



Clovis Bernardi

La police des cultes dans les établissements français de l'Inde sous l'Ancien Régime : 1664-1790

BERNARDI, Clovis. *La police des cultes dans les établissements français de l'Inde sous l'Ancien Régime* **[en ligne]** : 1664-1790. Sous la direction de Louis-Augustin BARRIÈRE. Thèse de doctorat : Droit mention histoire du droit. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : <https://www.theses.fr/2024LYO30049>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »

Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N° d'ordre NNT : 2024LYO30049

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE Université de Lyon

École doctorale n° 492 - Droit

Discipline : **Droit**

Mention : **Histoire du droit**

Soutenue publiquement le 08/11/2024, par

Clovis BERNARDI

La police des cultes dans les établissements français de l'Inde sous l'Ancien Régime 1664-1790

Laboratoire de recherche :

CLHDPP, Centre lyonnais d'histoire du droit et de la pensée politique

Directeur de thèse : **M. Louis-Augustin BARRIÈRE**

Devant le jury composé de :

M. Louis-Augustin BARRIÈRE

Professeur des universités,
université Jean Moulin Lyon 3. Directeur de thèse

M. Olivier DESCAMPS

Professeur des universités,
université Paris-Panthéon-Assas. Président du jury

Mme Laëtitia GUERLAIN

Professeure des universités,
université de Bordeaux. Rapporteure

Mme Florence RENUCCI

Directrice de recherche,
institut des mondes africains, CNRS, Aix-en-Provence. Rapporteure

Mme Carine BECHAREF JALLAMION

Professeure des universités,
université de Montpellier. Examinatrice

La faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier M. le doyen Louis-Augustin Barrière, professeur à l'Université Lyon III Jean Moulin, qui m'a fait l'honneur de diriger cette thèse, et de m'accorder son soutien et son aide dans l'élaboration de ce travail.

Mes remerciements s'adressent également à Mme Carine Becharef Jallamion, M. Olivier Descamps, Mme Florence Renucci, et Mme Laëtitia Guerlain, qui me font le privilège de bien vouloir former le jury auquel je sou mets cette thèse.

Je remercie chaleureusement toute l'équipe des enseignants-chercheurs du Centre lyonnais d'Histoire du droit et de la pensée politique de l'Université Lyon III, pour leur soutien et leur bienveillance indéfectibles. Ma gratitude va aussi à Mme Frédérique Fontaine, secrétaire de ce laboratoire. Je remercie l'équipe de l'École doctorale de droit 492 de l'Université Lyon III, grâce au soutien de laquelle j'ai pu réaliser ce travail de recherche dans les meilleures conditions. J'adresse également mes remerciements à Mme Isabelle Delpla, vice-présidente chargée de la recherche de l'Université Lyon III, et à tous mes anciens collègues du Service général de la recherche, sans le travail desquels cette thèse ne serait pas entre les mains de celles et ceux qui la liront.

Cette thèse a pu être réalisée grâce aux conseils et enseignements sur les langues et cultures de l'Inde que j'ai eu l'honneur de recevoir de Mme Christine Chojnacki et de M. Basile Leclère, auxquels je témoigne ma sincère reconnaissance. Je remercie très particulièrement M. Dominic Goodall, directeur de l'École Française d'Extrême-Orient de Pondichéry, de m'avoir accueilli au cours de mon séjour en Inde. Ma gratitude s'adresse encore à Mmes Prerana Patel et Shanty Rayapouille, qui m'ont accompagné dans mes travaux et durant ce séjour.

Cette étude a été rendue possible par les équipes des différents services d'archives où j'ai eu le plaisir d'être reçu. Je remercie à ce titre M. Shri Muguresan pour son accueil chaleureux au centre de Lawspet des Archives Nationales de l'Inde. Mes remerciements vont également à Mme Brigitte Appavou, qui m'a ouvert les portes des Archives des Missions-étrangères de Paris. J'exprime aussi ma gratitude aux équipes du Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence, qui m'ont accompagné durant toutes ces années.

Je tiens à rendre spécialement hommage à M. David Annoussamy, qui m'a fait l'honneur d'une discussion, et dont j'ai pu recevoir les inestimables conseils.

J'adresse enfin un remerciement particulier à Mme Anne-Sophie Chambost, M. Jérôme Henning, M. Jean-Baptiste Masméjan, à mes parents, à ma sœur, à mes collègues et amis, Rémy Valéro, Adèle Marin-Le Bras, Nadège Zenoud, David Cuoq, Maxence Pereira-Rios, Arnaud Blanc, Simon Faburel, Élise Peillon, Jessica Gomez, Louanne Vendittelli, Nicolas Montbarbon, Alexandre Gay, Frédéric Moissenet, Michelle Marcos, Romane Rivet, Samy Lagrange, Clotilde Chavy, et à tant d'autres qui m'ont accompagné durant ces longues années de travail.

À la mémoire de Monsieur Jean Deloche, qui m'a fait le privilège de me partager ses conseils et sa sympathie.

SOMMAIRE

Introduction

Partie 1 : concilier les impératifs : la police des cultes d'une société de commerce international (1664-1701)

Titre 1 : une police des cultes subordonnée aux impératifs économiques et territoriaux (1664-1665)

Chapitre 1 : les conditions d'implantation religieuse : les sources exogènes de la police des cultes

Chapitre 2 : les conditions religieuses de l'implantation : les sources autonomes de la police des cultes

Titre 2 : une police des cultes sans souveraineté dans l'espace asiatique (1665-1701)

Chapitre 1 : l'Inde des marchands : limites et adaptations de la police des cultes de la Compagnie des Indes

Chapitre 2 : l'Inde des ecclésiastiques : une politique missionnaire aux dépens de la Compagnie des Indes ?

Partie 2 : instituer la tolérance : un enjeu de souveraineté des établissements coloniaux et commerciaux (1701-1719)

Titre 1 : la concurrence des pouvoirs temporels et spirituels dans l'édiction de la police des cultes (1701-1708)

Chapitre 1 : la pluralité des sources de la police religieuse : un facteur de désordres

Chapitre 2 : la pluralité des sources de la police ecclésiastique : un facteur d'impuissance

Titre 2 : la discordance des pouvoirs centraux et périphériques dans l'édiction de la police des cultes (1708-1719)

Chapitre 1 : l'affirmation de la police des cultes du Conseil supérieur de Pondichéry : un malentendu favorable au commerce (1708-1713)

Chapitre 2 : la police des cultes royale des établissements français de l'Inde : une source d'intolérance (1711-1715)

Chapitre 3 : la judiciarisation de la police religieuse : les limites de l'intolérance ? (1715-1719)

Partie 3 : organiser la différence : un enjeu d'administration de l'espace impérial (1719-1790)

Titre 1 : La fabrique d'un particularisme à « l'apogée » des établissements français de l'Inde (1719-1761)

Chapitre 1 : une police des cultes multipolaire (1719-1731)

Chapitre 2 : la contractualisation de la police ecclésiastique (1731-1761)

Chapitre 3 : l'affirmation d'une police religieuse autonome dans la « mosaïque pondichérienne »

Titre 2 : l'étatisation d'un particularisme au cours du déclin des établissements français de l'Inde (1761-1790)

Chapitre 1 : la « haute police » ecclésiastique des comptoirs de l'Inde sous l'administration royale (1761-1790)

Chapitre 2 : réglementation et formalisation de la police religieuse en Inde (1765-1790)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Fonds d'archives :

AML : Archives municipales de Lyon.

AML, HH : Archives municipales de Lyon, série Agriculture, Industrie, Commerce.

AMEP : Archives des Missions-étrangères de Paris.

ANOM : Archives nationales d'Outre-mer.

ANOM, COL : Archives nationales d'Outre-mer, Fonds ministériels, Secrétariat d'État à la Marine.

ANOM, INDE : Archives nationales d'Outre-mer, Fonds Territoriaux, Établissements français de l'Inde.

BNF : Bibliothèque nationale de France.

BNF, Mss, FR : Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits, Français.

BNF, Mss, NAF, Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits, Nouvelles acquisitions françaises.

NAIP: National Archives of India, Puducherry Records Centre.

NAIP, PP: National Archives of India, Public Papers.

NAIP, PP, TC : National Archives of India, Public Papers, Fonds « Tribunal de la Chaudrie ».

NAIP, Misc: National Archives of India, *Miscellaneous*.

NAIP, Misc, Doc : National Archives of India, *Miscellaneous*, « Documents XVIII^e ».

Bibliographie, sources imprimées, sources manuscrites, et titres de revues :

ARIEL, *Documents historiques* : Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Indien 166, *Documents historiques, extraits des archives de Pondichéry par Édouard Ariel*.

ARP: ANANDA RANGA PILLAI, *The private diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix*, éd. Price, Frederik [t.1-3], Dodwell, Henry [t.4-11], Madras, Government Press, 1904-1927, 11t.

BOULLIAU : Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français, 13057, Correspondance et papiers politiques d'Ismaël Boulliau (1605-1694), XXXIX, *Recueil de pièces, manuscrits et imprimés, relatives aux Compagnies françaises de commerce des Indes orientales et occidentales*.

CCSPC : MARTINEAU, Alfred, *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry et de la Compagnie*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1920, 6t.

CJM : Cahiers Jean Moulin.

CPC : *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde, 1915, 3t.

CUP : Cambridge University Press.

DCIO : *Déclarations du Roy : l'une, portant établissement d'une Compagnie pour le Commerce des Indes orientales ; l'autre [du 27 août] 1664, en faveur des officiers de son Conseil et Cours Souveraines Intéressées, en ladite Compagnie et en celle des Indes occidentales*, in-4°, Paris, Imprimeurs ordinaires du Roy, 1664.

DCSP : *Procès-verbaux des délibérations du Conseil souverain de la Compagnie des Indes*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1911-1914, 3t.

DERNIS : DERNIS, Germain, *Recueil ou collection de titres, édits, déclarations, arrêts, règlements et autres pièces concernant la Compagnie des Indes orientales établie au mois d'août 1664*, Paris, Antoine Boudet, 1775-1776, 4t.

DIAGOU, *Arrêts* : GNAOU DIAGOU, *Arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry*, Pondichéry, Bibliothèque Publique, 1935, 5t.

EUD : Éditions universitaires de Dijon.

IPPF : DE MARTINIS, Raphaël, *Iuris pontificii de propaganda fide*, Rome, 1888-1909, 8t.

ISAMBERT, *Recueil* : ISAMBERT, François-André, TAILLANDIER, Alphonse-Honoré, DECRUSY, Nicolas, *Recueil Général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1821-1833, 29t.

GAUDART, *Crim.* : GAUDART, Edmond, *La criminalité dans les comptoirs français de l'Inde au XVIII^e siècle*, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1937.

LAUNAY, *Documents* : LAUNAY, Adrien, *Documents historiques relatifs à la Société des Missions-étrangères*, Vannes, Lafolye frères, 1905.

LAUNAY, *Histoire générale* : LAUNAY, Adrien, *Histoire générale de la société des Missions-étrangères*, Paris, Téqui, 1898, 3t.

LAUNAY, *Histoire des missions* : LAUNAY, Adrien, *Histoire des Missions de l'Inde, Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*, Paris, Charles Douniol, 1898, 5t.

MARGRY : Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits Nouvelles Acquisitions Françaises, Collection Margry, relative à l'histoire des colonies et de la Marine françaises.

MARTIN : MARTIN, François, *Mémoires de François Martin, fondateur de Pondichéry (1665-1696)*, éd. Froidevaux, Henri, Paris, Société de l'Histoire des colonies françaises, 1931-1934, 3t.

MAC : ANOM, COL, F5A 49/1, *Mémoire au sujet de l'aumônerie de Chandernagor*.

MC : Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Érudits et Bibliophiles, *Mélanges Colbert*.

MCIO : Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français, 6231, *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales*, anonyme, vers 1720.

MSM : MOREAU DE SAINT-MERY, Médéric Louis Élie, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, Paris, 1784-1790, 6t.

NBD, *Mémoires historiques* [1744], DE BAR LE DUC, Norbert, *Mémoires Historiques présentés en 1744 au Souverain Pontife Benoit XIV*, Besançon, Jean Pierre Le Fevre, 1747, 2t.

NBD, *Mémoires historiques* [1766], DE BAR LE DUC, Norbert [sous le nom d'Abbé Platel], *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, Lisbonne, François-Louis Ameno, 1766, 7t.

NBD, *Mémoires utiles* : DE BAR LE DUC, Norbert, *Mémoires utiles et nécessaires, tristes et consolans sur les missions des Indes orientales* [...], Lucques, Antoine Rossi, 1742.

OUP : Oxford University Press.

PALLU, *Lettres* : PALLU, François, *Lettres de Monseigneur Pallu, écrites de 1654 à 1684*, éd. MANTIENNE, Frederic, Paris, Les Indes Savantes, 2008.

PUF : Presses universitaires de France.

PUR : Presses universitaires de Rennes.

RHDFE : Revue Historique de droit français et étranger.

Abréviations en note de bas de page

art. : article.

chap. : chapitre.

dir. : direction d'ouvrage collectif.

éd. : en fin de notice bibliographique, désigne le numéro d'édition. Après le nom de l'auteur, ou le titre de l'ouvrage, désigne l'éditeur scientifique de sources imprimées ou manuscrites.

et *al.* : et autres.

et s. : et suivant.

f° : folio.

Ibid. : dernier ouvrage cité.

Id. : pour le nom du dernier auteur cité.

Infra : renvoi à une page suivante.

In : article ou chapitre tiré d'une revue ou d'un ouvrage collectif.

L. : livre.

loc.cit. : article cité précédemment.

n° : numéro.

op.cit. : ouvrage cité précédemment.

p. : page.

part. : partie.

s.n. : éditeur non précisé.

s.l. : lieu de publication non précisé.

Supra : renvoi à une page précédente.

t. : tome.

trad. : traducteur.

vol. : volume.

not. : notamment.

v. : voir.

INTRODUCTION

« L'élève de la classe de police apprendra l'arabe, l'hébreu, la morale, le droit naturel, un peu de droit positif d'Europe, la coutume de Paris, qui régit les biens français dans l'Inde, le droit consulaire, qui suffit dans les établissements où le commerce peut seul occasionner des contestations ; les usages des orientaux ; il lira leurs codes, la Bible, pour les Juifs ; l'Alcoran pour les Mahométans, le code des Gentoux [...] pour les Indous. Il s'appliquera surtout à saisir la morale d'administration des Asiatiques ; laquelle, généralement, porte à favoriser le pauvre et le faible »¹.

L'indianiste Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) dans son *Plan d'Administration pour l'Inde* formule en 1788 les principes qui doivent conduire l'instruction des interprètes français destinés aux établissements de l'Inde². Au crépuscule du « premier empire colonial », Anquetil-Duperron concevait la nécessité de donner aux auxiliaires de l'administration ultramarine une formation spécifique³. Il distinguait trois classes qui devaient composer cet enseignement : celle de commerce, celle de politique, et celle de police. Au XVIII^e siècle, le choix de consacrer un enseignement spécifique à la police aurait pu s'inscrire dans un courant universitaire et doctrinal qui avait cherché à faire du droit public un savoir autonome⁴.

¹ ANQUETIL-DUPERRON, Abraham-Hyacinthe, *Plan d'administration pour l'Inde*, in : *Description historique et géographique de l'Inde* (recueil collectif), Berlin, Pierre Bourdeaux, 1786-1788, t.3.1, p.XLIV.

² Ce plan d'administration paraît en 1788, avant la prise de Pondichéry par les Anglais en 1793. L'ancien collège des jésuites venait alors d'y être rétabli, et dispensait déjà une formation dans les langues indiennes. VALMARY, Marcellin, *Rapport sur l'enseignement dans l'Inde française du XVIII^e siècle à nos jours*, Pondichéry, Librairie moderne, 1922, p.4-5. Le projet d'Anquetil-Duperron de créer une école destinée à former les interprètes et administrateurs français de l'Inde, aboutira sous la Restauration, lors de la formation du Collège royal, par l'ordonnance locale du gouverneur Desbassyns de Richemont du 26 octobre 1826, approuvée par dépêche ministérielle du 20 juillet 1827. *Ibid.*, p.10-11.

³ Sur la formation des administrateurs coloniaux, COLLIER, Timothy, *L'École coloniale : la formation des cadres de la France d'outre-mer, 1889-1959*, Thèse : Histoire du droit, dir. Gasparini, Éric, Mestre, Jean-Louis, Université d'Aix-Marseille, 2018. Sur l'enseignement du droit dans les établissements français de l'Inde sous le second empire colonial, GUERLAIN, Laetitia, RENUCCI, Florence, *L'École de droit de Pondichéry (1838-1960). Étude exploratoire d'un établissement d'enseignement supérieur colonial*, in : Cahiers Jean Moulin (CJM), [en ligne, <http://journals.openedition.org/cjm/1278>], n°7, 2021. Sur l'enseignement supérieur et l'enseignement du droit dans les colonies françaises aux XIX^e et XX^e siècles, GUERLAIN, L., FILLON, Catherine, RENUCCI, F., FALCONIERI, Silvia, *Pour une histoire de l'enseignement du droit hors des frontières nationales (XIX^e-XX^e siècles)*, in : CJM, [en ligne, <https://journals.openedition.org/cjm/1258>], n°7, 2021, et SINGARAVELOU, Pierre, « L'enseignement supérieur colonial ». *Un état des lieux*, in : Histoire de l'éducation, vol.122, avril-juin 2009, p.71-92.

⁴ BIGOT, Grégoire, *La difficile distinction droit public / droit privé dans l'ancien droit : l'exemple du droit administratif*, in : Droits, vol.38, n°2, 2003, p.104, BISCAY, Myriam, *Réformes politiques et résistances des professeurs de facultés de droit du XVII^e au XVIII^e siècle*, in : CJM, n°1, 2015, [en ligne, <https://journals.openedition.org/cjm/97>], §28-33, ESPAGNO, Delphine, DEVAUX, Olivier, *Avant Maurice Hauriou : l'enseignement du droit public à Toulouse du XVII^e au XIX^e siècle*, in : DEVAUX, O., (dir), *Histoire de l'enseignement du droit à Toulouse*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2007, [en ligne,

Or, le contenu du cours de police est, pour Anquetil-Duperron, tout autant fondé sur un abrégé de droit privé et commercial que sur l'étude des droits étrangers et des religions orientales⁵. La spécificité de ce savoir juridique semble reposer sur une singularité des établissements de l'Inde, où « *le commerce peut seul occasionner des contestations* ».

L'idéal d'une société où la diversité religieuse serait pacifiée par le commerce est un lieu commun de l'idée moderne de tolérance. Quelques décennies plus tôt, Voltaire avait estimé « *qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, de Surate ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble : ils ne lèveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion* »⁶. Les villes portuaires d'Europe et d'Asie apparaissent, sous la plume du philosophe de Ferney, comme des modèles opposés au fanatisme et à l'intolérance qui règneraient en France. L'un des exemples sur lesquels Voltaire fonde sa critique de l'Ancien Régime, la ville portuaire de Surate, dans le Gujerat, avait été le lieu de la première installation (1668) de la Compagnie des Indes orientales, fondée sous Louis XIV. Des administrateurs s'y étaient maintenus avec plus ou moins de constance aux XVII^e et XVIII^e siècle, jusqu'à la création d'un consulat, dont le titulaire, en 1774, était nul autre que le frère d'Anquetil-Duperron⁷.

Une situation coloniale aurait ainsi abouti à la genèse d'une tolérance fondée sur le triptyque « police-commerce-religion ». Ce modèle, pris en exemple par les philosophes des Lumières, aurait également participé à la promotion d'une pensée de la liberté religieuse, que la Révolution a érigé en droit fondamental⁸. Si les périphéries lointaines du premier empire colonial ont quelque chose à nous apprendre sur les catégories juridiques à l'aune desquelles sont pensées, de nos jours, les questions religieuses, il sera nécessaire de poser les conditions de cette généalogie, ou les limites de cette analogie.

<http://books.openedition.org/putc/13307>], §5-7, et PORTEMER, Jean, *Recherches sur l'enseignement du droit public au XVIII^e siècle*, in : *Revue historique de droit français et étranger (RHDFE)*, vol.36, 1959, p.356-373.

⁵ ANQUETIL-DUPERRON, A.-H., *Plan d'administration pour l'Inde*, op.cit., p.269. L'établissement « des élèves destinés à servir d'interprètes dans l'Inde [...] embrasse la *politique*, la *police*, sous laquelle est comprise l'administration de la justice civile et criminelle, et le *commerce* de l'Inde. Il sera, en conséquence, composé de trois classes d'élèves, une classe pour chacun de ces trois objets ».

⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris, Gallimard, 1994, p.492, art. « Tolérance ».

⁷ Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), Secrétariat d'État aux colonies (COL), Actes du pouvoir souverain (A), A19, f°132, *Déclaration du Roi portant établissement d'un consul de la nation française à Surate, du 29 août 1773*, et f°186, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction au Sieur Anquetil* [Étienne Anquetil de Briancourt], *consul de la nation française à Surate, du 30 mars 1774*.

⁸ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, art. 10, « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». *Déclaration universelle des droits de l'homme*, art. 18. *Convention européenne des droits de l'homme*, du 3 septembre 1953, art.9.

I. Détermination de l'objet d'étude

Pour situer la question de la tolérance des établissements de l'Inde aux XVII^e et XVIII^e siècle dans le champ de l'histoire du droit, il convient de la regarder sous le prisme des normes juridiques relatives aux faits religieux. À cet égard, notre enquête s'inscrit dans le vaste domaine de l'histoire des relations entre « Églises et État », ou du droit des religions, et en constitue une application en milieu colonial (A). La période ciblée nous impose également de situer notre objet d'étude dans le découpage chronologique, consacré en histoire du droit français, autour de la charnière de la Révolution française. C'est à partir du droit de l'Ancien Régime, et du « premier empire colonial français », qu'il conviendra de questionner le régime des cultes dans les établissements de l'Inde (B).

A. Une histoire de la norme religieuse en milieu colonial

Les anciens établissements français de l'Inde font depuis quelques années l'objet d'un intérêt croissant en histoire du droit. Cette dynamique semble s'expliquer par plusieurs facteurs. La multiplication des travaux de juristes sur le droit des anciennes colonies américaines et africaines de l'empire français rend désormais possible, et nécessaire, la confirmation des hypothèses et l'extension de la recherche à l'histoire coloniale en Asie⁹. Le renouveau des méthodes d'investigation peut expliquer cette tendance. C'est sous le prisme du droit international, du pluralisme juridique, ou encore d'une réflexion sur la « formation » du droit hindou à l'époque coloniale, que l'histoire juridique des anciens comptoirs de l'Inde a pu être

⁹ Parmi les contributions récentes sur l'histoire du droit colonial français en Asie (hors Inde), il faut citer les nombreux travaux d'É. Gojosso sur les anciennes Cochinchine et Indochine, dont GOJOSSE, Éric, *L'empire indochinois. Le gouvernement général de l'Indochine, de la création de l'Union indochinoise au rappel de Richaud (1887-1889)*, Poitiers, Presses Universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, 2016, *Id.*, *La Cour de cassation, l'indigène et son droit en Indochine*, in : Barthélémy, Jean, Galanopoulos, Philippe, Prétot, Xavier (dir.), *La Cour de cassation hors métropole. De l'empire colonial à la France d'Outre-mer*, Paris, Dalloz, 2021, p.89-104, *Id.*, *Le droit de punir outre-mer : l'exemple de la Cochinchine française (1861-1904)*, in : Chauvaud, Frédéric (dir.), *Le droit de punir du siècle des Lumières à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (PUR), 2019, p.41-55. Il faut également citer JALLAMION, Carine, *L'égalité homme-femme en Cochinchine : le juge français et la vocation héréditaire de la fille annamite*, in : Théron, Jean-Pierre (dir.), *L'égalité des sexes dans le monde francophone*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 2009, p.211-223, *Id.*, *Le juge français et les successions chinoises en Indochine*, in : Durand, Bernard, Gasparini, Éric (dir.), *Le juge et l'Outre-mer*, t.3, *Médée ou les impératifs du choix*, Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2007, p.177-210, DEROCHÉ, Alexandre, *L'évolution du droit privé dans l'ancienne Indochine française*, in : Soleil, Sylvain, Bareau, Romain, *Que faire du droit privé étranger dans un territoire libéré ?*, Rennes, PUR, 2022, p.313-323, BLAZY, Adrien, *L'organisation judiciaire en Indochine française : 1858-1945*, Thèse : Histoire du droit, dir. Cabanis, André, Université Toulouse 1 Capitole, 2012, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, 2t., Il faudrait encore mentionner plusieurs travaux consacrés aux territoires ultramarins de l'océan Indien, comme l'île Bourbon/île de la Réunion et Madagascar, qui ont longtemps constitué les étapes de l'accès maritime aux comptoirs et colonies françaises en Asie, et dont l'histoire institutionnelle et juridique est intimement liée à ces derniers. Nous pourrions mobiliser ces travaux au fil de notre étude.

réinvestie¹⁰. Pondichéry, Chandernagor, Karikal, Mahé ou Yanaon ne sont plus uniquement appréhendés comme les extrêmes périphéries de l'empire colonial français. Ils sont également de véritables carrefours culturels et juridiques, et des lieux de négociation normative, dans lesquels se déploient des rapports de domination. Ces études ont notamment porté, sur la justice (Marie Houllémare), les intermédiaires indigènes (Julie Marquet, Gauri Parasher), l'enseignement du droit (Florence Rennucci, Laëtitia Guerlain), ou sur la question de la souveraineté des Compagnies des Indes aux XVII^e et XVIII^e siècles (Frédéric Charlin, Thibaut Fleury Graff, Catherine Lecomte)¹¹. Il faut également souligner les travaux pionniers de juristes comme Jean-Claude Bonnan et David Anoussamy¹², et d'historiens français très prolifiques comme Jacques Weber, Philippe Haudrere, Jean Deloche, Philippe Le Tréguilly, Rose Vincent, Florence D'Souza, Jean-Marie Lafont, Marie Ménard-Jacob, ou Raphaël Malangin, qui ont fourni les cadres de l'étude contemporaine de la présence française en Inde¹³. La richesse de

¹⁰ Pour une approche globale de l'histoire des empires coloniaux saisie par le fait juridique, BENTON, Lauren, *Law and colonial cultures, Legal regimes in world history 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press (CUP), 2002, *Id.*, *A search for sovereignty. Law and geography in European empires, 1400-1900*, Cambridge, CUP, 2010. Pour une relecture de l'histoire du droit international, et particulièrement dans le contexte de l'expansion européenne en Asie, ALEXANDROWICZ, Charles Henry, *The Law of nations in global history*, éd. Armitage, David, Pitts, Jennifer, Oxford, Oxford University Press (OUP), 2017, PITTS, Jennifer, *Boundaries of the International, Law and Empire*, Londres, Harvard University Press, 2018. En France, les travaux de J.-L. Halpérin sur l'épistémologie historique du droit ont accordé une place considérable au phénomène colonial, en tant que processus de transplantation du droit occidental dans un contexte global, HALPERIN, Jean-Louis, *The Concept of Law : À Western Transplant ?* in : *Theoretical Inquiries in Law*, vol.10, n°2, juillet 2009, p.333-354, *Id.*, *Spatializing Law in Comparative Perspective of Legal History*, in : *Extrême-Orient Extrême Occident*, vol.40, 2016, p.207-218, et *Id.*, *Une géographie comparée du droit sans ou avec les États ?* in : *Annales de Géographie*, vol.733-734, n°3, 2020, p.67-86. Ces réflexions ont porté sur la formation des lois personnelles religieuses, et particulièrement dans le cas du droit hindou. *Id.*, *Personal Laws : Undetermined Norms and Undetermined Concept ?* in : *Liverpool Law Review*, vol.40, 2019, p.253-270, et *Id.*, *Portraits du droit indien*, Paris, Dalloz, 2012, chap.2, « Un droit traditionnel fondé sur des bases religieuses ? », p.45-78.

¹¹ MARQUET, Julie, *Accommoder le droit en situation coloniale. Le rôle du comité consultatif de jurisprudence indienne de Pondichéry au XIX^e siècle*, in : *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol.60, n°1, 2020, p.257-273, *Id.*, *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française en Inde dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, in : *La Révolution française*, vol.8, n°8, 2015, [en ligne, <http://journals.openedition.org/lrf/1259>], *Id.*, *La construction de l'espace juridique colonial : l'exemple des conflits de martialité à Pondichéry au tournant du XIX^e siècle*, in : *Outre-Mers*, vol.103, n°388-389, 2015, p.20-41. PARASHER, Gauri, *Observations on the Rôle of the Chambre de Consultation in the Administration of Justice in Pondicherry (1778-1827)*, in : *Outre-Mers*, vol.388-389, n°2, p.43-64. GUERLAIN, L., RENUCCI, F., *L'École de droit de Pondichéry (1838-1960)* [...], *loc.cit.*, HOULLEMARE, Marie, *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2024, et *Id.*, *La justice française à Pondichéry au XVIII^e, une justice en « zone de contact »*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric (dir.), *Adapter le droit et rendre la justice aux colonies*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, Thémis Outre-Mer, 2015, p.147-157. CHARLIN, Frédéric, *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, in : *Ibid.*, p.39-55. FLEURY GRAFF, Thibaut, *L'entreprise impériale, Commerce, souveraineté et compagnie des Indes*, in : *Droits*, 2018, n°67, p.15-30. LECOMTE, Catherine, *Les Compagnies maritimes et l'État Royal : Où est la réalité du pouvoir ?* in : Gojosso, Éric, Kremer, David, Vergne, Arnaud (dir.), *Les colonies, approches juridiques et culturelles de la colonisation de la Rome antique à nos jours*, Paris, LGDJ, 2014, p.239-251.

¹² Parmi les nombreux travaux de D. Anoussamy, nous citerons, ANNOUSSAMY, David, *L'intermède français en Inde, secousses politiques et mutations juridiques*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2005. BONNAN, Jean-Claude (éd.), *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient et Institut Français de Pondichéry, 1999, 2t.

¹³ Nous ne retiendrons qu'une poignée d'ouvrages, WEBER, Jacques, *La France et l'Inde des origines à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 2019-2022, 4t., *Id.*, *Pondichéry et les comptoirs de l'Inde après Duplex. La démocratie*

l'historiographie des établissements français de l'Inde réside enfin dans sa dynamique internationale. Les travaux récents mobilisent l'histoire du droit au sein d'approches pluridisciplinaires, en dépassant les cadres nationaux pour inscrire ces territoires dans une histoire régionale ou mondiale¹⁴.

En Inde, comme dans les autres territoires impériaux, la norme religieuse a joué un rôle structurant dans la formation du droit colonial. L'altérité religieuse constitue, avec le discours sur l'inégalité des races, l'une des justifications cardinales de l'asymétrie des sociétés coloniales¹⁵. Cette différenciation ne se borne cependant pas au seul champ de la légitimation politique. Dans la pratique juridique, la norme religieuse transcende le clivage du droit privé et du droit public. L'historiographie française du droit colonial a en effet mené des travaux considérables sur la formalisation des lois personnelles religieuses, comme source du statut personnel des indigènes¹⁶. Ce mécanisme de reconnaissance d'un statut de droit privé était aussi une manière pour les administrateurs et magistrats français de sélectionner le corps de règles auquel étaient soumises les personnes « non assimilées », et de cristalliser autour de la question

au pays des castes, Paris, Denoël, 1996. HAUDRERE, Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie de l'Inde, 1989, 4t. (v. remarques en bibliographie au sujet de cette édition), DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry (1673-1824) revisité d'après les plans anciens*, Pondichéry : Institut français de Pondichéry, 2005, LE TREGUILLY, Philippe, MORAZE Monique (dir.), *L'Inde et la France. Deux siècles d'histoire commune, 17^e-18^e siècles*, Paris, C.N.R.S éditions, 1995, LAFONT, Jean-Marie, LAFONT, Rehana, *Les Français et Dehlli, Agra, Aligarh, et Sardhana*, New Dehli, India research press, 2010, VINCENT, Rose (dir.), *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993, D'SOUZA, Florence, *Quand la France découvrit l'Inde. Les écrivains-voyageurs français en Inde (1757-1818)*, Paris, L'Harmattan, 2020. MENARD-JACOB, Marie, *La Première Compagnie des Indes. Apprentissages, échecs et héritage. 1664-1704*, Rennes, PUR, 2016. MALANGIN, Raphaël, *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, thèse : Histoire, dir. Weber, J., Université de Nantes, 2017.

¹⁴ Par exemple, AGMON, Danna, *Commerce, conversion and scandal in French India. A colonial affair*, Cornell, Cornell University Press, 2017. Parmi les ouvrages généraux récents sur les comptoirs français de l'Inde, on citera également, MORE, Jean-Baptiste Prashant, *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule, from François Martin to Dupleix, 1674-1754*, Londres, Routledge, 2021, STEPHEN, Jeyaseela S., *Pondicherry under the French: illuminating the urban landscape, 1674-1793*, Delhi, Primus Books, 2018, RAY, Aniruddha, *The Merchant and the State: The French in India, 1666-1739*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2004, AMES, Glenn J., Colbert, *Mercantilism and the French Quest for Asian Trade*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1996.

¹⁵ SAADA, Emmanuelle, *Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit de l'Empire colonial*, in : *Genèses*, vol.53, n°4, 2003, p.18-24. FALCONIERI, S., GUERLAIN, L., ZEVOUNOU, Lionel, *Les juristes et la race. Analyse critique à partir de quelques textes* (présentation du dossier), in : *Droit et Société*, vol.109, n°3, 2021, p.557-569, VIDAL, Cécile, *Francité et situation coloniale. Nation, empire et race en Louisiane française (1699-1769)*, in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol.64, n°5, 2009, p.1019-1050, et BIGOT, G., LE YONCOURT, Tiphaine, *L'Administration française*, Paris, LexisNexis, 2014, 2^e éd., t.2, p.339.

¹⁶ Sur la loi personnelle hindoue et musulmane dans les établissements de l'Inde, ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde, secousses politiques et mutations juridiques*, op.cit., p.297-306. Sur la loi personnelle musulmane en Algérie française, BARRIERE, Louis-Augustin, *Le statut personnel des musulmans d'Algérie de 1834 à 1962*, Thèse : Histoire du droit, dir. Dockès, Nicole, Université Lyon 3 Jean Moulin, 1990, RENUCCI, F., *Le statut personnel des indigènes : comparaison entre les politiques juridiques française et italienne en Algérie et en Libye (1919-1943)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Leca, Antoine, Université d'Aix-Marseille, 2005-2006, BONTEMS, Claude, *Le droit musulman algérien à l'époque coloniale : de l'invention à la codification*, Genève, Slatkine, 2014. Sur les tribunaux musulmans dans les colonies françaises aux XIX^e et XX^e siècles, DURAND, Bernard, *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, Montpellier, Université Montpellier 1, 2016, p.380-392.

religieuse la différence irrémédiable entre citoyens et indigènes¹⁷. Les lois personnelles religieuses ont supposé la reconnaissance de juridictions et d'arbitres indigènes, chargés de médiatiser en premier ressort le contentieux propre à ces statuts¹⁸. Enfin, les lois personnelles religieuses ont fait l'objet d'un phénomène doctrinal, aboutissant à la formation d'une science européenne du droit musulman ou du droit hindou¹⁹.

Le « droit public religieux » a, quant à lui, fait l'objet de plus rares contributions appliquées aux établissements de l'Inde²⁰. La question des « relations entre Églises et État » et de la « liberté religieuse » aux colonies a surtout appelé des réponses dans le contexte des controverses contemporaines sur les rapports entre l'islam et la laïcité. Ces travaux ont permis de mettre à jour les « angles morts » coloniaux du processus français de « laïcisation », qui ont abouti à l'inapplication, partielle ou totale de la loi du 9 décembre 1905 portant séparation des Églises et de l'État dans les territoires ultramarins²¹. L'histoire impériale des normes religieuses trouve également une forte résonance en Inde à l'époque contemporaine. Le modèle singulier du « sécularisme » indien est en effet questionné depuis le début des années 1980, sur fond de conflits intercommunautaires²². Une partie de l'historiographie indienne a mis en avant les limites d'une conception européenocentrée de l'État « laïc » ou « séculier », et la persistance à

¹⁷ Sur la fixation des statuts personnels religieux comme instrument de maîtrise de la condition des indigènes, ou d'exclusion de la citoyenneté, SAADA, E., *Citoyens et sujets de l'Empire français [...]*, loc.cit., p.14, GASPARINI, Éric., *Le juge et la question de l'altérité : la question de la citoyenneté dans les colonies françaises et italiennes d'Afrique*, in : Durand, B., Gasparini, E. (dir.), *Le juge et l'Outre-mer : Tome 3, Médée ou les impératifs du choix*, Lille, Centre d'Histoire judiciaire, 2007, p.15-32.

¹⁸ À Pondichéry, au XIX^e siècle, un « comité consultatif de jurisprudence indienne », composé de notables hindous de différentes castes, a rendu des avis non-contraignants sur les lois personnelles religieuses. MARQUET, J., *Accommoder le droit en situation coloniale. Le rôle du comité consultatif de jurisprudence indienne de Pondichéry au XIX^e siècle*, loc.cit.

¹⁹ Une vaste littérature concernant les lois personnelles hindoues est issue des magistrats et praticiens de Pondichéry. SORG, Léon, *Traité théorique et pratique du droit hindou applicable dans les établissements français de l'Inde*, Pondichéry, Imprimerie M.-C., 1897, LAUDE, François Nicolas, *Manuel de droit indou et de législation civile et criminelle applicable dans les établissements français de l'Inde*, Pondichéry, Gêruzet, 1856, GIBELIN, Esprit., *Etudes sur le droit civil des hindous*, Pondichéry, A. Toutin, 1848, 2t. Sur la science française du droit musulman algérien, BARRIERE, L.-A., *Le statut personnel des musulmans d'Algérie de 1834 à 1962*, op.cit., p.263-289, et BONTEMS, C., *Le droit musulman algérien à l'époque coloniale : de l'invention à la codification*, op.cit.

²⁰ Il faut citer la contribution de J. Weber à cette question, pour le XIX^e siècle, WEBER, J., *La politique religieuse de la France dans ses Établissements de l'Inde de la Restauration à la Troisième république (1816-1914)*, in : Morlat, Patrice (dir.), *La question religieuse dans l'Empire colonial français*, Paris, Les Indes Savantes, 2003, p.41-61, et un article ancien mais utile, au sujet de la période de l'Ancien Régime, de VINSON, Julien, *Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française*, in : *Revue de linguistique et de philologie comparée*, Paris, Maisonneuve, t.25, p.103-126.

²¹ Par exemple, SAAIDIA, Oissilia, *Algérie coloniale. Musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, Paris, CNRS, 2015, ACHI, Raberh, *L'Algérie coloniale ou la confrontation inaugurale de la laïcité avec l'Islam*, in : Bouchene, Aberrahmane, et al (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, Paris, La Découverte, 2014, p.206-212, et SELLAM, Sadek, *La France et ses musulmans : un siècle de politique musulmane (1895-2005)*, Paris, Fayard, 2006. La question du droit public des religions appliqué aux colonies est développé sous le prisme de l'histoire du cadre juridique de la laïcité dans PHILIP-GAY, Mathilde, *Droit de la laïcité*, Paris, Ellipses, 2016, p.53-58. v. le dossier thématique consacré à cette question par REGNAULT, Jean-Marc (dir), *Outre-mers*, vol.92, n°348-349, 2005, « La séparation des églises et de l'état dans les possessions coloniales françaises ».

²² HALPERIN, J.-L., *Portraits du droit indien*, op.cit., p.47.

travers elle du discours de l'ancien colonisateur sur les religions²³. Si les différentes formes de laïcité moderne impliquent une certaine neutralité de l'État en matière de religion, elles supposent aussi la création préalable de relations entre l'autorité politique et les « Églises », et l'acceptation par ces dernières de prémisses comme l'égalité des citoyens, et la préservation de l'ordre public²⁴. Or, en Inde comme en France, l'héritage colonial oblige à repenser les implicites de la sécularisation²⁵.

Comme le montre Jean Carbonnier, la « projection du passé colonial », a surtout eu pour effet, en France, de maintenir des territoires, ou des communautés religieuses, en dehors de l'application de la loi de 1905, ou du modèle concordataire, dans un régime mêlant « paternalisme et police »²⁶. En effet, dans le contexte impérial des XIX^e et XX^e siècles, la « tolérance » des religions des indigènes, pour reprendre Maurice Hauriou, implique la non-

²³ L'immensité de l'historiographie ayant contribué à ces réflexions nous oblige à ne retenir qu'une poignée d'ouvrages. ALEXANDROWICZ, C.H., *The secular state in India and in the United States*, in: Journal of the Indian Law Institute, vol.2, n°2/3, Janvier-juin 1960, p.273-296, et surtout SMITH, Donald Eugene, *India as a secular state*, Princeton, Princeton University Press, 1963, qui constituent les contributions fondatrices des réflexions contemporaines sur le sécularisme indien, dans la mesure où ils cherchent, pour le premier, à comparer la juridictionnalisation du droit religieux en Inde avec le modèle américain, et, pour le second, à situer la singularité de ce dernier au sein d'une théorie libérale de la neutralité de l'État. À partir des années 1980, des penseurs et historiens proches du courant des *subaltern studies*, souvent inspirés par la critique foucaldienne de la modernité, ont considéré l'inadéquation des canons occidentaux du sécularisme à la réalité religieuse indienne, qui serait notamment la source des nouveaux fondamentalismes. Ces travaux ont permis de questionner les prémisses individualistes, universalistes, ou répressives de l'injonction à la sécularisation dans la société indienne post-coloniale. BHARGAVA, R. (dir.), *Secularism and its critics*, Oxford, OUP, 1998, qui réunit les contributions des principaux animateurs de ces débats (A. Nandy, T.N. Madan, ou encore P. Chatterjee). On citera, parmi les ouvrages et articles que nous avons consultés, relatifs à cette question, SEN, Ragini, WAGNER, Wolfgang, HOWARTH, *Secularism and religion in multi-faith societies. The Case of India*, Cham, Springer, 2014, MADAN, Triloki Nath, *Modern Myths, Locked Minds : Secularism and fundamentalism in India*, Oxford, OUP, 2009, ASAD, Talal, *Formations of the secular : Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003. Des travaux historiques récents ont mis en avant le rôle du droit et des institutions coloniales dans la construction de la sécularisation indienne, CHATTERJEE, Nandini, *The Making of Indian Secularism. Empire, Law and Christianity, 1830-1960*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. On citera par ailleurs, pour sa contribution à cette perspective critique dans la sphère de l'histoire du droit hindou, MENSKI, Werner F., *Hindu law. Beyond tradition and modernity*, Oxford, OUP, 2003.

²⁴ BHARGAVA, R., *La spécificité de la laïcité à l'indienne*, in : Presses de Sciences Po., « Critique internationale », vol.35, n°2, 2007, p.134-136, JAUME, Lucien, *L'éternel défi, L'État et les religions en France des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2022, p.302-305, GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p.42-45, et p.49-52.

²⁵ BALIBAR, Étienne, *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010, chap.10, « Laïcité et universalité. Le paradoxe libéral », p.271-279. AMER MEZIANE, Mohamed, « Doit-on réformer l'islam ? ». *Brève histoire d'une injonction*, in : Multitudes, vol.59, n°2, 2015, p.53-60.

²⁶ CARBONNIER, Jean, *Sociologie juridique*, Paris, PUF, 1978, p.364-365, « Peut être la manière dont les pouvoirs publics traitent les affaires musulmanes sur le territoire national reproduit-elle instinctivement, par plus d'un trait, la manière dont ils les traitaient en Algérie sous la III^e République ; ce n'est pas le régime de la laïcité - même pas de laïcité atténuée, dite ouverte- ce qui est le principe dans les rapports avec les « vieilles » confessions. Une certaine tutelle, où se mélangent paternalisme et police, est exercée au culte, les bâtiments, et les ministres. La situation ne peut s'expliquer que comme une projection du passé colonial ».

reconnaissance de ces cultes, leur absence d'autonomie, et le contrôle étroit de l'administration sur leurs activités²⁷.

La première constante du droit public des religions dans les colonies françaises pourrait relever du « réflexe » gallican ou concordataire, c'est-à-dire d'une tentative d'organiser les relations entre institutions religieuses et État colonial sur le modèle de celles entretenues avec l'Église, pour assurer leur contrôle. Formée sous l'Ancien Régime, la doctrine gallicane garantissait en effet les droits et devoirs du roi sur l'Église de France, et avait participé à l'affirmation de son indépendance contre le pape²⁸. Dans les mondes coloniaux, cette référence semble avoir justifié la surveillance et le contrôle des autorités religieuses indigènes²⁹. Du point de vue de la religion catholique, la distinction des colonies soumises à un régime concordataire (fondé sur l'existence d'évêchés) et colonies de missions est également un marqueur d'intégration ou de différenciation du droit des cultes dans le territoire ultramarin³⁰.

Le second trait du droit public des religions pourrait résider dans la soumission des religions indigènes à un régime de police. En matière pénale et administrative, les lois dites « de l'indigénat » ont constitué, à partir de 1881, le cadre général d'une police spéciale des manifestations publiques et individuelles du culte³¹. Bernard Durand analyse ce régime exorbitant comme une survivance de la « police d'Ancien Régime », qui aurait transité par les « anciennes colonies », où l'administration française s'est maintenue plus ou moins fixement entre le XVIII^e et le XIX^e siècle³².

²⁷ HAURIOU, Maurice, *Précis de droit administratif et de droit public général*, Paris, Larose, 1900, 4^e éd., p.149-150, « En Algérie et dans les colonies, les cultes indigènes, musulman, brahmine, bouddhiste, etc. sont reconnus, en ce sens qu'ils sont tolérés, sauf règlements de police ». Dans ce sens, DISLERE, Paul, *Traité de législation coloniale*, Paris, Paul Dupont, 1906, 3^e éd., t.1, p.498, « L'administration des cultes aux colonies repose sur le principe de libre exercice de tous les cultes, sous la surveillance du gouverneur ». Ce constat semble précéder celui de WALZER, Michael, *On toleration*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997, p.15, qui retient parmi les cinq régimes de tolérances celui des « empires multinationaux », dans lesquels la tolérance officielle de différentes religions suffit à une coexistence des populations. Le régime impérial de tolérance est à la fois celui qui est le plus susceptible d'incorporer des différences, mais aussi de favoriser la division et l'exploitation politique de celle-ci.

²⁸ BABOT, Agnès, BOUCAUD-MAITRE, Agnès, DELAIGUE, Philippe, *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, Paris, Ellipses, 2007, 2^e éd., p.290-292, art. « Gallicanisme ».

²⁹ En Algérie française, la formation volontariste d'un clergé musulman officiel par le gouvernement militaire était un outil politique de lutte contre les autorités religieuses traditionnelles, et un moyen de légitimer la réunion forcée au domaine d'un vaste patrimoine charitable (*habous*). L'échec à fonder un « islam gallican » explique en partie le maintien d'un droit des cultes dérogatoire en Algérie. SAAIDIA, O., *Algérie coloniale. Musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, op.cit., p.31-35 et p.47-69.

³⁰ DISLERE, P., *Traité de législation coloniale*, op.cit., t.1, 499-504.

³¹ LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris, Zones, 2010.

³² DURAND, Bernard, *Introduction historique au droit colonial : un ordre « au gré des vents »*, Paris, Economica, 2015, p.433, « L'Ancien Régime, en France, avait connu une répression administrative, entre régime de police et « petit criminel » largement aux mains des intendants et des commandants de provinces [...]. La répression consistait en général en quelques jours de prison, avec ce triple avantage souligné par les responsables de calmer les esprits, d'éviter la publicité de certains actes et, paradoxalement, d'empêcher les tribunaux d'appliquer un droit

Le droit public des cultes aux colonies semble ainsi trouver ses racines institutionnelles et répressives dans l'héritage du « premier empire colonial », constitué suivant les principes de l'Ancien Régime³³. Il convient alors de vérifier si ces projections ont été conscientes, ou simplement possibles, au moment de la formation du « premier empire colonial », régi par le droit de la monarchie « Très-Chrétienne ».

B. La norme religieuse dans une colonie d'Ancien Régime : continuités et ruptures

En raison de leur ancienneté, les comptoirs français de l'Inde constituent un point d'entrée privilégié à l'étude du droit colonial antérieur à la Révolution française. Malgré de nombreuses variations territoriales au cours des siècles, on peut situer le début de l'installation française en Inde au début des années 1670, lorsque les hommes de la Compagnie des Indes orientales fondée par Louis XIV et Colbert s'établissent dans différentes villes côtières, dont Pondichéry. La possession française de ces territoires, largement réduits à l'issue de la guerre de Sept Ans (1756-1763) et des guerres révolutionnaires, ne prendra fin qu'au moment de l'Indépendance de l'Inde, et de leur cession progressive à cette dernière par la France entre 1954 et 1962³⁴.

L'ancienneté de ces comptoirs accentue l'intérêt d'y questionner l'appréhension des questions religieuses par l'administration coloniale. En effet, les établissements de l'Inde ont été fondés sous l'empire d'un régime confessionnel, une monarchie absolue de droit divin, qui était théoriquement la plus insusceptible d'admettre la différence religieuse. Or, la profonde altérité des cadres socioreligieux de l'Inde du XVII^e siècle avec ceux de la société d'Ancien Régime

pénal inadapté qui se serait révélé trop lent mais aussi trop sévère. Pérennisée sur les territoires des anciennes colonies et associée à la répression domestique qui frappait les esclaves, cette répression « administrative » avait ressurgi en Algérie sous un nom nouveau pour faire face aux problèmes liés à l'insécurité sous toutes ces formes : l'indigénat ».

³³ Nous emploierons l'expression de « premier empire colonial » pour désigner les territoires et institutions coloniaux à partir du XVI^e siècle. La date de fin de cette première période coloniale oscille entre les guerres révolutionnaires et la chute du Premier empire, en raison du déclin du domaine colonial de la France à cette époque. Toutefois, nous reconnaissons les faiblesses de cette désignation, qui tend à prêter une cohérence systématique à l'expansion coloniale française sous l'Ancien Régime, ou à imposer une rupture étanche entre les XVIII^e et XIX^e siècles. MEYER, Jean, TARRADE, Jean, REY-GOLDZEIGUER, Annie, *Histoire de la France Coloniale, Tome 1 : La Conquête, des origines à 1870*, Paris, Armand Colin, 1996, p.41-52.

³⁴ Le comptoir de Chandernagor, situé dans le Bengale avait fait exception, en votant son rattachement à l'Inde par référendum en 1949. Sur le transfert *de facto* et la cession des établissements par la France à l'Inde, ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, *op.cit.*, p.141-172, et PITOËFF, Patrick, *L'Inde française en sursis. 1947-1954*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.78, n°290, 1991, p.105-131.

français a assurément donné lieu à un choc culturel, et à des phénomènes d'intermédiation³⁵. Alors que l'intolérance est consacrée dans le royaume de France à la fin du XVII^e siècle, sous la forme de la révocation de l'Édit de Nantes, il nous paraît utile de rechercher comment les principes juridiques de l'ancien droit ont réussi à appréhender la diversité et l'altérité religieuse de l'Inde.

Toutefois, l'historiographie récente nous oblige à relativiser la possibilité d'une transposition aussi immédiate du droit de l'Ancien Régime aux territoires coloniaux. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le droit colonial français est un droit en formation, qui peut être décrit par ses critères objectifs, et non comme une discipline autonome³⁶. Il dépend d'abord des conditions de sa projection mondiale, en s'inscrivant dans les doctrines de la conquête internationale³⁷. La capacité de la monarchie française à étendre sa législation à ses territoires ultramarins dépend de la réalité de sa souveraineté sur ceux-ci³⁸. Les premiers établissements de l'Inde sont particulièrement affectés par cette tendance. Les travaux du juriste Charles H. Alexandrowicz ont mis en lumière que les grandes compagnies européennes ont dû négocier leur installation au sein de la « féodalité » indienne, et se comporter en « vassales » des puissances locales, et notamment de l'Empire moghol³⁹. Ce déficit de souveraineté nous amène à considérer que la norme religieuse française a été davantage négociée qu'imposée dans l'espace indien. L'établissement d'un droit des cultes français dans les comptoirs se heurte également à la concurrence des empires européens. L'hégémonie commerciale et militaire des nations

³⁵ Sur la question de l'incommensurabilité et des échanges culturels dans le contexte de la « première » mondialisation à l'époque moderne, SUBRAHMANYAM, Sanjay, *L'éléphant, le canon et le pinceau. Histoires connectées des cours d'Europe et d'Asie. 1500-1750*, trad. Commengé, Béatrice, Paris, Alma, 2016, p.19-21, et SUBRAHMANYAM, S., *Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes*, in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol.54-4bis, n°5, 2007, p.34-53.

³⁶ WENZEL, Éric, *Quel(s) droit(s) pour les colonies au temps du premier système colonial ?*, in : *RHDFE*, vol.12, n°2, avril-juin 2022, p.209-229, DE MARI, Éric, RENUCCI, F., *Dépasser les frontières, déplacer le regard. Les enjeux de l'histoire du droit et des institutions coloniales dans les facultés de droit*, in : Krynen, Jacques, d'Alteroche, Bernard (dir.), *L'Histoire du droit en France*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p.498, SAADA, E., *Penser le fait colonial à travers le droit en 1900*, in : *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol.27, n°1, 2009, p.103-116, et LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *L'exception et la règle : sur le droit colonial français*, in : *Diogène*, vol.212, n°4, 2005, p.42-64.

³⁷ BAIROCH DE SAINTE MARIE, Alice, *Les colonies françaises et le droit : une approche globale, 1600-1750*, in : *Nouvelles histoires de la Nouvelle-France*, vol.82, 2017, p.87-119, MORIN, Michel, *Des nations libres sans territoire ? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVI^e au XVIII^e siècle*, in : *Revue d'histoire du droit international*, vol.12, n°1, 2010, p.15-22, HAVARD, Gilles, « Les forcer à devenir Citoyens ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol.64, n°5, 2009, p.1009-1018.

³⁸ DURAND, B., *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.444-457, HOULLEMARE, M., *La qualification du Nouveau Monde dans les textes législatifs français*, in : Lombart, Nicolas, Jacquellard, Clotilde, *Les Nouveaux Mondes juridiques du Moyen-Âge au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p.177-192.

³⁹ ALEXANDROWICZ, C.H., *Le droit des nations aux Indes orientales (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)* (1964), loc.cit., p.83-113. Dans ce sens, MEYER, J., TARRADE, J., REY-GOLDZEIGUER, A., *Histoire de la France Coloniale, Tome 1 : La Conquête, des origines à 1870*, op.cit., p.41, « L'idée que les Indes aient fait partie du premier « Empire » colonial français fautive, en revanche, l'appréciation juste des choses. Au XVII^e siècle, l'Empire moghol se trouve à son apogée : il n'est pas question de s'y attaquer et de tenter de se constituer un domaine à ses dépens ».

protestantes (Hollande et Angleterre), et le patronage de l'*Estado* portugais sur l'Église catholique, ont considérablement restreint l'exportation d'un droit des cultes « gallican » en Inde⁴⁰.

En outre, l'administration et la propriété des territoires coloniaux ont été confiées, sous l'Ancien Régime, à de grandes compagnies de commerce⁴¹. L'influence de l'État monarchique dans la formation des droits coloniaux a donc été *a minima* médiatisée par ces grands opérateurs commerciaux⁴². Administrés de 1664 à 1769 par la Compagnie des Indes orientales, les comptoirs français de l'Inde ont été consacrés à la réussite économique de cette société de capitaux, et à l'intérêt commercial de la métropole⁴³. Jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, la faiblesse des réflexions doctrinales sur le droit des établissements de l'Inde provient en partie du fait que « l'administration » de la Compagnie des Indes orientales désigne, dans la pratique, « la régie du commerce », et non le gouvernement d'une population⁴⁴. Il faudra donc considérer l'adaptation de la norme religieuse française au contexte indien résulte aussi de la primauté des impératifs commerciaux et de la négation de la capacité de la Compagnie à « gouverner » ses comptoirs comme une entité politique.

⁴⁰ PRUDHOMME, Claude, *Missions catholiques et padroado portugais. Pour de nouvelles approches*, in : Histoire, Monde et Cultures religieuses, vol.31, n°3, 2014, p.17-34, et PEARSON, Michael N., *The New Cambridge history of India, I.1. The Portuguese in India*, Cambridge, CUP, 1987, p.118-120. L'Empire portugais en Inde, fondé au début du XVI^e siècle s'est très tôt vu reconnaître par le pape des privilèges sur le clergé et les missions catholiques en Asie, en contrepartie du financement et de la protection des églises et des ecclésiastiques. Au sein de ce système appelé *padroado*, ou patronage, les structures séculières (évêchés, archevêchés) et juridictionnelles (Inquisition de Goa, officialités) de l'Église ont été implantées sur la péninsule indienne avant l'arrivée des autres nations européennes (anglais, hollandais, Français, notamment). Sur la « politique » religieuse des Compagnies de commerce des nations protestantes, SMITH, Haig, *Religion* (Chapitre d'ouvrage), in : Pettigrew, William, David Veevers (dir.), *The Corporation as a protagonist in Global History, c. 1550-1750*, Leiden, Brill, 2019, p.137-162.

⁴¹ LECOMTE, C., *Les Compagnies maritimes et l'État Royal : Où est la réalité du pouvoir ?*, loc.cit.

⁴² Les travaux récents d'historiens du droit comme V. Simon ou F. Charlin ont montré l'intérêt de l'étude des situations coloniales ou des relations internationales au prisme de l'histoire du droit commercial. SIMON, Victor, *Les échelles du Levant et de Barbarie, Droit du commerce international entre la France et l'Empire ottoman (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Descamps, Olivier, Université Paris 2, 2014, Paris, LGDJ, 2021, *Id.*, *Le rôle des sociétés anonymes d'Ancien Régime dans le commerce entre la France et l'Empire ottoman*, in : Revue Historique de droit français et étranger (R.H.D.F.E.), vol. 92, n°1, Janvier-Mars 2014, p.37-54, CHARLIN, F., *L'activité de la Compagnie des Indes orientales, entre usages commerciaux et droit international public*, in : Mages, Alexis (dir.), *Les Fondements historiques du droit européen des affaires*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2021, p.113-131.

⁴³ Des travaux récents d'histoire du droit ont également replacé la formation des grandes sociétés de commerce européennes dans le contexte intellectuel et doctrinal des XVI^e et XVII^e siècles, pour expliquer la manière dont ont été légitimées des structures aussi exorbitantes du droit commun des affaires. BRUNORI, Luisa, *Societas quid sit, la société commerciale dans l'élaboration de la seconde scolastique : personnes et capitaux entre XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Mare et Martin, 2015, et GIALDRONI, Stefania, *East India Company. Una storia giuridica (1600-1708)*, Bologne, Il Mulino, 2011.

⁴⁴ DIDEROT, Denis, D'ALEMBERT, Jean, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1765, t.14, p.4, art. « Régie » : « Administration ou direction d'une affaire de finance, ou de commerce. Dans quelques édits et déclarations du roi, concernant la police de la Compagnie des Indes, ou les divers commerces que sa Majesté lui a permis, on se sert du terme de régie ».

Les grandes caractéristiques du droit des établissements de l'Inde sous l'Ancien Régime nous ramènent ainsi au jugement de Voltaire et d'Anquetil-Duperron : la norme religieuse semble avoir été, dans ces territoires, le produit d'une subtile équation entre les intérêts du commerce et le manque de souveraineté. L'objet de notre étude sera donc d'identifier comment les contraintes économiques et internationales ont défini l'adaptation du régime des cultes français en Inde, pour pouvoir véritablement apprécier la manière dont l'altérité religieuse a été saisie par les administrateurs coloniaux.

Cette enquête se heurte toutefois à la transposition des concepts juridiques contemporains à l'ancien droit. Dans la mesure où notre étude doit être une réflexion sur les relations entre politique et religion sous l'Ancien Régime, il sera nécessaire de situer cette question dans son contexte intellectuel pour nous assurer des conditions de positivité des normes étudiées. Le droit des cultes n'est pas conçu, sous l'Ancien Régime, à partir d'un principe de liberté, tel qu'issu de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, mais autour du concept de police. Il conviendra donc de se doter d'une solide définition de ce qu'a pu être la police des affaires religieuses sous l'Ancien Régime, pour pouvoir ensuite envisager les conditions de sa pénétration dans le contexte colonial spécifique des premiers établissements français de l'Inde.

II. Définitions et limites du sujet

Notre étude sur la norme religieuse étant menée du point de vue de l'histoire du droit français, la définition de son objet juridique doit inévitablement nous conduire à une immersion dans l'ancien droit des religions (A). Il faudra ensuite justifier les bornes chronologiques et géographiques que nous avons retenues, qui se réfèrent davantage au contexte particulier des établissements de l'Inde (B).

A. Penser le droit public des cultes sous l'Ancien Régime

Les corps de règles qui s'apparentent le plus à un « droit public des religions » sous l'Ancien Régime sont communément désignés sous le titre de « police religieuse » et de « police ecclésiastique » (2). Avant d'entrer dans le détail de ces concepts historiques, il faudra brièvement définir la catégorie générale de norme à laquelle ils appartiennent : la « police » d'Ancien Régime (1). Pour embrasser l'ensemble de ces règles, nous proposerons en outre une dénomination transversale : la police des cultes (3).

1. Un type de norme : la police d'Ancien Régime

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la police désigne un ensemble de règles relatives à l'administration des villes et au bien commun du royaume, et les institutions, spécialisées ou non, chargées de leur édicition et de leur exécution⁴⁵. Considérée comme une composante du droit public de l'Ancien Régime, elle a pour objet une certaine « fonction disciplinaire » émanant du pouvoir royal⁴⁶. La police englobe une diversité d'activités. Elle régit la sécurité, la

⁴⁵ BABOT, A., BOUCAUD-MAITRE, A., DELAIGUE, P., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, op.cit., p.459, art. « Police ». Nous n'entrerons pas dans le détail des institutions chargées, en France, des prérogatives de police, dans la mesure où elles ne seront que tardivement et partiellement reproduites dans les établissements français de l'Inde. Sur les lieutenants généraux de police, créés pour la ville de Paris en 1667, et dans les autres villes du royaume à partir de 1699, GLINEUR, Cédric, *Histoire des institutions administratives*, Paris, Economica, 2017, p.198-199, et NAPOLI, Paolo, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La découverte, 2003, p.46-57.

⁴⁶ PICARD, Étienne, art. « Police », in: Alland, Denis, Rials, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003, p.1163, qui définit la police comme « la fonction disciplinaire de l'institution politique globale ». Sur la définition de la police comme composante ou synonyme du droit public sous l'Ancien Régime, BLOCH, Julien, *La police du XVIII^e siècle au miroir du Dictionnaire (1786-1789) de Des Essarts*, in : Journal of Interdisciplinary History of Ideas, vol.12, n°23, 2023, p. 8.4-8.8.7, DYONET, Nicole, *Delamare : du paradigme au concept de police*, in : RHDFFE, vol.96, n°2, 2018, p.293-295, BOULET-SAUTEL, Marguerite, *Police et administration en France à la fin de l'Ancien Régime. Observations terminologiques*, in : Paravicini, Werner, Werner, Karl Ferdinand, (dir.), *Histoire compare de l'administration (IV^e-XVIII^e siècles). Actes du XIV^e colloque historique franco-allemand, Tours, 27 mars-1^{er} avril 1977*, München, Zurich, Artemis Verlag, 1980, p.47-51. BURDEAU, François, *La naissance d'un droit*, in : Bontems, C.. (dir.), *Nonagesimo anno : mélanges en hommage à Jean Gaudemet*, Paris, PUF, 1999, p.521-540, CHEVRIER, Georges, *Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du « jus privatum » et du « jus publicum » dans les œuvres des anciens juristes français*, in : Archives de philosophie du

circulation, la voirie, les foires et marchés, ou la salubrité des eaux et des denrées, comme autant de nécessités à la survie de « l'artifice » urbain⁴⁷. C'est donc tout naturellement que la décadence des mœurs, au même titre que les problèmes matériels, entre dans le champ de la police comme une conséquence anthropologique dérivée de la formation de la cité⁴⁸. Cette diversité de matières a fait l'objet d'une abondante littérature au XVIII^e siècle⁴⁹. On citera les traités, répertoires, et dictionnaires de Nicolas Delamare (1639-1723), d'Edme La Poix de Fréminville (1683-1773), de Duchesne, de Nicolas-Toussaint des Essarts (1744-1810), ou de Jacques Peuchet (1758-1830).

Du point de vue formel, la police est une technique d'administration qui demeure entre les mains de la puissance judiciaire⁵⁰. Cette confusion est davantage organique que fonctionnelle⁵¹. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le pouvoir de police est presque unanimement défini comme celui de « faire des règlements »⁵². Or, l'édiction des règlements de police est

droit, n°1, 1952, p.72-73, DELAMARE, Nicolas, *Traité de la Police* [...], Paris, Jean et Pierre Cot, 1705, t.1, p.1-2, et DOMAT, Jean, *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Emery, 1701, t.4, Préface [n.p.], et p.223-225, qui oppose le droit public, imposant une distribution des droits conforme au bien commun, et la justice distributive, fondée sur l'intérêt des particuliers. Dans ce sens, PEUCHET, Jacques, *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence*, Paris, Panckoucke, 1782-1791, t.10 [1791], p.637, art. « Police », dont le plan fait dépendre « l'exercice de la police » de « l'usage des choses publique », sous l'Ancien Régime. La dichotomie entre justice distributive et police est également retenue par le chancelier d'Aguesseau, comme le montre BARRIERE, L.A., *Une approche historique de la summa divisio droit public-droit privé*, in : Deumier, Pascale, Bonnet, Baptiste, *De l'intérêt de la summa divisio droit public-droit privé ?*, Paris, Dalloz, 2010, p.17.

⁴⁷ DE FONTENELLE, Bernard, *Œuvres de Fontenelle*, éd., Champagnac, Jean-Baptiste-Joseph, Paris, Salmon, 1825, t.2, *Éloge de d'Argenson*, p.67-68, qui énumère l'ensemble des matières régies par le lieutenant général de police de Paris pour « l'entretien perpétuel » de la consommation d'une ville.

⁴⁸ FERRIERE, Claude-Joseph, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, Brunet, 1749, 3^e éd., t.2, p.496, art. « Police », « Police se prend communément pour l'ordre qui s'observe dans une ville ou dans un lieu pour y maintenir la discipline, et empêcher les forfaits et les désordres que les scélérats et les ivrognes pourraient y commettre, ou qui pourraient être causés par la débauche ou par le luxe ».

⁴⁹ WEIDENFELD, Katia, *Histoire du droit administratif du XIV^e siècle à nos jours*, Paris, Economica, 2010, p.16-17, MESTRE, Jean-Louis, *Introduction historique au droit administratif français*, Paris, PUF, 1985, p.163-165.

⁵⁰ BIGOT, G., *La difficile distinction droit public / droit privé dans l'ancien droit : l'exemple du droit administratif*, loc.cit., p.97-106, NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne* [...], op.cit., p.45-46. DYONET, N., *Delamare : du paradigme au concept de police*, loc.cit., p.295-296.

⁵¹ NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne* [...], op.cit., p.31-32, WEIDENFELD, K., *Histoire du droit administratif* [...], op.cit., p.17. La distinction fonctionnelle de la police et de la justice trouve sa source dans les controverses opposant les juridictions seigneuriales et royales au XVI^e siècle. Ces dernières devaient justifier le monopole des prérogatives de police est défendant que tout « droit de justice ne contient pas en soi le droit de police ». BACQUET, Jean, *Cinquiesme traicté de Iehan Bacquet, advocat du Roy en la Chambre du Tresor des droicts du domaine de la Couronne de France*, Paris, Sébastien et Robert Nivelles, 1587, p.449-450, et LOYSEAU, Charles, *Traité des seigneuries*, Paris, Abel l'Angelier, 1608, p.201-204. Dans ce sens, WILLEBRAND, Jean-Pierre, *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Hambourg, Estienne et fils, 1765, p.4, qui constate, au XVIII^e siècle, au sujet des fonctions et non des organes : « On sait qu'en France la police est séparée de la justice ».

⁵² BOULET-SAUTEL, M., *Police et administration en France à la fin de l'Ancien Régime. Observations terminologiques*, loc.cit., p.50-51. LOYSEAU, C., *Traité des seigneuries*, op.cit., p.201, « Le droit de police consiste proprement à pouvoir faire des règlements particuliers ». LE BRET, Cardin, *Œuvres, De la souveraineté du Roi*, in : *Les œuvres de messire C. Le Bret*, Paris, Veuve Toussaint du Bray, 1643, p.342-347, au sujet des « droits souverains que les rois ont sur le règlement de la police ». DUCHESNE, *Code de la police ou analyse des règlements de police*, Paris, Prault père, 1752, p.8-10, « Les fonctions du magistrat de police ne consistent pas seulement à faire exécuter les ordonnances et les arrêts concernant la police, il a aussi le droit de faire des règlements dans l'étendue

réservée aux juges royaux, à l'exclusion des justices seigneuriales : elle est une intervention volontaire du magistrat, « *sans postulation d'aucun demandeur* », qui n'est pas justifiée par les intérêts des particuliers, mais par la poursuite du bien commun⁵³. Une distinction hiérarchique structure le rapport entre les différents « pouvoirs réglementaires ». Elle oppose la « police générale » et la « police particulière »⁵⁴. La police générale émane de la législation royale, ou des arrêts de règlement du Conseil et des cours souveraines⁵⁵. La police particulière, issue des juridictions royales de première instance, est « *subordonnée* » à la première. Les magistrats inférieurs pouvaient former des règlements qui ne contenaient « *rien de contraire au règlement général et universel du roi ou du parlement* »⁵⁶. Cette articulation doit satisfaire à la fonction de la norme de police, qui se caractérise par son impermanence et par son adaptation aux circonstances locales⁵⁷. Une telle conception n'excluait pas que le pouvoir de faire des règlements soit confié à des organes dénués de puissance judiciaire. Les corps ecclésiastiques,

de sa juridiction selon que les circonstances peuvent l'exiger ». GUYOT, Joseph-Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Paris, Panckoucke, 1775-1783, t.46, p.185, art. « Police », « Ordre, règlement établi dans une ville pour ce qui regarde la sûreté et la commodité des habitants ». DE FELICE, Fortunato Bartolomeo, *Elemens de la police générale d'un État*, Yverdon, 1781, t.1, p.6, « Aujourd'hui on entend par la police l'art d'établir des règlements intérieurs, de façon que le bien-être des familles et des particuliers se trouve entièrement lié avec le bien de l'État ».

⁵³ LOYSEAU, C., *Traité des seigneuries*, op.cit., p.201, « Le droit de police consiste proprement à pouvoir faire des règlements particuliers, pour tous les citoyens de son district et territoire ; ce qui excède la puissance d'un simple juge, qui n'a pouvoir, que de prononcer entre le demandeur et le défendeur, et non pas de faire des règlements, sans postulation d'aucun demandeur, ni audition d'aucun défendeur, et concernent et lient tout un peuple, pouvoir qui approche et participe davantage de la puissance du prince, que non pas celui du juge ». Ce processus n'est cependant jamais achevé sous l'Ancien Régime. GLINEUR, C., *Un exemple de réaction aristocratique à la fin de l'Ancien Régime ; la police des spectacles dans le gouvernement de Flandre, Hainaut et Cambrésis*, in : RHDFF, vol.97, n°2, p.199-228, et LAINGUI, André, *Justice pénale, police et répression au XVIII^e siècle*, in : Goyard-Fabre, Simone (dir.), *L'État Moderne. 1715-1845*, Paris, Vrin, 2000, p.123. Duchesne estime encore, en 1762, que si « la police ne devrait être qu'entre les mains des juges royaux, cependant les justices seigneuriales sont en possession d'en connaître ». DUCHESNE, *Code de la police [...]*, op.cit., p.4.

⁵⁴ FLEURY, Claude, *Droit public de France*, Paris, Veuves Pierres, 1769, t.1, p.214-216.

⁵⁵ ROYER, Jean-Pierre, DERASSE, Nicolas, ALLINNE, Jean-Pierre, et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, PUF, 5^e éd., p.74, PAYEN, Philippe, *Les arrêts de règlement du Parlement de Paris au XVIII^e siècle : dimension et doctrine*, Paris, PUF, 1997, p.37-48.

⁵⁶ DELAMARE, N., *Traité de la Police [...]*, op.cit., t.1, p.38, et DUCHESNE, *Code de la police [...]*, op.cit., p.9 « [Le magistrat de police] a aussi le droit de faire des règlements dans l'étendue de sa juridiction selon que les circonstances peuvent l'exiger par rapport aux mœurs et au négoce des habitants du pays, il suffit que ces règlements ne contiennent aucune dissonance avec ceux qui sont émanés de l'autorité supérieure et qu'ils portent les caractères de l'intérêt public ».

⁵⁷ WEIDENFELD, K., *Histoire du droit administratif [...]*, op.cit., p.17, « La police est certes une activité réglementaire rapprochée de la prérogative législative du prince. Mais Charles Loyseau, comme Cardin le Bret, soulignent la relativité de son action par rapport à celle de la loi : la notion de police a une coloration locale, voire municipale ». KRYNEN, Jacques, *Le théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit*, Paris, Gallimard, 2018, p.165, qui considère les « ordonnances et règlements de police » comme la marque d'un pouvoir royal « essentiellement législateur et non principalement justicier ». GLENARD, Guillaume, *L'émergence du pouvoir réglementaire*, in : *Giornale di Storia Costituzionale*, n°28, 2014, p.51, qui montre qu'à l'aube de la Révolution de 1789, le règlement était conçu comme un acte législatif, quoiqu'il ait émané jusqu'alors principalement d'arrêts de règlements, « qui formaient une jurisprudence prétorienne interprétative ou supplétive de la législation (coutumes et ordonnances) et provisoires, c'est-à-dire que le roi pouvait confirmer ou infirmer ». v. PAYEN, P., *Les arrêts de règlement du Parlement de Paris au XVIII^e siècle [...]*, op.cit., p.448 et s.

professionnels, ou universitaires, pouvaient être investis par le roi de tels pouvoirs, pourvu qu'ils se subordonnassent à la police générale du royaume⁵⁸.

Il faut également ajouter qu'une distinction fonctionnelle est opérée au sein des prérogatives de police des magistrats royaux, entre la police « judiciaire » et la police « d'administration ». La première concerne l'application des règlements de police et le jugement de ses infractions. Suivant Montesquieu, « *dans l'exercice de la police, c'est plutôt le magistrat qui punit, que la loi* »⁵⁹. Dans la mesure où elle est une répression du quotidien, la police judiciaire, par opposition à la justice criminelle dont elle partage de nombreux traits, s'accommode de jugements expéditifs, et de la banalité de la récidive. Pour les praticiens de l'ancien droit, l'ordre de la police n'est pas un ordre juridictionnel, mais un ordre de grandeur⁶⁰. Elle est un rapport quotidien et proximal du magistrat et du contrevenant. Elle est une casuistique du rappel à l'ordre, de la petite punition, y compris dans les affaires de mœurs, où elle peut se montrer particulièrement sévère. À l'inverse, la « police d'administration » est une expression tardive qui désigne l'activité extrajudiciaire des magistrats de police en tant que subordonnés au pouvoir ministériel et royal⁶¹. Elle implique l'exécution d'instructions

⁵⁸ BACQUET, J., *Cinquième traité de Jehan Bacquet* [...], *op.cit.*, p.448, « De fait, il y a plusieurs communautés de villes qui ont le droit de police : toutefois le droit de justice ne leur appartient point », GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.52, p.486, art. « Règlement », « Ce mot se dit de tout ce qui est prescrit pour maintenir l'ordre et la règle : tels sont les édits, les ordonnances, les déclarations et les arrêts rendus en forme de règlement : tels sont aussi les statuts particuliers des corps ou communautés, soit ecclésiastiques, soit laïques ». Les travaux de S. Kaplan ou de V. Milliot ont d'ailleurs appuyé l'idée que la lieutenance de police des villes reposait profondément sur la discipline sociale organisée par les corps professionnels, et que la suppression des corporations par le ministre Turgot, en 1776, a transformé cet ordre urbain. MILLIOT, Vincent, *Un policier des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2011 p.117-120, KAPLAN, Steven L., 1776, *ou la naissance d'un nouveau corporatisme*, in : Kaplan, S. L., Minard, Philippe. (dir.), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 2004, p.53-60, et KAPLAN, S. L., *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001.

⁵⁹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1979, t.2, L. XXVI, chap.XXIV, « Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles », p.201.

⁶⁰ Du point de vue de la doctrine criminaliste, Muyart de Vouglans pouvait par exemple classer les délits de police comme la dernière catégorie d'infractions, entendus comme « contraventions aux règlements particuliers faits pour la police extérieure de l'État ». MUYART DE VOUGLANS, Pierre-François, *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, Paris, Merigot, 1780, p.362. CARBASSE, Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, PUF, 2000, p.295.

⁶¹ DES ESSARTS, Nicolas-Toussaint, *Dictionnaire universel de police*, Paris, Moutard, 1786-1790, t.8, p.342-346, art. « Police », qui établit la distinction entre la « police judiciaire » et la « police d'administration. Cette dernière « consiste à veiller sur tout ce qui a rapport au gouvernement et au bien public », et ses détails sont « immenses dans la capitale, où le magistrat de police réunit la qualité de juge et celle de commissaire du roi ». Quoique le huitième tome du *Dictionnaire* de Des Essarts soit paru en 1790, l'auteur précise bien avoir composé l'article police avant les événements révolutionnaires. *Ibid.*, p.655. Dans le même sens, DE FELICE, F. B., *Elemens de la police générale d'un État*, *op.cit.*, t.2, p.157-160, qui envisage la police dans ses rapports avec l'administration après avoir étudié ses rapports avec la justice, ou encore PEUCHET, J., *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence*, *op.cit.*, t.10 [1791], p.641, art. « Police », qui oppose également la police judiciaire et la police d'administration des lieutenants généraux de police d'Ancien Régime. La police d'administration prend le nom de « police administrative » dans les mémoires du lieutenant général de police Lenoir (1776-1785), composés à partir de 1790. LENOIR, Jean-Charles-Pierre, *Mémoires de J.C.P. Lenoir, ancien Lieutenant général de police de Paris*, in : MILLIOT, V., *Un policier des Lumières*, *op.cit.*, titre 12, « De la police judiciaire et de la police administrative », p.843-889.

particulières, la surveillance de la population, et la production de rapports informatifs⁶². Cependant, la « police d'administration » n'a pas les traits d'un droit administratif ni d'une police administrative dans son acception contemporaine. Elle est un canal politique de subordination hiérarchique du pouvoir policier aux bureaux ministériels, et ne constitue pas à cet égard un « droit de la police »⁶³.

La disposition historique du pouvoir de police à régir les matières religieuses n'a rien d'une évidence. En raison de contraintes liées à la distinction des autorités temporelles et spirituelles, la police de la religion s'est déclinée sous deux formes : la « police religieuse », et la « police ecclésiastique ».

2. Police religieuse et police ecclésiastique : des concepts historiques

La réédition en 2010 des cours donnés par le doyen Gabriel Le Bras, sous le titre *La police religieuse dans l'ancienne France*, a incité à réexaminer les implications conceptuelles de la police des affaires religieuses sous l'Ancien Régime⁶⁴. L'historien du droit et sociologue des religions la distinguait par deux composantes : la « police religieuse » et la « police ecclésiastique ». La police religieuse désigne l'ensemble des règles de police, édictées et appliquées par les magistrats séculiers, visant à maintenir la pureté du culte, et à prévenir les troubles à la religion dans les villes et dans le royaume⁶⁵. Il s'agit généralement de la première

⁶² *Ibid.*, p.845, « Les pouvoirs de la police administrative émanaient ordinairement de ceux du gouvernement. Ils étaient plus grands que ceux des intendants de province, quoique circonscrits en apparence sur un territoire mieux étendu et exercés envers un moindre nombre d'administrés ». Un exemple d'instruction donnée aux lieutenants généraux de police, établissant les rapports qu'ils devraient adresser à chaque ministère est retranscrit à *Ibid.*, p.848-849. Ces pratiques peuvent déjà être identifiées sous la lieutenance de René d'Argenson (1697-1715). COTTIN, Paul, *Rapports inédits du lieutenant de police René d'Argenson*, Paris, Plon, 1891, reprint, Nendeln, Kraus, 1972, p.VII-XIII.

⁶³ BIGOT, G., *La difficile distinction droit public / droit privé dans l'ancien droit : l'exemple du droit administratif*, loc.cit., p.105.

⁶⁴ LE BRAS, Gabriel, *La Police religieuse dans l'ancienne France*, éd. Legendre, Pierre, Wagner, Ludivine, Paris, Fayard, 2010. Le contenu du cours retranscrit dans cette édition date de 1941.

⁶⁵ *Ibid.*, p.43-48. Pour reprendre les subdivisions opérées par G. Le Bras, la police religieuse regardant le dogme a pour objet la conservation des définitions et des vérités de la foi, le maintien de l'orthodoxie, et la surveillance de la diffusion des vérités chrétiennes. Au titre de la police du culte stricto sensu, la police religieuse veille à l'observation des hommages dus à Dieu, au respect de la liturgie et des rites. Au titre de la police de la pratique, la police religieuse régit les actes du conformisme saisonnier (sacrements), les actes de la pratique régulière (confession et communion pascale, assiduité à la messe dominicale), et les actes de dévotion volontaires (saluts, messes basses, processions, pèlerinage).

Il faut cependant souligner qu'avant d'être réunie à la compétence des magistrats de police, l'expression de « police religieuse » désigne, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, la discipline interne à un ordre religieux ou du clergé en général. RIVET, André, *Remarques et considérations sur la response de F. Nicolas Coeffetau, moine de la secte de dominique au livre de Messire Philippes de Mornay [...]*, Saumur, Thomas Portau, 1617, t.2, p.442, qui oppose la police religieuse et la police des choses temporelles. DORAISON, Elzéar, *L'Estat de l'Eglise militante avec les arrests généraux sur les differens meuz en la religion*, Lyon, Claude Morillon, 1619, p.55, pour qui la police religieuse est tirée des canons et des règlements de l'Eglise. AYMRAUT, Moïse, *Considération sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*, Saumur, Isaac Desbordes, 1648, p.206, qui oppose également la police civile et la police religieuse dans la forme des mariages. LEVER, Christopher, *Heaven and Earth, Religion and*

des matières exposées dans les traités de police⁶⁶. Cette place éminente participe à légitimer la compétence des juges royaux comme seuls magistrats de police, devant concourir à l'ordre spirituel du royaume⁶⁷. Une telle intervention s'explique par le devoir du roi de « *protéger par ses lois celles de l'Église, et de réprimer et punir par des peines temporelles, même de la mort, ceux qui violent les lois de l'Église* »⁶⁸. D'un point de vue matériel, la police religieuse désigne les objets soumis aux règlements et à l'autorité des magistrats de police : la répression de l'hérésie, des apostats et relaps, le respect dû aux églises, l'observation des dimanches et des fêtes, la surveillance des processions, et des confréries⁶⁹. Le contenu de cette matière est cependant extrêmement plastique, et se trouve assez souvent confondu avec le domaine voisin de la « police des mœurs »⁷⁰. Quoique la police religieuse est supposée ne porter que sur les effets extérieurs et matériels du culte ou de l'impiété, elle implique une interprétation par le pouvoir séculier de la manière d'exercer la foi et les pratiques dévotionnelles. Outre l'application des ordonnances, et des règlements, la caractérisation d'un délit à la police religieuse repose sur le concept cardinal de « scandale », comme trouble à l'ordre public moral

Policy, or the main difference between religion and policy, Londres, Jeffrey Chorlton, 1608, p.26-31. Ce dernier ouvrage, composé par un auteur anglais, distingue la « *religious policy* » de l'Église de la « *politique religion* » ou « *prophane policie* » de l'État, la première étant nécessaire, la seconde pouvant être tantôt illégale ou légale au regard de la loi divine.

⁶⁶ DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.3-4, qui justifie l'ordre de présentation de la police religieuse au premier chef des matières de la police. Alors que l'esprit des traités de police renvoie aux modèles de l'Antiquité grecque et romaine, Delamare considère que « la sainteté de notre religion ne nous permettant pas de préférer les soins du corps à ceux de l'âme ». Il poursuit : « De là vient qu'au lieu que les Grecs se proposèrent pour premier objet de leur police la conservation de la vie naturelle, nous avons proposé ces soins à ceux qui la peuvent rendre bonne, et que nous divisons comme eux en deux points ; la religion et les mœurs ».

⁶⁷ Un règlement composé au XVI^e siècle par Pierre Pithou (1539-1596), en qualité de bailli du comté de Tonnerre, montre que la répression du blasphème et des scandales dans les églises a pu servir de point de départ du développement de la police religieuse par les autorités temporelles. Ce règlement est reproduit dans LOYSEL, Antoine, *Divers opuscules tirez des Mémoires de M. Antoine Loisel* [...], Paris, Guillemot, 1652, p.403, *Articles de règlement, extraits des édits et ordonnances du Roi notre sire, et des Arrêts de sa Cour de Parlement, pour le baillage de Tonnerre, par M. P. Pithou, avocat en Parlement, et bailli de Tonnerre*, art.1. La question de la répression du blasphème a notamment suscité des contributions importantes : LEVELEUX-TEXEIRA, Corinne, *La parole interdite : le blasphème dans la France médiévale, XIII^e-XVI^e siècles : du péché au crime*, Paris, de Boccard, 2001, CABANTOUS, Alain, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, DE SAINT VICTOR, Jacques, *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, Gallimard, 2016, et BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Le blasphème, législation canonique et séculière, des temps modernes au code de 1983*, in : Dierckens, Alain, Schreiber, Jean-Baptiste, *Le blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012, p.95-106.

⁶⁸ DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, *op.cit.*, t.4, Préface [n.p.].

⁶⁹ DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, L. II, « De la religion », p.268-378. Cette division des matières internes à la police religieuse est reprise à l'identique par DUCHESNE, *Code de la police* [...], *op.cit.*, titre II, « De la religion », p.16-35.

⁷⁰ Delamare et Duchesne rangent par exemple la répression des blasphèmes et des jurements parmi les infractions à la police des mœurs. *Ibid.*, p.58-60, et DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.511-519. Les traités de police les plus tardifs, ou composés par des observateurs étrangers tendent à assimiler la police des mœurs et celle de la religion. WILLEBRAND, J.-P., *Abrégé de la police* [...], *op.cit.*, part. 1, chap.II, « De l'occupation de la police à l'égard de la décence des mœurs », p.28-135, qui comprend pêle-mêle des matières propres à la police religieuse, à la police des mœurs, à la charité, aux mariages, au luxe, aux spectacles, etc. DE FELICE, F. B., *Elemens de la police générale d'un État*, *op.cit.*, qui adopte un plan opposant dans trois parties la police des biens immuables (sols, voirie, population, bâtiments), des biens mobiles (manufactures, commerce), et de « l'état moral de la population », comprenant un premier livre consacré à la police de la religion et des sciences.

et religieux. Le sens courant de l'action scandaleuse sous l'Ancien Régime renvoie en effet à un « *exemple qui donne aux autres une occasion de pécher* ». La répression du scandale est ainsi le moteur de la prévention du magistrat de police, qui doit contenir le risque du péché et de sa contagion⁷¹. La fonction disciplinaire de la police religieuse s'illustre également à travers la police d'administration. L'exécution par les lieutenants généraux de police des articles de l'édit de Fontainebleau du 18 octobre 1685, interdisant le culte protestant, imposait par exemple à ces officiers d'exercer une surveillance étroite de la population, et d'en rapporter les faits au pouvoir ministériel⁷².

L'autre composante de la police des affaires religieuses sous l'Ancien Régime est plus difficile à appréhender. La « police ecclésiastique » n'est en effet pas conçue sur le même plan que la simple police religieuse, et ne figure pas parmi les matières traitées dans les dictionnaires et répertoires de police⁷³. Cette dénomination renvoie à la fois à l'organisation autonome et interne à la vie ecclésiastique, fondée sur le droit canonique, et aux droits et devoirs réciproques de l'État et de l'Église, relevant en partie de la législation des princes⁷⁴. Sous l'Ancien Régime, l'Église catholique romaine est à la fois une puissance internationale, un corps privilégié au sein du royaume disposant de son propre droit, et l'organe de la religion officielle de l'État monarchique. Pour cette raison, l'autonomie de l'Église à l'intérieur du royaume a été saisie depuis l'époque médiévale par un corps de principes : les Libertés de l'Église gallicane. Cette doctrine entendait garantir les droits et devoirs du roi sur l'Église de France, et son indépendance vis-à-vis du pape⁷⁵.

⁷¹ RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois* [...], Genève, Widerhold, 1680, t.2, p.351, art. « Scandale », « Action, ou exemple qui donne aux autres occasion de pécher. Tout ce qui est cause que d'autres se portent au péché », et DURAND DE MAILLANE, Pierre-Toussaint, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], Lyon, Duplain, 1770, t.2, p.708, art. « Scandale », « Le scandale est une parole ou action qui donne occasion à un autre de tomber dans le péché [...]. On en distingue de deux sortes, l'actif et le passif. Le premier est celui dont nous nous rendons nous-mêmes coupables par nos mauvaises actions, ou par celles qui n'en ont que l'apparence, et que nous devons éviter [...]. Le scandale passif est celui dont nous sommes la cause, sans en être coupables, comme lorsque notre fortune, notre état excitent certaines personnes à l'envie ». Sur la fonction de prévention des risques de la police, BLOCH, J., *La police du XVIII^e siècle au miroir du Dictionnaire (1786-1789) de Des Essarts*, loc.cit., p. 8.13-8.22.

⁷² COTTIN, P., *Rapports inédits du lieutenant de police René d'Argenson*, op.cit., p.LXII-LXXX.

⁷³ LE BRAS, G., *La Police religieuse dans l'ancienne France*, op.cit., p.42-43.

⁷⁴ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.2, p.491, art. « Police ecclésiastique », « Nous entendons par ce mot la forme extérieure du gouvernement de l'Église ». Domat retient parmi les sources de la « Police de l'Église » « le Décalogue, l'Évangile, la Doctrine des Apôtres, et tous les livres de l'Ancien et du Nouveau testament, les Conciles, la Tradition, les décrets des papes ». Les règles de la foi, purement spirituelles, trouvent leur source dans « l'Écriture, et [les] explications qu'y donnent la tradition et les conciles ». La discipline, quant à elle, est « tirée des mêmes conciles, de la tradition, des décrets des papes, et de la doctrine des pères ». DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, Préface [n.p.].

⁷⁵ Le gallicanisme est, suivant S. Rials et D. Alland, une « sensibilité du catholicisme français d'Ancien Régime », « constitué en une doctrine autonome sous l'influence de l'humanisme juridique ». EPRON, Quentin, art. « Gallicanisme », in : Alland, D., Rials, S., *Dictionnaire de la culture juridique*, op.cit., p.761. Son origine peut être

Les droits des rois sur l'Église prennent deux formes. La première, protectrice, justifie que les pouvoirs séculiers assistent l'Église, et qu'ils exécutent ses commandements qui relèvent de la loi divine. Le corolaire de cette protection implique que les monarques puissent « *faire des règlements et des lois pour la police extérieure de l'Église* »⁷⁶. Dans la mesure où le roi est le gardien d'une communauté particulière au sein de l'Église universelle, sa législation a pour mission de conserver les droits et usages de l'Église nationale⁷⁷. La protection du concile des évêques a ainsi justifié que la Couronne s'arroge de larges pouvoirs dans la nomination et la présentation aux bénéfices supérieurs⁷⁸. La seconde forme des droits du roi sur l'Église est limitative : elle vise à prévenir toutes les « entreprises » du pouvoir spirituel sur le temporel, y compris dans sa fonction protectrice de l'Église⁷⁹. Cette distinction suppose d'abord que le

trouvée à l'aube du XIV^e siècle, sous le règne de Philippe le Bel, qui chercha à obtenir auprès de légistes et des premiers « États-généraux » les marques de son indépendance vis-à-vis du pape Boniface VIII. Au cours des siècles suivants, le gallicanisme prend la forme d'une doctrine de limitation du pouvoir du pape dans le royaume, soit par le concile des évêques, soit par les droits du roi sur l'église de France. La Pragmatique sanction de Bourges de 1438 et le concordat de Bologne de 1516 constituent les étapes majeures de l'affirmation du pouvoir du roi de France sur le clergé du royaume. Leurs principales applications consistent dans la nomination et la présentation des clercs aux bénéfices majeurs par le roi, dans une affectation des dîmes perçues par le clergé de France aux églises du royaume, ou dans la capacité des parlements royaux de casser les abus des juridictions ecclésiastiques (appel comme d'abus). Parmi les travaux récents sur le gallicanisme, nous citerons STAHL, Hugo, *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, Thèse : Histoire du droit, dir., Gasparini, E., Bruschi, Christian, Université d'Aix-Marseille, 2018, Paris, Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, 2019, MAIRE, Catherine, *L'Église dans l'État, politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, 2019, SILD, Nicolas, *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, Thèse : Droit public, dir. Rials, S., Université Panthéon-Assas, 2015, éd. Paris, Institut Universitaire Varenne, 2016, ou encore DOUNOT, Cyrille, *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine d'Auteserre (1602-1682) : l'érudition au service de la juridiction ecclésiastique*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole, 2013. Il faudrait également renvoyer à l'ensemble des contributions du récent et très utile ouvrage collectif : BONZON, Anne, GALLAND, Caroline (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021.

⁷⁶ DE HERICOURT, Louis, *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel [...]*, Paris, Denis Mariette, 1721, p.93, « Ces titres de conservateurs et de protecteurs de l'Église et des saints canons donnent aux souverains le droit de faire des règlements et des lois pour la police extérieure de l'Église, afin de faire exécuter plus exactement dans leurs États ce qui est prescrit par les règles ecclésiastiques ».

⁷⁷ PITHOU, Pierre, *Les Libertez de l'Église gallicane*, Paris, Mamert Patisson, 1594, p.2-3, qui retient comme seconde maxime des Libertés de l'Église gallicane « que le pape soit reconnu pour suzerain des choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point lieu, mais est retenue et bornée par les canons et règles des anciens conciles de l'Église reçus en ce royaume », et p.14-15, dont il est déduit que « le pape ou son légat *a latere*, ne peuvent connaître des causes ecclésiastiques en première instance, ni exercer juridiction sur les sujets du roi et demeurants en son royaume [...], et s'il se fait au contraire, le roi peut décerner ses lettres inhibitoires à sa cour de Parlement, ou autre juge, où se peut la partie y ayant intérêt, pourvoir par appel comme d'abus ». Dans ce sens, FLEURY, C., *Institution au droit ecclésiastique de France*, Paris, Hilaire Baritel, 1692, t.1, p.476 et p.481-483, ou encore DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel, op.cit.*, t.4, p.532-535.

⁷⁸ *Ibid.*, t.4, p.542-543, « C'est par ce même droit et devoir des princes de maintenir et protéger la discipline de l'Église que les premiers empereurs, et à leur exemple nos rois ont fait divers règlements sur l'élection et les devoirs des évêques, et des autres ministres de l'Église, leur ordonnant la résidence et l'application à leurs fonctions, comme, par exemple, les visites des évêques dans leur diocèses [...] C'est par ce droit que nos rois ont fait plusieurs ordonnances sur ce qui regarde les collations de bénéfices [...] ».

⁷⁹ PITHOU, P., *Les Libertez de l'Église gallicane, op.cit.*, p.2, qui retient pour première maxime des Libertés de l'Église gallicane que « les papes ne peuvent rien commander ni ordonner, soit en général ou en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles dans les pays et terres de l'obéissance et souveraineté du roi Très-Christien ». Dans ce sens, FLEURY, C., *Institution au droit ecclésiastique [...]*, *op.cit.*, t.1, p.476-477, ou DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel, op.cit.*, t.4, p.545-548.

domaine des affaires purement dogmatiques et spirituelles soit strictement réservé au pape⁸⁰. Elle implique également que le roi se réserve des droits patrimoniaux sur le « temporel » ecclésiastique, à travers des droits sur la mutation des bénéfices (notamment le droit de régale)⁸¹. Surtout, la prévention des entreprises de juridiction des autorités ecclésiastiques relève de la compétence des parlements, ou cours souveraines. Leur examen porte d'abord sur la protection des intérêts temporels du royaume, et aboutissent au contrôle de réception des actes du pouvoir pontifical, en tant que puissance étrangère, lorsqu'ils attentent aux droits et aux lois du roi⁸². L'examen des cours souveraines porte ensuite sur la protection des Libertés de l'Église gallicane, et sur les droits que le roi tient de sa fonction de protecteur du clergé national⁸³. À ce titre, les parlements peuvent recevoir l'appel comme d'abus des actes de la juridiction ecclésiastique qui causeraient de tels empiètements sur ces droits⁸⁴. Un tel contrôle permet d'asseoir la supériorité de la législation royale sur les actes de « discipline extérieure » ou d'« administration temporelle » des évêques, des supérieurs réguliers, ou des chapitres.

Si la police religieuse est l'une des composantes de la simple police des villes et du royaume ; la police ecclésiastique est un objet essentiel de la « haute police », c'est-à-dire du droit public et de l'intérêt supérieur de l'État⁸⁵. L'unité d'un droit des religions, impensée sous

⁸⁰ DE HERICOURT, L., *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel* [...], *op.cit.*, p.93, « Les souverains catholiques savent que c'est au corps des pasteurs, à l'Église universelle que Jésus-Christ a donné le droit de prononcer sur les questions de foi et de les décider d'une manière infaillible, c'est pourquoi ils n'entreprennent point de prévenir sur ce sujet les jugements de l'Église ».

⁸¹ DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, *op.cit.*, t.4, p.549-555, qui comprend parmi « ce qu'il y a de temporel dans la police ecclésiastique » la partie patrimoniale des bénéfices, la levée de dîmes et d'autres droits, l'établissement dans le royaume de corps ou de communautés ecclésiastiques, ou encore la « police des mariages ». Toutes ces questions nécessitent *a minima* l'autorisation royale. Dans ce sens, FEVRET, Charles, *Traité de l'abus* [...], Lyon, Jean Girin, 1676, 3^e éd., t.1, p.79-87.

⁸² SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, *op.cit.*, qui consacre une première partie au gallicanisme comme technique de réception de la règle étrangère, et de « résistance à l'application » de telles règles. Cet aspect du gallicanisme contribue à la formation d'un droit national.

⁸³ *Ibid.*, qui analyse dans une seconde partie l'appel comme d'abus comme une technique visant à conserver les bornes des pouvoirs temporels et spirituels au sein de la sphère du droit ecclésiastique. Cet aspect du gallicanisme contribue à l'affirmation des juridictions séculières sur les juges ecclésiastiques.

⁸⁴ DE HERICOURT, L., *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel* [...], *op.cit.*, p.94, « Comme nos rois ont confié une partie de leur autorité à leurs cours de Parlement, ces tribunaux doivent veiller au nom du Roi à la conservation des droits temporels de la Couronne, à faire exécuter les canons et à conserver les libertés de l'Église gallicane. C'est pourquoi les appellations comme d'abus qui s'interjettent dans le cas des entreprises de la juridiction ecclésiastique sur la séculière, ou de la contravention aux règles de l'Église reçues dans le royaume, sont portées au Parlement ».

⁸⁵ L'expression de « haute police » est utilisée dans l'ordonnance du 24 mars 1763, relative aux prérogatives religieuses des gouverneurs de Saint-Domingue, PETIT, Emilien, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises, d'après les lois faites pour ces pays*, Paris, Delalain, 1771, t.1, p.281.

Malgré son caractère exorbitant, la police ecclésiastique partage bien les traits de la police d'Ancien Régime. Les actes pris par les autorités ecclésiastiques pour régir la discipline interne du clergé ont pu prendre des formes similaires à des règlements, et ont été reçus et contrôlés en tant que tels par les cours souveraines. SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, *op.cit.*, p.226-230. Le gallicanisme a consisté à donner à la discipline ecclésiastique le caractère d'une police particulière, comme celle des corps de métiers ou des juges inférieurs, pour les soumettre à la police générale de l'État, dans les matières qui relevaient de la puissance temporelle. La police ecclésiastique suppose de regarder l'organisation du clergé au prisme de l'intérêt commun,

l’Ancien Régime, peut alors être construite par l’historien du droit autour du concept de police⁸⁶. Prises ensemble, la police ecclésiastique et la police religieuse décrivent l’équivalent d’un « droit public des religions » sous l’Ancien Régime. La première désigne un régime institutionnel de relations réciproques entre l’État monarchique et l’Église. La seconde désigne un régime de discipline des sujets au sein d’un régime politique confessionnel et en l’absence de principe de liberté religieuse. Nous avons choisi de désigner cet ensemble de règles par le concept constructiviste de « police des cultes », qui doit nous permettre d’appréhender la situation particulière du droit des religions dans une colonie d’Ancien Régime.

3. La « police des cultes » : un concept anhistorique

La nécessité de recourir à un concept transversal pour recomposer un droit public des cultes sous l’Ancien Régime ne s’explique pas uniquement par l’asymétrie de la police religieuse et de la police ecclésiastique. Cette approche constructiviste s’impose aussi pour décrire un régime « général » du droit public des religions, concernant l’ensemble des cultes. Suivant la dichotomie opérée par Michel Troper, nous tâcherons de traiter la « police des cultes » comme « métaconcept » ou « concept du métalangage juridique », qui, « contrairement aux concepts juridiques qui sont inscrits dans une histoire [...], sont anhistoriques », mais qui « en raison de ce caractère anhistorique [...] peuvent être employés pour analyser plusieurs systèmes de droit du passé ou plusieurs systèmes contemporains »⁸⁷. La condition de viabilité du « métaconcept » juridique est de le fonder sur des concepts juridiques réellement existants à l’époque étudiée⁸⁸. Pour cette raison, le contenu du concept construit de « police des cultes » servira à décrire ensemble les concepts historiques de police religieuse et de police ecclésiastique⁸⁹.

soit pour définir le « bon gouvernement de l’Église », soit pour faire respecter le « droit public » de l’État. Comme l’a montré N. Sild, le gallicanisme peut ainsi être décrit comme un « système de police ecclésiastique », visant à maintenir conjointement l’ordre public temporel et spirituel. *Ibid.*, p.105-109, et p.340-346.

⁸⁶ Cette démarche avait déjà été retenue par l’historien M. Péronnet, qui avait abordé la police religieuse et la police ecclésiastique sous le prisme commun de la police d’Ancien Régime dans l’article PERONNET, Michel, *Police et religion à la fin du XVIII^e siècle*, in : *Annales historiques de la Révolution française*, n°200, 1970, p.375-397.

⁸⁷ TROPER, Michel, *L’histoire du droit, le droit comparé et la théorie générale du droit*, in : *Revue internationale de droit comparé*, vol.67, n°2, 2015, p.336-339

⁸⁸ Sur l’épistémologie constructiviste de la théorie du droit, VIALA, Alexandre, *Philosophie du droit*, Paris, Ellipses, 2^e éd., 2019, p.220, et TROPER, M., *Sur l’usage des concepts juridiques en histoire*, in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol.47, n°6, nov.-déc. 1992, p.1181-1182.

⁸⁹ L’usage que nous ferons du concept de police des cultes nous servira ainsi à placer dans le champ historique la problématique de la définition du « droit des religions ». Nous tâcherons de montrer que les outils épistémologiques de ce champ d’étude peuvent être extraits des principes juridiques, postérieurs à la Révolution française, qu’ils servent à décrire dans les travaux de droit positif (la liberté religieuse, la laïcité, la neutralité de l’État, etc.). FORTIER, Vincente, *Le droit des religions, une discipline ? Contributions à la construction d’un objet problématique*, in : *Revue du droit des religions*, vol.5, 2018, p.148, « L’objet du droit des religions est de proposer, en un ensemble articulé le plus cohérent possible, le traitement juridique du phénomène religieux dans sa

Le choix du concept de « police des cultes » mérite cependant une mise en garde. Il s'agit d'une notion juridique encore usitée en droit français, qui fait notamment l'objet du cinquième titre de la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État⁹⁰. Dans son sens contemporain, la police des cultes désigne « la police de l'ordre public appliqué aux cultes qui s'exerce sur le lieu de leur pratique »⁹¹. Cette expression n'est donc pas synonyme d'un régime général du droit des religions⁹². De surcroît, la notion juridique de « police des cultes » n'a été consacrée que sous le Directoire, par le décret du 7 vendémiaire an IV régissant « *l'exercice et la police extérieure des cultes* ». Comme le montrent Pierre-Henri Prélôt, Francis Messner, et Jean-Marie Woehrling, le terme de « culte » lui-même doit être regardé comme une reconstruction révolutionnaire : « en unifiant l'intitulé des fonctions et des institutions religieuses, il tend à substituer au vocabulaire issu du droit confessionnel un descriptif neutre, englobant progressivement l'ensemble des institutions et des collectivités religieuses »⁹³.

Il faut cependant observer que les obstacles à l'emploi de ce concept au sujet de l'Ancien Régime ne sont pas absolus. La notion de « culte » est bien employée comme un dénominateur abstrait applicable aux différentes confessions religieuses internes et externes à l'Église catholique romaine au XVIII^e siècle⁹⁴. Si aucun relativisme n'est admis en matière de dogme, il est possible de comparer les « manières d'adorer » la divinité, les manifestations sensibles,

complexité, sa globalité et sa diversité ». L'« ensemble articulé » dont il est question doit permettre de considérer le droit des religions comme le produit de différentes sources (normes étatiques, normes émanant des institutions religieuses, droits individuels du croyant), ainsi que les règles qui régissent les rapports entre ces pôles. Dans ce sens, *Id.*, *Normativité juridique vs. Normativité religieuse : l'office du juge pour arbitrer les conflits*, in : Revue du droit des religions, vol.1, 2016, p.107-108. L'approche historique fait immédiatement apparaître une difficulté supplémentaire, qui est celle des limites culturelles et temporelles du concept de religion et notamment dans le contexte colonial. Nous tâcherons d'éclaircir cette problématique dans la suite du présent développement.

⁹⁰ *Loi concernant la séparation des Églises et de l'État*, du 9 décembre 1905, J.O. du 11 décembre 1905, art. 25-36.

⁹¹ PHILIP-GAY, M., PRELOT, Pierre-Henri, *Police des cultes* [art. de dictionnaire], in : Messner, Francis, *Dictionnaire du droit des religions*, Paris, CNRS éditions, 2022, 2^e éd., p.570-573.

⁹² Comme le souligne J.-L. Halpérin, la police des cultes a cependant constitué l'essentiel d'une laïcité « à faible portée », notamment au cours des périodes où elle n'a pas été l'objet de débats aussi marqués qu'au début du XX^e siècle, ou qu'à l'époque contemporaine. HALPERIN, J.-L., *La représentation de la laïcité parmi les juristes français et étrangers*, in : Weil, Patrick (dir.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007, p.201-202.

⁹³ MESSNER, Francis, PRELOT, Pierre-Henri, WOEHRLING, Jean-Marie, *Droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, 2^e éd., p.6-7.

⁹⁴ DELACROIX, Jean-François, *Dictionnaire historique des cultes religieux établis dans le monde depuis son origine jusqu'à présent*, Paris, Mérigot et Couturier, 1777, 2^e éd., 3t., PICART, Bernard (illustrateur), *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, J.F. Bernard, 1723, t.1, qui s'ouvre sur une « *Dissertation sur le culte religieux* », p.3-36, ou encore JURIEU, Pierre, *Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais : qui ont été dans l'Église depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, où l'on trouve l'origine de toutes les idolatries de l'ancien paganisme*, Amsterdam, François l'Honoré, 1704. BRUEYS, Davis-Augustin, *Défense du culte extérieur de l'Église catholique : où l'on montre aussi les défauts qui se trouvent dans le service public de la Religion prétendue réformée*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1686, dans lequel l'auteur emploie la notion de « service public », au sens de « service extérieur » de la religion, comme équivalente à celle de « culte », pour comparer les cérémonies catholiques et protestantes.

matérielles, extérieures, et contingentes des religions, autour de la notion de culte⁹⁵. Bien entendu, cette sémantique n'a que faiblement pénétré la législation, et n'a aucunement fondé les principes d'un régime général et abstrait des cultes⁹⁶. On ne trouvera que quelques occurrences, à la fin de l'Ancien Régime, et notamment en droit colonial, de la « *police du culte* » ou de la « *police du culte extérieur* »⁹⁷. La nuance réside dans l'emploi exclusif du singulier : sous l'empire de la monarchie, il n'y a que des polices particulières pour chaque religion. La position privilégiée de l'Église dans le champ institutionnel et dans celui des croyances donne ses traits à la réglementation religieuse d'Ancien Régime. En tant que religion officielle, et en tant que « seule véritable religion », le catholicisme est à la fois la source, l'objet, et le centre de gravité de la police des religions. Il structure le champ du droit des cultes, en excluant tous les autres d'une position d'égalité ou de réciprocité⁹⁸. Cependant, dans la mesure où la police s'intéresse en grande partie à la répression des déviances, au sein du catholicisme et en dehors de celui-ci, elle constitue une réponse équivalente aux troubles causés par tous les cultes. En faisant de la notion de police le dénominateur commun de la police « de chaque culte », il est donc possible d'engager une approche constructiviste de la police de « tous les cultes » sous l'Ancien Régime.

La position référentielle du catholicisme dans la police religieuse et ecclésiastique se manifeste particulièrement dans les mondes coloniaux. Autrement dit, la police des cultes de l'Ancien Régime ne saisit pas les religions non chrétiennes de manière neutre. Elle les

⁹⁵ Il faudrait encore développer le rôle considérable de l'idée janséniste de « religion naturelle », par laquelle est distinguée, depuis le XVII^e siècle, le culte intérieur et les cérémonies extérieures, seules sujettes à la police. LAGREE, Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

⁹⁶ L'on signalera l'exception notable de l'édit de novembre 1787 « concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique », et surtout celui de novembre 1788, qui étend et adapte les dispositions du premier aux colonies. Le préambule de ce dernier texte, composé par Malesherbes, reprend une sémantique dérivée de l'idée de religion naturelle, ne parlant plus de diversité des « sectes » mais des « opinions religieuses ». LEFEBVRE-TEILLARD, Anne, *Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787*, in : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, vol.134, avril-juin 1988, p.258.

⁹⁷ Parmi les occurrences de la « police du culte » sous l'Ancien Régime, PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises*, [...], *op.cit.*, p.281 et p.307, qui décrit l'autorité des gouverneurs des colonies d'Amérique sur « la police du culte extérieur, d'après l'ordonnance du 24 mars 1763 ». GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.12, p.170, art. « Colonie », commentant le même texte. L'expression figurait en effet à l'art. XXI de l'ordonnance en forme de règlement du 24 mars 1763, *touchant le gouvernement civil de Saint-Domingue*, qui disposait que « La haute police de la colonie devant être commune entre le gouverneur et l'intendant, ils ordonneront ensemble tout ce qui concernera les affaires de Religion, la police extérieure du culte, et celle sur les personnes qui y sont attachées ». MOREAU DE SAINT MERY, Médéric Louis Élie, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, Paris, 1784-1790 (MSM), t.4, p.543. On trouve également l'expression de « police du culte » dans des œuvres d'encyclopédistes, PEUCHET, J., *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence*, *op.cit.*, t.9, p.189, au sujet de la « police du culte public » relative aux prêtres et aux cérémonies à Rome, ou encore FELICE, F. B., *Elémens de la police générale d'un État*, *op.cit.*, t.2, p.22, qui considère qu'appartient au gouvernement « la police du culte de la religion ». Le mot « culte » est ici envisagé dans le sens d'une cérémonie publique, puisqu'il est rapproché de la police des fêtes.

⁹⁸ SAUPIN, Guy, *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes*, Rennes, PUR, 1998, p.8, « Dans la culture politique où le droit public se fonde dans le religieux, la tolérance de la diversité ne peut être qu'une solution de détresse, un pis-aller commandé par des circonstances graves mettant en péril l'existence même de l'État ».

appréhende à travers un vocabulaire, des références, et un régime juridique propres au catholicisme. C'est à partir des mentalités européennes du XVII^e et XVIII^e siècle que les réalités socio-culturelles de l'Inde ont été assimilées à la catégorie occidentale de « religion »⁹⁹. À côté du triptyque usuel des chrétiens, juifs et musulmans, l'hindouisme a longtemps été désigné par les européens comme un « gentilisme », « paganisme » ou comme une « idolâtrie »¹⁰⁰. Les groupes sociaux identifiés comme « castes » par les Portugais depuis le début du XVI^e siècle sont aussi désignés comme des « sectes », ou des « tribus », en référence aux tribus d'Israël. C'est à travers ces catégories issues de la théologie catholique qu'ont été appréhendées les pratiques reconnues comme religieuses en Inde. La compréhension des réalités sociales de l'Inde au prisme chrétien de la religion, et du paganisme, est le témoignage d'une incompréhension latente de la culture indienne¹⁰¹. Cependant, cette situation d'altérité a aussi conduit à l'extension du concept chrétien de religion, et a agi rétroactivement sur les catégories de pensée européennes¹⁰². Il faudra alors considérer que l'expérience de l'Inde a pu participer à la formation d'une conception moderne, abstraite et relativiste du champ religieux par les administrateurs coloniaux français.

Le recours au concept de police des cultes doit ainsi nous permettre d'appréhender l'émergence d'une forme de tolérance qui aurait constitué la singularité des établissements

⁹⁹ SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, Paris, Alma, 2018, p.141-147. Cette question fait notamment écho à celle, plus large, de la pertinence du concept de « religion » pour désigner la complexité et la diversité des systèmes sociaux et culturels indiens. Elle avait été déjà soulevée par le sociologue Max Weber, dans son ouvrage WEBER, Max, *Hindouisme et Bouddhisme* (1913), trad. Kalinowski, Isabelle, Lardinois, Roland, Paris, Flammarion, 2003, p.79, « L'expression « hindou » n'est apparue que sous l'empire étranger des Mahométans [le sultanat de Dehli et l'Empire moghol] pour désigner les natifs de l'Inde qui n'étaient pas convertis. Ces derniers n'ont commencé à désigner leur appartenance religieuse sous le nom d'« hindouisme » que dans les ouvrages modernes ». Weber constate, en sus de la question nominale, les limites d'une application du concept de religion à l'hindouisme : celui-ci n'est pas constitué en Église, n'a pas de vocation universelle, mais comprend bien des sacrilèges, des cérémonies, des règles communautaires, une abondante mythologie et une littérature sacrée. *Ibid.*, p.81-84. Weber admet cependant qu'« il ne semble guère possible de trouver une plus grande « tolérance » religieuse au sein d'une seule et même « religion ». En vérité, il faut certainement conclure que l'hindouisme est justement autre chose qu'une « religion » au sens que nous donnons à ce terme ». *Ibid.*, p.103. Nous n'entrerons pas dans l'étude des différentes réponses apportées dans les cinquante dernières années à la question de l'adéquation nominaliste ou ontologique du concept de religion à l'hindouisme, ou à la société de caste. Nous renverrons à la synthèse de ces débats par SUBRAHMANYAM, S., *La « religion », une catégorie déroutante : perspectives depuis l'Asie du sud*, in : ASDIWAL, Revue Genevoise d'Anthropologie et d'Histoire des religions, n°9, 2014, p.79-90.

¹⁰⁰ BANERJEE, Rita, *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, Leiden, Brill, 2021, p.142-157, SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, op.cit., p.142, ou encore DERRETT, Duncan, *Religion, Law and the State in India*, New York, The Free Press, 1968, p.225-226.

¹⁰¹ VAGHI, Massimiliano, *Entre le pittoresque et l'érudition. L'idée de l'Inde en France (1760-1830)*, in : Annales historiques de la Révolution française, n°375, janvier-mars 2014, p.55-66. D'SOUZA, Florence, *Les représentations de l'Inde et des Indiens dans l'Histoire générale des voyages de l'Abbé Prévost [...]*, in : Annales historiques de la Révolution française, n°375, janvier-mars 2014, p.27-48. Sur les discours européens sur l'Inde à l'époque moderne, MURR, Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, Maisonneuve, 1988, 2t.

¹⁰² SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, op.cit., p.142, qui considère les difficultés posées aux Portugais dans leur compréhension de la culture indienne : « Il fallait, pour répondre au concept abstrait de « religion », faire évoluer la représentation de ces pratiques, perçues au départ comme éparées, vers un système, certes insensé, mais cohérent ».

français de l'Inde sous l'Ancien Régime. Un article récent de Clara Cwikowski a rappelé que le concept de tolérance civile avait connu des transformations tardives dans la pensée des Lumières, contrastant avec l'acception péjorative qu'avait revêtu ce mot aux XVI^e et XVII^e siècles¹⁰³. Forgé dans le contexte des guerres de religion, le concept de tolérance civile du XVII^e siècle désigne un « pis-aller », qui, suivant le *Dictionnaire universel* de Furetière (1701), « *enferme en soi une condamnation tacite de la chose tolérée : elle signifie un support charitable et pacifique de ce que l'on n'approuve pas* »¹⁰⁴. Loin d'être l'antithèse du concept de police, la tolérance semble en avoir épousé les formes. Henri Basnage de Beauval distingue, dans la seconde édition du *Dictionnaire universel*, la « *tolérance civile* », qui suppose « *l'impunité, la sûreté dans l'État pour toute secte qui n'enseigne aucun dogme contraire au bien et au repos de l'État* », d'une part, et la « *tolérance ecclésiastique* », qui vise à « *souffrir dans l'Église des sentiments différents et opposés* »¹⁰⁵. L'articulation entre police religieuse et police ecclésiastique paraît ainsi appuyée par l'étendue du concept de tolérance, au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle, qui embrasse ces deux sphères malgré leurs différences profondes. Ces remarques préliminaires doivent surtout nous mettre en garde contre toute transposition des

¹⁰³ CWIKOWSKI, Clara, *La question de la tolérance civile dans les Encyclopédies du XVIII^e siècle. Étude des articles Tolérance de Jean-Edme Romilly, d'Élie Bertrand et de Nicolas-Sylvestre Bergier*, in : *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, vol.12, n°23, p.11.1-11.31. Dans ce sens, PLONGERON, Bernard, *Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e siècle*, in : *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol.134, avril-mai-juin 1988, p.219-238.

¹⁰⁴ FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel* [...], éd. Basnage de Beauval, Henri, La Haye, R. Leers, 2^e éd., 1701, art. « Tolérance », « Ce mot est devenu fort en usage depuis quelques années parmi les théologiens, qui ont disputé violemment entre eux pour savoir jusqu'où on devait tolérer ou ne pas tolérer les hérétiques. Le mot de tolérance enferme en soi une condamnation tacite de la chose tolérée : elle signifie un support charitable et pacifique de ce que l'on n'approuve pas ». Dans la première édition de 1690 de ce même dictionnaire, la tolérance est encore entendue dans un sens générique. Elle est « ce qui peut se supporter », « la patience par laquelle on souffre, on dissimule quelque chose ». Appliquée au domaine du droit, Furetière retenait que « la tolérance d'une servitude ne donne jamais de droit, il faut avoir un titre », ou encore qu'il faut « tolérer les crimes qu'on ne peut pas punir ». *Id.*, *Dictionnaire universel*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, t.2, art. « Tolérance », et « Tolérer ». CWIKOWSKI, C., *La question de la tolérance civile dans les Encyclopédies du XVIII^e siècle* [...], *loc.cit.*, p.11.1-11.2, MARTIN, Philippe, *Entre politique et philosophie. La lente naissance de la tolérance (XVI^e-XVII^e siècles)*, in : *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol.43, n°3, 2017, p.19, SAUPIN, G., *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes*, *op.cit.*, p.8, ou encore DAIREAUX, Luc, *De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791*, in : *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol.125, n°1, 2018, p.59-70.

¹⁰⁵ FURETIERE, A., *Dictionnaire universel* [...], éd. Basnage de Beauval, H., La Haye, R. Leers, 2^e éd., 1701, art. « Tolérance », qui ajoute, en plus du passage cité ci-dessus, « On distingue la tolérance civile de la tolérance ecclésiastique. La dernière va à souffrir dans l'Église des sentiments différents et opposés, et l'autre à les supporter seulement dans la société civile [...]. La tolérance civile, ou politique emporte le droit de jouir du bénéfice des lois, et de tous les privilèges de la société, sans rapport à la différence de religion. La tolérance ecclésiastique est un support pour quelques dogmes, qui n'étant point fondamentaux, n'empêchent point que ceux qui les professent soient censés membres de l'Église (Pufendorf) ». L'analyse de cet article, et l'explication de l'influence exercée par le jurisconsulte S. Von Pufendorf, sont réalisées par DAIREAUX, L., *De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791*, *loc.cit.*, p.59-60. Le juriste protestant Basnage de Beauval, proche du philosophe Pierre Bayle, et éditeur de la seconde édition du *Dictionnaire universel*, avait notamment publié en 1687, BASNAGE DE BEAUVAL, Henri, *Tolérance des religions*, Rotterdam, Henry de Graef, 1684.

définitions tardives de la tolérance dans l'explication du régime des cultes des établissements de l'Inde. Il conviendra de ne pas présupposer de la réception, dans les territoires ultramarins, des débats philosophiques européens relatifs à cette notion. Cette étude doit donc nous amener à envisager la possibilité d'un développement endogène de l'idée de tolérance religieuse dans les établissements de l'Inde, à partir de son acception ancienne.

Chacune de ces considérations renforce notre choix d'employer le concept de « police des cultes » sous l'Ancien Régime, pour décrire cette extension du domaine du religieux dans le contexte impérial. Le lecteur est ainsi averti que le concept central de cette thèse, la police des cultes, est le résultat d'une construction. Son emploi nous permettra de dépasser, pour mieux l'atteindre, le particularisme de l'Ancien Régime et nous autorisera à penser les situations où des magistrats séculiers se sont trouvés confrontés à une pluralité de confessions. À la lumière de ce travail de définition, il faut désormais définir le cadre géographique et temporel que nous donnerons à cette étude.

B. Penser la projection mondiale et coloniale de l'ancien droit des cultes

Les bornes chronologiques de notre étude chercheront à couvrir la période d'occupation française en Inde dans les limites de l'ancien droit (1). Le cadre géographique sera, quant à lui, plus hybride, en raison des dynamiques entre centres et périphéries, et de la difficulté à définir les bornes à l'espace indien entre le XVII^e et le XVIII^e siècle (2).

1. Une étude ciblée sur la période de l'Ancien Régime

Nous traiterons de la police des cultes dans les établissements français de l'Inde depuis 1664 jusqu'en 1790. Le point de départ de cette chronologie désigne le moment généralement reconnu comme fondateur dans l'histoire de la présence française en Inde : la création de la Compagnie des Indes orientales par Louis XIV et Colbert, par la déclaration du 27 août 1664¹⁰⁶. L'approche juridique nous impose particulièrement de démarrer notre étude en considération de ces actes fondateurs, quoique l'installation française en Inde ne débute véritablement qu'en 1668. Avant cette date, plusieurs compagnies particulières de marchands ont entrepris la

¹⁰⁶ *Déclarations du Roy : l'une, portant établissement d'une Compagnie pour le Commerce des Indes orientales ; l'autre [du 27 août] 1664, en faveur des officiers de son Conseil et Cours Souveraines Intéressées, en ladite Compagnie et en celle des Indes occidentales*, Paris, Imprimeurs ordinaires du Roy, 1664.

navigation et le commerce de l'océan Indien¹⁰⁷. À l'exception relative de Madagascar, aucun établissement pérenne n'y avait cependant été formé. Nous aurons néanmoins besoin de puiser régulièrement dans des périodes antérieures à 1664. En effet, l'expansion française en Asie est tardive, en comparaison à celle des « Indes occidentales ». Au milieu du XVII^e siècle, des navigateurs et compagnies de particuliers s'étaient déjà établis au Canada, à Saint-Christophe, à la Martinique et à la Guadeloupe¹⁰⁸. Cette implantation est également tardive au regard des autres puissances européennes : l'empire portugais, et les compagnies de commerce hollandaises, anglaises et danoises, s'étaient largement implantés autour de l'océan Indien depuis le début du XVI^e siècle pour le premier, et depuis le début du XVII^e siècle pour les secondes¹⁰⁹. Ainsi, il serait vain d'espérer apprécier le sens et la portée des normes religieuses formées à destination des Indes orientales, en 1664, sans se référer au corps de règles préexistants et aux expériences passées. En outre, la temporalité de la Compagnie des Indes orientales n'est pas solidaire de celle des corps de religieux et de missionnaires, dont l'expansion en Asie est antérieure à 1664. Par conséquent, il sera inévitable de mobiliser l'histoire ecclésiastique en amont de la formation de la Compagnie des Indes pour expliquer la dynamique des rapports entre pouvoirs spirituels et temporels en Inde. La date de fin de notre étude s'impose par le choix de borner notre sujet à la période de l'Ancien Régime. La nouvelle de la Révolution française n'atteint Pondichéry, chef-lieu des établissements de l'Inde, qu'au début de l'année 1790¹¹⁰. Les bouleversement juridiques, territoriaux, et politiques, qui affectent

¹⁰⁷ LELIEVRE, Guillaume, *Les précurseurs de la Compagnie française des Indes orientales, 1601-1622*, Thèse : Histoire, dir. Zysberg, André, Université de Caen Basse-Normandie, 2014. Les premières compagnies de particuliers à destination des Indes orientales avaient été formées sous Henri IV (Compagnie de Godefroy et Leroy en 1604, Compagnie dite des Moluques en 1615). Des premiers échanges furent établis avec les villes de l'Inde, mais n'aboutirent à la création d'aucun établissement français pérenne. DE LA RONCIERE, Charles, *Les précurseurs de la Compagnie des Indes orientales. La politique coloniale des Malouins*, in : *Revue de l'Histoire des colonies françaises*, vol.1, 1913, p.39-72. Les Compagnies de Rigault (1642), et de La Meilleraye (1656) avaient jeté avant 1664 l'ébauche d'une installation française à Madagascar. En 1658, les hommes de cette dernière société avaient cependant effectué un séjour en Inde en passant sur un navire anglais. FLACOURT, Étienne, *Histoire de la grande isle de Madagascar*, Paris, Gervais Clouzier, 1661, [édition posthume], p.436 et s. En outre, de nombreux voyageurs et ecclésiastiques français avaient déjà effectué de longs séjours en Inde à cette période.

¹⁰⁸ GAINOT, Bernard, *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, Paris, Armand Colin, 2015, p.11-20. MEYER, J., TARRADE, J., REY-GOLDZEIGUER, A., *Histoire de la France Coloniale, Tome 1 : La Conquête, des origines à 1870*, op.cit., chap.IV, « Des velléités aux réalisations : l'aventure américaine de 1500 à 1670 », p.65-100

¹⁰⁹ Sur l'empire portugais d'Asie, ou *Estado*, SUBRAHMANYAM, S., *L'empire portugais d'Asie, 1500-1700*, Paris, Points, 2013, et PEARSON, Michael N., *The New Cambridge history of India, I.1. The Portuguese in India*, op.cit. Sur les premières décennies du commerce anglais et hollandais en Inde, CHAUDHURI, K.N., *The trading world of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge, CUP, 1978, p.41-56, et CLULOW, Adam, MOSTERT, Tristan (dir.), *The Dutch and English East Companies. Diplomacy, Trade and Violence in Early Modern Asia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019.

¹¹⁰ ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.45-50.

les établissements de l'Inde entre 1790 et 1815 mériteraient un travail de recherche à part entière, qui ne pouvait être envisagé au terme d'une si longue période¹¹¹.

L'histoire « autonome » de la norme religieuse que nous tâcherons de proposer sera inévitablement structurée par les charnières militaires, commerciales, et politiques de l'histoire des établissements de l'Inde. En raison de ce contexte dense, nous avons opté pour une présentation chronologique, et non thématique. Les vingt premières années du XVIII^e siècle marquent à tous égards un tournant. Elles voient apparaître le Conseil supérieur de Pondichéry, fondé en 1701, et qui deviendra le principal organe administratif et judiciaire des comptoirs de l'Inde¹¹². Durant les mêmes années, la Compagnie des Indes orientales formée par Colbert en 1664 est progressivement démembrée, jusqu'à sa réunion à la Compagnie des Indes formée par John Law en 1719¹¹³. Cette dernière continuera d'administrer les établissements de l'Inde jusqu'à la suspension de son monopole en 1769¹¹⁴. Après cette date, les établissements de l'Inde sont placés sous l'administration royale directe, y compris lors de la formation d'une dernière Compagnie des Indes, dite « de Calonne » en 1785¹¹⁵. Entre 1664 et 1790, il faut noter que la possession française de Pondichéry, ou des comptoirs secondaires, est à plusieurs reprises interrompue, dans les conflits qui l'opposent aux puissances hollandaises et anglaises¹¹⁶. Dans la

¹¹¹ *Ibid.* La prise de Pondichéry en août 1793 par l'empire britannique ne se traduit pas par une interruption totale des institutions française en Inde. Le Conseil supérieur de Pondichéry, et le tribunal de la Chaudrie, juridiction indigène, sont réformés mais maintenus pendant plusieurs années sous l'occupation anglaise. L'organisation judiciaire et administrative des établissements de l'Inde sera rétablie avec quelques modifications, lors de leur restitution à la France en 1814, et dans les années suivantes. THOMAS, Marcel, *Le Conseil supérieur de Pondichéry (1702-1820), Essai sur les institutions judiciaires de l'Inde française*, Thèse : droit, Université de Paris, 1953, p.226-245. Pour ces raisons, la rupture entre les établissements de l'Inde du « premier empire colonial » et du « second », peut être nuancée.

¹¹² HOULLEMARE, M., *La justice française à Pondichéry au XVIII^e [...]*, *loc.cit.* Plusieurs juridictions ont néanmoins existé en Inde avant 1701, dont le Conseil souverain de Surate, fondé en 1671. Son activité semble avoir été insignifiante, et ses archives ont été perdues. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, *op.cit.*, chap.I, §3, « Le conseil souverain de Surate et les débuts de la Compagnie dans l'Hindoustan », p.17-31.

¹¹³ On notera la scission traditionnelle entre les études consacrées à la « Première Compagnie des Indes » et à la seconde. Pour la Compagnie de Colbert, MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes*, *op.cit.*, KAEPPÉLIN, Paul, *La Compagnie des Indes orientales et François Martin, étude sur l'histoire du commerce et des établissements français dans l'Inde sous Louis XIV (1664-1719)*, Paris, Challamel, 1908, ou encore SOTTAS, Jules, *Une escadre française aux Indes en 1690, Histoire de la Compagnie royale des Indes orientales 1664-1719*, Paris, Plon, 1905. Pour la Compagnie des Indes fondée en 1719, HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, *op.cit.* Certains travaux centrés sur la dimension économique de la présence française en Inde ont retenu des chronologies transversales, comme RAY, A., *The Merchant and the State [...]*, *op.cit.*, dont la date de fin est justifiée par le changement de logique économique et géopolitique sous les gouvernorats de Dumas et de Dupleix, ou encore WEBER, Henry, *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, Paris, Arthur Rousseau, 1904, dont l'étude prend fin avec la date de l'ultime liquidation de la Compagnie des Indes, quoique celle-ci soit inactive depuis près d'un siècle.

¹¹⁴ HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, *op.cit.*, t.4, p.1133-1141.

¹¹⁵ *Id.*, *Quelques aspects du commerce entre la France et l'Asie à la fin du XVIII^e siècle (1765-1793)*, in : *Id.*, *Les Français dans l'océan Indien*, Rennes, PUR, 2014, p.91-98.

¹¹⁶ Sur la prise de Pondichéry de 1693, KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes [...]*, *op.cit.*, p.309-319. Sur la période d'occupation hollandaise de Pondichéry de 1693 à 1699, DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry (1673-1824)*, *op.cit.*, [en ligne], chap.III, « L'occupation hollandaise (1693-1699) : création d'une nouvelle ville », p.27-34. À l'issue de la guerre de Sept Ans, Pondichéry est rasée en 1761 par les Anglais. La possession française du comptoir

mesure où la police des cultes française constitue le fil conducteur de notre étude, nous n'entrerons pas dans le détail de l'administration des comptoirs lors de ces périodes d'occupation étrangère. Il sera néanmoins utile d'observer la circulation et la transmission des politiques religieuses entre ces différentes puissances sur un même territoire.

Ce cadre temporel doit nous permettre d'appréhender la police des cultes des établissements de l'Inde comme une norme en formation, depuis son origine jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Pour compléter cette approche, il faudra aussi considérer que la norme religieuse est le produit d'une tension entre différentes autorités, réparties en Inde, et en Europe.

2. Un cadre géographique réticulaire

Le cadre géographique de notre étude doit nous permettre de saisir la police des cultes applicable dans les établissements français de l'Inde. En tant qu'unités spatiales, les établissements ou comptoirs (termes que nous utiliserons indifféremment) désignent d'abord un « *bureau général de commerce établi dans différentes villes des Indes par chaque nation de l'Europe* » (C.-J. Ferrière)¹¹⁷. Le comptoir est donc initialement conçu comme un lieu d'activité marchande à l'intérieur d'une ville en pays étranger¹¹⁸. Il se distingue de la « loge », lieu de vie des agents¹¹⁹. Ces établissements commerciaux ont pu évoluer en véritables « colonies », au moyen de la conquête, de l'acquisition, ou d'une concession de l'autorité locale¹²⁰.

sera rétablie en 1765, en application de l'art. 2 du traité de Paris du 10 février 1763, mettant fin à ce conflit. Dans le cadre de la guerre d'indépendance des colonies britannique d'Amérique, Pondichéry est prise par les Anglais de 1778 à 1783.

¹¹⁷ FERRIERE, C.-J., *Dictionnaire de droit et de pratique*, op.cit., t.1, p.492, art. « comptoir ».

¹¹⁸ CLEMENT, Alain, *Les mercantilistes et la question coloniale aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : *Outre-mers*, vol.92, n°348-349, 2005, p.183-185, « Avec les pays asiatiques, le comptoir apparaît comme la structure de base du commerce, et en aucun cas, la première étape vers une colonisation traditionnelle. Il s'agit, selon Braudel, d'une colonisation purement marchande avec une occupation ponctuelle de territoires, à quelques exceptions près [...]. Elle présente de nombreux avantages, et en particulier, celui d'ouvrir la voie à l'enrichissement monétaire, sans que d'importants investissements matériels et humains soient nécessaires. A la différence de la colonisation de peuplement, la colonie comptoir ne participe pas à l'enrichissement de la nation sur la base d'une production territoriale, mais sur la base d'investissements plus immatériels : capacité à maîtriser les réseaux d'échanges, capacité à maîtriser la mer, capacité à négocier avec les autorités des pays où peuvent être érigés des comptoirs, capacité à implanter les bons comptoirs aux bons endroits... [...]. Cette conception où l'autosuffisance ne serait plus un élément essentiel de puissance du pays est de plus en plus répandue, dès le milieu du XVII^e siècle. La richesse se déterritorialise. Ce qui devient de plus en plus important, comme le souligne [François] Fourquet, en des termes plus modernes, c'est la maîtrise des réseaux mondiaux de l'information économique ».

¹¹⁹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes*, op.cit., p.110-113.

¹²⁰ DURAND, B., *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.449, « L'attribution du titre de « colonie », « institution » (au même titre qu'une « région » ou un « département ») au statut original relève à l'origine du besoin de dire que le territoire nouvellement investi par des colons n'a pas encore de statut juridique établi avec l'accord des premiers occupants (sinon on parlerait de protectorat ou de concession). La « colonie » y devient donc une « région », constituée par une population de colons, dont on ne sait pas si elle s'inscrit dans la durée mais pour laquelle on reconnaît qu'elle a besoin de recevoir le droit nécessaire pour faire face aux « contraintes » ou « surmonter » les obstacles. Elle est une « institution » parce qu'elle est peut-être destinée à « durer » (*instituere*) mais la destinée future y est « ouverte » et non « fermée ».

L'autre particularité de la définition du comptoir de Ferrière réside dans le fait que cette dénomination soit réservée aux « *Indes* ». Or, il n'est pas possible de penser l'unité de l'espace indien aux XVII^e et XVIII^e siècles à partir des frontières de l'Inde contemporaine. Du point de vue européen, les « *Indes orientales* » désignent à cette période l'ensemble des terres situées, par la route maritime, au-delà du Cap de Bonne-Espérance. Cette appréhension indéfinie de l'espace asiatique s'explique par son pendant juridique. L'étendue des Indes orientales correspond, dans le cas de notre étude, à une zone soumise au monopole commercial, territorial et maritime accordé à la Compagnie des Indes¹²¹. Pour cette raison, le territoire de l'Inde contemporaine est surtout appréhendé par son littoral. La désignation la plus courante de la localisation des établissements français renvoient à leur situation côtière. On ne parlera pas d'Inde, mais de « côte Malabar », pour la côte sud-occidentale de la péninsule, donnant sur la mer d'Arabie, et de « côte Coromandel », pour la côte sud-orientale, donnant sur le golfe du Bengale.

La configuration des puissances politiques des XVII^e et XVIII^e siècles structure alors les limites et les continuités du monde asiatique. Le sous-continent indien est ceint, au nord, par le puissant empire musulman des Moghols (1526-1857)¹²². En raison de son expansion politique et militaire au sud de l'Inde entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, l'Empire moghol est sans doute le principal marqueur d'une unité territoriale et politique en Inde pour les observateurs européens de l'époque¹²³. Cependant, une diversité de puissances coexiste et se succède dans l'Inde du

¹²¹ *Déclarations du Roy : l'une, portant établissement d'une Compagnie pour le Commerce des Indes orientales ; l'autre* [du 27 août] 1664, en faveur des officiers de son Conseil et Cours Souveraines Intéressées, en ladite Compagnie et en celle des Indes occidentales, Paris, Imprimeurs ordinaires du Roy, 1664 (DCIO), p.15-16, art. XXVI, « Ladite Compagnie pourra naviguer et négocier seule, à l'exclusion de tous nos autres sujets, depuis le cap de Bonne Espérance, jusques dans toutes les Indes et mers Orientales, même depuis le détroit de Magellan et le Maire, dans toutes les mers du Sud [Océan Pacifique] ».

¹²² L'Empire moghol est issu de la dynastie timouride fondée par le prince Babur. Après la conquête de l'actuel Afghanistan, il triomphe du sultanat musulman établi à Dehli depuis le XIII^e siècle en 1526. Sous le règne de son successeur, Akbar (1556-1605), la dynastie moghole organise un empire depuis le nord de l'Inde et fonde sa capitale à Agra. Du XVI^e au XVIII^e siècle, le modèle administratif de l'Empire moghol n'a jamais été véritablement centralisé, en raison des morcellements dus à la patrimonialité du pouvoir, et de la médiatisation de l'autorité par les notabilités indiennes. La « politique religieuse » des Moghols se caractérise par la diversité des communautés, et par l'immense majorité « hindoue » de la population vivant sous leur empire. L'attitude des empereurs oscille entre syncrétisme de cour et théocratie musulman au fil des décennies. Les règnes de Jahāngīr (1605-1627), de Shāh Jahān (1628-1658) et de Aurangzeb (1659-1707) marquent l'apogée territoriale et politique de l'empire, avec une expansion au sud de la péninsule indienne. Il est limité, au nord-ouest, par l'empire séfévide Perse, et à l'Est, au-delà du Bengale, par les royaumes d'Ava et de Pegu (approximativement sur le territoire de l'actuel Myanmar). Au XVIII^e siècle, l'empire décline à partir des guerres de successions survenues à la mort d'Aurangzeb. Après une lourde défaite militaire contre l'empire Afcharide en 1739, qui pille Dehli, l'Empire moghol se maintiendra virtuellement au sein de l'empire britannique jusqu'en 1858. Sur l'Empire moghol, RICHARDS, John F., *The New Cambridge history of India, I.5. The Mughal Empire*, Cambridge, CUP, 1995, et SUBRAHMANYAM, S., ALAM, Muzaffar, *The Mughal State. 1526-1750*, Dehli, OUP, 1998.

¹²³ Sur l'expansion moghole sous le règne d'Aurangzeb (1658-1707), *Ibid.*, p.165-185. Sur les regards européens sur l'Empire moghol au début du XVII^e siècle, FORBERG, Corinna, *What does the Emperor of India look like ? European representations of Indian rulers (1650-1740)*, in : Malekandathil, Pius (dir.), *The Indian Ocean in the Making of Early modern India*, Londres Routledge, 2017, p.213-237. LEFEVRE, Corinne, *Pouvoir impérial et élites*

sud : l'ancien royaume de Bijapur (ou Visiapour), ou celui de Golconde, laissent place au XVIII^e siècle au nizam d'Hyderabad (ou du Deccan), à la nababie du Carnatique, au royaume mahratte de Thanjavur (ou Tanjore), ou encore au sultanat de Mysore. C'est toujours en référence à ces entités politiques, à leurs capitales, ou à leurs subdivisions administratives, qu'est décrite la partie continentale de l'Inde, aussi désignée Indoustan, ou Hindoustan¹²⁴.

Une autre difficulté réside dans le déplacement du centre des activités de la Compagnie des Indes. Celle-ci s'était initialement installée à Surate, dans le Gujerat, en plein cœur de l'Empire moghol¹²⁵. Dès la fin du XVII^e siècle, Pondichéry, situé en pays tamoul, et en périphérie de l'empire musulman, devient le centre de ses affaires. Les comptoirs secondaires, ou périphériques de la Compagnie en Inde ne seront pas étudiés de manière égale : certains, comme Mahé ou Yanaon, n'ont pas joué de rôle moteur dans la formation de la norme religieuse. À l'inverse, Chandernagor et Karikal seront incontournables dans notre étude. L'histoire des établissements de l'Inde nous obligera aussi à nous référer aux activités de la Compagnie dans les marges de son monopole. Deux espaces ont joué un rôle surdéterminant dans l'histoire religieuse des comptoirs : Madagascar, qui devait être le premier lieu d'installation de la Compagnie¹²⁶, et le royaume de Siam, où Louis XIV forme un vaste projet politique, commercial et religieux dans les années 1680¹²⁷. En outre, la géographie des missions religieuses et du clergé catholique français en Asie nous obligera à nous intéresser aux

dans *l'Inde moghole de Jahāngīr*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p.17-48. SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, op.cit., p.29-39.

¹²⁴ LACH, Donald F., VAN KLEY, Edwin J., *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965-1993, t.1.1, « *The Century of Discovery* », qui étudie les représentations de l'Inde par les européens, et notamment du point de vue des missionnaires jésuites et de l'empire portugais au XVI^e siècle.

¹²⁵ La ville de Surate, dans le Gujerat, était située dans un *sarkār* (circonscription) du *subah* (province) d'Ahmedabad depuis 1573. La ville était gouvernée par une pluralité d'administrateurs nommés par le pouvoir impérial. GOKHALE, Balkrishna Govind, *Surat in the Seventeenth Century, A Study in Urban History of pre-modern India*, Londres et Malmö, Curzon Press, 1979, p.51-52.

¹²⁶ Le caractère décisif de la tentative de colonisation de Madagascar entre 1664 et 1670 dans l'histoire de la Compagnie des Indes orientales a récemment fait l'objet de contributions du point de vue de l'histoire du droit, MANGIAVILLANO, Jean-Michel, *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670) : entre organe de justice et comité local d'actionnaires*, in : De Mari, E., Wenzel, E., *La Magistrature ultramarine au temps du Premier Empire colonial (1500-1800)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2020, p.61-85, et NORONAVALONOA, Liantsoa, *Le Marquis de Mondevergues, vice-roi des Indes orientales et président du Conseil souverain en l'Isle Dauphine : entre politique colonisatrice et roi en quête de profits commerciaux pour la Compagnie*, in : *Ibid.*, p.87-100.

¹²⁷ L'épisode des ambassades franco-siamoises au cours des années 1680 a largement mobilisé les ressources et les activités de la Compagnie des Indes durant plus d'une décennie. Cette séquence ne pourra être entièrement contournée, car elle augure la politique missionnaire et religieuse de Louis XIV en Asie. Nous nous référerons à la solide historiographie consacrée à ces événements, MANTIENNE, Frédéric, *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise*, Paris, Les Indes Savantes, 2003, 2t., ou encore VAN DER CRUYSSSE, Dirk, *Louis XIV et le Siam*, Paris, Fayard, 1991.

connexions entre l'Extrême-Orient et l'Inde¹²⁸. Ces « excursions » n'auront pour but que d'expliquer et de commenter la police des cultes pratiquée dans les établissements français de l'Inde.

Enfin, une dernière difficulté concerne l'intensité des rapports entre centres et périphéries. L'étude du droit des établissements français de l'Inde consistera le plus souvent dans un dialogue des administrateurs locaux avec Paris ou Versailles. En France, le pouvoir royal et ministériel, et la chambre de direction de la Compagnie constitueront souvent les moteurs de la production des normes religieuses à destination des comptoirs de l'Inde. L'autre grand lieu de production normative sera situé à Rome, siège du pouvoir pontifical, où s'est jouée une grande partie de l'histoire religieuse des établissements de l'Inde¹²⁹. La cour de Lisbonne, détentrice du patronage de l'Église catholique aux Indes orientales sera également un acteur majeur de cette étude¹³⁰. Suivant Serge Gruzinski, il conviendra de regarder les « Monarchies catholiques » comme des « conglomerats » étendus sur différentes « aires culturelles » à l'échelle planétaire¹³¹. Goa est par exemple le cœur du *padroado* et de l'*Estado* portugais en Inde, et le siège de la juridiction ecclésiastique, disputant aux Français les matières de police des cultes¹³². Dans le voisinage de Pondichéry, l'établissement anglais de Madras et le siège épiscopal de San Thomé jouent aussi un rôle presque quotidien dans la formation de la norme religieuse du principal comptoir français¹³³. Enfin, cette cartographie serait incomplète si l'on n'y comprenait pas le découpage des missions religieuses catholiques de l'Inde, qui tendent

¹²⁸ L'Extrême-Orient désignera, outre le royaume de Siam, ceux de Cochinchine, du Tonkin, la Chine, le Japon, ou encore l'ensemble de l'Insulinde (archipels malais, indonésiens, et philippins). FOREST, Alain, *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1998, 3t.

¹²⁹ DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, *Une église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne*, in : Arabeyre, Patrick, Basdevant-Gaudemet, Brigitte, *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p.323-340.

¹³⁰ JACQUES, Roland, *De Castro Marim à Faïfo : Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1999.

¹³¹ GRUZINSKI, Serge, *Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories »*, in : Annales. Histoire, Sciences sociales, vol.56, n°1, 2001, p.91-92. Le jugement de cet auteur sur les monarchies portugaises et espagnoles pourra être appliqué à la monarchie française dans le cadre de notre étude : « En fait, la monarchie se rapproche davantage de l'objet braudélien, si l'on privilégie les circulations planétaires qui s'y déploient et qui s'y croisent, les mélanges des hommes, des sociétés et des civilisations. Elle recouvre un espace qui réunit plusieurs continents, met en rapport ou télescope des formes de gouvernement, d'exploitation économique et d'organisation sociale, confronte parfois très brutalement des traditions religieuses que tout oppose. En ce sens, la monarchie n'est pas une « aire culturelle », elle en rassemble de multiples. Elle est le théâtre d'interactions planétaires entre le christianisme, l'islam et ce que les Ibériques appelaient les « idolâtries », catégorie au sein de laquelle les cultes de l'Amérique et de l'Afrique côtoient les grandes religions asiatiques. C'est en son sein que christianisation rime avec occidentalisation. Non sans effet en retour : installé à Goa, à Mexico ou à Lima, le Saint-Office doit se mesurer à des milieux, à des populations et à des immensités qui transforment inmanquablement les modalités et la portée de son action ».

¹³² V. CHANDEIGNE, Michel, (dir.), *Goa, 1510-1685 : Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, Autrement, 1996.

¹³³ L'établissement anglais de Madras, fondé en 1632, et le siège épiscopal portugais de San Thomé, érigé en 1606, sont situés à environ cent cinquante kilomètres au nord de Pondichéry.

aussi à façonner l'espace indien des Européens¹³⁴. Dans le sud de l'Inde, les missions du Madurai ou du Carnatique chevauchent le territoire des établissements de commerce et les circonscriptions des principautés indiennes¹³⁵.

Ainsi, le cadre géographique de notre étude ne peut être appréhendé que sous la forme d'un réseau, que nous parcourrons avec le fil conducteur de la police des cultes française. Cette multiplicité d'espaces et d'autorités doit nous amener à affiner notre compréhension du droit colonial en matière religieuse, et à comprendre le poids des considérations commerciales et internationales dans sa formation.

¹³⁴ VASQUEZ, Jean-Michel, *L'espace de la mission, un objet d'étude évident mais souvent déconsidéré*, in : Histoire, Monde et cultures religieuses, vol.37, n°1, 2017, p.19-32. VU TRANH, Hélène, *Les missions face aux empires : pour une histoire politique du phénomène missionnaire*, in : Id. (dir.), *Les Missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2022, p.27-52. Sur l'autonomie de la géographie ecclésiastique, BRUSCHI, Christian, *La géographie, instrument de maîtrise de l'espace. Savoir d'État dans les encyclopédies et les dictionnaires des Lumières*, in : Journal of Interdisciplinary History of Ideas, vol.12, n°23, 2023, p.9.11-9.12.

¹³⁵ LAUNAY, Adrien, *Histoire des Missions de l'Inde, Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*, Paris, Charles Douniol, 1898 (LAUNAY, *Histoire des missions*), t.1, « Chrétientés principales avant 1776 », p.III-XCIC, qui recense l'ensemble des églises et missions fondées dans le sud de l'Inde et leur ressort territorial.

III. Exposé des sources

Les sources manuscrites relatives aux établissements de l'Inde sont nombreuses, mais éparées. La spécialisation de notre étude sur la question de la police des cultes surajoute à cette difficulté initiale. Il a été nécessaire de croiser différents fonds, généralistes ou spécialisés, et des documents de nature variée, pour cibler la thématique de notre enquête. Il faut aussi signaler que cette étude s'appuie essentiellement sur des sources en langue française. L'histoire de la police des cultes des établissements de l'Inde, telle que nous l'écrivons, n'est pas, méthodologiquement parlant, une « histoire à parts égales »¹³⁶. C'est en nous appuyant sur les travaux les plus récents en histoire de l'Inde et des empires coloniaux, ou sur des traductions de sources primaires, que nous avons tâché de reconstituer les « réseaux » par lesquels la norme religieuse française s'est formée dans les établissements de l'Inde¹³⁷.

Les principaux fonds concernant l'administration des comptoirs de l'Inde sont conservés au Centre des Archives Nationales d'Outre-Mer (A.N.O.M.), à Aix-en-Provence, dans le fonds dit du « Secrétariat d'État à la Marine »¹³⁸. Les correspondances échangées entre Paris et les établissements de l'Inde, contenues dans la série B et surtout dans la sous-série C², constituent quantitativement la principale source de cette étude¹³⁹. Il s'agit de fonds qui sont depuis

¹³⁶ BERTRAND, Romain, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2014.

¹³⁷ Nous ne donnerons que quelques exemples sur le type de sources imprimées qui nous permettront de compléter le point de vue des Français en Inde. Les archives et correspondances de l'*East India Company* à Surate ou à Madras ont fait l'objet de plusieurs recueils ou synthèses, comme FOSTER, William, *The English Factories in India*, Oxford, Clarendon Press, 1906-1927, 16t., ou encore DAVIDSON LOVE, Henry, *Vestiges of Old Madras, 1640-1800*, Londres, J. Murray, 1913, 4t. Le célèbre journal tenu en tamoul par le courtier indien de la Compagnie des Indes à Pondichéry, Ananda Ranga Pillai, entre 1736 et 1761, a fait l'objet de traductions complètes en anglais, et partielles en français. Il constitue un point de vue privilégié d'un personnage de l'élite tamoule sur les établissements français de l'Inde au XVIII^e siècle. ANANDA RANGA PILLAI, *The private diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix*, éd. Price, Frederik, Madras, Government Press, 1904-1927 (ARP), 12t., VINSON, Julien, *Les Français dans l'Inde, Dupleix et La Bourdonnais, Extraits du Journal d'Anandarangappoullé*, Paris, Ernest Leroux, 1894.

¹³⁸ Archives nationales d'Outre-mer (ANOM), Fonds ministériels, Secrétariat d'État à la Marine (COL). Sur la constitution du fonds du Secrétariat d'État à la Marine, HOULLEMARE, M., *La fabrique des archives coloniales et la naissance d'une conscience impériale (France, XVIII^e siècle)*, in : *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol.62-2, n°2, 2014, p.7-31.

¹³⁹ ANOM, COL, Correspondance à l'arrivée en Inde (C²), Cartons 1-309, et Correspondance au départ (B), cartons 1-6 et 30-35. La série C² s'étend de 1649 à 1835. Elle comprend des documents relatifs aux activités des différentes compagnies des Indes. Outre les extraits d'actes législatifs ou jurisprudentiels, cette série comprend surtout les rapports et correspondances adressés par les agents de la Compagnie en Inde au Roi, aux ministres, ou à la direction de la Compagnie des Indes. Une distinction peut être opérée entre les documents relatifs à l'administration de la Compagnie en France (par exemple, les cartons C² 2 à 53 pour la période de 1649 à 1769) et ceux consacrés à la correspondance et à l'administration des comptoirs (par exemple, les cartons C² 62 à 101 pour la même période). La série B n'est pas classée par territoire, et s'étend uniquement de 1654 à 1715. Elle comprend les instructions et actes adressés par le roi et le ministre aux gouverneurs, agents, et officiers, des différentes colonies.

longtemps mobilisés par l'historiographie¹⁴⁰. En raison de leur volume et l'absence d'inventaire détaillé, ils conservent néanmoins des masses d'information inexplorées. Les A.N.O.M. comportent également plusieurs séries et sous-séries généralistes ou spécialisées, comme la très utile sous-série F5A (cartons 37-51), concernant les missions religieuses de l'Inde, ou le Dépôt des Fortifications des Colonies, qui contient des mémoires détaillés sur les établissements français de l'Inde¹⁴¹. L'ensemble de ces fonds nous a permis de reconstituer, par le jeu des correspondances, les rapports cruciaux entre centres et périphéries, et le poids des instructions, qui constituent le cœur de la police des cultes des établissements de l'Inde.

Les fonds relatifs à l'activité juridictionnelle ou à la police des établissements de l'Inde sont, eux, très difficiles d'accès. Conservés aux A.N.O.M. dans le « Fonds Ancien » des « Fonds Territoriaux », leur état de conservation ne nous a permis que d'en consulter une infime partie¹⁴². Une ébauche de recueil de lois et de jurisprudence, formé par le conseiller au Conseil supérieur de Saint-Domingue, Moreau de Saint-Méry (1750-1819), et intitulé « *Code de l'Inde* », est consultable dans la collection des papiers de cet auteur¹⁴³. Quoique relativement pauvre, il nous invite à considérer le regard de la première « doctrine » coloniale sur le droit des établissements français de l'Inde, qui n'ont pas connu de collection éditée, contrairement aux colonies d'Amérique¹⁴⁴. Dans la même optique, nous avons pu consulter les nombreux travaux édités, principalement au début du XX^e siècle, qui ont retranscrit les actes judiciaires des

¹⁴⁰ La série ANOM, COL, C² constitue le fonds principal d'ouvrages comme ceux de MENARD-JACOB, M. *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, ou KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*

¹⁴¹ ANOM, COL, Mission religieuses 1637-1808 (F5A), Cartons 37-51, et ANOM, COL, Dépôt des fortifications des colonies (DFC), Cartons 93 à 103. Ce fonds comprend différents mémoires, géographiques, politiques, commerciaux, et militaires, réunis dans des cartons généralistes ou limités à un comptoir en particulier, et couvrent de manière inégale la période de 1664 jusqu'au début du XX^e siècle.

¹⁴² ANOM, Fonds Territoriaux, Établissements français de l'Inde, Fonds Ancien (INDE). La Série A de ce fonds, *Registres de la Compagnie des Indes*, comprend notamment les délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry, et les correspondances de celui-ci. Il a fait l'objet d'un inventaire au début du XX^e siècle par l'ancien gouverneur des établissements de l'Inde et historien MARTINEAU, Alfred, *Inventaire des anciennes archives de l'Inde française*, Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde française, 1914. La série B, *Feuilles volantes*, comprend une grande variété de documents et de copies, dont certains sont antérieurs au XIX^e siècle. Elles ont été inventoriées par un autre gouverneur des établissements de l'Inde, GAUDART, Edmond, *Catalogue des manuscrits des anciennes archives de l'Inde française*, Paris, Leroux, 1922-1936, 8t. Outre le « Fonds Ancien », les « Fonds territoriaux » des A.N.O.M. comprennent également un « Fonds des papiers publics ». On y trouve une série L, « Greffe du Conseil supérieur de Pondichéry », totalement inaccessible, et une série M contenant les dossiers des procès-criminels jugés par le même Conseil. En raison de l'état extrêmement dégradé de ces archives, nous n'avons pu en consulter qu'une infime sélection.

¹⁴³ ANOM, COL, Collection Moreau de Saint-Méry (F3), 238, « Code de l'Inde ». Ce « Code » est en fait une collection de documents imprimés ou manuscrits, dont la plupart sont déjà disponibles dans d'autres fonds.

¹⁴⁴ Moreau de Saint-Méry avait notamment publié à la fin de l'Ancien Régime une collection des lois et des arrêts concernant les îles françaises d'Amérique, MOREAU DE SAINT MERY, M.L.E., *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, *op.cit.*, (MSM), 6t.

établissements de l'Inde¹⁴⁵. Surtout, nous avons pu accéder au centre de Lawspet (Pondichéry) des Archives Nationales de l'Inde, où sont conservés l'essentiel des actes des juridictions de l'Inde française sous l'Ancien Régime. Les sentences ou arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry, du tribunal de la Chaudrie (juridiction indigène), du Conseil provincial de Chandernagor, ou du Lieutenant de police de Pondichéry ont été un matériau juridique considérable pour notre enquête¹⁴⁶.

D'autres fonds ont été rendus indispensables pour combler les lacunes des précédents. Le moment de la formation de la Compagnie des Indes, et du corps de règles initialement prévu pour régir les matières religieuses, a nécessité de parcourir longuement les « Mélanges Colbert », comprenant les correspondances du ministre de Louis XIV, conservés à la Bibliothèque Nationale de France¹⁴⁷. Nous avons longuement dépouillé les Archives Municipales de Lyon : celles-ci conservent les papiers de la Chambre particulière de Lyon de la Compagnie des Indes orientales, dans lesquels sont contenues les délibérations de la Chambre générale de la Compagnie¹⁴⁸. Ces pièces jusqu'alors inexplorées permettent d'apporter des

¹⁴⁵ Il faut distinguer trois types de recueils imprimés d'actes législatifs et judiciaires de l'Inde française sous l'Ancien Régime, selon leur période d'édition. Les premiers ont été formés au XVIII^e siècle et constituent donc une source primaire. Il s'agit essentiellement de la collection formée par le secrétaire de la Compagnie des Indes, Germain Darnis, en 1756, DARNIS, Germain, *Recueil ou collection de titres, édits, déclarations, arrêts, règlements et autres pièces concernant la Compagnie des Indes orientales établie au mois d'août 1664*, Paris, Antoine Boudet, 1755-1756 (DARNIS), 4t. Il comprend une grande quantité d'actes concernant le commerce de la Compagnie, et son administration en France. En raison de son contexte de rédaction, ces actes sont néanmoins sélectionnés de manière partielle. Le deuxième type de recueil imprimé concerne les travaux réalisés au début du XX^e siècle par des administrateurs coloniaux et historiens autour de la Société d'histoire de l'Inde française. Les principaux de ces recueils concernent les délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry, *Procès-verbaux des délibérations du Conseil souverain de la Compagnie des Indes*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1911-1914, 3t ; les correspondances entre le Conseil supérieur de Pondichéry et le Conseil de Chandernagor, *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde, 1915, 3t ; les correspondances du Conseil supérieur de Pondichéry avec la direction de la Compagnie des Indes, MARTINEAU, Alfred, *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry et de la Compagnie*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1920, 6t, les jugements criminels des conseils des différents comptoirs, GAUDART, Edmond, *La criminalité dans les comptoirs français de l'Inde au XVIII^e siècle*, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1937 (GAUDART, *Crim.*), et surtout les arrêts rendus par le Conseil supérieur de Pondichéry, GNAOU DIAGOU, *Arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry*, Pondichéry, Bibliothèque Publique, 1935, (DIAGOU, *Arrêts*), 5t. Le troisième type de recueil imprimé concerne des éditions récentes d'actes judiciaires. Il s'agit essentiellement de l'œuvre de J.-C. Bonnan, qui a publié une sélection des jugements et sentences du tribunal de la Chaudrie, justice indigène à Pondichéry, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.*

¹⁴⁶ Les registres des actes de ces différentes juridictions sont conservés dans deux fonds. Le premier est : National Archives of India, Puducherry Records Centre (NAIP), Public Papers (PP), Fonds « Tribunal de la Chaudrie » (TC). Contrairement à son intitulé, ce fonds comprend les copies ou minutes des jugements, sentences et arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, du Conseil de Chandernagor, et du Tribunal de Police de Pondichéry. En parallèle, le fonds NAIP, *Miscellaneous (Misc)*, « Documents XVIII^e » (Doc), comprend une grande variété de documents, et notamment des registres d'actes judiciaires des juridictions précitées, ou des papiers relatifs aux contestations entre castes.

¹⁴⁷ Bibliothèque nationale de France (BNF), Département des manuscrits (Mss), Érudits et Bibliophiles, *Mélanges Colbert* (MC), et notamment les volumes 112-131 qui couvrent largement la période de formation de la Compagnie des Indes (1662-1665).

¹⁴⁸ Archives municipales de Lyon (AML), série Agriculture, Industrie, Commerce (HH), Cartons 303-335 bis, pour la période allant de 1664 à 1685. Ces fonds contiennent des pièces diverses : délibérations de la Chambre particulière

éléments nouveaux et d'une grande précision sur les conditions de formation de la Compagnie des Indes orientales, et sur les questions religieuses en particulier.

D'autres manuscrits, disponibles à la B.N.F., sont d'une utilité majeure, comme le *Mémoire sur la Compagnie des Indes*, un texte anonyme rédigé vers 1720, qui détaille à partir de sources diverses l'histoire des établissements de l'Inde jusqu'à cette date¹⁴⁹. Il faut également citer le manuscrit n°166 des papiers d'Édouard Ariel, secrétaire archiviste du gouverneur de Pondichéry (1818-1854), qui recueille une grande quantité de copies d'actes relatifs aux affaires religieuses des comptoirs¹⁵⁰. Enfin, nous avons pu consulter les Archives des Missions-étrangères de Paris, qui exposent un point de vue parfois inédit sur les relations entre les missionnaires et les autorités coloniales¹⁵¹.

S'agissant de sources imprimées, nous avons abondamment puisé dans les récits de voyage et mémoires édités aux XVII^e et XVIII^e siècles. La période allant de 1664 à 1700 est celle pour laquelle il a été le plus nécessaire de multiplier les sources, en raison de l'implantation précaire des Français en Inde, et de l'inactivité du Conseil souverain de Surate en matière religieuse. Pour combler ce vide, les mémoires de François Martin, « fondateur » et premier gouverneur de Pondichéry, édités au début du XX^e siècle, et couvrant quasi-quotidiennement la période allant de 1664 à 1693, ont constitué une ressource incontournable¹⁵². Les lettres du vicaire apostolique François Pallu, qui s'impliqua vivement dans les affaires religieuses des établissements de l'Inde depuis leur fondation jusqu'en 1684, éditées en 2008 par Frédéric Mantienne, ont été d'une utilité similaire¹⁵³.

Enfin, les sources imprimées ont aussi servi à l'analyse juridique de la police des cultes des établissements français de l'Inde. Nous nous sommes attachés à confronter sans cesse les règles appliquées en Inde à la législation, à la jurisprudence, et à la doctrine du royaume, ou des autres territoires coloniaux. Pour cette raison, les traités et répertoires de police que nous avons

de Lyon, copies de procès-verbaux de la Chambre générale de la Compagnie des Indes, correspondances entre Lyon et Paris, mémoires, comptabilité, etc.

¹⁴⁹ BNF, Mss, Français (FR), 6231, *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales* (MCIO), anonyme, vers 1720.

¹⁵⁰ BNF, Mss, Indien 166, *Documents historiques, extraits des archives de Pondichéry par Édouard Ariel* (ARIEL). Nous renvoyons à la notice composée par E. Francis et M. Trento au sujet de la collection d'Édouard Ariel du fonds Indien de la Bibliothèque nationale, <https://heritage.bnf.fr/france-southasia/fr/ariel-edouard-article>.

¹⁵¹ Archives des Missions-étrangères de Paris (AMEP). Les Missions-étrangères de Paris sont surtout connues pour avoir entrepris les missions de l'Extrême-Orient depuis la formation de leur séminaire en 1663. Cette entreprise était, à ses commencements, intimement liée à l'implantation de la Compagnie des Indes dans la péninsule indienne. Pour cela, on trouve de très utiles documents sur les affaires religieuses et ecclésiastiques des comptoirs, dans les volumes 958 à 965, et 975 à 995.

¹⁵² MARTIN, François, *Mémoires de François Martin, fondateur de Pondichéry (1665-1696)*, éd. Froidevaux, Henri, Paris, Société de l'Histoire des colonies françaises, 1931-1934 (MARTIN), 3t.

¹⁵³ PALLU, François, *Lettres de Monseigneur Pallu, écrites de 1654 à 1684*, éd. Mantienne, F., Paris, Les Indes Savantes, 2008 (PALLU, Lettres).

déjà présentés, les traités de droit criminel, de droit canonique, ou la doctrine gallicane, ont été largement mobilisés. Les recueils de droit canonique missionnaire, dont la plupart ont été compilés au XIX^e siècle, ont également été une ressource centrale pour trianguler la formation de la police ecclésiastique entre Versailles, Rome et Pondichéry¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Les collections et recueils de droit canonique missionnaire ont connu un certain essor au XIX^e siècle, dans le contexte du « schisme indo-goanais », opposant l’archevêché portugais de l’Inde à la Congrégation romaine dite *de Propaganda Fide*. PRUDHOMME, C., *Missions catholiques et padroado portugais. Pour de nouvelles approches*, *loc.cit.*, p.20-21. Cette controverse relative à l’autonomie du patronage portugais sur l’Église catholique en Asie explique la mobilisation des textes fondateurs des droits et devoirs de Lisbonne et de Rome depuis le XVI^e siècle. Les établissements français de l’Inde, et le clergé français, ont joué un rôle non négligeable dans l’affirmation ou la limitation des droits du pape sur l’Église indienne. Pour cette raison, nous nous appuyons sur des recueils comme DE MARTINIS, Raphaël, *Iuris pontificii de propaganda fide*, Rome, 1888-1909, (IPPF), 8t, ou *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Rome, Collegii Urbani, 1859, 8t.

IV. Énoncé de la thèse et problématique

L'objet de cette thèse est de contribuer à l'histoire de la norme religieuse en milieu colonial. Alors que le droit de l'Ancien Régime est bien la source d'un traitement « policier » de l'altérité religieuse, les établissements de l'Inde ont vu émerger un régime reconnu comme tolérant des différentes confessions. Le défaut de souveraineté des autorités françaises en Inde, le poids des rivalités internationales et locales, ou l'affectation économique de grandes compagnies de commerce semblent expliquer ce glissement. Nous tâcherons de montrer que la tension de cet objet d'étude ne réside pas dans la problématique de l'altérité religieuse ; mais dans la contradiction entre le droit de l'Ancien Régime et la rationalité marchande de la Compagnie des Indes orientales. C'est au sein de ce référentiel, et en considération des luttes entre pouvoirs centraux et périphériques que la tolérance religieuse et la répression coloniale ont pu ne pas être considérées comme antinomiques¹⁵⁵.

Cette conflictualité n'affecte pas la police des cultes de l'ancien droit de manière homogène. La police religieuse, régissant la discipline des individus selon leur confession, constitue la sphère principale de lutte entre la tolérance et l'intolérance. La police ecclésiastique n'est, quant à elle, jamais dissociée de la « haute police » de l'État et des intérêts du roi, y compris à l'échelle globale. La sociologie marchande de l'administration coloniale explique largement l'indépendance des corps de missionnaires français établis en Inde, et leur prétention à dicter le contenu de la norme religieuse¹⁵⁶. Par conséquent, il faudra aussi considérer que l'extension des prérogatives des pouvoirs commerciaux sur les ecclésiastiques a été la condition

¹⁵⁵ Cette approche nous permettra de relativiser l'emploi du terme de tolérance appliqué dans la sphère coloniale, et sous l'Ancien Régime, à l'aune des réflexions contemporaines sur la liberté religieuse. HABERMAS, Jürgen, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, in : Cités, vol.13, n°1, 2003, p.152-153, « Jusqu'à l'époque des révolutions le terme [de tolérance] ne renvoie pas seulement aux croyants, mais encore à un pouvoir qui conçoit le fait de pratiquer la tolérance comme une concession. À vrai dire, les justifications philosophiques de la tolérance religieuse renvoient déjà, depuis Spinoza et Locke, non seulement à l'acte juridique autoritaire d'une tolérance religieuse *unilatéralement* déclarée, mais encore au droit du libre exercice de sa religion, droit qui repose sur la reconnaissance *réciproque* de la liberté religieuse de l'autre et entraîne ainsi le droit négatif de respecter les pratiques religieuses des autres ». MARCUSE, Herbert, *Tolérance répressive*, suivi de *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, trad. David, Christophe, Paris, Homnisphères, 2008, p.38, « En général, la fonction et la valeur de la tolérance dépend du sens de l'égalité qui a cours dans la société où elle est pratiquée ».

¹⁵⁶ MOREL, Anne, *Les Conseillers au Conseil supérieur de Pondichéry, élite locale ou administrateurs de l'Empire ? Étude prosopographique de ses membres de 1765 à 1790*, in : Histoire, économie et société, vol.37, n°3, 2018, p.81, « le Conseil [supérieur de Pondichéry] s'est vu confier par la Compagnie des Indes l'administration de la colonie, sous le patronage du gouverneur, ainsi que la gestion des affaires commerciales. Cette spécificité trouve sa traduction dans la composition du Conseil, dont les membres sont des marchands employés de la Compagnie des Indes qui, contrairement aux officiers des parlements métropolitains, ne doivent pas obligatoirement avoir suivi une formation juridique ».

absolue de développement d'une police religieuse à la fois tolérante et répressive¹⁵⁷. Suivant Lucien Jaume, il s'agira de questionner la formation du « nœud entre autorité et liberté » en matière religieuse aux colonies¹⁵⁸.

En somme, nous nous demanderons comment la finalité commerciale de l'administration des établissements français de l'Inde et ses conditions d'implantation internationales ont-elles concouru à former une police des cultes réputée tolérante, malgré l'hostilité de l'ancien droit à la diversité religieuse ?

La réponse à cette question supposera d'identifier les normes religieuses formées à destination des établissements de l'Inde, ou appliquées localement, et de vérifier le poids des contraintes exogènes sur celles-ci. La dynamique de notre démarche cherchera à mesurer l'intensité ou la priorité des impératifs internationaux et commerciaux sur la police des cultes des établissements de l'Inde.

La première partie de nos développements portera sur la période antérieure à 1701, durant laquelle la police des cultes française à destination des Indes orientales se caractérise par son inadéquation au cadre commercial de la Compagnie des Indes orientales, et par l'absence de souveraineté de cette dernière sur ses comptoirs. Il faudra observer que dès la fondation de cette société, le cadre juridique des affaires religieuses dans les futurs établissements français est volontairement conçu comme subsidiaire aux intérêts du commerce. Ce déterminisme économique est, au même titre que les conditions précaires d'occupation territoriale en Inde, la source d'un minimalisme de la police des cultes. Ces contraintes ne sont pas pour autant un obstacle à l'étude juridique des normes religieuses. Au contraire, c'est au cours de cette période dense et chaotique que se forment tous les enjeux de la police des cultes des établissements de l'Inde.

Dans la deuxième partie de nos développements, nous nous concentrerons sur la police des cultes des comptoirs français de l'Inde entre 1701 et 1719. Au cours de cette période charnière, la question religieuse n'apparaît plus comme un fardeau pesant sur une société de commerce, mais comme une condition impérative de souveraineté et de gouvernabilité des populations indigènes. La tolérance religieuse, jusqu'alors imposée par la faible emprise des agents français sur les populations indiennes, doit désormais être instituée comme une norme positive par l'autorité coloniale. La création du Conseil supérieur de Pondichéry permet le

¹⁵⁷ Sur la tension entre tolérance religieuse et droit ecclésiastique, MAIRE, C., *Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières*, in : Droits, vol.52, n°2, 2013, p.133-166.

¹⁵⁸ JAUME, L., *L'éternel défit, L'État et les religions en France des origines à nos jours*, op.cit., p.9 et p.14.

progrès qualitatif des mesures destinées à confirmer ou à limiter la tolérance religieuse. Cette affirmation est aussi la source de conflits intenses entre pouvoirs centraux et périphériques, et entre les sphères spirituelles et temporelles, qui mettent en péril la viabilité politique et économique des comptoirs.

La troisième partie de notre étude se concentrera ainsi sur le développement d'un modèle singulier de police des cultes dans les établissements de l'Inde entre 1719 et 1790. La convergence des pouvoirs centraux et périphériques autour de l'intérêt du commerce permet de surmonter les difficultés posées lors des périodes précédentes. C'est en soumettant juridiquement les corps ecclésiastiques que les administrateurs du commerce ont pu consacrer une police religieuse tolérante, nécessaire à la survie du commerce colonial. Cette tolérance prend tantôt la forme de privilèges reconnus aux habitants des comptoirs, à certains groupes de castes, ou à certaines familles, tantôt celle d'une liberté des coutumes ou des manifestations publiques religieuses. La tolérance religieuse est alors l'une des techniques de gouvernement de la société coloniale. Le modèle singulier de la police des cultes des établissements de l'Inde est finalement entériné par l'État monarchique lui-même, lorsqu'il reprend l'administration directe de ces territoires, après la suspension du monopole de la Compagnie des Indes orientales.

PARTIE 1. CONCILIER LES IMPÉRATIFS : LA POLICE DES CULTES D'UNE SOCIÉTÉ DE COMMERCE INTERNATIONAL (1664-1701)

« La Souveraineté de l'État français sur ses colonies est une affirmation juridique. Elle se réalise en fait plus ou moins, selon que l'Administration coloniale parvient à imposer son arbitrage aux puissantes entreprises commerciales ou industrielles engagées outre-mer. Celles-ci eurent de tout temps tendance à considérer l'Administration comme une organisation mise à leur service, chargée tout au plus des tâches de police intérieure, ou de contrôle douanier, tâches nécessaires mais improductives »¹⁵⁹.

Pour Pierre Legendre, le caractère principal de l'administration coloniale est d'avoir été soumise à des intermédiaires institutionnels affectés à un but, le profit économique, devant bénéficier indirectement à la métropole. Le gouvernement des territoires ultramarins n'est ainsi qu'un moyen, au service du commerce¹⁶⁰. L'esprit de la Compagnie des Indes fondée en 1664 illustre tout particulièrement cette idée¹⁶¹. Elle subordonne à cet égard sa vocation à propager la religion chrétienne, pourtant corollaire historique de la conquête coloniale, aux impératifs d'une organisation commerciale. Cette police des cultes originale n'est pas censée rencontrer d'obstacle dans la différence d'intérêts qui pourrait apparaître entre l'État monarchique et son intermédiaire colonial. En effet, le cadre juridique donné à la Compagnie des Indes orientales établit un fort interventionnisme étatique, et les secrétaires d'État à la Marine occupent notamment le siège de directeur perpétuel jusqu'en 1719¹⁶². En revanche, la formation d'une

¹⁵⁹ LEGENDRE, Pierre, *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*, Paris, PUF, 1968, p.170. Dans ce sens, CHARLIN, F., *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, loc.cit., p.39.

¹⁶⁰ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op.cit., t.2, p.66, L. XIX, chap.XXI, « Les colonies qu'on y a formées sont sous un genre de dépendance dont on ne trouve que peu d'exemples dans les colonies anciennes, soit que celles d'aujourd'hui relèvent de l'État même, ou de quelque compagnie commerçante établie dans cet État. L'objet de ces colonies est de faire le commerce à de meilleures conditions qu'on ne le fait avec des peuples voisins, avec lesquels tous les avantages sont réciproques. On a établi que la métropole seule pourrait négocier dans la colonie ; et cela avec grande raison, parce que le but de l'établissement a été l'extension du commerce, non l'établissement d'une ville ou d'un nouvel empire ».

¹⁶¹ GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op.cit., p.21-22.

¹⁶² DERNIS, t.1, p.102, *Résultat du Conseil et de l'Assemblée de la Compagnie des Indes, pour la nomination des Directeurs, du 20 mars 1665*, « Sa Majesté leur ayant auparavant fait entendre par la bouche de M. le Chancelier, que sa volonté était que le sieur Colbert fut Directeur pour elle et pour toute la Cour, et qu'il présidât toujours en ladite Chambre de la direction générale », p.367, *Brevet de Chef perpétuel et Président de la Compagnie du Commerce des Indes orientales, pour Monsieur de Seignelay*, du 29 septembre 1683, p.516, *Brevet du Roi, qui nomme Monsieur de Pontchartrain Chef perpétuel, Président, et Directeur de la Compagnie des Indes orientales, au lieu et place de M. le Marquis de Seignelay*, du 13 novembre 1690, et p.569, *Brevet de Chef perpétuel et Président de la Compagnie des Indes pour M. de Pontchartrain le fils*, du 27 décembre 1693.

police des cultes spécifique se heurte aux préjugés d'Ancien Régime, et à l'épineuse question du traitement des protestants dans le royaume.

En outre, l'application de la norme religieuse dépend de la capacité de la Compagnie à s'imposer comme une puissance politique en Inde. Cette reconnaissance doit provenir des princes locaux, des puissances étrangères, mais aussi des autorités ecclésiastiques. Dans la France du Grand Siècle, la police des cultes relève largement des juridictions et officiers royaux¹⁶³. Cette configuration est le résultat d'un long processus au terme duquel le pouvoir royal a limité l'indépendance des juridictions ecclésiastiques, et s'est posé en gardien et censeur de la police ecclésiastique. Aux colonies, l'expansion différée des puissances séculières et spirituelles renouvelle la question du partage de leurs compétences réciproques¹⁶⁴. Par conséquent, il faudra observer, dans les actes fondateurs de la Compagnie des Indes et dans la pratique administrative de ses agents, la volonté d'imposer une organisation religieuse dans un cadre indéfini et « multcentrique »¹⁶⁵.

Ainsi, l'origine d'une appréhension spécifique des affaires religieuses doit être trouvée dans les actes fondateurs de la Compagnie. Ce régime dérogatoire n'est pas le résultat de l'expérience indienne. Il résulte d'un consensus entre les milieux marchands et le pouvoir royal, tendant à subordonner juridiquement les considérations spirituelles à la réussite d'une entreprise de commerce international (Titre 1). L'installation en Inde de la Compagnie aura pour effet de dévoiler les faiblesses de ce cadre initial. La police des cultes destinée aux Indes orientales n'est que faiblement effective, et les directeurs du commerce ne parviennent à l'imposer ni à leurs subordonnés, ni aux puissances locales, ni aux ecclésiastiques (Titre 2).

¹⁶³ LE BRAS, G., *La police religieuse dans l'Ancienne France*, *op.cit.*, p.50-55.

¹⁶⁴ DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, *op.cit.*, p.104-105, et BENTON, L., *Law and colonial cultures [...]*, *op.cit.*, p.33-45, et p.86-102, qui retrace le processus d'exportation séparée des juridictions ecclésiastiques et civiles dans les premiers empires ibériques modernes. Aux colonies, la question du partage des compétences entre les deux sphères connaît un développement endogène. L'historienne montre d'abord que ces empires se sont étendus au XV^e siècle, dans un contexte encore marqué par l'héritage médiéval, où la concurrence des justices temporelles et spirituelles demeurait parfois irrésolue. De surcroît, la nouveauté du contexte colonial a pu imposer de redéfinir les rapports entre ces juridictions, quitte à adopter des développements historiques différents de ceux des métropoles. L. Benton invite ainsi à reconsidérer l'idée d'un mouvement linéaire de l'histoire des relations entre les justices ecclésiastiques et temporelles, et à ne pas projeter un tel schéma sur l'histoire coloniale.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.5-6.

Titre 1. Une police des cultes subordonnée aux impératifs économiques et territoriaux (1664-1665)

En mai et août 1664, deux compagnies de commerce sont créées par déclarations royales : l'une, pour les Indes occidentales, l'autre, pour les Indes orientales. Cette refonte de la politique coloniale de la France est l'œuvre de Jean-Baptiste Colbert, alors contrôleur général des finances. Celui-ci prétend œuvrer « *au rétablissement ou plutôt à l'établissement du commerce de son royaume* »¹⁶⁶. Cette correction de l'élément de langage, consistant à désigner la fondation des compagnies des Indes comme le retour d'un commerce suspendu, témoigne de l'ambiguïté du rapport du ministre au passé colonial. Les Compagnies des Indes doivent faire table rase des principes d'une colonisation « seigneuriale », pratiquée jusqu'alors, et dont le bilan infructueux est imputé au ministère de Nicolas Fouquet¹⁶⁷. Pour concurrencer les empires coloniaux européens, ces nouvelles compagnies doivent s'inspirer des modèles de l'*East India Company* (E.I.C) anglaise (1601), ou de la *Verenigde Oostindische Compagnie* (V.O.C) hollandaise (1602)¹⁶⁸.

L'importance des prérogatives religieuses conférées à la Compagnie des Indes orientales dénote avec les prérogatives exorbitantes qui lui sont accordées en matière commerciale ou militaire. Ce n'est pas parce que le rétablissement du commerce reçoit une protection étatique inédite que les fonctions extra-économiques qui y sont attachées bénéficient du même soutien. Par conséquent, la police des cultes élaborée pour les Indes orientales a d'abord été pensée pour répondre à des contraintes extra-religieuses : satisfaire aux besoins du commerce, et légitimer l'expansion internationale de la France (Chapitre 1). Les sources autonomes de la police des cultes, la police religieuse et ecclésiastique épousent ainsi les formes de ces impératifs exogènes. Ces règles devaient aussi corriger les dysfonctionnements éprouvés lors des expériences coloniales précédentes (Chapitre 2).

¹⁶⁶ CLEMENT, Pierre, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, Paris, Imprimerie Impériale, 1863, t.2.1, p.263, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, du 3 août 1664

¹⁶⁷ GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op.cit., p.15-16. BOUCHER, Philip, *Reflections on the crime of Nicholas Fouquet : The Fouquets and the French Colonial Empire, 1626-1661*, in : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol.72, n°266, 1985, p.5-10.

¹⁶⁸ WEBER, H., *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, op.cit., p.189-190. H. Weber considère que la structure de la Compagnie française est plus proche de la V.O.C que de l'E.I.C. La Compagnie française reprend en effet une organisation fondée sur la complémentarité de *chambres particulières*, dans les villes du royaume, avec une chambre de direction générale.

Chapitre 1. Les conditions de l'implantation religieuse : les sources exogènes de la police des cultes

L'édit du 28 mai 1664 portant création d'une Compagnie des Indes occidentales atteste dès son premier article de la vocation prioritaire de l'entreprise : elle est tournée « *principalement* » vers « *la gloire de Dieu, en procurant le salut des Indiens et Sauvages, auxquels nous désirons faire connaître la vraie religion* »¹⁶⁹. En comparaison, l'acte fondateur de la Compagnie des Indes orientales affirme que sa raison d'être n'est pas la propagation de la foi, mais consiste dans le « *rétablissement du commerce [du] royaume, par le moyen duquel seul l'abondance peut être attirée au-dedans* »¹⁷⁰. Le relèvement des flux commerciaux vers l'Orient ne doit pas contribuer à la « *gloire du royaume* »¹⁷¹ par la conversion des infidèles, mais plutôt par « *l'avantage qu'elle a par-dessus toutes les autres* » nations¹⁷², c'est-à-dire en accédant sans intermédiaire aux précieuses productions orientales pour lesquelles la France est alors tributaire des puissances maritimes du nord de l'Europe¹⁷³.

La Compagnie des Indes orientales se distingue ainsi de sa fausse jumelle qu'est la Compagnie des Indes occidentales. Contrairement aux principes de la colonisation communs aux monarchies catholiques (Espagne, Portugal), l'évangélisation n'est considérée ni comme une condition de la conquête, ni comme son but. La norme religieuse et la propagation de la foi ne sont que des moyens subsidiaires à la réussite du commerce (Section 1), et des marqueurs de différenciation avec les autres empires européens (Section 2).

¹⁶⁹ MSM, t.1, p.102, *Édit portant Etablissement d'une Compagnie des Indes occidentales, pour faire tout le Commerce dans les Isles et Terre ferme de l'Amérique, et autres Pays aux concessions, pouvoirs, facultés, droits, exemptions, et Privilèges y contenus, et Arrêts du Parlement et de la Chambre des Comptes de Paris sur icelui*, des 28 mai, 11 et 31 juillet 1664.

¹⁷⁰ DCIO, p.4. L. Cordier, dans une thèse ancienne avait néanmoins affirmé que les deux compagnies de 1664 présentaient le même premier article, et le même rapport à l'évangélisation, ce qui nous paraît ainsi contredit. CORDIER, Louis, *Les Compagnies à charte et la politique coloniale sous le ministère de Colbert*, Paris, Rousseau, Thèse : Droit, Université de Nancy, 1906, p.102-103. L'idée suivant laquelle la Compagnie des Indes orientales de 1664 a eu, dès sa fondation une vocation religieuse équivalente à ses fonctions commerciales, et identique à celle de la Compagnie des Indes occidentales, a pu être récemment défendue par HODGES, Leonard, *France* (chapitre d'ouvrage), in : *The Corporation as a protagonist in Global History, c. 1550-1750*, op.cit., p.292-293. Avec notre respect, nous tâcherons de montrer pourquoi nous pensons que cette thèse doit être nuancée.

¹⁷¹ SCHNAPPER, Bernard, *A propos de la doctrine et de la politique coloniales au temps de Richelieu*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.41, n°144-146, troisième et quatrième semestres 1954, pp.314-328.

¹⁷² DCIO, p.4.

¹⁷³ CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, op.cit., t.2.1, p.270, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, le 3 août 1664.

Section 1. La concorde du commerce et de la morale religieuse

Le lundi 26 mai 1664, soit deux jours avant publication de l'édit portant création de la Compagnie des Indes occidentales, une dizaine de grands marchands parisiens assemblés « *au logis de Monsieur de Faverolles* » s'accordent sur une série d'articles devant porter statuts de la Compagnie des Indes orientales¹⁷⁴. Leurs demandes sont adressées au roi, et examinées par le Conseil le 31 mai suivant¹⁷⁵. Le 27 août, la déclaration royale portant création de la Compagnie reprend largement les propositions des marchands parisiens. Ceux-ci en deviendront les syndics provisoires, dans l'attente de la première assemblée générale, qui aura lieu au palais du Louvre en mars 1665¹⁷⁶.

Ces travaux préliminaires, entièrement commandés par Colbert, témoignent d'une volonté d'attirer et de satisfaire les milieux négociants¹⁷⁷. Dans les articles des marchands parisiens, comme dans la déclaration royale, les articles consacrés aux matières religieuses n'occupent qu'une place mineure¹⁷⁸. Pour Marie Ménard-Jacob, ces mesures ne visent qu'à assurer la « respectabilité » du commerce dans la société d'Ancien Régime où « le maniement

¹⁷⁴ DERNIS, t.1, p.37-49, *Articles et conditions sur lesquelles les Marchands Négociants du Royaume supplient très humblement le Roi de leur accorder sa Déclaration et les grâces y contenues, pour l'établissement d'une Compagnie pour le Commerce des Indes orientales*.

¹⁷⁵ Les marchands présents lors de cette réunion sont : Jean de Faverolles, Robert Pocquelin (père), Christophe Maillet (père), Charles Le Brun, Christophe Cadeau, Pierre Simonet, Everhard Jabach, Sanson, et Scot. AMES, G.J., *Colbert, Mercantilism and the French Quest for Asian Trade, op.cit.*, p.18. Le récit complet des réunions de mai et juin 1664 peut être trouvé à SAINT-JOANNY, Dominique-Gustave, *Registre des délibérations et ordonnances des marchands merciers de Paris, 1596-1696*, Paris, Léon Willem, 1878, p.75-81.

La création de la Compagnie des Indes orientales emprunte dans ce sens la procédure consacrée en matière de franchises et de privilèges accordés aux corporations professionnelles. Les actes législatifs et réglementaires régissant les métiers étaient souvent le résultat d'une première demande, issue des bourgeois, désignée sous le titre d'« articles », de « statuts », ou de « règlements ». Par exemple, v. *Statuts, ordonnances et règlements des marchands merciers-drapiers de la ville de Rouen, réunis par arrêt du conseil du 24 avril 1703*, Rouen, Vaultier, 1715, comprenant les *Lettres patentes du Roy François I^{er} portant commission au Bailly de Rouen d'examiner les Articles et statuts présentés à Sa Majesté par les marchands merciers grossiers de la ville de Rouen, à l'instar de ceux de Paris, données à Senepont le 26 août 1545*, ou encore *Déclaration du Roy Louis XIII portant confirmation des ordonnances, statuts, règlements, privilèges, franchises, libtérés, données, concédées, et octroyées par les prédécesseurs Roys à tous les marchands merciers, grossiers, joailliers de cette ville de Paris, du mois de janvier 1613*, Paris, Charpentier, 1624. Un tel dispositif avait également été employé pour la formation des premières compagnies des Indes orientales, au début du XVII^e siècle. Par exemple, ANOM, COL, F3 238, f°1, *Articles proposés au Roi par Gérard Le Roy et ses associés qui entreprennent de faire les avances nécessaires pour le voyage des Indes orientales [...]*, du 9 juin 1604.

¹⁷⁶ Les douze syndics sont nommés le 5 juin 1664 pour administrer la Compagnie en attendant qu'elle puisse former une assemblée et élire des directeurs : Pocquelin, Cadeau, de Faverolles, Sanson, Jabach, Le Brun, Simonet, Nicolas Chanlatte, Pierre de Varenne, Denis Langlois, Rabouyn, et Jacques de Faye. CHARPENTIER, François, *Relation de l'establissement de la Compagnie française pour le commerce des Indes orientales*, Paris, Cramoisy et Sébastien, 1665, p.9-10. MC, 121bis, Correspondance de juin 1664, f°681, *Lettre des Syndics de la Compagnie des Indes*, Paris, le 18 juin 1664.

¹⁷⁷ KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, *op.cit.*, p.5, qui rappelle que l'apparence d'une formation privée de la Compagnie visait à « masquer le rôle prépondérant [que Colbert et Louis XIV] jouaient dans l'entreprise, [...] afin de désarmer la méfiance des futurs souscripteurs ».

¹⁷⁸ DCIO, p.17, art. XXX, relatif à l'entretien des ecclésiastiques, et p.20, art. XXXVIII, relatif à la naturalisation des indigènes.

des deniers demeure un tabou »¹⁷⁹. Cependant, il faut observer que la politique religieuse de la Compagnie des Indes s'inscrit aussi dans une véritable réflexion idéologique et juridique, visant à redéfinir les rapports entre normes religieuses et économie politique.

Dans un premier temps, les vertus providentielles d'une entreprise nationale sont opposées aux vices des particuliers, responsables de l'inertie du commerce colonial jusqu'en 1664 (§1). Surtout, la substitution des milieux négociants aux financiers et aux nobles justifie une libération de la Compagnie des Indes des préjugés moraux et religieux relatifs au commerce (§2). Enfin, la nécessité pratique de recourir à des employés étrangers et protestants témoigne de la nature exorbitante du régime des cultes applicable à la Compagnie des Indes (§3).

§1. Une morale sécularisée : vertus publiques contre vices particuliers

La création de la Compagnie s'inscrit dans un certain contexte moral et politique, qui explique en partie sa structure et les discours qui la justifient. Elle participe autant à la « laïcisation » de la pensée politique qu'à la « divinisation » de la raison d'État¹⁸⁰. La société de commerce est d'abord conçue comme le bras armé d'une politique monétaire « mercantiliste »¹⁸¹. En accédant directement aux productions asiatiques, la Compagnie doit rétablir la balance commerciale de la France au détriment des autres nations européennes, et encourager les manufactures nationales par l'apport de matières premières. Cette politique monétaire et commerciale conforte les prémisses politiques de l'État moderne, qui doit être le principal bénéficiaire de l'enrichissement de la nation¹⁸². La structure juridique de la Compagnie des Indes fait d'elle un objet plus politique que commercial : elle est formée par un acte législatif (et non par une « charte »), qui permet aux nobles de souscrire à ses actions sans

¹⁷⁹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], op.cit., p.27.

¹⁸⁰ THUAU, Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000, p.411-419.

¹⁸¹ L'historiographie a largement établi que la dénomination de mercantilisme, pour décrire les idées d'économie politique à l'époque pré-classique (XVI^e-XVII^e) était une création du XVIII^e siècle. La pensée économique du XVII^e siècle se caractérise en réalité par une grande hétérogénéité, et ne s'est jamais constituée en un véritable courant d'idées. BLANC, Jérôme, DEMEDT, Ludovic, *Le mouvement des idées monétaires dans l'Europe moderne*, in : Id., *Les Pensées monétaires dans l'histoire. L'Europe, 1517-1776*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p.120-130, et PREVOST, Xavier, *Le commerce européen dans quelques ouvrages monétaires de juristes français du dernier quart du XVI^e siècle (Garrault, Grimaudet, Lebègue, Turquam)*, in : Mages, Alexis, *Les fondements historiques du droit européen des affaires*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2022, p.23-43. Le tronc commun de ces idées diverses a pu être résumé par I. Wallerstein comme étant « d'une part, le nationalisme économique, qui [est] à la base des politiques des États, et d'autre part l'importance donnée aux flux de marchandises, qu'ils se traduisent par ces mouvements de métaux précieux ou par le dégagement de balances commerciales ». WALLERSTEIN, Immanuel, *Le Système du Monde du XV^e siècle à nos jours*, Tome 2, *Le Mercantilisme et la Consolidation de l'économie-monde européenne*, Paris, Flammarion, 1984, p.37.

¹⁸² PARSONS, Jotham, *Making money in sixteenth-century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2015, p.179-186, et HECKSCHER, Eli. F., *Mercantilism*, New York, Routledge, 1994, p.128-136.

déroger¹⁸³. Elle défie la typologie des sociétés de commerce par la circulation de ses actions, par le poids du pouvoir royal dans ses assemblées, et par l'investissement majoritaire de ce dernier dans son capital¹⁸⁴. En tant qu'anomalie dans la société d'Ancien Régime, la Compagnie des Indes doit alors être soutenue par une série de discours visant à démontrer la compatibilité de cette entreprise « hybride » avec les valeurs traditionnelles¹⁸⁵.

Sur le plan moral, cette justification consiste dans une critique des entreprises particulières. Colbert, comme Richelieu, considère que ces dernières ne sont « *pas assez fortes* » pour assurer

¹⁸³ La noblesse avait pu s'intéresser dans les compagnies de commerce depuis leur origine. Pour soutenir la constitution de fonds importants, les actes fondateurs des compagnies, depuis Henri IV, encourageaient l'intéressement des nobles sans dérogeance. On peut citer entre autres, ANOM, COL, F3 238, f°3, *Articles proposés au Roy par Gérard la Roy et ses associés qui entreprennent de faire les frais et avances nécessaires pour le voyage des Indes orientales*, juin 1604 : « Art. 5 : Que tous chevaliers, seigneurs, barons, gentilhommes, officiers et autres français pourront entrer en ladite association sans que pour ce l'on puisse prétendre qu'ils aient dérogé ni aucunement préjudicié à leurs dignités, qualités et privilèges [...] ». Dans le même sens, ISAMBERT, François-André, TAILLANDIER, Alphonse-Honoré, DECRUSY, Nicolas, *Recueil Général des anciennes lois françaises [...]*, Paris, Belin-Leprieur, 1821-1833 (ISAMBERT, *Recueil*), t.16, p.90, *Déclaration qui accorde à une société de particuliers le privilège de la navigation et du commerce dans les Indes orientales pendant 12 ans*, juillet 1615, et MSM., t.1, p.29, *Articles accordés par le Roi aux associés de la Compagnie des îles de l'Amérique*, 12 février 1635. C'est l'aristocratie qui s'est montrée davantage réticente à s'associer aux marchands et à engager des fonds dans ces entreprises risquées.

¹⁸⁴ Comme l'observe V. Simon, au sujet des sociétés anonymes, « sous l'Ancien Régime, seule la doctrine commercialiste fournit donc une définition de cette catégorie de sociétés ». SIMON, V., *Le rôle des sociétés anonymes d'Ancien Régime dans le commerce entre la France et l'Empire ottoman*, loc.cit., p.41. Dans le même sens, LEVY-BRUHL, Henri, *Les différentes espèces de sociétés de commerce en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : RHDFF., vol.16, 1937, p.318-319, qui relativiste cependant le cas des compagnies des Indes parmi les sociétés de capitaux : « Savary et Bornier se bornent à insérer les édits royaux qui ont donné naissance aux grandes compagnies de navigation et autres du même type, mais ils ne leur consacrent aucun développement doctrinal ». SAVARY, Jacques, *Le Parfait Négociant ou instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*, Paris, Frère Estienne, 1757, part. II, p.13-21, p.107-109, et p.202-218. Sur l'incompatibilité des sociétés de capitaux avec le droit civil des sociétés, fondé sur les sociétés de personnes. DOMAT, Jean, *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1695, 2^e éd., t.1, p.327-328, et p.334-335. SZRAMKIEWICZ, Romuald, DESCAMPS, Olivier, *Histoire du droit des affaires*, Paris, LGDJ, 3^e éd., 2019, p.219-226. SIMON, V., *Le rôle des sociétés anonymes d'Ancien Régime dans le commerce entre la France et l'Empire ottoman*, loc.cit., p.42. Domat envisage davantage le commerce international comme une activité éminemment réglementée qu'à travers une réflexion sur la nature des sociétés qui y concourent. DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, p.209-212, et p.368-377. Dans ce sens, OLIVIER-MARTIN, François, *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime*, Paris, Sirey, 1938, p.264-265, qui souligne que les monopoles et privilèges des Compagnies ne découlaient pas d'un contrat entre associés, mais de la législation royale, et qu'ils pouvaient être suspendus par le Roi. F. Olivier-Martin ajoute que l'assemblée générale de la Compagnie des Indes était dirigée par une assemblée générale d'actionnaire dont les réunions n'étaient pas statutairement périodiques. En pratique, ces assemblées étaient convoquées à la demande du Roi ou du ministre.

¹⁸⁵ SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, op.cit., p.134, « Pour un certain temps, surtout au XVIII^e siècle, le commerce maritime et colonial a été abandonné à des *compagnies*, grandes sociétés de capitaux protégées par le roi, ayant un statut quasiment de droit public, auxquelles on concédait le commerce colonial vers telle direction, dans telle colonie, avec l'administration de la colonie », et p.165, « L'objet de ces compagnies est double : c'est un but purement commercial, mais c'est aussi un but de colonisation, à l'exception des activités des compagnies du Levant avec la Sublime Porte. Au fond, ce sont, pour la plupart, de grandes sociétés à vocation coloniale ». Sur les aspects généraux de la structure juridique de la Compagnie des Indes orientales, WEBER, H., *La Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.188-199, BEGUE, Danièle, *L'organisation juridique de la Compagnie des Indes*, Thèse : Droit, Paris, Domat-Montchrestien, 1936, et PAULIAT, Louis, *Louis XIV et la Compagnie des Indes orientales de 1664*, Paris, Calmann Lévy, 1886. La thèse générale de ce dernier ouvrage est, selon nous, excessive dans la mesure où elle surestime l'intervention de Louis XIV (pour minorer celle de Colbert) dans tous les domaines de la formation de la Compagnie des Indes.

un négoce réellement profitable au royaume¹⁸⁶. Au moment de la formation de la Compagnie, ce constat empirique se mue en une condamnation morale de la « *mollesse dangereuse* » des particuliers¹⁸⁷. La faiblesse des résultats de l'exploitation « rentière » du domaine colonial préexistant, et la petitesse des compagnies de commerce, sont principalement visées par cette critique¹⁸⁸. Ce jugement est sanctuarisé dans le préambule de la déclaration du mois d'août 1664. La Compagnie des Indes orientales doit être « *le moyen duquel seul l'abondance peut être tirée au-dedans, et servir non au luxe et à la profusion d'un petit nombre comme celle qui provenait ci-devant de la dissipation de nos finances, mais se répandre sur le général des peuples* »¹⁸⁹. Pour Colbert, un tel discours vise aussi à condamner le bilan de son prédécesseur, le surintendant des finances Nicolas Fouquet, et sa politique coloniale. Fouquet avait été, avec le duc de la Meilleraye, l'un des principaux intéressés dans les premières compagnies des Indes orientales fondées en 1642 et 1656, dont ils tiraient leurs droits de seigneurie sur l'île de Madagascar¹⁹⁰. Après l'arrestation de l'ancien ministre en 1661, la mort de son ancien associé le 8 février 1664 marquait le point de départ de l'entreprise de Colbert. Le remplacement du réseau ultramarin de l'ancien surintendant des finances consista dans une table rase des anciennes concessions coloniales¹⁹¹, et par la cession de Madagascar à la Compagnie des Indes orientales le 20 septembre 1664¹⁹².

¹⁸⁶ LAVOLLEE, Robert (éd.), *Mémoires du cardinal de Richelieu* (1627), Paris, H. Laurens, 1908-1931, t. VII, p.27. Cette idée était cependant antérieure à Richelieu. On la trouve par exemple à, AML, HH, 303, f°1, *Copie de la lettre du Roi touchant la navigation qu'il veut introduire écrite à Messieurs de la ville de Lyon [...]*, du 6 décembre 1618. L'expression demeure un élément de langage répandu en 1664 : MC, 122, juillet 1664, f°555, *Extrait de la correspondance de François Bellinzany, du 16 juillet 1664*. Bellinzani, intermédiaire de Colbert, reprend l'expression, en s'adressant à Mazariny à propos de Madagascar : « Vous auriez fait de grandes pertes, l'affaire étant trop forte pour être soutenue par un particulier si puissant qu'il puisse être ».

¹⁸⁷ CHARPENTIER, François, *Discours d'un fidèle sujet du Roi, touchant l'établissement d'une Compagnie française pour le commerce des Indes orientales*, Paris, [s.n.] 1664, p.4.

¹⁸⁸ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., p.131-133. Sur ce point, v. DE MARI, E., *Des devoirs du concessionnaire aux droits du propriétaire [...]*, in : Id., Taurisson-Mouret, Dominique, (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, Paris, Victoires éditions, 2016, p.108-153. CHARLIN, F., *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, loc.cit., p.41.

¹⁸⁹ DCIO, p.4, MENGES-LE PAPE, Christine, *Vers l'éloge de la démesure : la querelle du luxe et le premier XVIII^e siècle*, in : Id., (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi ». Les religions et le droit*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2012, p.140, et DANDREY, Patrick, *La géométrie variable du luxe, un « curseur » dans la pensée du XVII^e siècle français*, in : Pavy-Guilbert, Élise, Poulet, Françoise, (dir.), *Contre le luxe (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Garnier, 2021, p.53-68.

¹⁹⁰ Étienne de Flacourt, ancien gouverneur de Madagascar, avait par exemple dédié à Fouquet et La Meilleraye les deux parties de sa relation de l'île, publiée après sa mort en 1661. FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, op.cit., p.1-5. Les statuts de la Compagnie de Rigault de 1642 sont reproduits dans THALLER, Edmond, *Une Compagnie de commerce du règne de Louis XIII, La Compagnie française des Indes orientales de 1642*, Annales de droit commercial français, étranger et international, 1933, n°1, p.294-306. Ceux de la Compagnie de Madagascar de 1656 sont reproduits dans MALOTET, Arthur, *Étienne de Flacourt, ou les origines de la colonisation française à Madagascar, 1648-1661*, Paris, Leroux, 1898, p.306-314.

¹⁹¹ MSM, t.1, p.85, *Arrêt du Conseil d'État et Lettres Patentes sur icelui portant révocation des concessions faites antérieurement des Terres, Pays de l'Amérique, de l'Afrique et des Indes orientales et qui ne se trouvent pas établis*, du 16 août 1661, et p.98, *Arrêt du Conseil d'État, portant que les Intéressés en la Compagnie des Isles de*

Cette critique des « vices privés » opposés à la « vertu publique »¹⁹³ témoigne de l'entrecroisement des idées tirées de l'économie politique et des théories absolutistes¹⁹⁴. Le préambule de la déclaration d'août 1664 prétend en outre concilier « *fort heureusement l'abondance des biens temporels avec celle des spirituels* »¹⁹⁵. En quoi consiste cette promesse d'abondance spirituelle ? Essentiellement dans le travail, « *vu que par le travail assidu les peuples sont éloignés de toutes occasions de mal faire, inséparables de la fainéantise* »¹⁹⁶. Les vertus associées au travail occupent dans la pensée de Colbert une place cardinale, et relèvent d'un devoir quasi-religieux¹⁹⁷. L'oisiveté, érigée en péché laïc, est conçue par le ministre comme la matrice de tous les vices¹⁹⁸. En 1664, l'académicien François Charpentier rédige le « *Discours d'un fidèle sujet du Roi, touchant l'établissement d'une Compagnie Française pour le Commerce des Indes orientales* », brochure visant à séduire les intéressés à souscrire aux actions de la nouvelle Compagnie. Il expose dès les premières lignes que « *ce qui peut contribuer au bonheur ou à l'ornement* » du pays consiste à retirer « *les hommes de l'Oisiveté, les endurci[r] à la fatigue, et en même temps les comble[r] d'honneur et de biens* »¹⁹⁹. L'expansion de la France vers l'Orient doit à la fois sortir la nation de son statut de « *puissance oisive* » ; et répandre sur les particuliers, dans les manufactures du royaume, des nouvelles

l'Amérique, et les propriétaires desdites Isles en rapporteront les concessions et titres de propriété, du 17 avril 1664.

¹⁹² Après la mort de La Meilleraye, les droits et actions revenaient à son héritier, Armand Charles de La Porte, Duc de Mazariny. Colbert correspond avec lui dès le mois de mars 1664 (soit un mois après la mort de son père), pour finalement obtenir la cession de ses titres et prétentions sur l'île le 20 septembre 1664. DERNIS, T.1, p.82-83, *Cession du Duc de Mazariny en faveur de la Compagnies des Indes des prétentions sur l'Isle de Madagascar*, du 20 septembre 1664. On peut retrouver le contenu des négociations entre Colbert et le Duc de Mazariny, héritier de La Meilleraye, dans MC, 119bis, mars 1664, f°668, *Lettre du Duc de Mazariny, du 3 mars 1664*, et f°864, *Lettre du Duc de Mazariny du 14 mars 1664*, et 122, Correspondance de juillet 1664, f°555, *Extrait d'une lettre écrite à Monseigneur le Duc de Mazariny par Bellinzany, le 2 juillet 1664*, et *Extrait d'une lettre de Monseigneur Duc de Mazariny écrite de La Cassine le 10 juillet 1664 à Bellinzany*.

¹⁹³ SPECTOR, Céline, *Le concept de mercantilisme*, in : Revue de métaphysique et de morale, vol.39, n°3, 2003, p.299. AMSON, Charles, AMSON, Daniel, MOORE, Jean-Gaston, JANVILLE, Thomas, *Fouquet ou le procès de l'opulence*, in : Les Grands Procès, Questions judiciaires, 2007, p.269-277.

¹⁹⁴ NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, op.cit., p.46-47. THUAU, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, op.cit., p.386-388.

¹⁹⁵ Sur ce point, le préambule de la déclaration du mois d'août 1664 se rapproche nettement de l'introduction de la première partie du récit de voyage de François Pyrard de Laval, ayant entrepris la navigation des Indes orientales entre 1601 et 1610 pour le compte de la Compagnie de Saint-Malo, Laval et Vitré. BERGERON, Pierre, *Voyage de François Pyrard de Laval*, Paris, Thiboust, 3^e éd., 1619, p.1-4.

¹⁹⁶ DCIO, p.4. Sur la question de la fainéantise comme objet quasi constitutif de la police, NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, op.cit., p.40-41.

¹⁹⁷ VERGE-FRANCESCHI, Michel, *Colbert, la politique du bon sens*, Paris, Payot, 2005, p.444-445.

¹⁹⁸ DENIS, Henri, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, Quadrige, 2^e éd., 2008, p.115, « Colbert déclarait que *l'oisiveté des premières années est la source des désordres du reste de la vie* ». Sur la corrélation entre colonisation et lutte contre la pauvreté dans l'économie politique du XVII^e siècle, CLEMENT, A., *Les mercantilistes et la question coloniale aux XVI^e et XVII^e siècles*, loc.cit., p.171-174. Sur les origines de la mise au travail comme devoir moral à l'époque moderne, MASMEJAN, Jean-Baptiste, *L'assistance par le travail à l'aune du traitement de l'indigence au XVIII^e siècle : idées et institutions. L'exemple lyonnais*, Thèse : Droit, dir., DELAIGUE, P., LE GAL, Sébastien, Université Lyon 3, 2021, p.136-139.

¹⁹⁹ CHARPENTIER, F., *Discours d'un fidèle sujet du Roi [...]*, op.cit., p.3-4.

denrées censées alimenter l'industrie, et ainsi procurer du travail à la population inemployée²⁰⁰. C'est donc à partir d'une conception laïque du péché et de la vertu, et d'une spiritualisation des intérêts matériels de la Raison d'État, qu'est fondée la Compagnie des Indes.

L'optimisme de telles prédictions a bien été dénoncé par certains observateurs de l'époque²⁰¹. Pour cette raison, le discours officiel de promotion de la Compagnie fit l'objet d'un souci particulier²⁰². En mars 1665, après plusieurs projets, la répartition finale des emplois au sein de la Compagnie prévoit que le premier bureau du premier collège des directeurs²⁰³ serait chargé de « [prendre] *soin de faire part au public, soit dans les gazettes soit par des discours particuliers et imprimés de tout ce qui pourra donner réputation et crédit à la Compagnie* »²⁰⁴. Colbert et les syndics ont ainsi jugé bon de se doter d'un organe consacré à la promotion de l'entreprise²⁰⁵. Le cadre moral de la Compagnie devait être la source de la reconnaissance de sa valeur par les acteurs économiques. La profonde relation entre l'opinion du public et la crédibilité économique de l'entreprise rendait nécessaires un discours de moralisation, et l'existence d'un bureau consacré à sa promotion. Le risque réel d'insuccès des souscriptions

²⁰⁰ *Ibid.*, p.19. Dans le même sens, CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires de Colbert, op.cit.*, t.2.1., p.270, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, le 3 août 1664, « Outre les avantages que produira l'entrée d'une plus grande quantité d'argent comptant dans le royaume, il est certain que, par les manufactures, un million de peuples qui languissent dans la fainéantise gagneront leur vie ».

²⁰¹ Différents mémoires contestent les prévisions excessivement optimistes de l'ouvrage de Charpentier. ANOM, COL, Correspondance à l'Arrivée en Inde (Série C²), C²2, f°75-88, *Remarques et observations d'un fidèle sujet du Roi sur les discours touchant à l'établissement d'une compagnie des indes françaises pour le commerce d'Orient*, par Gentilot, Paris, avril 1664. À la fin de l'hiver 1665, lorsque les syndics parisiens optent pour une administration en colonie de Madagascar, la Chambre particulière des actionnaires de Lyon émet également des réserves. Dans une délibération du mois de février 1665, ses directeurs particuliers considèrent qu'il « faut avoir à Madagascar une ou deux habitations où l'on puisse être en toute sûreté pour servir seulement d'entrepôt aux marchandises qui viendront des grandes Indes sans se proposer d'abord comme le but principal de cette navigation de se rendre maîtres de cette grande ile pour ce que la garde en serait trop difficile et coûterait bien plus qu'elle ne produirait de profit [...] ». AML, HH, Registre des affaires de la Compagnie, 1664-1665 (307), f°175. On peut également trouver une critique anonyme, hostile au principe du monopole commercial, dans les lettres reçues par Colbert en juin 1664, MC, 121bis, juin 1664, f°940, *Lettre du 28 juillet 1664 à Colbert*. v. CORDIER, L., *Les Compagnies à Charte et la politique coloniale sous le ministère Colbert, op.cit.*, p.90-95.

²⁰² Sur la question de l'opinion comme objet de police au XVIII^e siècle, NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, *op.cit.*, p.125-128 et p.139-142.

²⁰³ ANOM, COL, C²2, f°190, *Division générale des collèges et subdivision particulière des emplois dont chaque directeur de la Compagnie des Indes orientales sera chargé*, début 1665. Les deux directeurs composant ce premier bureau sont Jacques-Auguste de Thou et Pierre de Varenne.

²⁰⁴ AML, HH, 303, f°127, *Règlement pour la direction de la Chambre générale de la Compagnie du commerce des Indes orientales*, 1665.

²⁰⁵ Les articles des marchands parisiens « réunis au logis de M. de Faverolles » ont été imprimés dans plusieurs villes du royaume, accompagnés de la brochure promotionnelle de l'académicien François Charpentier, *Discours d'un fidèle sujet du roi touchant l'establissement d'une compagnie française pour le commerce des Indes orientales*. Ils sont par exemple imprimés à Lyon chez l'éditeur Antoine Jullieron en 1664. AML, HH, 303, documents n°2 et n°3. Les notables des grandes villes, appelés à s'intéresser dans la Compagnie font également imprimer les « Articles et conditions ». Par exemple, à Toulouse, MC, 122, juillet 1664, f°767. Nacquart, agent de Colbert, lui écrit par exemple le 6 juin 1664 qu'il est allé « prendre des articles imprimés pour distribuer en Flandres ». *Ibid.*, 121, juin 1664, f°237, *Lettre de Nacquart à Colbert, du 6 juin 1664*.

explique que le ministre et les syndics aient tenu à promouvoir la bonne réputation de l'entreprise, comme une garantie de sa capacité à générer des profits²⁰⁶.

La morale publique associée au commerce international ne suffit cependant pas à comprendre la manière dont les prérogatives religieuses de la Compagnie s'articulent avec son affectation à un objet strictement économique. Le contenu réel de ces attributions ne se résume pas à soutenir une moralisation des rapports entre privé et public. Si les enjeux commerciaux sont mythifiés dans leur dimension publique, ils sont profondément sécularisés par l'affirmation du caractère marchand de la Compagnie.

§2. Une morale dérogatoire : la raison d'État et la figure du marchand

Pour pouvoir édicter le droit des cultes destiné aux Indes orientales, les fondateurs de la Compagnie ont dû, au préalable, légitimer la capacité de marchands d'en exercer la compétence, et de lever une série de tabous de la société traditionnelle d'Ancien Régime (I). La traduction juridique de ce cadre idéologique aboutit à la reconnaissance des pouvoirs de juridiction et de police aux marchands de la Compagnie, prérogatives dont sera issue la police des cultes des futures colonies des Indes orientales (II).

I. La résolution d'une tension entre morale religieuse et pratique commerciale

En établissant la Compagnie des Indes orientales, Colbert cherchait avant tout à substituer une colonisation des marchands à une colonisation de propriétaires féodaux²⁰⁷. Or, cette transition pouvait heurter un certain nombre de préjugés de la société d'ordres. La construction de la figure abstraite du marchand amoral relève en partie de la pensée juridique²⁰⁸. Elle se

²⁰⁶ D'ALEMBERT, J., DIDEROT, D., *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, op.cit., t.4, p.445-446, « Le crédit étant en général la faculté de faire usage de la puissance d'autrui, on le peut définir plus particulièrement en fait de commerce et de finance, la faculté d'emprunter sur l'opinion conçue de l'assurance du paiement ». ORAIN, Arnaud, *La politique du merveilleux, une autre histoire du système de Law (1695-1795)*, Paris, Fayard, 2018, p.162, « Les contemporains des XVII^e et XVIII^e siècles n'envisageaient pas séparément crédit moral et crédit économique. Ce que nous distinguons aujourd'hui, à savoir d'un côté la réputation ou la confiance qu'inspire une personne et de l'autre la créance financière, relevait à l'époque du même phénomène d'influence et de pouvoir. Le crédit était à la fois une ressource qui reposait sur la confiance et une « capacité d'action, une puissance » ».

²⁰⁷ La volonté de Colbert de renouveler les principes régissant l'établissement de compagnies de commerce est attestée dès 1652, dans une lettre adressée à Mazarin du 13 octobre. Il propose de déposséder des nobles concessionnaires du Bastion de France, pour en laisser l'administration à une compagnie dirigée par des marchands de Lyon et de Marseille. CLEMENT, P., *Lettres, Instructions et Mémoires de Colbert*, op.cit., t.1, p.195-196 *Lettre de Colbert à Mazarin*, Mantes, le 13 octobre 1652.

²⁰⁸ DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, p.374 et s., « De toutes les professions, il n'y en a point de plus exposée à l'avarice, et aux injustices qui en sont les suites, que celle du commerce. Car comme ceux qui l'exercent tirent du profit de la seule peine d'acheter pour vendre : qu'ils ont la

traduit dans les textes par les règles de dérogeance interdisant à la noblesse de commercer dans le royaume²⁰⁹, ou dans la répression canonique et royale de la prise d'intérêts²¹⁰. Bien que l'application de ces mesures prohibitives ait été variable depuis le XIII^e siècle, les « *cent sortes d'usures illicites* »²¹¹ demeurent considérées comme des péchés au XVII^e siècle²¹². La création en 1563 des juges consuls avait permis de reconnaître aux usages propres du commerce une juridiction autonome²¹³. Celles-ci n'ont eu de cesse, aux XVI^e et XVII^e siècle, de défendre leur compétence *ratione materiae* et *ratione personae* contre les juridictions ordinaires et ecclésiastiques²¹⁴. Au XVII^e siècle, l'activité commerciale est ainsi définie en marge ou en contradiction avec la morale religieuse, et il semble inconcevable de confier quelque administration des affaires spirituelles à un corps de marchands.

Depuis le début du siècle, les élites aristocratiques catholiques s'étaient heurtées aux limites de ce cadre idéologique²¹⁵. Le milieu dévot, particulièrement investi dans les entreprises coloniales, avait tenté de surmonter cette difficulté, en subordonnant le profit à la propagation de la foi, pour le rendre possible²¹⁶. L'association étroite entre commerce, charité, et prédication s'était interrompue avec l'interdiction de la Compagnie du Saint-Sacrement, et la chute de ses

liberté de demander ce que bon leur semble, et la facilité de tromper dans le prix et dans la qualité des marchandises, le désir du gain joint à l'occasion, les porte aisément à ces injustices ».

²⁰⁹ *Ibid.*, t.4, p.221 et p.366, et DE LA ROQUE, Gilles-André, *Traité de la noblesse, de ses différentes espèces*, Paris, E. Michallet, 1678, p.420 et p.429-431. Nous rappelons que si ces règles de dérogeance doivent préserver l'honneur et la dignité des nobles dans le royaume, elles avaient été explicitement levées pour le commerce international dès 1604, comme nous l'avons établi plus haut. *Supra*, p.60.

²¹⁰ L'historiographie s'accorde à considérer que l'incompatibilité juridique des activités marchandes et de la morale religieuse n'a été formulée, ou notablement durcie, qu'à l'époque moderne. HARRIS, Ron, *Trading with strangers: the corporate form in the move from municipal governance to overseas trade*, in : Wells, Harwell, *Research Handbook on the History of Corporate and Company Law*, Northampton, Edward Elgar, 2018, p.89-96. SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, *op.cit.*, p.82-86. BERMAN, Harold, *Droit et Révolution*, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence éditeur, 2002, p.353-372. HILAIRE, Jean, *Introduction historique au droit commercial*, Paris, PUF, 1986, p.51-54. SCHNAPPER, B., *La répression de l'usure et l'évolution économique (XIIIe-XVIe siècles)*, in : *Revue d'Histoire du Droit*, Janvier 1969, p.48-75. LEVY-BRUHL, H., *La noblesse de France et le commerce à la fin de l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire moderne*, n°8, 1933, p.209-236. v. MAGES, Alexis, *Jalons historiques pour une théorie juridique du crédit (XVI^e-XIX^e siècles)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Deroussin, David, Lyon, Université Lyon III, 2008.

²¹¹ TOUBEAU, Jean, *Institutes de droit consulaire ou les éléments de la jurisprudence des marchands*, Paris, Gosselin, 1700, 2^e éd., t.2, p.187.

²¹² *Ibid.*, p.185-196. SAINT-BEUVE, Jacques, *Résolution de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église*, Paris, Desprez, 1689, t.1., Cas XCV, p.346, « L'usure est condamnée par l'autorité ecclésiastique et par la séculière. Et l'on doit d'autant plus déférer à la condamnation, qu'elle est appuyée sur la parole de Dieu », Cas XCIII, p.339 « Prendre de l'argent à usure sans nécessité, c'est pécher mortellement. Il y a des théologiens qui estiment que non seulement la grande et l'extrême nécessité, mais aussi une utilité considérable excusent de péché, comme par exemple lorsqu'un marchand veut continuer son trafic dans les pays étrangers ».

²¹³ HILAIRE, J., *Perspectives historiques de la juridiction commerciale*, in : *Histoire de la Justice*, Association Française pour l'Histoire de la Justice, vol.17, n°1, 2007, p.10-12.

²¹⁴ SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, *op.cit.*, p.200-203.

²¹⁵ DESSERT, Daniel, *Argent, pouvoir et société au Grand siècle*, Paris, Fayard, 1984, p.388-391, MEYER, J., *La noblesse française à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1991, p.37-61, et LEVY-BRUHL, H., *La noblesse de France et le commerce à la fin de l'Ancien Régime*, *loc.cit.*, p.209-236.

²¹⁶ GUTTON, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle, construire le ciel sur terre*, Paris, Belin, 2004, p.172-178.

principaux soutiens (dont Nicolas Fouquet)²¹⁷. La dernière œuvre de commerce colonial du parti dévot, la Compagnie de la Chine, fondée en 1660, demeura insignifiante²¹⁸.

La tension entre morale traditionnelle et esprit du commerce est résolue d'une autre manière dans la littérature mercantiliste, et chez Colbert. Ce sont bien les marchands qui présentent les qualités nécessaires pour développer le commerce international, et non les financiers ou les officiers²¹⁹. À la différence du milieu dévot, la littérature mercantiliste considère que les « vices » des marchands doivent être utilisés au profit de l'État. Selon un raisonnement analogue à celui justifiant la raison d'État, le commerce peut se soustraire à la morale commune, dans la mesure où il participe à la prospérité du royaume. La philosophe Céline Spector affirme que le mercantilisme, partant de ce pessimisme anthropologique, encourage « l'usage des moyens immoraux – les ressorts passionnels de la cupidité et de la vanité – pour parvenir à la fin désirée »²²⁰. Si la police religieuse doit redresser les mauvaises passions des hommes, la police économique doit les stimuler, et en tirer profit. La concorde de ces deux injonctions contradictoires est résolue dans la doctrine mercantiliste par le service de l'État : au XVII^e siècle, la première doit servir à l'unité de la foi, la seconde doit servir à l'unification économique du royaume.

Les auteurs mercantilistes se sont largement emparés de cette thématique au XVII^e siècle. Le réinvestissement de la notion de *lex mercatoria*, tirée des droits savants médiévaux, permet de justifier des pratiques que la bonne foi et la religion réprouvent en dehors du monde des affaires²²¹. Alors que les soutiens du parti dévot s'étaient attachés à démontrer le caractère noble

²¹⁷ Créée par Henri de Lévis, duc de Ventadour, en 1627, la Compagnie du Saint-Sacrement est une association dévote laïque. Elle réunit un réseau aristocratique hétéroclite (militaires, gouverneurs, évêques, religieux de tous ordres) qui se développe depuis Paris dans les années 1640 jusqu'à compter 64 compagnies dans les villes de province. Considérée comme une société discrète, elle est approuvée par lettres patentes du 27 mai 1631, mais demeure en marge des pouvoirs ecclésiastiques et temporels. Son action morale consiste dans une réaction mystique et rigoriste au protestantisme, puis au jansénisme. Elle se caractérise aussi par son efficacité dans l'action sociale, en développant des mesures d'assistance, fondant par exemple l'Hôpital général de Paris. La Compagnie du Saint-Sacrement est également investie dans le soutien des entreprises coloniales. Elle est à l'origine de la fondation des Missions-étrangères de Paris et de leur séminaire. Son réseau et ses activités s'entrecroisent avec les affaires du clan Fouquet, sans qu'on ne soit certain que celui-ci en ait été formellement un membre. Soutenue par Anne d'Autriche, la compagnie regroupe des personnalités telles que Gaston d'Orléans, Armand de Bourbon-Conti, Guillaume Lamoignon, Bossuet, la duchesse d'Aiguillon, Vincent de Paul, et le comte d'Argenson. Ce dernier, père du célèbre lieutenant de police de Paris, en écrira les *Annales* à la fin de sa vie. *Ibid.*, p.145-185, et MINOIS, Georges, *La cabale des dévots, société secrète et lobby intégriste au temps de Louis XIV*, Paris, Champs Vallon, Epoques, 2018, p.223-271.

²¹⁸ DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, Joseph, *Histoire de la Compagnie des Indes avec les titres de ses concessions et privilèges*, Paris, De Bure, 1746, p.89-92. *Infra*, p.141.

²¹⁹ CLEMENT, P., *Lettres, Instructions et Mémoires de Colbert*, *op.cit.*, t.1, p.195-196, *Lettre de Colbert à Mazarin*, Mantes, le 13 octobre 1652.

²²⁰ SPECTOR, C., *Le concept de mercantilisme*, *loc.cit.*, p.301.

²²¹ DE RUYSSCHER, Dave, *La lex mercatoria contextualisée : tracer son parcours intellectuel*, in : RHDFE, vol.90, n°4, octobre-décembre 2012, p.504-510. Des travaux récents ont largement contribué à réfuter la continuité

et digne du commerce²²², des auteurs comme Montchrestien, Malynes, ou même Cardin Le Bret, défendent l'idée d'une autonomie morale propre au monde des affaires²²³. À l'appui de l'idée de *lex mercatoria*, ces derniers estiment que l'équité propre au commerce est antérieure aux lois positives (qu'elle soit « coutumière », ou tirée du « droit des gens »), et que c'est à partir de ce référentiel que l'amoralité des relations marchandes doit être appréciée²²⁴. Une telle doctrine requiert de l'État une forme de tolérance, ou d'indulgence, dans la mesure où des actes reconnus comme infamants peuvent ne pas être punis lorsqu'ils sont justifiés par l'utilité commune, par l'équité, ou par l'usage commercial²²⁵. Les différends entre sectes, ou les persécutions

historique entre droit des marchands médiéval, et sa reformulation moderne. v. GIALDRONI, Stefania, *Gerard Malynes e la questione della lex mercatoria*, in : Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung, vol.126, n°1, p.38-69, MARQUER, Éric, *Doux commerce et droit naturel : la fable de la lex mercatoria*, in : Astérian [en ligne], vol.20, 2019, et KADENS, Emily, *The Myth of the customary law merchant*, in : Texas Law Review, vol.90, 2012, p.1153-1206. Sur l'assimilation de l'usage à la loi des marchands dans le droit et la doctrine commercialiste de l'Ancien Régime, SIMON, V., *Les usages commerciaux dans l'ordonnement juridique*, in : RHDFE, vol.94, n°2, avril-juin 2016, p.281-294.

L'historiographie récente a également montré le rôle des théologiens catholiques dans la réhabilitation religieuses et philosophique des pratiques commerciales à l'époque moderne. DECOCK, Wim, *Droit, religion et remise de dette. Perspectives en droit naturel catholique (XVI^e-XVII^e siècles)*, in : RHDFE, vol.94, n°3, 2016, p.393-412, *Id.*, *La morale à l'aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16^e-17^e siècles)*, in : RHDFE, vol.91, n°2, 2013, p.263-281, et BRUNORI, L., *Societas quid sit, la société commerciale dans l'élaboration de la seconde scolastique : personnes et capitaux entre XVI^e et XVII^e siècle*, *op.cit.*

²²² Plusieurs auteurs se sont efforcés de démontrer la dignité et l'honneur du commerce, pour encourager ou légitimer l'entrée des nobles dans la navigation. MATHIAS DE SAINT-JEAN, Jean Éon, *Le commerce honorable, ou considérations politiques contenant les motifs de nécessité, d'honneur et de profit qui se trouvent à former des compagnies de personnes de toutes conditions pour l'entretien du négoce de mer en France*, Nantes, Guillaume Le Monnier, 1646, p.184. L'ouvrage est dédié au duc de La Meilleraye, futur seigneur de l'île de Madagascar. Dans son épître, l'auteur décrit la création par ce dernier d'une Bourse, destinée à financer les expéditions maritimes, comme le prolongement de son œuvre charitable pour les pauvres de la ville. L'ouvrage tout entier est destiné à prouver la compatibilité entre noblesse et commerce, en s'appuyant sur les antécédents historiques, étrangers, ou sur coutume de Bretagne. On peut trouver une rhétorique similaire chez LE FEVRE, Thomas, *Discours sommaire de la navigation et du commerce*, Rouen, Julien Courant, 1650. Dans sa préface adressée à Anne d'Autriche, celui-ci considère qu'« il faut que la noblesse, en laquelle consiste la force de la France, soit employée et conduite sous votre commandement », et prête à Aristote l'idée que « le trafic maritime est très noble ». Sur ce sujet, RICHARD, Edouard, *Quelques aspects tenant au secret des affaires en droit commercial (XVII^e-XIX^e siècles)*, in : RHDFE, vol.76, n°3, juillet-septembre 1998, p.376-378.

²²³ WJFFELS, Alain, *The Low Countries*, in : Brunori, L., Descamps, O., Prevost, Xavier, (dir.), *Pour une histoire européenne du droit des affaires : comparaisons méthodologiques et bilans historiographiques*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse, 2020, p.138-139. BERMAN, H., *Droit et Révolution*, *op.cit.*, p.358, qui explique la nécessité d'un droit transnational et universel pour les milieux marchands, afin de pallier l'insécurité liée à leur condition d'étranger d'après les droits locaux.

²²⁴ MONTCHRESTIEN, Antoine de, *Traicté de l'oeconomie politique*, éd. FUNCK-BRENTANO, Théophile (1889), réimp., Genève, Slatkine, 1970, p.139-140, « Le commerce étant du droit des gens, et de lui provenant un gain honnête et l'autre déshonnête, la seule condition d'icelui rend le marchand estimable ou méprisable. Ainsi la marchandise est comptée entre les artifices qu'on peut exercer bien ou mal ; d'où s'ensuit que, si elle est bien et dument exercée, elle doit avoir son juste lot et raisonnable loyer ; si mal, c'est au magistrat d'y pourvoir pour l'intérêt du public et du particulier ». MALYNES, Gerard, *Vel Lex Mercatoria, or the ancient Law-Merchant*, Londres, Adam Islip, 1622. L'ouvrage a été réédité à Londres, mais c'est de cette première édition dont Colbert reçoit une traduction française par l'interprète du Roi, Étienne Heües O'Neil. MC, 34, f°115, *La loy des marchands, par Girard Malines, marchand, traduit de l'anglais par le sieur de Beaulieu, Heüs O'Neil, d'après l'ouvrage de G.Malynes, Consuetudo vel lex mercatoria*, London, 1622. LE BRET, C., *Œuvres de Messire Cardin Le Bret*, *op.cit.*, p.8-9, sur la possibilité des marchands de faire commerce avec les infidèles, à condition « qu'on n'eut pour objet en ces traités que notre seule commodité, et non la leur ».

²²⁵ MONTCHRESTIEN, A., *Traicté de l'oeconomie politique*, *op.cit.*, p.140, « Quant aux blasphèmes et parjures arrivant pour et sur le prix des choses, ce sont vices de l'homme, non de l'art, qui se peut exercer purement et nettement

religieuses ne doivent également jamais occasionner de trouble dans les échanges commerciaux²²⁶. La charte fondatrice de la Compagnie anglaise des Indes orientales de 1600 portait dans le même sens que ses assemblées ne pourraient en être troublées d'aucune manière, par « *molestation, impeachment or disturbance, any statute usage, diversity of religion or faith, or any cause or matter whatsoever* »²²⁷. En cas de conflit entre la religion et l'économie du Prince, la doctrine mercantiliste établit assurément la primauté de la seconde sur la première. Les manquements moraux des marchands ne doivent pas être traités par la répression, ou par la contrainte, mais par des voies plus douces, écartant la lourdeur et la sévérité du droit.

Le texte de la déclaration du mois d'août 1664 reprend largement ces considérations, par adhésion, ou par nécessité. Outre l'influence de Colbert, la consécration de ce corps théorique est imposée par la demande de sécurité des milieux marchands dans cette nouvelle entreprise.

II. La consécration juridique d'une autonomie marchande : les pouvoirs de juridiction et de police de la Compagnie

Le rôle des milieux marchands dans la formation de la Compagnie des Indes n'est pas prépondérant, mais il n'est pas négligeable. Ils ont contribué à faire de la Compagnie des Indes orientales une « hétérotopie » : elle est un espace virtuel (le cadre juridique de la Compagnie, matérialisé dans ses bureaux, ses assemblées, etc.) et réel (les futures colonies) dans lequel les normes juridiques et morales du royaume sont altérées, en raison d'une fonction donnée (la

sans iceux. Vouloir au demeurant en tirer un honnête gain, un moyen de commodément vivre, cela ne fût jamais réprouvé ; car rien n'empêche qu'il ne soit destiné à quelque fin, ou nécessaire ou honnête ». HECKSCHER, E., *Mercantilism*, op.cit., t.2, p.294, « The Swedish government expressed the opinion that one should accomplish one's ends *not with force, command or prohibition, but consilio*, not *interdiction*, but *consilio*. In the first instruction to the Swedish Board of Trade (1651), drawn up by the great Chancellor, the measures against the export of raw materials and semi-manufactured goods were detailed as follows: Not that the export should be prohibited obviously and *per directum*, but that such prohibition should be exercised *consilio*" – with friendliness and good will ». L'historien du droit W. Decock a récemment montré le rôle des théologiens espagnols, et des travaux précurseurs du jésuite Leonardus Lessius (1554-1623) dans la moralisation des relations contractuelles et les pratiques commerciales DECOCK, W., *Droit, religion et remise de dette* [...], loc.cit., p.393-412, et *Id.*, *La morale à l'aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16^e-17^e siècles)*, loc.cit., p.263-281.

²²⁶ HECKSCHER, E., *Mercantilism*, op.cit., t.2, p.304, « All true mercantilists likewise attacked persecution as detrimental to trade ».

²²⁷ *Charters Granted to the East-India Company, from 1601, also the treaties and grants, made with, or obtained from the Princes and Powers in India*, Londres, 1756-1772, p.3-26, Charte accordée par la reine Elizabeth à la Compagnie des Indes du 31 décembre 1601, et notamment p.12, et p.54-79 Lettres Patentes de Charles II du 3 avril 1661, et notamment p.63. La tolérance religieuse n'était cependant pas acquise dans les États protestants, comme le souligne BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.121-123. L'historienne rappelle que l'expansion anglaise au XVII^e siècle, marquée par la concurrence des puissances impériales, a connu une intolérance dirigée contre les catholiques, et des projets d'évangélisation des peuples non chrétiens.

réussite du commerce)²²⁸. En 1663, les marchands associés de Tours, Nantes, et La Rochelle, disaient dans un mémoire adressé à Colbert vouloir s'engager dans une entreprise soutenue par la Couronne, mais « *aux conditions que l'on se fierà à leur bonne foi et que l'on leur laissera diriger les choses comme l'on a accoutumé de faire parmi les négociants en telles entreprises* »²²⁹. Ils ajoutaient que leur « *style ordinaire de négoce* » ne devait pas inspirer de méfiance, mais qu'au contraire, il servirait à « *glorifier leur Roi, [et à] profiter à leur patrie dans l'équité que Dieu commande* »²³⁰. Un autre mémoire, de La Garde Belin, agent de Colbert à Amsterdam, demandait que les directeurs de la Compagnie soient « *toujours choisis dans les marchands, sans que les nobles ou officiers puissent être établis directeurs sinon un ou deux de compagnies souveraines au plus pour faire que l'autorité soit diffuse et que chacun à son tour eut la présidence comme en Hollande* »²³¹. Pour obtenir toutes les garanties de la confiance envers une direction marchande de la Compagnie, ce même mémoire demandait que « *les causes de cette compagnie soient traitées dans la justice consulaire la plus prochaine, tant en demandant qu'en défendant non ailleurs en pré instance et par appel au parlement, sans qu'on puisse convoquer au conseil* »²³². La compétence de la juridiction consulaire à l'égard des affaires de la Compagnie n'avait alors jamais été reconnue pour les entreprises coloniales précédentes²³³. L'essentiel de ces demandes a été repris dans les articles des marchands parisiens présentés au roi, et dans la déclaration du mois d'août 1664²³⁴. L'acte fondateur de la Compagnie des Indes orientales prévoit que ses directeurs seront, pour les trois quarts, choisis parmi les milieux marchands et négociants (art. XII)²³⁵. Les différends qui surviendront entre

²²⁸ FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres. Conférence au Cercle d'études architecturales du 14 mars 1967*, in : Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, 1984, p.46-49 [en ligne : <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.fr/>].

²²⁹ ANOM, COL, C2, f°7, *Proposition des Marchands de Tours, Nantes, La Rochelle, et autres lieux, concernant le commerce des grandes Indes*, 1663, f°14. Ce mémoire illustre par ailleurs la permanence des réseaux entre le ministère de Fouquet et celui de Colbert. Les marchands y demandent surtout au contrôleur des finances de reprendre un projet qui avait auparavant été soumis à son prédécesseur et rival, proposant « le même dessein que celui qui nous a été accepté par M Fouquet et quelques temps avant sa détention au sujet de Belle île qui était de former une compagnie sous l'autorité du Roy et uniquement la conduite et bonne foi des marchands ». *Ibid.*, f°7. On observe ainsi que Colbert, outre la rupture avec son prédécesseur, a aussi dû négocier le ralliement des réseaux marchands, sans doute au prix d'une plus grande autonomie de ceux-ci.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ ANOM, COL, C2, f°58, *Mémoire pour établir la grande compagnie des Indes orientales* [anonyme, s.d., 1664].

²³² *Ibid.*

²³³ Les actes fondateurs des compagnies de commerce prévoyaient rarement une clause désignant expressément la juridiction compétente en cas de différend entre associés ou entre associés et tiers. La compétence de la juridiction consulaire, n'a, à notre connaissance, jamais été retenue avant 1664. Par exemple, l'édit établissant la Compagnie des Indes de l'Amérique en 1642, dans son article 16, évoquait au Conseil du roi « tous les procès et différends auxquels ladite compagnie est dorénavant partie, ou auxquels il s'agira de ses privilèges », à l'exclusion des juridictions ordinaires. MSM, t.1, p.51-55.

²³⁴ DERNIS, t.1, p.40, *Articles et conditions* [...], notamment aux art.s X, XXIX, et XXX, pour les questions abordées ci-dessous.

²³⁵ DCIO, p.10, art. XII qui dispose que les directeurs « seront choisis au nombre des marchands et négociants actuellement au moins pour les trois quarts, et pour l'autre quart, de marchands retirés du commerce, de nos

directeurs ou intéressés avec des tiers, seront jugés devant la justice consulaire, et sans appel jusqu'à 1.500 livres (art. XXV)²³⁶. Les litiges entre directeurs ou entre intéressés seront, quant à eux, renvoyés à l'arbitrage de trois directeurs²³⁷. Placée sous la haute protection de l'État et sous le contrôle du ministre, la Compagnie des Indes est néanmoins un lieu privilégié, obéissant à une rationalité propre, et exempt des préjugés moraux du royaume²³⁸.

Cette autonomie est aussi un principe cardinal d'organisation des institutions judiciaires et administratives des futures colonies orientales. Les juridictions formées pour l'administration et la justice de Madagascar et des Indes orientales entre 1664 et 1665 reprennent largement les traits des juridictions consulaires²³⁹. Deux conseils sont successivement créés par la direction de la Compagnie. Le Conseil particulier de Fort-Dauphin, créé par le règlement des syndics de la Compagnie du 27 octobre 1664, devait assurer provisoirement l'administration de la justice dans l'attente de l'érection d'un Conseil souverain. Il reprenait largement la forme des justices consulaires. Tous les sièges de ce Conseil étaient attribués à des marchands, à l'exception de la présidence, et de la charge de lieutenant civil et criminel²⁴⁰. Cette dernière fonction revenait au sieur de Montauban, ancien conseiller au présidial d'Angers. Il avait la tâche de « *juger sommairement et souverainement selon les Lois du Royaume* » les plaintes civiles et criminelles qui lui seraient soumises, tout en suivant « *autant qu'il pourra[it], l'ordre et la pratique des justices consulaires, pour l'abréviation des procès* »²⁴¹. Le règlement de la Chambre générale du

secrétaires, maison et couronne, qui auront été dans le commerce, et de deux bourgeois, quoi qu'ils n'aient fait aucun commerce [...] ».

²³⁶ *Ibid.*, art. XXV. A titre indicatif, le plafond jusqu'auquel les juridictions consulaires étaient compétentes en dernier ressort dans l'Ordonnance de Commerce de 1673 était de 500 livres. SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, op.cit., p.196. La déclaration d'août 1664 se montrait ainsi plutôt généreuse avec la compétence de la justice consulaire.

²³⁷ DCIO, art. XXIV.

²³⁸ WEBER, H., *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, op.cit., p.210, « La Compagnie ainsi constituée devait fonctionner en principe avec une autonomie très grande vis-à-vis de l'État. Maîtresse absolue de son administration intérieure, elle n'avait en effet d'autre obligation à cet égard que de soumettre à l'agrément du Roi le choix de ses principaux fonctionnaires ; elle était un véritable petit État dans l'État ».

²³⁹ BADJI, Mamadou, *La généralisation des tribunaux de commerce Outre-mer*, in : Durand, B., Badji, M., Thiam, Samba, Gerard-Loiseau, Sandra, *Le juge et l'outre-Mer, Tome 7 : Le retour d'Orphée*, Lille, Centre d'Histoire Judiciaire, 2014, p.109-110, qui montre l'aspiration à la justice « rapide et efficace » dans les « vieilles colonies » des Antilles ou de Guyane sous l'Ancien Régime.

²⁴⁰ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, 27 octobre 1664. MANGIAVILLANO, J.-M., *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670) : entre organe de justice et comité local d'actionnaires*, loc.cit., p.65-70. CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement [...]*, op.cit., p.73-74. La présidence du Conseil particulier de Fort-Dauphin avait été accordée à Pierre de Beausse, frère utérin de l'ancien gouverneur de Madagascar, Étienne de Flacourt. Le cumul des charges de lieutenant civil et criminel était également pratiqué dans les Iles d'Amérique avant 1664. DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.137.

²⁴¹ *Ibid.*, p.85-86. SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, op.cit., p.197, « La procédure des juridictions consulaires explique leur succès. D'abord, elle est gratuite. Il est interdit aux juges-consuls d'accepter des épices sous peine de concussion. Ensuite, elle présente plus de facilités que la procédure ordinaire. Pour l'assignation, le demandeur a le choix entre plusieurs juridictions (art.17 du titre XII de l'Ordonnance de

17 novembre 1665 portant création du Conseil souverain de l'Île Dauphine (Madagascar) altéra dans une certaine mesure cette administration purement commerciale²⁴². Il introduisait notamment un lieutenant général et gouverneur tiré de la noblesse d'épée, le baron Lopis de Mondevergue, pour commander les troupes et présider la juridiction²⁴³. Cependant, les traits de la justice consulaire demeuraient dans l'organisation du Conseil souverain : les conseillers

1673) : celle du domicile du défendeur, celle du lieu où la promesse a été faite ou la marchandise livrée, celle du lieu du paiement [...] Elle est plus *rapide* et plus *simple* : l'Ordonnance de 1673 prescrit que les juridictions consulaires emploieront la procédure sommaire prévue par l'Ordonnance de procédure civile de 1667 (titre XVI). On doit, en principe, venir soi-même. L'Ordonnance de procédure civile de Colbert demandait que l'on évite la représentation, que les commerçants viennent en personne, « soient ouïs par bouche » c'est-à-dire verbalement, ceci dans l'espoir d'obtenir une conciliation beaucoup plus facile, une transaction. Et l'ordonnance précise que l'affaire sera instruite sans ministère d'avocat ou de procureur ».

Les directeurs pouvaient dire, au sujet du Conseil particulier de Fort-Dauphin en 1665 : « L'on a cru que les formes de la justice consulaire sont les plus propres non seulement pour l'état présent de ladite Compagnie et de tous ses établissements qui sont tous dans le commerce, mais pour l'avenir parce que c'est la plus gratuite, la plus détachée de toutes les formalités, et la plus exempte [des longueurs] qui peuvent être pratiquées dans toutes les autres justices ». BNF, Mss., FR., 13057, Correspondance et papiers politiques d'Ismaël Boulliau (1605-1694), XXXIX, *Recueil de pièces, manuscrits et imprimés, relatives aux Compagnies françaises de commerce des Indes orientales et occidentales* (BOULLIAU), f°122, *Règlement pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales établie par ses ordres et sous sa protection tant en l'île Dauphine qu'en tous les autres endroits où elle se pourra étendre [...]*.

²⁴² AML, HH, 308, Registre des affaires de la Compagnie, 1666-1670, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain à l'île Dauphine, et autres officiers inférieurs nécessaires*, 17 novembre 1665. Ce règlement peut également être consulté à ANOM, COL, F3 238, f°41. MANGIAVILLANO, J.-M., *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670) : entre organe de justice et comité local d'actionnaires*, loc.cit., p.70-83.

L'érection d'un Conseil souverain pour les colonies n'était déjà plus une nouveauté en 1664. Les Conseils Souverains étaient alors créés dans les provinces récemment conquises du royaume, et dont l'éloignement pouvait justifier la création d'une juridiction compétente en dernier ressort, des appels des décisions et sentences des juges inférieurs. ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, op.cit., p.61-66. Ce titre avait, par exemple, déjà été reconnu au Conseil souverain de Québec, par un édit du mois d'avril 1663, ou à celui de la Martinique, qui avait été renouvelé quelques jours plus tôt, par les lettres patentes du 11 octobre 1664. CUGNET, François-Joseph, *Extraits des Edits, Déclarations, Ordonnances et Règlements, de Sa Majesté très chrétienne*, [...], Québec, Guillaume Brown, 1775, p.3, *Édit du Roi portant création du Conseil souverain de Québec, du mois d'avril 1663*. *Annales du Conseil souverain de la Martinique, ou tableau historique du gouvernement de cette colonie*, Bergerac, J.B. Puynesge, 1786, t.1, p.33 et p.87. ROULET, Éric, *Le Personnel dans les premiers conseils souverains dans les Antilles au XVII^e siècle*, in : De Mari, E., Wenzel, E., *La Magistrature ultramarine au temps du Premier Empire colonial (1500-1800)*, op.cit., p.21-38.

²⁴³ La Compagnie jouissait initialement du privilège de nommer un lieutenant général, ou gouverneur, pour le commandement des troupes. DCIO, p.19, art. XXXV. BABOT, A., BOUCAUD-MAITRE, A., DELAIGUE, P., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, op.cit., p.303, art. « Gouverneur de Province », « Les gouverneurs, ou lieutenants généraux, sont une institution apparue dans le royaume au XIV^e siècle. La royauté cherchait alors à « réorganis[er] l'administration locale en coiffant les ressorts traditionnels d'agents supérieurs investis de très larges pouvoirs dans les « pays » où son autorité risquait le plus d'être menacée [...]. L'institution du gouverneur se retrouve au niveau des colonies. Nommé par le roi afin de « sauvegarder les droits de Sa Majesté », le gouverneur des colonies a la responsabilité de la sécurité et par conséquent le commandement des troupes et des milices de colon. Il représente le roi, mais comme sur le continent, il incarne avant tout le pouvoir militaire, alors que l'intendant apparaît plutôt comme le pouvoir civil ». GLINEUR, Cédric, *Histoire des institutions administratives*, op.cit., p.245-248. RIGAUDIERE, Albert, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, Paris, Economica, 2010, 4^e éd., p.700-710. SUEUR, Philippe, *Histoire du droit public français*, Paris, PUF, 4^e éd., 2007, t.1, p.340-347, Nous reviendrons longuement sur les causes et les conséquences des évolutions dans le projet d'administration de Madagascar et des Indes orientales entre 1664 et 1665. L'attribution de la présidence du Conseil souverain de Fort-Dauphin à un gouverneur semble avoir posé assez peu de difficultés. En comparaison, au sein du Conseil souverain de la Nouvelle-France, créé en 1663, la coexistence d'un intendant et d'un gouverneur avait provoqué une concurrence entre ces deux fonctions pour l'exercice de la présidence. FRELON, Élise, *Les pouvoirs du Conseil souverain de la Nouvelle France dans l'édiction de la Norme, 1663-1760*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.156-161.

étaient largement issus du négoce, la contrainte par corps était interdite, les procédures de saisie et d'adjudication étaient simplifiées, etc.²⁴⁴.

La configuration commerciale de la Compagnie a entraîné des répercussions sur ses prérogatives de police. Elles résultent en premier lieu du pouvoir de faire « *statuts et règlements* », reconnu aux syndics, puis à la Chambre générale des directeurs, par l'article XVI de la déclaration du mois d'août 1664²⁴⁵. Sous cette forme, les prérogatives réglementaires de la Compagnie des Indes se rapprochent assez du pouvoir de police dont disposaient certaines corporations, et notamment celle des marchands merciers de Paris, dont était tiré l'essentiel des premiers syndics²⁴⁶. Cependant, l'autorité de police de la Compagnie excède largement celle des corps de métiers, en jouissant d'une véritable puissance judiciaire. C'est même par la voie réglementaire que la Compagnie a pu exercer sa capacité à créer des « *justices souveraines* »²⁴⁷. Le règlement portant érection du Conseil souverain de Fort-Dauphin avait ainsi pour fonction de procurer « *aux Français et naturels desdits lieux [...] une bonne police et exacte discipline* »²⁴⁸. Ce texte prévoyait notamment que le sieur de Montauban, occupant le quatrième siège de conseiller au Conseil souverain, aurait la charge de « *juge civil et criminel et de police* » dans

²⁴⁴ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain à l'île Dauphine, et autres officiers inférieurs nécessaires*, 17 novembre 1665, Sur le renvoi de l'exécution de la contrainte par corps par les juridictions consulaires aux justices ordinaires, SZRAMKIEWICZ, R., DESCAMPS, O., *Histoire du droit des affaires*, op.cit., p.198.

²⁴⁵ DCIO, p.11, art. XVI, « Ladite Chambre de la direction générale pourra faire statuts et règlements, pour le bien et avantage de ladite Compagnie, lesquels seront exécutés selon leur forme et teneur ». Nous renvoyons à notre introduction, dans laquelle nous avons montré que le pouvoir de faire des règlements était l'attribut principal de l'autorité de police sous l'Ancien Régime.

²⁴⁶ Sur le pouvoir de police et la réglementation des corps de métiers, MINARD, P., *Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions*, in : Kaplan, S., Minard, P. (dir.), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 2004, p.49-50, OLIVIER-MARTIN, F., *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime*, op.cit., p.181-183, sur la collaboration des corporations aux missions de police générale, NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, op.cit., p.109-120. POTVIN, Christèle, *Les archives des corporations d'arts et métiers sous l'Ancien Régime et le travail des femmes*, in : Zucca Micheletto, Béatrice, Lemonnier-Lesage, Virginie, Jourdain, Virginie (dir.), « *Tout ce qu'elle saura et pourra faire* ». Femmes, droits, travail en Normandie du Moyen-âge à la Grande guerre, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p.43-56.

Sur les marchands merciers de Paris en particulier, *Déclaration du Roi Louis XIII portant confirmation des ordonnances, statuts, règlements, privilèges, franchises, libertés, données, concédées et octroyées par les prédécesseurs Rois à tous les Marchands merciers, grossiers, joailliers de cette ville de Paris, du mois de janvier 1613*, Paris, Pierre Charpentier, 1624, dont seize des trente-quatre articles prévoient des peines d'amende ou de confiscation, pour des contraventions exclusivement liées à l'activité professionnelle. Sans pouvoir vérifier l'importance quantitative de cette affirmation, on trouve également des dispositions touchant à la sphère religieuse dans les statuts des corporations au XVII^e siècle. Par exemple, les marchands mercier de Troyes, en raison de l'entretien immémorial de l'église Saint-Loup de la ville (et peut-être, d'un patronage laïc), avaient réglé dans leurs statuts les contributions que chacun verserait suivant son rang pour ledit entretien. *Les statuts, ordonnances et règlements donnés et octroyés par le Roy notre Sire aux marchands merciers, grossiers, jouailliers de la ville, faux-bourgs et banlieue de Troyes, au mois de mars 1627*, Troyes, Pierre Michelin, 1707, p.4, art. II.

²⁴⁷ DCIO, p.17-18, art. XXXI, « Aura ladite Compagnie le pouvoir et faculté d'établir des juges pour l'exercice de la justice souveraine [...] ».

²⁴⁸ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, du 17 novembre 1665, f°4.

l'île²⁴⁹. Ce même règlement organisait l'activité hebdomadaire du Conseil souverain, en précisant que la juridiction se chargerait « *le mercredi [des] affaires de police et [de] discipline des habitants de l'île* »²⁵⁰.

Cependant, la police de la Compagnie des Indes conservait un particularisme commercial. En parallèle de l'administration de la justice, les directeurs généraux de la Compagnie, composant la Chambre générale, exerçaient un pouvoir de nomination et d'inspection sur leurs employés²⁵¹. Le statut des « *engagés* », « *commis* », ou « *employés* », de la Compagnie se caractérisait par leur nomination (ou engagement) par les bureaux de la Chambre générale, par une rémunération sous forme de gages, ou encore par un système de mobilité professionnelle dans une hiérarchie composée de commis, de sous-marchands, de marchands, et enfin, de directeurs²⁵². Le règlement du 17 novembre 1665 portant création du Conseil souverain de Fort-Dauphin prévoyait qu'un ou plusieurs directeurs généraux seraient envoyés directement aux Indes orientales²⁵³. Représentants directs de la Chambre générale, ils devaient y siéger au Conseil souverain, mais aussi inspecter les « *marchands, commis, et tous autres employés* », et

²⁴⁹ *Ibid.*, f°4.

²⁵⁰ *Ibid.*, f°7, « Ledit Conseil souverain s'assemblera cinq jours par chacune semaine au lieu qui sera choisi pour cet effet, savoir le lundi pour toutes les affaires concernant la milice, la marine et les eaux et forêts, le mardi et vendredi pour les affaires du commerce, le mercredi pour les affaires de police et la discipline des habitants de l'île, le jeudi pour les appellations des juges inférieurs, et le samedi pour la cause des veuves, mineurs orphelins et autres personnes misérables qui seront ci-après déclarées ».

²⁵¹ Jusqu'en mars 1665, la Compagnie des Indes était administrée, en France, par des syndics établis provisoirement, à Paris, mais aussi dans les villes de province où devaient, non sans peine, se former des Chambres particulières (à Rouen, Lyon, Nantes, Saint-Malo, La Rochelle, Marseille, Tours Caen, Dieppe, Le Havre, et Dunkerque). DCIO, p.8-9, art. X. La déclaration du mois d'août 1664 prévoyait qu'à l'issue de la première assemblée générale, la Compagnie serait administrée par une « chambre ou direction générale des affaires », composée de vingt-et-un directeurs, et par des chambres particulières dans chacune des principales villes du royaume. Les directeurs devaient être élus lors de l'assemblée générale, pour un mandat de sept ans (art. XIV). En vertu de leur pouvoir réglementaire prévu à l'art. XVI de la déclaration, les directeurs ont procédé eux-mêmes à la distribution de leurs emplois. Après différents plans, une division en trois collèges de sept directeurs, subdivisés en différents bureaux spécialisés, est définie le 21 mars 1665. Le premier collège, dont nous avons déjà mentionné le premier bureau, est consacré à l'administration des affaires « de la maison », relatives à la tenue des comptes et aux relations avec les actionnaires. Le deuxième collège devait avoir soin de l'achat et construction des navires et de leur armement. Le troisième collège était chargé de l'achat et de la vente des marchandises, et de l'engagement des colons et employés. ANOM, COL, C22, f°190, *Division générale des collèges [...]*, *op.cit.*

²⁵² OLIVIER-MARTIN, F., *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime*, *op.cit.*, p.266. Nous disposons de très peu d'informations sur le statut juridique des « relations de travail » des employés de la Compagnie. Le *Mémoire sur la Compagnie des Indes* indique qu'en 1686 « Les employés de la Compagnie se nommaient alors engagés parce qu'ils s'engageaient de servir la Compagnie pendant un certain nombre d'années c'était de trois ordinairement ». MCIO, f°14. De surcroît, la proximité entre les dénominations de « commis » et « d'employé » est courante, sous l'Ancien Régime, dans la sphère commerciale. Les commis, ou garçons facteurs, désignaient les employés des domaines bancaires et marchands, jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes reçus comme marchands ou banquiers. CHOMEL, Noël, *Dictionnaire oeconomique, contenant divers moyens d'augmenter et conserver son bien, et même sa santé [...]*, Paris, Le Conte et Montalant, 1709, t.2, p.79. Ce système de mobilité professionnelle était également l'une des caractéristiques des emplois au sein de la Compagnie des Indes. Le personnel commercial était hiérarchisé entre des sous-marchands, marchands, et directeurs. On observe durant les premières années d'existence de la Compagnie une certaine mobilité professionnelle, notamment des sous-marchands promus au rang de marchands ; qui s'explique surtout par la mortalité et le manque de nouvelles recrues.

²⁵³ L'expression de « directeur général » s'emploie par opposition à celle de « directeur particulier », cette dernière renvoyant aux actionnaires nommés et siégeant dans les Chambres particulières de province.

leur faire rendre compte de « *tout ce qui pourra[it] leur être demandé* »²⁵⁴. Les directeurs pouvaient alors prononcer des peines de révocation, de retranchement des gages au profit de la Compagnie, et d'amende contre les employés²⁵⁵. La hiérarchie professionnelle était ainsi une seconde source de la police de la Compagnie, dans la mesure où elle régissait la discipline des employés²⁵⁶. Tout comme l'organisation juridictionnelle des futures colonies, les prérogatives de police de la Chambre générale et des directeurs étaient ainsi largement tributaires des usages propres aux milieux marchands dans le royaume.

La cohérence de ce montage institutionnel reposait sur la coopération des institutions coloniales avec la politique de la Chambre générale. Elle était aussi tributaire de la population des comptoirs et colonies de la Compagnie. Si celle-ci se trouvait dans la situation de gouverner une communauté uniquement composée de ses employés, l'exercice de la police risquait de se trouver concentré dans le pouvoir disciplinaire des directeurs. Enfin, cette organisation rendait possible une police des cultes sensiblement différente de celle du royaume, dans la mesure où elle n'excluait pas que des marchands étrangers et protestants exerçassent les plus hautes fonctions de discipline des employés.

§3. L'admission des étrangers protestants à la direction de la Compagnie

Si la question des privilèges de juridiction de la Compagnie a pu faire l'unanimité, celle de l'admission de marchands étrangers au poste de directeur général a été davantage débattue. Un mémoire, probablement rédigé par l'académicien François Charpentier, s'y opposait

²⁵⁴ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine* [...], du 17 novembre 1665, f°4 et f°10.

²⁵⁵ *Ibid.*, f°10, « [...] lesquels marchands, commis et tous autres employés seront tenus de rendre compte de leurs recettes et dépenses aux dits Sieurs Directeurs généraux et en leur absence auxdits officiers ensemble de leur fournir leurs états généraux, et en leur absence auxdits officiers, ensemble de leur fournir les états généraux ou particuliers de tout ce qui sera dans leurs magasins et de leur rendre raison de tout ce qui leur sera par eux demandé aux termes que les directeurs et commissaires désireront à peine de révocation des emplois de ceux qui le refuseront, perte de trois mois de leur gages au profit de la compagnie et 10 livres parisis d'amende pour chacune désobéissance applicable aux nécessités des missions et bâtiments des églises et lieux où sera célébré le service divin et où la justice sera administrée ». Cette mesure pourrait être regardée comme contraire à la déclaration du mois d'août 1664 qui prohibait de telles retenues sur les gages des employés. DCIO, p.13, art. XXI, « Et ne pourront les gages de ceux employés par ladite Compagnie, être saisis et arrêtés pour quelque cause et occasion que ce soit ». Cependant, ces sanctions prononcées par les directeurs en Inde pourraient aussi indiquer que l'art. XXI de la déclaration du mois d'août 1664 ne s'entendait qu'à l'égard des créanciers personnels des employés, et surtout de ceux de la Compagnie.

²⁵⁶ MINARD, P., *Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions*, loc.cit. p.49, « Il faut désempoiler les notions de corporation et de réglementation, trop souvent confondues, parce qu'encadrées l'une dans l'autre. La première désigne la capacité de faire corps, c'est-à-dire un privilège d'auto-administration et des lois de police interne : la corporation permet de décider entre soi. La seconde renvoie au contenu des décisions prises : les règles d'accès à la profession, tout d'abord (ce sont les plus liées au fait corporatif lui-même) ; mais aussi règles de fabrication, normes, standards de production, conditions des échanges commerciaux, ou encore police du travail ».

fermement²⁵⁷. Nacquart, lieutenant général de Dunkerque, à qui Colbert avait donné pour mission de recruter des marchands flamands²⁵⁸, jugea quant à lui indispensable de nommer des directeurs étrangers ayant l'expérience du commerce oriental²⁵⁹. Chez l'un ou l'autre, ce n'est jamais le critère religieux qui est décisif dans l'exclusion ou la nécessité de nommer des Hollandais protestants à la tête de la Compagnie. C'est dans l'intérêt du royaume que le premier refuse d'associer aux plus hautes fonctions de potentiels agents de l'étranger ; et c'est pour l'avantage du commerce que le second requiert des protestants aguerris à la direction des affaires. La déclaration du mois d'août 1664 admet que les étrangers puissent participer au capital de la Compagnie (avec l'acquisition de la qualité de régnicole pour ceux qui se porteront intéressés au-delà de 20.000 livres)²⁶⁰, mais ne se prononce pas sur une quelconque condition de nationalité pour l'accès à la fonction de directeur²⁶¹.

Ces dispositions venaient en réalité confirmer l'indifférence religieuse avec laquelle le ministre avait œuvré depuis des mois. Dans ses travaux préalables à la formation de la Compagnie, Colbert n'avait fait aucune difficulté à s'entourer de collaborateurs protestants, alors que la législation à leur égard se durcissait depuis une dizaine d'années²⁶². Le recrutement

²⁵⁷ ANOM, COL, C2, f°63, *Mémoire sur la conduite à tenir par la Compagnie des Indes orientales nouvellement établie pour faire fleurir son commerce*, 1664, « Qu'aucun Anglais ou Hollandais soit admis à être directeur, quelque somme qu'il mette au capital, quoi qu'il soit naturalisé ou premier défendant, mais bien qu'il pourra jouir de tous les autres bénéfices, privilèges et immunités ». On retrouve dans ces débats la tension transversale des écrits mercantilistes, entre les auteurs hostiles aux marchands étrangers dans le royaume (Laffemas, Éon), et ceux qui y sont favorables (Béthune).

²⁵⁸ MC, 121, juin 1664, f°237, *Lettre de Nacquart à Colbert du 6 juin 1664*. La Garde Belin avait formé le même vœu de promouvoir la Compagnie dans les Flandres, et y envoyer « de bons négociants qui tâchent d'y attirer quantité de flamands, ce qui se fera en même temps en Hollande ». ANOM, COL, C2, f°59, *Mémoire de La Garde Belin, pour établir la grande compagnie des Indes orientales*, fin 1663.

²⁵⁹ ANOM, COL, C2, f°97, *Mémoire donné par M. Nacquart sur le commerce des Indes orientales et l'établissement de la nouvelle compagnie*, 1664, « Que les directeurs seront des gens d'honneur et bons négociants et marchands soit de Paris ou villes maritimes, fort expérimentés au commerce, et qui seront choisis la première fois par sa Majesté, laquelle sera très humblement suppliée d'y mettre partie d'Hollandais pour former et instruire les Français et Flamands ».

²⁶⁰ DCIO, p.6, art. III.

²⁶¹ Si ce type de traitement paraît anormal sous le règne de Louis XIV, durant lequel la répression religieuse des protestants, et la politique agressive en Europe, pourraient exclure de telles mesures, il fait néanmoins écho aux privilèges qui étaient accordés depuis l'époque médiévale aux étrangers bénéficiaires de lettres de bourgeoisie dans les matières commerciales. D'ALTEROCHE, Bernard, *De l'étranger à la seigneurie à l'étranger au royaume, XI^e-XV^e siècle*, Thèse : Histoire du droit, dir. Lefebvre-Teillard, Anne, Université Paris II Panthéon-Assas, 2000, Paris, LGDJ, 2002, p.183-185.

²⁶² ISAMBERT, Recueil, t.17, p.339, *Déclaration portant entr'autres dispositions défenses aux religionnaires d'exercer leur religion dans les villes où il y a archevêché ou évêché, et dans les lieux et seigneuries appartenant aux ecclésiastiques [...]*, décembre 1656, p.346, *Arrêt du conseil qui ordonne que les temples bâtis par les haut-justiciers religionnaires, seront démolis lorsque le seigneur sera catholique, et que les acquéreurs du domaine ne pourront y établir aucun prêche*, 11 janvier 1657, p.400, *Arrêt du conseil qui défend les colloques de religionnaires*, 17 mars 1661, et *Arrêt du conseil qui ordonne qu'il n'y aura chez les gentilshommes aucune marque d'exercice public du culte réformé*, 24 mars 1661, t.18, p.20, *Arrêt du Conseil d'État portant que les enterrements des religionnaires ne pourront être faits que le matin à la pointe du jour et le soir à l'entrée de la nuit*, 7 août 1662, p.22, *Arrêt qui décharge les nouveaux convertis du paiement de leurs dettes envers les religionnaires*, 11 janvier 1663, *Arrêt du conseil qui ordonne que les enfants dont les pères sont catholiques et les*

d'agents hollandais semble avoir été une évidence, et une nécessité, pour le commencement d'une entreprise dans laquelle les Français étaient conscients de leur inexpérience²⁶³. C'est ainsi que deux Hollandais protestants, l'un de réputation douteuse (I), l'autre couvert de prestige (II), ont pu accéder aux plus hautes sphères de la direction de la Compagnie.

I. Hubert Hugo : un pirate protestant au service de la Compagnie

Le premier hollandais chargé d'une mission considérable au sein de la Compagnie est le corsaire Hubert Hugo, qui entre en correspondance avec Colbert dès le début de l'année 1664²⁶⁴. Né en 1618 à Delft, Hugo était entré au service de la V.O.C en 1640. Il atteint le rang de marchand en 1649, et exerce en Inde et à Batavia²⁶⁵. Après une disparition d'une dizaine d'années, il réapparaît autour de 1661 comme corsaire sous pavillon français. Selon les sources, il est décrit comme le protégé de Fouquet ou du surintendant général de la navigation César de Vendôme²⁶⁶. Entre 1661 et 1664, il aurait entrepris deux attaques notables à bord du navire *l'Aigle noir*. La première eut lieu dans la mer Rouge, contre un navire à bord duquel se trouvait une parente du Moghol Aurangzeb en direction de la Mecque²⁶⁷. Cette prise valut à Hugo

mères protestantes seront baptisés à l'église, mars 1663, p.23. Notons que durant les semaines précédant la déclaration établissant la Compagnie des Indes orientales, deux arrêts du conseil viennent défendre « aux ministres de la religion réformée de porter des soutanes et robes à manches » (le 30 juin 1664), et ordonner « que toutes les lettres de maîtrise où la clause de la religion catholique n'aura point été mise demeureront nulles » (le 21 juillet). *Ibid.*, t.18, p.38, et LABROUSSE, Elisabeth, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990, p.112-113.

²⁶³ KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.9, « Les syndics s'occupaient aussi d'engager des employés déjà au fait du commerce des Indes [...]. La propagande des commissaires en Hollande ne fut pas sans résultats, car en août 1665, vingt-deux lettres de naturalité furent accordées à des Hollandais d'Amsterdam, Texel, Middelbourg, Delft, Hoorn, Haarlem, etc. Tous, sauf deux, étaient protestants, treize étaient des pilotes, les autres des marchands ». Le marchand François Martin mentionne par exemple le pilote hollandais Van den Berghen, arrivé à Madagascar en 1667. MARTIN, t.1, p.90.

²⁶⁴ MC, 119bis, Mars 1664, f°995, *Lettre de Hubert Hugo à Colbert au sujet de l'état des Espagnols et Portugais en Asie et à Madagascar*, mars 1664.

²⁶⁵ STAPEL, Willem Frederik, *Hubert Hugo (Een zeeroover in dienst van de Oost-Indische Compagnie)*, in : *Bijdragen tot de taalland en volkenkunde van nederlandsch indie*, Gravenhague, Martinus Nijhoff, 1930, p.615-635.

²⁶⁶ *Ibid.*, F.W. Stapel décrit Hugo comme le protégé de César de Vendôme. Il est vraisemblable que l'auteur se soit appuyé sur THEVENOT, Jean, *Voyages de Mr Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols* [...], Paris, Barbin, 1684, p.60. Urbain Souchu de Rennefort, dans sa relation du voyage de la première flotte de la Compagnie vers Madagascar et l'Inde, le présente comme une créature de Fouquet. SOUCHU DE RENNEFORT, Urbain, *Histoire des Indes orientales*, Paris, Seneuze, Hortemels, 1688, p.46, « Monsieur Fouquet, après la mort du sieur de Flacourt, envoya pour son intérêt particulier courir la Mer rouge à une frégate nommée l'Aigle noir, et chargea le sieur Hugo hollandais, qu'il en avait fait capitaine, de s'emparer de Madagascar s'il le pouvait, sur ceux qui le tenaient pour Monsieur de la Meilleraye ». Dans ce sens, MCIO, f°1.

²⁶⁷ F.W. Stapel parle d'une prise de « navires arabes » vers Mokka en avril 1662. STAPEL, W.F., *Hubert Hugo* [...], *loc.cit.*, p.618. Dans le mémoire de 1664 adressé aux syndics de la compagnie française, le hollandais Gérard de Middelbourg considère que cette action de piraterie a été menée la même année contre un vaisseau du Roi de Bijapur dans lequel se trouvait la belle-mère du Moghol. BOULLIAU, f°100, *Copie d'un mémoire du Sieur Gérard de Middelbourg envoyé par Monsieur d'Estrades à la Compagnie des Indes orientales de France*. L'original de ce mémoire, sans nom, figure à ANOM, COL, 25DFC93, 1b, *Mémoire sur le Commerce des Grandes Indes, pour établir ce commerce en France sur l'exemple des autres nations*, anonyme, 1664. Chez Souchu de Rennefort, c'est le vaisseau de la tante du Moghol qui, en route pour le pèlerinage à la Mecque, aurait été attaqué par Hugo. La formulation est identique à MCIO, f°1. Dans une lettre lue par Colbert à la première assemblée générale de la

l'hostilité générale des princes du Gujerat et de la côte Malabar, et aurait donné mauvaise réputation au pavillon français²⁶⁸. L'autre fait d'armes du corsaire eut pour cible Madagascar : Fouquet aurait commandé à Hugo de s'emparer de l'île, possédée par les hommes de son ancien associé, le duc de la Meilleraye²⁶⁹. Il serait revenu au Havre au début de l'année 1664 pour vendre le butin de sa prise indienne²⁷⁰. C'est à ce moment que le corsaire aurait commencé sa correspondance avec Colbert, avant de reprendre la route des Indes²⁷¹. L'emploi de navigateurs protestants n'avait alors rien d'une nouveauté. À l'époque des guerres de religion, Henri II avait chargé l'amiral de Coligny, réformé, de la colonisation du Brésil en 1554. Cette démarche visait à affaiblir l'empire espagnol, et à saper les principes de la conquête fondés sur la religion catholique²⁷².

C'est ainsi que Hubert Hugo laissa à Colbert différents mémoires décrivant l'état des puissances européennes en Asie et encourageant au peuplement de Madagascar²⁷³. Bien qu'il ne soit pas physiquement en France, son rôle a été central au cours des mois de formation de la Compagnie²⁷⁴. Il est même probable que les conseils de Hugo soient à l'origine de la décision cruciale des actionnaires d'exploiter Madagascar en colonie, et non comme un simple entrepôt,

Compagnie, en mars 1665, Hugo qualifie cette prise de « destruction de la flotte de Mokka ». AML, HH, 307, f°154-155, *Compte rendu de l'Assemblée tenue à Paris au mois de mars 1665*.

²⁶⁸ STAPEL, W.F., *Hubert Hugo [...]*, loc.cit., p.618. BOULLIAU, f°100, *Copie d'un mémoire du Sieur Gérard de Middelbourg*. Dans sa lettre lue aux actionnaires, Hugo minimise la mauvaise impression que ses actions auraient laissé auprès des princes indiens : « [Nous] n'avons choqué aucunement ni le Roi de Perse, Grand Moghol, ceux de la cote de Coromandel, ni ceux de Bengale, ne leur ayant fait aucun tort ni mal. Pour ce qui concerne ceux de Mokka n'avons rien à craindre devant, qu'ils ont été seuls la cause et occasion de la destruction de leur flotte ». AML, HH, 307, f°155, *op.cit.*

²⁶⁹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.46, « Monsieur Fouquet, après la mort du sieur de Flacourt, envoya pour son intérêt particulier courir la Mer rouge à une frégate nommée *l'Aigle noir*, et chargea le sieur Hugo hollandais, qu'il en avait fait capitaine, de s'emparer de Madagascar s'il le pouvait, sur ceux qui la tenaient pour Monsieur de la Meilleraye », et p.63.

²⁷⁰ STAPEL, W.F., *Hubert Hugo [...]*, loc.cit., p.619. Avec la vente de son butin, Hugo aurait acheté deux grands navires avant de reprendre la mer.

²⁷¹ MC, 119bis, mars 1664, f°995, *Lettre de Hubert Hugo à Colbert du mois de mars 1664*. Cette lettre était écrite du Havre. Hugo a probablement quitté la France peu de temps après. Il aurait été dans les eaux de la mer Erythrée à la fin de l'année 1664, et peut-être à Surate, en Inde, en janvier 1665. STAPEL, W.F., *Hubert Hugo [...]*, loc.cit., p.619. Il n'est donc pas à Paris au moment où il fait l'objet de toutes les attentions, entre février et mars 1665.

²⁷² LACROTTE, Flora, *La piraterie et le droit international*, Thèse : Histoire du droit, dir. Leroy, Nicolas, Université de Montpellier, 2017, p.97-98.

²⁷³ Hubert Hugo a produit différents mémoires, en plus des lettres précitées destinées à Colbert, de janvier 1664 à mars 1665. Ils figurent notamment dans ANOM, COL, C5/A1, Correspondance à l'arrivée de Madagascar, ou dans BOULLIAU, f°132, *Mémoire du Règlement qui sera nécessaire d'observer à l'envoi de deux houcres d'avance à Madagascar*. Un dernier mémoire dont l'origine est plus incertaine pourrait avoir été rédigé par Hugo, ou par un de ses proches : ANOM, COL, C2, f°68, *Mémoire instructif sur lequel il se peut former l'entreprise du négoce des Indes orientales, rédigé par un hollandais protestant*, 1664.

²⁷⁴ *Ibid.*, qui précise que Hugo propose les services d'un maître fondeur de canons qui est en Hollande, et de le faire venir en France. On apprend également dans les lettres envoyées par les syndics à la Chambre particulière de Lyon que Hugo était déjà pressenti comme « directeur général de Madagascar » en janvier 1665. AML, HH, 312, 1665, f°10-11, *Lettre de Dominique de Ponsaimpierre et Louis Bais aux syndics de la ville de Lyon, du 20 janvier 1665*.

en mars 1665²⁷⁵. De nombreux intéressés n'ont pas manqué de relever avec scepticisme les inexactitudes de ses renseignements, et son manque de probité²⁷⁶. Cela n'empêche en rien que le pirate protestant reçoive un siège de conseiller au Conseil souverain fondé pour l'Île Dauphine en novembre 1665²⁷⁷. Les plans de Hubert Hugo pour l'administration de Madagascar portent sur des objets très variés, et notamment sur le régime des cultes. Le mémoire qu'il compose en janvier 1664, et peut-être le premier qu'il adresse à Colbert, requiert du roi qu'il accorde à tous ses sujets employés au service de la Compagnie de « *pouvoir exercer la liberté de conscience* », ce qui doit également contribuer à attirer de l'étranger de nouveaux sujets²⁷⁸.

Restée au Havre, la frégate de Hugo, *l'Aigle noir*, pourtant associée à ses actes de piraterie en Inde, sera rachetée par la Compagnie, rebaptisée en *Saint-Paul*, et désignée comme vaisseau amiral de la première flotte²⁷⁹. C'est d'ailleurs l'attente de ce navire, désormais commandé par le pilote breton Véron, qui provoque le retard du premier envoi, retenu près de trois mois au Havre avant de rejoindre Brest en mars 1665²⁸⁰.

II. François Caron : un directeur hollandais à la tête des affaires indiennes

Le second protestant qui occupe une place éminente dans la formation de la Compagnie est François Caron. Les syndics rapportent que « *le Roi lui [a] dit de sa propre bouche qu'il*

²⁷⁵ C'est surtout dans la lettre lue par le ministre à l'assemblée générale des actionnaires, que l'on retrouve les propositions de Hugo : « Lequel a proposé trois expédients touchant l'île de Madagascar, l'un de les subjuguier par les armes, l'autre de régir ce pays par des gens à gages, y établissant des facteurs et officiers, et le troisième, d'y faire une colonie ». AML, HH, 312, 1665, f°26, *Lettre de Ponsaimpierre et Bais aux syndics de la chambre particulière de Lyon, du 3 mars 1665* qui reprend les délibérations de l'assemblée générale.

²⁷⁶ MC, 121 bis, juin 1664, f°966, *Lettre de Nacquart, lieutenant général de l'amirauté de Dunkerque, à Colbert, du 27 juin 1664*, qui soulève l'inexactitude des renseignements de Hugo sur la navigation de Madagascar et sur la situation de la Compagnie hollandaise. La Chambre particulière des actionnaires de la compagnie à Lyon, dans une lettre du 25 février 1665, remet en cause la probité d'un homme qui a « piraté sur les mers », et qu'en raison de sa mauvaise réputation auprès de toutes les puissances, « il fera périr tout ce que nous enverrons ». AML, HH, 319, 1665, f°25, *Lettre des syndics de la chambre particulière de Lyon à Messieurs de Ponsaimpierre et Bais, le 25 février 1665*. Quelques jours plus tard, les syndics de Lyon considèrent que « Quelque précaution que l'on prenne contre l'habileté et les lumières du Sieur Hugo s'il en a plus que ceux auxquels il doit obéir il s'en rendra bientôt le maître car dans ces lieux éloignés le plus grand mal est d'être trouvé chargés de gens ignorants », AML, HH, 319, 1665, f°37-38, *Lettre des syndics de la chambre particulière de Lyon à Messieurs de Ponsaimpierre et Bais, le 10 mars 1665*.

²⁷⁷ *Infra*, p.151.

²⁷⁸ ANOM, COL, C5/A1, Correspondance à l'arrivée de Madagascar, pièce n°7, *Mémoire ou relation par laquelle il est fait voir évidemment comme il se peut établir en France une Compagnie pour le negosse [sic.] remarquable et avantageux dans les mers des Indes orientales [...]*, par Hubert Hugo, janvier 1664, au Havre, f°18.

²⁷⁹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales, op.cit.*, p.46 « La frégate de Monsieur Fouquet, qui était nommée l'Aigle noir, est la même que le Saint-Paul dont l'on changea le nom et les signes sous lesquels le sieur Hugo avait piraté, afin d'ôter tout soupçon de la conduite d'une Compagnie qui devait être toute légale ».

²⁸⁰ *Ibid.*, p.100, qui impute un retard de quatre mois à l'attente du *Saint-Paul*, et accuse la mésentente entre le capitaine Véron et du marchand Houdry. Dans les mémoires de François Martin, alors sous-marchand, le *Saint-Paul* met trois mois pour se rendre du Havre à Brest, « par une conduite du capitaine qui ne fut pas approuvée, les différends survenus entre des officiers de milice et de commerce, ce qui en fit casser quelques-uns des premiers ». MARTIN, t.1., p.8. On peut trouver le détail de ces querelles à AML, HH, 307, f°158-159, *Délibérations de la chambre générale du samedi 14 février 1665*, et f°180-181, *Délibérations du jeudi 5 mars 1665*.

n'estimait pas que ce fut la moindre de ses conquêtes de l'avoir acquis pour son sujet, à tout ce qu'il nous a dit et nous fait espérer du négoce des Indes »²⁸¹. Caron est en effet un ancien agent de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales²⁸². Ce calviniste flamand, né à Bruxelles, descendant de huguenots français, avait intégré comme aide-cuisinier la V.O.C. en 1619²⁸³. Il devient un agent influent de la compagnie au Japon, à Batavia, pour finalement être nommé gouverneur du Fort-Zeelandia de Formose (Taïwan)²⁸⁴. Revenu à Amsterdam depuis 1651²⁸⁵, les ambassadeurs de France aux Provinces-Unies, Jacques-Auguste de Thou (1656-1661) et le Comte d'Estrades (1662-1668), le repèrent comme un potentiel atout pour Colbert²⁸⁶. De 1664 à sa mort, la recrue du ministre recçoit les meilleurs traitements possibles, sans égard à sa religion. Caron rédige pour le contrôleur des finances un *Mémoire pour l'établissement du commerce au Japon*, et s'associe au capital de la Compagnie à hauteur de 20.000 livres le 3 mars 1665²⁸⁷. Il recevra des lettres de naturalité pour lui et sa famille, en juillet 1665, et des lettres de noblesse le mois suivant²⁸⁸. À son départ pour l'Inde en mars 1666, en qualité de directeur, le roi versera une pension à son épouse, mariera sa fille à un gentilhomme normand en procurant une dot de

²⁸¹ AML, HH, 312, 1665, f°102, *Lettre de Gaspard Charrier, prévôt des marchands de Lyon et député de la chambre particulière de Lyon, à Paris, le 2 août 1665*.

²⁸² CHARLIN, F., *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, loc.cit., p.44.

²⁸³ CARON, François, *Le puissant empire du Japon*, éd. Proust, Jacques, Proust, Marianne, Paris, Chandeigne, 2018, p.8.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.9-42.

²⁸⁵ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1651-1654*, Oxford, Clarendon Press, 1915, p.21.

²⁸⁶ MC, 121bis, juin 1664, f°655 et f°944, *Lettres de Godefroy, Comte d'Estrades à Colbert*, juin 1664. KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales et François Martin [...]*, op.cit., p.9. On en apprend plus sur la réception de Caron à Paris dans AML, HH, 312, 1665, f°95, *Lettre du Prévôt des Marchands de Paris à la Chambre particulière de Lyon, du 17 juillet 1665*, « M. Caron dont je vous ai parlé par mes précédentes fut hier admis dans la Compagnie et y prit séance comme directeur car il est intéressé pour vingt mille francs. Il doit partir au mois de mars prochain qui sera la troisième flotte qu'on enverra aux Indes, et cependant il demeurera en cette ville, où il donnera de bonne foi toutes les connaissances qu'il a, c'est un homme d'un extérieur fort agréable, et qui paraît dans son discours quoi qu'il entende et parle peu notre langue homme de bon sens et de grande expérience, il aura séance et voix délibérative dans le conseil souverain des Indes, la Compagnie lui donne dix-huit mille francs d'appointements, ils commenceront à courir du jour que sa famille sera établie en cette ville et comme il part au premier jour pour l'aller quérir en Hollande, on lui a accordé neuf mille francs pour les frais de son voyage et le transport de ses meubles, voilà les conditions essentielles de son engagement ». La famille de Thou jouera un grand rôle dans le soutien de François Caron, une fois arrivé en France. D'après François Martin, futur gouverneur de Pondichéry, Caron était même le protégé des Thou. MARTIN, t.1, p.98. C'est aussi pour cette raison que l'on trouve de nombreux documents concernant François Caron dans les papiers de l'astronome Ismaël Boulliau, bibliothécaire de la famille de Thou. BNF, Mss., FR., 13057, Correspondance et papiers politiques d'Ismaël Boulliau (1605-1694), XXXIX, Recueil de pièces [...], op.cit (BOULLIAU).

²⁸⁷ DERNIS, t.1, p.87, *Liste des intéressés en la Compagnie des Indes orientales qui ont voix active et passive pour la nomination des directeurs, caissiers, et secrétaires de la Compagnie*.

²⁸⁸ *Lettres de naturalité accordées à François Caron, de Bruxelles, protestant, et à sa famille, en considération des services rendus par lui dans la Compagnie des Indes orientales*, à Saint-Germain en Laye, juillet 1665, Paris, D. Jollet, 1665. Précisons que selon les termes de la déclaration du mois d'août 1664, Caron n'était pas censé avoir besoin de lettres de naturalité. Le texte réputait régnicoles tous ceux qui s'intéresseraient dans la Compagnie à hauteur de 20.000 livres sans lettres de naturalité. Sur son accession à la noblesse : BNF, Mss., NAF, Collection Margry, relative à l'histoire des colonies et de la Marine françaises (MARGRY), 9352, f°21, *Copie des brevets de François Caron, du 26 août 1665, par Colbert et De Lionne*.

20.000 livres²⁸⁹, et se portera père de famille au cas où Caron viendrait à perdre la vie²⁹⁰. Alors que les mesures à l'égard des protestants se durcissaient peu à peu dans le royaume, toutes les faveurs furent accordées à celui qui devait être l'atout de la Compagnie. Dans son mémoire adressé en 1665 à Colbert au sujet de l'établissement du commerce au Japon, Caron pouvait exiger que tous ceux qui s'y rendraient devaient être « *de la Religion prétendue réformée* », car les Portugais en avaient été bannis pour avoir voulu introduire la religion catholique²⁹¹. Avant le départ de la seconde flotte, Colbert consacre ces consignes dans des instructions devenues célèbres pour une mission commerciale au Japon depuis l'Inde²⁹². Elles sont la formulation la plus explicite de la doctrine du ministre en matière religieuse pour la Compagnie :

« Vous direz sur l'article de la religion que celle des Français est de deux sortes : l'une, la même que celle des Espagnols, l'autre la même que celle des Hollandais ; que Sa Majesté ayant appris que la religion des Espagnols est désagréable au Japon, elle a ordonné qu'on y envoie de ses sujets qui professent la religion des Hollandais. Que c'est ce qui s'exécutera ponctuellement, et que les Français ne seront jamais convaincus de vouloir contrevenir aux commandements de l'Empereur »²⁹³.

L'exemple de Caron n'est pas isolé : le ministre cherche régulièrement à tirer de Hollande des hommes d'expérience, sans s'embarrasser de leur confession. Le 25 avril 1665, un plan de recrutement est dressé. Il prévoit d'associer, dans chaque comptoir qui doit être établi en Inde, deux marchands, et deux sous-marchand. Chaque binôme doit être composé d'un français

²⁸⁹ ANOM, COL, B1, f°155, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales, duquel a été donné copie aux directeurs Gueston et Blot*, 1670.

²⁹⁰ Ibid, f°164, *Lettre de Colbert à François Caron du 27 décembre 1670*.

²⁹¹ On peut trouver une copie d'extraits de ces instructions à BOULLIAU, f°83-88, *Extrait de l'instruction donnée par le Sieur Caron qui a servi 30 ans la Compagnie des Indes orientales des Provinces-Unies à M. Colbert pour la Compagnie française aux mêmes Indes*, « Ceux qui iront en Japon doivent être tous gens de la Religion prétendue réformée, pour ce qu'en ce lieu seul l'on a égard à la Religion et non dans l'Inde. Les Espagnols et Portugais en sont cause, qui selon le dire des Japonais, ont voulu par l'introduction de la Religion catholique faire soulever les habitants contre le Roi et contre les Lois. C'est pourquoi les Espagnols en 1616 et les Portugais en 1639 ont été bannis du Japon. Ceux-ci par supplications voulant rentrer en l'an 1640, les 95 personnes venues sur le vaisseau furent décapitées et le vaisseau brûlé. Il n'y faut que la religion de Hollande, et que les vaisseaux n'aient aucun ornement qui soit de la religion catholique, mais avec les armes du Roi ». Ce souci même souci est formellement explicité dans un mémoire sur la Compagnie de Hollande, que s'est procuré la Chambre particulière de Lyon en 1665, ce qui prouve que Caron ne faisait de reproduire des solutions déjà admises au sein de la V.O.C., AML, HH, 303, f°93, *Mémoire sur la Compagnie de Hollande* [s.n., s.d.], f°101.

²⁹² Citées par LAVISSE, Ernest, *Louis XIV*, Paris, Tallandier, 1978, t.1, p.245.

²⁹³ CARON, F., *Le puissant empire du Japon*, op.cit., p.247, *Instructions pour François Caron, envoyé du roi de France et de Navarre, à l'Empereur du Japon, pour lui délivrer la lettre et le présent de Sa Majesté, et suivant laquelle il se conduira pour l'exécution des affaires projetées et qui lui sont commises*. Une position similaire est défendue au sein de la Compagnie de Hollande, comme en témoigne une lettre publiée et traduite d'un Gouverneur général des Indes orientales aux directeurs sur le commerce du Japon : « Il vous plaira de prendre garde à tout ce qui y est écrit, et d'en conférer avec ceux qui entendent le commerce du Japon, il y a apparence que pourvu que nous ne nous mêlions point du Christianisme, et que nous nous gouvernions modestement à cet égard, on nous y accordera toutes les immunités et tous les privilèges que nous pouvons souhaiter ». Cette correspondance est reproduite et traduite dans un opuscule de 1696 : *Relation de l'état présent du commerce des Hollandais et des Portugais dans les Indes orientales*, Paris, Monetto, 1696, f°6.

et d'un étranger²⁹⁴. Le document ne manque pas d'étonner : alors qu'aucun employé français n'est encore désigné, la plupart des postes réservés aux étrangers sont déjà assignés²⁹⁵. La démarche est pourtant cohérente : Colbert cherche à soutirer à la Hollande ses personnels qualifiés, pour ainsi pallier l'inexpérience des employés français en affaiblissant une nation rivale. Tirer parti de la religion, et ne pas en souffrir : cette doctrine surprenante est celle qui est initialement appliquée à la Compagnie des Indes orientales. Elle expliquera pour une large part le caractère informel des relations entre temporel et spirituel durant les quarante premières années de l'établissement français en Inde. L'articulation des considérations religieuses et économiques relève essentiellement d'un discours politique ; mais elle est rendue possible par la structure juridique de la Compagnie.

Ainsi, l'organisation commerciale de la Compagnie des Indes permet non seulement une autonomie des milieux marchands vis-à-vis des entraves religieuses du royaume, mais aussi une politique coloniale en totale rupture avec la police des cultes du royaume. La religion ne doit en rien constituer un frein au commerce, et elle doit au contraire, être un avantage comparatif si elle le peut. Ce principe ne peut cependant être généralisé aux aspects extracommerciaux de l'expansion coloniale de la Compagnie. La question de la conquête territoriale fait à ce titre l'objet d'un discours assez ambigu, parce qu'il est adressé aux empires rivaux de la France.

²⁹⁴ BOULLIAU, f°72, *Projet de tout ce qui la Compagnie avait vu nécessaire pour l'armement et cargaison qui se doit faire l'année présente 1665*, du 25 avril 1665. Il est intéressant de noter que dès ce période précoce, les directeurs de la Compagnie, sans doute à l'origine de ce plan, envisageaient quatre lieux pour s'établir : « Surate, chez le Mogol, [...] Mazulipatam, qui est à la côte de Coromandel qui relève du Roi de Golconde, un à Bantam, et un [au] Bengale ». AML, HH, 312, 1665, f°56, *Copie d'une lettre de la Chambre générale à la Chambre particulière de Lyon du 24 avril 1665* : « Il faut cinquante personnes pour les cinq comptoirs qu'ils veulent établir en divers endroits des Indes. [...] Il leur faut dans chacun deux marchands principaux, un français et un étranger ».

²⁹⁵ BOULLIAU, f°72, *Projet de tout ce qui la Compagnie avait vu nécessaire pour l'armement et cargaison qui se doit faire l'année présente 1665*, du 25 avril 1665, Dans ce document, les employés étrangers, allemands et hollandais, sont les suivants. Pour Surate : le marchand Maye, et le sous-marchand Henry Rubke de Hambourg. Pour le Bengale : le marchand Deligne (que nous retrouverons à Madagascar) et le sous-marchand Cocdick. Deux autres sous-marchands étrangers sont nommés sans être encore affectés à un comptoir : les sieurs Vandanguik et Faes (ou Fas). Ce dernier est plusieurs fois mentionné dans les *Mémoires* du marchand et futur gouverneur de Pondichéry, François Martin. Il fondera avec Joseph Bourreau une loge à Rajapour.

Section 2. Une inscription sécularisée dans l'espace international

L'extraterritorialité des activités de la Compagnie implique qu'elle exerce ses prérogatives au-delà du ressort de l'autorité du roi, et qu'elle interagisse avec d'autres puissances. Pour cela, elle bénéficie d'une étrange capacité juridique internationale. Celle-ci découle des prérogatives « régaliennes » qui sont reconnues à la Compagnie par la déclaration de 1664. Toutefois, les traités et conquêtes qu'elle peut faire, en vertu de ces pouvoirs, le sont toujours « *au nom du Roi* ». Les droits et devoirs internationaux de la Compagnie résultent donc de sa double nature : celle d'une association de particuliers dotée de privilèges et d'obligations spécifiques par la législation royale ; et celle d'un corps agissant comme l'émissaire du roi sur le plan diplomatique²⁹⁶. Or, le premier « droit international » européen, surtout dans son champ d'application extra continental, est largement imprégné de critères et de conditions d'ordre religieux. Le positionnement de la Compagnie dans ce corps de règles et de discours, auquel elle se réfère en même temps qu'elle les redéfinit, détermine la possibilité et la substance d'une réglementation religieuse pour les Indes orientales²⁹⁷. Des travaux comme ceux de Gilles Havard ou de Michel Morin ont, par exemple, montré que le statut juridique des indigènes dépendait d'une définition *a priori* des conditions de la conquête territoriale par les puissances européennes²⁹⁸.

Nous montrerons donc que les modalités de la conquête de la Compagnie des Indes orientales participent à définir le projet religieux qu'elle doit conduire. Ces dispositions définissent l'originalité de la compagnie française par rapport aux autres empires chrétiens (§1). Les actes fondateurs de la Compagnie font aussi dépendre des conditions de la conquête les rapports qu'elle doit entretenir avec les peuples « barbares » (§2) et les princes de l'Inde (§3). Tributaire de sa tardiveté, la déclaration du mois d'août 1664 doit, dans ces trois types de relations, légitimer la Compagnie des Indes orientales, par des arguments religieux originaux, face aux empires ibériques et à l'autorité de Rome.

²⁹⁶ ALEXANDROWICZ, C.H., *Le droit des nations aux Indes orientales (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)*, loc.cit., p.93, « Ainsi, ces compagnies apparaissent aux Indes orientales comme douées d'une double capacité : tout d'abord comme des organisations dont le but primordial est le négoce ; et ensuite comme munies de pouvoirs souverains ou demi-souverains ; en d'autres termes comme des souverains délégués, sous le contrôle direct ou indirect d'un souverain européen ».

²⁹⁷ HALPERIN, J.-L., *L'histoire du droit international est-elle compatible avec les théories positivistes*, in : Dupuy, Pierre-Marie, Chetail, Vincent (dir.), *The Roots of International Law. Les fondements du droit international. Liber Amicorum, Peter Haggemacher*, Leiden, Boston, Martinus Nijhoff, 2014, p.383-385.

²⁹⁸ MORIN, M., *Des nations libres sans territoire ? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVI^e au XVIII^e siècle*, loc.cit. HAVARD, G., « Les forcer à devenir Citoyens ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, loc.cit., p.1009-1018.

§1. La conquête territoriale de la Compagnie à l'égard des puissances chrétiennes

La légitimation des conquêtes de la Compagnie des Indes orientales se caractérise par son opportunisme, quitte à embrasser certaines contradictions. Elle s'inspire autant qu'elle s'oppose aux entreprises coloniales préexistantes. Les actes fondateurs de la Compagnie des Indes orientales ont cherché à se délier de toutes les contraintes religieuses qui limitaient sa vocation territoriale, sans renoncer au prestige associé à la propagation de la foi. Politiquement, la création de la Compagnie s'inscrit dans une conjoncture d'affaiblissement des empires catholiques, dans laquelle Louis XIV entend s'imposer comme champion du catholicisme en Asie (I). Toutefois, les moyens juridiques employés à cette fin témoignent d'une conception sécularisée du droit international, dont dépendra largement la consistance de la police des cultes dans les futurs établissements indiens (II).

I. Un projet politique et religieux : la substitution de la France aux empires catholiques

C'est en raison de la prégnance des arguments religieux dans la doctrine de la conquête coloniale à l'époque moderne qu'il nous paraît utile de situer la position française en 1664 ; pour en saisir les possibles implications dans la définition d'une police religieuse. Le champ du discours juridique de la conquête coloniale avait en effet été préempté dans la conjoncture, brève, mais décisive, d'association de la papauté et des monarchies ibériques aux XV^e et XVI^e siècle. La théorie est demeurée célèbre : après la « découverte » des Indes occidentales par Christophe Collomb, le pape Alexandre VI aurait procédé au partage du monde entre les couronnes portugaise et espagnole. La bulle *Inter Caetera divinae* du 4 mai 1493 aurait ainsi tracé une ligne située à cent lieues à l'ouest et au sud des Açores et du Cap-Vert²⁹⁹. En réalité, cette bulle n'est que la dernière d'une longue série qui était venue consacrer *a posteriori* les conquêtes africaines, côtières ou insulaires, des deux couronnes au cours du XV^e siècle³⁰⁰.

²⁹⁹ DUMONT, Jean, *Corps Universel Diplomatique du Droit des Gens* [...], Amsterdam, Brunel et Wetstein, 1726, t.3.2, p.302-303, « Bulle du Pape Alexandre VI, qui accorde à Ferdinand et Isabelle Roi et Reine de Castille et d'Aragon, le droit sur le Nouveau Monde découvert par Christophe Colomb, donnée le 4 mai 1493 », §VI.

³⁰⁰ BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français, 1600-1750*, Genève, thèse : Histoire du droit, dir. Keller, Alexis, Université de Genève, Éditions juridiques libres, 2021, p.36-38., BENTON, L., STRAUTMAN, Benjamin, *Acquiring Empire by Law: From Roman doctrine to Early Modern European Practice*, in : *Law and History Review*, vol.28, n°1, 2010, p.1-38. MULDOON, James, *Popes, Lawyers, and infidels*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1979, p.137-140. SCOTT, William Henry, *Demythologizing the Papal Bull "Inter Caetera"*, in: *Philippine Studies*, vol.35, n°3, 1987, p.348-356. VAN DER LINDEN, Herman, *Alexandre VI and the demarcation of the maritime and colonial domains of Spain and Portugal, 1493-1494*, in: *The American Historical Review*, OUP, vol.22, 1916, p.1-20.

Ainsi, les rois ibériques ont pu librement déplacer un tel méridien par les traités de Tordesillas du 7 juin 1494 et de Saragosse du 22 avril 1529³⁰¹. Il ne faut donc pas surestimer la capacité que Rome aurait pu avoir, aux XV^e et XVI^e siècle, de dispenser souverainement des titres territoriaux effectifs.

L'influence du Saint-Siège en matière de conquête territoriale consiste plutôt dans l'autorité spirituelle qu'il prétend exercer sur les princes chrétiens, et sur le caractère contraignant que lui reconnaissent ces mêmes souverains dans leurs rapports mutuels. Premièrement, c'est Rome qui avait seule pu définir et attribuer les pays de mission, sous la forme de patronages, aux deux couronnes ibériques, en vertu de son pouvoir spirituel³⁰². Deuxièmement, si les bulles pontificales ne conféraient pas de titre territorial effectif, elles reconnaissaient un droit exclusif à la conquête, opposable aux autres princes chrétiens sous peine d'excommunication³⁰³. Et, troisièmement, il a pu être déduit tardivement de ces deux prémisses que ce monopole était la contrepartie du patronage des missions en terres infidèles par les deux couronnes ; et que ces deux droits étaient consubstantiels³⁰⁴.

³⁰¹ LEGOHEREL, Henri, *Histoire du droit international public*, Paris, PUF, 1996, p.7.

³⁰² DE CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Une église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne*, loc.cit., p.323-340.

³⁰³ DUMONT, J., *Corps Universel Diplomatique du Droit des Gens* [...], op.cit., t.3.2, p.303, Bulle du Pape Alexandre VI [...], §8, « *Ac quibuscumque personis cujuscunque dignitatis, etiam Imperialis et Regalis, status, gradus, ordinis, vel conditionis sub excommunicationis latae sententiae poena, quam eo ipso, si contrafecerint, incurrant, districtius, inhibemus* [...] ». On peut voir dans cette peine une reformulation de la sanction médiévale d'exposition en proie. Dans le contexte de la croisade des Albigeois, le concile de Latran (1215) avait établi que tout seigneur laïc n'ayant pas expulsé les hérétiques de ses domaines serait excommunié, et que ses biens seraient livrés aux catholiques, avec droit de préférence pour son suzerain. HEFELE, Joseph, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Henri, Paris, Letouzey et Ané, 1913, t.V.II, p.1329, douzième concile œcuménique, canon 3. LE BRAS, G., *La police religieuse dans l'ancienne France*, op.cit., p.116. Dans le contexte de la colonisation et des « grandes découvertes », les monarques catholiques qui méconnaîtraient les droits exclusifs à la conquête accordés par le Pape seraient excommuniés, et par conséquent susceptibles de voir leurs possessions troublées par les autres couronnes chrétiennes. La réfutation du droit du Pape d'exposer en proie le royaume de France avait d'ailleurs été l'un des axiomes de la pensée gallicane. PITHOU, P., *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, [s.l., s.n.], 1651, 2^e éd., p.21-53, qui n'envisage cependant que l'interdiction des excommunications prononcées par le Pape pour être exécutées à l'intérieur du royaume.

³⁰⁴ Dans le cas de l'*Estado* portugais en Asie, l'idée que le monopole accordé par le Pape serait la contrepartie de l'évangélisation est fortement discutable. La seule réciprocité ne réside en réalité que dans le cadre du patronage ecclésiastique : le Roi de Portugal s'était effectivement vu reconnaître au fil du XVI^e siècle une autorité sans partage sur le clergé indien, en contrepartie de sa subvention intégrale. Ce « droit de patronage à condition de fonder et doter » ne découle pas de la bulle *Inter Caeteram* mais d'une succession d'actes pontificaux précis qui lui ont reconnu de telles prérogatives, notamment à l'érection de nouveaux évêchés. Les actes constitutifs du patronage ne sont pas adoptés en exécution de la bulle *Inter caeteram*. Le chroniqueur et géographe Pierre Bergeron constate que même le juriste portugais Séraphin de Freitas, auquel il s'oppose, n'établit pas de corrélation entre titres territoriaux et l'évangélisation. BERGERON, Pierre, *Traicté de la navigation et des voyages de découverte et conquête moderne*, Paris, Heuqueville, 1629, p.170-172. DE BUSSIERE, Marie Théodore Renouard, *Histoire du schisme portugais des Indes*, Paris, Lecoffre, 1854, p.18-19, et p.30. La corrélation entre monopole colonial et évangélisation a toutefois été reprise, au XVII^e siècle, par les adversaires des Portugais, comme un moyen de débattre de la légitimité de leur maintien en Asie. Sur ce point, CHARLIN, F., *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, loc.cit., p.49-50.

Dès le XVI^e siècle, des entreprises particulières françaises ont bravé cette interdiction, en poussant la navigation vers le Cap-Vert, l'Amérique, ou l'Asie³⁰⁵. Dès lors, les princes catholiques s'accordèrent par traités, et par des lignes d'amitié, sur l'accès au monde extra-européen³⁰⁶. La formation des compagnies anglaise et hollandaise à l'aube du XVII^e siècle démontra par le fait la déchéance du monopole pontifical sur le droit à la conquête³⁰⁷. En 1664, cette doctrine était depuis longtemps désuète, et le pape avait déjà soutenu des entreprises françaises, notamment en Amérique, qui violaient pourtant les dispositions de la bulle *Inter Caeteram*³⁰⁸. Si François Charpentier pouvait parler dans sa brochure de « ligne imaginaire », c'est le signe que la théorie de la « donation » pontificale n'était en rien une entrave à l'établissement français du commerce oriental³⁰⁹.

Des arguments de cette nature ont toutefois subsisté dans le positionnement des empires chrétiens entre eux. La Compagnie des Indes orientales de Colbert s'inscrivait dans l'ordre européen résultant du traité des Pyrénées de 1659³¹⁰. Celui-ci avait mis fin à la guerre Franco-Espagnole débutée en 1635, et marquait la perte d'influence des Habsbourg au profit des Bourbons. La Couronne de Castille n'était alors plus en mesure de défendre son monopole

³⁰⁵ CHARLIN, F., *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, loc.cit., p.40. HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, Paris, Denoël, 1997, p.134-135. Sur les entreprises de Jean de Béthencourt aux îles Canaries, du banquier Jean Ango vers les deux Indes, de Verrazzano et de Jean de Léry en Amérique, de Parmentier à Sumatra, de Jacques Cartier et Roberval au Canada, v. JULIEN, Charles-André, *Les voyages de découverte et les premiers établissements, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, PUF, 1948.

³⁰⁶ VIGNAL SOULEYREAU, Marie-Catherine, LABOURDETTE, Jean-François (dir.), *Le Traité de Vervins*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p.374-376. SCHMITT, Carl, *Le nomos de la terre*, éd. Haggemacher, Peter, PUF, 2001, p.93-101. En matière de ligne d'amitié, on peut citer la déclaration royale du 1^{er} juillet 1634 « qui défend d'attaquer les espagnols et les portugais en deçà du premier méridien, à l'ouest et en deçà du tropique du Cancer, pour le midi », ISAMBERT, *Recueil*, t.16, p.421.

³⁰⁷ MORINEAU, Michel, *Les grandes compagnies des Indes orientales (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, PUF, 1994, p.7-8.

³⁰⁸ Par exemple, en 1635, Richelieu recevait l'accord du pape Urbain VIII que des dominicains, investis par un bref de pouvoirs et facultés, entretiennent les colons français à la Guadeloupe, contredisant ainsi *de facto* et *de jure* la bulle d'Alexandre VI. DU TERTRE, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les français*, Paris, Jolly, 1667, t.1, p.74-75.

³⁰⁹ CHARPENTIER, F., *Discours d'un fidèle sujet du Roi [...]*, op.cit., p.10. Cette démystification du soutien pontifical aux couronnes portugaise et espagnole est assez répandue depuis la remise en cause de la bulle par François I^{er}. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.498-503, et JULIEN, C-A., *Les voyages de découverte et les premiers établissements [...]*, op.cit., p.115-116. On la trouve au XVII^e siècle, par exemple, sous la plume de l'officier de la table de marbre de Rouen, Thomas Le Fèvre, en 1650 : « Quant à l'avantage que le Roi d'Espagne veut tirer de la limitation faite des Indes orientales au Roi de Portugal duquel il dit avoir le droit, et à lui des Indes occidentales, par le Pape Alexandre, cela ne lui peut attribuer aucun droit ; n'ayant été que pour empêcher la guerre entre ces deux Rois affamés, que sa Sainteté remarquait fort chauds et après à la chasse de si friands morceaux, où ils commençaient à s'acharner et gronder les uns contre les autres, [...] ». LE FEVRE, T., *Discours sommaire de la navigation et du commerce*, op.cit., p.90. Dans le même sens, LA MOTHE LE VAYER, François, *Œuvres de François de La Mothe le Vayer, conseiller d'estat ordinaire, Tome V, contenant la géographie, la rhétorique, et la morale du prince*, Paris, Louis Billaine, 1669, p.12, « C'est donc une ligne de partage qui a été reçue par les Castillans et les Portugais, après beaucoup des contestations et de changements, mais qui n'a nulle vigueur à l'égard des autres Nations, d'autant qu'elles n'ont pas convenu de l'arbitre, ni agréé l'arbitrage ».

³¹⁰ POUMAREDE, Géraud, *Paix des princes et paix des peuples, La paix des Pyrénées et l'avènement d'une Europe nouvelle*, in : Bely, Lucien, Haan, Bertrand (dir.), *La Paix des Pyrénées (1659) ou le triomphe de la raison politique*, Paris, Garnier, 2015, p.533-542.

colonial face à la France³¹¹. À la fondation de la Compagnie, c'est ainsi la monarchie espagnole qui forma le projet d'une association avec la France pour le commerce oriental. Celle-ci ne retint guère l'intérêt de Louis XIV et de Colbert³¹², conscients de l'avantage comparatif que procurait la position de la France pour le commerce de l'Inde : « *les deux nations qui font profession de la religion catholique, apostolique et romaine, y sont entièrement abattues, et les deux nations qui y sont puissantes sont hérétiques* »³¹³. La possibilité de se substituer de la sorte à l'Espagne concordait avec le dessein de Louis XIV de « *retrancher le titre de chef du peuple chrétien* » à l'Empereur³¹⁴. Le Roi Très Catholique disposait ainsi de la possibilité de se hisser en champion du catholicisme, tant en Europe qu'outre-mer, et de combler auprès de Rome le vide laissé par les empires ibériques.

À l'inverse, la constitution de la Compagnie des Indes orientales permettait à la Couronne de poursuivre sa politique de soutien à l'indépendance du Portugal contre la Castille³¹⁵. Louis XIV s'assura que l'entreprise coloniale apparût en premier lieu comme un soutien à Lisbonne, pour éviter toute confrontation. Il est primordial de relever que les premiers vaisseaux armés par la Compagnie de Colbert en 1665 étaient munis de lettres du roi du Portugal enjoignant à ses gouverneurs de recevoir et d'assister les vaisseaux français aux Indes³¹⁶. Le soutien affiché

³¹¹ Il n'y a pas eu de contestation entre les couronnes comme celles qui avaient pu voir le jour au XVI^e siècle entre portugais et espagnols. Par exemple, sur la querelle de l'alignement et les contestations relatives aux Moluques, HERRERA, Antoine, *Histoire générale des voyages et conquêtes des Castellans dans les îles et terre ferme des Indes occidentales*, trad. De La Coste, Nicolas, Paris, 1671, 3^e décade, p.462-497.

³¹² CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, op.cit., t. 2.2, p.429, *Mémoire des offres faites de la part des Espagnols pour composer une compagnie de commerce pour les Indes avec divers princes d'Allemagne*, 1664 ou 1665, « Il est certain que, depuis la séparation de la couronne de Portugal et de celle de Castille, il ne reste plus aux Espagnols ou Castellans que le Pérou et toute la côte de la mer de l'Amérique, tout le Mexique, quelques îles du golfe du même nom, quelques places sur la rivière des Amazones, et quelques-unes îles Canaries [...] ». Et, concernant les Indes Orientales, « que le commerce [de Perse] y étant en quelque sorte libre, il est même certain que les Espagnols n'y en font aucun », « que dans les États du Grand Mogol, [...] les Espagnols n'y ont pareillement aucun commerce ».

³¹³ *Ibid.*, t.2.1, p.266, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, 3 août 1664.

³¹⁴ BNF, Mss, NAF, 1995, *Mémoires de Louis XIV, (1661-1668)*, 1661, f°16. Dès le début de son règne personnel, Louis XIV inscrit sa rivalité avec l'Empereur dans le long terme. Il écrit, à propos de l'empereur lors du traité de Münster « et bientôt après je lui fis encore retrancher le titre de chef du peuple chrétien, qu'il se donnait dans un projet de ligue contre le turc, comme s'il eut possédé véritablement le même empire et les mêmes droits qu'avait autrefois Charlemagne, après avoir défendu la religion contre les Saxons, les Huns et les Sarrasins ». Sur la concurrence pour la « monarchie universelle ». GANTET, Claire, *Guerre, paix et construction des États, 1618-1714*, Paris, Seuil, 2003, p.199-202.

³¹⁵ BOURDON, Albert-Alain, LEONARD, Yves, *Histoire du Portugal*, Paris, Chandeigne, 2019, p.82-87, et LABOURDETTE, Jean-François, *Histoire du Portugal*, Paris, Fayard, 2000, p.330-336.

³¹⁶ Nous n'avons pas pu nous procurer le document original de la lettre. Il en est fait mention dans AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain à l'île Dauphine, et autres officiers inférieurs nécessaires*, 17 novembre 1665, f°28, et f°30 : « Sa Majesté a bien voulu obtenir pour la compagnie des lettres de cachet du Roi du Portugal au Vice-roi des Indes pour nous donner la liberté du commerce dans toutes ses places aux Indes avec ordre fort exprès à tous ses gouverneurs et commandants lesdites places de recevoir tous les vaisseaux de la Compagnie dans leurs ports et havres, les traiter favorablement, de trafiquer et négocier avec ses agents, commis, et leur prêter toute aide et assistance dans le besoin, et pareils ordres du Roi de Danemark de recevoir nos vaisseaux au fort de Damisbourg à la cote de Coromandel pour y trafiquer et nous fournir tout ce qui sera nécessaire audit pays, ce qui apportera beaucoup de facilité aux affaires de la Compagnie,

envers l'empire portugais devait cependant être regardé comme une technique de substitution à ce dernier. Cette stratégie de pénétration dans l'*Estado* portugais avait depuis longtemps été amorcée dans la littérature. Les géographes et orientalistes français des XVI^e et XVII^e siècles avaient défendu la parenté de la Couronne de France et du « *port de la Gaule* »³¹⁷. Ces mêmes auteurs avaient renversé la corrélation du monopole pontifical et du patronage des missions au profit de la France. Dans la mesure où l'empire portugais déclinait au XVII^e siècle, il n'était plus en mesure d'assurer le progrès de l'évangélisation. Par ses carences et sa négligence, l'*Estado* avait ainsi laissé s'éteindre son droit, et ouvert à un autre prince catholique la voie de la conquête des Indes³¹⁸.

Ce positionnement géopolitique ne se confond toutefois pas entièrement avec les fondements juridiques sur lesquels devaient reposer les conquêtes de la Compagnie. Malgré la possibilité pour la France de mettre en avant sa catholicité pour justifier ces conquêtes aux yeux des autres empires, la déclaration de 1664 se montre particulièrement ambivalente quant à leurs fondements juridiques.

lesdites lettres sont dans les paquets pour être ouvertes à l'arrivée dans l'île [...] », et 2^e partie, *Relation du voyage de l'une des flottes de la Compagnie écrite de Pernambuco à la côte du Brésil*, le 6 septembre 1666 », f°11. Troisième mention en est faite dans BOULLIAU, f°111, *Lettre écrite par Messieurs les directeurs de la Compagnie du commerce des Indes orientales, à Messieurs les officiers du Conseil de l'île Dauphine, instructive de l'État des affaires d'icelle, Paris, le 21 juin 1665*, « Sa Majesté a bien voulu obtenir pour la compagnie des lettres de cachet du Roi de Portugal, au vice-roi des Indes, pour nous donner la liberté du commerce dans toutes ses places aux Indes [...] ». Ce dernier document témoigne également qu'une lettre similaire avait été obtenue du roi de Danemark. On trouve une confirmation de la réception de cette lettre entre 1665 et 1669 par le Vice-roi de Goa à BNF, Mss., FR., Cinq cents de Colbert, 204, *Registre des dépêches et correspondances de Colbert concernant le commerce extérieur et intérieur*, f°8, *Instructions à M. de Saint-Romain, ambassadeur à Lisbonne, relative aux colonies portugaises*, du 16 mars 1669, « Sadite Majesté veut qu'en rendant au prince [du Portugal] la lettre ci-jointe du vice-roi de Goa, [M. de Saint-Romain] lui fasse des remerciements du bon traitement que ledit vice-roi a fait aux directeurs de la Compagnie française ».

³¹⁷ POSTEL, Guillaume, *Des merveilles du monde et principalemēt [sic] des admirables choses des Indes* [s.n., s.d., XVI^e s.], p.49. LA POPELINIERE, Henri Lancelot-Voisin, *Les trois mondes*, Paris, Pierre L'Huillier, 1582, p.47. LE FEVRE, T. *Discours sommaire de la navigation et du commerce*, op.cit., p.55, « Le trafic pareillement et de mêmes choses qu'en Espagne s'est exercé et a été de longtemps en vogue entre les Français et Portugais : pourquoi on disait que le Portugal était ainsi appelé *Quasi-Portus Galliae* ».

³¹⁸ *Ibid.*, p.93. BERGERON, P., *Traité de la navigation et des voyages de découverte et conquête moderne*, op.cit., p.152-153, « Outre que pour valider ce don, il n'appartenait point que [...] ces donataires aient bien accompli la condition apposée en la Bulle de Donation, qui était à la charge d'y faire prêcher la foi par tout. Car on sait assez combien ils s'en sont mal acquittés, ayant fait fort peu de Chrétiens en trois ou quatre mil lieues d'étendue, où ils ont mieux aimé laisser périr plusieurs millions de pauvres idolâtres à travailler aux mines [...] ». L'argument de la contrepartie évangélique du monopole est d'abord retourné contre les empires par Bergeron. Mais l'auteur admet plus loin que même le défenseur des droits du Portugal, le juriste Séraphin de Freitas, reconnaissait l'absence de corrélation entre les missions et le monopole. *Ibid.*, p.170-171. FLACOURT, E., *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, op.cit., p.448-449, « Il ne me reste que cet étonnement que les Portugais et les Espagnols qui ont parcouru tantôt toute la terre habitable, aient laissé cette île jusques à présent sans y planter la foi chrétienne [...]. Je ne puis attribuer ceci qu'à une grande négligence des princes qui ont envoyé dans les Indes, et non pas des religieux et gens d'Eglise [...]. Il semble que Dieu ait voulu réserver cet ouvrage à entreprendre à la nation française [...] ».

II. Une conception sécularisée de la conquête

La déclaration du mois d'août 1664 retient pour principal fondement des conquêtes de la Compagnie, « l'occupation », sans s'appuyer sur une quelconque légitimité religieuse³¹⁹. Ce mécanisme d'appropriation est surtout employé « contre le roi », pour garantir que les terres effectivement occupées par la Compagnie lui reviendront en propriété, et qu'elles ne seront pas réunies au domaine royal³²⁰. La déclaration de 1664 ne dispose ainsi que pour la propriété, justice et seigneurie, que la Compagnie peut établir à son compte, y compris en terre infidèle. Cette situation fait notamment écho à l'affirmation de l'indépendance du collège des directeurs (*Heeren XVII*) de la Compagnie des Indes de Hollande face aux États-Généraux. Philippe Haudrere relève qu'en 1664, les premiers pouvaient affirmer que « *les places et forteresses qui ont été prises aux Indes orientales ne doivent pas être regardées comme des conquêtes nationales, mais comme la propriété de marchands particuliers qui ont le droit de les vendre à qui bon leur semble, fût-ce au roi d'Espagne ou à tout ennemi des Provinces-Unies* »³²¹.

Ce n'est que dans un second temps qu'un Gouverneur et Lieutenant-général, le baron François de Lopis de Mondevergue, sera chargé de faire des « découvertes » au nom du roi et pour le compte de la Compagnie³²². Quoique ses provisions se réfèrent à une conception religieuse de la conquête, la fonction de cet officier consiste essentiellement à protéger le

³¹⁹ DCIO, p.16, art. XXVIII. Cette notion était déjà employée par les marchands parisiens dans leurs demandes du mois de mai 1664. DERNIS, t.1, p.42, *Articles et conditions* [...], art. XIX.

³²⁰ AMES, G.J., *Colbert Mercantilism, and the French quest for Asian trade*, op.cit., p.19, « To assure potential investors that their capital would indeed be secure, articles were included that stated that the shares of the individuals were not to be seized by the Crown, even if they belonged to the subject of a nation at war with France. The property of the company was not to be seized by the king, even if it owned him money ». Une telle lecture nous paraît confirmée par un commentaire ultérieur, concernant la portée de la concession de prérogatives souveraines à la Compagnie. En 1699, l'avocat Aubry produit un mémoire relatif aux prétentions des tribunaux d'Amirauté de percevoir des droits sur les prises réalisées par la Compagnie des Indes. Il s'agit de l'une des rares contributions de juristes à la qualification des droits de la société de commerce. Celui-ci estime que « Par les articles 27^e, 28^e et 29^e de la déclaration de 1664, confirmés par la déclaration de 1685, le Roi a cédé à la Compagnie tous les droits généralement qui pourraient appartenir à Sa Majesté à cause de sa souveraineté dans les pays à elle concédés suivant ces termes de l'article 28^e, *Même les droits d'esclavage et autres droits utiles qui pourraient nous appartenir à cause de la souveraineté ésdits pays*, et ces autres termes de l'article 29^e, *ne nous réservant aucun droit ni devoir par tous les pays* ». ANOM, COL, C²⁸, f^o80, *Copie du mémoire donné à Monseigneur le Comte de Pontchartrain, le 17 février 1699, par Aubry, avocat*.

³²¹ HAUDRERE, P., *La Compagnie des Indes Orientales au XVIII^e siècle*, op.cit., t.1, p.14.

³²² FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, t.1, art. « Découverte » : « Action par laquelle on découvre, ou on va pour découvrir des ennemis, un pays. On a envoyé des coureurs à la découverte des ennemis. Le Roi Emmanuel de Portugal commanda des navires pour la découverte d'un pays ». BENTON, L., STRAUTMAN, B., *Acquiring Empire by law: from roman doctrine to early modern European practice*, loc.cit., p.11-12. Sur l'influence des traités et instructions des capitaines dans la formation des pratiques internationales et coloniales, v. GARDOT, André, *Le droit de la guerre dans l'œuvre des capitaines français du XVI^e siècle*, in : Recueil des cours de l'Académie de Droit International de La Haye, Paris, Sirey, vol.72, 1948, p.394-539. Pour un exemple ancien, v. ANOM, COL, Personnel colonial ancien (Série E), E 169, *Commission de du Rossey pour établir une colonie dans les Antilles de l'Amérique*, 1626.

privilège et les propriétés orientales de la Compagnie³²³. La primauté religieuse du roi de France parmi les princes chrétiens est mise au service de l'appropriation privée par la Compagnie, et non l'inverse³²⁴. Un tel rapport peut être identifié, par exemple, dans la disparition d'une clause habituelle dans les actes fondateurs des compagnies de commerce. Celles-ci se voyaient généralement interdire de s'installer sur des « *terres possédées par des princes chrétiens* »³²⁵. Or, la déclaration d'août 1664, dans son article XXVIII, reconnaît comme valable l'occupation qui serait faite sur des terres occupées par des « *barbares* », sans prévoir *a contrario* une interdiction expresse de perturber les possessions européennes³²⁶. La Compagnie se voit déliée des limites religieuses qui avaient jusqu'alors pesé sur les conquêtes des entreprises françaises particulières³²⁷.

En outre, le mécanisme d'appropriation général reconnu à l'article XXVIII témoigne d'une renonciation à toute condition, ou contrepartie religieuse, à la validité des titres territoriaux. En effet, le texte prévoit qu'appartiendra à la Compagnie, « *à perpétuité, en toute propriété, Justice et Seigneuries, toutes les terres, places et îles qu'elle pourra occuper, soit*

³²³ ANOM, COL, B1, f°36, *Provisions de gouverneur et Lieutenant général en l'île Dauphine et autres îles pour M. de Mondevergue* 17 octobre 1665, f°37-40, qui rappelle la primauté du Roi de France parmi les princes chrétiens, la mission que reçoit le Gouverneur d'étendre « étendre les limites et le nom de Sa Majesté », et « d'assujettir, soumettre et faire obéir tous les peuples desdites terres les appelant par toutes les voies les plus douces qu'il se pourra à la connaissance de Dieu et lumière de la foi ».

³²⁴ L. Bély montre que Louis XIV n'avait jamais exclu d'employer des techniques de droit privé dans le domaine des relations internationales, pour justifier des interventions agressives. Par exemple, le droit de dévolution tiré du droit des successions, devait justifier les prétentions du monarque sur les Pays-Bas espagnols, après son mariage avec Marie-Thérèse d'Autriche. BELY, Lucien, *Les droits, le droit et la diplomatie de Louis XIV*, in : Drocourt, Nicolas, Schnakenbourg, Éric (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, Rennes, PUR, 2016, p.53-55. Sur la mise de vaisseaux et d'officiers de marine de guerre à disposition des compagnies de colonisation, GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, *op.cit.*, p.21.

³²⁵ Par exemple, la Compagnie dite des Seigneurs de Saint-Christophe, fondée en 1626, avait la faculté d'« habiter et peupler les îles [...], depuis le onzième jusqu'au dix-huitième degré de la ligne équinoxiale, qui ne sont point possédées par des Princes Chrétien ». MSM, t.1, p.18-19, *Acte d'association des Seigneurs de la Compagnie des îles de l'Amérique*, du 31 octobre 1626, et p.29, *Articles accordés par le roi aux associés de la compagnie des îles de l'Amérique*, du 12 février 1635. On trouvait également cette précaution dans les chartes de 1601 et de 1661 des compagnies anglaises des Indes orientales. *Charters Granted to the East-India Company*, [...], *op.cit.*, Charte accordée par la reine Elizabeth à la Compagnie des Indes du 31 décembre 1601, p.24-25 et Lettres Patentes de Charles II du 3 avril 1661, p.63.

³²⁶ DCIO, p.16, art. XXVIII. Comme la charte fondatrice de la V.O.C, la déclaration d'août 1664 ne reconnaît pas de position privilégiée aux empires chrétiens dans la conquête en Asie. Elle ne s'impose pas de respecter des droits *erga omnes christianii*, opposables entre puissances européennes. Au contraire, elle suppose un droit subjectif à la conquête. Ce principe vient généraliser ce que les particuliers français appliquaient déjà au-delà des zones d'amitié. FLACOURT, E., *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, *op.cit.*, p.439. En 1658, le duc de la Meilleraye considérait qu'il pouvait « envoyer tous les ans Navires en guerre à la mer rouge, et autres lieux circonvoisins en course, vers les terres des Mores, car passé la ligne équinoxiale (disent les français), il n'y a plus d'amis, et tout est de bonne prise ».

³²⁷ BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, *op.cit.*, p.506-508, qui aboutit à une conclusion analogue sans toutefois distinguer, comme nous l'avons pensé nécessaire, les titres de la conquête fondés sur les brevets et commissions des officiers de Marine et ceux qui figurent dans les concessions accordées aux compagnies de commerce.

qu'elles soient abandonnées, désertes, ou occupées par les barbares [...] »³²⁸. On constate la soumission de trois types de territoires à un même mécanisme d'appropriation. Considérées comme *res nullius*, chose sans maître, ou comme *res derelictae*, choses abandonnées, les terres fermes peuvent être acquises par la Compagnie par *occupation*. Il faut souligner le caractère moderne de l'assimilation de l'invention et de l'occupation³²⁹. Selon André-Jean Arnaud, l'extension et la transformation de l'occupation au XVII^e siècle, par rapport au sens résiduel que lui accordait le droit romain, procèdent de la synthèse opérée par le philosophe et jurisconsulte hollandais Hugo Grotius (1583-1645)³³⁰. L'acquisition des terres abandonnées par l'occupation, et non par la prescription, paraissent ainsi renvoyer, dans l'article XXVIII de la déclaration d'août 1664, au référentiel grotien³³¹. Aussi discret soit-il, on peut voir dans ce mécanisme une affirmation de la sécularisation de l'entreprise. Chez Grotius, l'enjeu même de cette définition de l'occupation comme mode originaire d'acquisition de la propriété visait à détacher la conquête coloniale des prétentions monopolistiques de Rome et du Portugal³³². Grotius avait en effet été le défenseur de la liberté des mers et des conquêtes territoriales en faveur des Hollandais, lors des premières expéditions de Cornelius de Houtman et de la formation de *Vereenigde Oostindische Compagnie*³³³. La formation subjectiviste de la propriété par « une

³²⁸ DCIO, p.16, art. XXVIII.

³²⁹ DEROUSSIN, David, *Histoire du droit privé*, Paris, Ellipses, 2^e éd., 2018, p.318-319.

³³⁰ ARNAUD, A.-J., *Réflexions sur l'occupation, du droit romain classique au droit moderne*, loc.cit., p.183-210. Chez Gaius, l'occupation est un mode d'acquisition tiré du droit naturel, pouvant porter sur les choses n'appartenant à personne, et qui sont susceptibles d'être capturées. Ce mode résiduel visait à consacrer de manière réaliste la propriété sur les animaux sauvages, poissons, oiseaux. L'occupation naturelle pouvait s'appliquer à des immeubles en cas d'accroissement par alluvion, ou par formation d'une île au milieu d'un cours d'eau. GAIUS, *Institutes*, trad. Reinach, Julien, Paris, Les Belles Lettres, 1965, II., 66-72, p.47-49. On peut trouver chez Bartole une extension de ce dernier cas : les îles désertes situées dans la mer sont susceptibles d'être appropriées par occupation. BARTOLE, *Consilia, Quaestiones et Tractatus, cum Annotationibus D. Bernardi Landriani [...]*, Lyon, 1552, *Tractatus de Insulae*, p.146. Dans son *Droit de la guerre et de la paix*, Grotius étend considérablement cette idée, considérant que l'occupation est le mode originel d'acquisition de la propriété immobilière. Elle n'est pas issue du droit naturel, comme chez Gaius, mais du « droit des gens volontaire ». Découlant du *consensus omnium*, l'occupation est l'effet « soit d'un partage exprès, soit tacitement, tous les hommes consentant à ce que chacun d'eux s'approprie, par [occupation], ce qui n'aurait pas été partagé ». CASTALDO, André, LEVY, Jean-Philippe, *Histoire du droit civil*, Paris, Dalloz, 2010, p.477-478. GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), trad. Pradier-Fodéré, Paul (1867), Paris, PUF, 1999, II., IV., IX., p.216.

³³¹ Sur la prescription comme mode dérivé d'acquisition des choses immobilières abandonnées, DEROUSSIN, D., *Histoire du droit privé*, op.cit., p.321-322 et p.325-334. Sur l'impact de la présomption d'abandon dans la constitution des propriétés coloniales, FERRET-LESNE, Maïté, *Le déguerpissement ou l'abandon, et l'échange*, in : De Mari, E., Taurisson-Mouret, Dominique, (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, op.cit., p.63-78.

³³² Le droit « romano-hollandais » (B. Durand) s'est en effet appuyé sur une relecture moderne du droit romain pour contrer les prétentions monopolistiques des portugais, et la dépendance de Rome. L. Benton et B. Strautman analysent ainsi la célèbre notion de « terra nullius » comme un thème tardif de la littérature internationaliste. Elle est à la fois une réaction jusnaturaliste au droit romain et une réaction romaniste aux prétentions du pape. DURAND, B. *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.297-300. v. BENTON, L., STRAUTMAN, B., *Acquiring Empire by law: from roman doctrine to early modern European practice*, loc.cit.

³³³ Grotius avait composé son *De jure praedae commentarius* pour défendre la prise d'un navire portugais par les hollandais. GROTIUS, H. *Le droit de prise (De jure praedae)*, trad. Hamaker, Gerard, Paris, Thorin, 1869. GROTIUS, H. *Mare Liberum, De la liberté des mers*, 1609, trad. Courtin, Antoine (1703), Caen, Centre de Philosophie

possession immémoriale non interrompue, ni troublée par un appel à des arbitres, [opérant] *translation pleine et entière de la propriété* »³³⁴ permettait ainsi d'ôter toute contrepartie religieuse à la conquête, et surtout de réfuter le monopole de puissances se défendant par l'existence de telles conditions³³⁵. L'article XXVIII soustrait alors la propriété de la Compagnie au référentiel pontifical. La validité de la conquête n'est réputée dépendre d'aucune contrepartie évangélique, ni donation. La France s'appuie ainsi sur les mêmes théories qui avaient servi à légitimer les conquêtes protestantes contre les empires catholiques au début du XVII^e siècle. Si l'évangélisation demeure une marque de puissance du roi, la Compagnie des Indes peut fonder ses comptoirs sans contrepartie ni engagement proprement religieux, sinon envers le pouvoir royal lui-même³³⁶.

Cette définition emporte néanmoins des conséquences essentielles dans les rapports de la Compagnie avec les populations orientales. C'est à ce titre qu'il était nécessaire d'entrevoir la notion d'occupation dans son acception la plus théorique. En effet, outre ses fonctions de droit interne et de droit international, l'occupation constitue, dans les actes fondateurs de la Compagnie, un ressort majeur de définition des relations avec les populations non chrétiennes.

§2. La conquête territoriale de la Compagnie à l'égard des peuples non chrétiens

D'après l'article XXVIII de la déclaration de 1664, la Compagnie peut constituer des droits sur un territoire, sans que l'occupation préalable de celui-ci par des « *barbares* » ne soit un obstacle. Pour éclaircir cette ambiguïté, il est nécessaire d'observer les implications anthropologiques du concept d'occupation, qui suppose ici une dépendance entre le statut des terres et la condition religieuse ou politique des personnes³³⁷.

En effet, la notion de « *barbare* », entendue au sens courant, désigne au XVII^e siècle une personne étrangère aux mœurs et la civilité européenne³³⁸. Pour Paolo Napoli la « barbarie » est

politique et juridique de l'Université de Caen, 1990. Ce dernier ouvrage est incontestablement une source d'inspiration pour Le Fèvre et Bergeron, qui promeuvent le rétablissement de la navigation française (Bergeron mentionne, sans en citer l'auteur, le « *Mare Liberum* » de Grotius).

³³⁴ GROTIUS, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, *op.cit.*, p.216.

³³⁵ ALEXANDROWICZ, C.H., *Freitas Versus Grotius*, in : Armitage, D., Pitts, J., *The Law of nations in global History*, *op.cit.*, p.121-140.

³³⁶ Parmi les travaux récents sur l'histoire des établissements français, ceux de l'historien A. Ray ont également inscrit la formation de la Compagnie dans le long processus de sécularisation de l'expansion coloniale. RAY, A., *The Merchant and the State* [...], *op.cit.*, p.1-8.

³³⁷ MORIN, M., *Des nations libres sans territoire ? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVI^e au XVIII^e siècle*, *loc.cit.*, p.15-22.

³³⁸ FURETIERE, A., *Dictionnaire universel* [...], *op.cit.*, t.1, art. « Barbare » : « Etranger qui est d'un pays fort éloigné, sauvage, mal poli, cruel, et qui a des mœurs fort différentes des nôtres. Rome a été plusieurs fois pillée par

d'abord une catégorie de métaphysique administrative : elle est l'antithèse de la police, au sens de la « civilisation », ou de « loi fondamentale des sociétés »³³⁹. Au sens du droit international, le terme de barbare, ou de sauvage, est utilisé depuis le XVI^e siècle pour désigner les populations en raison de leur méconnaissance de la religion chrétienne³⁴⁰. Pourtant, dès cette époque, les juristes et ecclésiastiques espagnols ont réfuté la possibilité de déduire de l'ignorance des *Écritures* la source d'une absence de droits des indigènes sur leurs terres, ni d'un péché qui justifierait l'assujettissement contraint³⁴¹. Le théologien dominicain de l'école de Salamanque Francisco de Vitoria, dans ses *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, admettait que le premier titre pouvant justifier l'installation des Espagnols en Amérique résidait dans le droit naturel de sociabilité et de communication (*ius communicationis*)³⁴². Pour Vitoria, la constitution de titres territoriaux, et l'assujettissement des populations à un pouvoir temporel ne pouvait résulter de la contrainte, mais d'une communication entre les peuples. Celle-ci devait aboutir à la propagation non-contrainte du catholicisme par le biais des missionnaires et du commerce. Sur ce point, Grotius considérait également que l'emploi de la force en matière de conversion, ou de conquête constituait une injustice et un déshonneur pour les nations européennes, et légitimait les représailles des Indiens³⁴³. Il admettait pleinement la validité des droits de propriété et de souveraineté des populations non chrétiennes sur leur terre, lesquels ne pouvaient être éludés par les empires européens.

les Barbares, on n'est plus si sujet aux incursions des Barbares, les Sauvages de l'Amérique sont fort barbares. Les Grecs appelaient Barbares tous ceux qui n'étaient pas de leur pays ; et ce mot ne signifie en leur langue qu'étranger ». RICHELET, P., *Dictionnaire françois [...] op.cit.*, art. « Barbares » : « Peuples sans police, ignorants et qui vivent d'une manière grossière ». NICOT, Jean, *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne [...]*, Paris, Douceur, 1606, art. « Barbarisme » : « c'est aucune fois le contraire de Civilité ».

³³⁹ NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, *op.cit.*, p.57-58. Dans ce sens, HAVARD, G., « Les forcer à devenir Citoyens ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, *loc.cit.*, p.995-996, « « Civiliser », « humaniser », « policer », sans oublier, et de façon plus novatrice, « franciser » : tous ces verbes sont employés par les religieux et les administrateurs au XVII^e siècle pour caractériser l'assimilation des « sauvages » ».

³⁴⁰ J. Muldoon analyse la formation du discours des canonistes sur les relations avec les infidèles depuis les ambassades d'Innocent IV en Mongolie au XII^e siècle. Il décrit le tournant moderne au cours duquel les pouvoirs séculiers sont devenus les principaux interlocuteurs des populations indigènes, superposant à la qualification canonique d'infidèle celle, temporelle, de barbare. v. MULDOON, J., *Popes, Lawyers and infdels*, *op.cit.*

³⁴¹ HERNANDEZ MARTIN, Ramon, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, Paris, Cerf, 1997, p.92-93. p.62, « Le péché mortel n'empêche pas d'avoir un pouvoir civil et un véritable pouvoir ». La première partie du *De Indis* est consacrée à la démonstration des droits naturels et politiques des Amérindiens, et de l'existence de leur propriété sur leurs terres. La seconde partie, qui demeure la plus célèbre, consiste dans une réfutation des titres illégitimes des Espagnols sur les territoires d'Amérique. *Ibid.*, p.77-82. Sur les doctrines de la propriété de l'empire colonial espagnol en Amérique, v. BERTRAND, Aliénor, *Archéologie coloniale du droit de propriété*, in : De Mari, E., Taurisson-Mouret, D., (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, *op.cit.*, p.79-107. Sur la critique du système des *encomiendas* et leur réforme dans la première moitié du XVI^e siècle. DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, *op.cit.*, p.58-65.

³⁴² VITORIA, Francisco, *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, éd. Nys, Ernest, Washington, Carnegie Institute, 1917, p.42 et p.150. La troisième partie du *De Indis* de Vitoria est consacrée aux titres légitimes que pourraient avoir les Espagnols sur le nouveau monde. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, *op.cit.*, p.38-39.

³⁴³ GROTIUS, H., *Mare Liberum [...]*, *op.cit.*, p.670-675.

Sur ce point, la solution retenue par la déclaration de 1664 semble donc contraire à la doctrine jusnaturaliste : l'occupation des terres par la Compagnie est réputée lui conférer la propriété, même lorsque celles-ci seraient déjà peuplées de « barbares ». Cette acquisition se ferait donc en violation des droits de ces derniers, ou en considérant qu'ils n'ont pu y constituer aucun titre. L'explication de cette contradiction réside dans une conception de la conquête qui associe précisément les idées d'*occupatio* et de *ius communicationis*. L'historiographie du droit colonial a mis à jour la diversité des pratiques métaphoriques d'appropriation de nouveaux territoires par les Européens³⁴⁴. Ces rituels pouvaient consister dans la construction d'une maison, l'organisation d'une procession, ou simplement l'érection d'une croix, et visent à mettre en scène l'acceptation des colons par les naturels du pays³⁴⁵. Cette recherche de pollicitation métaphorique entre deux populations était alors tout à fait compatible avec le « droit des gens volontaire » de Grotius, dans lequel l'occupation ne devait pas être considérée comme un mécanisme de droit naturel, mais, au contraire, comme le résultat d'un consentement tacite³⁴⁶. À l'égard des personnes, l'occupation ne relevait pas tant d'une condition effective de la conquête que de la recherche d'un titre « de meilleure qualité », parfait par l'union irréversible des populations. La consolidation du titre territorial devait alors provenir d'une « habitation » des peuples occupants et occupés.

Au XVII^e siècle, les défenseurs de l'expansion française en Asie, comme Thomas Le Fèvre, Conseiller du roi et lieutenant au siège général de l'Amirauté de Rouen, ou Pierre Bergeron, avocat et éditeur de récits de voyages, utilisaient la notion d'*habitude* comme équivalente à celle de *communication* chez Vitoria³⁴⁷. On trouve une conception similaire chez les auteurs

³⁴⁴ SEED, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, CUP, 1995, chap.2, « Ceremonies: The Theatrical rituals of French political possession », p.41-68. DURAND, B. *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.230-239. BENTON, L., *A search for sovereignty [...]*, op.cit., p.56-57, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.510-513.

³⁴⁵ DURAND, B. *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.235-239. Par exemple, les deux règlements adoptés par la Compagnie des Indes orientales en janvier et novembre 1665 précisent que ses employés, lorsqu'ils procèderont à des découvertes, feront « planter en quelque lieu éminent une croix et tout proche un pilier sur lequel ils feront graver les armes du Roi et au-dessous celle de la Compagnie, l'année et le jour que la possession en aura été prise et le nom [de celui] qui a conduit l'entreprise, et s'ils y reconnaissent de l'utilité, ils feront travailler le plus promptement qu'il leur sera possible à une habitation pour faire demeure des français ». AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le Commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent et autres adjacentes*, 27 octobre 1664, et AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]* du 17 novembre 1665, f°22.

³⁴⁶ GROTIUS, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, op.cit., p.216.

³⁴⁷ LE FEVRE, T., *Discours sommaire de la navigation*, op.cit., p.90, « Il faudrait avoir un autre titre [que la découverte] ou qu'ils s'y fussent donnés et soumis volontairement, et que par le consentement de tous, l'Espagnol en eut pris possession comme ont fait nos Rois autrefois de la Floride, de Canada, de Maragnon, du Brésil, et autres parties du monde », p.95-96, « Au moyen de quoi les peuples n'ayant aucune communication ni habitude ensemble : il sera impossible de le pouvoir jamais réduire ni convertir ; qui ne serait pas seulement les priver de l'usage de la raison laquelle rend les hommes civils et sociables, mais de l'effet du fruit de la Religion laquelle en est le vrai

mercantilistes, qui insistent sur la soumission des peuples, non par la force, mais par l'imitation³⁴⁸. Dans son *Traicté d'Oeconomie politique*, Montchrétien présupposait l'attente des peuples barbares, « *prêts de s'assujettir* » aux Français « *par de bons exemples* »³⁴⁹ ; en comparaison aux Espagnols et Portugais, « *ces cruels et rudes maîtres qui les ont traités non seulement comme des esclaves, mais comme les pires et plus contemptibles animaux du monde* »³⁵⁰.

La fiction d'une sympathie *a priori* des indigènes envers la France est un ressort plus sérieux qu'il n'y paraît. La réputation de la nation est censée lui procurer un avantage sur les autres empires européens, celui d'un titre supérieur, fondé sur le consentement des autochtones³⁵¹. Il n'est donc pas surprenant de retrouver dans la brochure de Charpentier sur la Compagnie des Indes orientales de 1664, une description des habitants de Madagascar conforme à cette fiction anthropologique : « *ce sont des hommes qui sont humbles, soumis, et qui ne ressemblent pas aux peuples des pays et des îles plus avancées dans les Indes, qui pour quoi que ce soit au monde ne se veulent assujettir au travail ; au contraire, ceux-ci s'y plaisent et prennent plaisir à voir travailler les chrétiens* »³⁵². Comme chez Montchrestien, la finalité de cette doctrine

objet ». BERGERON, P., *Traicté de la navigation*, op.cit., p.159, sur « le droit de s'habituer », et p.152, « Outre que pour valider ce don, il n'apparaît pas que le consentement et agrément des peuples donnés y soit intervenu ». Juriste, Bergeron consacre le chapitre XXIV de son traité aux « Raisons du docteur Victoria, Théologien espagnol contre l'usurpation et possession des Indes par les Espagnols, et du droit légitime de gerroier, et commercer. Indiens, comment à traiter ».

³⁴⁸ Philippe de Béthune (1565-1649), frère de Sully, et auteur reconnu pour sa contribution à l'économie politique dans *Le Conseiller d'Etat* intègre la religion comme un facteur de cette habitude. Dans cet ouvrage, il procède à une typologie des différents types de barbaries, pour établir, dans un style proche de celui de Machiavel, les « moyens humains » pour faire entrer les barbares dans l'État. C'est par un processus dialectique entre chrétiens et barbares qu'il entend amener ces derniers à la sujétion. DE BETHUNE, Philippe, *Le Conseiller d'Etat ou recueil des plus générales considérations servant au maniement des affaires publiques*, Paris, Étienne Richer, 1633, p.49-50, « Par cette diversité de barbarie, il est aisé à juger, que la façon de procéder pour l'établissement de la religion doit être diverse. Car il est certain, que ceux qui par leur forme de vivre tiennent plus de la bête que de l'homme, doivent être premièrement être rendus capables de l'humanité ; et qu'à ceux, qui par leur nudité montrée ne [savent] que c'est que d'honnêteté et de vergogne, l'on la leur doit faire connaissance avant que d'essayer de leur faire comprendre ce qui est de la religion [...] Que s'il y a quelque chose de bon en leur opinion, ou qui ait quelque conformation avec la religion que l'on veut établir, ou qui soit indifférent ; il ne faut pas craindre de l'approuver, au contraire, cela pourra servir pour l'établissement de la vraie religion ».

³⁴⁹ MONTCHRESTIEN, A., *Traicté de l'oeconomie politique*, op.cit., p.310.

³⁵⁰ *Ibid.*, p.321. Sur la connexité entre commerce et évangélisation chez Montchrestien, GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, p.15. Les principes d'exemplarité et d'imitation étaient déjà repris, au début du XVII^e siècle, par Samuel Champlain, fondateur de la colonie de Québec, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.49.

³⁵¹ RAY, A., *The Merchant and the State [...]*, op.cit., p.18-20.

³⁵² CHARPENTIER, F., *Discours d'un fidèle sujet [...]*, op.cit., p.18. La phrase est copiée à FLACOURT, E., *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, op.cit., p.446-447. Celui-ci ajoutait : « Et quoi qu'eux-mêmes ils soient assez lents et tardifs au travail : toutefois ce qu'ils entreprennent, ils le perfectionnent assez bien, si bien qu'il ne leur manque que l'instruction, laquelle peut s'y introduire très facilement et entretenir encore mieux ». On conçoit ici que la mise au travail des habitants de Madagascar est la finalité du processus d'identification des populations allogène et insulaire. Dans sa *Relation* parue l'année suivante, Charpentier reprend les mêmes présupposés, estimant qu'« il faut que les Barbares éprouvent à l'avenir la douceur de [l]a domination [de la nation française] et se polissent à son exemple ». CHARPENTIER, F., *Relation de l'establisement [...]*, op.cit., p.1. P. Haudrere a montré que les fantasmes

d'habitude réside dans le projet mercantiliste : elle vise en dernière analyse la mise au travail des indigènes devenus naturels français, et donc insusceptibles d'être soumis à une autre puissance³⁵³.

Cet optimisme anthropologique, tendanciel dans les milieux favorables au rétablissement du commerce³⁵⁴, vise à lever les tabous religieux en dissociant la condition de barbare de celle, irrémissible, d'infidèle³⁵⁵. La soumission des populations indigènes ne résulte pas d'un acte volontariste, comme l'avait défendu Grotius, mais d'une dialectique mimétique, qui doit produire des effets juridiques dans le temps ; tant en matière de division du travail que d'appartenance nationale et religieuse³⁵⁶. Ces principes ont reçu leur traduction dans les actes fondateurs des Compagnies des Indes occidentales, y compris celle de 1664. Ils insistent sur la nécessité d'un *commerce* (entendu au sens le plus large) entre les colons et les indigènes, dont dépend la pérennité de leurs droits³⁵⁷.

relatifs à Madagascar avaient fait l'objet au milieu du XVII^e siècle d'une littérature non négligeable en Europe, HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois, 1500-1789*, Paris, Denoël, 1997, p.135, « En 1640, Walter Hamond publia *A Paradoxe, proving that the inhabitants of the isle called Madagascar... are the happiest people in the world (in temporal things)*, avec un appel à s'installer des Européens dans cette île, abondamment pourvue d'or, d'argent, de perles, et de pierres précieuses. En 1646, Richard Boothby, dans *A Breife Discovery or Description of the Most Famous Island of Madagascar...*, fait l'éloge de ce « vrai paradis terrestre » aux ressources nombreuses ». Walter Hamond avait également fait paraître en 1643 une brochure vantant l'abondance de Madagascar, HAMOND, Walter, *The richest and most fruitful island in the world*, Londres, Nicolas Bourne, 1643.

³⁵³ Les ambitions de cette doctrine d'habitude sont beaucoup plus transparentes dans une brochure de 1665 visant à encourager l'engagement de colons. Celle-ci énonce qu'il ne manque que d'hommes pour « faire travailler les nègres habitants du pays, qui sont dociles, obéissants et soumis à tout ce que l'on leur veut commander ». DERNIS, t.1, p.97, *Avis de la Compagnie des Indes aux particuliers français qui n'ont pas le moyen de s'intéresser*. Une version manuscrite de ce document peut être consultée à BOULLIAU, f°134.

³⁵⁴ On trouve chez différents auteurs, une opposition entre les vices et de la décadence des européens et l'innocence vertueuse des barbares. Cette pensée est partagée entre des courants hétéroclites pour différentes raisons. Les courants libertins poursuivent le relativisme de Montaigne et l'épicurisme de Gassendi. v. LA MOTHE LE VAYER, F., *De la vertu des payens*, Paris, Targa, 1642. La pensée du parti dévot, à l'opposé, rejoint cet optimisme en considérant que l'expansion de l'Église ne pourra se faire qu'en dehors de l'Europe, qui est livrée à la merci des hérésies. Par exemple, *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, Paris, Congrégation de la Mission, 1866, t.9, Lettre de Vincent de Paul à M. d'Horgny, 1646, p.8. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.51, qui montre que la prise d'importance progressive de l'évangélisation dans les écrits de l'administrateur Samuel Champlain s'explique surtout par la nécessité de stimuler le financement des entreprises coloniales en France.

³⁵⁵ ROULAND, Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988, p.32-33. MULDOON, J., *Popes, Lawyers, and infidels*, op.cit., p.156-157. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine, XV^e-XX^e siècles*, Paris, Economica, 2013, p.58-59.

³⁵⁶ À la même période, cette pensée était partagée par les marchands hollandais de la V.O.C., qui admettaient, pour leur colonie de Formose (Taïwan), la nécessité « d'envoyer des agents de bien menant une vie irréprochable de toutes mauvaises actions comme des ministres et maîtres d'Ecole afin que par leur bonne vie et sage conduite ils puisse servir de miroir au peuple pour retirer ces pauvres misérables de leur aveuglement ». AML, HH, 303, f°93, *Mémoire sur la Compagnie de Hollande* [s.n., s.d.], f°99.

³⁵⁷ MSM, t.1, p.29, *Contrat de rétablissement de la Compagnie des îles de l'Amérique, avec les articles accordés par Sa Majesté aux associés, le 12 février 1635*, « art. 2 : Que es isles qui sont dans ladite étendue, qui sont occupées à présent par les sauvages, lesdits associés s'y habituant, feront leur possible pour les convertir à la religion catholique, apostolique et romaine », et p.100, *Édit portant établissement de la compagnie des Indes occidentales, en 43 articles. Paris, le 28 mai 1664*, « se mettre, en possession des terres que nous leur concédons, et les faire défricher et cultiver par les gens qu'ils y envoient avec grands frais, si elles ne se mettent en état d'y établir le

On peut identifier cette doctrine dans les dispositions de l'article XXXVIII de la déclaration du mois d'août 1664, portant sur le statut personnel³⁵⁸. Il vise à « *favoriser d'autant plus les habitants desdits pays concédés, et porter nos sujets à s'y habituer* », en accordant le statut de « *régnicoles et naturels français* », « *capables de toutes successions, dons, legs, et autres dispositions, sans être obligés d'obtenir aucunes lettres de naturalité* », à la seule condition d'être « *converti à la foi catholique apostolique et romaine* »³⁵⁹. Pris sous l'angle de la conquête, cet article témoigne que la finalité de l'évangélisation, pour une Compagnie dont ce n'est pas l'objet principal, réside dans la formation de nouveaux sujets du roi³⁶⁰. Le caractère favorable de cette mesure, et son inscription dans le cadre d'une « habitude » des populations, doivent être regardés comme participant à cette conception particulière de la conquête. Si la construction mimétique des sujets par la religion se limite aux individus dans la déclaration du mois d'août 1664, les règlements édictés par la Chambre générale de la Compagnie dès octobre 1664 transposent cette logique aux gouvernants indigènes. Ils enjoignent à l'échange et à l'amitié avec les « *grands seigneurs* » de Madagascar, de sorte à pérenniser l'occupation française, tout en « *insinu[ant] les sentiments de [la] religion catholique* »³⁶¹. Cette conception

commerce, par le moyen duquel les François qui s'habitueront auxdits pays communiquent avec les naturels habitants [...] ». L'historien du droit Michel Morin a consacré un article majeur à la dépendance de la condition des personnes et des terres dans les colonies européennes en Amérique. v. MORIN, Michel, *Des nations libres sans territoire ?* [...], *loc.cit.*

³⁵⁸ DCIO, p.20, art. XXXVIII.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Cette doctrine de colonisation, destinée à Madagascar, partage la plupart de ses traits avec celle qui devait s'appliquer aux colonies d'Amérique. HAVARD, G., « *Les forcer à devenir Citoyens* ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, *loc.cit.*, p.989-993, et p.1001-1005. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.8, « Colbert ne voulait-il pas, en effet, « rendre cette isle toute française et de mœurs et de langage et de ne faire à la fin qu'un peuple des deux nations qui n'adoreraient qu'un même Dieu qui n'auraient qu'une même Religion et ne reconnaîtraient qu'un même prince ? » ». Comme nous le verrons plus loin, les règles relatives au statut personnel peuvent être regardées comme un moyen de séduction des populations malgaches et asiatiques ; mais aussi comme le but de la Compagnie, en réunissant ces peuples à la Couronne par un lien juridique et religieux. WEBER, H., *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, *op.cit.*, p.204-205, « On avait en effet le dessein d'y favoriser l'émigration, et l'on comptait notamment créer à Madagascar une « France Orientale » ».

³⁶¹ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le Commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent et autres adjacentes*, 27 octobre 1664, f°84, « Faire entendre aux grands seigneurs [que l'on vient] de la part du plus grand Roi du monde, et de la plus célèbre compagnie de négoce qui ait jamais été formée pour négocier avec eux et leur apporter de l'empire et royaume de France toutes les choses dont ils auront besoin, que les français leur donneront une protection entière contre leurs ennemis, que la parole, la fidélité et la bonne foi seront gardées inviolablement de notre part, que jamais aucun nègre ni habitant de l'île ne sera enlevé ni transporté en autre lieu pour être vendu comme esclave ou s'en servir, mais au contraire que les Français leur donneront assistance contre tous ceux qui leur voudront faire préjudice, il sera bon de leur faire quelque présent pour les apprivoiser, et il faut trafiquer avec eux sincèrement afin que nos actions les persuadent en vérité, si lesdits Seigneurs sont pacifiques, il faudra leur promettre de les maintenir en paix, et s'ils sont guerriers de se joindre avec eux contre leurs ennemis, et les uns et les autres les traiter selon leur génie et inclination que l'on tâchera de pénétrer et de découvrir ; mais toujours les porter à l'accommodement et à la paix les uns avec les autres et ne se servir de vos forces qu'à l'extrémité contre ceux qui par une forte opiniâtreté ne voudront point la paix, il faut par douceur autant que l'on pourra leur insinuer les sentiments de notre religion catholique apostolique et romaine, leur faire naître l'envie de s'en instruire, il faut aussi par tous moyens les obliger d'avoir amitié pour les français pour traiter avec eux de ce qu'ils peuvent avoir qui nous soit utile, comme du riz, des soies, de l'ambre, du cristal, du sucre [...] ». Sur ce sujet, RAY, A., *The Merchant and*

de la conquête conditionnera alors largement la consistance de la police religieuse destinée aux Indes orientales, qui doit prendre la forme d'une séduction des naturels, et non d'une contrainte³⁶².

Ces considérations nous obligent d'abord à relativiser la distinction que nous avons opérée entre les doctrines de colonisation des Indes orientales et occidentales. Contrairement aux relations inter-impériales, les principes de l'assujettissement des populations non chrétiennes sont relativement similaires pour les deux espaces coloniaux, dans la pensée du XVII^e siècle³⁶³. Ces similitudes s'expliquent essentiellement par la projection de cadres juridiques et anthropologiques formés à l'égard des habitants du continent et des îles d'Amérique aux peuples de Madagascar. Ces principes ont été formulés dans l'optique de la colonisation de l'île, mais ils constituent une partie non négligeable de l'outillage juridique que les hommes de la Compagnie pourront utiliser dans tous les lieux de leur établissement. La singularité de l'argument religieux dans la doctrine de l'assujettissement des populations au sein des actes fondateurs de la Compagnie des Indes orientales demeure cependant. Elle aboutit à un dualisme anthropologique. En effet, la société de commerce n'avait, en théorie, qu'une vocation accessoire à fonder une véritable colonie à Madagascar. Le principal objet de son implantation territoriale résidait dans la création de comptoirs de commerce dans le vaste espace des Indes orientales. A cet égard, la mécanique d'accession à la possession ou à la propriété de territoires en Inde n'est pas déduite de la condition juridique et religieuse de leurs habitants, mais des droits des « *rois des Indes* ».

§3. L'implantation territoriale de la Compagnie à l'égard des princes indiens

À côté de l'article XXVIII de la déclaration du 27 août 1664, régissant les modalités générales des conquêtes territoriales de la Compagnie, on trouve une autre disposition relative à son implantation en Asie. Le très succinct article XXXVI permet à la Compagnie d'envoyer des ambassadeurs, au nom du roi, vers les « *rois des Indes* », pour faire « *traités avec eux, soit de paix ou de trêve, même déclarer la guerre, et faire tous autres actes qu'elle jugera à propos*

the State [...], *op.cit.*, p.18-19. Sur la politique d'alliance avec les princes indigènes dans la doctrine française de colonisation, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français* [...], *op.cit.*, p.380 et s.

³⁶² *Infra*, p.168 et s.

³⁶³ *Ibid.*, p.45, qui décrit le poids des considérations religieuses dans la pensée de la conquête colonial de Samuel Champlain, fondateur de la colonie de Québec, « Champlain n'aborde le problème de la religion et de leur éventuelle conversion que de manière accessoire. Bien que l'ouvrage [*Des sauvages*, 1603], soit une étude des peuples amérindiens d'Amérique du Nord et de leurs mœurs, la seule référence à la religion concerne leur absence, selon Champlain, de religion, permettant ainsi de les convertir plus facilement. L'idée de conversion n'a pas ici de but religieux en soi, mais davantage une raison pratique. Champlain mentionne la possibilité de conversion comme une manière d'amener les peuples autochtones à adopter le même mode de vie que celui des Français. Ici, la religion englobe à la fois une idée de citoyenneté [...], de façon de vivre et de foi ».

pour l'avantage du commerce »³⁶⁴. Cet article doit d'abord être regardé comme une forme de normalisation des relations de la France avec un souverain musulman, le grand Moghol dans la continuité de la politique menée par la Couronne en Méditerranée, dans les Échelles du Levant, soumises à l'Empire ottoman (I). Par conséquent, les relations historiques entre la France et l'Asie servent à la fois de source de légitimité et de modèle d'implantation, dans laquelle est comprise un certain régime de liberté religieuse (II).

I. La normalisation des relations diplomatiques avec un souverain musulman

Contrairement aux populations « *barbares* », qui ne seraient pas dotées d'un gouvernement identifié comme interlocuteur étatique, les régimes asiatiques sont reconnus formellement et *a priori* comme des acteurs internationaux. Ces prémisses inscrivent les relations de la Compagnie avec les royaumes de l'Inde, au premier rang desquels l'Empire moghol, dans la continuité de celles entretenues entre les puissances européennes avec l'Empire ottoman. Aucune précaution n'est formulée visant à organiser l'asymétrie des relations entre chrétiens et infidèles, ou entre Occidentaux et Orientaux³⁶⁵. La disposition témoigne en ce sens de la normalisation du commerce avec les infidèles, et de la sécularisation des relations internationales avec les empires musulmans. Par conséquent, la définition des relations entre la Compagnie et les princes indiens est, non seulement, une preuve supplémentaire de la conception sécularisée du droit international dans la déclaration du mois d'août 1664, mais

³⁶⁴ DCIO, p.19, art. XXXVI.

³⁶⁵ PITTS, J., *Boundaries of the International. Law and Empire, op.cit.*, p.35, L'historienne identifie les profondes évolutions qui surviennent dans la pensée internationaliste du XVII^e siècle à l'égard des empires musulmans. D'abord, le tabou du commerce avec les infidèles décline progressivement, en raison de la généralisation de l'altérité religieuse dans les relations interétatiques. La suspicion envers les princes orientaux persiste, mais elle se fonde davantage sur l'incompatibilité des régimes politiques, qui n'est pas encore formalisée sous le concept de « despotisme oriental ». Ce n'est pas dans le gouvernement de leurs sujets, mais dans leurs relations avec les princes européens que les empires musulmans sont réputés imprévisibles, ou peu enclins à se sentir « liés » par les traités. L'étude de J. Pitts illustre ce tournant à travers les écrits de Paul Rycaut, secrétaire de l'ambassadeur d'Angleterre à Constantinople entre 1660 à 1666. *Ibid.*, p.38-47. En France, des réflexions analogues peuvent être identifiées chez le philosophe François Bernier, médecin à la cour du Moghol à Agra. Dans une lettre à Colbert, publiée dans ses récits de voyages, il caractérise toutefois la différence entre régimes européens et asiatiques davantage autour de la question de la propriété éminente du prince, réputée absolue en Inde. BERNIER, François, *Voyages de François Bernier [...]*, Amsterdam, 1699, t.1, p.269, « Lettre à Monseigneur Colbert, de l'étendue de l'Hindoustan, circulation de l'or et de l'argent pour venir s'y abimer, richesses, forces, justices, et cause principale de la décadence des États d'Asie ». Les conséquences de l'altérité religieuse sur la bonne exécution des traités demeurent toutefois prégnantes. Dans des mémoires de 1668, écrits à Surate en Inde, François Bernier recommandera la plus grande prudence avec les officiers du Moghol en Inde, considérant que même s'ils font « de l'honneur et des caresses », il faut bien « se représenter qu'ils sont mahométans et nous chrétiens, et que par conséquent nous haïssent du moins autant que nous les haïssons, et nous voudraient voir bien loin de leurs yeux n'étant que ce leur est à présent un mal nécessaire que d'avoir des *frangis* [européens] ». ANOM, COL, C²62, f^o19, *Mémoire de François Bernier du 10 mars 1668, à Surate*. SUBRAHMANYAM, S., *The Mughal State, Structure or process ? Reflections on recent western historiography*, in : *Indian Economic Social History Review*, vol.29, n^o1, 1992, p.309.

surtout, une matrice de l'organisation administrative et religieuse que les agents commerciaux pourront établir dans la péninsule.

En effet, les couronnes chrétiennes ont depuis longtemps conclu des traités avec l'Empire ottoman, et bénéficié de capitulations au Levant et au Maghreb³⁶⁶. Au XVI^e siècle, les marchands du royaume de France ont reçu diverses mesures de protection pour commercer en Méditerranée. Ces actes ont pu prendre la forme de privilèges, unilatéralement accordés par la Sublime Porte ; ou de traités bilatéraux avec les Régences des Barbaresques³⁶⁷. Malgré les interdictions pontificales de commercer avec les infidèles³⁶⁸, ces mesures avaient permis à la France d'établir un vaste réseau consulaire en méditerranée, voire d'exclure (théoriquement) les autres princes chrétiens du commerce avec l'Empire ottoman³⁶⁹. C'est à l'appui de ces titres que les marchands français ont pu se voir garantir la liberté religieuse dans les capitulations, et la soumission des chrétiens à la seule juridiction de leur consul³⁷⁰.

³⁶⁶ SIMON, V., *Les échelles du Levant et de Barbarie* [...], *op.cit.*, p.14-17, DURAND, B., *Introduction historique au droit colonial*, *op.cit.*, p.32-37, et LAFON, Jacques, *Les capitulations ottomanes : un droit para-colonial ?*, in : Lafon, J., *Itinéraires de l'Histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2001, p.75-101. Pour le cas particulier de la France, le *Recueil général des anciennes lois* fait mention d'un traité entre Philippe III le Hardi et le Roi de Tunis en 1270, qui aurait établi une franchise dans le port de Tunis, portant protection en matière civile, fiscale, et religieuse des marchands chrétiens. ISAMBERT, *Recueil*, t.2., p.298. Sur la pratique juridique et les sources byzantines des traités turco-chrétiens, v. BEIHAMMER, Alexander, *Les arguments juridiques dans la constitution des traités de paix entre chrétiens et turcs du XIII^e au XV^e siècle*, in : Drocourt, N., Schnakenbourg, E. (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, *op.cit.*, p.31-48.

³⁶⁷ SIMON, V., *Les échelles du Levant et de Barbarie* [...], *op.cit.*, p.20-22. PITTS, J., *Boundaries of the International* [...], *op.cit.*, p.30-31 et p.35-38.

³⁶⁸ POUMAREDE, G., *Pour en finir avec la Croisade, Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2009, p.314-323.

³⁶⁹ LEGOHEREL, H., *Histoire du droit international public*, *op.cit.*, p.7-8.

³⁷⁰ LEONARD, Frédéric, *Recueil des traités de paix, de trêve, de neutralité de confédération, d'alliance, et de commerce faits par les Rois de France* [...], Paris, 1693, t.5, [n.p.], *Traité de Paix entre le Roi, la Ville et le Royaume de Tunis, fait à la Baye de la Goulette*, le 28 juin 1572, art. XV « que le Consul français résidant à Tunis y sera honoré et respecté, et y aura la prééminence sur tous les autres Consuls, et continuera d'avoir dans sa maison un lieu auquel lui et les sujets de Sa Majesté Très Chrétienne puisse exercer librement leur Religion, sans que personne leur puisse faire aucun tort ni empêchement, ni dire aucune injure par paroles ou voie de fait. Et pourra ledit Consul avoir et entretenir chez lui un prêtre tel que bon lui semblera pour servir la chapelle, sans que le Pacha, Dey et Divan l'en puisse empêcher », et art. XVII « Que toutes les nations qui négocieront dans Tunis et l'étendue dudit Royaume, reconnaitront le Consul des Français, et lui paieront les droits accoutumés du Consulat sans difficulté », *Articles du traité fait entre Henri le Grand, Roi de France et de Navarre et Sultan Amat, Empereur des Turcs*, du 20 mai 1604, art. IV, sur la protection des religieux demeurant à Jérusalem, *Traité de Trêve entre Louis XIII, Empereur de France et celui du Maroc par Monsieur le Chevalier de Razilly*, à Salé, le 3 septembre 1630, « [Qu'] il y aura un Consul de la Nation française à la nomination dudit Illustrissime Seigneur Cardinal de Richelieu, et jouira des libertés, franchises et prééminences qu'ont accoutumé de jouir les autres consuls français avec le libre exercice de la Religion apostolique Romaine avec les autres français », *Traité de paix entre Louis XIII, Empereur de France et celui du Maroc*, le 17 septembre 1631, « Et leur permettons qu'ils puissent établir des Consuls français dans nos ports entre les Chrétiens français et les Mores [...] ; et que l'on ne les trouble dans leur religion, et que des Religieux pourront être et demeurer en quelque part que soient établis lesdits consuls, exerçant leur dite religion avec lesdits français, et non avec d'autre nation », *Traité entre Louis XIII, Empereur de France et Molei Elgualid Empereur de Maroc*, le 24 septembre 1631, « Qu'en France l'on ne forcera les Mores en ce qui sera de leur Religion », et *Traité entre le Roi Louis XIII, empereur de France et de Navarre et Molei Elgualid, Empereur de Maroc, Roi de Fez, de Suz, et de Salé*, du 7 septembre 1635, art. VI.

Entre le XVI^e et le XVII^e siècle, cette implantation marchande avait aussi revêtu une dimension politique. Dans un contexte de rivalité et de crise religieuse en Europe, les relations amicales ou hostiles avec le « Turc » ont servi à définir la prééminence d'une Couronne européenne au sein de la chrétienté. Le roi de France avait par exemple revendiqué le titre de protecteur des villes saintes et des chrétiens en Orient³⁷¹ ; un prestige consistant davantage dans la glorification du monarque que dans son intervention effective dans cette région³⁷². Cette « alliance impie »³⁷³ témoigne des deux tendances contradictoires des nations occidentales à l'égard des États infidèles. Si l'unité européenne autour de la « chrétienté » pouvait surmonter la division religieuse par la désignation de l'Empire ottoman comme ennemi commun³⁷⁴, il n'en demeure pas moins que la puissance commerciale d'un État dépendait de ses relations avec les infidèles³⁷⁵. C'est autour de cette tension que les projets d'expansion européenne ont été rationalisés.

Le développement des consulats et des capitulations avait emporté avec lui la création de réseaux missionnaires. François Le Clerc du Tremblay, dit Père Joseph, proche du cardinal de Richelieu, avait initié une politique d'influence religieuse française au Levant et en Perse³⁷⁶. C'est lui qui envoya à partir de 1622 des frères capucins à Alep, à Bagdad ou à Ispahan, pour suppléer le réseau diplomatique et consulaire français³⁷⁷. Ses desseins évangéliques, placés au service de la raison d'État, devaient servir le souverain, et en faire le chef de « l'unification

³⁷¹ JULLIEN, C-A., *Les voyages de découverte et les premiers établissements [...]*, op.cit., p.54-56.

³⁷² PITTS, J., *Boundaries of the international [...]*, op.cit., p.31. POUMAREDE, G., *Les limites du Patronage français sur les lieux saints, autour de l'installation d'un consul à Jérusalem dans les années 1620*, in : *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol.92, 2006, p.73-116. LEGOHEREL, H., *Histoire du droit international public*, op.cit., p.7-8. C'est d'ailleurs en 1664 que l'ambassadeur de France à Constantinople, Jean de la Haye, invite le roi à reconsidérer les articles de la capitulation de 1604, pour assurer véritablement la sûreté des religieux français dans les lieux saints. BNF, Mss, « Cinq-cents de Colbert », 483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte [...]*, p.379, *Écrit donné par M. de La Haye au Roi sur ce qui s'est passé dans son ambassade de Constantinople pendant 22 ans*, 1664. Les conseils de La Haye seront retenus, et figurent dans la nouvelle capitulation de 1673. GUIGNARD, François-Emmanuel, dit COMTE DE SAINT PRIEST, *Mémoires sur l'Ambassade de France en Turquie, et sur le commerce des Français dans le Levant*, Paris, Leroux, 1877, p.454-456, p.458, et p.470-471

³⁷³ V. GARNIER, Edith, *L'alliance impie. François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint*, Paris, Le Félin, 2008.

³⁷⁴ GANTET, C., *Guerre, Paix et construction des États, 1618-1714*, op.cit., p.220-222.

³⁷⁵ Sur l'ambiguïté de la position pontificale à l'égard des relations avec l'empire ottoman, v. POUMAREDE, G., *Pour en finir avec la Croisade [...]*, op.cit., chap.V « Commerce, croisade et raison d'État : l'envers de la politique pontificale », p.307-388.

³⁷⁶ FAGNIEZ, Gustave, *Le Père Joseph et Richelieu, Le Projet de Croisade (1616-1625)*, Paris, Bureaux de la Revue, 1889. PIERRE, Benoist, *Le Père Joseph, l'éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007, p.129-154. En cela, le P. Joseph précédait le projet soumis en 1672 par Leibniz à Louis XIV, qui visait à unifier les États européens par la conquête de l'Orient. HOFFMANN, [s.n.], *Mémoire de Leibniz à Louis XIV, sur la conquête de l'Égypte* (Extrait de l'accusé de réception du Secrétaire d'État des Affaires étrangères, à Saint-Germain, le 12 février 1672), Paris, Edouard Garnot, 1840, GAURIER, Dominique, *Histoire du droit international*, Rennes, PUR, 2005, p.453-455, et MOUSNIER, Roland, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1993, p.294-295.

³⁷⁷ PIERRE, B., *Le Père Joseph, l'éminence grise de Richelieu*, op.cit., p.212-215.

confessionnelle du monde »³⁷⁸. Le réseau missionnaire du Levant et de Perse, étendu notamment par le P. Pacifique de Provins, demeurait actif en 1664, et s'étendait par la terre jusqu'à l'intérieur de la péninsule indienne³⁷⁹. Le résultat de cette politique n'est pas tant à rechercher dans la réalité d'un projet prosélyte, mais dans la construction certaine d'un réseau diplomatique en liens constants avec les princes orientaux³⁸⁰. En 1664, Louis XIV put informer le Shah de Perse Abbas II, avec lequel il a déjà correspondu, de la formation de la Compagnie, pour en obtenir les faveurs³⁸¹. C'est sur le même ton qu'il put s'adresser au Moghol Aurangzeb pour la première fois, en lui demandant d'accorder à la Compagnie « *les grâces et bons traitements dont [il] fera les instances* »³⁸². Cette manière de procéder ne devait que renforcer le récit de l'historicité des relations entre la France et l'Orient, et de la continuité de ces rapports, entretenus notamment par voie terrestre³⁸³. C'est à travers de ce passé revisité, y compris par Colbert, que la France entendait appréhender les régimes politiques asiatiques comme équivalents en forme aux États européens, et non comme un « Nouveau Monde oriental », qu'auraient découvert les Portugais au XV^e siècle³⁸⁴.

³⁷⁸ *Ibid.*, p.215.

³⁷⁹ BNF, Mss, FR., « Cinq-cents de Colbert », 483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte [...]*, p.409, *Relation brève et succincte de l'acheminement des Capucins au Royaume de Perse, et de leur établissement audit pays*.

³⁸⁰ FORNEROD, Nicolas, *Une alliance française ? Missionnaires capucins et voyageurs réformés à la Cour safavide*, in : *Dix-septième siècle*, vol.278, n°1, 2018, p.25-48, et RICHARD, Francis, *Les missions catholiques à Isfahan du XVII^e siècle au XIX^e siècle : la diplomatie au service de l'apostolat*, in : *Cahiers de Studia Iranica*, vol.42, 2009, p.317-334. v. également DU MANS, Raphaël, *État de la Perse en 1660*, éd. Schefer, Charles, Paris, Leroux, 1890, dans lequel figurent en annexe d'abondantes retranscriptions de pièces sur l'activité diplomatique du réseau capucin en Perse, ainsi que les correspondances entre le Roi de France et le Shah.

³⁸¹ ANOM, COL, B1, f°139, *Lettre du Roi au Roi de Perse pour l'obliger à favoriser la Compagnie des Indes orientales*.

³⁸² ANOM, COL, B1, f°140, *Lettre du Roi au Grand Mogol pour lui donner part de l'établissement qui a été fait d'une Compagnie pour faire le commerce dans ses États, et pour lui demander pour elle sa protection*.

³⁸³ LE FEVRE, T., *Discours sommaire de la navigation*, *op.cit.*, p.148-149, où il estime que les caravanes de Marseille ou de Lyon ont accédé sans discontinuité à l'Inde, bien avant la découverte de la route maritime par le cap de Bonne Espérance, p.102-103, où il remarque que les européens sont appelés *Franchiou* ou *Faranchi* en Asie, en référence aux Francs, qui y ont été les premiers. BERGERON, P., *Traicté de la navigation [...]*, *op.cit.*, p.88-91, qui fait remonter les relations françaises avec l'Asie au temps des Gaulois, de Charlemagne, ou de Saint Louis. Colbert lui-même, dans son mémoire adressé au Roi en août 1664, reprend le thème de l'ancienneté des relations franco-indiennes, estimant que les Marseillais, avec les Vénitiens, étaient les seuls à faire, avant 1480, « tout le grand commerce » des Indes orientales. CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires de Colbert [...]*, *op.cit.*, t.2.1., p.270, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, le 3 août 1664.

³⁸⁴ BENTON, L., *A search for sovereignty [...]*, *op.cit.*, p.137-148. DE LA BOULLAYE LE GOUZ, François, *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz [...]*, Paris, Gervais Clouzier, 1653, p.124, « C'est un abus de se persuader que les Indes orientales soient un monde nouveau, découvert par les Portugais. Il est vrai qu'ils y ont trouvé le chemin par la mer en tournant le cap de Bonne Espérance, mais d'autres l'avaient déjà fait devant eux [...] ». AML, HH, 303, f°166, *Observations sur le commerce de la Compagnie des Indes orientales*, où le commentateur désigne le Nord de l'Inde comme étant « l'Europe du Mogol ».

II. Le comptoir de commerce : un modèle d'implantation religieuse

Les liens internationaux de la Compagnie avec les « rois de l'Inde » doivent ainsi être vus comme un prolongement linéaire des relations entretenues par la France avec les empires ottomans et Séfévide. En octobre 1664, il n'est donc pas surprenant que la Compagnie exerce sa prérogative prévue à l'article XXXVI en envoyant en premier lieu des ambassadeurs par voie terrestre, pour obtenir l'autorisation de commercer en Inde auprès du Grand Moghol Aurangzeb³⁸⁵. Trois furent envoyés au nom de la Compagnie, les sieurs Nicolas Mariage, rouennais, Dupont, et Jean de Bebbber, flamand ; et deux nobles au nom du roi, Nicolas Claude Delalain, et François de La Boullaye le Gouz, angevin³⁸⁶ (ce dernier ayant déjà réalisé un voyage en Inde dont il publia le récit en 1653)³⁸⁷.

L'implantation religieuse en Inde dépendait alors largement de la projection des modèles ottoman et perse, et des informations disponibles sur la condition des chrétiens dans les terres du Moghol³⁸⁸. L'espoir de se voir accorder, comme dans les Échelles du Levant, des privilèges prévoyant la liberté de religion des Français, la personnalité des lois et un privilège de

³⁸⁵ L'envoi d'ambassadeurs avait notamment été recommandée par le Hollandais Gérard de Middelbourg, dans le mémoire envoyé aux syndics de la Compagnie des Indes, datant vraisemblablement de l'été 1664. BOULLIAU, f°100, *Copie d'un mémoire du Sieur Gérard de Middelbourg envoyé par Monsieur d'Estrades à la Compagnie des Indes orientales de France*, f°101, qui prescrit l'envoi dès le premier octobre 1664 de « 2 à 3 capables personnes » passant par Alep, pour s'assurer de la possibilité du commerce dans les États du Moghol.

³⁸⁶ MARTIN, t.1, p.203. KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.9. L'envoie d'une double ambassade s'explique par la crainte d'une mauvaise réception des députés par les cours indiennes. C-H. Alexandrowicz remarque que l'envoi d'émissaires de différentes organisations européennes avait pu susciter des difficultés de reconnaissance auprès des souverains indiens : « Du point de vue juridique, [un prince indien] se trouvait dans une position plus normale lorsqu'il traitait avec un vice-roi, représentant directement un monarque européen, que lorsqu'il traitait avec une compagnie commerciale ». ALEXANDROWICZ, C.-H., *Le droit des nations aux Indes orientales* [...], *loc.cit.*, p.109. PITTS, J., *Boundaries of the International* [...], *op.cit.*, p.31. François de La Boullaye le Gouz (1610-1668) est le plus célèbre de ces envoyés, ayant déjà publié ses relations de voyages en Asie et en Europe dans les années 1650. On dispose de quelques informations sur Delalain (orthographié de manière chaotique en De Lin, Delain, Delin, De la Lin, Delallain). Une série de sources à son sujet sont disponibles à RAY, A., *French colonial policy in seventeenth century Madagascar : François Martin's account*, in : Archipel, vol.17, 1979, p.85, note n°20. Nicolas Mariage est vraisemblablement le marchand lillois (ou rouennais), spécialisé dans les épices et le thé, dont la descendance fondera au XIX^e siècle la maison Mariage Frères. D'après Souchu de Rennefort, il rentrait en 1664 d'Arabie, « où il avait demeuré sept ans », et il « savait fort bien les langues des orientaux ». SALENTEY, Patricia, *Mariage frères, une histoire d'amour couleur thé*, in : L'Entreprise, n°266, 1^{er} avril 2008, p.46. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.5.

³⁸⁷ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], *op.cit.*.

³⁸⁸ V. SUBRAHMANYAM, S., *Histoire globale de la première modernité, Cours : Histoire connectée des sociétés de cour*, in : Annuaire du Collège de France (2014-2015), vol.115, 2016, p.767-777, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.12650>], §16, Annexe, « Instructions aux Sieurs de Lalain gentilhomme ordinaire de la maison du roi, et de la Boullaye le Gouz, maître particulier des eaux et forêts en Anjou, s'en allant voyager dans l'Asie », « Les dits Sieurs de Lalain et de la Boullaye doivent être informés du dessein que Sa Majesté se propose dans ce voyage, qui n'est autre que de faciliter et même s'employer par toutes les connaissances qu'ils auront et pourront prendre, tant dans les pays qu'auprès du Roy de Perse, Grand Mogol et autres Roys et Princes, pour obtenir d'eux la liberté du commerce pour ses sujets qui navigueront sous sa bannière dans toute l'étendue de leurs États avec les privilèges déchargés d'impositions et autres grâces autant et plus favorables qu'ils aient jamais accordé aux autres Étrangers, auquel effet ils agiront en toutes choses de concert avec les personnes qui seront nommées par les Directeurs de ladite Compagnie pour faire le même voyage suivant le pouvoir qu'ils leur en donneront, lequel, ensemble leurs instructions, ils suivront de point en point ».

juridiction était favorisés par la réputation de tolérance des différents empereurs moghols. Les récits de François Pyrard de Laval, au début du XVII^e siècle, présentaient déjà le Moghol Akbar (1556-1605) comme favorable aux étrangers, et susceptible de se convertir au catholicisme sous l'influence des jésuites³⁸⁹. En 1651, Thomas Le Fèvre décrivait la tolérance religieuse accordée aux Européens sous Jahāngīr (1605-1627)³⁹⁰. Celui-ci aurait laissé « *la liberté à tous les peuples de quelque religion qu'ils soient d'aller traiter, trafiquer aux Indes* ». Il serait alors « *suffisant [aux Français] de défendre l'exercice public d'autre religion que la catholique où elle est établie* »³⁹¹. Cette conception de la liberté religieuse était assez conforme à celle que l'on pouvait trouver dans les traités relatifs aux droits des ambassadeurs, dont la liberté d'exercer leur religion et celle de leur prince, à l'intérieur de leur maison, et avec leur suite, était absolue, y compris dans des pays qui défendaient cette religion³⁹².

En 1653, La Boullaye le Gouz faisait savoir que Shāh Jahān (1628-1658) « *permet[tait] toute sorte de religions, pourvu qu'elles aillent à l'accroissement de son Empire* », et qu'il « *donn[ait] toute sorte de liberté aux étrangers pour les attirer sur ses terres* »³⁹³. Le voyageur mettait toutefois en garde que le Moghol demeurait opposé à la conversion des esclaves par les Portugais, pour éviter qu'ils ne vinssent à constituer une force militaire³⁹⁴. La relative insouciance quant à d'éventuelles restrictions religieuses est appuyée par ces récits, et confirmée par les expériences portugaises, anglaises et hollandaises³⁹⁵. La Boullaye le Gouz avait par

³⁸⁹ BERGERON, P., *Voyage de François Pyrard de Laval*, [...], *op.cit.*, p.267-268. Dans une lettre écrite de Lahore en 1625, le joaillier français Augustin Hiriart adoptait par exemple un point de vue tout à fait idyllique sur l'Empire moghol. Le voyageur louait la simplicité des lois, la gratuité et la rapidité des procès, ou la collégialité de la juridiction impériale. BNF, Mss, « Cinq-cents de Colbert », 483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte* [...], p.436, *Deux lettres écrites le 26 et 27 d'avril 1625 de Lahor ville capitale du Grand Mogor, au Baron du Tour, par Augustin Hiriart Joüallier*.

³⁹⁰ LE FEVRE, T., *Discours sommaire de la navigation*, *op.cit.*, p.132.

³⁹¹ *Ibid.*, p.95. Ce jugement est partagé par le joaillier Augustin Hiriart, visitant Lahore en 1625. BNF, Mss, « Cinq-cents de Colbert », 483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte* [...], p.436, *Deux lettres écrites le 26 et 27 d'avril 1625 de Lahor ville capitale du Grand Mogor, au Baron du Tour, par Augustin Hiriart Joüallier*, « Les mahométans sont les maîtres, toutefois chacun vit en liberté de conscience ».

³⁹² DE WICQUEFORT, Abraham, *L'ambassadeur et ses fonctions*, La Haye, Maurice George Veneur, 1682, t.1, p.599-601, « Au reste, l'ambassadeur doit jouir dans sa maison d'une liberté si grande, qu'il n'y ait personne qui y puisse contrôler ses actions, ni même empêcher qu'il y fasse exercer la religion de son prince, quoiqu'elle soit défendue par les lois du pays de son emploi [...]. On ne pouvait pas empêcher [un] ministre de faire exercer la religion de son maître chez lui : mais qu'il serait prié de n'y admettre point les étrangers. Il est certain qu'entre les autres droits dont le ministre public doit jouir, est celui de pouvoir faire exercer dans sa Maison la religion dont il fait profession, ou plutôt celle du Prince qui l'emploie ».

³⁹³ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], *op.cit.*, p.129 et p.133-134.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires*, [...], *op.cit.*, t.2.1., p.270, *Mémoire sur le commerce de Jean-Baptiste Colbert à Louis XIV*, le 3 août 1664, « Cet établissement et ces conquêtes se faisaient avec assez de facilité parce que les puissants rois comme celui de Perse, le Grand Mogol et autres, voyant venir dans leurs États des étrangers qui enlevaient leurs denrées et marchandises avec beaucoup de facilité et en plus grand nombre que par

exemple décrit le privilège de juridiction dont auraient joui les Anglais aux Indes orientales. D'après le voyageur, les chefs anglais s'y étaient vus accorder une compétence personnelle, en matière criminelle et civile, sur tous leurs agents, à l'exclusion des juridictions locales³⁹⁶. En 1664, il ne paraissait donc pas nécessaire d'anticiper outre mesure les conditions de l'implantation française en Inde. Il suffisait d'investir la Compagnie des droits suffisants pour se voir reconnaître les mêmes privilèges que ses homologues anglaise et hollandaise ; qui correspondaient au modèle familial des capitulations méditerranéennes³⁹⁷. La liberté du commerce, de religion, d'évangélisation, et de juridiction, devaient être le produit d'un privilège accordé par un prince infidèle. Si la formulation de l'article XXXVI ne permet pas d'affirmer que les « *Rois de l'Inde* » ont été définis comme des acteurs « marginaux » du droit international en raison de leur religion ; il est en revanche tenu pour certain que le grand Moghol était enclin à traiter avec les compagnies de commerce européennes, et à tolérer les chrétiens.

Ainsi, le positionnement international de la Compagnie nous paraît fournir un autre aperçu des prérequis à l'établissement d'une police des cultes propre aux Indes orientales. D'un point de vue politique, l'entreprise fondée en 1664 pouvait opportunément revendiquer la place de chef de file des puissances catholiques pour se substituer ou s'associer aux empires ibériques, sans toutefois se soumettre juridiquement à une conception des titres territoriaux dépendante du Saint-Siège. Le régime applicable aux terres occupées par des populations non chrétiennes dépendait alors d'une réponse singulière à la question de l'ontologie des « barbares » posée au XVI^e siècle. L'optimisme anthropologique affiché était rendu nécessaire par l'idée selon laquelle la communication et l'habitation des populations devaient produire la propriété et l'autorité de l'occupant sans recourir à la force. À l'égard des puissances de l'Inde, ce sont davantage les pratiques éprouvées au Levant qui ont façonné les relations projetées avec des princes infidèles, dans leur principe et dans leurs modalités. Le modèle d'implantation religieuse

les caravanes, les reçurent bénignement, leur firent des grâces, traitèrent avec eux et leur permirent de s'établir dans leurs États à des conditions si avantageuses qu'ils ne reconnaissaient autre souverain que leur roi ».

³⁹⁶ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz [...]*, *op.cit.*, p.258-259, « Le président [anglais] avec le Conseil des Indes a puissance de mort et de vie sur tous les capitaines des vaisseaux, facteurs, marchands, soldats et mariniers: si un anglais se fait musulman à Moka, Bassora, Perse ou Indes orientales, les naturels ne le protègent point, et le livrent entre les mains de ses chefs, qui sont ceux du Conseil général des Indes: et si par hasard un anglais avait tué un indien, le président est son juge, et non les indiens, de même d'un indien, s'il avait tué un Anglais, ou commis quelque crime sur les vaisseaux de la Compagnie des Anglais, les Anglais ne peuvent punir, et le remettre entre les mains du premier Omara ou Nabab pour en faire justice. Les Anglais ou Hollandais malcontents de leur Compagnie n'ont aucun refuge que la terre des Portugais en se faisant catholiques. [...] Les Hollandais ont le même pouvoir sur leurs gens ou serviteurs de la même compagnie d'Hollande que les Anglais sur ceux de la Compagnie d'Angleterre, et ont même capitulations avec le grand Mogol le Roi de Perse, le Roi du Yémen ou Arabie heureuse, et Ali Pacha prince de Bassora [...] ».

³⁹⁷ ANOM, COL, C22, f°56, *Mémoire pour établir la grande compagnie des Indes orientales*, de La Garde Belin, 1664, dans lequel il considère que le mode d'installation de la Compagnie en Inde doit simplement suivre les pas des anglais et des hollandais, en se voyant accorder « la permission des rois et princes qui sont dans toute la côte ».

en Inde devait alors consister, pour les marchands de la Compagnie, dans la reconnaissance d'une liberté de culte sous forme de privilège accordé par un prince tolérant, dans le prolongement des pratiques observées par les compagnies hollandaises et anglaises.

L'étude des conditions de l'implantation religieuse de la Compagnie nous a permis d'identifier deux sources d'une approche novatrice de la question religieuse au XVII^e siècle. En tant qu'organisation commerciale « optimisée » pour la réussite des affaires, la Compagnie des Indes était le lieu d'une relégation au second plan des normes religieuses. Dans ses rapports avec les puissances et populations étrangères, elle n'était pas chargée prioritairement d'une campagne d'évangélisation, et devait pouvoir s'adapter à toutes les configurations religieuses. Ces prémisses constituent le sous texte indispensable à la compréhension des prérogatives de police des cultes effectivement accordées à la Compagnie des Indes orientales au moment de sa formation.

Chapitre 2. Les conditions religieuses de l'implantation : les sources autonomes de la police des cultes

Les droits et devoirs religieux de la Compagnie proviennent initialement de deux sources. La première est la déclaration du mois d'août 1664, qui fait de l'administration du culte une charge de l'entreprise, minimale mais incompressible, et imposée par le roi. La déclaration témoigne du souci particulier d'assurer le service divin aux sujets français en Asie ; mais aussi de conférer aux directeurs et aux Conseils particulier et souverain un certain contrôle sur les ecclésiastiques. La seconde source de ces prérogatives réside dans les règlements de la Chambre générale³⁹⁸. Si le pouvoir royal, suivant les articles proposés par les marchands parisiens, n'avait laissé qu'une place mineure aux considérations spirituelles dans l'économie générale de la déclaration du mois d'août 1664, les premiers syndics de la compagnie vont user de ce pouvoir réglementaire pour encadrer le domaine de la police religieuse. Cependant, on observe un déséquilibre significatif de la quantité normative selon la destination géographique. Le champ de la police religieuse fait l'objet d'une production réglementaire dense pour Madagascar ; et plus clairsemées en ce qui concerne l'Inde.

L'explication réside dans le choix des associés d'exploiter Madagascar comme une véritable colonie de peuplement, en plus d'en faire l'entrepôt du commerce avec les côtes de l'Inde³⁹⁹. À partir du mois de mars 1665, date de la première assemblée générale, les actionnaires décident d'exploiter l'île « *en colonie* », et non « *en régie* »⁴⁰⁰. Pour maximiser les revenus de la Compagnie, ses agents ne seront pas rémunérés sous forme de gages, mais par la distribution de terres à charge de redevances⁴⁰¹. Ce choix implique une politique de peuplement,

³⁹⁸ DCIO, p.11, art. XVI.

³⁹⁹ CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement* [...], *op.cit.*, p.100-103.

⁴⁰⁰ GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, *op.cit.*, p.66. La typologie à laquelle il est fait référence au moment de la fondation de la Compagnie des Indes concerne le mode de rémunération des particuliers envoyés dans la colonie. L'académicien François Charpentier relève en effet que les actionnaires de la Compagnie durent choisir en 1665 entre une administration de Madagascar « en colonie » ou « en régie ». Dans le premier cas, les terres conquises sont distribuées aux nouveaux habitants en propriété, à charge de payer diverses redevances. Dans le second cas, les colons sont rétribués sous forme de gages. Le choix des rapports de travail et d'exploitation par les actionnaires affecte alors le volume du peuplement des colonies, et les profits qu'ils peuvent réaliser. Le type de gouvernement colonial et les relations avec les indigènes découleraient ensuite de ce choix initial. CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement* [...], *op.cit.*, p.100-103.

⁴⁰¹ AML, HH, 319, 1665, f°38, *Lettre de la Chambre particulière de Lyon aux syndics Dominique de Ponsaimpierre et Louis Bais, du 10 mars 1665*, « Nous avons vu par ladite délibération du 3 de ce mois que l'avis pour l'envoi des colonies a prévalu sur la première résolution qui avait été prise de n'envoyer que des gens à gage, on avait cru d'abord dans la naissance de cette entreprise que les colons par la suite des temps se pouvaient rendre maîtres, et que les français les plus ingénieux plus appliqués et plus adroits que les insulaires se rendraient maîtres du négoce et le porteraient bien plus haut qu'il n'est pas, il y a grande apparence aussi que de se charger d'un aussi grand nombre de gens que celui dont on a besoin on consommerait en dépenses pour la plupart inutiles. Le bien le plus solide et le plus liquide de la société, et ainsi suppose qu'on se puisse donner une bonne habitation dans Madagascar

et appelle donc à adjoindre au cadre strictement marchand les conditions propres à un ordre civil, militaire et moral plus rigoureux. Par conséquent, la substance des normes religieuses destinées aux Indes orientales évolue sensiblement entre 1664 et 1665.

L'article XXX de la déclaration fournit le cadre de la police ecclésiastique, c'est-à-dire des rapports entre la Compagnie et les religieux dans les Indes orientales (Section 1). En matière de discipline religieuse et de statut personnel, l'article XXXVIII de la déclaration est largement complété et précisé par la réglementation autonome de la Compagnie, qui subit les évolutions précitées au cours de l'année 1665 (Section 2).

avec les forces suffisantes pour la garde, il est sans doute que les colons coûteront moins et produiront plus de profit, mais de la manière dont vous parlez il semble que l'on veuille commencer à faire la guerre et nos équipages pour cela ne sont pas assez grands, vous avez vu dans notre grande instruction qu'il serait peut-être plus à propos de tenter les voies et les moyens de commencer par un petit négoce au moyen duquel on pourrait juger s'il y a lieu d'en faire des plus grands, que s'il se faut ouvrir les chemins à coups de canon nous n'en aurons pas assez de longtemps pour étonner ceux qui sont déjà postés et si bien établis ».

Section 1. La police ecclésiastique : charge et compétence de la Compagnie

La Compagnie des Indes orientales est une société non-exclusivement commerciale, mais non prioritairement missionnaire. La place des ecclésiastiques dans l'organisation des futures colonies est limitée par des bornes étroites. L'article XXX de la déclaration du 27 août 1664 dispose que « sera tenue ladite Compagnie [d']établir des Ecclésiastiques ésdites îles de Madagascar, et autres lieux qu'elle aura conquis, en tel nombre et de telle qualité qu'elle trouvera propos, pour instruire les peuples en la Religion catholique, Apostolique et Romaine ; bâtir des églises pour y habituer lesdits Ecclésiastiques, avec la qualité de Curés, ou autres dignités, pour faire le service divin, et administrer les sacrements : et pour cet effet, de prendre les Institutions nécessaires. Et seront à la nomination de ladite Compagnie, lesdits Curés et autres dignités, lesquels elle entretiendra honnêtement et décentement en attendant qu'elle puisse leur destiner des revenus pour les faire subsister »⁴⁰². La police ecclésiastique s'articule ici autour de deux notions : une obligation d'entretien et un pouvoir de nomination. Il faut d'abord observer qu'au regard des expériences précédentes, l'originalité et l'effectivité de ces droits et devoirs peuvent être relativisées (§1). Le contexte de leur rédaction montre cependant que ces relations n'échappent pas à la primauté du commerce sur les considérations religieuses (§2). La déclaration de 1664 reste cependant muette sur son principal objet : l'organisation du clergé en Inde (§3).

§1. L'entretien des ecclésiastiques : l'adaptation minimale d'une charge habituelle

L'obligation d'entretien et le droit de nomination des ecclésiastiques doivent d'abord être questionnés dans leur caractère réellement contraignant à partir de la lettre de l'article XXX de la déclaration d'août 1664 (I). Nous pourrions ensuite considérer comment le roi, les syndics et directeurs de la Compagnie ont donné à ces droits et devoirs le caractère d'une véritable police ecclésiastique en précisant leurs modalités par voie réglementaire et législative (II).

⁴⁰² DCIO, p.17, art. XXX.

I. Nature juridique et effectivité de l'obligation d'entretien des ecclésiastiques

La charge pour la Compagnie de subvenir aux besoins des ecclésiastiques et du culte doit d'abord être relativisée au regard des clauses similaires contenues dans les actes fondateurs des entreprises commerciales précédentes (A). Le pouvoir de nomination de la Compagnie, entendu comme la contrepartie de cet entretien, doit également être précisé en raison de sa proximité avec le régime des nominations aux bénéfices à l'intérieur du royaume (B).

A. Une obligation faiblement contraignante

Le principe d'entretien des ecclésiastiques par la Compagnie figurait, dès le mois de mai 1664, parmi les demandes des marchands parisiens adressées à Colbert et au roi. Il se présentait dans une rédaction sensiblement différente de celle que l'on trouvera dans le texte de la déclaration du mois d'août suivant. Dans l'article XXXVII de leurs doléances, les marchands formulaient : « *Que Sa Majesté permettra à ladite Compagnie d'établir des Ecclésiastiques aux dites îles de Madagascar et autres lieux où ils feront habitation, en tel nombre et de telle qualité que ladite Compagnie le trouvera à propos* »⁴⁰³. Dans le texte royal, l'établissement d'ecclésiastiques n'est pas seulement une faculté reconnue à la Compagnie, mais une obligation à sa charge. Son contenu matériel est précisé par le roi : la Compagnie n'aura pas seulement une faculté de transporter des ecclésiastiques, mais devra assurer leur entretien et financer la construction des édifices du culte. Le texte de la déclaration expose que ces soins doivent permettre l'exercice de deux missions : l'évangélisation des « *barbares* » et l'administration du service divin aux Français. Entre les deux rédactions, il demeure constant que la Compagnie dispose d'une libre marge d'appréciation quant au nombre d'ecclésiastiques à envoyer dans les Indes orientales. De même, l'article XXX prévoit une certaine liberté pour la Compagnie concernant les modalités d'entretien des missionnaires : ceux-ci seront à sa charge, « *en attendant qu'elle puisse leur destiner des revenus pour les faire subsister* ». Par cela, il faut comprendre que les religieux verront leur subsistance assurée par la société de commerce, mais que cette dernière pourra s'en charger en leur procurant des terres, des redevances, ou des libéralités.

Cette solution, faiblement contraignante, s'inscrit dans la continuité des pratiques coloniales du XVII^e siècle. Richelieu profita de la création des premières compagnies des Indes pour leur faire porter la charge de l'entretien d'ecclésiastiques destinés à convertir les

⁴⁰³ DERNIS, t.1, p.48, *Articles et conditions* [...].

autochtones et à administrer le culte aux colons. Les compagnies exploitant les îles d'Amérique ont initialement été investies de la simple faculté de transporter à bord de leurs navires des ecclésiastiques⁴⁰⁴. Lors du renouvellement de leurs privilèges, cette faculté est devenue une obligation de moyens⁴⁰⁵. Elle fut aussi affinée dans son objet, en fixant un nombre minimum de missionnaires à entretenir, et en faisant peser sur la Compagnie le financement des besoins du culte et la construction des édifices⁴⁰⁶. Cette charge, plus contraignante que celle prévue pour la Compagnie des Indes orientales de 1664, avait toutefois été renvoyée par les associés aux particuliers concessionnaires de l'exploitation des îles⁴⁰⁷. À la même période, les actes fondateurs des Compagnies de la Nouvelle-France prévoyaient eux-mêmes les modalités par lesquelles les associés pourraient se libérer de l'entretien des ecclésiastiques et des dépenses du culte. Ils disposaient ainsi de la faculté de pourvoir des terres défrichées aux religieux ; ou de s'en remettre en dernier lieu à la « *dévotion et charité* » des habitants, des employés, ou des donateurs en France, pour assurer la subsistance des missionnaires⁴⁰⁸. La Compagnie des Indes

⁴⁰⁴ En 1626, après la création de la Compagnie de l'Île de Saint-Christophe, la commission donnée aux capitaines d'Esnambouc et Rossey pour y fonder une colonie leur accordait la simple faculté de faire passer « nombre de prêtres et religieux pour instruire les Indiens et habitants d'icelles et toutes autres en la religion catholique, apostolique et romaine ; y célébrer le service divin, et administrer les sacrements ». ANOM, COL, E 169, f°421, *Commission pour du Rossey pour établir une colonie dans les Antilles de l'Amérique*, 1626, f°425. ROULET, Éric, *La Compagnie des îles de l'Amérique : (1635-1651). Une entreprise coloniale au XVII^e siècle*, Rennes, PUR, 2017, p.419-451, chap.15, « L'encadrement moral et spirituel », [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/158072>], §6-8.

⁴⁰⁵ MSM, t.1, p.29, *Contrat de rétablissement de la Compagnie des îles de l'Amérique, avec les articles accordés aux associés, le 12 février 1635*, « art. 2 : Qu'aux îles qui sont dans ladite étendue, qui sont occupées à présent par les sauvages, lesdits associés s'y habituant, feront leur possible pour les convertir à la religion catholique, apostolique et romaine ; et pour cet effet, en chacune habitation, lesdits associés feront entretenir au moins deux ou trois ecclésiastiques, pour administrer la parole de Dieu, et les sacrements aux catholiques, et pour instruire les sauvages: leur feront construire des lieux propres, pour la célébration du service divin, et leur feront fournir des ornements, livres et autres choses nécessaires pour ce sujet ». Cette clause sera reprise à l'identique en 1642, lors de la réformation de la Compagnie des îles d'Amérique en Compagnie des Indes d'Amérique. *Ibid.*, p.51-55.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les français, op.cit.*, t.1, p.71.

⁴⁰⁸ ISAMBERT, *Recueil*, t.16, p.216, *Déclaration pour la formation des colonies aux Indes occidentales*, mai 1628, « art. 2 : Pour vaquer à la conversion des sauvages, et consolation des Français qui seront en la Nouvelle-France, y aura trois ecclésiastiques au moins en chacune habitation qui sera construite par lesdits associés; lesquels lesdits associés seront tenus, loger fournir de vivres, ornements, et généralement les entretenir de toutes choses nécessaires, tant pour leur vie que fonctions de leur ministère pendant lesdites quinze années, si mieux n'aiment. lesdits associés pour se décharger de ladite dépense, de distribuer aux ecclésiastiques des terres défrichées suffisantes pour leur entretien; même sera envoyé en ladite Nouvelle-France plus grand nombre d'ecclésiastiques, si besoin est, et que la compagnie, le juge expédient, soit pour lesdites habitations, soit pour les missions; le tout aux dépens desdits associés durant le temps desdites quinze années et icelles expirées, nous avons remis et remettons le surplus à la dévotion et charité, tant de ceux de ladite compagnie que des Français qui seront sur les lieux; lesquels nous exhortons de subvenir abondamment, tant auxdits ecclésiastiques qu'à tous autres qui passeront en la Nouvelle-France pour travailler au salut des âmes », et t.17, p.319, *Lettres-patentes portant établissement d'une colonie dans l'Amérique méridionale*, mars 1656, « Ordonnons aussi, que lesdits associés y feront passer des ecclésiastiques en nombre suffisant, de probité et d'expérience connues et requises, pour prêcher enseigner la foi et administrer les sacrements, auxquels ecclésiastiques ils fourniront de logement, vivres, ornements et de toutes autres choses nécessaires ; et avenant la mort d'aucun d'eux, en substitueront d'autres en leur place. Et si ladite compagnie se veut décharger de l'entretien desdits ecclésiastiques, elle leur donnera à leur satisfaction, et sous le titre de fondation, des terres défrichées et bâties suffisantes pour y subvenir ». Sur ce point, ROULET, É., *La*

orientales de 1656 destinée à la colonisation de Madagascar prévoyait, elle, une contribution obligatoire des actionnaires, mais qui ne portait que sur le transport des religieux⁴⁰⁹. Même lorsqu'il est obligatoire, l'entretien des ecclésiastiques peut être largement minimisé par les compagnies, et différer des attentes des missionnaires. En 1650, le P. Charles Nacquart, premier lazarusse envoyé à Madagascar, exprime sa déception à son supérieur, Vincent de Paul. À son départ de La Rochelle, il espérait que les associés de la Compagnie de l'Orient comprendraient dans leur obligation d'entretien « *les choses nécessaires non seulement ad victum, mais encore ad vestitum* ». Le futur chef de l'île, Étienne de Flacourt lui répond que l'étendue des obligations de la Compagnie se limite à procurer aux ecclésiastiques ce qui est nécessaire à leur subsistance⁴¹⁰. L'emploi des termes de *victum* et de *vestitum* par Nacquart renvoie aux notions de la jurisprudence romaine classique concernant l'obligation alimentaire. Suivant Francistzek Wycisk, l'on pourrait considérer de manière anachronique que les religieux défendent une obligation d'entretien au sens large du *victus*, signifiant « le mode de vie » ; tandis que les compagnies de commerce se bornent à l'entendre comme *alimenta*, « ce qui est nécessaire à la vie »⁴¹¹.

L'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664 peut ainsi être situé dans la continuité des précédents législatifs et statutaires. Si l'obligation d'entretien des ecclésiastiques est renforcée, par rapport à celle qui pesait sur les compagnies précédentes ; il n'en demeure pas moins que les associés conservent une certaine liberté dans les modalités de son exécution, suivant le modèle des colonies occidentales.

B. Le droit de nomination des ecclésiastiques : un privilège dissociable du patronage laïc

Dans la déclaration du mois d'août 1664, la Couronne reconnaît également le pouvoir de nomination aux directeurs des ecclésiastiques qui devront servir dans les futures colonies, et l'accession de ces derniers à des fonctions curiales. Cette faculté peut laisser penser que la

Compagnie des îles de l'Amérique : (1635-1651). Une entreprise coloniale au XVII^e siècle, op.cit., p.419-451, chap.15, « L'encadrement moral et spirituel », [en ligne], §19, §22-25.

⁴⁰⁹ La clause d'entretien de la Compagnie de Madagascar du Duc de La Meilleraye, la plus proche dans le temps de la Compagnie de Colbert, se bornait aux termes suivants : « Pour la publication de l'Évangile parmi les peuples mahométans et païens ladite Compagnie nouvelle sera tenue et obligée de porter audit pays tel nombre d'ecclésiastiques qu'il sera jugé nécessaire, pour catéchiser, instruire et convertir lesdits peuples à la foi chrétienne ». MALOTET, A., *Étienne de Flacourt, ou les origines de la colonisation française à Madagascar [...]*, op.cit., p.306-314, *Formation et statuts de la Compagnie de Madagascar fondée en 1656*.

⁴¹⁰ GALIBERT, Nivoelisoa, *A l'angle de la grande maison, Les lazarusse de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses universitaires de Paris Sorbonne, 2007, p.233, *Lettre de Charles Nacquart à Vincent de Paul, de Fort Dauphin, le 9 février 1650*. v. CHAMPION, Bernard, *La fonction missionnaire : sur la mission lazarusse à Fort-Dauphin (1648-1674)*, [en ligne], site du Département d'Ethnologie de l'Université de la Réunion, [https://www.anthropologieenligne.com/pages/lazaristesM.html].

⁴¹¹ WYCISK, Francistzek, « *Alimenta* » et « *Victus* » dans le droit romain classique, in : RHDFE, vol.50, n°2, 1972, p.205-228.

forme juridique des relations entre la Compagnie et les ecclésiastiques serait celle d'un patronage laïque⁴¹². Le patronage consiste, en effet dans la fondation, par un patron, d'une église, par l'affectation d'un terrain, par la construction de l'édifice, et par la dotation nécessaire à sa desserte, à son ornement, et à son entretien⁴¹³. Suivant Jean-Louis Gazzaniga, « le droit essentiel du patron est celui de présenter un candidat à l'évêque », et de recevoir certains honneurs par le curé⁴¹⁴.

Toutefois, la rédaction particulièrement souple de l'article XXX de la déclaration de 1664, et la spécificité du contexte colonial, nous obligent à constater que la mise en place d'un patronage laïc n'est qu'une option parmi d'autres laissée à la discrétion de la Compagnie. En effet, la « nomination » dont il est question dans l'article XXX vise surtout la faculté qu'ont les directeurs, en France, de choisir à quels ecclésiastiques ils entendent assurer le transport et la subsistance. Cette formulation peut comprendre deux types de relations entre la Compagnie et les ecclésiastiques. D'abord, elle peut viser l'obligation de transport de clercs au titre de leur mission d'évangélisation, et dont l'entretien par la Compagnie pourrait aboutir avec le temps à l'établissement d'un patronage, ou de la fondation d'une maison de religieux. La formulation de l'article XXX peut aussi renvoyer aux fonctions de simples chapelains ou aumôniers. La polysémie de ces deux dernières fonctions recouvre différents emplois : les aumôniers pouvaient

⁴¹² BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], op.cit., p.97, SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, op.cit., t.2, p.414-415, « L'obtention d'un bénéfice était soumise à une procédure rigoureuse qui se déroulait en trois temps : la nomination, le visa et la mise en possession. Seule la nomination nous retiendra ici. Elle appartenait selon les cas au roi pour les bénéfices majeurs [...] en vertu de son droit de régle spirituelle, aux évêques, collateurs ordinaires, et aux chanoines pour des bénéfices tels que les cures et chapelles ; mais ce droit appartenait aussi à des « patrons », ou fondateurs-nés de bénéfices qui étaient aussi bien ecclésiastiques (abbayes, chapitres) que laïcs (seigneurs locaux, ayants cause de ceux qui étaient réputés avoir anciennement fondé l'église et le temporel formant le bénéfice) [...] ».

⁴¹³ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], op.cit., t.2, p.435, qui distingue trois manières dont s'acquiert le patronage, et notamment par un acte de fondation : « Touchant la voie de fondation, c'est une question parmi les canonistes, s'il faut le concours de ces trois choses, *Fondation, Construction, Dotation* ; ou si l'une d'elles suffit ». Ces trois caractères semblent trouver leur source dans la définition donnée par Charles Du Moulin : « le patronage laïque s'acquiert par la fondation, dotation, et construction, et par le titre de la fondation peut appartenir ou à celui qui sera seigneur et possesseur d'une certaine terre, ou à ceux de la ligne, sang et famille du fondateur, ou à ses héritiers ». DU MOULIN, Charles, *Coutumes du pays et duché d'Anjou, conférées avec les coutumes voisines*, [...] avec le commentaire de M^e Gabriel Du Pineau, Paris, Charles Osmont, 1698, p.254. Dans ce sens, au XVII^e siècle, FORGET, Germain, *Des personnes, choses ecclésiastiques et décimales*, Rouen, Jean Osmont, 1625, p.69-90. CHOPPIN, René, *Traité de la police ecclésiastique*, trad. Tournet, I., Paris Edme Couterot, 1662, t.4, p.75-76. FEVRET, Charles, *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, Lyon, Jean Girin et Barthélémy Rivière, 1677, 3^e éd., t.1, p.403-405. THOMASSIN, Louis, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers* [...] Paris, François Muguet, 1681, t.2, p.174-183. FLEURY, C., *Institution au droit ecclésiastique* [...], op.cit., t.2, p.359-360. SIMON, Denis, *Maximes du droit canonique de France, par feu M. Dubois* [...], Paris, Guignard, 1703, t.1, p.391.

⁴¹⁴ GAZZANIGA, Jean-Louis, *Les curés entre collateurs, évêques, patrons et vicaires. Le point de vue des juristes français*, in : Arabeyre, P., Basdevant-Gaudemet, B., *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, op.cit., p.160-161.

tantôt assurer le service religieux à bord des navires, ou au sein d'une compagnie de soldats⁴¹⁵. Pris en dehors de tout contexte militaire, l'aumônier était généralement caractérisé par le service qu'il rendait dans une chapelle, en célébrant des messes au service du roi, du pape, ou d'un seigneur. Dans ces conditions, le contrôle de la nomination et du financement des aumôniers et chapelains échappait largement au pouvoir épiscopal⁴¹⁶. La fondation des chapelles pouvait donner lieu à un contrat prévoyant les droits et obligations du fondateur, relatives à l'entretien de l'édifice et du chapelain⁴¹⁷. Il n'était pas rare que les chapelles ainsi fondées ne deviennent avec le temps des églises sous le patronage de leur fondateur, ce qui avait pour effet de « normaliser » leur régime juridique⁴¹⁸.

Ainsi, l'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664 rendait possible une multiplicité de relations entre la Compagnie et les ecclésiastiques. Cette largesse s'explique aussi par la difficulté à concevoir la transposition du modèle de patronage laïc aux colonies⁴¹⁹. L'essentiel du clergé colonial était alors composé de réguliers. Suivant le droit ecclésiastique français, ceux-ci ne disposant pas de l'ordination, ils ne pouvaient sans dérogation administrer les sacrements, et étaient uniquement soumis, pour la discipline spirituelle, au supérieur de leur ordre⁴²⁰. Surtout, l'absence d'autorité épiscopale française dans les Indes orientales rendait délicat tout projet de fondation de bénéfices.

⁴¹⁵ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], *op.cit.*, t.1, p.136, « Aumônier, est un officier ecclésiastique qui sert le Roi, les Princes et les prélats dans les fonctions qui regardent le service de Dieu [...]. On appelle aussi de ce nom les prêtres, qui sont à la suite d'un régiment, sur un vaisseau, dans des places fortes ou auprès des seigneurs particuliers, pour s'acquitter des fonctions de leur état, selon les besoins spirituels de ceux auprès de qui ils sont placés ».

⁴¹⁶ THOMASSIN, L., *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers* [...] *op.cit.*, t.1, p.1258-1259.

⁴¹⁷ BRUNET, Jean-Louis, *Le Parfait Notaire apostolique et procureur des officialités* [...], Paris, Claude Robustel, 1730, t.2, p.14, *Contrat de fondation d'une chapelle*.

⁴¹⁸ *Ibid.*, t.2, p.7-8, « Pour parvenir à faire ériger une chapelle ou oratoire en titre de bénéfice, il y a quatre choses nécessaires. 1° de la dote après l'avoir construite. 2° De présenter sa requête afin d'en faire approuver la fondation et dotation. 3° D'obtenir le consentement de tous ceux qui peuvent y avoir intérêt, comme du Curé *in cujus territorio*, du Patron de la Cure, du Seigneur, etc. 4° De faire visiter par les commissaires de l'évêque la Chapelle, en examiner la dotation, en peser les clauses, et conditions de sa fondation, les changer si besoin est, c'est après ces formalités qu'un évêque décrète une fondation ». DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], *op.cit.*, t.1, p.136, « La plupart de ces chapelles étant devenues insensiblement des titres de bénéfices, le droit de ces particuliers s'est converti en patronage ; et on ne voit plus aujourd'hui que les aumôniers en titre du roi, des princes, et des prélats ».

⁴¹⁹ L'Église cherchait notamment à limiter ces patronages privés depuis le concile de Trente, BERNHARD, Jean, LEFEBVRE, Charles, RAPP, Francis, *L'époque de la réforme et du concile de Trente, Histoire du droit et des institutions de l'Église d'occident*, t. XIV, Paris, Cujas, 1990, p.346-347.

⁴²⁰ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.69. BIET, Antoine, *Voyage de la France équinoxiale en l'isle de Cayenne, entrepris par les François en l'année 1652*, Paris, Clouzier, 1664, p.320, « La première raison de ces désordres, est que ces bons Religieux sont tous, comme je l'ai dit, missionnaires apostoliques, qui ne reconnaissent que le souverain pontife, et partant ils sont indépendants les uns des autres. Il y a si peu d'union entr'eux, pour travailler unanimement au salut des âmes qui leur sont commises. Or comme ils ne font point de la hiérarchie, il n'y a point de subordination entr'eux, chacun fait à sa fantaisie, sans garder un même ordre dans la conduite de la discipline de l'Église [...] », et p.324, « Quel remède à

Ces empêchements n'ont pas gêné l'association *sui generis* des entreprises commerciales et évangeliques depuis le début du XVII^e siècle. Les précédents en cette matière confirment la plasticité des droits et obligations des compagnies de colonisation. Celles-ci ont pu dissocier la nomination des ecclésiastiques de la charge de leur entretien ; notamment dans les cas où la propriété et le gouvernement des territoires étaient concédés à des particuliers. Les commissions de gouverneur accordées à des particuliers pour la Guadeloupe en 1635 prévoyaient par exemple que le transport des ecclésiastiques serait à la charge des concessionnaires, tandis que les seigneurs de la Compagnie (ses actionnaires) se réservaient le droit de nomination des religieux⁴²¹. Cet article avait d'ailleurs été apprécié largement par les seigneurs des îles d'Amérique, qui ont étendu l'obligation du concessionnaire à la fourniture d'une maison aux frères dominicains de l'île⁴²². Il faut ajouter que les compagnies de commerce ne supportaient pas, dans l'étendue de leur monopole territorial, l'entretien des ordres religieux auxquels le roi accorderait ultérieurement le droit de s'implanter. Ces ecclésiastiques devaient alors s'en remettre à des donations, comme les Carmes déchaux aux Antilles⁴²³ ; ou aux faveurs du roi, qui accorda une rente aux jésuites en Nouvelle-France⁴²⁴. Les libéralités et subventions royales s'ajoutent ainsi aux concessions comme manières de décharger les compagnies de commerce de leur obligation d'entretien. On observe par conséquent que le droit de nomination des ecclésiastiques reconnu aux Compagnies de commerce était conçu comme un privilège accordé à ses organes de direction. Il ne constituait pas nécessairement la contrepartie de l'obligation d'entretien qui, elle, a pu incomber aux concessionnaires fonciers et commerciaux aux colonies.

Comme le constate le juriste colonial Émilien Petit au XVIII^e siècle, la création des compagnies de 1664, en réunifiant la gestion du commerce et le domaine utile des colonies, a théoriquement rétabli la concordance entre nomination et entretien des ecclésiastiques⁴²⁵.

cela ? Il n'y en a point d'autres que d'y envoyer des Evêques, les îles sont assez riches pour les entretenir, par le moyen des dîmes des choses qui y croissent [...] ».

⁴²¹ DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les françois*, op.cit., t.1, p.71. Au sujet de l'accroissement des devoirs des concessionnaires dans les colonies occidentales, DE MARI, E., *Des devoirs du concessionnaire aux droits du propriétaire : le cas de Saint-Domingue (XVII^e-XVIII^e siècles)*, loc.cit., p.123-128.

⁴²² Les Seigneurs de la Compagnie des îles d'Amérique, sollicités par les frères dominicains de la Guadeloupe, qui n'avaient pas de terrain suffisant pour établir une maison, estimèrent que c'était bien au gouverneur De L'Olive de s'en acquitter. DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les françois*, op.cit., t.1, p.93-96.

⁴²³ Les lettres patentes de 1650 autorisant les Carmes de Touraine à s'installer aux Antilles se bornent à leur accorder la liberté de recevoir des donations, ou d'acquérir tout ce qui pourra satisfaire aux nécessités de leur activité. MSM, t.1, p.69, *Lettres-Patentes pour l'établissement des Religieux Carmes de la Province de Touraine aux îles de l'Amérique*, mai 1650.

⁴²⁴ Les Jésuites semblent avoir bénéficié d'un traitement privilégié. Dès 1647, le Conseil du Roi enjoint les commis et receveurs généraux de la traite de la Nouvelle-France à leur verser une rente de 5000 livres par an pour les besoins de leur mission. Ils bénéficient en 1651 et 1658 d'un privilège d'installation, et de droits de pêche et de chasse. Ibid., t.1, p.71, *Lettres-Patentes contenant les privilèges accordés aux Pères de la Compagnie de Jésus, dans l'une et l'autre Amérique Septentrionale et Méridionale, du mois de juillet 1651 et du 11 mars 1658*.

⁴²⁵ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], op.cit., p.484.

Cependant, il jugeait inévitable la tendance des sociétés de commerce à renvoyer cette charge à la communauté des colons, gouverneurs, intendants, ou propriétaires, plutôt que d'y satisfaire directement⁴²⁶. Le texte de la déclaration du mois d'août 1664 laissant une option au sujet de l'entretien et de la nomination des ecclésiastiques, ce sont les directeurs et syndics qui seront amenés à préciser leurs droits et devoirs en cette matière. Il convient alors d'observer que la situation du culte catholique à Madagascar en 1664 explique largement le corps de règles auxquelles la Chambre générale choisira de se soumettre.

II. Les modalités de l'entretien des ecclésiastiques dans la réglementation de la Chambre générale

Pour préciser les modalités de l'entretien des ecclésiastiques, la Chambre générale s'inspire largement des recommandations de l'ancien gouverneur de Madagascar, Étienne de Flacourt (A), en établissant une multiplicité de sources de financement des ecclésiastiques, qui reposent notamment sur la concession de droits de patronages à des chefs de colons (B).

A. Des modes de financement répondant à la situation de Madagascar

L'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664 ne mentionne explicitement qu'un seul territoire : Madagascar. Cette focalisation, antérieure au choix des actionnaires d'en faire une véritable colonie de peuplement, reflète la volonté du pouvoir royal de valoriser l'exploitation de l'île⁴²⁷. La colonie souffrait de la carence d'ecclésiastiques et de la précarité de leur entretien⁴²⁸. Dans son *Histoire de la grande Isle de Madagascar* (1661), l'ancien gouverneur Étienne de Flacourt avait décrit cette situation de crise, et adressé une série de recommandations à Fouquet. Il exhortait le surintendant à y faire venir davantage d'ecclésiastiques⁴²⁹. Flacourt considérait l'envoi de religieux comme une urgence, pour convertir au plus vite une nation « *n'ayant pas encore fait choix ni élection de religion* », avant que les « *hérétiques hollandais et anglais, ou les mahométans* » n'y puissent implanter la leur⁴³⁰. Dans la mesure où les religieux ne pouvaient assurer eux-mêmes leur conservation et subsistance, ils devaient être appuyés par « *de bons forts et de bonnes habitations de*

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement de la Compagnie française [...]*, *op.cit.*, p.100-103.

⁴²⁸ Sur la situation de Madagascar avant la formation de la Compagnie des Indes orientales de 1664, RAY, A., *The Merchant and the State [...]*, *op.cit.*, p.9-13.

⁴²⁹ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, *op.cit.*, Préface à Messire Nicolas Fouquet, n.p.

⁴³⁰ *Ibid.*, p.447.

Français »⁴³¹. Il recommandait, à cet effet, « *qu'ils eussent dans le pays proche de chaque fort, des terres propres à planter des vivres qui fussent affectés à leur maison* »⁴³².

Flacourt constatait l'insuffisance des ressources des religieux dans l'île : l'autofinancement et la charité n'étaient viables qu'à très court terme. Les ecclésiastiques disposaient en effet de leurs fonds personnels⁴³³ et de libéralités pour se procurer aliments, vêtements, ainsi que pour offrir des présents aux chefs indigènes⁴³⁴. Le P. Étienne, lazariste, avait par exemple dû amener à ses gages vingt artisans en 1663 pour édifier des églises⁴³⁵. Les fonds dont il disposait provenaient de la charité de la duchesse d'Aiguillon, figure centrale du parti dévot⁴³⁶. Pour pallier la faiblesse des moyens des religieux, Flacourt envisageait des solutions similaires à celles retenues aux colonies occidentales. Il est plus enclin à fournir des terres vacantes aux ecclésiastiques qu'à leur verser des gages. Dans son plan, Flacourt cherchait, comme dans les anciennes compagnies, à ôter tout caractère contraignant (et onéreux) à l'entretien des religieux :

«[Ceux-ci] *feraient les fonctions curiales par toutes les habitations de l'île et des pays adjacents, et les habitants leur payeraient de gré à gré ce qu'ils voudraient, sans y être contraints en aucune façon du monde ; puisque leurs terres leur fourniraient suffisamment de quoi se maintenir ; et en cas qu'elles ne fussent assez suffisantes, afin qu'il ne tournassent pas à charge de personne, le Gouverneur ou Commandant en quelque habitation que ce fut, serait obligé de leur fournir ce qui leur manquerait pour les nécessités de la vie et du logement, moyennant quoi qu'ils auraient tout à souhait, et par le soin de se procurer les choses nécessaires pour vivre, ils ne seraient distraits ni divertis de leurs fonctions, et de l'assiduité qu'ils pourraient avoir pour l'instruction des pauvres habitants* »⁴³⁷.

Les recommandations de l'ancien chef de Madagascar ont été l'une des principales sources d'inspiration de l'organisation ecclésiastique pour la Compagnie des Indes orientales de 1664⁴³⁸.

⁴³¹ *Ibid.*, p.448.

⁴³² *Ibid.*, p.454.

⁴³³ GALIBERT, N., *A l'angle de la grande maison, Les lazaristes de Madagascar* [...], *op.cit.*, p.233, *Lettre de Charles Nacquart à Vincent de Paul, le 9 février 1650*. Nacquart informe Vincent de Paul que s'il n'avait pas employé « environ les deux tiers de ce qu'[il lui a] envoyé d'argent, [il] ne porterai[t] plus de marque de prêtre non plus que M. de Bellebarbe, qui est à présent vêtu de gris ».

⁴³⁴ *Mémoires de la Congrégation de la Mission, op.cit.*, t.9, p.168.

⁴³⁵ *Ibid.*, t.9, p.476.

⁴³⁶ *Ibid.*, t.9, p.452-458.

⁴³⁷ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar, op.cit.*, p.454.

⁴³⁸ Nous avons montré plus tôt que la brochure promotionnelle de la Compagnie des Indes orientales, rédigée par Charpentier, reprenait abondamment la relation de Flacourt. *Supra*, p.94.

B. Des modes de financement limités à la situation de Madagascar

Les syndics de la Compagnie des Indes orientales ont amplement usé de leur pouvoir réglementaire pour satisfaire à leur obligation d'entretien, et résoudre la situation urgente de Madagascar. Mais leurs premières mesures confirment que l'article XXX n'a pas été appliqué de sorte à faire effectivement peser sur la Compagnie les dépenses liées au culte. Les syndics ont davantage cherché à assurer son exercice, en procurant aux religieux des sources de financement hétérogènes.

Les premiers règlements généraux portant sur « *l'île Saint-Laurent et autres adjacentes* » sont élaborés dans les derniers jours du mois d'octobre 1664, dans l'espoir du départ d'une première flotte à l'automne. L'obligation d'entretien est alors précisée dans le règlement portant érection du Conseil particulier à Madagascar⁴³⁹. Les rédacteurs de ce texte ont prévu que le Conseil aurait la charge de loger les missionnaires dans un lieu proche de l'église, de leur fournir les ornements, et « *pour leurs personnes ce qui leur sera nécessaire selon la commodité du pays, en sorte qu'ils n'aient à penser qu'en ce qui regarde la gloire et le service de Dieu* »⁴⁴⁰. Le Conseil devait garantir, non seulement les aliments nécessaires, mais le mode de vie des religieux. Cela explique que les missionnaires embarqués sur les premiers vaisseaux de la Compagnie en mars 1665 ont été les seuls personnels à ne se voir attribuer aucun gage⁴⁴¹.

Le deuxième règlement de novembre 1665 portant sur l'organisation du Conseil souverain de Fort-Dauphin permet de comprendre par quels moyens les syndics ont entendu financer cet entretien⁴⁴². Une série d'amendes, applicables aux officiers et secrétaires du conseil⁴⁴³, ou aux cabaretiers⁴⁴⁴ voyaient leur montant affecté « *aux nécessités des missions,*

⁴³⁹ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent* [...], 27 octobre 1664. *Supra*, p.70.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, f°91.

⁴⁴¹ AML, HH, 308, f°74, *État général des hommes engagés au service de Messieurs de la Compagnie des Indes orientales, tant à Paris, Rouen, La Rochelle, Saint-Malo, qu'ailleurs, qui sont venus sur les vaisseaux le Saint-Paul, le Taureau, la Vierge de Bon Port, et l'Aigle blanc*, du 7 mars 1665. En revanche, on sait que parmi les marchandises chargées sur les vaisseaux de la première flotte, certaines étaient destinées « pour les Pères de la Missions et l'église », à hauteur de 5.118 livres (sur une cargaison totale d'un montant de 115.363 livres, soit 4,4% du montant des marchandises transportées). ANOM, COL, C22, f°230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes, du 29 novembre 1666*, f°233.

⁴⁴² AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île*, [...], du 17 novembre 1665.

⁴⁴³ *Ibid.*, f°6, « Faisant défense au secrétaire de [délivrer les expéditions pour le roi] que les minutes n'aient été signées [...] ni d'exiger de percevoir aucun droit desdites expéditions à peine de deux cent livres parisis d'amende applicable aux nécessités des missions et entretien des bâtiments des églises », f°12, Les greffiers du conseil « ne pourront [...] s'intéresser dans aucune vente publique sous quelque prétexte que ce soit et soit à peine de révocation de leur emploi et de trente livres d'amende applicable aux nécessités des missions, bâtiments et entretien des églises », f°13 et f°14. Le mécanisme identique s'applique aux notaires et huissiers en cas de manquement à leurs obligations.

bâtiments, entretien des églises où sera célébré le service divin »⁴⁴⁵. Les sommes consignées en cas d'appel d'une sentence auprès du Conseil devaient, en cas de confirmation du jugement, également être allouées aux mêmes fins⁴⁴⁶. Par ce moyen, les recettes de l'administration et de la justice de l'île devaient participer à l'entretien du culte. Dans ce même règlement, les actionnaires ont prévenu le risque que les ecclésiastiques ne constituent un patrimoine conséquent par voie de legs et de testament : il leur était interdit, au même titre que les notaires, « d'insérer aucune clause qui soit à leur profit particulier à peine de nullité » dans de tels actes⁴⁴⁷.

Cependant, l'essentiel de l'entretien des ecclésiastiques devait provenir d'une autre source de financement, qui paraît relativement nouvelle dans l'organisation du clergé colonial. Dans la mesure où les directeurs ont opté pour l'administration de Madagascar « en colonie », ceux-ci prévoyaient de distribuer des terres, dont la Compagnie était initialement propriétaire, aux particuliers engagés par elle, en guise de rémunération⁴⁴⁸. Des « chefs de colons » sous contrat avec la Compagnie furent chargés de lui procurer, en France, hommes et femmes destinés à habiter l'île. Les Lyonnais Viricel et Martin, ou le Normand du Hautmesnil reçurent par ces traités avec la Compagnie un certain nombre d'arpents de terre de Madagascar, sur

⁴⁴⁴ *Ibid.*, f°8-9, « Il sera fait très expresses défenses [...] aux cabaretiers d'asseoir ni donner à boire et manger pendant les heures de service divin à peine de cent livres parisis contre chacun cabaretiers, et de cent livres chacun contre ceux qui seront trouvés dans lesdits cabarets auxdites heures, lesquelles amendes seront payées aux mains d'un commis de la compagnie, qui sera préposé par ledit conseil souverain, à cet effet pour être les deniers en provenance employés aux frais nécessaires pour les missions en ladite île, bâtiments des églises, achats des ornements, livres, et autres choses ».

⁴⁴⁵ *Ibid.* Les peines pécuniaires d'aumône aux œuvres pieuses était relativement courantes en remplacement des amendes. MUYART DE VOUGLANS, P.F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.85-86.

⁴⁴⁶ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île*, [...], du 17 novembre 1665, f°7, « Ne sera reçue audit conseil aucune appellation sinon en consignant par l'appellation la somme de six livres parisis pour tenir leur demande en cas que la sentence dont sera appelée soit confirmée [...] laquelle consignation sera faite aux mains du secrétaire du conseil pour être employée aux nécessités des missions, bâtiments et entretien des églises où sera célébré le service divin [...] et en cas que la sentence soit infirmée, la somme sera rendue ».

⁴⁴⁷ *Ibid.*, f°14, « Quand les notaires ensemble les curés ou autres ecclésiastiques ayant pouvoir de le faire, recevront quelque testament ils ne pourront y insérer aucune clause qui soit à leur profit particulier à peine de nullité et auxquelles clauses les juges n'auront aucun égard, mais pourront lesdits curés ou vicaires recevoir sur testaments encore que le testament lègue à leurs églises sans que pour ce les actes puissent être argués de nullité ». L'assimilation des missionnaires aux notaires, et la reconnaissance tacite de leur faculté d'enregistrer des testaments, est assez remarquable. La jurisprudence du royaume s'était montrée plus qu'hésitante au sujet de la faculté des notaires apostoliques de recevoir des testaments, et *a fortiori*, de celle des ecclésiastiques. WARDAVOIR, Elsa, *Le notaire apostolique en France sous l'Ancien Régime (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Mémoire : Histoire du droit, dir : Roumy, Franck, Paris, Université Paris II Panthéon-Assas, 2020, p.39.

⁴⁴⁸ DERNIS, t.1, p.97, *Avis de la Compagnie des Indes aux particuliers français qui n'ont pas le moyen de s'intéresser*, mars ou avril 1665, « Pour donner moyen à un chacun de participer à ces avantages, toutes personnes de l'un et de l'autre sexe qui se présenteront, seront passées sur les vaisseaux que la compagnie fera partir au mois de juillet prochain de l'année présente 1665, pour être établies en colonies dans ladite île Dauphine, en laquelle incontinent après leur arrivée, il leur sera distribué des terres pour leur demeurer en propre à perpétuité et à leurs hoirs ou ayant cause ». v. également AML, HH, 307, f°252, *Placard contenant les conditions [pour] ceux qui seront engagés à la Compagnie*. WEBER, H., *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, op.cit., p.204-206.

lesquels ils pourraient exercer des droits de justice et seigneurie, et obtenir plusieurs exemptions fiscales⁴⁴⁹. Il était prévu que ces chefs pourraient transporter et nommer des ecclésiastiques, en contrepartie de l'instauration d'une dîme applicable sur les terres de leur concession⁴⁵⁰.

Dans une déclaration du premier juillet 1665, Louis XIV modifie certaines dispositions de la déclaration du mois d'août 1664, et consacre ce mécanisme⁴⁵¹. Ce texte prévoit que par « *pour l'entretien des prélats et ecclésiastiques de l'île*, [les directeurs et chefs de colons] chargeront lesdites terres, de la redevance du centième de tous les fruits qui se percevront, et qui seront sujet à dixmage [sic] selon la coutume de notre prévôté de Paris, qui seront distribués, savoir les deux tiers pour les curés qui desserviront lesdites paroisses, et l'autre tiers pour les prélats et autres ecclésiastiques supérieurs de ladite île »⁴⁵². La dîme, « impôt direct cultuel », avait été introduite pour la première fois aux colonies en 1663, à la demande du vicaire apostolique de Québec, François de Montmorency de Laval⁴⁵³. La déclaration de juillet 1665 peut ainsi être perçue comme une extension de ce nouveau mode de financement du culte

⁴⁴⁹ En juin 1665, on compte quatorze chefs de colons : Dulier et Delaistre (ensemble, fournissant 120 colons contre 5000 arpents de terre), Fremery Dufart (200 colons contre 15.000 arpents), du Hautmesnil (100 colons contre 8000 arpents), La Mancelière (300 colons contre 12000 arpents), Jean-Baptiste et Claude Lomague (100 colons contre 6000 arpents), Barthélémy Lomague (50 colons contre 3000 arpents), Viricel et Martin (50 colons contre 3000 arpents chacun), Du Crécy Deforge (100 colons contre 20.000 arpents), Charbonnier Deforge (150 colons contre 24.000 arpents), Du Thin de la Tour, et Polin. AML, HH, 308, f°73, *État des colons avec lesquels on a contracté tant de ceux partis, que de ceux qui restent pour le prochain embarquement dont on n'a pas encore les états*.

⁴⁵⁰ AML, HH, 308, f°72-73, *Traité passé par Messieurs de la Chambre générale avec Louis Barbot sieur du Haut Mesnil pour 100 colons et 8000 arpents de terre*, « Ledit Sieur du Haut Mesnil ses associés et leurs vassaux seront exempts de toutes sortes d'impositions, levées et contributions, telles qu'elles puissent être, à la réserve seulement du centième des fruits, grains et autres choses sujettes à dixmage en la coutume de la prévôté et vicomté de Paris qui sera prise en espèce sur lesdites choses pour l'entretien des prélats, curés et autres ecclésiastiques employés et seront pourvus de bénéfices en ladite île, laquelle redevance sera fournie le tiers à la Compagnie pour aider à la subsistance et entretien des prêtres qu'il enverra annuellement à ses frais et ladite île en attendant qu'il y ait des prélats établis, et les deux autres tiers aux curés et prélats qui administreront les sacrements aux habitants desdites terres ». BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.98-99, la dîme est « un impôt payé dans le cadre de la paroisse par chacune, du moins par ceux qui n'ont pas le privilège d'en être exempté, dont le montant est en principe évalué à 1/10 des revenus ».

⁴⁵¹ DERNIS, t.1, p.108, *Déclaration du Roy en faveur de la Compagnie des Indes orientales*, du premier juillet 1665.

⁴⁵² *Ibid.*, t.1, p.114.

⁴⁵³ VIARD, Pierre-Paul, *La dîme ecclésiastique dans les colonies françaises au XVII^e et XVIII^e siècles*, in : *Revue d'Histoire moderne*, vol.15, n°3, 1928, p.226. Du Tertre se plaignait par exemple, pour le cas de la Guadeloupe, que « tous les religieux [...] administrent les sacrements à leurs paroissiens sans aucune rétribution, car il n'y a ni dîme, ni gros, ni offrande à recevoir, tout s'y fait par motif de charité ». DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les français*, *op.cit.*, t.2, p.427. Le choix de la dîme comme mode de financement des ecclésiastiques aux colonies participe à une certaine confusion quant au statut juridique et canonique de ces derniers. La dîme était en effet le revenu attaché à la charge du curé, qualité que n'étaient pas censés détenir les missionnaires qui passaient aux Indes, en absence d'autorité épiscopale reconnue et compétente pour les investir. GAZZANIGA, J.-L., *Les revenus des curés aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : Mengès-Le Pape, C. (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi »*. *Les religions et le droit*, *op.cit.*, p.128-129. Sur l'établissement de la dîme à Québec en 1663, VIARD, P.-P., *La dîme ecclésiastique dans les colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.222. François de Montmorency de Laval avait soumis au Conseil du roi la demande de formation d'un séminaire au Canada, et par la même occasion proposé la création d'une dîme pour son entretien. Cette requête fut accordée au mois d'avril 1663. CUGNET, F.-J., *Extraits des Edits, Déclarations, Ordonnances et Règlements, de Sa Majesté très chrétienne* [...], *op.cit.*, p.4, *Édit du mois d'Avril 1663*, « Qui établit et confirme l'établissement et érection du séminaire de Québec, et qui ordonne que toutes les dîmes de quelque nature qu'elles puissent être, tant de ce qui naît par le travail des hommes, que de ce que la terre produit d'elle-même, se paieront seulement de treize un »

aux colonies⁴⁵⁴. L'attribution de Madagascar en seigneurie à la Compagnie permettait à cette dernière, en concédant des terres aux colons et travailleurs envoyés, de se décharger de son obligation d'entretien sous la forme d'un droit de patronage privé⁴⁵⁵. Malgré son rapprochement avec le droit des bénéfices inférieurs applicable dans le royaume, ou dans les colonies d'Amérique, cette organisation ecclésiastique privée demeurait une construction singulière, principalement en raison de l'absence d'autorité épiscopale compétente pour investir les religieux de prérogatives paroissiales dans les Indes orientales, ou pour donner aux différents subsides qui ont été accordés le caractère de bénéfices ecclésiastiques.

Les deux traits principaux de cette obligation d'entretien résident ainsi dans la faible remise en question d'une clause ayant montré ses lacunes par le passé, et dans sa focalisation à Madagascar. Cependant, on peut également trouver dans les actes fondateurs de la Compagnie des signes de modernisation des rapports entre les milieux marchands et clergé colonial.

§2. L'entretien des ecclésiastiques : une garantie de contrôle théorique

Les modalités d'entretien des ecclésiastiques et de financement du culte, tels qu'ils ont été exposés, ne laissent pas transparaître une quelconque subordination des fins spirituelles aux fins commerciales. On pourrait même considérer qu'au contraire, la place occupée par les missionnaires dans la colonisation demeure à peu près inchangée par rapport à celle qu'ils avaient dans les entreprises précédentes. Cependant, les actes fondateurs de la Compagnie des Indes orientales prévoient bien des mesures préventives de l'ingérence des ecclésiastiques dans le commerce (I) et de la concurrence entre ordres religieux (II).

I. La discipline ecclésiastique d'une compagnie de commerce

Les religieux occupent assurément une fonction non négligeable dans la cohérence générale du projet colonial de Colbert. L'Église est associée à différents niveaux à la réussite de la Compagnie. Le clergé de France a été sollicité pour apporter son soutien financier dans la création de la Compagnie des Indes orientales⁴⁵⁶. Les missionnaires en Asie doivent aussi jouer

⁴⁵⁴ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.48. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.346. Un séminaire avait néanmoins été fondé par le P. Nicolas Étienne à Madagascar pour former le clergé indigène à cette date. Rien n'indique qu'il soit la cause de la création de cette dîme.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, t.9, p.502.

⁴⁵⁶ En novembre 1664, l'évêque de Saint-Flour, Jérôme de La Mothe-Houdancourt, fait imprimer une circulaire demandant aux curés de parler dans leurs prônes de la Compagnie des Indes. MC, 127, janvier-février 1665, f°218-220, *Lettre de Jérôme évêque de Saint-Flour du 19 janvier 1665 à Colbert*. En juillet 1665, c'est l'assemblée du clergé qui est sollicitée pour contribuer au capital de la Compagnie. *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France, commencée à Pontoise au couvent des cordeliers, et continuée à Paris, au couvent des augustins*,

un rôle décisif dans la création de relations commerciales internationales. Un mémoire de 1664 adressé au roi, sur « *le commerce des Grandes Indes* », vante l'intérêt des « *intrigues et intercessions des révérends pères jésuites* » pour se voir reconnaître la liberté du commerce en Chine⁴⁵⁷. Cette idée est partagée par le futur directeur François Caron, qui conseille Colbert, ou par le Hollandais Gérard de Middelbourg, dans des mémoires adressés aux syndics en 1664⁴⁵⁸. Enfin, les ecclésiastiques peuvent démontrer leur utilité en assurant la police des mœurs, palliatif indispensable aux carences individuelles des administrateurs coloniaux⁴⁵⁹. Au même titre que les personnels marchands de la Compagnie, les ecclésiastiques peuvent donc être associés à la réussite économique de l'entreprise⁴⁶⁰.

és années 1665 et 1666, Paris, Antoine Vitré, 1666, p.110-116, et MC, 131, août 1665, f°27, *Délibération de la Compagnie des Indes sur les secours du clergé demandés par le Roi*.

⁴⁵⁷ ANOM, COL, 25DFC 93, 1b, *Mémoire sur le Commerce des grandes Indes, pour établir ce commerce en France sur l'exemple des autres nations*, anonyme, 1664, f°3. Sur le rôle diplomatique des missionnaires jésuites dans la colonisation française, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français* [...], *op.cit.*, p.108-115.

⁴⁵⁸ BOULLIAU, f°83, *Extrait de l'instruction donnée par le Sieur Caron* [...], f°86, « Attendant que l'audience [auprès de l'Empereur de Chine] soit obtenue, l'on s'informerait de l'état des ecclésiastiques, qui sont en grande estime en cette cour-là, ceux de la ville leur pourront donner adresse auprès d'eux, afin qu'ils s'en puissent servir », et f°100, *Copie d'un mémoire du Sieur Gérard de Middelbourg envoyé par Monsieur d'Estrades à la Compagnie des Indes orientales de France*, f°101, « Il faut rechercher la liberté du trafic dans la Chine par les Pères jésuites qui sont là en grand crédit et qu'ils ont toujours jusqu'à présent empêché les hollandais de pouvoir venir. Et que faisant cette alliance par l'entremise des jésuites cela donnerait grande réputation aux français d'autant qu'aucune nation n'a pu obtenir telle liberté ».

⁴⁵⁹ Le 21 septembre 1662, dans une lettre au Comte d'Estrades, alors vice-roi d'Amérique, Colbert se prononce sur les lacunes du gouvernement de Vaudroques, lieutenant-général de la Martinique : « Le remède à cela serait d'envoyer sur les lieux une personne de probité et d'expérience, qui s'appliquât particulièrement à faire fleurir le culte divin et les bonnes mœurs, qui tint la main au rétablissement de la discipline militaire et du commerce [...] » CLEMENT, P., *Lettres, Instructions et Mémoires* [...], *op.cit.*, t.3.2, p.388. Le Comte d'Estrades confirme ces suspicions dans un mémoire de 1663, ANOM, COL, C8, A1, *Mémoire du comte d'Estrades sur l'état présent du gouvernement de la Martinique*.

⁴⁶⁰ Durant les années 1660, des réformes frappent déjà la condition du clergé régulier dans la société monarchique. En réaction à l'effervescence des ordres religieux, sociétés et congrégations depuis le début du siècle, la Couronne cherche le moyen de réduire le poids social et économique du mode de vie monastique. SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, *op.cit.*, t.2., p.411. Le roi lui-même entend limiter les vœux des jeunes gens, qui soustraient une partie de la population aux activités utiles, et qui ne contribuent pas à la natalité du royaume. DREYSS, Charles, *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, Paris, Didier et Cie, 1860, t.2, *Mémoires de Louis XIV pour l'année 1667, troisième rédaction*, p.223-224. Le contrôle de la formation des communautés, et le rehaussement de l'âge pour y accéder, font partie des mesures qui visent à dissuader les sujets d'entrer dans les ordres. Depuis la déclaration du 7 juin 1659, la formation des communautés religieuses, maisons religieuses, séminaires et confréries, est soumise à un régime d'autorisation royale. ISAMBERT, *Recueil*, t.17, p.369-370. D'autres mesures viennent s'ajouter à celle-ci pour durcir le financement de ces communautés, et leur accès : *Ibid.*, t.18, p.7, *Édit portant défenses de donner à fonds perdu aux communautés, excepté à l'Hôtel-Dieu*, août 1661, p.94, *Édit sur l'établissement des maisons religieuses et autres communautés*, décembre 1666. Le principe de l'autorisation royale préalable pour l'établissement d'ordres religieux dans le royaume était compris comme l'une des libertés de l'église gallicane. PITHOU, P., *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, *op.cit.*, p.754-762. Il s'agissait également d'une matière de police. DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.376-378. L'encouragement des vocations religieuses dans les missions apostoliques (intérieures ou extérieures au royaume) est une des manières d'exporter cette problématique, et d'assigner les religieux à une tâche profitable. CHAMPION, B., *La fonction missionnaire : sur la mission lazarisite à Fort-Dauphin (1648-1674)*, [en ligne], *loc.cit.* Dans le passage intitulé « La monogamie : une leçon d'économie... », l'auteur décrit la fonction sociale de l'évangélisation à Madagascar, chargée d'inculquer les valeurs de « réserve, de monogamie, et de travail », dont les incidences pratiques sont consubstantielles au projet colonial.

Cependant, l'expérience des premières colonies occidentales a montré que la coopération entre commerce et clergé pouvait aussi être une source de tensions contre-productives. En 1664, le pouvoir royal a déjà cherché à limiter, au Canada, l'influence des ecclésiastiques sur le gouvernement colonial, dans l'affaire de la prohibition de la vente d'alcool aux Amérindiens⁴⁶¹. Au moment de la formation des deux grandes Compagnies des Indes, le pouvoir royal est donc pleinement conscient du risque d'ingérence des ecclésiastiques⁴⁶². La Couronne ne donne cependant de traduction juridique à cette méfiance que pour les colonies américaines. Au mois de mars 1665, dans les instructions remises à Jean Talon, nommé intendant de la Nouvelle-France, Colbert précise que les jésuites « y ont pris une autorité qui passe au-delà des bornes de leur véritable possession, qui ne doit regarder que les consciences »⁴⁶³. Ces instructions ont pu

⁴⁶¹ Archidiacre d'Évreux, François de Montmorency-Laval avait été investi en 1658 du vicariat apostolique de la Nouvelle-France. Il était alors le seul ecclésiastique à jouir de prérogatives épiscopales dans toutes les colonies occidentales françaises. Son influence est telle qu'il est admis en 1663 comme gouverneur provisoire de Québec lors du renvoi de Dubois d'Avaugour. MC, 112bis, Novembre 1662, f°573. Les crises opposent alors le Conseil souverain de la Nouvelle-France, d'une part, et François de Montmorency-Laval et les jésuites d'autre part. Ces conflits, cristallisés autour de la question de la prohibition du commerce de l'alcool, avaient notamment conduit le roi à dépêcher un informateur au Canada en 1663. ANOM, COL, B1, f° 98, *Instructions pour le sieur Gaudais partant en mission au Canada, sur certains points dont sa Majesté désire qu'il s'informe en secret*, du 1er mai 1663. Montmorency-Laval obtient finalement du roi l'interdiction du commerce des boissons enivrantes avec les Amérindiens, considérant que « les sauvages enclins à l'ivrognerie méprisant les lois du christianisme, s'adonnaient à toutes sortes de vices ». *Jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle France*, Québec, Coté et Cie, 1885, t.1, p.8-9, *Délibération du 28 septembre 1663*. Ce n'est pas la dévotion ou la débauche qui menacent la colonie, mais les conflits répétés entre les ecclésiastiques et les gouverneurs. Le pouvoir royal cherche surtout à pacifier ces relations. Après la fondation de la Compagnie des Indes occidentales en 1664, la Couronne entend canaliser l'influence de l'évêque, et surtout celle des jésuites qui entourent le pouvoir colonial. CUGNET, F-J., *Traité de la Police qui a toujours été suivie en Canada, aujourd'hui province de Québec* [...], Québec, Guillaume Brown, 1775, p.25. DAUCHY, Serge, *Faisons deffenses de traiter ny donner aucunes boissons enyvantes aux Sauvages. Politique coloniale et conflits de pouvoir en Nouvelle-France (1657-1668)*, in : Bousmar, Éric, Desmette, Philippe, Simon, Nicolas (dir.), *Légiférer, Gouverner et juger. Mélanges d'Histoire du droit et des institutions (IX^e - XXI^e)*, offerts à Jean Marie Chauchies à l'occasion de ses 65 ans, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2016, p.373-393, WENZEL, E., *La justice criminelle en Nouvelle-France (1670-1760) : le grand arrangement*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012, p.50-56, LANCOTOT, Gustave, *Un parlement colonial au temps de Louis XIV (1647- 1663)*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.42, n°148-149, 1955, p.277-290, et MEYER, J., TARRADE, J., REY-GOLDZEIGUER, A., *Histoire de la France Coloniale, Tome 1* [...], *op.cit.*, p.165-168.

⁴⁶² Dans ce sens, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français* [...], *op.cit.*, p.177-181.

⁴⁶³ CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires*, *op.cit.*, t.3.2, p.389-391, *Instruction au sieur Talon, s'en allant intendant dans la Nouvelle-France*, Paris, 27 mars 1665, « Pour cet effet, le sieur Talon sera informé que ceux qui ont fait les relations les plus fidèles et les plus désintéressées de ce pays ont toujours dit que les Jésuites, dont la piété et le zèle ont beaucoup contribué à y attirer les peuples qui y sont à présent, y ont pris une autorité qui passe au-delà des bornes de leur véritable possession, qui ne doit regarder que les consciences. Pour s'y maintenir, ils ont été bien aises de nommer l'évêque de Pétrée pour y faire les fonctions épiscopales, comme étant dans leur entière dépendance; et même jusqu'ici, où ils ont nommé les gouverneurs pour le Roi en ces pays-là, où ils se sont servis de tous moyens possibles pour faire révoquer ceux qui avaient été choisis pour cet emploi sans leur participation, en sorte que, comme il est absolument nécessaire de tenir dans une juste balance l'autorité temporelle, qui réside en la personne du Roi et ceux qui le représentent, et la spirituelle qui réside en la personne dudit évêque et des Jésuites, de manière toutefois que celle-ci soit inférieure à l'autre ».

être considérées comme le point de départ de la politique du gouverneur, qualifiée de premier « gallicanisme colonial »⁴⁶⁴.

Dans le cadre de la Compagnie des Indes orientales, les syndics semblent avoir devancé le roi. Ils se sont en effet inspiré des recommandations d'Étienne de Flacourt, qui avait déjà préconisé que les religieux ne puissent se mêler « *en aucune façon des choses temporelles ni du trafic* »⁴⁶⁵. Le règlement du 27 octobre 1664 portant instruction aux officiers du Conseil particulier de Madagascar dispose ainsi :

« *La Compagnie [désirant] que le conseil fusse tout son pouvoir pour favoriser cette dite entreprise et qu'il considère que les lesdits pères ecclésiastiques ne se mêlant seulement que du spirituel sans jamais s'ingérer jamais dans les affaires du commerce de la Compagnie, il ne faut les laisser manquer d'aucune chose* »⁴⁶⁶.

Le principe de protection du commerce vis-à-vis du spirituel est donc exprimé dès les premiers mois de la fondation de la Compagnie. C'est en assurant aux ecclésiastiques les moyens de leur subsistance que les syndics espèrent les priver de toute raison de troubler le cours des affaires. Cette séparation des fonctions est rendue possible par l'idéal d'abondance associé à la conquête coloniale de Madagascar : c'est par la disponibilité des terres et des ressources qu'il est aisé de satisfaire aux besoins des ecclésiastiques, et de former une société dans laquelle ils ne seraient effectivement « *à la charge de personne* »⁴⁶⁷.

Les actionnaires semblent avoir été hésitants à dépasser les simples énoncés de principe. Nous avons retrouvé une ébauche de règlement concernant le Conseil particulier de Fort-Dauphin, dont la date et l'effectivité sont incertaines (vers juin-juillet 1665)⁴⁶⁸. Il traduit

⁴⁶⁴ COSSETTE, Joseph, *Jean Talon, champion au Canada du gallicanisme royal, 1665-1672 : d'après sa correspondance avec la Cour de France*, in : *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.11, n°3, 1957, p.327-352.

⁴⁶⁵ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, op.cit., p.454, les religieux ne doivent se mêler « en aucune façon des choses temporelles, ni du trafic, si ce n'est pour les choses qui leurs seraient nécessaires pour leur maison, ni de l'administration du gouvernement, ni de la justice, afin que l'on n'eût point à les soupçonner de vouloir entreprendre sur l'autorité d'un gouverneur ou commandant ».

⁴⁶⁶ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, du 27 octobre 1664, f°91.

⁴⁶⁷ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, op.cit., p.454.

⁴⁶⁸ BOULLIAU, f°122, *Règlements pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales établie par ses ordres et sous sa protection tant en l'île Dauphine qu'en tous les autres endroits où elle se pourra estendre suivant l'article 23 de la déclaration vérifiée en la cour*. Malgré sa relative qualité juridique, il nous a paru plus prudent de considérer que ce règlement est resté à l'état d'ébauche. Ce texte figure dans les papiers de l'astronome Ismaël Boulliau, bibliothécaire de la famille de Thou. Jacques-Auguste de Thou, conseiller du Roi, était lui-même directeur de la Compagnie, et protecteur de François Caron, ce qui explique la présence de ces papiers. Le règlement figurant dans ce volume présente des contradictions chronologiques, et n'apparaît jamais pas dans les papiers de la Compagnie des Indes orientales. Nous avons d'abord pensé que ce règlement pouvait avoir été adopté au mois d'octobre 1664. Il prévoit un certain nombre d'infractions pénales, notamment en matière religieuse, qui coïncident avec l'esprit du règlement du 26 octobre 1664, dont il aurait pu être une version d'origine beaucoup plus sévère. De surcroît, ce texte porte sur

juridiquement le principe de non-ingérence des ecclésiastiques dans le commerce⁴⁶⁹. Dans un paragraphe consacré à la compétence juridictionnelle à l'égard des missionnaires dans les comptoirs de la Compagnie, ce projet de règlement propose d'abord de maintenir le privilège de l'officialité pour ces derniers⁴⁷⁰. Dans un souci de discipline des religieux, l'auteur anonyme espère obtenir du pape une juridiction ecclésiastique dans les comptoirs de la Compagnie, à court et moyen terme. Cette solution aurait maintenu une séparation entre spirituel et temporel, car elle cherchait essentiellement à pouvoir corriger les abus des religieux sans attendre l'établissement d'un Conseil souverain. Distinguant l'office du juge ecclésiastique et celle des juridictions civiles, l'auteur reconnaît toutefois la compétence du Conseil particulier pour sanctionner les fautes des religieux. Une juridiction reprenant la forme de la justice consulaire aurait alors reçu une compétence personnelle à l'égard des religieux⁴⁷¹. Sa compétence matérielle, quant à elle, aurait surtout visé à réprimer les scandales publics, et les troubles contre l'ordre commercial de la Compagnie. Le règlement opère une gradation entre les fautes n'ayant pas provoqué de scandale, qui appellent des réponses douces pouvant aller jusqu'au renvoi en France. En revanche, si le scandale de l'ecclésiastique était constaté, le Conseil particulier pouvait prononcer et exécuter des peines allant jusqu'à la mort⁴⁷². Aucun élément ne nous

l'établissement d'un Conseil particulier, provisoire, dans l'attente d'un Conseil souverain. Ce projet correspond bien aux préparatifs de la première flotte, devant partir de Brest à l'automne 1664, qui ne mirent voile qu'au mois de mars 1665. Toutefois, la version de ce règlement dont nous disposons désigne Madagascar sous le nom d' « île Dauphine ». Cette dénomination, apparaissant au mois de juin 1665 est officialisée par le Roi dans la déclaration du mois de juillet 1665, et n'est pas utilisée dans les autres règlements d'octobre 1664. Face à ces contradictions, nous avons préféré ne pas situer la rédaction de ce document au mois d'octobre 1664. Il pourrait toutefois s'agir d'une copie d'un véritable règlement de 1664, réalisée durant l'été 1665, et dont l'auteur aurait actualisé la dénomination de Madagascar. Il pourrait enfin avoir été écrit au début de l'été 1665 pour être envoyé à bord de deux vaisseaux, le *Saint-Louis* et le *Saint-Jacques*, qui partirent du Havre pour Madagascar le 21 juillet 1665. Toutefois, il n'est jamais fait aucun écho à ce règlement dans les années qui suivent à Fort-Dauphin. Faute de sources complémentaires, nous avons opté pour la prudence.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, f°126, « Et même qu'il est nécessaire pour maintenir les ecclésiastiques qui sont dans lesdits lieux en leur devoir en cas qu'il vinssent à se relâcher et qu'au lieu du zèle et de l'édification que l'on espère il y en eut quelques-uns assez malicieux pour donner du scandale ».

⁴⁷⁰ Sur le privilège de juridiction des ecclésiastiques et les officialités, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.120-129. DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.142, qui permet de souligner qu'en 1664, une officialité avait déjà été créée à Québec (1659). BOULLIAU, f°122, *Règlements pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales établie par ses ordres et sous sa protection tant en l'île Dauphine qu'en tous les autres endroits où elle se pourra estendre suivant l'article 23 de la déclaration vérifiée en la cour*, f°126, « En attendant que les choses soient en état de pouvoir demander des évêques, notre Saint-Père le Pape sera très humblement supplié de bailler des vicariats dans tous les lieux où il y aura des habitations ainsi qui seront nommés par la Compagnie pour exécuter la juridiction ecclésiastique ainsi que font les officiaux, et toutes les ordonnances qui ont été faites pour le privilège des personnes sacrées, ou pour la punition de ceux qui déshonorent leur caractère seront gardées et observées, et connaîtront lesdits vicaires des personnes et des matières purement ecclésiastiques ». Sur la nomination des vicaires apostoliques dans les Indes orientales, *Infra*, p.135-145.

⁴⁷¹ *Supra*, p.70.

⁴⁷² *Ibid.*, f°126, « Pour toutes les matières profanes, réelles ou personnelles les juges royaux établis par la Compagnie en connaîtront, et en cas qu'un prêtre fut trouvé en faute si la faute est telle qu'elle n'ait point causé de scandale mais qu'il parut que celui qui y serait tombé ne s'en put pas corriger, il y sera pourvu le mieux et le plus charitablement que faire se pourra, même ceux qui seront originaires du royaume y seront renvoyés mais en cas que

permet d'attester de la portée de ce document, mais il est certain que ses solutions n'ont pas été reprises dans les textes suivants ni appliquées aux Indes orientales.

Les actes préparatifs du départ de la seconde flotte de la Compagnie se montrent bien moins ambitieux que ce projet de règlement. Les provisions de « *gouverneur et lieutenant général de l'île Dauphine et autres îles* » accordées au baron de Mondevergue, le 17 octobre 1665, placent tous les sujets des futures colonies orientales, y compris les ecclésiastiques, sous son commandement, sans en définir les modalités⁴⁷³. Le 17 novembre 1665, la Chambre générale adopte le règlement devant porter institution du Conseil souverain de l'Île Dauphine⁴⁷⁴. Celui-ci se borne aux mêmes formules qui figuraient dans le règlement du 27 octobre 1664 : il établit des rapports disciplinaires informels entre le Conseil et les ecclésiastiques, encouragés à la plus grande modération dans leurs œuvres⁴⁷⁵. Il ne pose aucune compétence criminelle pour les juridictions de la Compagnie à l'endroit des missionnaires, et ne fait guère référence à l'établissement d'une juridiction ecclésiastique.

Les syndics, directeurs et actionnaires de la Compagnie se sont ainsi montrés particulièrement préoccupés des troubles que les ecclésiastiques pourraient occasionner dans le commerce. Cependant, les expériences passées ont également révélé que ces nuisances ne résultaient pas uniquement des ingérences des missionnaires dans le pouvoir colonial, mais aussi des rivalités entre différents corps de religieux.

II. La prévention de la concurrence entre les réguliers

Dans ses recommandations, Étienne de Flacourt énonçait un second avertissement, à propos de la reconstitution d'un clergé colonial aux Indes orientales :

la faute méritât une peine exemplaire pour [...] réparer le scandale qu'elle avait causé le procès sera fait en la manière qu'il a accoutumé de le faire en France par le grand vicaire en présence du juge qui jugera ensuite le cas privilégié et s'il y a sentence de mort rendue par le juge, l'appel en sera jugé et l'exécution faite si elle est confirmée sans aucun renvoi ». DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.138, qui souligne que dans la première moitié du XVII^e siècle, les justices coloniales avaient déjà reçues la prérogative de prononcer la peine de mort. Ce châtement pouvait être prononcé par des juges siégeant seuls, et sans possibilité d'appel, sauf au Conseil du roi. Cette peine ne semble pas avoir été étendue aux ecclésiastiques.

⁴⁷³ ANOM, COL, B1, f°36, *Provisions de gouverneur et Lieutenant général en l'île Dauphine et autres îles pour M. de Mondevergue*, 17 octobre 1665, « Commander tant aux peuples desdits pays qu'à tous nos autres sujets, ecclésiastiques, nobles, gens de guerre, et autres de quelque condition qu'ils soient y demeurant ».

⁴⁷⁴ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île*, [...] du 17 novembre 1665.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, f°33, « Ledit Conseiller commissaire exhortera [les ecclésiastiques] souvent de s'y appliquer avec leur zèle et ferveur ordinaire pour parvenir à un si pieux dessein, leur recommandera de se servir des moyens et expédients les plus propres et proportionnés aux esprits du pays suivant les instructions que Monsieur d'Alméras leur a données et leurs lumières particulières ». Sur la mise en œuvre de cette subordination des ecclésiastiques par l'intermédiaire de leurs supérieurs, *Infra*, p.188.

« La diversité des religieux et moines n'y est pas non seulement nécessaire, mais même d'une très dangereuse conséquence, tant à cause de la mésintelligence qui leur arriverait pour les fonctions ecclésiastiques, que pour l'émulation qu'ils pourraient avoir à qui mieux ferait, et à qui mieux réussirait ; le tout toutefois pour l'avancement de la Religion : mais qui pourrait causer quelques partialités préjudiciables aux établissements des colonies »⁴⁷⁶.

Il n'est pas ici question d'une simple interférence d'un ordre de religieux dans l'administration coloniale. Flacourt voit dans la concurrence de différents ordres sur un même territoire une source de troubles pour les affaires, et recommande l'attribution exclusive des fonctions religieuses à une communauté ecclésiastique en particulier. En l'espèce, ce sont les prêtres de la Congrégation de la Mission, ou lazaristes, seuls religieux officiant à Madagascar, qui ont sa préférence⁴⁷⁷. Vincent de Paul, supérieur-général de la congrégation, avait accepté la proposition de la Compagnie de l'Orient en 1648 d'envoyer les P. Nacquart et Gondrée pour l'île⁴⁷⁸. À la suite de leur décès, et d'une longue période sans aucun prêtre, Fouquet et La Meilleraye avaient envoyé de nouveaux prêtres lazaristes à partir de 1654⁴⁷⁹. Ces religieux n'ont en réalité eu à souffrir d'aucune concurrence apostolique à Madagascar. La rivalité évoquée par Flacourt est celle qui survint lors du renouvellement des associés des compagnies de commerce. En 1656, la reprise de l'ancienne Compagnie de Madagascar par le duc de la Meilleraye avait fait craindre à Vincent de Paul que les lazaristes ne soient remplacés par des religieux capucins⁴⁸⁰. Cette « crise » avait inquiété Flacourt car elle risquait de priver la colonie de tout secours spirituel.

On retrouve explicitement cette précaution dans l'édit de fondation de la Compagnie des Indes occidentales de mai 1664. D'après son article premier, cette dernière ne pouvait « *changer*

⁴⁷⁶ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, op.cit., p.453.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.453-454, « C'est pourquoi il serait plus à propos de se contenter de ceux qui y sont déjà établis, qui ont jeté les premières semences de la religion. Ainsi, il est raisonnable qu'ils en recueillent les premiers fruits. Ce sont les Révérends Prêtres de la Mission de S. Lazare, envoyés dès l'année mil six cent quarante-huit, lesquels ont les premiers jeté les fondements de la Mission en cette île aux dépens de leur vie, qu'ils ont employée, si peu qu'ils y ont été à l'instruction des pauvres nègres ».

⁴⁷⁸ *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.10.

⁴⁷⁹ Un certain P. Bellebarbe subsistait dans l'île à l'arrivée de Flacourt et Nacquart en 1649, qui était vraisemblablement venu au moment de la fondation de la Compagnie de Rigault. *Ibid.*, t.9, p.108. Pour la liste des missionnaires envoyés par Vincent de Paul à Madagascar, qu'ils y soient arrivés ou non, GALIBERT, N., *A l'angle de la grande maison, Les lazaristes de Madagascar* [...], op.cit., p.96, Tableau n°2.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.107, *Mémoires de la congrégation de la mission*, op.cit., t.9, p.12-13, et p.364, et COSTE, Pierre, *Saint Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents*, Paris, Lecoivre, 1920, t.7, p.24, et p.43-45, qui donnent de précieux détails sur cette séquence, et notamment l'intermédiation incontournable du premier président du Parlement de Paris, Guillaume de Lamoignon, dans la relation entre Vincent de Paul et le duc de La Meilleraye. Cet épisode était connu de la Congrégation de la Propagande, à Rome. Vers 1677, son secrétaire général, Urbano Cerri, le décrivait encore dans CERRI, Urbano, *État présent de l'Église romaine dans toutes les parties du monde, écrit pour l'usage du Pape Innocent XI (1677-1678)*, Pierre Humbert, Amsterdam, 1716, p.242-243.

aucun des ecclésiastiques qui sont à présent établis dans lesdits pays »⁴⁸¹. Quoique cette mention ne figure pas dans la déclaration du mois d'août 1664, les syndics de la Compagnie des Indes orientales ont bien œuvré suivant les vues de Flacourt. Durant l'hiver 1664-1665, les associés élaborent différents plans de répartition des emplois, en départements, collèges et divisions. On apprend dans la correspondance adressée par le banquier Dominique de Ponsaimpierre, syndic de la Chambre particulière de Lyon qu'il a été décidé le 5 janvier que « l'un des syndics aura le soin de choisir et examiner les Prêtres, Missionnaires », comme de tous les autres officiers et employés de la Compagnie, tant pour l'île Saint-Laurent que pour les Indes⁴⁸². Quoique nous n'ayons trouvé aucune information sur la personne chargée de cet emploi, on peut constater que les syndics se sont investis du pouvoir de nomination des religieux, qui leur était reconnu par l'article XXX de la déclaration du mois d'août. Ceux-ci ont tenu compte des recommandations de Flacourt, et de la démarche adoptée par l'édit de création de la Compagnie des Indes occidentales. Les huit ecclésiastiques engagés sur les quatre vaisseaux partant en mars 1665 (le *Saint-Paul*, le *Taureau*, la *Vierge de Bon-Port*, et l'*Aigle blanc*) sont exclusivement des religieux de la Congrégation de la Mission⁴⁸³. Ils sont placés sous la direction du P. Boussordée, lui-même sous l'autorité du successeur de Vincent de Paul, René

⁴⁸¹ MSM, t.1, p.100, *Édit portant établissement de la Compagnie des Indes occidentales*, du 28 mai 1664.

⁴⁸² AML, HH, 307, f°64, *Division des emplois de Messieurs les Syndics de la Compagnie des Indes orientales*, du 5 janvier 1665. Il faut noter que la fonction reconnue à ce syndic n'a été qu'éphémère. De nombreux plans de division des emplois se sont succédé au début de l'année 1665. AML, HH, 307, f°119, *Projet pour la Compagnie des Indes orientales, division des emplois*. La forme « définitive » de la distribution des emplois ne mentionnera plus aucune fonction explicitement chargée de la nomination des religieux. *Ibid.*, f°135, *Règlements généraux pour la Compagnie des Indes orientales*, ANOM, COL, C², f°190, *Division générale des collèges et subdivisions particulières des emplois de chaque directeur de la Compagnie des Indes orientales*, 21 mars 1665. L'organisation des collèges avait vu leur nombre passer de cinq à trois au fil des délibérations. Elle comprenait alors un collège « du dedans », chargé d'administrer le Bureau Général. Le second était chargé des achats, de l'armement et de la construction de vaisseaux. Le troisième cumule finalement les fonctions de choisir les employés et de vendre les marchandises en Inde et en France. C'est donc vraisemblablement ce troisième collège qui, jusqu'à son remaniement en décembre 1668, s'est chargé de la nomination des ecclésiastiques, au même titre que de tous les autres engagés. Au sein des subdivisions internes à ce troisième collège, le deuxième bureau, composé du banquier Everhard Jabach, de Christophe Cadeau et du sieur Jourdain, est précisément chargé de « faire l'examen des officiers, commis, colons, et autres personnes de toute qualité à envoyer dans les Indes avec le soin de leur engagement, commission, et ordres particuliers ». En parallèle, le directeur Louis Berryer était chargé, en dehors de tout collège et subdivision, de « prendre soin de l'exécution des règlements », « [d'] avertir M. Le Président [Colbert] et M. les directeurs toutes fois que par omission, ou autrement, il sera proposé ou fait quelque chose contraire ». On peut donc supposer que le deuxième bureau du troisième collège était chargé de la nomination des ecclésiastiques, tandis que Berryer avait la mission de signaler à la Chambre générale tous les manquements aux règlements de la Compagnie, y compris en matière religieuse.

⁴⁸³ AML, HH, 308, f°74, *État général des hommes engagés au service de Messieurs de la Compagnie des Indes Orientales*, [...], *op.cit.*, mars 1665. Nous comptons sur les premiers vaisseaux envoyés vers Madagascar quatre prêtres : Charles Boussordée, Maximilien François Cuveron, Louis Bourrot, et Michel Montmasson ; et quatre frères lais : Pierre Loyer, Nicolas Parisot, Antoine Mousnier, et Pierre Pommadé. Nous avons pu remarquer quelques variations à partir d'une liste nominative primitive, établie le 23 janvier 1665, comptant par exemple le frère Veyrat, qui ne figure plus dans celle du mois de mars. AML, HH, 307, f°143-149, *État particulier des passagers qui se doivent embarquer sur la Vierge*. Une brève notice biographique des quatre prêtres figure dans les *Mémoires de la Congrégation*, *op.cit.*, t.9, p.506-507.

d'Alméras⁴⁸⁴. Le supérieur de la mission en France est d'ailleurs associé à la discipline ecclésiastique devant régir la colonie⁴⁸⁵. Il est fait référence à ses instructions dans les deux règlements généraux de Madagascar : celles-ci doivent inspirer aux missionnaires le zèle pour leur mission, mais surtout leur modération dans les moyens employés à la conversion⁴⁸⁶.

Cet exemple nous indique que le choix exclusif d'un ordre religieux est un principe que les fondateurs de la Compagnie ont suivi. L'intérêt de la nomination des ecclésiastiques par les directeurs réside dans la collaboration avec les supérieurs de la mission en France, eux seuls ayant autorité sur les réguliers. Le même règlement prévoit, par ailleurs, la passation des pouvoirs entre les lazaristes déjà établis à Madagascar et ceux envoyés en 1665, au même titre que les administrateurs de l'île⁴⁸⁷. La hiérarchie spirituelle des réguliers concourt à la cohérence de la discipline coloniale, et à la tempérance des ministres du culte, en l'absence de hiérarchie séculière aux colonies.

Cependant, cet exemple d'adaptation, en tant qu'il est limité à Madagascar, peut aussi être perçu comme un signe de l'impréparation de la Compagnie au contexte ecclésiastique indien, qui, lui, diffère sensiblement.

⁴⁸⁴ L'orthographe de son nom reste incertaine. On trouvera « Boussordée », « Boussordéc », « Boussordet », ou « Bouzardet ». ALIX, Marc-Antoine, *Missionnaires bretons dans les nouveaux mondes (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Mémoire de recherche, Université Rennes 2 Haute Bretagne, 2017, Annexes, p.42. Il mourra noyé lors du naufrage d'une chaloupe, sans avoir atteint Madagascar, au niveau du Cap-Vert en mars 1665. MARTIN, t.1, p.9.

⁴⁸⁵ Nous précisons que les traités passés entre les « chefs de colons » et la Compagnie prévoyaient également la nomination par ceux-ci d'ecclésiastiques « sujets à l'examen de M. d'Alméras et rapporter son attestation de vie, mœurs, capacité et probité, lesquels ecclésiastiques seront soumis à la Congrégation de la mission ». AML, HH, 308, f°72, *Traité passé par Messieurs de la Chambre générale avec Louis Barbot sieur du Haut Mesnil pour 100 colons et 8000 arpents de terre*.

⁴⁸⁶ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, 27 octobre 1664, f°91 « la Compagnie exhorte [messieurs les missionnaires] de travailler avec leur zèle et application ordinaire et de se servir des moyens et expédients les plus propres et proportionnés pour parvenir à un si pieux dessein ne doutant pas que Monsieur d'Alméras ne leur ait donné ses instructions à la lumière de cet effet ». AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, op.cit., 17 novembre 1665, f°33.

⁴⁸⁷ AML, HH., 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, 27 octobre 1664, f°78, « Les envoyés auront ordre de faire savoir audit sieur Champmargou [chef de la colonie] l'établissement de la compagnie, et après lui avoir rendu la lettre dudit [directeur] de Beausse, les Pères de la Mission le prieront de les faire conduire et présenter au Père Étienne, auquel ils rendront leurs dépêches, ils demeureront avec lui, et le prieront de renvoyer à bord des vaisseaux quelques personnes intelligentes pour informer ledit sieur de Beausse et ceux du conseil de l'état de l'île et de ce qui sera nécessaire de pratiquer pour y faire leur descente ». Cette précaution à la rencontre des anciens colons et de la nouvelle compagnie est rendue nécessaire par la fidélité et les liens personnels qui unissent les Français préétablis dans l'île avec le Duc de la Meilleraye et son fils le Duc de Mazariny. L'intermédiaire du Père Étienne, pour qui l'établissement de la Compagnie des Indes doit correspondre à l'arrivée de nouveaux ecclésiastiques, vise donc à faciliter l'implantation d'une nouvelle administration.

§3. L'inadéquation des prérogatives de la Compagnie avec les institutions de l'Église catholique en Asie

Les actes fondateurs de la Compagnie sont aussi abondants dans l'organisation du clergé colonial de l'Île Dauphine qu'ils sont muets à propos des autres espaces des Indes orientales. Or, l'absence de laïcs français en Inde n'a pas empêché des ordres religieux de s'y établir, et encore moins à l'Église catholique romaine de s'y implanter. Il est nécessaire d'observer qu'en matière de police ecclésiastique, l'environnement institutionnel dans lequel doit se projeter la société de commerce en Asie est défini, antérieurement à 1664, par une pluralité d'acteurs nationaux et internationaux, temporels et spirituels. Il nous faut donc présenter aussi brièvement que possible la configuration du clergé catholique en Inde ; et mettre en évidence l'inadéquation des dispositions de l'article XXX de la déclaration avec cette situation. Au XVII^e siècle, l'expansion de l'Église et des missions en Inde fait l'objet d'une lutte entre l'empire portugais et la Congrégation romaine dite « de la Propagation de la Foi », ou « de la Propagande » (I). C'est dans ce contexte que des ecclésiastiques français ont déjà entrepris de s'établir en Asie, préalablement à la formation de la Compagnie des Indes (II).

I. Patronage portugais et Congrégation de la propagande : un cadre ecclésiastique ignoré

Sous l'impulsion du *Padroado* portugais, le clergé catholique romain, tant séculier que régulier, s'est rapidement imposé en Inde à partir du XVI^e siècle. Depuis 1505, l'Empire portugais use de son pouvoir temporel pour favoriser la propagation du catholicisme. Sur la côte Malabare de l'Inde, il multiplie les constructions d'églises⁴⁸⁸, implante les structures d'assistance chrétiennes⁴⁸⁹, et soutient l'envoi de missionnaires⁴⁹⁰. Ce n'est qu'à partir de 1514

⁴⁸⁸ Les premières mesures prises par les Portugais en Asie pour soutenir la fondation d'églises ne résultent pas encore d'un patronage accordé par le pape, mais du soutien qui est attendu de Lisbonne, en tant que pouvoir temporel. Pour les plus anciennes initiatives portugaises en Inde, DA SILVA REGO, Antonio, *Documentação para a historia das missoes do Padroado portugues do oriente*, Lisbonne, Agencia Geral das Colonias, 1947, t.1, 1499-1522, p.72, Lettre d'Alfonso de Albuquerque sur le paiement de l'entretien de l'église de Cochin (Kerala) en 1509, p.282, Lettre de Dom Alexio de Meneses indiquant que seront pris en charge tous les besoins de l'église d'Ormuz en 1516, p.411, Lettre du vicaire de l'église de Cananore (Kerala) en 1520, dans laquelle il indique recevoir du *feitor* (dirigeant de comptoir) Antonio de Carvalho les livres qui lui sont nécessaires.

⁴⁸⁹ Dans la mesure où *l'Estado* portugais a d'abord été chargé de soutenir la religion en tant que puissance temporelle, c'est par la multiplication des hôpitaux et des mesures d'assistance, souvent discriminantes au profit des convertis, qu'il a cherché à attirer les populations. *Ibid.*, t.1, p.99, sur le soutien à l'hôpital de Cananore en 1510, p.121, celui de Goa en 1511, p.161, celui de Cochin en 1512, p.32, Notes en marge d'un règlement de Francisco de Almeida, du 5 mars 1505, dans lesquelles il recommande de toujours favoriser les chrétiens et d'assister les convertis de toutes nations, p.69, lettre du 13 décembre 1509, par laquelle Albuquerque avait mandé le trésorier Diogo Pereira d'allouer 9000 réals par mois pour les pauvres chrétiens et malabars convertis, ainsi que pour orphelins.

que le pape Léon X concède au roi du Portugal, en tant que chef de l'Ordre du Christ, le patronage de toutes les églises situées dans les terres conquises⁴⁹¹. À l'inverse du modèle concordataire adopté par le royaume de France au même moment, le patronage implique une relative assimilation du clergé et de l'administration coloniale, marqués par une unité de financement⁴⁹². La hiérarchie du clergé séculier trouve alors les conditions de son essor. Trois facteurs vont ensuite donner sa consistance au *padroado* : la création d'évêchés, le dynamisme missionnaire des jésuites, et l'érection d'un tribunal de l'Inquisition à Goa⁴⁹³. En 1534, la bulle *Aequum reputamus* de Paul III érige un siège épiscopal à Goa, qui n'est encore que suffragant du diocèse de Funchal au Portugal⁴⁹⁴. Les droits et obligations des souverains portugais sont étendus et précisés : ils disposent de tous les bénéfices du diocèse, qu'ils fondent et dotent intégralement⁴⁹⁵. En 1557, trois constitutions de Paul IV érigent Goa en archevêché métropolitain, et divisent son diocèse pour créer ceux de Cochin (Malabar) et de Malacca⁴⁹⁶.

⁴⁹⁰ SUBRAHMANYAM, S., *L'empire portugais d'Asie* [...], *op.cit.*, p.374-376, « Le premier ordre à être arrivé fût celui des franciscains, dont huit vinrent de Lisbonne avec Cabral en 1500. Plus tard, ce fut l'arrivée des jésuites, des dominicains et des augustins et l'ensemble de ces ordres y compris les carmélites, comptait environ 1700 religieux dispersés en Asie dans les années 1630 », Tableau 8.4A, Répartition des ordres ecclésiastiques en Asie, 1635.

⁴⁹¹ *Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae*, [...] *Jus patronatus a summis pontificibus liberaliter conceditur*, Ulyssipone (Lisbonne), Costa Deslandes, 1707, p.1-8, Bulle *Dum fidei constantiam*, du 9 juin 1514. DE BUSSIERE, Marie-Théodore, *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, Paris, Lecoffre, 1854, p.19, « Il est question pour la première fois du patronage dans la bulle de Léon X *Dum fidei constantiam*, du 9 juin 1514, et dans celle du même pape du 31 mars 1516. Le souverain pontife déclare que toutes les églises situées dans les pays conquis et possédés à l'avenir par le Portugal, appartiennent à l'ordre du Christ, et il accorde le patronage desdites églises aux rois de Portugal, en leur qualité d'administrateurs perpétuels de cet ordre ».

⁴⁹² BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.523, « Choix des évêques, prélèvements de contributions, contrôle juridictionnel, contrôle aussi des monastères relèvent du roi [du Portugal] ». HUETZ DE LEMPS, Xavier, *Les missions chrétiennes et les pouvoirs coloniaux dans les empires ibériques*, in : Histoire, Monde, et Cultures Religieuses, vol.31, septembre 2014, p.11-12, « Le patronage place les Églises missionnaires locales dans la dépendance juridique et, théoriquement, sous le contrôle strict du pouvoir colonial, ce dernier faisant bénéficier le clergé de sa protection et d'avantages matériels substantiels (traitements, subventions, privilèges juridiques). Le pouvoir temporel, après la phase de conquête, s'appuie sur le patronage et délègue au clergé de larges pans de l'administration du bien public, au point qu'il est pratiquement impossible, au moins jusqu'au siècle de transition et d'affirmation des prérogatives de puissance publique qui va du milieu du XVIII^e siècle au milieu du siècle suivant, de distinguer dans les territoires ultramarins gouvernement des hommes et gouvernement des âmes ».

⁴⁹³ SUBRAHMANYAM, S., *L'empire portugais d'Asie* [...], *op.cit.*, p.148-155. AMIEL, Charles, LIMA, Anne, *L'inquisition de Goa, La relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Chandeigne, 1997, p.61-74. Ces trois dynamiques, quoiqu'elles soient en tension mutuelle, résultent d'une réaction à l'affaiblissement du Portugal contre l'Espagne par une adhésion renforcée à la Contre-réforme.

⁴⁹⁴ *Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae*, [...], *op.cit.*, p.80-99, Bulle *Aequum reputamus*, du 3 novembre 1534, portant érection et confirmation de l'évêché, et église cathédrale Sainte Catherine de Goa des Indes orientales, et démembrement du nouveau diocèse de celui de Funchal, accordé à Jean III du Portugal par Paul III.

⁴⁹⁵ DE BUSSIERE, M.-T., *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, *op.cit.*, p.20-21, « Le droit de patronage de l'évêché et de tous les bénéfices du diocèse appartiendront, à titre de fondation et de dotation, aux souverains portugais, en leur qualité d'administrateurs perpétuels des fonds appartenant à l'ordre du Christ ». Le patronage de l'évêché de Goa est renouvelé par la bulle *Romanis Pontificis* du 8 juin 1539. Celle-ci ajoute cinq conditions aux droits de Lisbonne : le patronage comprend l'entretien des églises du diocèse ainsi que des monastères, la fourniture des ornements, le paiement de salaires annuels, l'obligation de bâtir de nouvelles églises, et l'impossibilité de modifier les dotations et le nombre de vicaires et recteurs de l'évêché sans le consentement de l'évêque de Goa. *Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae*, [...], *op.cit.*, p.99-117, Bulle *Romanis pontificis*, 8 juin 1539.

⁴⁹⁶ PALLATH, Paul, *The Provincial councils of Goa and the Church of St. Thomas Christians*, Kottayam, Oriental Institute of Religious India, 2005, p.6-9.

S'ajouteront ensuite les évêchés de Macao en Chine⁴⁹⁷, de Funai au Japon⁴⁹⁸, de San Thomé de Méliapour sur la côte Coromandel⁴⁹⁹, ainsi que la réunion de l'ancien archevêché syriaque d'Angomaly, qui est placé sous le patronage portugais avec à sa tête un évêque latin⁵⁰⁰. Lisbonne voit ses droits renforcés au fil du temps : aucun changement dans le patronage ne pouvait être décidé par Rome sans son consentement⁵⁰¹.

Le Portugal dispose également du patronage des missions, qu'il entretient et finance. Sous l'influence des conversions réalisées par François Xavier⁵⁰², compagnon d'Ignace de Loyola, les jésuites portugais avaient été privilégiés pour les missions de Malabar, de la Chine, et du Japon⁵⁰³. Ces missionnaires disposent alors, en vertu de différentes bulles, de pouvoirs étendus et équivalents au clergé séculier⁵⁰⁴. La couronne portugaise exerce un contrôle politique des missionnaires : les religieux à destination de l'Asie ne peuvent s'engager qu'à Lisbonne, avec la permission du roi, pour ne débarquer qu'à Goa. Cette mesure visait à favoriser les ecclésiastiques portugais, mais surtout à obliger les missionnaires étrangers et envoyés du pape à « prendre une sorte d'*exequatur* à la cour de Lisbonne »⁵⁰⁵. Ce renforcement des droits du Portugal sur le clergé asiatique devient une source de conflits au XVII^e siècle, moment de son déclin et de la stagnation des missions. Cette tension est attisée par l'attitude du clergé goanais, qui ostracise tous les envoyés de Rome ou de nations étrangères en Inde⁵⁰⁶. Dès la fin du XVI^e

⁴⁹⁷ *Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae*, [...], *op.cit.*, p.172-180, Bulle *Super Specula militantis*, du 23 janvier 1575, portant érection de l'église cathédrale de Macao, en Chine.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.187-199, décret consistorial du pape Sixte V, du 19 février 1588, portant création de l'église cathédrale de Funai, et détachant à son profit l'île du Japon de l'évêché de Macao. JACQUES, R., *De Castro Marim à Faïfo : Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, *op.cit.*, p.81-85.

⁴⁹⁹ *Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae*, [...], *op.cit.*, p.216-224, décret consistorial du 9 février 1606 portant création de l'église cathédrale de San Thomé de Méliapour, et détachant à son profit les provinces du Coromandel, Royaume du Bengale, Orissa, et Pegu, de l'évêché de Cochin.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.211-215, Constitution *In Supremo* du pape Clément VIII, du 4 août 1600, plaçant l'archevêché syriaque d'Angomalé, près de Cochin, sous le patronage du Roi de Portugal à charge de dotation, et le réunissant à la province de Goa. Francisco Ros sera ainsi le premier évêque latin, jésuite de surcroît, à la tête d'un diocèse syro-malabar. FERROLI, Domenico, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, Bangalore Press, 1939, t.1, p.291-311.

⁵⁰¹ DE BUSSIÈRE, M-T., *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, *op.cit.*, p.34.

⁵⁰² MARIN, Catherine, *François-Xavier (1506-1552), entre l'Inde et la Chine au risque de la rencontre*, in : *Histoire et missions chrétiennes*, vol.23, n°3, 2012, p.9-33.

⁵⁰³ JACQUES, R., *De Castro Marim à Faïfo : Naissance et développement du padroado portugais* [...], *op.cit.*, p.105-114.

⁵⁰⁴ PIZZORUSSO, Giovanni, *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in : Basdevant-Gaudemet, B., Arabeyre, P., *Les clercs et les Princes* [...], *op.cit.*, p.50-51. Le professeur Pizzorusso cite la bulle *Exponis nobis festici*, dite *Omnimoda*, accordée par le pape Adrien VI à Charles Quint en 1522, qui investissait de tels pouvoirs les religieux en Amérique. Des facultés similaires ont été accordées dans la première moitié du XVII^e siècle pour les Indes orientales. PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, *loc.cit.*, [en ligne], §10-11. IPPF, t.1, p.114, Bulle *Animarum Saluti* du 15 septembre 1629, et p.114, Bref du 17 septembre 1629. *Constitutiones apostolicae brevia, decreta et pro missionibus sinarum, tunquini*, [...], Paris, Angot, 1676, part. 2, p.1, p.19, et p.21, qui reprend des questions adressées par les jésuites de la Chine au Pape, avec les réponses à eux adressées.

⁵⁰⁵ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.16.

⁵⁰⁶ DE BUSSIÈRE, M-T., *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, *op.cit.*, p.35.

siècle, le Saint-Siège cherche à envoyer directement les missionnaires vers l'Asie, pour pallier leur nombre insuffisant, face à la taille démesurée des diocèses du patronage, et surtout pour réformer des méthodes de conversion jugées inefficaces⁵⁰⁷.

C'est ainsi que le 22 juin 1622 que le pape Grégoire XV opère un tournant décisif. La bulle *Inscrutabili Divinae* crée la *Sancta Congregatio de Propaganda Fide* (Sacree Congrégation de la Propagation de la Foi, ou de la Propagande)⁵⁰⁸. Cette congrégation romaine doit centraliser et coordonner l'envoi de missionnaires vers les pays infidèles et hérétiques⁵⁰⁹. Elle est une manière pour le souverain pontife de contourner le patronage portugais, et de revivifier l'évangélisation⁵¹⁰. Comme le souligne Giovanni Pizzorusso, « la Propagande n'est pas seulement un département de la Curie, mais elle devient aussi un pôle qui agrège des institutions et des entités culturelles à visée missionnaire, toutes situées dans le palais de la Congrégation, place d'Espagne »⁵¹¹.

La constitution *Cum inter multiplices* du 14 décembre 1622 impose que les missions dépendant de la Congrégation soient réalisées gratuitement, et qu'elles ne dépendent que de la juridiction romaine⁵¹². En privant les religieux des fonds et dotations portugais, le Saint-Siège

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.41-44. Dans un bref de 1658, Alexandre VII énumère une série de reproches adressés au clergé de Goa en vingt-et-un points. Il y dénonce le travail non rémunéré des pauvres à la construction des églises, la maltraitance des enfants, les obstacles à l'accès des convertis à entrer en religion, l'ostracisation du clergé indigène, le refus de prêcher dans la langue du pays, etc. IPPF, t.1, p.304-306, Bref *Sacrosancti apostolatus officii*, du 18 janvier 1658. Pour l'analyse de ce bref, FERROLI, D., *The Jesuits In Malabar*, Bangalore, National Press, 1951, t.2, p.113-117.

⁵⁰⁸ PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, in : Fabre, Pierre Antoine, Maire, Catherine, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR [en ligne], §2. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.188-190. On peut trouver la reproduction de la bulle à IPPF, t.1, p.1-3. CONDIS, Pierre, ANDRE, Michel, *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon*, éd. Wagner, Jules, Paris, Walzer, 3^e éd., 1901, t.1, art. « Congrégations romaines », §9, « La Sacree Congrégation de la Propagande », p.542, « Composée de 29 cardinaux, dont l'un est préfet, et un autre, préfet de l'économie. [...] La première réunion de la congrégation de la propagande eut lieu en 1597, sous Clément VIII. Cependant, elle ne fut complètement organisée que le 22 juin 1622, par la bulle *Inscrutabili* de Grégoire XV, spécialement pour propager la foi dans les pays infidèles ou occupés par les hérétiques. [...] Ses attributions consistent à envoyer les missionnaires dans les divers pays qu'ils doivent évangéliser. Elle nomme les évêques des missions et les vicaires apostoliques. Elle a la gestion spirituelle des missions dont elle règle les affaires contentieuses. Elle est le juge ordinaire des controverses qui s'élèvent entre les missionnaires, les religieux missionnaires de divers ordres, les supérieurs de ces mêmes ordres et le clergé indigène ». PIZZORUSSO, G., *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, loc.cit., p.47-60.

⁵⁰⁹ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine, XV^e-XX^e siècles*, Paris, Economica, 2013, p.188.

⁵¹⁰ PRECLIN, Edmond, JARRY, Eugène, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles, Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t.19.2, Paris, Bloud et Gay, 1956, p.539-540.

⁵¹¹ PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, loc.cit., [en ligne], §5.

⁵¹² CONDIS, P., ANDRE, M., *Dictionnaire de droit canonique [...]*, op.cit., t.1, p.542, « La constitution *Cum inter multiplices* ordonne de faire gratuitement toutes les expéditions quelles qu'elles soient, pour les pays de mission et soumet à sa juridiction tous les collèges établis ou à établir dans les contrées qu'elle évangélise ». Le texte de la constitution pontificale est reproduit dans IPPF, t.1, p.14-15.

cherche à libérer les missions de leur dépendance juridique au *padroado*⁵¹³. Depuis le pontificat de Paul V (1605-1621), Rome s'était également efforcée d'autoriser l'accès des religieux aux Indes par toutes les voies terrestres et maritimes, et de mettre fin au passage obligé de Lisbonne et Goa⁵¹⁴. Ces ecclésiastiques restent toutefois victimes du clergé indo-portugais, qui persécute les *propagandistes* à partir de 1622⁵¹⁵.

Pour donner l'autorité suffisante à ses missionnaires face aux évêchés du *padroado*, la Congrégation leur reconnaît des facultés et pouvoirs exceptionnels. Elle accorde à ces prêtres et réguliers les titres de préfet ou de vicaire apostolique⁵¹⁶. Ces deux ministères, dépendant directement de la congrégation romaine, doivent conférer des pouvoirs étendus, et proches de ceux d'un évêque. Les préfets apostoliques ne disposent pas de la faculté de conférer les ordres. Leur fonction est de gouverner des missionnaires réguliers, et de leur délivrer le pouvoir d'administrer les sacrements⁵¹⁷. Ils étaient principalement créés dans les terres de mission où les religieux étaient en nombre conséquent, qui souffraient du manque de hiérarchie et de pouvoirs pour le service spirituel des convertis. Les vicaires apostoliques ont quant à eux, pour fonction de soutenir la création des églises et du clergé séculier dans les terres infidèles, où aucun évêque ne pourrait être établi. Ils sont donc capables d'ordonner des prêtres⁵¹⁸. Pour asseoir leur autorité, ils se voient remettre, en plus de leur vicariat, le siège d'un diocèse vacant, leur donnant le rang d'évêque *in partibus infidelium*. Dans le contexte de déclin du patronage portugais, la création de vicaires apostoliques en Asie pouvait constituer un message fort adressé à Lisbonne : il restait des territoires soumis au *padroado* dans lesquels rien n'avait été fait pour l'avancement de l'Église, ce qui justifiait l'envoi d'un évêque⁵¹⁹. Or, ces nouvelles institutions

⁵¹³ PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, loc.cit., [en ligne], §2.

⁵¹⁴ DE BUSSIÈRE, M.-T., *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, op.cit., p.34-37.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.73. Ces vicaires étaient vicaires du pape. Dès 1633, la Congrégation de la Propagande investit directement des vicaires avec le titre d'évêque *in partibus infidelium* dans l'espace occupé par l'*Estado* portugais. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.10.

⁵¹⁷ PIZZORUSSO, G., *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, loc.cit., p.56-57, CONDIS, P., ANDRE, M., *Dictionnaire de droit canonique [...]*, op.cit., t.3, p.232. DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les français*, op.cit., t.1, p.433, qui définit le « préfet de la mission » comme ayant seul la capacité d'autoriser les missionnaires réguliers d'administrer les sacrements, suivant des facultés par la Congrégation de la Propagande. Ils sont investis par un bref du pape, et reçoivent une liste numérative de facultés de la Congrégation de la Propagande, concernant l'administration des sacrements paroissiaux (à l'exception de la confirmation et de l'ordination), l'absolution de l'hérésie et de certains cas réservés, les dispenses, la consécration et la bénédiction des objets de culte, la célébration des messes, la concession des indulgences, etc. *Ibid.*, t.1, p.73-74, qui reproduit les facultés accordées au R.P. Pélican, préfet apostolique des Antilles, du 12 juillet 1635.

⁵¹⁸ CONDIS, P., ANDRE, M., *Dictionnaire de droit canonique [...]*, op.cit., t.3, p.687, et DE CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Une église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne*, loc.cit., p.329-330.

⁵¹⁹ *Ibid.*

constituent une ouverture privilégiée pour les entreprises missionnaires françaises au XVII^e siècle, et un puissant levier d'influence de la France en Asie.

II. Les évêques français de l'Extrême-Orient : une association manquée ?

L'intervention d'ecclésiastiques français en Inde, en raison de ce contexte institutionnel, n'a pu résulter que d'une association paraétatique (quoique Richelieu y ait joué un rôle central) entre les milieux dévots et la Congrégation de la Propagande (A). Au moment de la fondation de la Compagnie des Indes orientales, Louis XIV semble toutefois amorcer une récupération de ces entreprises missionnaires, sans toutefois les associer directement à la création de l'entreprise commerciale (B).

A. Les missionnaires français en Asie : l'association de Rome et des réseaux charitables

Richelieu et son « éminence grise », le Père Joseph, avaient compris dès la création de la Congrégation de la Propagande que la France pouvait profiter de cette voie pour concurrencer l'influence religieuse du Portugal. Le Père Joseph défendit dès 1622 « l'alternative gallicane » auprès de la congrégation romaine, et chercha à favoriser l'envoi de capucins français vers l'Orient⁵²⁰. En suivant la voie ouverte par le pape Paul V, qui permettait de se rendre en Asie par tous moyens, et sans passer par Lisbonne ; le Père Joseph envoya des frères capucins à Constantinople, au Levant, et en Perse, jusqu'aux frontières indiennes du *padroado* portugais. Cette précision n'est pas sans importance : les religieux français qui sont effectivement présents en Inde en 1664 sont des capucins issus de la mission de Perse⁵²¹.

En raison de la bulle *Cum inter multiplices* de 1622, le pouvoir royal ne pouvait pas financer ouvertement les entreprises missionnaires françaises dépendantes de la Congrégation de la Propagande. Cela n'a pas empêché que des ecclésiastiques français se voient investir de la qualité d'évêque *in partibus infidelium*, comme Jean Duval (dit Bernard de Sainte-Thérèse), qui

⁵²⁰ PIERRE, B., *Le père Joseph, l'éminence grise de Richelieu*, op.cit., p.206-215. DE VAUMAS, Guillaume, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris, concernant les Missions-étrangères (1619-1638)*, Lyon, Imprimerie Express, 1942, p.33, *Lettre du cardinal Sauli au P. Joseph, 1622*, dans laquelle il indique que la Congrégation de la Propagande souhaite inviter les capucins français à fonder des missions au Levant, et p.37, *Facultés accordées aux PP. Léonard et Joseph par la Congrégation du Saint-Office, Rome, 19 avril 1925*.

⁵²¹ FORNEROD, N., *Une alliance française ? Missionnaires capucins et voyageurs réformés à la Cour safavide*, loc.cit., p.25-48. Nous renvoyons également aux annexes de deux mémoires de recherche récents, qui dressent le parcours des capucins bretons et tourangeaux vers les différentes missions de l'Orient, et établir un classement individuel particulièrement riche. ALIX, M-A., *Missionnaires bretons dans les Nouveaux-Mondes (XVI^e-XVIII^e siècles)*, op.cit. et PLANTE, Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient : des capucins bretons et tourangeaux en terre d'Islam. Conditions de vie des missionnaires et interaction avec les populations locales*. Mémoire : Histoire, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013.

obtint en 1638 le titre d'évêque *in partibus* de Babylone⁵²². Or, les évêques *in partibus* ne sont, par définition, pas des évêques titulaires, c'est-à-dire qu'ils ne se voient pas attribuer de bénéfice⁵²³. Les prétendants aux missions devaient donc présenter à la Congrégation de la Propagande un véritable « plan de financement »⁵²⁴. Pour cette raison, les milieux charitables ont joué un rôle prépondérant dans l'organisation des missions orientales.

Dans les années 1650, une association hétéroclite d'ecclésiastiques se forma dans l'espoir de devenir l'interlocuteur privilégié du Saint-Siège en France. En 1653, le P. Alexandre de Rhodes, jésuite français, célèbre pour ses quarante années d'apostolat en Asie, était rentré en Europe⁵²⁵. Lors de son passage par Rome, il plaida pour la nomination d'évêques français au Tonkin, au

⁵²² En 1638, Jean Duval, religieux carme, dit Bernard de Sainte-Thérèse, obtient de Madame de Ricouart les fonds destinés à la restauration d'un siège épiscopal *in partibus infidelium*. Le 16 août, il reçoit l'évêché de Babylone, restauré le 4 juin précédent par la bulle *Super Universas Orbis*. IPPF, t.1, p.174-175, Bulle *Super Universas orbis*, 4 juin 1639. Après un séjour à Ispahan et Babylone où il constate la virtualité de son ministère, il obtient en 1645 une dispense de résidence. DE SAINTE THERESE, Louis, *Annales des Carmes déchaussés de France*, Paris, Angot, 1665, p.332-346. Engagé dans l'étude des langues orientales, il projette la formation d'un séminaire parisien situé rue du Bac.

⁵²³ SERIEYS, Antoine, *Histoire de l'établissement du christianisme dans les Indes orientales* [...], éd. Sicard, Abbé (Cucurron, Roch-Ambroise), Paris, Devaux, 1803, t.1, p.29-30. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.71, « Dès les premiers temps du christianisme, s'était établie la règle prohibant les *ordinationes sans titre*, ou *ordinationes absolues*. Un prêtre ne peut être ordonné qu'en vue d'un titre, d'une fonction qu'il accomplira régulièrement dans un lieu et auprès d'une communauté. Le principe valait tout d'abord pour les évêques et fut étendu aux prêtres. Il visait à se prémunir contre les ambitieux à la recherche d'une église plus riche et plus prestigieuse ; on voulait pareillement éviter les prêtres vagabonds ». La question de la licéité des « ordinations sans titre », c'est-à-dire sans bénéfice a fait l'objet de nombreuses controverses depuis l'époque médiévale. Les conciles de Plaisance et de Clermont de 1095 avaient déclaré nulle toute ordination qui se ferait sans titre, pour réduire le nombre de « prêtres vagabonds » ou « acéphales ». Les conciles de Londres (1125) et de Latran (1179) avaient retenu que cette nullité ne valait que pour l'ordination des prêtres et diacres, et non pour celle de l'évêque. Si l'ordinaire conférait la prêtrise ou le diaconat sans prévoir de bénéfice, il était alors tenu de pourvoir à la subsistance de l'ordinand, sauf si celui-ci pouvait y satisfaire avec son propre patrimoine. Dans ce dernier cas, on parle d'ordination sous titre patrimonial. En somme, l'interdiction de l'ordination sans titre doit fixer les prêtres modestes à résidence dans leur diocèse, et l'exception patrimoniale permet aux prélats les plus fortunés d'y déroger. Au XVI^e siècle, le concile de Trente généralisa cette dichotomie aux ordres mineurs, de sorte que tous les clercs soient pourvus d'un revenu. En France, les ordonnances d'Orléans (1561, art. XII à XIV) et de Blois (1579, art. XVII) ses articles XII à XIV des dispositions similaires : l'évêque était tenu de pourvoir un bénéfice à l'ordinand, pour un montant minimum de 50 livres annuels, sous peine de devoir assurer lui-même sa subsistance, sauf dans le cas où l'ordinand disposerait des biens suffisants pour assurer sa subsistance. THOMASSIN, L., *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers* [...] *op.cit.*, t.3, p.8-11. BOUTARIC, François, *Explication de l'Ordonnance de Blois*, Toulouse, Gaspard Henault, 1745, p.32-34.

⁵²⁴ Dans le cas de l'évêque de Babylone, la fondatrice, Madame de Ricouart, « écrivit directement au Pape Urbain VIII, offrant une somme de 120.000 livres, dont les revenus placés sur les Monts de Piété de Rome, seraient affectés à la subsistance de l'évêque ». MIROT, Léon, *Lettres écrites de Perse et de Syrie par le Révérend Père Bernard de Sainte-Thérèse, évêque de Babylone*, Clamecy, Fournier, 1933, p.6.

⁵²⁵ PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, *loc.cit.*, [en ligne], §18-21. DESLANDES, Dominique, *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650, Esquisse géo-historique*, in : *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol.109, n°2, 1997, p.519. Alexandre de Rhodes, avignonnais, était l'un des exemples montrant « qu'il était possible pour les missionnaires français de forcer le blocus imposé par les patronats ibériques et de mener en Extrême-Orient, malgré les obstacles, des entreprises de conversion « à la française ». PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.547.

Siam, et à la Cochinchine, nécessaires à la continuation des missions⁵²⁶. À Paris, il fut reçu par la Compagnie du Saint-Sacrement, dont il obtint un soutien financier pour ses prochaines entreprises⁵²⁷. Il y rencontra surtout le groupe des « Bons amis », dont faisaient partie François Pallu, chanoine de Saint-Martin de Tours, et François de Montmorency-Laval, archidiacre d'Évreux⁵²⁸. De concorde avec Alexandre de Rhodes, la Compagnie du Saint-Sacrement présenta à la Propagande son vœu d'envoyer des vicaires apostoliques pour l'Extrême-Orient⁵²⁹. Après plusieurs années d'hésitations, l'association parisienne fut reconnue comme l'intermédiaire privilégié de Rome pour les missions orientales en 1657⁵³⁰. Un plan de financement fut présenté : la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu, et figure centrale de la Compagnie du Saint-Sacrement, constitua un fonds destiné aux futurs vicaires⁵³¹. En 1658, François Pallu fut investi par le bref *Super Cathedram* du vicariat apostolique du Tonkin, et du titre d'évêque *in partibus* d'Héliopolis⁵³². Deux autres membres de la Compagnie du Saint-Sacrement reçurent les mêmes fonctions : Pierre Lambert de La Motte, évêque de Béryste, pour

⁵²⁶ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.8-9.

⁵²⁷ D'ARGENSON, René, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, éd. Beauchet-Filleau, Henri, Marseille, Saint-Léon, 1900, p.139-140. Le 14 août 1653, la Compagnie du Saint-Sacrement reçut Alexandre de Rhodes, « jésuite qui partait pour le Tonkin avec des missionnaires de son ordre. Elle lui donna pour cet effet une somme fort considérable [...] ».

⁵²⁸ Sur le groupe des « Bons amis », ou « AA », GUTTON, J-P., *Dévots et société au XVII^e siècle*, op.cit., p.27-28, et PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], op.cit., p.547-548.

⁵²⁹ Plusieurs demandes ont été formulées en 1653 pour obtenir de Rome la création d'évêchés en Extrême-Orient. LAUNAY, A., *Documents historiques relatifs à la Société des Missions-étrangères*, Vannes, Lafolye frères, 1905 (LAUNAY, *Documents*), p.1-2. Il en ressort que le laps de temps écoulé entre ces premières demandes et leur consécration en 1658 s'explique, outre la mort d'Innocent X qui interrompit les négociations, par la politique financière de ce dernier. Comme le financement des futurs évêchés ne devait pas être laissée aux souverains, la Compagnie du Saint-Sacrement proposa un montage consistant dans la fondation d'un mont-de-piété. Or, il semble qu'Innocent X ait exigé que ce fonds soit été constitué en Avignon, possession pontificale. Celui-ci avait déjà formé des demandes similaires à Vincent de Paul, lorsque celui-ci avait voulu entreprendre des missions pour l'Orient. *Mémoires de la congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.5-6. Rome entendait ainsi localiser les fonds charitables établis pour les missions dans ses possessions.

⁵³⁰ En revanche, la nomination de François de Montmorency Laval comme vicaire apostolique de la Nouvelle France, et évêque *in partibus* de Pétrée fit l'objet de la plus grande ingérence politique, et échappa largement à la Compagnie du Saint-Sacrement. DESLANDES, Dominique, *Croire et faire croire, les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p.77.

⁵³¹ LAUNAY, *Documents*, p.14-18, *Fondation de rentes par Madame la duchesse d'Aiguillon*, 18 novembre 1658. La nièce de Richelieu avait déjà entrepris ces démarches auprès de Rome à partir de 1653, comme le montre la correspondance de François Pallu. PALLU, *Lettres*, p.711, n°315, *Lettre du 24 juillet 1654*. Le Pape avait également exigé une caution pour les indemnités des futurs vicaires apostoliques. C'est Victor Méliand, abbé commendataire du monastère Saint-Benoît du diocèse de Sainte, et aumônier de la Régente, qui se porte garant de cette pension à hauteur de 600 livres par ans pour chaque évêque. LAUNAY, *Documents*, p.11-14. OURY, Guy Marie, *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, Paris, France Empire, 1985, p.33.

⁵³² François Pallu reçut d'abord, en août 1658, la charge de l'évêché *in partibus* d'Héliopolis. LAUNAY, *Documents*, p.24-26. Il obtint ensuite un décret favorable à sa nomination au vicariat apostolique du Tonkin, par la Congrégation de la Propagande du 17 août 1658. *Constitutiones apostolicae brevia, decreta et pro missionibus sinarum, tunquini*, [...], Paris, Angot, 1676, p.3-4. Il fut enfin consacré dans ses pouvoirs et facultés par le bref *Super Cathedram* du 9 septembre 1659. IPPF, t.1, p.313-314. Chaque vicaire sera ensuite investi d'une *attestation* indiquant l'étendue géographique de sa mission, et d'un *diplôme*, détaillant ses pouvoirs et facultés. DE BUSSIERE, M-T., *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, op.cit., p.45-47.

le vicariat de Cochinchine⁵³³, et en 1660, Ignace Cotelendi, évêque de Métellopolis, pour celui de la Chine⁵³⁴.

Lors de la création de la Compagnie des Indes orientales, il existait donc trois vicaires apostoliques, détenteurs de la dignité épiscopale dans le ressort territorial de son monopole. La relative indifférence des deux entreprises s'explique par l'ambivalence de la mission des évêques français.

B. Les évêques français en Asie : une entreprise ambivalente

En 1664, il est possible de regarder les vicaires apostoliques français à la fois comme des agents pontificaux, dévots, et royaux. Leurs facultés témoignent assurément de l'indépendance que le pape entend protéger à l'égard des pouvoirs séculiers (1). Cependant, leur rattachement spirituel et financier au parti dévot (2) et leur lien d'appartenance nationale (3) obligent à considérer le caractère polymorphe de l'entreprise des vicaires.

1. Les vicaires apostoliques : une création du Saint-Siège

Les brefs *Super Cathedram* ne font aucune mention de certaines attributions élémentaires du ministère sacré ; comme celles touchant à l'administration des sacrements, aux dispenses des empêchements du mariage, ou à l'absolution des hérétiques, dont la Congrégation de la Propagande avait l'habitude d'investir ses préfets apostoliques⁵³⁵. Les vicaires apostoliques n'ont pas pour mission prioritaire d'œuvrer aux conversions, ni d'exercer la juridiction ordinaire sur les nouveaux chrétiens, mais de former le clergé indigène et de créer des Églises locales⁵³⁶.

⁵³³ PALLU, F., *Relation abrégée des missions et des voyages des évêques français envoyés aux Royaumes de la Chine, Cochinchine, Tonquin et Siam*, Paris, Bechet, 1668, p.9-10.

⁵³⁴ IPPF, t.1, p.322-323, Bulle *Super cathedram* constituant le vicariat apostolique du Nankin en Chine au profit d'Ignace Cotelendi, évêque de Metellopolis, du 10 septembre 1660.

⁵³⁵ DE HERICOURT, Louis, *Œuvres posthumes* [...], Tome Premier contenant ses consultations canoniques et civiles, Paris, Desaint & Saillant, 1759, consultation 89, p.368, « Les vicaires apostoliques sont des évêques *in partibus infidelium*, qui ont une commission particulière du Saint-Siège, pour gouverner les églises naissantes dans les pays infidèles, et qui exercent dans l'étendue de leur vicariat la juridiction épiscopale, tant sur les ecclésiastiques employés à la conversion des infidèles, que sur les nouveaux chrétiens ». On peut cependant nuancer l'étendue des pouvoirs épiscopaux des vicaires créés en 1659. PIZZORUSSO, G., *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, loc.cit., p.53-54, et SERIEYS, A., *Histoire de l'établissement du christianisme dans les Indes orientales* [...], op.cit., t.1, p.30, « On ne voulut pas même leur donner en général le pouvoir des ordinaires pour prévenir les contestations que l'usage de ce pouvoir aurait pu faire naître entre les vicaires apostoliques et les religieux missionnaires de différentes nations ». On peut trouver l'exemple de ces formules ordinaires reconnues aux préfets apostoliques, et dont les vicaires apostoliques français n'ont pas été investis en 1659, dans DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles* [...], op.cit., t.1, p.73-74, ou à DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], op.cit., t.2, art. « Mission », p.236-237.

⁵³⁶ IPPF, t.1, p.313-314, et LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.49, *Instructions données par la Propagande aux Vicaires apostoliques en 1659*, « La principale raison pour laquelle la Sacrée Congrégation vous envoie comme évêques dans ces régions, est l'instruction des jeunes gens afin qu'ils puissent être promus au sacerdoce et même à l'épiscopat ». PALLU, *Lettres* p.118, *Lettre du 6 décembre 1669 à Mgr. de La Motte-Lambert*, « Mettons bien dans

La nature exclusivement pastorale de l'entreprise s'explique par l'appréhension du Saint-Siège de voir naître d'inévitables conflits d'attribution avec le clergé goanais, et les missionnaires jésuites⁵³⁷. Rome veut aussi éviter que les vicaires, considérés comme évêques, ne tombent sous le joug du patronage portugais, ou sous le régime du concordat passé avec le roi de France⁵³⁸. Pour cette raison, les instructions remises par la Congrégation de la Propagande aux trois ministres en 1659 affirment la nécessité d'agir dans la plus grande sobriété, tant dans leurs déplacements que dans leurs rapports avec les administrations temporelles⁵³⁹. À l'égard des princes asiatiques, les vicaires sont sommés de faire preuve de bienveillance et de sympathie, et

l'esprit de tous nos missionnaires, que nous ne sommes pas envoyés pour travailler simplement à la conversion de quelques particuliers, comme les autres ; notre mission va à former des clercs de toutes les fonctions ecclésiastiques, à consacrer des prêtres, à fonder des Églises, pour les mettre en état de se soutenir d'elles-mêmes, sans être obligées de recourir continuellement à l'Europe pour en tirer des secours nécessaires ».

⁵³⁷ SERIEYS, A., *Histoire de l'Etablissement du christianisme dans les Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.30, cité par LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.44, « Les évêques en usèrent [de leurs facultés] presque tout différemment à l'égard des religieux, quoique les vicaires apostoliques furent français, les religieux des autres nations n'auraient pas cru devoir se soumettre aux usages de France ». Cela nous paraît confirmé par la lettre envoyée par Lesley, procureur des Missions-étrangères à Rome, à François Pallu, le 4 août 1659. Il y décrit la genèse complexe des instructions aux vicaires, pour lesquelles « il a fallu feuilleter tous les actes de la Congrégation depuis son commencement et voir et recueillir toutes les provisions, toutes les résolutions, toutes les ordonnances faites et prises touchant les missions et missionnaires de toutes la terre. A présent le plus difficile est fait et surmonté et je vous promets qu'on ne dort pas ». LAUNAY, *Documents*, p.255. Il est donc certain que les pouvoirs des ministres ont été conçus pour ne pas contredire les droits de toutes les missions déjà présentes sur le même espace géographique.

⁵³⁸ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.20, « On colportait une parole attribuée à tort ou à raison à Innocent X, chargeant le P. de Rhodes de trouver des évêques : « Surtout pas de Français ».

⁵³⁹ *Ibid.*, p.48-49. Sur les instructions aux vicaires de 1659, PIZZORUSSO, G., *La Congrégation De Propaganda Fide à Rome, Centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII^e-début XIX^e siècle)*, in : Castelnau-L'Estoile, C., Copete, Marie-Lucie, Maldavsky, Aliocha, Zupanov, Inès (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velasquez, 2011, p.31-32, JACQUELINE, Bernard, *Les Instructions de la S.C. « de Propaganda Fide » aux Vicaires Apostoliques des royaumes du Tonkin et de Cochinchine*, in : RHDFF, vol. 48, 1970, p.624-631, et PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.548-550. La discrétion des ministres doit être matérielle avant d'être institutionnelle. Les instructions de 1659 enjoignent les vicaires d'emprunter la voie terrestre, et de « surtout chercher à éviter le Portugal ou les pays qui dépendent de lui [...], quand même ils seraient dans les limites de votre juridiction ». La Congrégation conseille même aux évêques de recourir au déguisement, estimant que « le costume des Turcs est le plus convenable que les Européens puissent porter ». On apprend dans les correspondances de François Pallu que celui-ci recommande aux missionnaires qui viendront après lui les différentes tenues qui devront être portées au fil du voyage. PALLU, *Lettres*, p.41, n°6, du 26 novembre 1662. Les vicaires ont alors successivement dû se travestir en matelot, en japonais, ou en marchand français, au fil de leur voyage vers la Cochinchine et le Tonkin. ANOM, COL, Correspondance à l'arrivée de l'Extrême-Orient (Série C1), C1 8, f°25. Cette précision n'a rien d'anodine. Le juriste et diplomate Abraham de Wicquefort considère que « Comme le religieux travesti perd le privilège de l'exemption de la juridiction séculière, l'ambassadeur travesti déroge à son caractère, et ne peut jouir de la protection du droit des gens ». DE WICQUEFORT, A., *L'ambassadeur et ses fonctions*, *op.cit.*, t.1, p.461. Les vicaires apostoliques pouvaient s'estimer frappés doublement par un tel énoncé, et s'exposaient à toutes les vexations possibles.

Les instructions donnent à la mission des évêques tous les traits d'une entreprise de renseignement, leur enjoignant de manière générale : « Ne découvrez ni votre dignité, ni vos projets, ni le pays où vous allez, ni votre patrie, ni votre nom, à moins que vous n'y soyez forcés par quelque nécessité ». LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.48-49. D'après le procureur des missions à Rome, Lesley, ce sont précisément les modalités de voyages par la terre des trois évêques qui ont été les plus disputées au sein de la congrégation, au point de retarder l'expédition des instructions. LAUNAY, *Documents*, p.262, *Lettre de M. Lesley à François Pallu du 23 novembre 1659*.

de ne jamais demander aucun « *privilège, exemption, jugement opposé aux coutumes ou aux lois* »⁵⁴⁰. Les instructions ajoutent :

« *Fuyez tout ce qui pourrait faire croire que vous vous mêlez des affaires politiques, et ainsi vous éviterez toute apparence de soupçon. Éloignez-vous tellement de ces sortes d'affaires et de ce qui regarde la direction du gouvernement, que vous refusiez impitoyablement les charges, malgré les prières et les supplications réitérées* »⁵⁴¹.

Cette doctrine de prévention de l'ingérence politique met les vicaires dans la position d'acteurs extra-étatiques des relations internationales⁵⁴². Elle vise essentiellement à ne pas attirer la jalousie d'autres religieux en Asie, mais vaut également à l'égard des princes européens⁵⁴³. La Congrégation de la Propagande cherche de cette manière à tendre vers une forme de *soft power*, insusceptible de vexations auprès des puissances en place, en enjoignant finalement à « *prêch[er] l'obéissance envers les princes, même envers ceux qui sont d'une religion opposée* »⁵⁴⁴. En parallèle, les vicaires se voient confier de larges pouvoirs dans l'organisation de leur juridiction : ils pourront librement étendre leur administration aux provinces proches de leur vicariat, désigner un nouvel évêque si l'un d'eux venait à mourir, et diviser le territoire qui leur était confié en d'autres évêchés⁵⁴⁵. La réorganisation du gouvernement de l'Église en Asie doit consister, pour les vicaires, à « *s'offr[ir] aux bons missionnaires* » pour mettre en ordre leurs affaires, et subvenir à leurs besoins⁵⁴⁶. Si les missionnaires portugais avaient la charge de séduire les infidèles en Asie, les vicaires, avaient, eux, la tâche de séduire les missionnaires ; et de substituer leur autorité à celle du *padroado* portugais.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.50.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² GOYAU, Georges, *La condition internationale des missions catholiques*, in : Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, Paris, Sirey, vol.26, n°1, 1929, p.86-87. PRUDHOMME, Claude, *Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ?*, in : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, vol.112, n°2, 2005, p.18-19, « Cette volonté obstinée d'éviter la subordination de la mission aux autorités politiques avait trouvé sa traduction dans l'affirmation répétée, y compris au plus fort de la vague impérialiste, de quatre principes : indépendance des missions à l'égard des États ; priorité à la formation d'un clergé indigène capable de suppléer à une éventuelle expulsion des missionnaires ; instauration d'Églises complètes grâce à l'érection de la hiérarchie ordinaire ; obligation pour les missions de tendre à l'autosuffisance, y compris financière ».

⁵⁴³ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.51.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ IPPF, t.1, p.313-314, §2. Nous reprenons la traduction française d'A. Launay : « Nous vous donnons la faculté d'étendre votre administration sur d'autres provinces les plus proches de votre Vicariat, dans le cas où l'un des vénérables Frères, Pierre Lambert, évêque de Béryte, créé par nous Vicaire apostolique de la Cochinchine, [...] et l'évêque que nous allons envoyer pour le Vicariat de Nankin en Chine, [...] venait à mourir ou à manquer », et §3, Nous vous autorisons encore à faire une nouvelle division avec un autre évêque, si vous la croyez nécessaire pour les besoins spirituels des chrétiens, afin qu'ils ne restent pas sans Pasteur, jusqu'à ce que la susdite Congrégation des Cardinaux, à laquelle vous ferez parvenir immédiatement votre relation, en décide autrement ». LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.42-43.

⁵⁴⁶ LAUNAY, *Documents*, p.250, *Lettre de Lesley à F. Pallu*, du 26 mai 1659.

En outre, les facultés accordées aux évêques français répondent à la dénonciation pontificale des abus perpétrés par le *padroado* portugais envers le clergé indigène. Ils rendent possible une série de dérogations aux règles tridentines d'organisation des séminaires, et autorisent l'emploi des langues vernaculaires dans la formation des prêtres⁵⁴⁷. Les instructions d'Alexandre VII encouragent par la même occasion à créer, en France, un séminaire central destiné à former des ouvriers apostoliques soumis à Rome⁵⁴⁸. Les vicaires français sont donc investis d'une mission d'influence discrète, strictement spirituelle, dont la juridiction territoriale doit être aussi libre que possible. Cette nécessité du secret et de la hiérarchie, partagée avec la Compagnie du Saint-Sacrement, permet aux vicaires d'intégrer les enjeux propres du parti dévot dans leur entreprise.

2. La structuration des missions apostoliques sur le modèle de la Compagnie du Saint-Sacrement

C'est autour de ces pouvoirs et du capital issu des libéralités du parti dévot, que l'association prit la dénomination de Société des Missions-Etrangères de Paris⁵⁴⁹. Pour ne pas risquer d'entrer en conflit avec le clergé portugais, ou que celui-ci ne revendique un droit de nomination, les trois vicaires avaient reçu des évêchés sans bénéfice, et dépendaient étroitement des financements charitables⁵⁵⁰. Cette organisation, fondée sur un réseau préexistant, n'échappe pas, en première instance, à son instrumentalisation pour le compte du parti dévot français. François Pallu semble lier l'entreprise des vicaires avec le cercle restreint des associés issus de la Compagnie du Saint-Sacrement. L'harmonisation de l'Église en Asie pour le compte de Rome doit parallèlement conduire les évêques français à exercer une influence propre. Suivant les rapports entre la Compagnie du Saint-Sacrement parisienne et les « petites sociétés » provinciales, Pallu désigne le noyau dur des vicaires comme un « *Petit Corps* », ne pouvant

⁵⁴⁷ IPPF, t.1, p.313-314, §3. Le bref prévoit différentes dérogations visant à faciliter l'ordination des prêtres indigènes. Ceux-ci pourront être choisis même s'ils ne comprennent pas le latin, pourvu qu'ils puissent lire la bible et les canons durant la messe. Les formules des sacrements qu'ils devront pratiquer seront ainsi simplifiées. Le bref permet aussi de déroger aux horaires canoniques de récitation, et d'autoriser les prières en langue vernaculaire. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.43.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, t.1, p.47.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, t.1, p.37-38, « La Société des Missions-étrangères [...] n'a pas de fondateur unique, pas d'organisateur et d'administrateur unique, elle se forme peu à peu, elle appelle l'expérience à son aide, elle agit d'abord, elle décrète ensuite ; les principes de son administration ne sont pas fixés au premier jour et ensemble, ils sont introduits avec le temps, et les uns après les autres. La nomination des évêques lui donnait sa base première [...] ».

⁵⁵⁰ *Ibid.*, t.1, p.45. OURY, G. M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.50-51, qui donne une version beaucoup plus romancée d'un renoncement volontaire aux bénéfices par François Pallu, motivé par la critique des rentes qu'elles pouvaient constituer. Cette lecture est plus que discutable, dans un contexte post-tridentin où le bénéfice était justement considéré comme le gage de probité du prêtre. Si Pallu a pu former une justification spirituelle à son ordination sans bénéfice, il ne faut pas occulter que cette pratique n'est admissible que pour les ordinations à titre patrimonial, qui permettaient aux clercs les plus fortunés d'assurer leur subsistance par d'autres moyens que leur bénéfice, pour écarter leur obligation de résidence dans leur diocèse. Outre cette situation financière, l'ordination sans titre des évêques *in partibus* est une tautologie, puisque ceux-ci sont consacrés précisément pour exercer leur ministère en dehors d'un évêché fictif.

compter beaucoup de sujets⁵⁵¹. Les missionnaires qui doivent lui être rattachés par la suite formeront un « *Corps subordonné* », qui sera « *régi et gouverné* » par le premier, « *sans en savoir les ressorts* », tant en France que dans les terres infidèles⁵⁵². Le culte de la discrétion, partagé par Rome et par le parti dévot, rend ainsi possible la superposition des dynamiques ecclésiastiques et particulières dans l'action des vicaires. Cette autonomie dévote infère dans l'organisation des missions au point de désobéir à Rome.

S'il faut s'étonner que les vicaires apostoliques n'aient pas été juridiquement associés au projet colonial de 1664, c'est parce que, quatre ans plus tôt, ceux-ci avaient déjà uni leur entreprise spirituelle à une société de commerce⁵⁵³. De son nom complet, « *Compagnie de la Chine, le Tonkin, et la Cochinchine* », cette société devait assurer la navigation et le commerce dans les provinces apostoliques concédées aux vicaires par le pape et la Congrégation de la Propagande⁵⁵⁴. Financée entre autres par la duchesse d'Aiguillon et Mazarin, cette compagnie devait associer les trois missions avec l'établissement de relations commerciales en Asie⁵⁵⁵. Elle ne connut aucun succès, puisque le vaisseau acheté en Hollande pour ce voyage fit naufrage dans la mer du Nord à son départ⁵⁵⁶. Cela n'empêcha pas les trois religieux de gagner l'Asie : ils partirent séparément, par voie terrestre, entre 1660 et 1662.

⁵⁵¹ D'ARGENSON, R., *Annales de la Compagnie du St. Sacrement*, op.cit., p.299, « Règlement pour la petite société du Saint-Sacrement aux petites villes ». Les associés prônent une doctrine du corps physique et spirituel de la Compagnie, dont découle toute l'organisation institutionnelle.

⁵⁵² PALLU, *Lettres*, p.56, n°12, Lettre de F. Pallu aux Procureurs de la Mission à Paris, décembre 1663. Cette traduction institutionnelle du culte du secret est une transposition fidèle du modèle de la Compagnie du Saint-Sacrement : « Le secret est l'âme de la Compagnie, lui seul en fait la différence d'avec les autres sociétés, c'est en lui que consiste toute la bénédiction de la Compagnie du St-Sacrement, et il est tellement essentiel que si vous en ôtez le secret, ce ne sera plus une Compagnie du St-Sacrement, mais une simple confrérie de piété, comme il vous plaira de la nommer, de sorte qu'il doit y être inviolablement observé. Ce secret consiste à ne point parler de la Compagnie, de ses œuvres, de sa conduite, ni des particuliers qui la composent, enfin de ne la point faire connaître en quelque manière, ni par quelque moyen que ce soit », D'ARGENSON, R., *Annales de la Compagnie du St-Sacrement*, op.cit., p.282, *Statuts de la Compagnie de Poitiers*.

⁵⁵³ Cette association ostensible entre les vicaires et les grands du royaume avait, bien évidemment, contredit toutes les injonctions romaines prescrivant d'agir dans le secret. Le procureur de la mission à Rome, Lesley, écrit dans une lettre de 1662 à son homologue parisien, Michel Gazil, le mécontentement qu'a produit cette association qui devait, de surcroît, emprunter la route maritime pour aller en Extrême-Orient. LAUNAY, *Documents*, p.270.

⁵⁵⁴ Pour une autre version que celle citée plus haut, au format d'une brochure imprimée à Paris (et donc rendue publique) en 1660, ANOM, COL, C1/8, f°17, *Articles de la Compagnie pour le voyage de la Chine, du Tonquin et de la Cochinchine, etc*, 15 avril 1660. Nous précisons que seul François Pallu devait initialement passer sur les vaisseaux de la Compagnie de la Chine, tandis que Pierre Lambert de la Motte et Ignace Cotelendi ont gagné l'Asie par voie terrestre, respectivement en 1660 et 1661. L'étude la plus poussée, à notre connaissance, au sujet de la Compagnie de la Chine, est celle de MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise (XVII^e siècle)*, op.cit., p.37-51.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, Les articles de la Compagnie de la Chine montrent clairement que son objectif était d'implanter le commerce français dans les terres de missions qui avaient été octroyées par Rome. Le caractère religieux de l'entreprise ne dépasse pas la simple mise à disposition gratuite de navires pour organiser un afflux régulier de missionnaires. Les articles V et XIV enjoignent même les évêques à être les garants d'une gestion économe des fonds de la société.

⁵⁵⁶ PALLU, F., *Relation abrégée des missions et des voyages des évêques français [...]*, op.cit., p.11-13. Il est intéressant de noter que François Martin, fondateur de Pondichéry, décrit dans ses *Mémoires* ce naufrage dans le

Avec la dissolution progressive de la Compagnie du Saint-Sacrement à partir de 1660, les Missions-étrangères durent préserver leurs sources de financement⁵⁵⁷. Ses membres fondèrent une institution pour la continuation des travaux apostoliques, en conformité avec les instructions du pape⁵⁵⁸. Le 16 mars 1663, Jean Duval, évêque de Babylone, céda sa maison de la rue du Bac ainsi que sa bibliothèque orientale pour la fondation d'un Séminaire des Missions-étrangères⁵⁵⁹. La fondation de ce séminaire affecté aux missions fut approuvée le 26 juillet 1663 par lettres patentes du roi, qui, prenant le pape de vitesse, affirmait son soutien politique et financier à l'établissement⁵⁶⁰. Cette mesure montre que Louis XIV ne comptait pas rester étranger à l'entreprise des vicaires apostoliques, quoiqu'il n'ait pas choisi de l'associer à la Compagnie des Indes.

3. Le patronage royal des missions apostoliques : une fiction politique ?

La confirmation royale du séminaire des Missions-étrangères doit-elle être regardée comme la preuve d'une volonté de la Couronne de former, en parallèle de la fondation des Compagnies des Indes, un patronage français en Asie ? Comme le montre l'historienne Catherine Marin, le pouvoir royal cherchait sciemment à investir le champ des missions, et à revendiquer le patronage et la nomination de ces évêques, de sorte à étendre ses droits concordataires sur les

Texel comme l'événement fondateur de la Compagnie des Indes de 1664. Cet échec initial aurait motivé un « fameux négociant » (dont nous pensons qu'il peut s'agir de Lucas Fermanel, négociant de Rouen, et actionnaire des deux compagnies), à encourager les négociants parisiens à solliciter le ministre et le Roi pour fonder une nouvelle compagnie. MARTIN, t.1, p.5. Le même Lucas Fermanel fait d'ailleurs mention dans une de ses lettres à Colbert que son propre fils, « s'emploie aux Missions-étrangères et particulièrement à celle de la Chine ». MC, 119, janvier-mars 1664, f°359, *Lettre de Lucas Fermanel du 16 février 1664, à Rouen*.

⁵⁵⁷ D'ARGENSON, R., *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, op.cit., p.261-264, p.231-240, et p.280-281, Arrêt du Parlement de Paris, rendu en forme de règlement le 13 décembre 1660, portant défenses à toutes personnes de faire aucune assemblée ni confréries, congrégations et communautés en cette ville, ni partout ailleurs, sans l'expresse permission du Roi. Sur l'influence du déclin du parti dévot sur les missions entre 1660 et 1665, OURY, G. M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17e siècle*, op.cit., p.68. MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.66-69.

⁵⁵⁸ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.47.

⁵⁵⁹ LAUNAY, *Documents*, p.303-316, *Acte de cession faite par Mgr l'évêque de Babylone d'immeubles pour le Séminaire des Missions-Etrangères, du 16 mars 1663*. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.550-551. DE HERICOURT, L., *Œuvres posthumes [...]*, Tome Premier contenant ses consultations canoniques et civiles, op.cit., consultation 89, p.368-369, « Les directeurs du séminaire forment entr'eux un corps de communauté destiné par état à contribuer à la conversion des infidèles, en éprouvant les ecclésiastiques qui se présentent pour annoncer l'évangile chez les infidèles, en les formant pour ces fonctions, et en administrant les biens dont les revenus sont destinés pour la subsistance et pour l'entretien des ecclésiastiques français employés dans les missions ».

⁵⁶⁰ ISAMBERT, *Recueil*, t.18, *Lettres patentes portant confirmation du séminaire établi à Paris pour la conversion des infidèles à l'étranger*. Paris, 26 juillet 1663. LAUNAY, *Documents*, p.324-328. Le séminaire fut ensuite reconnu par le pape, *Ibid.*, p.39-41, Lettres de Confirmation par le Légat du Saint-Siège de l'établissement du Séminaire, du 16 août 1664.

vicaires français⁵⁶¹. Cette consécration législative des séminaires était de nature à confirmer les suspicions de Rome, qui voulait se prémunir de la récupération royale des missions⁵⁶².

Peut-on pour autant déduire que la Compagnie des Indes orientales et le Séminaire des Missions-étrangères ont été conçus comme devant œuvrer de concert ? Tout semble aller contre une telle interprétation. Colbert est informé, en 1664, de l'état des missions des vicaires, mais aucune démarche n'est, à notre connaissance, engagée pour les coordonner avec la Compagnie des Indes⁵⁶³. Les dispositions de la déclaration d'août 1664, ou des règlements d'octobre 1664 et de novembre 1665, ne font aucunement référence aux vicaires, et sont même en assez grande inadéquation avec leurs pouvoirs et facultés⁵⁶⁴. Les correspondances n'attestent pas d'un rapprochement institutionnel des entreprises commerciales et missionnaires au moment de la fondation de la Compagnie. Les deux entreprises ne s'ignorent pas pour autant. Le P. Jacques de

⁵⁶¹ MARIN, C., *Du refus d'un patronat royal à la française : un soutien contrôlé du Roi et des Grands*, in : Histoire et Missions-étrangères, vol.7, n°3, 2008, p.23-36. Sur le droit de nomination du roi aux bénéfices majeurs, d'après le Concordat de Bologne de 1516, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], op.cit., p.476-477.

⁵⁶² On peut trouver les marques de l'intervention royale dans différentes mesures. Le soutien du Roi aux vicaires apostoliques pour l'Orient s'était manifesté dès 1661, à l'occasion de la délivrance de brevets de régnicoles à ceux-ci et à leurs compagnons. Ces documents, datés du 9 et du 20 octobre, visaient essentiellement à déroger aux ordonnances en vigueur, en permettant aux ecclésiastiques de conserver leurs droits et possessions, meubles et immeubles, tant en France qu'en Asie, sans être réputés absents ni être sujets au droit d'aubaine en cas de décès. LAUNAY, *Documents*, p.375-377. Le 29 janvier 1665, le séminaire de Québec est réuni et placé sous l'autorité du séminaire des Missions-étrangères de Paris par acte notarié. Outre la recherche de coordination des missions autour de Paris demandée par François Laval lui-même, on remarque que le texte de l'acte présente ce dernier comme « nommé par le Roi premier évêque [du Canada] » (alors qu'il n'est encore que vicaire, et qu'il ne sera investi évêque qu'en 1674). *Ibid.*, p.382-386.

⁵⁶³ Sur les informations dont dispose Colbert en 1664, v. not. MC, 125, novembre 1664, f°339, *Lettre de François Annat du 12 novembre 1664*, dans laquelle le jésuite, confesseur du Roi, invite le ministre à rencontrer le « Père Philippe de Marins, Italien de Nation, qui a été envoyé de Rome pour informer [...] de l'état de nos missions du Japon, de la Chine, Tonkin, et Cochinchine ». On apprend par François Pallu que ce père, ayant produit une relation de son voyage en italien, était allé au Tonkin dont il décrivait les mesures des autorités locales contre les ecclésiastiques catholiques. PALLU, F., *Relation abrégée des missions et des voyages des évêques français* [...], op.cit., p.29-30. Le négociant rouennais Lucas Fermanel communique à Colbert en février 1665 des informations qu'il tient de son « fils », membre des Missions-étrangères, concernant l'état des religieux en Asie, et notamment sur la situation du capucin Ephraïm de Nevers à Madras. *Ibid.*, MC, 127 bis, février 1665, f°692. MIROT, L., *La vie et les aventures d'un capucin auxerro-nivernais aux Indes. Le Père Ephrem de Nevers*, in : Bulletin de la section de géographie, vol. LX, 1951, p.65-66, *Lettre d'Ephrem aux directeurs de la société des Missions du 10 janvier 1664*. Un mémoire manuscrit anonyme, datant vraisemblablement de 1668, présente les avancées des vicaires en Extrême-Orient, en mentionnant que « ces mêmes évêques ont écrit de tous les lieux où ils ont passé à M. Colbert, et lui ont envoyé des Mémoires exacts de l'état des choses qu'ils y ont observées ». Nous n'avons pas trouvé de trace de réception de tels mémoires dans les correspondances de Colbert au moment de la fondation de la Compagnie. ANOM, COL, C1/8, f°25, *Note sur la mission des évêques français envoyés sous le titre de vicaires apostoliques aux Royaumes de la Chine, Cochinchine, Tonkin, Siam, et autres provinces voisines*.

⁵⁶⁴ Il existe bien une tentative d'articuler les prérogatives épiscopales avec le cadre de la Compagnie des Indes. Elle figure malheureusement dans le projet de règlement dont nous avons montré les discordances, et qui n'a vraisemblablement pas été adopté. BOULLIAU, f°125, *Règlement pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales établie par ses ordres et sous sa protection tant en l'île Dauphine qu'en tous les autres endroits où elle se pourra étendre*. Le rédacteur de ce projet comptait sur le Pape pour établir à Madagascar des évêques ou des vicaires « pour exécuter la juridiction ecclésiastique ainsi que font les officiaux ». Cette attente doit plutôt être rapprochée des demandes du P. Étienne, lazariste à Madagascar, visant à obtenir un vicariat apostolique de la Congrégation de la Propagande, que de l'entreprise des Missions-étrangères en Asie.

Bourges, missionnaire envoyé du Siam vers l'Europe par Lambert de la Motte, vicaire apostolique de la Cochinchine, fait connaître dès le mois d'août 1664 les travaux des vicaires en Asie à Paris⁵⁶⁵. Lors de son séjour en France, il publie une *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Béryte*, et entre en relation avec les directeurs généraux de la Compagnie des Indes⁵⁶⁶. Il partira avec la seconde flotte de la Compagnie en mars 1666 pour repasser en Chine. François Pallu, lui, n'apprendra l'existence de cette société qu'en 1667, lors de sa rencontre avec l'ambassadeur François de La Boullaye le Gouz à Surate⁵⁶⁷. Cette disjonction initiale emporte des conséquences majeures sur la police des cultes, et notamment sur la police ecclésiastique, qui doit s'exercer dans les futurs établissements de l'Inde. Le ressort de la juridiction des vicaires apostoliques est tout aussi conflictuel et extensible que l'étendue du monopole de la Compagnie. Quoique les évêques *in partibus* soient destinés à l'Extrême-Orient, la juxtaposition des prérogatives des deux institutions sur les mêmes territoires est hautement probable. Leur appartenance nationale, bien que respectivement tempérée par la flexibilité du commerce et l'indépendance des missions religieuses, doit également être observée comme une source de rapprochements, ou de conflits de compétence⁵⁶⁸.

Ainsi, la police des ecclésiastiques français aux Indes orientales n'est que superficiellement saisie par la Compagnie des Indes orientales. En 1664, le gouvernement de l'Église en Asie est déjà le produit d'une pluralité de sources, et fait l'objet de tensions au niveau international. Il faudra donc considérer la police ecclésiastique des futurs établissements de l'Inde comme le résultat de ce pluralisme. Telle que conçue à destination de Madagascar, la police ecclésiastique « privée » de la Compagnie des Indes orientales ne devait lui imposer que peu de contraintes dans l'entretien des religieux, et au contraire lui permettre de se prémunir contre leurs ingérences. Toutefois, la multiplicité des acteurs dans l'espace indien, tant étrangers que

⁵⁶⁵ LAUNAY, *Documents*, p.40-41. Lambert la Motte « chargea Jacques de Bourges, missionnaire qui l'avait toujours accompagné depuis Paris, de retourner en Europe, lequel, pour satisfaire sa commission, s'étant embarqué à Siam à la fin du mois d'octobre de l'année passée 1663, arriva à la ville de Madraspatan, après avoir mouillé aux ports de Malacca et de Mazulipatam : et puis se rembarquant une seconde fois à Madraspatan, le 25 janvier [1664], il est arrivé en Angleterre après une heureuse navigation de six mois, le 27 juillet : d'Angleterre il est arrivé à Paris le 15 d'août [1664] et enfin est présentement [à Rome] où il expose à la Sacrée Congrégation l'état des besoins de la mission [...] ».

⁵⁶⁶ DE BOURGES, Jacques, *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Béryte [...]*, Paris, Denys Béchet, 1664, p.242-243, « j'espère bientôt être réuni à ces deux prélats [de Béryte et d'Héliopolis] par le départ de la flotte de la Compagnie du Commerce d'Orient. J'ai reçu de Mrs les Directeurs de cette illustre compagnie des témoignages si sensibles de leur bonté et de leur zèle pour nos missions, que je serais ingrat si je n'en publiais ma reconnaissance, en quoi ils ne suivent pas seulement les mouvements de leur dévotion particulière ; mais encore l'exemple du Roi qui fait assez connaître l'ardeur sainte et chrétienne qui l'anime à promouvoir les progrès que fait notre Foi parmi les nations de l'Orient [...] ». L'ouvrage avait reçu le privilège du Roi le 23 novembre 1665, pour être imprimé le 7 janvier 1666. Le passage de Jacques de Bourges à Paris en août 1664 semble n'avoir été que succinct. C'est surtout lors de la préparation de la seconde flotte (juillet 1665-mars 1666) que son rapprochement avec la Compagnie a pu s'opérer.

⁵⁶⁷ PALLU, *Lettres*, p.17.

⁵⁶⁸ *Infra*, p.300-316.

nationaux, limite fortement la portée des dispositions de la déclaration d'août 1664. Dès son origine, la Compagnie des Indes orientales est prédisposée à l'incapacité pour régler les affaires ecclésiastiques au-delà de l'île Dauphine.

La seconde condition de l'implantation religieuse prévue dans les actes fondateurs de la Compagnie consiste dans la police religieuse. Les actes réglementaires de la Compagnie constituent la principale source des règles de police devant régir la conduite des employés et indigènes des futurs territoires coloniaux et commerciaux.

Section 2. La police religieuse de la Compagnie des Indes orientales

La police religieuse édictée dans le cadre de la Compagnie des Indes orientales est le produit des conditions commerciales, internationales, et ecclésiastiques que nous avons évoquées jusqu'à présent. Elle se caractérise ainsi par son hétéronomie, et constitue un instrument à la réalisation de fins extra-religieuses. La définition de cette police depuis la métropole à destination des colonies est avant tout la projection des conflits et des appréhensions religieuses internes au royaume. Les matières de police religieuse se traduisent essentiellement par la voie réglementaire, et à travers des infractions pénales, ou encore des règles relatives au mariage⁵⁶⁹. Trois règlements de la Chambre générale viennent régir la discipline religieuse des futurs établissements coloniaux. Les deux premiers ont été adoptés hâtivement, dans les derniers jours d'octobre 1664, dans l'espoir d'un départ imminent : le premier, du 26 octobre 1664, prévoit une série d'infractions pénales⁵⁷⁰, et le second, du 27 octobre, contient les instructions aux officiers du Conseil particulier de Madagascar⁵⁷¹. Le troisième, adopté en novembre 1665 avant le départ de la seconde flotte, régit l'organisation du Conseil souverain de l'Île Dauphine⁵⁷².

Les sources de la police religieuse des Indes orientales ont ainsi été composées en amont et en aval de la décision d'exploiter Madagascar comme une véritable colonie de peuplement. Des évolutions sont donc perceptibles selon que les règles de police religieuse doivent s'appliquer au culte protestant (§1), aux catholiques (§2), ou aux non-chrétiens (§3).

⁵⁶⁹ G. Chevrier identifie le « glissement fatal » de « la police de l'ordre social à la police de l'ordre privé », aboutissant par exemple à une « police des mariages » par la législation royale depuis le XVI^e siècle CHEVRIER, G., *Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du « jus privatum » et du « jus publicum » dans les œuvres des anciens juristes français*, loc.cit., p.72-73. Quoique les traités et répertoires de police ne mentionnent jamais la police des mariages en tant que telle, c'est par le biais de la police des scandales, de la religion, ou du libertinage, que les lieutenants généraux de police ont pu pénétrer dans cet aspect de la « sphère privée ». DUVILLET, Amandine, *Du péché à l'ordre civil, les unions hors mariage au regard du droit (XVI^e-XX^e siècle)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Fortunet, Françoise, Université de Bourgogne, 2011, p.88-100.

⁵⁷⁰ ANOM, COL, C23, f°71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements, que la Compagnie établie pour le commerce des Indes orientales, veut et entend être gardés et observés dans tous les lieux à elle concédés par Sa Majesté*, du 26 octobre 1664. Ce document est repris dans DERNIS, t.1, p.88.

⁵⁷¹ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, 27 octobre 1664. Ce règlement, que nous avons déjà cité à plusieurs reprises, a été envoyé par les syndics lyonnais Dominique de Ponsaimpierre et Louis Bais à la Chambre particulière de Lyon le 16 janvier 1665. Nous avons retenu la date du 27 octobre en conformité à la thèse de Marcel Thomas, qui étudie également ce règlement. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.7. La version conservée dans les archives de la Chambre particulière de Lyon ne présentait pas, elle, de date exacte. Ce règlement fait toutefois référence à la nomination du sieur de Beausse, « nommé au Roi par la Compagnie et pourvu par Sa Majesté de la charge de premier conseiller au Conseil souverain [...] et cependant président au conseil particulier ». Or, on sait que Beausse a prêté serment auprès du Roi pour ces fonctions le 28 octobre 1664. *Recueil des gazettes, nouvelles ordinaires et extraordinaires, relations et autres récits des choses avenues [...]*, Paris, Bureau d'adresse, 1664, p.1086. Le règlement pourrait ainsi dater du jour suivant.

⁵⁷² AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île [...]*, du 17 novembre 1665.

§1. Invisibiliser les protestants

La déclaration du 27 août 1664 ne prévoit expressément aucune mesure touchant à la discipline religieuse à l'intérieur des colonies fondées par la Compagnie. Elle n'institue pas, non plus, un organe ou un magistrat spécialement ou généralement chargé de la police des colonies. Nous verrons ci-après que c'est au pouvoir réglementaire de la Chambre générale que devait revenir cette prérogative. Toutefois, c'est du Parlement de Paris que provient la première injonction visant à faire primer l'ordre religieux métropolitain sur la cadre dérogatoire de la Compagnie. La question sur laquelle les magistrats ont entendu s'imposer à Colbert est celle de l'exercice du culte réformé aux colonies (I). Nous verrons que la Compagnie des Indes Orientales, au moyen de son pouvoir réglementaire, a entendu régir elle-même l'exercice du protestantisme aux colonies, de manière assez inattendue (II).

I. L'interdiction des ministres du culte protestant aux Indes orientales par le Parlement de Paris

Les actes fondateurs des deux Compagnies créées en 1664 ne prévoyaient pas, dans leur rédaction initiale, de défenses expresses pour les protestants de se rendre ou d'exercer leur culte dans les Indes orientales et occidentales. Outre leur présence aux colonies, Colbert comptait sur les étrangers, essentiellement hollandais, pour investir dans le capital de la Compagnie des Indes orientales, et même pour qu'ils y exercent aux plus hautes fonctions⁵⁷³. En agissant de la sorte, le ministre ne faisait que consacrer une situation de fait établie de longue date. Depuis le début du XVII^e siècle, des interdictions avaient bien été formulées, plus ou moins explicitement, concernant l'exercice du culte réformé aux colonies⁵⁷⁴. Toutefois, ces mesures étaient restées

⁵⁷³ *Supra*, p.76 et p.78.

⁵⁷⁴ BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français* [...], *op.cit.*, p.59-64 et p.378-379. Certaines mesures législatives, dont nous ne pouvons estimer l'application effective, ont pu avoir pour dessein d'empêcher tacitement l'accès des colonies aux protestants de manière générale. ISAMBERT, *Recueil*, t.16, p.201-202, *Déclaration qui défend aux ministres de la religion protestante, qui sont étrangers, d'exercer en France aucune fonction, et à ceux qui sont nés en France, d'en sortir sans permission du Roi*, du mois d'avril 1627, et p.412, *Déclaration portant défenses aux ministres protestants de prêcher hors de leur résidence*, 2 décembre 1634. D'autres mesures spécifiques ont, en revanche, clairement prohibé leur passage dans des territoires déterminés des Indes occidentales. *Ibid.*, t.16, p.421-422, *Articles accordés par le roi aux associés de la compagnie des îles d'Amérique*, 12 février 1635, art. 4, « qu'ils ne feront passer esdites îles, colonies et habitations aucun qui ne soit naturel français et ne fasse profession de la religion catholique, apostolique et romaine ; et si quelqu'un d'autre condition y passait par surprise, on l'en fera sortir aussitôt qu'il en sera venu à la connaissance de celui qui commandera dans ladite île », t.17, p.319, *Lettres-patentes portant établissement d'une colonie dans l'Amérique méridionale*, mars 1656, « Ordonnons qu'aucun autre que naturel français catholique, apostolique et romain ne pourra être établi en ladite colonie, soit pour commander ou obéir, ni admis à passer audit pays dans les navires de ladite compagnie, pour ladite peuplade ».

sans effet, et n'avaient pas empêché que des protestants occupassent des postes de direction dans ces territoires, et qu'ils y demeurent installés⁵⁷⁵.

En 1664, c'est à l'occasion de l'enregistrement de l'édit de création de la Compagnie des Indes occidentales que le Parlement de Paris a entendu rappeler l'exclusion des protestants des colonies américaines. Ce texte, édicté le 28 mai 1664, fut soumis à la vérification des magistrats près de deux mois avant la publication de la déclaration portant création de la Compagnie des Indes orientales. Cette intervention du Parlement nous intéresse au plus haut point, puisque l'arrêt de vérification de l'édit portant création de la Compagnie des Indes occidentales devait être repris à l'identique, au mois de septembre, pour la déclaration créant la Compagnie des Indes orientales. Il nous faut signaler au lecteur que, en suivant les sources, la chronologie des événements présente certaines confusions qui ont pu tromper l'historiographie⁵⁷⁶. Nous nous en tiendrons aux faits avant d'analyser cette séquence.

D'après les correspondances de Colbert, c'est entre le 11 et le 15 juillet 1664 que sont discutées les modalités de la police des protestants dans les colonies des Indes occidentales. Au début du mois, Louis de Béchameil, fermier général et parent de Colbert, informe le ministre des plaintes adressées au Premier Président du Parlement de Paris, Guillaume de Lamoignon, lors de la vérification de l'édit du 28 mai. Les anciens propriétaires évincés de leurs possessions américaines, dont la famille de Champigny, protestaient contre la cession de ces îles à la Compagnie des Indes occidentales⁵⁷⁷. Le 11 juillet, Béchameil informe Colbert que cette affaire est réglée ; mais que « *le zèle de M. le Premier Président pour la religion* » lui inspirerait de faire ajouter aux termes du premier article de l'édit qu'il « *ne pourra avoir dans les pays*

⁵⁷⁵ Nous ne mentionnerons que des exemples de territoires que nous avons déjà évoqués. Pour la Guadeloupe, où les protestants sont interdits, DU TERTRE, J.-B., *Histoire générale des Antilles* [...], *op.cit.*, t.2, p.421, « Néanmoins les gouverneurs y ont souffert de tout temps des hérétiques et même Monsieur Houel a élevé le sieur Portel, huguenot, aux premières charges de son île, contre l'usage et la coutume ». À Madagascar, où aucun texte ne prévoit leur exclusion, le protestant Jacques Pronis avait été envoyé comme gouverneur de la Compagnie de l'Orient en 1643. GALIBERT, N., *A l'angle de la grande maison, Les lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, *op.cit.*, p.217, *Lettre de Nacquart, à fort Dauphin, du 5 février 1650*, « Messieurs les directeurs de la Compagnie de l'Orient ayant eu connaissance que cette île par le moyen d'une personne hérétique [Pronis], qui avait l'expérience et les habitudes nécessaires pour s'établir ici, furent obligés au commencement de lui confier la conduite et commandement de ceux qu'ils y envoient, quoique tous catholiques, à l'exception de neuf ou dix que ce commandant amena avec lui ». v. pour le cas de Madagascar RAY, A., *French colonial policy in seventeenth century Madagascar : François Martin's account*, *loc.cit.*, p.83, et pour celui de la Martinique, PETITJEAN-ROGET, Jacques, *Les protestants à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.42, n°147, 1955, p.220-235.

⁵⁷⁶ La thèse soutenue en 1906 par L. Cordier revient sur cette séquence, pour en déduire que « la prohibition de la religion réformée ne fut pas insérée dans les chartes, et aucune défense spéciale concernant les protestants n'y figure ». À partir de quelques pièces supplémentaires, nous pensons pouvoir nuancer cette conclusion. CORDIER, L., *Les Compagnies à Charte et la politique coloniale sous le ministère Colbert*, *op.cit.*, p.111-112.

⁵⁷⁷ MC, 122, juillet 1664, f°13, f°127, et f°353. Nous apportons cette précision car elle nous permet d'être certains que ces débats portent bien, initialement, sur la Compagnie des Indes occidentales.

*concedés aucun exercice que celui de ladite religion, pour empêcher la contravention faire défense d'y faire passer aucuns ministres »*⁵⁷⁸. Le 11 juillet 1664 est bien la date à laquelle l'édit du 28 mai a été enregistré par le parlement⁵⁷⁹. Lamoignon aurait ainsi prononcé, dans son arrêt d'enregistrement, l'interdiction générale de l'exercice du culte protestant pour les colonies d'Amérique. Toutefois, ce n'est pas ce que l'on trouve dans toutes les éditions imprimées de cet arrêt, qui diffère de ce qui est annoncé dans la lettre de Béchameil du même jour. La formule retenue par Lamoignon dans l'arrêt du 11 juillet ne peut, en fait, s'expliquer qu'à partir des correspondances de Colbert des jours suivants.

Le 11 juillet, Béchameil indique au ministre l'inutilité de l'addition voulue par Lamoignon, dans la mesure où l'édit du 28 mai n'aurait déjà permis que l'exercice de la « vraie religion »⁵⁸⁰. Cette addition est aussi nuisible à la Compagnie, puisqu'elle « *éloignera non seulement les Français qui sont de la religion prétendue réformée mais encore plus les étrangers qui en sont presque tous, lesquels voyant leur religion si maltraitée n'entreront pas dans cette compagnie, quoique cela ne regarde que ceux qui passeront auxdits pays* »⁵⁸¹. Béchameil s'engage alors à convaincre Lamoignon de retrancher cette modification⁵⁸². Le 12 juillet, il précise que Colbert n'est pas « *fort porté à admettre [les protestants] dans la Compagnie* », et que c'est seulement en « *considération [du] prompt rétablissement* » du commerce que le ministre ne les traite pas aussi sévèrement que le Premier Président⁵⁸³. C'est finalement le 14 juillet que Béchameil affirme avoir obtenu la modification de l'arrêt. Lamoignon consent à réduire l'interdiction. Elle ne portera désormais que sur les ministres du culte, et non sur son exercice⁵⁸⁴. Béchameil considère qu'ainsi formulée, l'addition est « *presque avantageuse* », ne faisant « *aucun mauvais effet à l'égard des religionnaires qui voudraient entrer dans la Compagnie* »⁵⁸⁵. Lamoignon

⁵⁷⁸ *Ibid.*, f°359.

⁵⁷⁹ Nous avons confronté plusieurs documents, qui retiennent toujours la date du 11 juillet pour l'enregistrement au Parlement de l'édit de création de la Compagnie des Indes occidentales. ANOM, COL, Correspondance à l'arrivée de la Martinique et îles du Vent (Série C8), C8 B19, *Édit portant établissement d'une Compagnie des Indes occidentales pour faire tout le commerce dans les isles et terres fermes de l'Amérique*, mai 1664, imprimé à Paris en 1689, p.18, où l'on peut trouver que l'arrêt de vérification au Parlement de Paris date du 11 juillet 1664. MSM, t.1, p.100, et p.112-113.

⁵⁸⁰ MC, 122, juillet 1664, f°353, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 11 juillet 1664*.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *Ibid.*, « Je tâcherai de faire demain retrancher cette modification quoique Monsieur le P.P. y paraisse fort attaché, voilà au surplus Monsieur l'affaire faite, et nous allons travailler sans perdre de temps, à la faire marcher ».

⁵⁸³ *Ibid.*, f°407, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 12 juillet 1664*.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, f°465, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 14 juillet 1664*, « Après avoir agité longtemps chez Monsieur le premier président l'article concernant la religion, il est convenu Monsieur d'en reparler demain à sa compagnie, et de tâcher de se faire mettre seulement qu'il ne sera passé aux pays concedés aucune personne pour prêcher la doctrine contraire à la religion, et que l'on peut le dire presque avantageux, et j'ai vu Monsieur que cela ne fera aucun mauvais état à l'égard des religionnaires qui voudraient entrer dans la compagnie [...] ».

⁵⁸⁵ *Ibid.*

s'est alors engagé à apporter cette rectification le lendemain⁵⁸⁶. Le 15 juillet, c'est Pierre Pecquot, agent de Colbert, qui confirme que « *ce matin on a réformé l'arrêt de modification* »⁵⁸⁷. Il ajoute que Colbert « *le trouvera dans l'ordre conforme aux intentions du Roi et nullement contraire aux intérêts du commerce* », pour ensuite en reproduire le contenu⁵⁸⁸. L'arrêt modifié porte seulement que le Parlement « *fait défenses de passer [aux colonies] aucune doctrine contraire à la religion apostolique et romaine* »⁵⁸⁹. C'est cette version que nous trouvons dans les différentes éditions de l'arrêt d'enregistrement du Parlement de Paris daté du 11 juillet. Il est donc vraisemblable que l'arrêt du 11 juillet, tel qu'il a été reproduit, ait été modifié le 15 juillet, sans que la date initiale de l'enregistrement ne soit changée. C'est cette même addition qui sera ajoutée à la déclaration du mois d'août 1664, portant création de la Compagnie des Indes orientales, lors de son enregistrement par le Parlement de Paris le 1^{er} septembre⁵⁹⁰.

Cette séquence est révélatrice des négociations entre le parti dévot et le ministre. Guillaume de Lamoignon, membre éminent de la Compagnie du Saint-Sacrement, a pu décider de ne pas laisser se former les deux compagnies des Indes au risque qu'elles deviennent des bastions de huguenots⁵⁹¹. L'attitude du clan Colbert est tout aussi frappante. On perçoit, dans les lettres de Pecquot et Béchameil, l'étroite ligne de crête sur laquelle tient le discours colbertiste. Il leur est nécessaire de clarifier, même dans le secret des correspondances, que c'est en tant que les protestants sont nécessaires au rétablissement du commerce que l'adoucissement de l'arrêt est demandé ; et non par sympathie envers l'hérésie. L'utilité semble alors plus avouable que la tolérance. Colbert ne cherche pas à faire annuler la mesure, mais à lui ôter toute possibilité de nuire à son plan. On pourrait alors considérer que l'arrêt du Parlement de Paris a été neutralisé, tout en sauvant les apparences de la piété, un mois et demi avant la déclaration créant la Compagnie des Indes orientales⁵⁹². La reproduction de la même interdiction, dans l'arrêt

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, f°499-501, *Lettre de Pecquot à Colbert, du 15 juillet 1664*.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.* C'est cette formule que l'on retrouve dans l'arrêt antidaté du 11 juillet 1664. MSM, t.1, p.112-113.

⁵⁹⁰ DCIO, p.27, *Extrait des Registres du Parlement*, « La Cour a ordonné et ordonne que lesdites lettres seront registrées au Greffe, pour être exécutées selon leur forme et teneur, et pour l'exécution du trentième article d'icelles dans les colonies établies ou à établir, fait défenses d'y faire passer aucunes personnes qui enseignent ouvertement ou secrètement aucune doctrine contraire à la religion catholique apostolique et romaine ».

⁵⁹¹ D'ARGENSON, R., *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement, op.cit.*, p.179. Guillaume de Lamoignon, alors Maître des requêtes, était un membre éminent de la Compagnie du Saint-Sacrement. Il en conservait le coffre des papiers de la société en son propre nom. Une fois premier président du Parlement de Paris, il avait utilisé sa position pour atténuer la condamnation de la société en 1660. *Ibid.*, p.199, et p.212.

⁵⁹² VERGE-FRANCESCHI, M., *Colbert, la politique du bon sens, op.cit.*, p.446, « En 1664, lors de la création des Compagnies des Indes occidentales et orientales, le premier président du Parlement de Paris veut faire insérer dans les deux chartes de fondation que seule la religion catholique pourra être pratiquée dans les pays concédés. Colbert

d'enregistrement des deux Compagnies, est aussi révélateur. La Couronne n'a pas jugé nécessaire d'intégrer au texte de la seconde compagnie l'amendement prévisible que Lamoignon avait fait peser sur la première, quelques semaines plus tôt. La reproduction à l'identique de l'interdiction parlementaire, d'une compagnie à l'autre, nous paraît confirmer l'idée que cette modification ait été jugée indolore ; car pouvant être intégrée à deux sociétés aux rationalités relativement différentes.

L'arrêt de vérification du premier septembre 1664 emporte ainsi une première mesure de police religieuse destinée aux colonies : l'exclusion de toute prédication contraire à la religion catholique. L'arrêt semble avoir produit des effets variables sur les souscriptions. Le 25 janvier 1665, le négociant Lucas Fermanel fait savoir au ministre qu'à Rouen, « *les religionnaires n'ayant pas obtenu l'exercice public dans l'Isle de Saint-Laurent [Madagascar], ont modéré leurs sommes à mil livres, quoiqu'ils soient les plus riches marchands, et qu'ils composent les deux tiers de la communauté* »⁵⁹³. En effet, si les protestants n'étaient pas exclus des colonies orientales, l'exercice public de leur culte était indirectement prohibé par l'interdiction d'y faire passer des ministres. À l'inverse, le premier président du Parlement de Bordeaux, Arnaud du Pontac, annonce à Colbert le 8 décembre 1664 que « *les officiers de la Chambre de l'Édit de la religion prétendue réformée prendraient part à la Compagnie des Indes* »⁵⁹⁴. L'arrêt du Parlement de Paris du premier septembre 1664 n'est pas la cause de la tiédeur des souscriptions. Les objections à ce sujet ressortent de considérations locales, et ont surtout servi à appuyer les causes véritables d'opposition à l'achat d'actions, comme le poids de la fiscalité ou la faible représentation des chambres particulières des provinces⁵⁹⁵. Malgré cela, c'est la Compagnie elle-même qui, en usant de son pouvoir réglementaire, va ajouter des règles contraignant l'exercice du culte protestant dans ses futurs établissements.

fait supprimer la clause ! ». Si l'auteur ne se trompe pas sur les intentions de Colbert, il est ainsi possible de nuancer la portée de la suppression de l'interdiction.

⁵⁹³ DEPPING, Georges Bernard, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, Paris, Imprimerie Nationale, 1852, t.3, p.384, *Lettre de Fermanel, négociant, à Colbert, du 25 janvier 1665*. L'original peut être trouvé à MC, 127, janvier-février 1665, f°303, *Lettre de Fermanel à Colbert, du 25 janvier 1665*.

⁵⁹⁴ DEPPING, G.B., *Correspondance administrative [...]*, op.cit., t.3, p.362, *Lettre d'Arnaud du Pontac, premier président du parlement de Bordeaux à Colbert, du 5 décembre 1664*. Sur l'origine des « Chambres de l'édit », tribunaux spéciaux fondés une première fois en 1577, puis rétablis en 1598, et visant à assurer l'impartialité de la justice aux protestants, LE BRAS, G., *La police religieuse dans l'ancienne France*, op.cit., p.172-173, et p.180.

⁵⁹⁵ CORDIER, L. *Les Compagnies à Charte et la politique coloniale [...]*, op.cit., p.107-109.

II. L'instauration d'un régime d'autorisation des protestants par la Chambre générale

La Chambre générale adopte en effet, de son plein gré, des mesures plus sévères que celles voulues le Parlement de Paris. Il semble que cet ajout trouve sa source dans l'examen du cas particulier de Hubert Hugo, entre février et mars 1665. Comme nous l'avons évoqué plus haut, ce Hollandais, ayant autrefois officié comme pirate au service de Fouquet à bord du navire *l'Aigle noir*, s'est proposé pour servir la Compagnie des Indes. Les syndics semblent s'être inquiétés de ce passé douteux, et de la réputation entachée de la France en Asie⁵⁹⁶. Au début du mois de février 1665, ils demandent l'examen de son cas avant de décider de son accession à un poste de direction, et chargent les directeurs Berryer, Chanlatte, Jabach et de Varenne d'en produire le rapport⁵⁹⁷. Le mardi 10 février, c'est Colbert, présidant la séance, qui donne lecture à l'assemblée du mémoire de Hugo⁵⁹⁸. Dans celui-ci, le corsaire répond d'abord aux craintes des actionnaires concernant ses méfaits passés, en établissant qu'ils ne porteraient pas préjudice à la réputation de la Compagnie en Asie⁵⁹⁹. Il produit ensuite la justification des suspicions de l'assemblée à l'égard de sa religion, considérée comme incompatible avec sa fidélité à la Compagnie⁶⁰⁰. Le samedi 14 février, Louis Berryer, proche de Colbert, présente son rapport à la Chambre générale. Il énonce que :

« La Compagnie a résolu qu'on offrirait audit Sieur Hugo la troisième ou quatrième place au conseil de Madagascar à l'exclusion de la profession publique de sa religion, et

⁵⁹⁶ *Supra*, p.76.

⁵⁹⁷ AML, HH, 307, f°153, *Compte rendu de l'Assemblée tenue à Paris au mois de mars 1665*, « Sur ce qui a été proposé à l'assemblée, si le sieur Hugo pourra être utile à la Compagnie soit dans l'établissement des factoreries dans les Indes ou dans l'île Saint-Laurent, les sentiments ont été partagés ce qui a donné lieu de délibérer qu'avant d'y prendre les diverses résolutions ledit Hugo sera de nouveau ouï et examiné, auquel effet Messieurs Berrier, Jabach, Chanlatte et de Varenne ont été nommés pour en faire leur rapport mardi dans l'assemblée à laquelle Monseigneur Colbert a fait espérer venir présider ».

⁵⁹⁸ *Ibid.*, f°154.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, f°154-157. Il existe un doute légitime sur la possibilité matérielle que Hugo ait pu réellement produire cet écrit dont Colbert donne lecture aux directeurs. Si l'on admet que le corsaire avait bien quitté la France à ce moment, il n'est pas impossible que cette lettre justificative soit l'œuvre des bureaux de Colbert.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, f°157, « Touchant la seconde demande, est le point de conscience touchant l'exercice de la religion, il m'a été dit si en cas je vais au voyage au service de Sa Majesté et de Monseigneur, ce que savez Monseigneur ne vous en dirai davantage à ce sujet, sinon que celui qui ne se gouverne pas bien ne peut pas servir loyalement son seigneur. Je dirai encore davantage et assurerai votre grandeur qu'il ne se peut penser rien au monde à quoi je ne cherche occasion de pouvoir rendre mes fidèles services à sa Majesté, à Monseigneur et à la Compagnie, vous assurant que corps et biens n'y seront point épargnés, quelque obstacle et périls qu'ils se puissent rencontrer et avec toute la fidélité, diligence et honneur qui se puisse faire moyennant aussi une véritable confiance qu'on aura en ma personne [...] je supplie aussi Monseigneur de ne point avoir égard à ce qui me pourrait rendre odieux et suspect envers vous soit par ceux d'hollande ou d'autre de leur part, car je ne doute pas que l'on ne travaille par toutes voies contre moi afin de me rendre odieux et suspect ce qu'ils souhaitent d'apprendre et qui est le but de leur désir ».

*que ses appointements seront réduits à six mille livres par an pour demeurer à Madagascar et huit mille livres en cas qu'il passera dans les bureaux des Indes »*⁶⁰¹.

La Compagnie consentait ainsi à recruter le navigateur protestant, en ajoutant une interdiction individuelle de l'exercice public du culte, ainsi qu'une réduction relative de ses gages⁶⁰². Il est possible de voir cette mesure comme adaptée à la fonction d'administration et de juridiction que devait occuper Hugo au Conseil souverain de l'Île Dauphine. Cette solution devait toutefois être largement dépassée dans le règlement général pour l'île Dauphine du mois de novembre 1665, dans lequel la Chambre générale édicte d'abord que :

*« Dans la première séance qui sera tenue après l'établissement du Conseil souverain de ladite île Dauphine, il sera expédié arrêt portant très expressément défenses aux habitants d'icelle soit français ou naturels du pays de faire publiquement et particulièrement profession d'aucune autre religion que la catholique apostolique et romaine sous peine de punition corporelle et de confiscation de tous leurs biens [...] »*⁶⁰³.

La Chambre générale ramenait elle-même la police du culte protestant au niveau de sévérité qu'aurait souhaité Guillaume de Lamoignon avant l'interférence de Colbert. Alors que le Parlement de Paris n'avait prohibé que l'accès des ministres du culte protestant aux colonies, la Compagnie prononçait explicitement l'interdiction générale de l'exercice, public ou privé, de toute religion autre que la catholique. Ces revirements tardifs s'expliquent par des facteurs hétéroclites qui ont effectivement renforcé le poids des milieux traditionnels. Le choix de peupler Madagascar en mars 1665 a pu faire craindre le risque d'y voir naître un bastion protestant, ou de corrompre l'assimilation des populations indigènes⁶⁰⁴. La nomination d'un gouverneur, issu de la noblesse d'épée, pour commander de concert avec le Conseil souverain, impliquait également une exclusion de façade du culte protestant⁶⁰⁵. La demande de soutien

⁶⁰¹ *Ibid.*, f°159.

⁶⁰² Les gages de Hubert Hugo auraient dû s'élever à douze mille livres par an avant cette modification. Toutefois, on apprend, dans une lettre du 20 janvier 1665 de la Chambre parisienne à celle de Lyon, qu'il bénéficiait également d'une pension du Roi de quatre mille livres par an, ce qui permet de tempérer l'effet de cette mesure. AML, HH, 312, 1665, f°10, *Lettre de Dominique de Ponsaimpierre et Louis Bais aux syndics de la ville de Lyon, du 20 janvier 1665*.

⁶⁰³ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île [...]*, f°8.

⁶⁰⁴ FLACOURT, E., *Histoire de la grande isle de Madagascar*, op.cit., p.449. Des réflexions analogues avaient été formées par Samuel Champlain pour le Canada, au début du XVII^e siècle, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.52-54, p.67-69, et p.73, « La volonté d'interdire les protestants dans les colonies est liée à la conception de la nationalité et de la religion comme un tout. Le fait que les protestants professent une religion différente des catholiques et donc différente de la majorité des Français, amène ces derniers à penser que les protestants ne sont pas de véritables sujets du roi de France. Ils sont, de par leur religion, susceptibles de trahir les intérêts de la France en se tournant vers d'autres États dans lesquels leur religion est acceptée ».

⁶⁰⁵ Dans sa commission, le baron de Mondevergue recevait la mission de « faire obéir tous les peuples desdites terres les appelant par toutes les voies les plus douces qu'il se pourra à la connaissance de Dieu et lumière de la foi et de la Religion catholique, apostolique et romaine, et en établir l'exercice à l'exclusion de toute autre ». ANOM,

financier du roi auprès de l'assemblée du clergé en juillet 1665 a pu s'accompagner de tels gages de catholicité⁶⁰⁶. Toutefois, le même règlement poursuivait immédiatement, en précisant que cette exclusion s'appliquerait :

« [...] à la réserve de ceux de la religion prétendue réformée qui auront passé dans ladite île auxquels la Compagnie sous le bon plaisir du Roi aura permis dans leurs maisons l'exercice de leur religion, pour leur famille seulement, et sans que cela puisse apporter aucun scandale autrement ils seront punis et tomberont dans la défense générale »⁶⁰⁷.

En novembre 1665, la Chambre générale avait en fait généralisé le mécanisme retenu lors du recrutement de Hubert Hugo au mois de février précédent. C'est par une autorisation individuelle tacite que l'exercice du culte protestant serait toléré. Par ce procédé juridiquement coûteux, il était possible, pour les protestants uniquement, et sous condition d'avoir obtenu une permission de la Compagnie, d'exercer leur culte. Celui-ci ne pouvait alors être pratiqué que de manière privée et familiale, et non publique. Au prix d'une mesure d'interdiction générale plus sévère que ne l'aurait souhaité le parti dévot, la Chambre générale permettait l'exercice *intuitu personae* de la religion protestante, à la condition qu'il ne troublât sous aucun prétexte l'ordre de la société coloniale. Dans un tel compromis institutionnel, il est possible de voir une manœuvre des directeurs parisiens, visant à se réserver le contrôle de la police du culte protestant, excluant ainsi le Parlement et le pouvoir royal de l'application de l'arrêt du 1^{er} septembre 1664. Le règlement du mois de novembre 1665 prolongeait cette démarche dans la définition des fonctions de Hubert Hugo au Conseil souverain de l'île. Celui-ci, relégué du « troisième ou quatrième » au sixième siège de conseiller, se voyait appliquer la disposition suivante :

« Le Sieur Hugo ci-devant hollandais naturalisé Français [...] aura séance et voix délibérative audit conseil en toutes matières, à la réserve de celles qui y seront traitées

COL, B1, f°36, *Provisions de gouverneur et lieutenant général en l'île Dauphine et autres isles pour M. de Mondevergue*, 17 octobre 1665.

⁶⁰⁶ *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France, commencée à Pontoise au couvent des cordeliers, et continuée à Paris, au couvent des augustins, és années 1665 et 1666*, Paris, Antoine Vitry, 1666, p.110-116, Séance du lundi 27 juillet, lecture d'une lettre du Roi et intervention de Monsieur d'Aligre. Après avoir présenté les avantages des Compagnies des Indes pour le royaume, l'envoyé du Roi précise que « Sa Majesté se trouve engagée dans une affaire très importante, et de très grande dépense, qui vous touche plus que les deux autres corps du royaume, s'agissant de l'intérêt entier de la religion, pour la défense et conservation de laquelle votre corps, messieurs, est le premier obligé de contribuer. Nous avons deux puissants ennemis à combattre pour le fait de la Religion, dont le mahométan est directement ennemi de la nôtre. Il n'en reconnaît ni l'auteur ni la divinité. L'autre est plus dangereux en la soutenant ; il la détruit par ses opinions hérétiques, qu'il force les catholiques d'embrasser, ou de se retirer des lieux dont il est le maître ; plus cruel en cela que les princes mahométans, qui souffrent l'exercice de la religion chrétienne dans toute l'étendue de leurs États. [...] Ce sont là les véritables raisons qui vous doivent persuader, messieurs, avec le clergé de France, de donner à son Roi une assistance considérable proportionnée à ses grandes richesses, et à la juste cause de la religion ».

⁶⁰⁷ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île* [...], f°8.

auxquelles il se trouve de l'intérêt de la religion catholique apostolique et romaine que de la prétendue réformée »⁶⁰⁸.

À l'inverse du principe régissant les « Chambres de l'édit » depuis l'Édit de Nantes, le protestantisme de Hugo justifiait, dans les Indes orientales, qu'il fût exclu des délibérations dans les affaires touchant à l'une et l'autre religion⁶⁰⁹. La méfiance contre Hubert Hugo, initialement fondée sur ses actions de piraterie davantage que sur sa foi, trouvait une résolution par des restrictions attachées à la religion d'un personnage qui n'avait rien de pieux. Les directeurs ne considéraient pas que les protestants pussent être effectivement exclus de la Compagnie, mais entendaient en assurer le contrôle. Les instructions données aux capitaines des navires prévoyaient que :

« S'il y a dans l'équipage des passagers ou quelques personnes de la religion prétendue réformée de quelque condition qu'ils soient, ils se retireront en lieu particulier pendant les prières et célébrations de la sainte messe pour éviter scandale où ils pourront faire leurs prières à voix basse ainsi que bon leur semblera sans scandales »⁶¹⁰.

La cohérence de ces mesures résidait dans la garantie que la Compagnie voulait donner de sa gestion en interne des interdits religieux. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'insistance de Louis XIV pour que le règlement du 17 novembre 1665 soit enregistré par le Parlement de Paris⁶¹¹. Quoiqu'une telle formalité ne fût pas nécessaire, elle visait à faire reconnaître par les magistrats l'autonomie de la réglementation de la Compagnie en matière de police religieuse⁶¹².

La suite de l'histoire ne manque pas de sel. Hubert Hugo disparaît de nouveau en 1665. Il n'occupera pas son poste de conseiller, et ne servira jamais pour la Compagnie. Après avoir incité au peuplement de Madagascar, légué à la Compagnie une frégate responsable du retard de la première flotte, et dont le pavillon était entaché en Inde, le corsaire aura conduit au durcissement de la police des protestants, sans même se trouver en France. Si Hugo a effectivement bénéficié de la protection de César de Vendôme, la mort du surintendant de la

⁶⁰⁸ *Ibid.*, f°5-6.

⁶⁰⁹ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, *op.cit.*, p.528, « Les protestants bénéficient [au terme de l'édit de Nantes] de nombreuses garanties judiciaires (art.30 à 67), dont l'existence de Chambres de l'édit dans au moins quatre parlements ; ces chambres mi-partites, composées pour moitié de juges catholiques et pour moitié de juges protestants, connaissent en dernier ressort de toutes les affaires des protestants et leur interdisent ce qui n'est pas expressément autorisé par l'édit ». SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, *op.cit.*, t.2., p.473-474.

⁶¹⁰ AML, HH, 308, f°68, *Instruction pour le sieur capitaine de navire*, [s.d.], 1665.

⁶¹¹ DERNIS, t.1, p.130, *Lettres patentes du Roi, portant injonction d'enregistrer le règlement fait par la Compagnie des Indes au sujet des officiers du Conseil souverain de l'île Dauphine*, du 20 novembre 1665.

⁶¹² Dans une lettre du 29 mai 1665, le prévôt des marchands de Lyon, Gaspard Charrier, alors à Paris, indique à la Chambre particulière de sa ville que : « la compagnie peut faire des règlements, indépendamment des juges, et qu'ainsi cette assemblée de colons qui est de toute liberté et sans contrainte n'étant qu'un fait purement de négoce, on n'est point obligé de prendre l'attache d'aucun juge pour procéder à l'exécution ». AML, HH, 312, 1665, f°68, *Lettre de M. Charrier prévôt des marchands à messieurs les directeurs de Lyon, Paris, le 29 mai 1665*.

navigation en octobre 1665 pourrait expliquer la fin soudaine de ses relations avec la France⁶¹³. Le corsaire réapparaît dans les années 1670 au service de la V.O.C., pour laquelle il livre des informations contre la Compagnie française⁶¹⁴. Il serait mort entre 1677 et 1680 à Batavia⁶¹⁵.

Ainsi, la formation d'une police du culte protestant au sein de la Compagnie des Indes est le résultat d'une négociation entre Colbert et le Parlement de Paris, d'une part, et d'une affirmation de l'autonomie réglementaire de la Chambre générale, d'autre part. Ce régime visait essentiellement les principaux employés de la Compagnie, recrutés à l'étranger pour leur expérience, et faisant l'objet d'une dérogation expresse. À l'inverse, il convient d'observer que la police du culte catholique de la Compagnie des Indes s'explique surtout par la certitude de la tendance à la débauche des sujets du roi, et surtout des employés de basse condition, dans les territoires ultramarins.

§2. Discipliner les catholiques

Le premier acte réglementaire adopté par les syndics de la Compagnie date du 26 octobre 1664. Nous n'avons pas eu l'occasion de l'étudier jusqu'à présent. En effet, ce texte est presque intégralement consacré à des infractions pénales : il prévoit les sanctions du vol, de l'assassinat, du rapt, du duel, etc.⁶¹⁶. Celui-ci mérite une attention particulière, car il porte de manière générale sur l'ensemble des « *Indes Orientales* », c'est-à-dire « à tous les lieux [...] concédés par Sa Majesté ». Nous aborderons brièvement les incertitudes autour de la formation de ce texte, avant d'en livrer le contenu (I). Nous pourrions ensuite décrire l'affinement de la police religieuse des catholiques dans le règlement formant le Conseil souverain de Fort-Dauphin en novembre 1665 (II).

I. Une police religieuse minimaliste mais sévère

La genèse du règlement du 26 octobre 1664, connu sous le nom de « *Statuts, Ordonnances et règlements* », est relatée dans la *Relation* de François Charpentier, parue en

⁶¹³ STAPEL, W.F., *Hubert Hugo (Een zeeroover in dienst van de Oost-Indische Compagnie)*, loc.cit., p.619-620. L'auteur explique également cette disparition par la mauvaise réputation de Hugo en Inde, où il ne put amorcer aucun commerce en 1665. Il aurait été même été emprisonné, selon François Bernier, philosophe et médecin présent en Inde durant ces années. ANOM, COL, C²62, f^o16, *Mémoire de François Bernier du 10 mars 1668*, à Surate.

⁶¹⁴ STAPEL, W.F., *Hubert Hugo* [...], loc.cit., p.621.

⁶¹⁵ Une thèse récente apporte quelques informations sur les dernières années de la vie de Hubert Hugo, THIEBAUT, Rafaël, *Traite des esclaves et commerce néerlandais et français à Madagascar (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Thèse : Histoire, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne et Vrije Universiteit Amsterdam, dir., Hirsch, Bertrand, Bosma, Ulbe, 2017, not., p.68, p.78, et p.85.

⁶¹⁶ ANOM, COL, C²3, f^o71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements que la Compagnie établie pour le commerce des Indes orientales veut et entend être gardés et observés dans tous les lieux à elle concédés par Sa Majesté*, du 26 Octobre 1664.

1665. L'académicien fait de ce texte très court la pierre angulaire de l'œuvre réglementaire de la Compagnie, et la preuve de sa piété⁶¹⁷. Cependant, c'est au prix de la grande confusion chronologique régnant dans cet ouvrage édifiant que l'auteur peut accorder une telle place à ce texte. Il a en réalité été rédigé dans l'urgence, alors que les syndics s'efforçaient de faire partir une première flotte à l'automne 1664⁶¹⁸. Malgré cette précipitation, le document fit l'objet d'une édition imprimée, et donc d'une certaine publicité⁶¹⁹. Le règlement a surtout été produit à l'attention des employés de la Compagnie qui auraient dû quitter la France en novembre 1664. Ce projet se solde par un échec, les navires n'étant pas prêts au départ avant le mois de mars suivant. Ceci expliquerait pourquoi Charpentier, dans sa *Relation*, soustrait les « statuts » de leur contexte. Cette précipitation se ressent dans le contenu du règlement, composé de treize courts articles. Les « statuts » demeurent remarquables, car ils sont le premier acte réglementaire de la Compagnie des Indes orientales, par lequel les syndics d'une société de commerce régissent la police religieuse⁶²⁰.

Seuls les deux premiers articles sont consacrés formellement à la discipline spirituelle. Le premier établit solennellement : « *Que le Saint nom de Dieu soit honoré et respecté de tous les habitants, tant soldats qu'autres, le culte divin exercé avec tout respect et humilité, et l'honneur rendu aux prêtres, ecclésiastiques et supérieurs, et chacun selon sa vocation et institution* »⁶²¹. Cette formulation relativement vague n'édicte pas de règle de comportement précise. Elle semble faire référence indirectement à la catégorie des infractions contre le

⁶¹⁷ CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement [...]*, op.cit., p.76-82.

⁶¹⁸ Les syndics espéraient initialement faire partir des vaisseaux vers l'Asie pour septembre 1664. MC, 121 bis, juin 1664, f°966, *Lettre de Nacquart à Colbert, à Dunkerque, le 27 juin 1664*, « Messieurs de la Compagnie des Indes orientales font préparer divers vaisseaux pour partir du mois de septembre prochain ». KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales et François Martin [...]*, op.cit., p.8. On apprend dans la presse que les armements ont enchaîné les retards successifs entre septembre et novembre. *Recueil des gazettes, nouvelles ordinaires et extraordinaires, relations et autres récits des choses avenues [...]*, Paris, Bureau d'adresse, 1664, p.936, « Le 18 [septembre], les Syndics de ladite Compagnie firent partir de [Paris] plus de 300 hommes, tant Marchands, Commis, qu'Artisans, pour se rendre à la Rochelle, à S. Malo, et au Havre de Grâce, et s'embarquer sur quatre vaisseaux, qui doivent se mettre à la voile, aux premiers jours du mois prochain, pour commencer l'établissement dans l'île de Madagascar, où se fait le dépôt général de cette Compagnie ». La dernière semaine d'octobre, le bureau général des syndics s'empresse encore d'organiser le départ de quatre navires à Brest lorsque le règlement du 26 octobre est rédigé. *Ibid.*, p.1085, « De Paris, le 31 octobre 1664. La semaine passée, le Sieur Cadeau, syndic et député de la Compagnie des Indes orientales, partit de [Paris] pour aller à Brest, donner ordre au départ de la première flotte qu'elle envoie en l'île de S. Laurent, ci devant appelée Madagascar : laquelle flotte est composée de quatre vaisseaux, qui doivent se joindre au port de ladite ville de Brest. Il est malaisé d'exprimer avec quelle ardeur tous nos passagers ont entrepris ce voyage : et il s'en est présenté si grand nombre, qu'on a été obligé d'en refuser plus de la moitié ».

⁶¹⁹ Considérant leur réception élogieuse par Charpentier, les « Statuts » pourraient être regardés comme un élément de la communication officielle autour de la Compagnie ; en comparaison des règlements ultérieurs, qui, eux, n'ont pas été édités.

⁶²⁰ WEBER, H., *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, op.cit., p.206-207.

⁶²¹ ANOM, COL, C23, f°71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements que la Compagnie établie pour le commerce des Indes orientales veut et entend être gardés et observés dans tous les lieux à elle concédés par Sa Majesté*. Du 26 Octobre 1664.

« respect dû aux églises », sans toutefois prévoir de sanction⁶²². L'article semble finalement être formulé de sorte à n'ajouter aucune distinction religieuse, autre que celle formée le premier septembre 1664 par le Parlement de Paris concernant les protestants. Il est possible que les syndics, ayant déjà envoyé à grands moyens des recrues pour Brest, aient préféré ne pas risquer, le 26 octobre, de retrancher *a posteriori* une partie de leurs employés.

Le second article entre plus franchement dans le champ de la police religieuse : « *Celui qui jurera et blasphèmera le Saint nom de Dieu sera puni pour la première fois par répréhension et avertissement public, et s'il récidive sera mis au carcan six heures durant, et s'il continue, sera puni rigoureusement et exemplairement, après avoir été jugé par le Conseil, suivant la rigueur des ordonnances du Royaume de France* »⁶²³. Les syndics introduisent le crime de blasphème dans le cadre de la Compagnie des Indes orientales. Ce crime est constitué, selon C-J. Ferrière, par « *ce qui est dit ou écrit contre la toute-puissance de Dieu, ou le respect de ce qui lui est dû* ». Il peut donc se commettre « *par paroles, quand on profère contre l'honneur de Dieu, de la Sainte Vierge, ou des Saints, des jurements, reniements ou paroles impies* », et « *par écrit, quand on fait des livres et des libelles qui enseignent l'athéisme, ou qui tendent à détruire la foi catholique et les mystères de la Religion, ou qui donnent atteinte à l'honneur de Dieu, de la Vierge, et des Saints* »⁶²⁴. Cette infraction était de longue date

⁶²² BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.396-397, DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, op.cit., t.1, p.320-327, LA POIX DE FREMINVILLE, Edme, *Dictionnaire ou traité de la police [...]*, Paris, Gisse, 1758, p.227, DUCHESNE, *Code de la police [...]*, op.cit., p.21-22, et POTIER DE LA GERMONDAYE, Henri-François, *Introduction au Gouvernement des Paroisses*, Rennes, François Vatar et de Bruté, 2^e éd., 1788, p.481-482. La catégorie des infractions au respect dû aux églises est l'une des matières incontournables des traités de police au XVIII^e siècle. Différents actes législatifs royaux ont cherché, non sans se répéter, à imposer sous ce titre des obligations aux fidèles du royaume. Les actes les plus communément cités par la doctrine sont, jusqu'aux années 1660, l'ordonnance de Henri II du 17 juin 1551, « enjoignant à toutes personnes de quelque qualité qu'elles soient, de fréquenter le plus souvent qu'elles pourront le service divin » et faisant « défenses de se promener dans les églises durant le service divin », les articles 36 à 40 de l'ordonnance de Blois de 1579, l'ordonnance du 13 mai 1650, la déclaration royale du mois de février 1657, le règlement royal du 30 octobre 1666, ou l'ordonnance du mois de septembre 1668. Toutes portent une obligation d'assiduité, de décence, et de dévotion, à l'église et aux cérémonies, et prévoient des peines variées pouvant aller jusqu'à la mort pour les contrevenants les plus débauchés.

Outre la référence probable à cette catégorie d'infractions, la portée de l'article I^{er} du règlement du 26 octobre 1664 réside dans son application personnelle. Il vise explicitement les « soldats » comme sujets de la police religieuse de la Compagnie. La distinction entre les hiérarchies militaires, civiles, et commerciales, n'étant pas encore clairement définie en octobre 1664, les syndics ont fait savoir qu'ils comptaient étendre leur pouvoir disciplinaire en matière religieuse aux troupes engagées sur leurs navires. DCIO, p.19, art. XXXV.

⁶²³ En l'absence de précision par la réglementation de la Compagnie, le dernier article des « statuts » renvoyait à « toutes les ordonnances du royaume de France ». L'ébauche de règlement du Conseil particulier, que l'on peut consulter dans les papiers d'Ismaël Boulliau, est d'une plus grande qualité juridique. Il semble confirmer la priorité de l'application de la réglementation spéciale de la Compagnie sur les ordonnances générales du royaume, en matière civile et criminelle. Il prévoyait que « [les ordonnances du Roi] seront pareillement registrées et observées le tout excepté les choses portées par le présent règlement et auxquelles il ne sera point formellement dérogé suivant le même article ». BOULLIAU, f^o122, *Règlements pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales [...]*, op.cit.

⁶²⁴ FERRIERE, C-J., *Dictionnaire de droit et de pratique*, op.cit., t.1, p.285. Au XVII^e siècle, Brillion s'en tenait à distinguer les blasphèmes par la sanction, selon qu'elle est dictée par le droit divin ou par les ordonnances. Dans le

combattue par les juridictions séculières et ecclésiastiques⁶²⁵. Le dernier acte royal concernant la répression du blasphème était alors la déclaration du 7 septembre 1651, qui reprenait les ordonnances de Louis XIII de 1617 et 1647⁶²⁶. Cette législation répressive définissait généralement une échelle des peines pour le blasphémateur⁶²⁷. La déclaration de 1651 prévoyait par exemple des peines différentes jusqu'à la huitième récidive, allant d'amendes croissantes à la mise au carcan, pour punir à partir de la sixième récidive de châtiments corporels lourds, sans toutefois prévoir la condamnation à mort⁶²⁸. Le Parlement avait cependant une grande marge d'appréciation de « l'énormité des proférations », et appliquait ponctuellement la peine capitale aux blasphémateurs au XVII^e siècle⁶²⁹. L'insertion d'un crime de blasphème dans la réglementation de la Compagnie des Indes reprenait le principe de l'échelonnement des peines. L'avertissement public et l'opprobre, puis la mise au carcan étaient infligés par les personnels de la société de commerce lors des deux premières infractions. Les auteurs de tels délits étaient ensuite renvoyés aux juges pour être punis selon les peines prévues par les ordonnances. Il est probable que les syndics aient entendu substituer deux échelons aux huit prévus dans la déclaration de 1651, dans la mesure où ils punissaient dès la première récidive par la mise au carcan⁶³⁰. La Compagnie établissait dans tous les cas qu'elle administrerait directement les peines aux premiers cas de blasphèmes, et qu'elle exécuterait la sanction établie par le Conseil particulier de Fort-Dauphin selon la rigueur des ordonnances royales.

La sévérité morale des syndics n'est pas surprenante. Malgré l'introduction de ces mesures, il ne faut pas négliger que le bureau général n'a fait aucune allusion aux autres

premier cas, elle est punie de « la mort éternelle », dans le second, « les peines contre les blasphémateurs sont différentes, mais les plus ordinaires ont été de leur percer ou couper la langue ». BRILLON, Pierre-Jacques, *Nouveau dictionnaire civil et canonique de droit et de pratique*, Paris, Besoigne, 1697, p.149. v. également DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, op.cit., t.1, p.511-519, et MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.92-98. Comme l'analyse C. Leveux-Teixeira, le blasphème, « remarquablement flou dans sa définition, [...] fut ainsi un crime très construit dans sa répression. La législation royale déploya à son égard une casuistique complexe adaptée à la gravité du crime, à la personnalité du criminel, et à l'éventualité d'une récidive ». LEVEUX-TEXEIRA, C., *Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime*, in : *Revue de l'histoire des religions*, vol.4, 2011, p.597.

⁶²⁵ Sur la répression du blasphème à l'époque moderne *Supra*, p.28.

⁶²⁶ Sur les répétitions législatives et le caractère incantatoire de la répression royale du blasphème, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Le blasphème, législation canonique et séculière, des temps modernes au code de 1983*, loc.cit., p.100, et CABANTOUS, A., *Histoire du blasphème en Occident [...]*, op.cit., p.57-66.

⁶²⁷ CARBASSE, J.-M., *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, op.cit., p.300-302.

⁶²⁸ BNF, Mss., FR., 4221-4222, Tome 1, *Recueil de copies de pièces, renfermant, sous le titre « Royaume », une série de documents émanés principalement de l'administration de Louis XIV, de 1643 à 1660, f°246-249, Déclaration du Roi contre les Blasphémateurs*. Le texte de la déclaration est reproduit dans DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, op.cit., t.1, p.518.

⁶²⁹ ISAMBERT, *Recueil*, t.17, p.64-65, note n°1, à propos de l'arrêt du Parlement de Paris du 18 décembre 1647, « qui fait défenses de jurer et de blasphémer le saint nom de Dieu, de la glorieuse vierge Marie et des Saints, à peine de punition corporelle, d'avoir les lèvres coupées, la langue percée, et de la vie s'il y échoit ».

⁶³⁰ La déclaration de 1651 ne prévoyait la mise au carcan qu'à la cinquième récidive, « depuis huit heures du matin jusqu'à une heure après midi, soumis à toutes les opprobres », laquelle s'accompagnait d'une « grosse amende ». BNF, Mss., FR., 4221-4222, t.1, *Recueil de copies [...]*, op.cit., f°248.

infractions religieuses punies sous l'Ancien Régime⁶³¹, ou qu'il n'a pas condamné pas l'abstention de dénoncer le blasphème⁶³². Le cadre de la société de commerce restait, en dernière analyse, dérogatoire à la morale commune du royaume. Le caractère éminemment moral des « *statuts* » correspondait à la crainte de voir réapparaître la dissolution des mœurs des particuliers, tenue pour responsable des échecs coloniaux français⁶³³. Le plan de Colbert consistait à peupler Madagascar « *par des hommes de courage et de bonnes mœurs, et non point des criminels rachetés du gibet ou des galères, ni des femmes persécutées pour leur débauche* »⁶³⁴. Ce règlement faisait donc office de *vade-mecum*, pour les employés de la Compagnie et habitants des colonies : le lien moral avec le royaume ne devait pas altéré par la distance. Ce que visaient les syndics, c'était surtout de se doter de moyens réglementaires de punir les scandales qui troubleraient le commerce et les conquêtes de la Compagnie. Il faut ainsi souligner la séparation, fidèle à la pensée mercantiliste, entre, d'une part, une morale dérogatoire inhérente au corps de la Compagnie et à ses directeurs ; et d'autre part, les règles de conduite des matelots, employés, ouvriers, ou habitants des colonies. Le premier pouvoir disciplinaire de la Compagnie prenait donc la forme d'un prolongement de la législation royale en matière religieuse et criminelle. La sanction du blasphème, servant surtout à punir « des gens du plus bas peuple, c'est-à-dire de la dernière ignorance », visait essentiellement la main-d'œuvre de la Compagnie⁶³⁵. Celle-ci ne devait pas se sentir déliée de l'unité confessionnelle du royaume, ni du devoir d'exemplarité nécessaire à la conquête des âmes⁶³⁶.

⁶³¹ CARBASSE, J.-M., *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, op.cit., p.302-308.

⁶³² La déclaration de 1651 disposait en effet que « Tous ceux qui auront ouï professer lesdits blasphèmes devront le révéler aux juges des lieux dans vingt-quatre heures ensuivant, à peine de soixante sols parisis d'amende ». BNF, Mss., FR., 4221-4222, Tome 1, *Recueil de copies [...]*, op.cit., f°248.

⁶³³ *Supra*, p.61. CHARPENTIER, F., *Relation de l'establisement [...]*, op.cit., p.26 « Et certes, à considérer ce qui s'y est passé depuis que les Français ont commencé à y naviguer ; à voir beaucoup de désordres qui y sont arrivés, en partie par la mauvaise conduite de ceux qu'on avait envoyés sur les lieux, en partie par la faiblesse même de cette ancienne Compagnie, il n'y avait personne qui n'avoue qu'il en fallait une nouvelle, qui ne fut pas moins réglée que la nôtre, pour réparer tous ces défauts, et pour relever en même temps les affaires de la Religion et du Commerce », p.34-35 « Il est certain que s'il est arrivé quelques désordres dans cette colonie française qui aient nui à ses progrès, ils viennent particulièrement de trois défauts [...] Le second, de la mauvaise conduite de quelques-uns des officiers qui ont commandé en ce pays-là. Le troisième, d'avoir manqué fort longtemps d'ecclésiastiques, pour entretenir nos gens dans les exercices de la Religion et prévenir les débauches où ils sont quelquefois tombés ». Dans le récit du voyage en Inde de François Pyrard de Laval entre 1601 et 1610, l'auteur adressait un premier « Avis pour ceux qui voudront entreprendre le voyage des Indes orientales ». L'un des principaux obstacles faisant l'objet d'une mise en garde est le manque « d'ordre et de police que les Français tiennent en leur navigation ». L'auteur tient alors un propos très pessimiste sur le manque de vertu des Français à l'étranger. Il conçoit la nécessité, pour quiconque voudrait entreprendre le commerce oriental, de corriger un tel tempérament. BERGERON, P., *Voyage de François Pyrard de Laval*, op.cit., p.413, et p.425.

⁶³⁴ CHARPENTIER, F., *Discours d'un fidèle sujet [...]*, op.cit., p.29.

⁶³⁵ ISAMBERT, *Recueil*, t.17, p.64-65, note n°1, à propos de l'arrêt du parlement de paris du 18 décembre 1647. CABANTOUS, A., *Histoire du blasphème en Occident [...]*, op.cit., 102-114.

⁶³⁶ Ces deux articles doivent être rapprochés du contexte moral de la société française, et de la pression encore exercée par le parti dévot. Comme le remarque G. Le Bras, les blasphèmes et atteintes au respect dû aux Églises sont la cible principale des dénonciations de la Compagnie du Saint-Sacrement. LE BRAS, G. *La police religieuse*

Dans les mois qui suivent, la formation d'un projet enthousiaste de colonisation de Madagascar change la substance de la police des cultes. Si celle-ci devait simplement prévenir les abus les plus graves dans les statuts d'octobre 1664, elle prendrait une forme beaucoup plus ambitieuse, et échapperait au cadre strictement mercantiliste, dans le règlement du 17 novembre 1665.

II. Une normalisation de la police du culte catholique à destination de Madagascar

Il faut attendre le mois de novembre 1665 pour trouver de nouvelles mesures à propos de l'exercice du culte catholique⁶³⁷. Le règlement du 17 novembre 1665 clarifie en premier lieu l'attribution des matières criminelles. Celles-ci relèvent du Conseil souverain de Fort-Dauphin⁶³⁸. Il est investi à la fois de la compétence de l'administration du commerce, des troupes, de la police des habitants, de la juridiction d'appel, et de l'assistance des *personae miserabiles*⁶³⁹. Cette dernière fonction n'est pas négligeable. Le procureur général du conseil se voit investi de la charge de « *conserver soigneusement les intérêts des églises, de la religion catholique, [et] la cause des pauvres, des veuves et des orphelins* »⁶⁴⁰. La Chambre générale des actionnaires a prévu de son propre mouvement la prise en charge partielle de mesures d'assistance charitables. Celles-ci ne sont pas dénuées de considérations économiques. L'obligation du procureur de « *s'appliquer avec tout le soin possible et utile à [...] l'instruction spirituelle desdits mineurs et orphelins délaissés sans biens* » vise surtout à leur apprendre « *de bons métiers* », et à les écarter de « *l'oisiveté et [de] la fainéantise dont procèdent toutes sortes*

dans *l'Ancienne France*, op.cit., p.261. La surveillance prévisible des petites sociétés établies à Nantes, La Rochelle, Saint-Brieuc, Angers, Caen, Tours, ou Amiens, a pu décider les syndics à prévenir tout scandale. D'ARGENSON, R., *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, op.cit., p.279.

⁶³⁷ Nous avons choisi de ne pas présenter ici les mesures de police religieuses prévues dans le « projet de règlement » dont l'effectivité est incertaine, possiblement rédigé autour de juin 1665. La sévérité de celui-ci dénote radicalement avec les statuts d'octobre 1664 et le règlement de novembre 1665. Il prévoit notamment que les crimes d'impiété et de lèse-majesté soient punis du feu, et renvoie à l'ordonnance du Roi contre les blasphémateurs de 1651. La répression pénale y est, de manière générale bien plus détaillée, et bien plus sévère. Quoique juridiquement plus élaboré que les autres règlements, il nous a paru que cette rigueur extrême était une raison supplémentaire de regarder ce projet comme une anomalie. BOULLIAU, f°122, *Règlement pour l'exercice et administration de la justice* [...].

⁶³⁸ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine* [...], op.cit., du 17 novembre 1665, f°7 « Le Conseil souverain jugera souverainement toutes les causes tant civiles que criminelles et en icelui ressortiront les appellations qui seront interjetées des sentences rendues par les officiers inférieurs ou arbitres [...] ».

⁶³⁹ *Ibid.*, « Ledit conseil souverain s'assemblera cinq jours par chacune semaine au lieu qui sera choisi pour cet effet, savoir le lundi pour toutes les affaires concernant la milice, la marine et les eaux et forêts, le mardi et vendredi pour les affaires du commerce, le mercredi pour les affaires de police et la discipline des habitants de l'île, le jeudi pour les appellations des juges inférieurs, et le samedi pour la cause des veuves, mineurs orphelins et autres personnes misérables qui seront ci-après déclarées ».

⁶⁴⁰ *Ibid.*, f°6.

de vices »⁶⁴¹. C'est avec une main tremblante que les associés semblent avoir donné aux conseillers de l'île la faculté d'entretenir des hôpitaux :

*« Ledit conseiller et préposé feront leur possible pour augmenter les biens des hôpitaux, diminueront la dépense autant qu'ils pourront, donnant toujours le nécessaire en sorte que les malades soient bien servis, mais avec grande économie »*⁶⁴².

Conscients que « *présentement, la loi souveraine consiste à avoir de l'argent* », les associés ont péniblement cherché à allier la bonne administration de leurs colonies avec la préservation de leur capital⁶⁴³. La position de la Chambre générale a bien évolué au cours de l'année 1665, et les actionnaires eux-mêmes édictent des mesures de police religieuse limitatives du commerce des colons. Ils font « *défenses à tous les marchands, ouvriers, et artisans de travailler, trafiquer ni ouvrir leur boutique pendant les jours de dimanche et de fêtes* » ; et interdisent « *aux cabaretiers d'asseoir ni donner à boire et manger pendant les heures de service divin* »⁶⁴⁴. A l'instar du respect dû aux Églises, ou à la répression du blasphème, la Compagnie consacre par voie réglementaire l'application de mesures caractéristiques de la police religieuse à l'intérieur du royaume pour les Indes orientales⁶⁴⁵. Ce même règlement, qui avait durci la police du culte protestant, impose aux officiers de justice « *d'entendre [dans les jours suivant la première séance du conseil souverain] la Sainte Messe qui sera dictée et célébrée au lieu le plus décent et le plus proche de la séance desdites juridictions, [...] laquelle messe se dira dans un lieu public*

⁶⁴¹ *Ibid.*, f°37. Sur la mise au travail comme modalité d'assistance des mineurs et orphelins au XVII^e siècle, MASMEJAN, J.-B., *L'assistance par le travail à l'aune du traitement de l'indigence au XVIII^e siècle [...]*, *op.cit.*, p.135-139.

⁶⁴² AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, *op.cit.*, du 17 novembre 1665, f°40.

⁶⁴³ AML, HH, 312, 1665, f°64, *Lettre de Charrier, prévôt des marchands de Lyon et député de la Chambre particulière de Lyon à Paris, du 19 mai 1665*.

⁶⁴⁴ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, *op.cit.*, du 17 novembre 1665, f°8-9. Toutefois, il n'est prévu une amende que pour les cabaretiers, et non pour les employés qui travailleraient les jours de dimanche et de fête. Pour le premier cas, est prévue une « peine de cent livres parisis contre chacun cabaretier, et de cent livres contre ceux qui seront trouvés dans les cabarets auxdites heures ». Le règlement n'est pas exempt de contradictions, en faisant plus loin défense aux cabaretiers « de donner à boire et à manger après sept heures du soir ni les dimanches et aussi pendant la grande messe, vêpres et prédications, à peine de 20 livres parisis pour chacune contravention ». *Ibid.*, f°51.

⁶⁴⁵ Au même titre que les infractions au respect dû aux églises, auxquelles l'article premier du règlement du 26 octobre 1664 faisait référence, l'interdiction du travail les dimanches et jours de fêtes est le reflet d'abondantes mesures de police existant au sein du royaume. DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, *op.cit.*, t.1, p.328-329 et p.345-353, DUCHESNE, *Code de la police [...]*, *op.cit.*, p.23-27, POTIER DE LA GERMONDAYE, H.-F., *Introduction au Gouvernement des Paroisses, op.cit.*, p.482-484. La doctrine s'appuyait notamment sur l'article 38 de l'ordonnance de Blois de 1579, faisant défense aux juges de permettre de tenir des marchés les dimanches et jours de fête. L'interdiction pour les cabaretiers d'accueillir du public les dimanches et heures de service divin était également prévue depuis l'ordonnance d'Orléans de janvier 1560. Il existait néanmoins une série de dérogations pour certains corps professionnels, comme les boulangers, ou les bouchers. PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police, depuis le 13^e siècle jusqu'à l'année 1818, Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789*, Paris, Lottin, 1818, t.2, p.1, p.261, t.5, p.187, p.422, pour des mesures de police prises dans le royaume ou à Paris contre le travail le dimanche et pour l'observation des fêtes, postérieurement à 1664.

où toutes personnes pourront assister »⁶⁴⁶. Les associés vont jusqu'à prévoir l'obligation des officiers de punir toute « insolence ou scandale » commis lors de cette messe, à peine d'être privés de leur charge⁶⁴⁷. Concernant le blasphème, la Chambre générale ajoute, en parallèle des peines prévues par les « statuts » d'octobre 1664, une infraction concernant les « libelles diffamatoires soit en prose ou en vers » et les « chansons scandaleuses ». Le règlement de novembre 1665 prévoit des peines corporelles et une amende contre les auteurs de ces libelles et chansons, et l'obligation pour « le cabaretier chez lequel on [les] aura écrit, chanté, ou débité » de le déclarer au procureur du roi dans les vingt-quatre heures, « à peine de six livres parisis d'amende »⁶⁴⁸. L'oisiveté, à laquelle seraient enclins les Français à l'étranger, est sans doute combattue de la manière la plus radicale. Si un colon auquel une terre aura été distribuée manquait « trois années de suite de les cultiver par paresse [...] » le règlement prévoit que « le Conseil souverain lui fera faire trois injonctions de la mettre en valeur, et à défaut pourra déposséder le négligent et y investir un autre et lui en donner la propriété aux conditions du premier contrat »⁶⁴⁹. Si le règlement du mois de novembre 1665 semble rompre avec la réserve qu'avaient eu Colbert et les syndics à investir « positivement » la sphère religieuse, c'est avant tout pour prévenir les passions auxquelles les colons sont réputés soumis.

Les actionnaires ont ainsi défini le cadre spirituel qui convenait à la société coloniale, composée de marchands, de matelots, de soldats et d'ouvriers. L'ordre moral qui est défini par le règlement doit avant tout prévenir la débauche⁶⁵⁰. La communauté des colons doit alors être tournée vers le commerce dans la plus grande sobriété. Comme nous l'avons étudié à propos de la police du culte protestant, les actionnaires se sont, de leur propre initiative, rapprochés des attentes qui auraient pu être celles du parti dévot⁶⁵¹. Sans pouvoir démontrer avec assurance que

⁶⁴⁶ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, op.cit, du 17 novembre 1665, f°9.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, f°51. On retrouve ainsi dans cette disposition l'obligation de dénoncer le blasphème qui figurait dans la déclaration de 1651.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, f°52. Cet article montre, en somme, que le tournant de la décision de peupler Madagascar n'a pas rompu totalement avec les actes fondateurs de la Compagnie. Il rappelle la propriété éminente dont elle dispose toujours sur les terres. La propriété concédée aux colons reste conditionnelle, et dépend de la conformité de l'usage des terres à la politique commerciale et économique de la Compagnie.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, f°9, « Les engagés de la compagnie qui feront la débauche s'ils sont vus en cet état de ne pouvoir servir ils perdront leurs gages pour six mois ; et ceux qui n'auront point de gages seront réduit pendant 15 jours au pain et à l'eau ». Comme nous l'avons montré plus haut, le retranchement des gages des employés de la Compagnie pourrait être jugé contraire à l'article XXI de la déclaration du mois d'août 1664, qui disposait que ceux-ci ne pourraient être « saisis et arrêtés pour quelque cause et occasion que ce soit ». DCIO, p.13, art. XXI.

⁶⁵¹ Le règlement de novembre 1665 inscrit d'ailleurs la Vierge dans les objets de dévotion. AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, op.cit, du 17 novembre 1665, f°8. Ce culte s'impose au XVII^e siècle comme le fer de lance de la Compagnie du Saint-Sacrement, d'après une conception héritée de Pierre de Bérulle et de la Société de l'Oratoire. Elle présente l'avantage, suivant H. Bremond, d'être à la fois un support de dévotion traditionnel pour les masses populaires, et un symbole de l'orthodoxie catholique pour les élites spirituelles. Le culte marial, compris comme un marqueur d'opposition au

les réseaux du Saint-Sacrement ont été influents sur les actionnaires et directeurs au cours de l'année 1665, force est de constater que l'ordre moral retenu par la Chambre générale tend finalement aux mêmes fins. La primauté des impératifs religieux sur le commerce demeure résiduelle, et peut s'accorder avec le prisme mercantilisme imposant une discipline laborieuse aux employés de la Compagnie. La seule limite de cet enthousiasme des actionnaires pour l'administration de Madagascar résidera alors dans la possibilité de financer un tel projet dans l'île, et de l'étendre en Inde.

Si la position de la Compagnie des Indes a sensiblement évolué concernant la police des cultes catholique et protestant au cours de l'année 1665, il faut enfin constater qu'elle est demeurée conforme aux vues initiales concernant les populations non chrétiennes.

§3. Séduire les infidèles

Nous avons établi plus haut que la police religieuse des peuples non chrétiens, c'est-à-dire des païens, idolâtres, ou infidèles, découlait des présupposés d'une conquête fondée sur le rapprochement des populations⁶⁵². Cette anthropologie optimiste du « barbare » découle, d'une part, de la volonté d'établir avec les sujets coloniaux un lien de fidélité plus fort qu'avec nul autre empire maritime. Elle provient, d'autre part, du contraste avec le pessimisme latent sur la condition religieuse des Européens. L'extension de l'Église catholique se fera donc en dehors du vieux continent. Les règles de police religieuse doivent ainsi être comprises comme des moyens au service de l'assujettissement progressif des colonisés. Alors que la police religieuse doit *contenir* les employés catholiques dans l'unité de la foi, *dissimuler* les protestants nécessaires au commerce, elle a pour fonction de *séduire* les populations non chrétiennes. Ce rapport de séduction implique de médiatiser la police des cultes indigènes. C'est avant tout le bon ou le mauvais exemple des européens qui sert de levier à la police des indigènes (I). Encore une fois, faute d'organe spécialisé, la politique religieuse de la Compagnie se traduit surtout par des règles relatives au mariage, plutôt que par des mesures de police *stricto sensu*. De plus, les mesures touchant les populations hérétiques sont régies par une forme de subsidiarité, qui ne les rendent contraignantes qu'en dernier ressort (II).

protestantisme et au jansénisme, est aussi la figure d'une association dissymétrique des foules superstitieuses aux dirigeants dévots. BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Armand Colin, 1968, t.IX, p.249. MSM, t.1, p.40, *Déclaration du Roi, par laquelle Sa Majesté déclare qu'elle a pris la très-sainte et très-glorieuse Vierge pour protectrice spéciale de son Royaume*, du 2 février 1638.

⁶⁵² *Supra*, p.94.

I. Une police religieuse fondée sur l'exemplarité des colons

L'apostolat des missionnaires n'est pas la seule modalité de la séduction des colonisés. Cette sollicitude inhibe tous les rapports que l'administration de la Compagnie doit entretenir avec eux. Les « *statuts* » du 26 octobre 1664 assignent cette fonction à la discipline des agents de la Compagnie. En effet, l'essentiel des infractions prévues dans ce texte visent à prévenir toutes les mauvaises conduites que les Français pourraient avoir à l'égard des populations rencontrées. Ils condamnent le rapt des femmes⁶⁵³, l'abandon de l'épouse indigène⁶⁵⁴, interdisent l'accaparement des biens des habitants⁶⁵⁵. Outre ces mesures protectrices, qui définissent en négatif les droits des indigènes, le statut personnel occupe une place centrale dans le processus d'attraction. Il doit inciter civilement à épouser la condition de catholique, et à dissuader l'appartenance aux autres religions. L'article XXXVIII de la déclaration du mois d'août 1664 dispose ainsi :

*« Et pour favoriser d'autant plus les habitants desdits pays concédés, et porter nos sujets à s'y habituer ; Nous voulons que ceux qui passeront dans lesdits pays, jouissent des mêmes libertés et franchises que s'ils étaient demeurant en ce Royaume, et que ceux qui naîtront d'eux, et des habitants desdits pays convertis à la Foi catholique, apostolique et romaine, soient censés et réputés régnicoles et naturels français, et comme tels capables de toutes successions, dons, legs, et autres dispositions, sans être obligés d'obtenir aucune lettre de naturalité [...] »*⁶⁵⁶.

Cette disposition, qui figurait également dans l'édit de création de la Compagnie des Indes occidentales, affecte le statut personnel des non-chrétiens par l'intermédiaire des Européens⁶⁵⁷. Elle combine la promotion des conversions, et des mariages entre Français et

⁶⁵³ ANOM, COL, C23, f°71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements [...]*, op.cit., du 26 Octobre 1664, « art. III, Celui qui prendra par force une femme ou une fille, sera puni suivant la rigueur des ordonnances du Royaume de France ».

⁶⁵⁴ *Ibid.*, « art. V, Un français marié à une fille ou femme originaire de l'île, ne pourra quitter ou délaisser sa femme sous quelque prétexte que ce soit, sinon aux cas de séparation qui se pratiquent dans le royaume de France, et la séparation ayant été jugée, le mari pourra laisser sa femme, sans que pendant sa vie, il puisse convoler à de secondes noces ».

⁶⁵⁵ *Ibid.*, « art. VII, Il est défendu à tous Français de faire aucun tort, de prendre ou d'emporter aucune chose appartenant aux originaires du pays, quelque petite qu'elle soit, à peine de restitution du double pour la première fois, et de punition exemplaire en cas de récidive ».

⁶⁵⁶ DCIO, p.20, art. XXXVIII. Sur la question de l'assimilation des régnicoles et des naturels, D'ALTEROCHE, B., *De l'étranger à la seigneurie à l'étranger au royaume*, [...], op.cit., p.195. Par ailleurs, cette disposition prévoyant la faculté de succéder aux enfants des indigènes convertis doit être lue à l'aune du droit du roi de succéder à l'étranger (ou « gens épaves »). Par conséquent, cette mesure a tous les traits d'une faveur accordée par le pouvoir royal. *Ibid.*, p.211-215, et p.228-230.

⁶⁵⁷ MSM, t.1, p.109-110, *Édit portant établissement de la Compagnie des Indes occidentales*, du 28 mai 1664, art.XXXV. HAVARD, G., « Les forcer à devenir Citoyens ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, loc.cit., p.999, « Pour cristalliser l'altérité « sauvage », les autorités sont amenées à essentialiser l'identité française en traçant un portrait normatif et prescriptif du sujet idéal qui n'existe guère dans la réalité métropolitaine, comme si l'on s'efforçait de définir ce qui relevait habituellement de l'implicite ».

indigènes, en accordant aux enfants issus de ces unions tous les droits de régnicoles⁶⁵⁸. L'article impose aux mariages mixtes la condition d'une conversion préalable de l'époux non chrétien. Il ne s'agit pas encore d'une condition de validité : la conversion de l'époux indigène n'est nécessaire que pour assurer la transmission du patrimoine à ses héritiers. L'époux européen est donc le premier agent de la diffusion du catholicisme, pour espérer transmettre ses biens à sa mort. Ce sont les « statuts » d'octobre 1664, édictés par les syndics eux-mêmes, qui imposent la conversion de l'épouse non chrétienne comme condition de validité du mariage⁶⁵⁹. Préalablement à l'union, celle-ci devra avoir reçu l'instruction religieuse, le baptême et la communion. Le supérieur des missions devra alors rapporter le certificat de la conversion au commandant des lieux, qui pourra enfin accorder sa permission au mariage. Le règlement du 17 novembre 1665 applique explicitement ce cadre aux mariages entre une femme française et un naturel du pays⁶⁶⁰. Ce même texte bascule dans le champ pénal, en prévoyant des peines d'amende arbitraire et de punition exemplaire si un mariage venait à être célébré alors que l'époux non chrétien n'aurait pas fait son abjuration et ne se serait pas converti⁶⁶¹.

Dès lors, le critère religieux devient déterminant dans la protection du mariage, et donne lieu à des distinctions byzantines. La répression de l'adultère est, par exemple, prévue différemment, selon qu'il est commis par un « *chrétien marié* » trouvé avec une femme, peu importe sa religion ; ou par un « *infidèle* » avec une femme chrétienne. Si l'époux chrétien commet l'adultère avec une femme non mariée, sans égard de sa religion, il doit être puni d'une interdiction d'exercer tout office, de deux mois de prison, et de trois cents livres d'amendes⁶⁶². La femme avec laquelle l'adultère est commis, qu'elle soit « *veuve ou fille* », « *chrétienne ou naturelle du pays* », « *sera confinée pour un an dans [une] maison de discipline* ». Si elle est

⁶⁵⁸ Sur ce point, la dépendance de la conversion pour reconnaître des droits familiaux à l'époux indigène est relativement proche des dispositions retenues, vingt ans plus tard, dans le « Code Noir » de mars 1685. FRELON, E., *Les droits de l'homme esclave aux îles françaises d'Amérique*, in : Deroche, A., Gasparini, E., Mathieu, Martial, *Droits de l'homme et colonie. De la mission de civilisation au droit à l'autodétermination*, Actes des colloques des 16 et 17 octobre 2013 et 21 et 22 octobre 2014, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017, p.61, « S'il n'est pas « de la religion catholique, apostolique et romaine, l'esclave est, comme le libre, déclaré « incapable de contracter à l'avenir aucuns mariages valables » [...]. A contrario tout esclave catholique est, comme tel, admis au sacrement du mariage comme au mariage contrat, à l'issue d'une seule et même célébration ».

⁶⁵⁹ ANOM, COL, C23, f°71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements* [...], *op.cit.*, du 26 Octobre 1664, « art. IV, Nul français ne se pourra marier à une originaire de l'île, si auparavant elle n'est instruite en la Religion Chrétienne, apostolique et romaine, et qu'elle n'ait reçu le Saint-Sacrement de Baptême, et la Sainte Communion, dont il sera rapporté certificat des Supérieurs de la Mission, et qu'il n'en ait obtenu permission du Commandant des lieux où ils seront établis ».

⁶⁶⁰ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île* [...] du 17 novembre 1665.

⁶⁶¹ *Ibid.*, f°37 « Nul français ou chrétien catholique romain ne pourra contracter mariage avec une femme naturelle du pays ni femme française avec un naturel du pays infidèle ou hérétique si auparavant la célébration du mariage l'hérétique ou infidèle du pays n'a fait son abjuration et se soit converti à la foi catholique apostolique romaine à peine d'amende arbitraire et de punition exemplaire ».

⁶⁶² *Ibid.*, f°38.

mariée, en revanche, l'homme encourt trois ans de prison ; et la femme d'avoir les cheveux rasés avant de rejoindre la même maison de discipline. Dans le cas où l'adultère est commis entre un infidèle marié et une femme chrétienne, ou une femme chrétienne mariée avec un infidèle, l'homme recevra une « *punition exemplaire* » dont les modalités ne sont pas précisées⁶⁶³. Pour les filles, veuves, ou épouses chrétiennes coupables de « *paillardises ou adultère* » avec un infidèle, le règlement prévoit qu'elles seront placées en maison de discipline, sous un régime plus sévère, comprenant des devoirs religieux, une charge de travail, et l'interdiction d'approcher aucune personne sans permission⁶⁶⁴. Elles ne pourront en être retirées que sur la demande de leur mari « *pour recommencer de vivre ensemble* »⁶⁶⁵.

Comme le soulignera Nicolas-Toussaint Des Essarts, dans son *Dictionnaire universel de police*, paru à la fin du XVIII^e siècle, la répression de l'adultère n'intéresse pas le magistrat de police en tant que délit relatif au mariage, mais comme « *violation publique des mœurs* ». Les coupables ne doivent pas être poursuivis suivant les lois de police au titre de l'adultère, mais de la débauche⁶⁶⁶. Or, dans le contexte colonial, cet élément scandaleux et ostensible comprend la mixité religieuse. La réglementation du mariage par la Compagnie des Indes en 1664 et 1665 participe alors de deux manières à la police religieuse. Les règles civiles régissant les mariages mixtes ont une fonction incitative aux conversions, et constituent le premier levier de la politique religieuse coloniale. La police de l'adultère, elle, participe non seulement à la protection du mariage, mais aussi à celle de l'ordre public religieux. Pour un époux chrétien, l'infraction la plus grave consiste dans la violation du mariage d'autrui, peu importe sa religion. Pour une femme chrétienne, mariée ou non, le comportement le plus scandaleux consiste dans la « *paillardise* » avec un non-chrétien.

Les règles relatives au mariage concourent à la police religieuse des infidèles par l'intermédiaire des colons. Ce sont ces derniers qui font l'objet d'une plus grande méfiance, car c'est de leur comportement que dépend l'attraction des populations. L'optimisme anthropologique à l'égard des non-chrétiens a pour corollaire la certitude que les européens

⁶⁶³ *Ibid.*, f°39.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, f°40.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ DES ESSARTS, N.-T., *Dictionnaire universel de police*, op.cit., t.1, p.169, « Adultère, c'est l'infidélité d'une personne mariée. L'adultère n'est point un délit qui intéresse la police, tant qu'il n'est point accompagné de scandale ; mais, s'il offre une violation publique des mœurs, les magistrats de police peuvent poursuivre les coupables, non comme adultère, mais comme débauchés ; parce que la poursuite de l'adultère appartient au mari seul. La femme méprisée par son époux jusqu'au point d'en être abandonnée, se trouve alors dans la classe des femmes de mauvaise vie, et si elle outrage ouvertement les mœurs, elle devient soumise aux peines prononcées par les lois contre la prostitution ».

seront en revanche portés au vice à leur contact⁶⁶⁷. La fonction du statut personnel comme levier d'habitation des populations a donc évolué. Il était initialement destiné à inciter les étrangers à se placer sous l'autorité de la couronne, tout en assurant aux européens les garanties de la pérennité de leurs droits s'ils se mariaient à des infidèles convertis. Les règlements de la Compagnie tendent davantage vers une approche disciplinaire du mariage. En soumettant sa validité à une conversion, constatée par le Supérieur des religieux, et à la permission du commandant, la Compagnie ne cherche plus à favoriser les abjurations motivées par le mariage ; mais à punir les unions mixtes qui ne seraient pas fondées sur une conversion⁶⁶⁸. Il faut surtout voir dans ce durcissement une crainte des mœurs licencieuses des employés, qui pourraient aboutir à des conflits avec les populations rencontrées. En l'absence d'un mécanisme de reconnaissance de loi personnelle, la Compagnie doit se borner à opposer, selon un critère religieux, les indigènes convertis, pouvant bénéficier d'un statut de régnicole ; et ceux qui demeurent infidèles⁶⁶⁹. Les normes sociales et religieuses de ces derniers ne font pas encore l'objet d'une juridicisation, n'étant ni saisies par le droit français, ni définies comme un droit étranger ou coutumier.

Les actes fondateurs de la Compagnie ne prévoient pas uniquement des règles médiatees de police des cultes des indigènes, mais aussi des mesures qui doivent les affecter directement. Le second ressort de la police des cultes des populations non chrétiennes réside alors dans un échelonnement de différents niveaux de répression.

II. Une police religieuse graduée et progressive

De manière générale, les dispositions régissant la police des infidèles nous renseignent sur la conception des actionnaires des différentes articulations entre religion et droit dans la société coloniale.

En premier lieu, la conquête par attraction des populations devait aboutir à une indifférence religieuse. Sans considération de leur religion, les Français devaient agir « *avec eux*

⁶⁶⁷ La meilleure conduite pour l'habitant des colonies orientales consiste donc à épouser religieusement un ou une infidèle, car en cela il participe à la conquête et ne suscite aucun trouble. La pire conduite qu'il peut avoir est de s'unir à un naturel sans que cela ne soit motivé par une finalité religieuse. Dans ce cas, le vice personnel est nuisible aux mœurs de la colonie, et doit être puni comme une source de désordre.

⁶⁶⁸ L'autorisation du « commandant des lieux » (lieutenant, gouverneur, siégeant comme présidents des Conseils particulier et souverain) aux mariages mixtes s'explique également par la volonté d'assurer une alternative au consentement des parents comme condition de validité des unions. *Infra*, p.256.

⁶⁶⁹ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.8 « Il ne semble pas que la Compagnie ait envisagé, à cette époque, de respecter les coutumes civiles de ses sujets autochtones. Elle paraît au contraire, avoir voulu pratiquer en toute matière la plus large assimilation. Colbert ne voulait-il pas, en effet, « rendre cette île toute française et de mœurs et de langage et de ne faire à la fin qu'un peuple des deux nations qui n'adoreraient qu'un même Dieu qui n'auraient qu'une même Religion et ne reconnaîtraient qu'un même prince ? ».

[les Malgaches] *comme avec leurs frères* »⁶⁷⁰. La proposition de l'égalité était elle-même une technique d'attraction en faisant « *voir aux naturels avec combien de justice et d'équité on les veut gouverner et que l'on ne fait aucune différence entre eux et les Français* »⁶⁷¹. Sur le plan juridique et matériel, les syndics entendaient subjuguier les populations rencontrées par l'abondance et la justice des Français. La réduction en esclavage y était strictement défendue⁶⁷², et les non-chrétiens pouvaient être admis aux emplois de la Compagnie⁶⁷³. Sur ce plan, les actionnaires affirmaient que la coopération pouvait précéder la conversion, et que la différence religieuse n'était pas un motif de mauvais traitements.

À un second niveau, la conversion des infidèles devait prendre la forme d'une séduction, et non d'une contrainte. Les missionnaires étaient chargés « [d']*insinuer [aux insulaires] les sentiments de [la] religion catholique apostolique et romaine, leur faire naître l'envie de s'en*

⁶⁷⁰ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite île [...]* du 17 novembre 1665, f°42.

⁶⁷¹ *Ibid.*, f°20, « Les règlements et ordonnances seront affichés aux principaux endroits comme à la porte des Églises. Lesdites affiches seront faites tant en français qu'en langue et caractère du pays pour faire voir aux naturels avec combien de justice et d'équité on les veut gouverner et que l'on ne fait aucune différence entre eux et les Français ».

⁶⁷² AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, octobre 1664, f°84, « Que jamais aucun nègre ni habitant de l'île ne sera enlevé ni transporté en autre lieu pour être vendu comme esclave ou s'en servir, mais au contraire que les français leur donneront assistance contre tous ceux qui leur voudront faire préjudice, il sera bon de leur faire quelque présent pour les apprivoiser, et il faut trafiquer avec eux sincèrement afin que nos actions les persuadent en vérité, si lesdits Seigneurs sont pacifiques, il faudra leur promettre de les maintenir en paix, et s'ils sont guerriers de se joindre avec eux contre leurs ennemis, et les uns et les autres les traiter selon leur génie et inclination que l'on tâchera de pénétrer et de découvrir ». Quoique le ton des instructions laisse penser à une « première rencontre » entre Français et Malgaches, l'esclavage était pratiqué depuis plusieurs décennies dans l'île. De tels faits sont rapportés dans les récits de voyage antérieurs à la formation de la Compagnie des Indes orientales. CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar, aussi connu sous le nom de l'Isle de Saint-Laurent [...]*, Paris, Jean-Luc Nyon, 1722, p.65, ou p.78, par exemple. L'auteur de ce récit imprimé au XVIII^e siècle était engagé au service de la Compagnie de La Meilleraye, et était passé à Madagascar en 1663. Pour un exemple plus ancien faisant état des pratiques d'esclavage dans l'île, CAUCHE, François, *Relations véritables et curieuses de l'Isle de Madagascar [...]*, Paris, Augustin Courbe, 1651, p.37. Madagascar était alors plus fréquentée que l'opinion de 1664 ne le laissait penser, et était en relation régulière avec les côtes du Mozambique et de l'Océan Indien. Les habitants de l'île, au même titre que les Danois, Hollandais, Portugais et Français qu'ils côtoyaient, faisaient le commerce des esclaves. Les mesures prohibitives de l'esclavage dans la réglementation de la Compagnie peuvent être comprises de différentes manières. Elles ont pu avoir pour but principal de prévenir que les colons et marchands ne s'adonnent à ce trafic particulier hors des plans définis par la Compagnie. *A minima*, cette interdiction visait à prévenir la réduction en esclavage des habitants de Madagascar, et ne s'appliquait pas à l'ensemble des traites d'êtres humains de toutes origines qui pourraient se présenter en Asie. Dans ce sens, la mesure visait évidemment à ne pas envenimer les relations avec les « naturels », suivant le projet politique d'habitation que nous avons présenté.

⁶⁷³ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, du 17 novembre 1665, f° 33, « Le conseil souverain nommera nombre suffisant de personnes d'une probité reconnue pour avoir la conduite des affaires de ladite île, et divisera les emplois ainsi qu'il sera proposé en icellui par lesdits Sieurs directeurs de la chambre générale, lesquels choisiront un marchand conseiller du conseil souverain auquel les employés rendront compte de la gestion, et pour chacun desdits emplois feront choisir des habitants français et des naturels du pays afin de les accoutumer aux mœurs et les civiliser, lesquels employés seront chargés expressément d'informer lesdits sieurs directeurs de la chambre générale, ou le conseiller du conseil souverain député à cet effet de tout ce qui se passera dans leur emploi ».

instruire »⁶⁷⁴. Une telle précaution nécessitait la conformité des pratiques missionnaires aux vues de l'administration commerciale. Il était préférable de favoriser les conversions volontaires plutôt que de risquer de provoquer des conflits, qui mettraient le commerce en péril.

Cependant, un troisième niveau de règles venait imposer les limites de cette tempérance. L'altérité religieuse ne pouvait plus être admise lorsqu'elle devenait source de scandales au cœur de l'implantation française. L'interdiction à tous les habitants de « *faire publiquement ou particulièrement profession d'aucune autre religion que la catholique, apostolique et romaine* » portait aussi sur les « *naturels du pays* »⁶⁷⁵. Cette mesure ne peut être comprise que comme une délimitation nette entre le *dedans* d'une société coloniale close, et son *dehors*, en cours de conquête. Les infidèles pouvaient être admis aux emplois et à la protection des Français, à la condition qu'ils ne fassent aucun exercice manifeste de leur religion dans l'enceinte du fort. Cela est confirmé par l'encadrement des activités commerciales des « *habitants de l'île qui n'auront fait abjuration* ». Ceux-ci ne pouvaient « *tenir boutique dans les villes sans permission expresse du Conseil souverain* », et devaient s'acquitter d'une redevance de cent livres par an⁶⁷⁶. Cette restriction participait à la fois de l'encouragement des conversions pour bénéficier pleinement des fruits de la présence française ; et de la séparation qui était faite entre le fort et son extérieur.

Les actionnaires envisagèrent enfin un cas, pour lequel la pratique religieuse des habitants méritait d'être combattue, peu importe sa localisation. Quoiqu'il soit strictement limité à Madagascar, cet exemple illustre le dernier niveau d'une conception échelonnée de la police religieuse par la Compagnie des Indes orientales. Elle visait à réprimer l'infanticide des enfants nés les jours néfastes (*faly*), suivant un calendrier astrologique observé par les *ombiasy*, devins et guérisseurs traditionnels⁶⁷⁷. Cette pratique fut d'abord condamnée pour son effet sur la

⁶⁷⁴ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent [...]*, octobre 1664, f°84.

⁶⁷⁵ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, *op.cit.*, 17 novembre 1665, f°8.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, f°48.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, f°33-34, « Le Conseil souverain et les députés d'icelle empêcheront de tout leur pouvoir que les habitants naturels du pays, tuent et ne défassent leurs enfants quand ils naissent à certains jours de la semaine lesquels par superstition les [ombiasy] (qu'ils tiennent comme leurs prêtres), leur ont fait croire être malheureux, et comme le nombre desdits jours excède la moitié de l'année, cette abominable pratique dépeuple l'île et dans la suite peut causer un préjudice considérable pour y remédier ils recommanderont à Messieurs les missionnaires et autres ecclésiastiques de s'employer fortement pour détromper lesdits [ombiasy] de leur erreur et de les y détourner par tous moyens dont celui de la douceur doit être le premier employé, il est à propos qu'ils travaillent à cela préférablement à toute autre chose, l'affaire étant très importante et si lesdits [ombiasy] persistent en leur erreur et à abuser ces peuples, comme Dieu est infiniment offensé par cette abominable superstition, ledit conseil souverain travaillera pour trouver des moyens de les tirer secrètement de l'île aux temps, jours et heures qui seront trouvées les plus commodes et s'en défaire et tâcheront de les envoyer en quelque île déserte ». C'est Étienne de Flacourt qui

natalité, en totale contradiction avec la doctrine populationniste de la France au XVII^e siècle⁶⁷⁸. La lutte contre cette pratique trouvait alors sa place dans la prédication des missionnaires, qui devaient « *préférentiellement à toute autre chose* » en « *détourner [les habitants] par tous les moyens, dont celui de la douceur [devait] être le premier employé* »⁶⁷⁹. En cas de persistance de cet usage, c'est parce que « *Dieu [était] infiniment offensé par cette abominable superstition* » que le Conseil supérieur pouvait intervenir. Il s'agissait bien d'une condamnation de nature religieuse, puisque les instructions ne prévoyaient pas de protéger les nouveau-nés, mais de « *tirer secrètement de l'île* » les ombiasy, et « *de s'en débarrasser [...] en quelque île déserte* »⁶⁸⁰. C'est l'influence du chef religieux qui devait être détruite en dernier recours, pour éradiquer une pratique superstitieuse inadmissible.

La discipline religieuse des non-chrétiens, essentiellement formée à destination de Madagascar, était ainsi conçue par la Compagnie des Indes orientales comme une mise à distance de la répression, sans toutefois l'occulter. En raison de sa vocation à unifier les populations, elle ne cherchait que très faiblement à attribuer un statut juridique aux populations infidèles. Elle rendait alors intenable la situation de l'indigène non chrétien qui voulait demeurer au sein de la société coloniale. Celui-ci était porté à se convertir par conviction ou par intérêt, plutôt que par contrainte. La présomption idéologique d'une sympathie des colonisés envers les occupants se traduisait par la fiction juridique d'une union prédestinée des populations.

La Compagnie des Indes orientales a bien formé les principes d'une police religieuse destinée aux protestants, catholiques, et non-chrétiens, dès son commencement. Le pouvoir disciplinaire de la Compagnie sur ses agents s'est formé sur l'étroite ligne de crête de la « morale mercantiliste ». S'il est évident que la société coloniale est spécialement conçue pour l'avantage du commerce, la Compagnie s'érige en seule arbitre de ses affaires en matière religieuse, quitte à reprendre intégralement les vœux du Parlement de Paris, ou le texte de la législation royale. La réglementation religieuse de la Compagnie est bien une « projection métropolitaine »⁶⁸¹. Elle vise à concilier le poids des acteurs traditionnels en métropole, et la rationalité mercantiliste de l'entreprise hors du territoire.

avait alerté sur cette pratique, FLACOURT, E., *Histoire de la grande île de Madagascar*, op.cit., chap.XXIX, « Des avortements d'enfant, délaissements, et abandon aux bêtes sauvages », p.91-93.

⁶⁷⁸ On peut citer l'exemple de l'édit d'Henri II contre « le recélé de grossesse et d'accouchement » de février 1556, qui a été appliqué aux colonies. ISAMBERT, *Recueil*, t.13, p.483. MSM, t.1, p.4.

⁶⁷⁹ AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, op.cit., 17 novembre 1665, f°33-34.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ LEGENDRE, P., *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*, op.cit., p.170.

L'étude des sources autonomes de la police des cultes de la Compagnie des Indes orientales nous a permis d'illustrer la constitution d'un corps de règles préventives des difficultés religieuses qui pourraient troubler le commerce et la société coloniale. Ce corps de règles, marqué par l'enthousiasme du projet de colonisation de Madagascar, est fondé sur des prémisses budgétaires et anthropologiques risquées. En raison de cette spécialisation géographique, la réglementation religieuse de la Compagnie a toutes les chances d'être mise en échec, adaptée ou ignorée, lors de son installation en Inde. Il était toutefois nécessaire de mettre à jour les solutions auxquelles la Couronne, le ministre et les directeurs sont parvenus. Elles régiront théoriquement les premiers établissements de la Compagnie en Inde, où les agents seront soumis à la juridiction du Conseil supérieur de Fort-Dauphin jusqu'en 1670, et marqueront durablement une première génération d'agents, qui définiront l'administration des comptoirs pendant près d'un demi-siècle⁶⁸².

⁶⁸² DERNIS, t.1, p.252, *Arrêt du Conseil d'État qui supprime le Conseil souverain de Fort-Dauphin*, du 12 novembre 1670, et t.2, p.26, *Lettres patentes pour l'établissement d'un Conseil à Surate*, du 21 janvier 1671.

Conclusion du Titre 1

Il peut sembler, après lecture de ce premier titre, que les mesures de nature religieuse ont été bien plus abondantes que nous l'avons initialement postulé dans la formation de la Compagnie des Indes. À l'appui d'une recherche d'archives minutieuse, nous avons tenu à montrer toutes les interventions dans ce domaine. Il est toutefois difficile de rendre compte au lecteur, sans dépasser les limites de notre sujet, de la faiblesse quantitative de telles considérations dans les actes législatifs, réglementaires, délibérations, correspondances, mémoires, produits pour la formation de l'entreprise. La police des cultes ne fait l'objet que d'une littérature négligeable, parmi les sujets véritablement centraux : l'organisation interne de la société, l'achat de navires et d'équipements, les droits d'entrée et privilèges commerciaux, la connaissance des marchés européens et asiatiques, les renseignements géographiques, le choix des personnes devant composer l'administration parisienne, la recherche de capitaux, etc. Il nous a semblé nécessaire de donner à ce premier titre un tel volume. Cette nécessité provient d'abord de la possibilité que nous avons, à partir d'archives peu consultées, sur une période rarement étudiée avec précision, d'entrer dans le détail de ces actes fondateurs, qui sont de la première importance pour l'étude juridique de la police religieuse dans les Indes françaises. La seconde raison de ce décalage quantitatif est que, contre toute attente, ce n'est qu'au moyen d'une large intervention dans des domaines variés que les fondateurs de la Compagnie des Indes ont pu donner à la police religieuse une place subsidiaire.

Ce premier titre consacré à la fondation de la police des cultes de la Compagnie des Indes orientales au moment de sa création nous a donc permis de mettre à jour la place qu'il convenait d'accorder aux fonctions spirituelles d'une société de commerce au XVII^e siècle. Les fondateurs de cette société théorisent sciemment la relégation des considérations religieuses au second plan. Cette minoration n'est pas synonyme d'absence. Au contraire, ce n'est qu'au moyen d'une réglementation dense que la Compagnie a pu négocier la subordination de la police des cultes au commerce. Cette dérogation nécessite même une certaine sévérité de la Compagnie, qui est seule garante devant le roi et l'opinion de la viabilité morale de ce cadre inédit. Elle présente des faiblesses criantes, qui présagent de l'inapplicabilité de certaines mesures, face au désastre de Madagascar ou à la précarité indienne⁶⁸³.

⁶⁸³ RAY, A., *The Merchant and the State* [...], *op.cit.*, p.17, qui parle de « colonisation sans conviction » (« *half-hearted colonization* ») pour décrire l'ambiguïté d'une Compagnie qui devait à la fois exploiter Madagascar et former de toutes pièces le commerce maritime entre la France et l'Inde.

Il nous a paru nécessaire de rechercher si la police religieuse informelle que la Compagnie conduira en Inde jusqu'à la fin du XVII^e siècle ne pouvait pas avoir sa source dans sa propre fondation, avant de l'imputer aux difficultés du contexte indien. Pour l'intérêt du commerce et de la conquête, la Couronne et la Chambre générale ont bien insufflé à la police religieuse de la Compagnie son caractère subsidiaire, auquel syndics et actionnaires ont donné une traduction réglementaire. Deux conceptions de la tolérance religieuse coexistent dès la création de la Compagnie. La première, fondée sur l'utilité, justifie le recrutement de protestants dans la Compagnie, y compris à des fonctions de direction. Elle implique une liberté de conscience sans exercice public du culte. Les réformés sont regardés comme des agents opérant au service du commerce, et occultés comme sujets devant vivre aux Indes orientales et y pratiquer leur foi. La seconde forme de tolérance, fondée sur la sympathie, définit l'idéal d'un assujettissement volontaire des populations indigènes (c'est-à-dire, Malgaches). La religion est un élément de séduction et d'imitation, devant susciter l'adhésion spontanée des populations non chrétiennes, et non une justification de la contrainte. Nous verrons que ces deux projections, hautement idéalistes, seront mises en échec en moins d'une décennie ; pour être remplacées par des conceptions beaucoup plus pragmatiques de la tolérance religieuse.

En matière de police ecclésiastique, la Compagnie des Indes orientales dispose d'un cadre juridique exclusivement valable à Madagascar. En dehors de ce territoire, l'impréparation des rapports entre la Compagnie et les religieux français en Asie, pourtant soutenus par le roi, est criante. À la lumière des expériences coloniales de la première moitié du XVII^e siècle, l'on peut dire que la Compagnie reprend une séparation « stricte » entre police religieuse et police ecclésiastique. La première, quoique rudimentaire sur le plan matériel, est réservée à la compétence des administrateurs du commerce, au titre d'un pouvoir disciplinaire efficace et souple sur leurs employés. La seconde relève, quant à elle, des privilèges accordés à la Compagnie, et incarnés par ses directeurs parisiens. Les trois figures d'autorité pouvant régir la discipline des ecclésiastiques, à savoir la Chambre générale, le pouvoir royal (et ministériel), et le supérieur régulier, sont concentrées en France. Le potentiel dysfonctionnel de la police ecclésiastique de la Compagnie des Indes réside donc dans les rapports qu'elle doit entretenir, en Inde, avec des corps de religieux échappant à ce cadre initial.

Titre 2. Une police des cultes sans souveraineté dans l'espace asiatique (1665-1701)

« Afin d'obtenir des privilèges commerciaux, les compagnies des Indes orientales (partiellement souveraines) se sont insérées dans le réseau des relations suzerain-vassal aux Indes orientales et elles ont quelquefois accepté d'être dans une position juridiquement subordonnée à l'égard d'un souverain local. Elles ont commencé leur carrière commerciale et politique grâce à l'attitude des souverains asiatiques envers la position juridique des communautés étrangères en général »⁶⁸⁴.

Dans un article de 1964, Charles H. Alexandrowicz renversait l'idée selon laquelle les puissances européennes se seraient installées en Asie, dès le XVII^e siècle, en imposant unilatéralement un ordre juridique comme ce fut le cas en Amérique⁶⁸⁵. Dénonçant la projection des rapports internationaux du XIX^e siècle aux siècles précédents, l'auteur montrait que la vocation à la souveraineté des compagnies de commerce n'a été que partiellement réalisée dans les provinces de l'Empire moghol au XVII^e siècle⁶⁸⁶. La Compagnie des Indes orientales n'échappe pas à ce constat. Ses premières installations, à Surate ou à Mazulipatam, nécessitent l'obtention de *farāmīn* (pluriel de *farmān* ou firman), ordre ou instruction royale adressée aux officiers et administrateurs d'une ville ou d'une province⁶⁸⁷. C'est en vertu de ces actes que les compagnies européennes ont pu se voir reconnaître certains privilèges commerciaux et fiscaux⁶⁸⁸. Dans le cadre de notre étude, cette absence de souveraineté implique surtout l'impossibilité pour la Compagnie des Indes d'exercer sur un territoire et une population donnés de véritables prérogatives d'administration et de juridiction, y compris en matière religieuse⁶⁸⁹. Cependant, les difficultés rencontrées par la Compagnie des Indes durant ses premières décennies d'activité ne découlent qu'en partie de sa « position juridiquement subordonnée ». Le dysfonctionnement des règles de police du culte provient largement de la propre constitution de la Compagnie des Indes.

⁶⁸⁴ ALEXANDROWICZ, C.H., *Le droit des nations aux Indes orientales (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)*, loc.cit., p.84.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.83-84.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p.89-96. Pour une nuance de la thèse d'Alexandrowicz, PITTS, J., *Boundaries of the international* [...], op.cit., p.16-21.

⁶⁸⁷ HASAN, Ibn, *The Central Structure of the Mughal Empire and its practical working up to the year 1657*, New Dehli, Munshiram Maniharlal, 1936, p.94-105.

⁶⁸⁸ MALIK, Zaheeruddin, *Mughal official documents concerning the English trade in Bengal, 1633-1712*, in : *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.31, 1969, p.246-254.

⁶⁸⁹ Sur ce sujet, HEIJMANS, Elisabeth, *Directeurs de comptoirs et diplomatie du quotidien au tournant du XVIII^e siècle, Ouidah et Pondichéry*, in : Schnakenbourg, É., Ternat, F., *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales*, [...], op.cit., p.228-230.

Nous montrerons dans notre premier chapitre que la police religieuse des premiers comptoirs de l'Inde se caractérise avant tout par ses lacunes, et que celles-ci proviennent tout autant des contradictions initiales de la Compagnie des Indes que de la contrainte exercée par les princes indiens. La réduction de l'autorité disciplinaire autour des directeurs généraux soulève le problème de la cohabitation des protestants et des catholiques, et aboutit à une remise en cause profonde des actes fondateurs de la Compagnie. L'appréhension des religions indiennes est, quant à elle, doublement contrainte par la présence des princes locaux et par l'administration purement commerciale de la Compagnie.

Dans le domaine de la police ecclésiastique, le défaut de souveraineté de la Compagnie s'analyse essentiellement au regard des puissances européennes, y compris du roi de France (Chapitre 2). Les missions françaises en Inde se construisent ainsi aux dépens des administrateurs du commerce. Les conflits entre ecclésiastiques appellent l'intervention directe des cours de Versailles, de Rome, ou de Lisbonne. C'est par le développement d'une véritable politique missionnaire de Louis XIV que la Compagnie des Indes se trouve, à différentes occasions, mise au service des ecclésiastiques français. La cohabitation des marchands et des religieux requiert alors l'arbitrage de la Couronne pour pallier « *l'éloignement du souverain* »⁶⁹⁰.

⁶⁹⁰ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.457., cité par LEGENDRE, P., *Histoire de l'Administration*, *op.cit.*, p.163.

Chapitre 1. L'Inde des marchands : limites et adaptations de la police des cultes de la Compagnie des Indes

Durant les premières années de l'établissement français en Inde, la police religieuse destinée aux catholiques, protestants, et non-chrétiens ne se manifeste pas de la manière prévue dans les règlements édictés par la Chambre générale entre 1664 et 1665. Du point de vue juridique, les règles de police ne sont pas l'expression d'une autorité judiciaire : les Conseils de Fort-Dauphin, et le Conseil souverain créé à Surate en 1675 n'ont pas laissé d'archives permettant d'attester de leur intervention constante dans la sphère religieuse. L'approche contextuelle surajoute à ce constat : presque aucun juriste de formation ne fait partie des effectifs des premières flottes envoyées en Inde⁶⁹¹. La police religieuse prend alors différentes formes. Elle consiste essentiellement dans le pouvoir disciplinaire des directeurs généraux sur leurs subordonnés, ou dans les instructions envoyées par le ministre et la Chambre générales depuis Paris. Dans ce sens, la police religieuse ne se traduit pas par l'application d'une règle de droit, mais par la remise en cause constante du cadre institutionnel de la Compagnie.

⁶⁹¹ HALPERIN, J.-L., *Droit et Contexte du point de vue de l'histoire du droit*, in : Revue interdisciplinaire d'études juridiques, vol.70, n°1, 2013, p.117-121. HALPERIN, J.-L., *La détermination du champ juridique à la lumière de travaux récents d'histoire du droit*, in : Droit et société, vol.81, n°2, 2012, p.403-423, qui fonde la nécessité de combiner une définition formaliste du droit, et notamment des critères posés par H.L.A. Hart, avec une approche sociologique du droit comme la production de la communauté des juristes, suivant P. Bourdieu, dans la détermination historique des phénomènes juridiques. Parmi les personnages ayant eu une formation ou une pratique juridique, on compte essentiellement des ecclésiastiques, issus de milieux socialement plus élevés que les marchands. Dans ce sens, GUERLAIN, L., BRUNORI, L., *Penser ailleurs. Juristes voyageurs et innovation juridique (XVI^e-XX^e)*, in : Clio Thémis, vol.22, 2022, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/cliiothemis.2244>], §8-9. Le vicaire apostolique de Cochinchine, François de La Motte Lambert, a été conseiller à la Cour des aides de Rouen, directeur du grand hôpital des valides et du bureau des pauvres de Rouen. Il réside cependant au Siam et en Cochinchine, et n'entretient que peu de relations institutionnelles avec les agents de la Compagnie en Inde. Le vicaire apostolique François Pallu et le capucin Ephrem de Nevers, quoiqu'ayant fait des carrières purement ecclésiastiques, comptent plusieurs magistrats dans leur cercle familial, et ont vraisemblablement étudié les droits savants. Étienne Pallu, père de l'évêque d'Héliopolis, a été conseiller et avocat au présidial de Tours, et a publié, en 1661, un coutumier de Touraine. PALLU, Étienne, *Coutumes du duché et baillage de Touraine, anciens ressorts et enclaves d'iceluy*, Tours, Estienne La Tour, 1661. Les pères Deydier, Duchesne, Pin et Maigrot, des Missions-étrangères sont, eux, docteurs en théologie de la Sorbonne. Au sein de la Compagnie, il faut se contenter de quelques modestes exemples. René de Mautaubon, éphémère lieutenant et président du Conseil particulier de Fort-Dauphin, est un ancien conseiller au présidial d'Angers. Le directeur François Baron a, lui, exercé plusieurs années comme consul de France à Alep. Les principaux chefs de comptoirs, conseillers, procureurs ou secrétaires au Conseil souverain créé à Surate en 1675, François Caron, Barthélémy Blot, Claude Gueston, François Martin, Pierre Deltor, Jacques Boureau, André Boureau-Deslandes, Georges Roques, Christophe Cocquellu, François de Flacourt, Jean-Baptiste Guilhen, Louis de Pilavoine, Jean-Baptiste Martin, sont tous marchands. Comme le montre le récit tardif (1691) du voyageur Robert Challe, les écrivains des différentes escadres de la Marine royale envoyées en Inde ont ponctuellement contribué à régulariser et à corriger les actes adoptés par les marchands de la Compagnie. CHALLE, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales par une escadre de six vaisseaux commandés par Mr. Du Quesne*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel, 1721, t.3, p.9. E. Wenzel souligne, pour la même période, le faible nombre de juristes de formation dans la magistrature coloniale de Nouvelle-France. WENZEL, E., *La justice criminelle en Nouvelle-France (1670-1760) : le grand arrangement*, op.cit., p.31-39

Cette situation est d'abord le résultat du désastre de la tentative de colonisation de Madagascar, qui a rendu caducs tous les textes destinés à régir la police religieuse dans l'île (Section 1). Les fondements de la discipline de la Compagnie des Indes sont ensuite mis à l'épreuve par son recrutement hétéroclite. Dans la mesure où le pouvoir des directeurs généraux se substitue au pouvoir judiciaire, la confession des principaux chefs devient une source de conflit parmi les marchands. Ces crises appellent une réforme subtile de l'organisation de la Compagnie en Inde, autour d'un principe implicite d'unité confessionnelle (Section 2). Enfin, la faiblesse de l'implantation française parmi les royaumes et empires de l'Inde ne permet pas de donner une traduction juridique aux règles relatives à la police religieuse des non-chrétiens. Le principe de « séduction » des infidèles, prévu par les actes fondateurs de la Compagnie, laisse place à une forme de tolérance purement contrainte, et pensée comme temporaire par les administrateurs du commerce (Section 3).

Section 1. Le spectre de l'ambassade française en Inde et de l'expérience malgache (1665-1666)

Avant l'arrivée des premiers vaisseaux de la Compagnie à Surate, en 1668, les prémisses religieuses de l'entreprise ont déjà été éprouvées de part et d'autre de l'océan Indien. En Inde, les ambassadeurs auprès du roi de Perse et du Moghol ont plutôt agi en conformité avec l'esprit des actes fondateurs de la Compagnie, et en ont appréhendé les limites (§1). À l'inverse, l'expérience de Madagascar aboutit à la déchéance de tous les plans relatifs à la police des cultes de l'île, et voit apparaître des tensions religieuses parmi les employés (§2).

§1. L'ambassade française en Inde : premières rivalités, premiers scandales

L'expérience des cinq ambassadeurs français envoyés en Inde montre les premiers dysfonctionnements du système religieux de la Compagnie des Indes. En 1668, La Boullaye le Gouz, Bebbber, Delalain, Dupont et Mariage, ont déjà ouvert des négociations auprès de la Cour de Perse et du Moghol visant l'autorisation du commerce français⁶⁹². Ce sont les deux premiers qui passèrent en Inde pour obtenir au mois d'août 1666 un *farmān* autorisant le commerce français à Surate⁶⁹³. Malgré leur mission itinérante, ces ambassadeurs font aussi l'expérience de la nécessité la plus élémentaire de soutien religieux : face au climat hostile et aux maladies, la crainte de la mort en terre infidèle s'impose comme une préoccupation inévitable des Français en Asie. À la suite du décès de Dupont et de Delalain en Perse, Nicolas Mariage exprime aux

⁶⁹² AML, HH., 312, v°2, f°49, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale, à Paris, septembre 1668*, à propos d'une lettre « écrite du Bander Abbas en Perse du 28 mars 1668 par le sieur Mariage qui est l'un des envoyés de notre compagnie près le grand Sophy ou Roi de Perse [qui] marque [...], le 12^e de février qu'il partait pour aller trouver [le] sieur Caron et lui porter toutes les concessions et grands privilèges que le Roi de Perse a accordé à la Compagnie de négocier dans ses états, sans payer aucun droits d'entrée ni de sortie, et sans que nos marchandises soient sujettes à aucunes visites dans ses douanes, ce qu'il n'avait jamais accordé à aucune autre nation ». François Martin relativise l'intérêt de ce traité. L'exemption des droits d'entrée (qui étaient de 14%) était aussi accordée aux compagnies rivales. De surcroît, elle supposait une compensation par présents proportionnels au Roi de Perse. MARTIN, t.1, p.204. DU MANS, R., *Estat de la Perse en 1660*, op.cit., qui reproduit en annexe un grand nombre de correspondances des ambassadeurs, de Louis XIV et du Shah de Perse. TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Suite des voyages de Mr Tavernier, Chevalier, Baron d'Aubonne, ou nouveau recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux qui n'ont point été mis dans ses six premiers voyages*, Paris, Gervais Clouzier, 1679, part. II, « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés qui ont été en Perse et aux Indes, tant de la part du Roi, que de la Compagnie française, pour l'établissement du Commerce », p.1 -101.

⁶⁹³ ANOM, COL, C25, f°89, *Copie du firman du Roi Ouranzibe pour l'establissement de la royale compagnie de France aux Indes orientales obtenu par le sieur Beber le 29 du mois de sefar le 9 du règne triomphant et de l'Egire 1077*, fin août-début septembre 1664. Ce texte est retranscrit, avec des variations significatives, dans SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.285-288, « Commandement du Roi du Grand Mogol Aurengzebe, donné à Monsieur Beber député de la Compagnie française, le 26 du mois de Fakir de son règne le neuvième, étant l'an de Notre Seigneur Jésus-Christ 1666 le quatrième septembre ». Une autre traduction à partir du *farmān* original a été réalisée par Simonet de Maisonneuve, chef de la loge de Surate en 1822. Elle peut être consultée dans l'ouvrage *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1911-1914, p.1-3. Ce traducteur retient, quant à lui, la date du 11 août 1666.

directeurs, dans une lettre du 17 juin 1667, la nécessité urgente « *d'assistance spirituelle* » au cas où il viendrait à mourir. Cette crainte l'a conduit à se faire accompagner par le supérieur des jésuites d'Ispahan dans ses déplacements⁶⁹⁴. Ce n'est pas auprès des princes persans ou indiens, mais des ecclésiastiques français, que le député de la Compagnie recherche l'assurance d'un « devoir de sépulture », tel que défini les principes du droit européen des ambassades⁶⁹⁵.

La Boullaye le Gouz, dans un mémoire écrit à Surate le premier avril 1666, semble beaucoup plus prudent au sujet des relations à entretenir avec les ecclésiastiques. Celui-ci avertit la direction parisienne des possibles nuisances des hommes d'Église⁶⁹⁶. Il prescrit de « *changer les religieux ou aumôniers de place de trois ans en trois ans, et s'ils ne font pas ce qu'ils doivent, ou qu'ils soient incorrigibles par cabales, [de] les ramener en France à leurs supérieurs pour les mettre in pace* »⁶⁹⁷. La méfiance de l'ambassadeur dénote avec la sollicitude de son confrère resté en Perse. La Boullaye le Gouz semble avoir eu une expérience plus contrariée avec les religieux, faisant référence dans ce mémoire à un ecclésiastique de Perse qui l'aurait « *trahi* »⁶⁹⁸. Cette consigne de rotation pourrait ainsi viser tous les religieux, de sorte à

⁶⁹⁴ BOULLIAU, f°202, *Lettre de Christophe Mariage à Messieurs les directeurs de la Compagnie, à Chiraz, le 17 juin 1667*. Au départ d'Ispahan pour Bandar Abbas « [...] le père Claude Ignace Mercier supérieur des jésuites d'Ispahan, que j'ai prié de m'accompagner en ce voyage pour bien des raisons comme je partais encore malade j'étais bien aise d'avoir un prêtre auprès de moi pour ne pas mourir peut-être comme monsieur Dupont sans assistance spirituelle. Je prévoyais encore que je serais longtemps en cette ville [Bandar Abbas] où il n'y a point de prêtre et je jugeais qu'il était de l'honneur de la Compagnie d'y faire voir la différence qu'il y a entre nous et les hérétiques que l'on tient ici pour des personnes sans loi comme on me l'a témoigné plusieurs fois depuis que je suis ici, enfin j'ai cru que je devais en user de la sorte pour avoir le moyen de recevoir chrétiennement nos vaisseaux dans lesquels ledit père n'avait peut-être trouvé que trop d'occupation pour assister les malades qui y avaient été, si nous n'avons eu la continuation de voir nos navires et leur faire du bien nous avons eu celle d'avoir la Sainte Messe tous les jours sur notre route pour le bon établissement de la Compagnie et celui de noter religion, et d'avoir béni notre maison où nous avons dressé une chapelle qui a été assez fréquentée de plusieurs marchands passagers qui attendaient en ce port », et f°206-207 « Enfin j'appréhendais de mourir en chemin qui a été une des raisons pourquoi j'avais prié le R.P. Mercier supérieur des jésuites d'Ispahan de venir au Bandar, mais Dieu en a disposé tout autrement ayant fait à Monsieur Delalain une belle grâce de s'être confessé et communiqué et même recevoir l'extrême onction dudit père Mercier avant sa mort qui arriva sur la minuit entre le 9 et le 10 de mai, et en fut enterré le lendemain avec toutes les cérémonies de l'Église ». L'assistance du Père Mercier à Mariage est rapportée à TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...], op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.48.

⁶⁹⁵ Chez Gentili, la sépulture des ambassadeurs est un devoir pour le pays qui l'accueille. GENTILI, Alberico, *Les trois livres sur les ambassades*, trad. Gaurier, Dominique, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2015, p.200. Pour Grotius, le droit de sépulture découle du droit des gens. GROTIUS, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, *op.cit.*, p.440, « Aussi dit-on que le devoir de la sépulture n'est pas tant rendu à l'homme, c'est-à-dire à la personne, qu'à l'humanité, c'est-à-dire à la nature humaine ».

⁶⁹⁶ Ce mémoire, concernant l'administration des futurs comptoirs, est notamment étudié dans KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...], op.cit.*, p.25-26.

⁶⁹⁷ ANOM, COL, C°62, f°4, *Mémoire de La Boullaye le Gouz, de Sourat aux Indes orientales du Grand Mogol, ce premier avril 1666*, f°5.

⁶⁹⁸ Il fait peu de doutes que le capucin en question soit le Père Raphaël du Mans. Lors de la traversée de la Perse, un conflit éclata entre La Boullaye le Gouz et Bebbber, d'une part, et le Père Raphaël du Mans, Delalain, et Mariage, d'autre part. Lors de l'audience accordée par le Shah aux députés, les deux premiers s'estimèrent maltraités par le monarque, en comparaison aux trois autres. Il s'agit vraisemblablement de la source de la division des ambassadeurs en deux « équipes », les uns allant en Inde, et les autres restant en Perse. DU MANS, R., *Estat de la Perse en 1660, op.cit.*, p.LI-LII. Dans une autre lettre, Raphaël du Mans est décrit par les ambassadeurs comme

éviter qu'ils n'acquièrent au fil des années une autorité plus grande que celle des marchands. Toutefois, l'avertissement peut aussi être lu d'une autre manière. Dans son mémoire, La Boullaye le Gouz semble enthousiaste au sujet de deux religieux qu'il a rencontré à Surate : François Pallu, évêque d'Héliopolis, alors en retour de Siam pour l'Europe, et Ambroise de Preuilly, supérieur des capucins de la ville⁶⁹⁹. Il recommande chaleureusement aux futurs directeurs d'« entretenir » le premier « *parce qu'il est connu d'esprit et fort éclairé* », et se félicite des services jusqu'alors rendus par le second⁷⁰⁰. Par conséquent, la rotation recommandée par La Boullaye le Gouz pourrait ne porter que sur les ecclésiastiques envoyés par la Compagnie, par opposition aux religieux déjà installés en Asie. L'ambassadeur craindrait ainsi les cabales qui surviendraient entre nouveaux aumôniers et religieux français préétablis en Inde ; ces derniers étant susceptibles d'ouvrir de précieuses voies commerciales⁷⁰¹.

De son côté, l'ambassadeur flamand de la Compagnie, Jean de Bebbber, incarne la figure du marchand peu soucieux de la discipline religieuse⁷⁰². Lors de son séjour à Surate, le capucin français Ambroise de Preuilly se plaint de sa « *mauvaise conduite* ». Bebbber y est « *mal avec tous les honnêtes gens, il ne va ni à la messe ni à matines avec un scandale de tout le monde* »⁷⁰³. Sa vie dissolue aurait été « *si sensible que jusqu'aux infidèles avaient de très*

« un homme d'intrigue », « gagné ou par argent ou par de belles promesses », « conteur de petits mensonges ». BOULLIAU, f°191, *Copie d'une lettre de Bebbber, Mariage et Dupont, à Ispahan, du 8 ou 18 novembre 1665*. On apprend dans ce document que Raphaël du Mans, connaisseur de la langue persane, aurait conseillé aux ambassadeurs de modifier la traduction des lettres adressées aux monarques asiatiques par le Roi. Le capucin aurait voulu changer la dénomination des députés, de « gentilhommes curieux » en « envoyés de Sa Majesté ». Ceux-ci le virent comme une injure contre leur dignité. La très haute susceptibilité de La Boullaye le Gouz et Bebbber quant aux honneurs qu'ils estiment leur être dus par leurs interlocuteurs asiatiques a, de toute évidence, été à l'origine de nombreux conflits.

⁶⁹⁹ PLANTE, R., *Propager la foi catholique [...]* op.cit., p.219-220. Ambroise de Preuilly est originaire de Loches en Touraine. Après plusieurs années en Perse comme supérieur des capucins d'Ispahan, il gagne l'Inde en 1649. Il est présent à Surate en 1666 lors de l'arrivée de La Boullaye le Gouz, ANOM, COL, C²62, f°4, *Mémoire de La Boullaye le Gouz du premier avril 1666*. Il y demeurera les années suivantes jusqu'à sa mort le 4 décembre 1675.

⁷⁰⁰ ANOM, COL, C²62, f°4, *Mémoire de La Boullaye le Gouz [...]*, f°5.

⁷⁰¹ *Ibid.*, La Boullaye le Gouz dit, à propos de François Pallu : « Il a en sa compagnie un religieux observantin qui a passé toute sa vie dans la Chine et qui en sait la langue, il est castillan de nation et nous assure que le chemin par terre à la Chine est ouvert et qu'il va en Espagne quérir des religieux pour y mener par terre ».

⁷⁰² Tous les témoignages relatifs au voyage des ambassadeurs dépeignent Bebbber à travers ses frasques. TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...]*, op.cit., part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.4, sur le mépris de Bebbber pour les deux ambassadeurs nobles, p.43, sur le vol qu'il aurait commis des affaires du défunt Dupont sous les yeux des capucins, p.53, un épisode où Bebbber aurait jeté un verre de vin aux pieds de marchands hollandais, p.54, sur ses impolitesses au *shabandar* (prévôt des marchands), p.62, où son attitude renforce l'idée que les Français seraient des pirates, p.68, sur l'avarice de Bebbber lors de son séjour chez les jésuites d'Agra, p.74, sur son train de vie fastueux à Surate, p.77, sur sa tenue vestimentaire misérable, le faisant passer pour un valet, et lui valant le surnom de « Saint des Guenilles » à Surate, p.83, sur les violences que Bebbber exerce contre un *sheraf* (officier), p.91, ou contre un *kotwal* (officier de police). Jean-Baptiste Tavernier décrit Bebbber comme « Un homme de néant et qui ne savait pas vivre ». *Ibid.*, p.77. Le voyageur Jean Thévenot ajoute un épisode où Bebbber aurait frappé un *banian* (marchand). THEVENOT, J., *Voyages de Mr Thevenot contenant la relation de l'Indostan [...]*, op.cit., p.89. Pour François Martin, il est « un de ces esprits remuants, qui tâchent par toutes sortes de voies de parvenir à leurs fins ». MARTIN, t.1, p.142, et DU MANS, R., *Estat de la Perse en 1660*, op.cit., qui confirme les frasques de Bebbber en Perse.

⁷⁰³ AMEP, vol. 990, f°9, *Lettre d'Ambroise de Preuilly au P. de Saint Aignan, 1667, à Surate*.

mauvaises pensées de notre nation et avaient perdu beaucoup d'estime qu'ils avaient de la religion »⁷⁰⁴. L'ambassadeur aurait en effet dénoncé la proximité du P. Ambroise avec les agents anglais et hollandais à Surate, estimant que les capucins étaient espions au service des derniers⁷⁰⁵. Le voyageur français Jean-Baptiste Tavernier rapporte que, refusant de rembourser une dette à Ambroise de Preuilly, Bebbber aurait proféré des blasphèmes dans une pièce adjacente à celle où la messe était célébrée, et roué de coups un frère capucin⁷⁰⁶. Alors que le P. Ambroise était suffisamment reconnu auprès des officiers du Moghol pour « *faire emprisonner un chrétien quand il est scandaleux* », Bebbber ne fut pas inquiété par les Français⁷⁰⁷. Toutes les affaires dans lesquelles le député est impliqué, même lorsqu'il est victime d'une tentative d'assassinat après avoir insulté des cavaliers à Agra⁷⁰⁸, sont passées sous silence⁷⁰⁹. C'est l'arrivée prochaine du directeur général de la Compagnie, Jacques de Faye, arrêté avec François Caron à Madagascar, qui doit « *adoucir* » les différends de Bebbber et du P. Ambroise⁷¹⁰. Si le mode de vie licencieux de l'ambassadeur pour la Compagnie en Inde est une source de scandale, sa sanction ne doit pas en provoquer davantage. La police des mœurs des agents commerciaux et diplomatiques ne doit pas être laissée à l'autorité ecclésiastique, mais être gérée en interne par la conciliation des supérieurs hiérarchiques. En réalité, ces frasques sont connues de tous à Surate. On apprend dans les correspondances des marchands anglais que Bebbber a finalement été condamné à un bannissement temporaire de la ville, non par les Français, mais par le gouverneur du Moghol (*mutasaddī*)⁷¹¹. Il est difficile d'interpréter cette condamnation du point de vue de la

⁷⁰⁴ AMEP, vol. 990, f°33, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 8 mars 1668, à Surate*.

⁷⁰⁵ TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier* [...], *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.88.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p.91.

⁷⁰⁷ THEVENOT, J., *Voyages de Mr Thevenot* [...], *op.cit.*, p.88-90. *Infra*, p.287.

⁷⁰⁸ TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr. Tavernier* [...], *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.65-69, sur les insultes que Bebbber a portées contre les cavaliers et les femmes du *kotwal* d'Agra, qui lui valent d'être passé à tabac. L'affaire faillit mettre en péril l'obtention du *farmān*, Bebbber essaya de profiter de son agression pour demander une compensation excessive des biens qui lui avaient été volés.

⁷⁰⁹ ANOM, COL, C262, f°14, *Mémoire pour l'établissement du commerce dans les Indes, de François Bernier, du 10 mars 1668*. Concernant l'affaire de la tentative d'assassinat de Bebbber par les hommes du Mogol, le voyageur François Bernier « serai[t] d'avis qu'on n'en parlât point du tout ». TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier* [...], *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.91, « Pour ce qui était de l'action criminelle de Bebbber [contre le capucin qu'il a frappé], nous résolument de n'en rien dire, de peur de nous exposer à la risée des Anglais et des Hollandais qui auraient eu lieu d'en faire une raillerie. Mais ce fut en vain que nous tâchâmes de cacher la chose, elle fut bientôt publique et depuis ce jour-là, Bebbber n'osa plus se montrer à l'Église ».

⁷¹⁰ ANOM, COL, C262, f°14, *Mémoire pour l'établissement du commerce dans les Indes, de François Bernier, du 10 mars 1668*. Sur ce dernier point, les vues d'Ambroise Preuilly ne diffèrent pas de celles du philosophe et voyageur François Bernier. Il attend également l'arrivée du directeur général de Faye (parti à bord de la seconde flotte en mars 1666). Pour le prêtre, « il est trop bon catholique pour ne pas maintenir l'honneur de l'Église ». AMEP, vol. 990, f°33, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 8 mars 1668, à Surate*.

⁷¹¹ Bien évidemment, aucun de ces incidents n'échappent aux conseillers anglais de Surate. Le silence des Français n'a pas empêché que Bebbber soit assigné à résidence par le Gouverneur du Moghol, puis banni quelques temps de la ville. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1665-1667*, Oxford, Clarendon Press, 1925, p.282, Extrait d'une lettre du 22 janvier 1668, du Président Oxenden à la Compagnie d'Angleterre, qui décrit Bebbber comme « [a]

doctrine internationaliste sur le droit des ambassadeurs, dont l'inviolabilité était un principe admis dans la doctrine européenne du droit des nations⁷¹². Bebbber n'était qu'un envoyé de la Compagnie et non un ambassadeur, et ne pouvait aucunement bénéficier de l'application de ce principe.

L'expérience des envoyés par voie terrestre reste assez conforme aux principes formés en 1664 : si les secours spirituels s'avèrent matériellement indispensables, l'autorité des ecclésiastiques doit rester absolument neutre dans le projet commercial. En revanche, les envoyés et ambassadeurs constatent que les officiers du Moghol entendent punir la débauche des européens, même investis de prérogatives diplomatiques. Sur les autres rives de l'océan Indien, les agents de la Compagnie font, eux, une tout autre expérience des prémisses religieuses de l'entreprise.

§2. Madagascar : la décomposition du cadre institutionnel de la police des cultes

L'expérience de Madagascar constitue la préhistoire de la police des cultes de la première Compagnie des Indes. Pour mesurer l'importance de cet épisode, il sera nécessaire d'apporter une entorse au fil conducteur du présent chapitre. Nous aborderons, pour ces premières années, l'échec de toutes les prévisions en matière de police religieuse (I) et de police ecclésiastique (II). En effet, la décomposition du cadre initialement prévu pour le clergé colonial explique l'évolution autonome de la discipline religieuse de la Compagnie des Indes.

very troublesome and offensive [person] to the whole town, upon a capricious clashing with a capuchin padre of his own nation, in which he would have concerned the Governor and other officers and merchants in matters frivolous and unreasonable; wherein he became very rude, that the Governor was constrained to let him know his error and admonish him to be more civil, or he would send him to the King in irons; since there have been a guard upon his doors, not suffering him to go out of town, though he often importunate it. But the Governor being removed, and another appointed by the King, the Frenchman prevailed, and was suffered to depart; and thereupon left the town, and it is believed means never to return again ». Le commentateur se trompe ici. Bebbber sera bien présent à Surate quelques mois plus tard, lors de l'arrivée de François Caron. Ambroise de Preuilly, Tavernier, Thévenot, et Bernier, ne font aucune mention, ni de l'enfermement ni de l'exil temporaire de Bebbber.

⁷¹² GAURIER, D., *Histoire du droit international*, op.cit., p.365-366, et Id., *Le droit et le fait : deux juristes (Gentili et Zouche) consultés au sujet d'ambassadeurs accusés d'infraction fin XVI^e-XVII^e siècle*, in : Drocourt, N., Schnakenbourg, E. (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, op.cit., p.268.

I. L'affaiblissement de l'autorité de police : conséquence d'un recrutement hétéroclite

Les tensions entre agents de la Compagnie n'ont pas attendu l'arrivée à Madagascar ou en Inde pour se manifester. Elles surviennent durant la navigation⁷¹³. Ces conflits sont révélateurs des effets immédiats de la distance, du recrutement hétéroclite, dans un milieu contraint par excellence (le navire), sur la police des cultes. Lors du premier voyage pour Madagascar, des tumultes éclatent à bord du navire *l'Aigle blanc*. Le capitaine Girardin, protestant, prononce des prières à haute voix pour une partie de l'équipage. Les passagers catholiques, dont le jeune sous-marchand François Martin, estiment avoir le devoir de s'en plaindre aux principaux officiers de la flotte⁷¹⁴. Comme le raconte Urbain Souchu de Rennefort, futur secrétaire du Conseil particulier de Fort-Dauphin, les querelles religieuses dégénèrent au plus haut point, contraignant le lieutenant Pierre de Beausse à déplacer les meneurs de la contestation sur le vaisseau amiral⁷¹⁵. À bord des autres vaisseaux, pilotés par des capitaines catholiques, les prêtres lazaristes semblent être restés indifférents à ces conflits⁷¹⁶. Ceux-ci y assurent le maintien de la temporalité sacrée, célébrant les messes, et respectant les jours saints durant la traversée. Cela n'empêche pas la concomitance d'usages folkloriques, comme le « baptême de la ligne »,

⁷¹³ Le règlement du 27 octobre 1664 sur le conseil particulier de Fort-Dauphin prévoyait qu'il s'appliquerait « même dans le cours du voyage ». AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France* [...], *op.cit.*, du 27 octobre 1664.

⁷¹⁴ L'exercice du culte protestant à bord des navires n'est pas encore explicitement toléré en mars 1665. AML, HH, 308, f°68, *Instruction pour le sieur capitaine de navire*, [s.d.], fin 1665. Les vaisseaux de la première flotte étaient sous l'empire de l'interdiction des ministres du culte protestant par le Parlement de Paris. François Martin a pu faire du zèle en considérant que le capitaine de son navire se comportait en pasteur en prononçant de telles prières.

⁷¹⁵ Souchu de Rennefort naviguait alors à bord du vaisseau amiral le *Saint-Paul*. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.33-34, « L'Aigle blanc était plus en danger par le tumulte du dedans, qu'il ne l'avait été par le péril qu'on venait d'éviter. Monsieur Bourrot Missionnaire, qui y faisait la fonction d'aumônier, fut à l'Amiral [le *Saint-Paul*] donner avis d'une querelle si violente entre les passagers et les mariniers, qu'ils étaient prêts de partager le navire et le canon, et de se livrer combat de la poupe à la proue. Le Capitaine fut mandé, et l'on connut que le différent avait commencé par la controverse, ce capitaine et presque tous les gens de son équipage étant de la religion prétendue réformée. Le président [de Beausse] fit remontrance aux chefs, et deux des plus emportés furent passés dans l'amiral ».

⁷¹⁶ La lettre envoyée du Cap-Vert par le père Maximilien-François Cuveron, naviguant à bord du vaisseau amiral le *Saint-Paul*, à René d'Alméras ne fait aucun état des tensions religieuses à bord des navires. Les lazaristes ont peut-être préféré ne pas faire remonter à leur supérieur général un tableau trop négatif du personnel de la Compagnie, avec laquelle il était nécessaire de rester en bons termes. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, *op.cit.*, t.9, p.508-519. Cette même lettre donne en effet un récit très différent de l'ambiance à bord de l'*Aigle blanc*. Cuveron y décrit que Bourrot « fait le devoir d'un bon aumônier, chantant les prières soir et matin, et tout le monde y assiste avec exactitude. Les jeudis, il chante les vêpres du Saint-Sacrement, pieux engagement contracté envers MM. [François] Martin et [Jean] Blanchard [commis de magasin à bord de l'*Aigle blanc*] ». Le passage suivant dénote plus encore avec les récits de Martin et de Souchu de Rennefort : « Il [Bourrot] peut tout sur l'esprit de son capitaine [Girardin] et des officiers du bord : aussi ne laisse-t-il aucun jurement impuni, non plus que M. Montmasson [religieux à bord du *Taureau*]. Celui qui jure est condamné à plusieurs coups de férule ; si quelqu'un résiste, MM. Le capitaine et les officiers prennent parti contre eux, et les font punir plus sévèrement ».

cérémonie imposée par les marinières les plus expérimentés aux novices de la navigation⁷¹⁷. Ces premières divisions, au rang desquelles la différence religieuse tient une place non négligeable, n'iront que croissant avec l'installation à Madagascar. Deux facteurs expliquent l'échec de la police religieuse édictée par les règlements de la Compagnie durant les cinq années d'occupation de l'île.

Sur le plan administratif, les institutions prévues en métropole pour diriger la colonisation de Madagascar et le commerce de l'Inde ne parviennent pas plus à exercer leurs prérogatives religieuses que la plupart de celles dictées par les règlements de la Compagnie. Le Conseil particulier et le Conseil supérieur de Fort- Dauphin sont respectivement établis en août 1665, sous la présidence du lieutenant de Beausse, et en mars 1667, sous celle du gouverneur de Mondevergue⁷¹⁸. Ces deux organes peinent successivement à asseoir leur autorité, en raison des

⁷¹⁷ Sur « l'intense religiosité chrétienne teintée de superstition celtique » des marins bretons, BERBOUCHE, Alain, *Marine et justice. La justice criminelle de la Marine française sous l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2010, p.64-66. Sur le baptême de la ligne, SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.197, et p.31, « Ceux qui n'avaient point encore fait ces trajets, furent baptisés par le pilote le plus ancien de chaque navire, qui leur représenta qu'il était de la coutume et de serment de faire la cérémonie du Baptême pour ceux qui ne s'y étaient point encore trouvés. Il fit emplir une barrique d'eau de mer sur le plus haut du tillac, et là, en habit bizarre, le sabre à la main, et la carte marine devant lui, il leur dit qu'il les baptisait afin qu'il leur souvint d'avoir passé la ligne qui est le milieu du monde et de la course du soleil, et les fit jurer en mettant la main sur la carte, qu'ils feraient observer cette coutume aux autres qui y passeraient pour la première fois avec eux. Les officiers et ceux qui ne voulurent pas se faire baigner, donnèrent quelques pièces d'argent ; c'est un droit qu'il ne serait pas aisé de faire perdre aux matelots. Ceux qui n'en avaient point, ou qui ne trouvaient pas à propos de s'en défaire, au lieu d'être baptisés avec une coquille, dans laquelle on puisait l'eau de la barrique, y étaient plongés. Les marinières sont si bien accoutumés à faire valoir ce baptême, que quand ils font un petit voyage, ils le donnent en mémoire d'avoir doublé quelque cap : s'ils naviguent jusques entre les tropiques, et enfin s'ils doivent passer la Ligne, ils lui gardent cette cérémonie ». Cette cérémonie est décrite presque systématiquement par les récits de voyages relatifs à la Compagnie des Indes. CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar, aussi connu sous le nom de l'Isle de Saint-Laurent [...]*, op.cit., p.57-58. Dans ce récit d'un voyage réalisé en 1663 pour le compte du Duc de la Meilleraye, l'auteur expose un point de vue très critique de cette « cérémonie superstitieuse », qu'il qualifie de « Baptême impertinent ». Il est peut-être le seul auteur à relever une opposition des aumôniers et missionnaires à cette « profanation du Sacrement », qu'ils ne réussirent pas à empêcher. La mention du baptême de la Ligne de la troisième flotte de la Compagnie, réalisé le 5 juillet 1666, peut être trouvée à BNF, Mss, Erudits et Bibliophiles, Moreau 841, f°184, *Voyage du vaisseau La Mazarine sur les côtes d'Afrique et à Madagascar, en 1666-1668*, f°185. Pour les baptêmes de la Ligne réalisés entre 1669 et 1671, DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon, ou Mascarenne, dès années 1669, 70, 71, et 72*, Paris, Claude Barbin, 1674, p.29-31. Cette description, réalisée à bord du *Saint-Paul*, parti de France le 13 avril 1669, insiste davantage sur la différence de traitement des officiers et des matelots dans le baptême. L'auteur, particulièrement attentif aux pratiques religieuses à bord des navires, met en évidence la coexistence des traditions maritimes avec l'assiduité des missionnaires à respecter la temporalité sacrée, même en mer. v. également, DE L'ESTRA, François, *Relation ou journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, Paris, Michallet, 1677, p.15-17. FABRY, Philippe, *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, Montreuil, Ginko, 2004, p.26, LULLIER-LAGAUDIERS, Georges, *Voyage du sieur Lullier aux Grandes Indes, avec une instruction pour le commerce des Indes orientales*, Paris, Claude Cellier, 1705, p.10-14. v. ROMME, Charles, *Dictionnaire de la Marine Française*, Paris, Barroise, 1792, p.63. CORBLET, Jules, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, Paris, Victor Palmé, 1881, t.1, p.16-17.

⁷¹⁸ v. MANGIAVILLANO, J.-M., *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670)*, [...], loc.cit., p.61-83, et NORONAVALONOA, Liantsoa, *Le Marquis de Mondevergues, vice-roi des Indes orientales et président du Conseil souverain en l'Isle Dauphine : entre politique colonisatrice et roi en quête de profits commerciaux pour la Compagnie*, loc.cit., p.87-100. Les membres initiaux du Conseil de Fort-Dauphin étaient Pierre de Beausse, frère utérin d'Étienne de Flacourt, en qualité de président, Pierre Rousselet, premier marchand, René de Montaubon, ancien conseiller au présidial d'Angers, en qualité de lieutenant civil et criminel, Urbain

tensions entre agents de la Compagnie et des conditions matérielles désastreuses, qui aboutissent à l'inapplication des règlements de 1664 de la Chambre générale⁷¹⁹. Tour à tour éclatent des conflits entre marins, officiers, et marchands⁷²⁰ ; entre nobles et gens de plume⁷²¹ ; entre nouveaux et anciens colons⁷²² ; entre français et étrangers⁷²³ ; entre catholiques et protestants ; et même entre méridionaux et septentrionaux⁷²⁴... L'installation du Conseil souverain de Fort-Dauphin en 1667, sous la présidence du baron de Mondevergue était censée mettre un terme à de tels conflits d'autorité⁷²⁵. Toutefois, deux directeurs généraux, émanations directes de la chambre parisienne, furent associés au gouverneur pour « *faire les établissements nécessaires pour son commerce dans les Indes* » : François Caron et Jacques de Faye⁷²⁶. L'autorité était alors partagée entre un gouverneur noble, et deux marchands, l'un protestant, l'autre catholique⁷²⁷. Malgré de fortes rivalités, cette administration tricéphale ne semble avoir souffert

Souchu de Rennefort, en qualité de secrétaire, le marchand lyonnais Claude Chervy, et les marchands Philippe Baudry et Jacques Houdry. Un siège de conseiller devait être accordé au sieur de Champmargou, ancien chef de la colonie. Le règlement du 27 octobre 1664 est particulièrement prudent à ménager les anciens hommes de La Meilleraye, dont il était prévisible qu'ils reçoivent avec hostilité leurs nouveaux supérieurs. AML, HH, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France [...], op.cit.*, f°90. Pour le point de vue des Français préétablis à Madagascar sur l'installation des nouvelles institutions, v. CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar [...], op.cit.* En mars 1667, le Conseil souverain est composé du gouverneur de Mondevergue, président, des deux directeurs généraux de la Compagnie, Jacques de Faye et François Caron, du sieur d'Espinay, procureur général du Roi, du marchand Deligne, hollandais, secrétaire, de Champmargou, et de Chervy. Le règlement du 17 novembre 1665 sur l'organisation du conseil prévoyait huit sièges au conseil : sa composition a bien entendu fluctué au gré de la mortalité de ses membres.

⁷¹⁹ ANOM, COL, C5A 1, n°24, *Extrait des lettres, papiers mémoires envoyés de l'Ile Dauphine par le navire le Saint-Jean*, f°7, Extrait d'une lettre du sieur Goujon, à Madagascar « Je dis que la Compagnie serait surprise, qu'on n'avait point fait publier les statuts [d'octobre 1664] ».

⁷²⁰ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.100, sur les rivalités entre le capitaine Véron, le président de Beausse, et le marchand Houdry.

⁷²¹ MARTIN, t.1, p.78, sous le Conseil particulier, « Le sieur de Montaubon, qui avait succédé à M.de Beausse à la charge de président, y était mort, les autres officiers étaient brouillés entre eux, les gens d'épée refusaient de se soumettre aux gens de plume, quoique ce fût l'intention du Roi et de la Compagnie, et cette division qu'il y avait entre eux était sur le point d'éclater et de donner le branle à de grands désordres », et p.144, sous le Conseil souverain, « [Mondevergue] eut souvent des prises avec M. le directeur de Faye, qu'il a traité en beaucoup d'occasions avec mépris, c'était par suite de cette autorité que la noblesse se persuade qui lui est acquise sur les gens du tiers état ». La date de la mort de Montaubon est le 5 février 1666.

⁷²² En 1665, les Français déjà présents dans l'île, et notamment le gentilhomme breton Champmargou, sont réticents à se soumettre à de nouveaux chefs et à un Conseil particulier en la forme des juridictions consulaires. Le renouvellement du commandement est aussi compris comme un désaveu du mode de vie qui avait jusqu'alors présidé à Madagascar. *Ibid.*, t.1, p.47, « Les anciens habitants qui s'étaient accoutumés à vivre avec beaucoup de liberté, appréhendaient que la Compagnie ne les obligeât d'être plus retenus dans leur conduite, et ils murmuraient d'avance et disaient leurs sentiments là-dessus sans garder de mesure ».

⁷²³ *Ibid.*, t.1, p.93-94, « Quoique, grâce à Dieu, la France abonde en bons esprits pour les sciences, pour les arts et pour le commerce plus qu'aucun autre royaume qu'il y ait au monde, l'on alla néanmoins chercher des personnes qui avaient servi autrefois la Compagnie de ce nom dans les Indes orientales ».

⁷²⁴ *Ibid.*, t.1, p.96.

⁷²⁵ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.244 et p.225-226, « Le pouvoir de Monsieur de Mondevergue était absolu sur la milice et sur les officiers de Marine, comme gouverneur général et amiral ».

⁷²⁶ MARTIN, t.1, p.92-93, et p.96. Jacques de Faye était syndic de la Compagnie depuis le mois de juin 1664, puis nommé directeur général lors de l'Assemblée générale du mois de mars 1665. CHARPENTIER, F., *Relation de l'établissement [...], op.cit.*, p.9-10. ANOM, COL, C22, f°186, *Nomination aux postes de directeur*, du 20 mars 1665.

⁷²⁷ Les deux directeurs avaient un siège de conseiller au Conseil supérieur de Fort-Dauphin, conformément au règlement du 17 novembre 1665 qui disposait que « quand il y aura sur les lieux quelques-uns de messieurs les

que de crises mineures durant les huit mois de cohabitation des trois hommes⁷²⁸. La religion de François Caron, et son tempérament particulièrement clivant⁷²⁹, ne l'empêchèrent pas d'œuvrer à l'amélioration de la colonie, jusqu'à favoriser la construction d'une église⁷³⁰.

L'application des nombreuses dispositions du règlement du 17 octobre 1665 en matière religieuse n'est guère au cœur des préoccupations de la colonie, frappée par la pénurie de vivres. François Martin y déplore l'inapplication des agents hollandais⁷³¹, l'irrespect total de la police des mariages avec les femmes indigènes⁷³², ou que « *le libertinage où s'étaient jetés plusieurs Français* » ne soit pas corrigé par le gouverneur⁷³³. Face à la mort, à la maladie, et à la faim, les normes morales se plient aux besoins de la survie. Avant l'arrivée de la seconde flotte, l'on se sert sur les hardes des défunts pour éviter de payer les employés à crédit⁷³⁴. La police des scandales est mise à contribution de la réduction du « personnel inutile ». Le souvenir des tumultes causés par le capitaine protestant Girardin justifie, deux ans plus tard, qu'il soit hissé au premier rang des « *bouches inutiles* », et renvoyé en France⁷³⁵. Le caporal Bernard Pallu est également renvoyé au motif que ses « *petites friponneries [...] auraient pu parvenir par le temps à de plus grandes* »⁷³⁶. En contexte de pénurie, la répression des écarts moraux n'est pas un signe de sévérité ou de dévotion. Elle répond seulement à la nécessité vitale de désigner des

directeurs généraux de la Compagnie, ils auront séance audit conseil auprès ledit Sieur de Mondevergue et toutes les affaires seront traitées avec eux, et en feront leurs propositions dans le conseil ou dans les assemblées et les matières en délibération, prendront leurs voix, et signeront les arrêts, actes et résolutions ». AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, du 17 novembre 1665, f°4.

⁷²⁸ *Mémoires de la Congrégation de la Mission, op.cit.*, t.9, p.547-548, « À l'exception de MM. Caron et de Faye, tous se faisaient une guerre sourde et haineuse. On ne s'entendait sur aucun point, sinon sur celui de la dilapidation des biens de la Compagnie. De plus, M. de Mondevergue, en sa qualité d'Amiral, ne voulait point avoir à traiter avec des marchands, ce qu'il jugeait avilissant pour un homme de guerre. En conséquence il n'apparaissait que dans les deux premiers conseils [de milice et de marine] et concentrait tout le pouvoir entre ses mains, ne laissant aucune liberté d'action aux Directeurs ».

⁷²⁹ La susceptibilité et la fierté de François Caron est un facteur déterminant dans les événements qui suivront. François Martin le décrit comme sévère, « implacable dans sa haine », « incapable de se faire un ami », et pédant. Il voit en lui un « très mauvais sujet ». MARTIN, p.99-100. Quelques années plus tard, l'abbé Barthélémy Carré, aumônier et informateur du Roi, le décrira comme « l'homme du monde le plus jaloux du commandement et de supériorité ». CARRE, Barthélémy, *Le Courrier du Roi en Orient*, éd. Van der Cruysse, D., Paris, Fayard, 2005, p.519.

⁷³⁰ *Mémoires de la Congrégation de la Mission, op.cit.*, t.9, p.547-548, « Cependant, M. Caron ne restait pas inactif. Intelligent, intéressé et dévoué à la Compagnie des Indes, il tournait tous ses efforts vers l'amélioration de la colonie. Sous son influence, les habitations abandonnées se repeuplèrent, [...], l'église s'achevait, des magasins se construisaient, un chemin ouvert dans le roc les mettait en communication avec la mer. Il réalisa toutes ces améliorations dans le cours de quatre mois ».

⁷³¹ MARTIN, t.1., p.101, à propos du conseiller hollandais Deligne.

⁷³² *Ibid.*, t.1, p.162.

⁷³³ *Ibid.*, t.1, p.95.

⁷³⁴ AML, HH, 303, f°149, *Copie de la lettre écrite par Messieurs du Conseil de l'île Dauphine à Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales apporté sur le vaisseau le Saint-Paul parti le 16 février 1667, arrivé à Brest le 4 juin*. Les auteurs de cette lettre sont La Chaussée, Chervy et Giron, survivants du Conseil particulier juste avant l'arrivée de la seconde flotte.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ *Ibid.*

indésirables parmi les employés ; pour alléger la population de la colonie. Le second facteur qui prive la police des cultes de conditions d'exercice provient des relations entre ecclésiastiques et agents de la Compagnie.

II. La déchéance des obligations réciproques de la Compagnie et des lazaristes

Dès l'installation à Madagascar, la carence de religieux n'aide pas à la mise en place du plan formé par la direction parisienne. Le P. Boussordée, supérieur des lazaristes sur la première flotte, est mort noyé lors d'une escale au Cap-Vert⁷³⁷. Le P. Étienne, supérieur à Fort-Dauphin depuis septembre 1663, a lui aussi péri avant l'arrivée des vaisseaux de la Compagnie. Il avait insisté pour obtenir la conversion du chef de la tribu Antandroy, Andriamanana, et fut tué avec d'autres Français⁷³⁸. Les circonstances de la mort du P. Étienne semblent avoir terni l'image des missionnaires avant même l'arrivée des vaisseaux de la Compagnie : pour les colons, c'est le zèle du religieux qui est la cause de la mort des Français qui l'accompagnaient dans sa mission, et la source de la dégradation des relations avec les grands du pays⁷³⁹. Le décès de ces deux supérieurs a surtout pour effet de court-circuiter l'autorité de la Compagnie sur les lazaristes. En août 1665, François Martin, passant avec l'*Aigle blanc* au nord de Madagascar, entreprend un ravitaillement dans les terres de Ghalemboule. Le P. Bourrot, qui ne l'avait pas quitté depuis Brest, refuse de le suivre pour lui assurer la « *consolation spirituelle* », au motif qu'il ne pouvait rien entreprendre sans l'ordre de ses supérieurs⁷⁴⁰. Le règlement du 27 octobre 1664 comptait en effet sur l'autorité des supérieurs des missions pour pouvoir imposer aux ecclésiastiques la coopération avec la Compagnie⁷⁴¹. En 1667, François Martin écrit encore que les missionnaires se sont opposés à un parti (expédition armée) dans les terres de Ghalemboule. Selon l'esprit des règlements de la Compagnie, ils considéraient « *qu'il n'était pas permis d'aller enlever le bien des personnes qui ne [leur] faisaient point de mal* »⁷⁴².

L'absence d'autorité ecclésiastique conduit alors à des épisodes de violences des laïcs sur les religieux⁷⁴³. De leur côté, les lazaristes, victimes des maladies et de la mortalité, déplorent,

⁷³⁷ MARTIN, t.1, p.9. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.510-517.

⁷³⁸ MARTIN, t.1, p.45. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.49-56. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.489-494. CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar [...]*, op.cit., p.183-195. Antandroy Andriamanana est appelé Dian Mananghe par les Français.

⁷³⁹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.69.

⁷⁴⁰ MARTIN, t.1, p.36.

⁷⁴¹ *Supra*, p.128.

⁷⁴² MARTIN, t.1, p.102. Sur les règles de conduite à l'égard des naturels du pays, *Supra*, p.93 et p.168.

⁷⁴³ *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., p.537-538, *Lettre du Père Bourrot du 4 février 1667, à Fort-Dauphin*, qui raconte plusieurs conflits violents entre le P. Montmasson et le marchand et conseiller Chervy.

comme leurs prédécesseurs, que les marchands ne respectent pas leur obligation d'entretien⁷⁴⁴. Avant l'arrivée de la seconde flotte, la subsistance des religieux est la première à être retranchée face à la pénurie de vivres⁷⁴⁵. Suivant l'esprit des règlements de la Compagnie, les agents du commerce craignent que les ecclésiastiques ne s'enrichissent, par la fourniture d'aliments, la donation et legs de terres, sans avoir aucune dépense à leur charge⁷⁴⁶. Par conséquent, le manque de vin oblige à raréfier les cérémonies, et les enterrements se disent en messes basses, tous les prêtres capables de chanter ayant péri⁷⁴⁷. Les renforts spirituels arrivés avec la flotte de Mondevergue en mars 1667, diminués par le voyage, ne purent profiter du patronage des « chefs de colons » ou des dîmes édictées par le roi, qui ne reçurent jamais d'application⁷⁴⁸. La rupture entre les hommes de la Compagnie et les lazaristes est ainsi consommée au cours de ces premières années. Dans leurs lettres à la chambre parisienne, les directeurs Faye et Caron soulignaient, avant et après leur séjour à Madagascar, le manque d'ecclésiastiques, en suggérant de se passer des lazaristes⁷⁴⁹. C'est vers d'autres religieux, apparemment plus conciliants, que se tournent les agents de la Compagnie⁷⁵⁰. Le P. Jacques de Bourges, appartenant aux Missions-étrangères de Paris, a pu prouver son utilité à bord des navires de la seconde flotte pour retourner en Chine après son passage en Europe⁷⁵¹. À Fort-Dauphin, c'est le P. Frachey, prêtre

⁷⁴⁴ *Mémoires de la congrégation de la Mission*, op.cit., p.533-535. Le P. Cuveron meurt peu après l'arrivée à Madagascar. Les P. Montmasson et Frachey sont frappés tour à tour par de graves fièvres, qui les empêchent d'exercer leurs fonctions. Le P. Manié, qui était venu en 1663, meurt en février 1667.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p.535-536, *Lettre du P. Bourrot du 4 février 1667, à Fort-Dauphin*.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, t.9, p.550, *Lettre de Faye et Caron du 14 octobre 1667*, « Ils parlaient aussi d'une petite contestation survenue entre eux et Messieurs les ecclésiastiques de la Mission, au sujet des honoraires, des enterrements, des messes, et des legs ou testaments. Bien que ces choses ne soient pas de grande conséquence, elles pourraient le devenir. Ils sont certains que des curés qui ne dépensent rien, étant nourris et défrayés honnêtement aux dépens de la Compagnie des Indes, finiront par posséder tous les biens et tout l'argent de l'île ». Sur la crainte de l'enrichissement des ecclésiastiques par voie de donation et testaments, *Supra*, p.118.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.539-540.

⁷⁴⁸ MARTIN, t.1, p.102-104, « L'état où l'on trouva l'île de Madagascar, bien différent des mémoires que l'on avait vus en France, ne permit pas au Conseil de faire les avances aux chefs de colonies ni à leur fournir les esclaves pour travailler, dont la Compagnie était convenue avec eux. Les chefs de colonies ne laissaient pas néanmoins de presser et demander le nécessaire et des terres pour s'établir ; le Conseil, ne voyant point de moyens de les satisfaire, donna un arrêt par lequel il cassait les conventions que la Compagnie avait faites avec eux en France, où l'on les renvoyait pour les dédommagements qu'ils prétendaient. Les colons furent retenus au service ; il y eut aussi quelques-uns de leurs chefs qui prirent emploi, et toute cette entreprise de faire peupler l'île par des colonies s'évanouit par-là ». SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.235-237.

⁷⁴⁹ AML, HH, 312, 1669, f°42, *Copie d'une lettre écrite par Messieurs de Faye et Caron directeurs de la Chambre générale de la baie de la Table au cap de Bonne Espérance le premier jour de l'an 1667. Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.549, *Lettre de Faye et Caron du 14 octobre 1667*.

⁷⁵⁰ À bord des trois premières flottes, parties entre mars 1665 et mars 1666, il y avait six missionnaires « pour la Chine », c'est-à-dire des Missions-étrangères, pour onze lazaristes, dont certains sont morts au cours du voyage. Notons que le gouverneur de Mondevergue avait amené, pour son propre service, trois religieux, dont on ne sait s'ils ont servi au service spirituel de la communauté des colons. ANOM, COL, C2, f°230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes, du 29 novembre 1666*, f°244. Il pourrait s'agir des deux frères récollet de Provence mentionnés à *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.550.

⁷⁵¹ *Supra*, p.135-145. AML, HH, 308, vol.2, f°11, Lors de leur escale à Pernambouc au Brésil, « Messieurs de Faye et Caron directeur s'étant assemblés sur le *Saint-Jean* résolurent avec Monsieur de Mondevergue d'envoyer encore au gouverneur [Hierosimo de Mendosa] M. de Bourges prêtre missionnaire qui passe à la Chine pour lui faire voir une

destiné à la Chine par la duchesse d'Aiguillon, qui est le seul séculier à pouvoir desservir la petite chapelle pour les Européens⁷⁵².

Dans un pareil contexte, qu'advint-il de l'espoir d'une habitude des populations françaises et malgaches ? L'expérience de Madagascar semble avoir achevé les propositions optimistes de la Chambre générale. Face à la faiblesse des conversions⁷⁵³, et à la dégradation des relations avec les seigneurs malgaches, le sous-marchand François Martin adopte un point de vue extrêmement pessimiste sur la capacité de l'administration coloniale à attirer des sujets infidèles et à les rallier à la religion chrétienne⁷⁵⁴. *A fortiori*, aucune intervention n'est à signaler dans la police des cultes malgaches. L'exposition des enfants nés les jours néfastes, qui avait reçu un traitement spécial dans la réglementation de la Chambre générale, n'est pas combattue⁷⁵⁵. Le rapport que Martin entretient avec les cultes locaux, est dicté par un article du règlement du 27 octobre 1664, qui exigeait des employés de la Compagnie qu'ils décrivent la géographie, le gouvernement, mais aussi le « régime de vivre » et la religion de Madagascar⁷⁵⁶. Le caractère

des lettres de cachet du Roi de Portugal écrite à son Vice-roi des Indes en faveur de notre compagnie ». Les renforts des Missions-étrangères de Paris à bord de la seconde flotte sont nombreux : on compte les pères Chamesson, Le Vacher, et Langlois, « employés pour le bien de la Mission de la Chine ». SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.363-364.

⁷⁵² Frachey (parfois orthographié Flachet ou Flachier) est décrit comme un prêtre séculier, « docteur en théologie », parti le 20 mai 1663 avec le P. Étienne. Son navire aurait toutefois échoué au cap de Bonne Espérance, et c'est à bord du vaisseau *le Taureau* de la première flotte de la Compagnie qu'il aurait rejoint Madagascar. Quoique Frachey soit envoyé avec les lazaristes, la lettre de Bourrot à René d'Almeras du 4 février 1667 de Fort-Dauphin confirme que celui-ci n'en fait pas partie, et qu'il suscite même quelques méfiances. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, op.cit., t.9, p.541, p.461, 471-472. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.42 et p.47-48. MARTIN, p.56. *Annales de la Congrégation de la Mission (lazaristes) et de la Compagnie des Filles de la Charité*, Paris, t.LXI, 1896, n°1, p.230. Il ne doit pas être confondu avec le père Jacques Frachey (1630-1668) des Missions-étrangères.

⁷⁵³ Les sources discordent sur la quantité des mariages entre Français et Malgaches. Le *Journal du voyage des Grandes Indes* indique qu'ils ont été très peu nombreux. Cet ouvrage faussement attribué à l'amiral de La Haye est en fait une compilation de plusieurs journaux tenus vraisemblablement par des officiers et écrivains de l'escadre de Perse. BLANQUET DE LA HAYE, Jacob, *Journal du voyage des Grandes Indes*, Paris, Robert et Nicolas Pepie, 1698, p.94. À l'inverse, le récit de Du Bois et Carpeau font état d'un certain nombre de mariages, et précisent même que quelques épouses malgaches ont bien adopté la religion chrétienne., DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon*, [...], op.cit., p.153 CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar, aussi connu sous le nom de l'Isle de Saint-Laurent* [...], op.cit., p.183.

⁷⁵⁴ MARTIN, t.1, p.48, « Ce que l'on apprit des anciens habitants de l'île de l'état du pays parut différent des relations imprimées et par écrit que l'on en avait données ; l'on s'était attendu d'y trouver de l'abondance partout, cette partie du Sud de l'île presque toute chrétienne et la paix affermie avec les habitants, et cependant, il n'y avait rien de tout cela ». A. Ray identifie très judicieusement différents modèles (« *policies* ») de relations entre Français et Malgaches. À côté du modèle défendu par Étienne de Flacourt, et qui inspira largement la Compagnie de 1664, Ray décrit la position du sieur de Belleville, colon établi à Madagascar avant 1664, qui avait épousé une Malgache, et adopté les coutumes locales. Une troisième « *policy* » est celle du Major La Case (ou Lacaze), qui se comportait à Madagascar comme un chef de guerre malgache, et avait gagné une réputation héroïque grâce à laquelle il réussit à procurer de nombreux services à la Compagnie. RAY, A., *French colonial policy in seventeenth century Madagascar*, loc.cit., p.88. MCIO, f°2.

⁷⁵⁵ MARTIN, t.1, p.163.

⁷⁵⁶ AML, HH, 307, f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi* [...], op.cit., du 27 octobre 1664, f°87. Martin se réfère lui-même à cette obligation, lorsqu'il est reproché aux employés de la première flotte de n'avoir pas assez envoyé de relations de l'île, en 1667. MARTIN, t.1, p.92. L'abondance de ses *Mémoires*, qui constituent une source majeure de l'histoire de la Compagnie, sinon la plus importante, permet de dire qu'il a

« ethnographique » des relations avec les populations non chrétiennes constitue alors l'ontologie sur laquelle doit reposer la police de leurs cultes⁷⁵⁷. Le pessimisme de Martin ne suppose pas de réprimer les pratiques superstitieuses ou infidèles, ni d'instruire leur procès théologique, mais de les approcher de manière assez rationnelle, pour en saisir les causes et les effets⁷⁵⁸. Or, le marchand constate l'impuissance de la raison, ou de la séduction, pour attirer les populations malgaches vers le christianisme, et admet la faiblesse des fondements anthropologiques des instructions de la Compagnie :

*« Les expériences que l'on a de leur mauvais naturel sont plus fortes que tous les raisonnements des personnes qui ont voulu persuader que l'on pourrait attirer ces peuples à une vie civile et réglée par de bonnes instructions et par les bons exemples que l'on leur donnerait ; il n'y a que la force qui puisse les soumettre »*⁷⁵⁹.

Le sous-marchand ne fait guère l'éloge de la force. Il constate avec fatalisme l'impuissance des Français à atteindre les buts assignés par la Chambre générale en matière de conversion et d'assujettissement, par les seuls moyens de l'imitation et de la séduction. L'installation de la Compagnie en Inde coïncide alors avec un renoncement à sa maigre vocation à susciter des conversions au catholicisme, et, par ce moyen, à étendre le statut de régnicole et la juridiction française sur des sujets coloniaux⁷⁶⁰.

Le recrutement hétérogène de la Compagnie, les dysfonctionnements des organes d'administration, et le délitement des relations avec les ecclésiastiques, ont conjointement démenti les prévisions métropolitaines en matière de police des cultes. Les divisions religieuses pèsent sur le gouvernement de l'île. Réciproquement, la faiblesse des institutions rend impossible l'arbitrage de ces conflits. L'on pourrait considérer que le départ de François Caron avec trois navires pour Surate en octobre 1667 a fait table rase de ces échecs, en rétablissant la clé de voute morale de l'entreprise : le commerce. Néanmoins, la crise d'autorité se prolonge

pleinement rempli son devoir. Aussi, il est intéressant de noter l'importance qu'a pu avoir cet article du règlement d'octobre 1664 sur le style rédactionnel et la pratique ethnographique des administrateurs coloniaux.

⁷⁵⁷ Sur l'enquête anthropologique comme technique historique de gouvernement colonial, FALCONIERI, S., *Droit colonial et anthropologie. Expertises ethniques, enquêtes et études raciales dans l'outre-mer français (fin du XIX^e siècle-1946)*, in : Clio Thémis, vol.15, 2019, [en ligne : <https://doi.org/10.35562/cliiothemis.627>], et ROULAND, N., *Anthropologie juridique, op.cit.*, p.35-40.

⁷⁵⁸ Par exemple, pour Madagascar, MARTIN, t.1, p.65, à propos de la rencontre de Martin avec une prêtresse malgache en mai 1666. Le sous-marchand s'amuse que ses pouvoirs ne fonctionnassent pas en présence des Français, et ne craint pas ses maléfices. *Ibid.*, t.1, p.154, à propos de diverses superstitions, dont Martin essaye d'établir une généalogie. *Ibid.*, t.1, p.161, où Martin salue la prédiction réussie d'un devin, suivie par le sieur La Case, qui annonçait contre toute attente l'arrivée d'un vaisseau. *Ibid.*, t.1, p.155-163, où il décrit entièrement les pratiques religieuses qu'il a pu observer. Martin ne considère pas que le principal problème de la superstition soit son infidélité, ni même sa propension au vice. En revanche, la superstition est fautive par l'erreur de ses prédictions. *Ibid.*, t.1, p.155.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p.170. Cet extrait est issu d'un passage dans lequel Martin constate l'absence de résultats des Lazaristes à Madagascar.

⁷⁶⁰ ROULAND, N., *Anthropologie juridique, op.cit.*, p.35.

dans l'administration des directeurs généraux à Surate, et se cristallise autour des appartenances religieuses et nationales⁷⁶¹.

⁷⁶¹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.223, « Les restes du Gouvernement ancien aspiraient encore à la supériorité ; ces mesures assez dures de Français à Français, venaient en partie de ce que ceux qui étaient accoutumés à commander il y avait longtemps, ne pouvaient voir sans chagrin leur arriver des chefs par toutes les flottes ; et sans doute que le retardement des progrès des affaires orientales, est venu du double esprit qui s'est rencontré d'abord à Madagascar, qui a continué tant que ceux qu'on y trouva ont vécu, et depuis aux Indes par la différence de Nation et de Religion des Agents de la Compagnie ».

Section 2. Le problème de l'altérité religieuse dans la formation d'une autorité commerciale (1666-1701)

La crise d'autorité qui frappe les marchands de la Compagnie à Surate, entre 1668 et 1671 n'est pas, en première analyse, d'origine religieuse. Les conflits humains et commerciaux, parce qu'ils sont cristallisés autour de la personne du directeur général François Caron, protestant et hollandais, se muent en division religieuse. Pour cette raison, l'objet de ce développement ne touche pas à l'application de la police religieuse, mais à la remise en cause de ses conditions d'existence⁷⁶². Ce sont les querelles religieuses qui pèsent sur l'établissement d'un pouvoir disciplinaire des directeurs sur leurs agents (§1). Malgré l'intervention des autorités métropolitaines pour maintenir la concorde des agents autour de l'intérêt supérieur du commerce (§2), ces tensions aboutissent au fil des années à une simplification des rapports entre supérieurs et subordonnés autour d'un principe d'unité confessionnelle (§3).

§1. La constitution d'une résistance religieuse à l'autorité commerciale de François Caron (1668-1669)

La confusion règne au sein de la hiérarchie de la Compagnie des Indes au moment de sa première installation en Inde. Malgré la naturalisation des directeurs étrangers⁷⁶³, et l'anoblissement des directeurs Faye et Caron⁷⁶⁴, ces mesures sont presque inopérantes. La légitimité récente, artificiellement gonflée de ces employés ne prend pas, et les préjugés servent à redéfinir, dans le tumulte, les rapports de subordination⁷⁶⁵. La religion sert alors, de critère

⁷⁶² Dès le XVIII^e siècle, l'historiographie de la Compagnie des Indes a occulté l'importance du comptoir de Surate, sans doute associé à une période peu glorieuse de l'entreprise française. Dans un manuscrit non daté, Louis Maurice de Pilavoine (1692-1772), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, réhabilite toutefois Surate, « mère nourrice des autres » comptoirs, dans une critique de l'ouvrage à succès *l'Histoire des Indes*, de l'Abbé Guyon (1744). BNF, Mss, FR., 8971, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f°1, *Notes critiques sur l'Histoire des Indes anciennes et modernes de M. l'Abbé Guyon par M. Pilavoine, ancien conseiller et teneur de livres à Pondichéry*, [s.d.].

⁷⁶³ François Caron, toujours désigné comme hollandais, avait pourtant reçu des lettres de naturalité en juillet 1665. *Lettres de naturalité accordées à François Caron, de Bruxelles, protestant, et à sa famille, en considération des services rendus par lui dans la Compagnie des Indes orientales*, à Saint-Germain en Laye, juillet 1665, Paris, D. Jollet, 1665. Le marchand arménien Marcara, dont il sera question dans ce développement, sera toujours considéré comme étranger, alors qu'il avait également reçu le statut de régnicole. TURGOT SAINT CLAIR, Antoine, *Factum concernant l'histoire tragique, pour le sieur Martin Marcara Avachins, de la ville d'Ispahan [...]*, Paris, 1676, p.5. La formation de binômes de marchands français et étrangers pour administrer les futurs comptoirs avait pourtant été encouragée lors de la formation de la Compagnie. *Supra*, p.80.

⁷⁶⁴ Malgré le mépris du gouverneur Mondevergue pour les directeurs généraux, pris comme des marchands, ceux-ci avaient bien reçu des lettres de noblesse le 26 août 1665. MARGRY, 9352, f°21, *Copie des brevets de François Caron et Jacques de Faye, 26 août 1665, par Colbert et De Lionne*.

⁷⁶⁵ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.137. CALAFAT, Guillaume, *Être étranger dans un port franc. Droits, privilèges et accès au travail à Livourne (1590-1715)*, in : Cahiers de la Méditerranée, vol.84, 2012, p.111-112, qui montre, à partir de l'exemple de la ville portuaire italienne, comment les communautés

évident de formation de clans (I). En parallèle, les marchands semblent s'être investis d'un devoir d'insubordination religieuse, pour s'opposer aux choix commerciaux et au pouvoir disciplinaire de leur chef protestant et hollandais, François Caron (II).

I. Hiérarchie des « étrangers » et solidarité religieuse

Avant le départ de Caron pour Surate, la *Couronne*, une flûte partie de La Rochelle le 23 décembre 1666, arriva au Fort-Dauphin⁷⁶⁶. À son bord figurait un marchand arménien nommé Martin Marcara Avachin⁷⁶⁷. Ce chrétien natif d'Ispahan était un grand connaisseur du commerce des pierres précieuses en Inde, et un proche des réseaux religieux et diplomatiques français de Perse⁷⁶⁸. Poursuivi par des créanciers italiens à Livourne, il trouve protection à Paris en octobre 1665 auprès de Jean Duval, évêque de Babylone⁷⁶⁹. C'est le donataire de la maison du Séminaire des Missions-étrangères qui introduisit Marcara auprès des directeurs, en raison de sa connaissance des langues et du négoce de l'Inde⁷⁷⁰. Il fut décidé de l'envoyer pour Madagascar, en laissant à Caron et Faye la charge de régler « *plus amplement sa qualité, sa charge et ses appointements* »⁷⁷¹.

Arrivé à Madagascar, il conclut un traité le 14 octobre 1667 avec les deux directeurs, qui lui accordent le rang de « *directeur de tous les comptoirs des Indes et de Perse* », ainsi que la charge de conseiller au Conseil Souverain de Fort-Dauphin⁷⁷². Il restait subordonné à Caron et Faye, « directeurs généraux », dans la conduite des affaires, et ne faisait que reprendre la charge du Hollandais Deligne, décédé⁷⁷³. L'ascension rapide de cet étranger suscita l'étonnement, mais

étrangères ont pu constituer des formes de hiérarchies, notamment entre « étrangers installés », et « étrangers de passage », ou faire valoir leur mobilité devant les autorités municipales pour se voir accorder des privilèges.

⁷⁶⁶ KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.653. MARTIN, t.1, p.104.

⁷⁶⁷ ASLANIAN, Sebouh David, *Une vie sur plusieurs continents, Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales, 1666-1688*, in : Annales. Histoires, Sciences sociales, vol.73, 2018, p.19-55. RANTOANDRO, Gabriel, *Un marchand arménien au service de la Compagnie française des Indes : Marcara Avachinz*, in : Archipel, vol.17, n°1, 1979, p.99-114.

⁷⁶⁸ DE RICHEBOURG, Quentin, *Instruction mémorable contenant les contestations d'entre Martin Marcara Avachins gentilhomme persan, ci devant conseiller au Conseil souverain de l'île Dauphine, et directeur de tous les comptoirs des Indes orientales et de Perse, pour la Compagnie Française et les sieurs Directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales* [...], Paris, 1682. L'acte de naissance de Marcara contenu dans ce fascicule est attestée entre autres par Raphaël du Mans, supérieur des capucins d'Ispahan.

⁷⁶⁹ *Supra*, p.135 et p.142.

⁷⁷⁰ TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique* [...], *op.cit.*, p.4.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p.5.

⁷⁷² MARTIN, t.1, p.105-106. TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique* [...], *op.cit.*, p.9.

⁷⁷³ *Ibid.*, p.8. ANOM, COL, C²62, f°37, *Lettre de François Caron du 21 avril 1668, de Surate*, « Pour ce qui est du Sieur Marcara que nous avons mis en la place du défunt Sieur Deligne, et aux mêmes appointements qu'il avait [...] ». Nous avons vérifié et confirmons que Deligne recevait bien un gage de 7.200 livres par an, soit 600 livres par mois. Dans la mesure où le hollandais était également conseiller au Conseil souverain, il percevait un salaire bien supérieur aux autres marchands, qui recevaient 1.440 livres par an, soit 120 livres par mois. De surcroit, Deligne avait obtenu un secrétaire personnel aux frais de la Compagnie, dont les gages s'élevaient à 420 livres par an. ANOM, COL, C²2, f°230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes, du 29 novembre 1666*, f°242.

aussi la sympathie des agents catholiques, plus enclins à la solidarité avec un pieux arménien qu'avec les employés protestants⁷⁷⁴. Le traité d'engagement de Marcara comportait toutefois un article stipulant « *que pour faire ledit commerce, il sera établi avec [lui] un marchand français, avec lequel il agira de concert* »⁷⁷⁵. Ce fonctionnement en binôme « franco-étranger » existait déjà entre Faye et Caron⁷⁷⁶. Une telle règle est révélatrice de l'incapacité des marchands à dépasser les préjugés nationaux (les trois étant régnicoles), et de leur difficulté à improviser des justifications à la hiérarchie commerciale⁷⁷⁷.

Marcara embarque ensuite avec François Caron à bord du *Saint Jean-Baptiste* en direction de Surate. L'animosité entre les deux hommes éclate durant le voyage, jusqu'à atteindre un point culminant à Cochin⁷⁷⁸. Lors d'un dîner avec des officiers hollandais de la V.O.C., Marcara, considéré comme étranger, est prié de rester en retrait lors des salutations, et reçoit un soufflet du marchand Benoit Rambaud, son subordonné⁷⁷⁹. Ces querelles touchant surtout à la différence entre Français et étrangers (quoique Marcara fût naturalisé) ne prennent une tournure religieuse qu'à l'arrivée du *Saint Jean-Baptiste* à Surate.

Les hommes de la Compagnie y rencontrent le supérieur des capucins de la ville, Ambroise de Preuilly⁷⁸⁰. Arrivé en Inde en 1649, celui-ci jouissait à Surate d'une réputation considérable : il avait été reconnu par le gouverneur du Moghol « *juge de tous les différends entre chrétiens* », dans cette place forte du commerce qui accueille Anglais, Français, Hollandais, Portugais et Arméniens⁷⁸¹. Il était à la fois considéré par les officiers du Moghol et par les puissances rivales : en 1664, il aurait tenu tête au prince maharatte Shivaji lors de son premier pillage de Surate, obtenant de lui la protection de la maison des capucins⁷⁸². À l'arrivée des vaisseaux de la

⁷⁷⁴ MARTIN, p.105-106.

⁷⁷⁵ TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique [...]*, op.cit., p.7, « Articles et conditions sur lesquelles le Sieur Marcara s'est engagé [...], fait double au Fort Dauphin ce quatorzième octobre 1667, Signé, De Faye, Caron, et Marcara Avachin », art. 6.

⁷⁷⁶ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.180-190, La nomination de Faye et Caron « se fit à condition que le Français précéderait l'étranger, quoique d'un égal caractère ; ce qu'on régla ainsi non seulement pour ces deux chefs, mais encore pour les marchands qui devaient être employés sous eux ».

⁷⁷⁷

⁷⁷⁸ TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique [...]*, op.cit., p.9.

⁷⁷⁹ MANGIAVILLANO, J.-M., *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670)*, [...], loc.cit., p.76-78. L'incident est rapporté par beaucoup de commentateurs. *Ibid.*, p.10-11, MARTIN, t.1, p.140-141, et SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.245, qui mettent tous les deux l'accent sur la responsabilité du directeur hollandais. ANOM, COL, C²62, f^o37, *Lettre de Caron du 21 avril 1668*, f^o39, dans laquelle le directeur affirme, au contraire, que Marcara a contrevenu à la réputation de la nation, en voulant prendre part à la discussion avec les agents hollandais, alors qu'il ne parlait même pas le français.

⁷⁸⁰ *Supra*, p.101.

⁷⁸¹ PLANTE, R., *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient [...]*, op.cit., p.70, et p.177. Nous reviendrons amplement sur la juridiction exercée par les capucins français en Inde, comme source de la police des cultes des comptoirs. *Infra*, p.287.

⁷⁸² AMEP, vol.990, f^o43, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Baron, du 8 avril 1670, à Surate*, dans laquelle le prêtre raconte le pillage de Shivaji à Surate, qui « ne fit aucun mal à nos missions ». Shivaji aurait alors fait

Compagnie, le P. Ambroise prit rapidement parti pour Marcara, et contre François Caron. Ce dernier trouva ses soutiens auprès de Benoit Rambaud et de l'ambassadeur Jean de Bebbber, déjà ennemi du prêtre⁷⁸³. Le directeur se plaint, dans une lettre du 21 avril 1668, d'être « *malheureux parmi [ses] propres gens* », traité de « *vieux bougre de Flamand* » par le marchand arménien et le capucin, et craint qu'il ne soit attenté à sa vie⁷⁸⁴. Le même mois, les conseillers anglais de l'*East India Company* à Surate confirment que « *les Français se sont désunis d'eux-mêmes* ». Ceux-ci observent que les mutins auraient trouvé « *très déshonorant d'être placés sous le commandement et à la disposition d'un Hollandais et d'un hérétique* »⁷⁸⁵.

Par conséquent, François Caron organise, quelques jours après son arrivée à Surate, un conseil en la forme d'un conseil d'administration du commerce, dans lequel il entreprend le procès de Marcara⁷⁸⁶. Ce conseil est composé du directeur, de l'ambassadeur Jean de Bebbber et du marchand Benoit Rambaud. Après une parodie d'enquête, Marcara est accusé de « *révolte* », révoqué de ses emplois, et renvoyé à Madagascar⁷⁸⁷. Quelques semaines plus tard, le jugement

entendre son respect du capucin, le considérant comme le « Brahmane de France ». Dans une lettre de François Bernier, on apprend que le Père Ambroise se fait autrement appeler « Padry Franguy Ambrozi », reprenant le titre de *farangui*, qui désigne les européens. ANOM, COL, C²4, f^o156, *Mémoire de M. Bernier pour envoyer des lettres aux Indes*. La rencontre de Preuilly avec Shivaji est également racontée par l'Abbé Carré, correspondant du roi en Inde. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient*, op.cit., p.170, et par THEVENOT, J., *Voyages de Mr Thevenot [...]*, op.cit., p.84-85.

⁷⁸³ MARTIN, F., *Mémoires*, [...], op.cit., t.1, p.186. TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...]*, op.cit., part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.97. ANOM, COL, C²62, f^o42, *Lettre de François Caron du 9 janvier 1669, à Surate*. On dispose d'une description de Benoit Rambaud (parfois orthographié Reinboz ou Rambos) dans les correspondances de la Chambre particulière de Lyon, à qui les directeurs parisiens ont demandé des détails sur sa personnalité après avoir reçu les nouvelles de l'incident de Cochon. Rambaud semble en effet avoir séjourné quelques années à Lyon. Il est décrit comme un homme « capable et assez adroit, mais aussi assez impérieux, et c'est peut-être ce qui a fait faire quelque plainte de lui dans les pays où il est par les autres Français ». AML, HH, 319, 1669, f^o28, *Lettre de la Chambre particulière de Lyon à monsieur de la Forcade, directeur député de la Chambre particulière de Lyon*, du 17 mai 1669. Il faut toutefois noter que Rambaud occupait une position particulière parmi les marchands. Au même titre que les officiers et conseillers, il était l'un des rares employés à avoir un valet à son service. On ne peut que supposer que le personnage devait avoir un rang social plus élevé que ses homologues, ou les faveurs d'un bon réseau en France. ANOM, COL, C²2, f^o230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes, du 29 novembre 1666*, f^o244. Après ses mésaventures en Inde, il repassera en France, et notamment à Lyon en décembre 1670. AML, HH, 319, 1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 28 décembre 1670*.

⁷⁸⁴ ANOM, COL, C²62, f^o37, *Lettre de Caron du 21 avril 1668*, f^o39.

⁷⁸⁵ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, Oxford, Clarendon Press, 1927, p.3, Extrait d'une lettre du Conseil de l'E.I.C à Surate du 15 avril 1668, « The French are fallen all to pieces amongst themselves, and little better then mutinied against their great Director the Heer Charoon, the mounseers accounting it very dishonorable to be at the dispose and command of a Dutchman and an heretique ».

⁷⁸⁶ Sur les conseils d'administration du commerce, *Infra*, p.218.

⁷⁸⁷ ANOM, COL, C²62, f^o37, *Lettre de Caron du 21 avril 1668*, f^o39, « Et puisqu'une seule Brebis galeuse gâte tout un troupeau, si on n'a pas soin de l'en rebuter, j'ai à la fin résolu avec le conseil, et trouvé très nécessaire pour le bien de la Compagnie et pour n'être plus dans un si grand danger ici, de rebuter aussi le Sieur Marcara, et de nous en défaire et de le renvoyer à Madagascar chez Monsieur le Vice-Roi, lequel le saura mieux dompter de sa méchante vanité, que moi ». v. également, ANOM, COL, C⁵A, 1, pièce n^o24, *Extrait des lettres, papiers et mémoires envoyés de l'Ile Dauphine par le navire le St. Jean*, 1668, f^o28-42, où sont reproduites les sentences rendues par le conseil de commerce. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.245-246. MARTIN, t.1, p.142-143. Ce « conseil » irrégulier sera réuni à plusieurs occasions. François Martin parle même de « Grand conseil » du 14 mars 1669, tenu lors de la réunion entre François Caron et Jacques de Faye à Surate. *Ibid.*, t.1,

est cassé par le Conseil souverain de Fort-Dauphin⁷⁸⁸. Marcara est rétabli par le gouverneur de Mondevergue dans ses emplois. Bebbber et Rambaud sont condamnés à des peines d'amende. Soutenu par le directeur Jacques de Faye, qui était resté jusqu'alors à Madagascar, le marchand arménien revient à Surate en mars 1669, avec une partie des agents qui étaient restés à Fort-Dauphin, à bord de l'*Aigle blanc*, de la *Force*, et de la *Marie*. Le désaveu de Caron par le Conseil souverain amène inévitablement à un durcissement des positions et des préjugés nationaux et religieux. Ces événements sont, pour François Martin, « *la source de tous les grands désordres qui sont arrivés dans la suite* »⁷⁸⁹.

II. La résistance religieuse à la discipline commerciale

Comme nous l'avons montré plus haut, la méfiance envers le directeur protestant provient en grande partie de l'importation des divisions religieuses internes au royaume de France par les employés de la Compagnie. Cette hostilité se construit cependant de manière autonome en Inde, à partir de considérations propres au monde des affaires. Les adversaires de Caron au sein de la Compagnie ont retenu trois griefs à son encontre, qui mêlent les questions religieuses et commerciales (A). Cette contestation ne prend un véritable relief qu'à l'appui de l'autorité ecclésiastique d'Ambroise de Preuilly, capable de disputer le pouvoir disciplinaire de Caron en matière religieuse (B).

A. La confusion des griefs commerciaux et religieux.

Les premières critiques contre l'administration de François Caron visent le projet d'établissement commercial au Japon. Celui-ci devait être conduit par des agents protestants de la Compagnie, et n'avait toujours pas été désavoué par la direction parisienne⁷⁹⁰. Cette

p.197. On peut trouver une copie imprimée de la sentence, rendue le 14 avril 1668 par Caron, Bebbber et Rambaud à TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique* [...], *op.cit.*, p.14. Nous indiquons le lyonnais Viricel, anciennement pressenti pour être « chef de colonie » à Madagascar, devenu marchand et soutien de Marcara, faisait l'objet du même renvoi.

⁷⁸⁸ ANOM, COL, C5A, 1, pièce n°24, *Extrait des lettres, papiers et mémoires envoyés de l'Ile Dauphine par le navire le St. Jean*, 1668, f°38-39. MARTIN, t.1, p.143-144. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.251. TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier* [...], *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.98. RAY, A., *The Merchant and the State* [...], *op.cit.*, p.35.

⁷⁸⁹ MARTIN, T.1, p.138.

⁷⁹⁰ ANOM, COL, C262, f°27, *Lettre de Caron du 21 avril 1668*, f°35, « Il vous plaira de souvenir que si Sa Majesté et la Compagnie ordonnent un message en Japon, qu'il faut que cela soit fait par des officiers, et matelots de la religion réformée, comme j'ai montré ici devant par écrit, autrement il n'y aurait rien à faire, aussi faut-il que le négoce soit continué par des gens de même sorte, nous nous préparons cependant au voyage de Chine qu'il faut qu'il soit fait avant celle du Japon ». D'après Souchu de Rennefort, François Caron aurait rappelé la teneur de son projet commercial avec le Japon et la Chine aux employés à Surate. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.294-310. Caron apprend dans une lettre du 12 avril 1669 que la Compagnie a décidé de suspendre le dessein du Japon et de la Chine. ANOM, COL, C262, f°45, *Lettre de Caron du 12 avril 1669*. Caron se concentrera alors sur des projets d'établissement à Bantam et à Ceylan.

perspective, très suspecte parmi les employés catholiques⁷⁹¹, amène Caron à vouloir s'entourer principalement d'agents protestants, et à cultiver une certaine opacité⁷⁹². De manière générale, les critiques visant la personne de François Caron soulignent l'atteinte à la réputation de la nation française en Inde, représentée en la personne d'un Hollandais protestant⁷⁹³.

Le deuxième grief contre Caron porte sur sa manière de conduire le commerce. Pour débiter les affaires à Surate, le directeur a engagé un *banian* (marchand) en qualité de courtier, nommé Samson⁷⁹⁴. Celui-ci parlait le hollandais, et non le français⁷⁹⁵. Or, nombreux sont les employés à constater la cherté des prix pratiqués par cet intermédiaire, et la médiocrité des marchandises obtenues⁷⁹⁶. Caron, fier de son expérience du commerce asiatique, n'est pas à jour des évolutions du marché depuis les vingt dernières années : il cherche surtout à procurer des épices à la Compagnie, alors que les cotonnades représentent désormais les profits les plus considérables⁷⁹⁷. À la mort du directeur de Faye, fin avril 1669, le marchand Goujon s'élève publiquement contre le choix de ce courtier⁷⁹⁸. Également conseiller au Conseil Souverain de Fort-Dauphin, Goujon prétend à la succession au poste du directeur défunt, et s'attire les foudres de Caron, qui dénonce son insubordination auprès des instances parisiennes⁷⁹⁹. La contestation

⁷⁹¹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.310 et MARTIN, t.1, p.97.

⁷⁹² François Martin décrit que, sous l'influence du courtier Samson, Caron tenait les Français ignorants du prix des marchandises. Le directeur a également éloigné la plupart de ses détracteurs de Surate, en les envoyant fonder des comptoirs. Sa proximité avec les Hollandais de Surate accentua les suspicions. MARTIN, F., *Mémoires [...]*, op.cit., t.1, p.226, p.244, p.301. ANOM, COL, C²62, f^o27, *Lettre de François Caron du 21 avril 1668, à Surate*, qui demande le recrutement de ses enfants, qui sont au service de la Compagnie de Hollande, ainsi que celui de l'ancien gouverneur hollandais de Formose, banni des Indes, et f^o45, *Lettre de Caron du 12 avril 1669*, dans laquelle Caron propose le recrutement de son beau-frère, actuellement au service de la V.O.C, retenu prisonnier à Banda.

⁷⁹³ SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, op.cit., p.21-30, qui commente les recommandations de François Bernier quant à la réputation des Français en Inde, dans ses mémoires de 1668 ANOM, COL, C²62, f^o14, *Mémoire pour l'établissement du commerce dans les Indes*, de François Bernier, du 10 mars 1668, et f^o23, *Lettre de François Bernier à Faye et Caron*, du 10 mars 1668. Sur cet enjeu de représentation et de prestige de la nation française à Surate, CARREIRA, Ernestine, *La factorerie de Surat et les ports de l'Inde portugaise, (1668-1778)*, in : Weber, J. (dir.), *Les relations entre la France et l'Inde de 1673 à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 2002, p.29.

⁷⁹⁴ MARTIN, t.1, p.224-226. Ambroise de Preuilly insiste également sur l'influence de Samson sur l'esprit de Caron. AMEY, vol. 990, f^o39, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Baron, du 21 février 1670, à Surate*. Sur les courtiers de Surate, NADRI, Gulham A., *The English and Dutch East India Companies and Indian merchants in Surat in the seventeenth and eighteenth centuries. Interdependence, competition and contestation*, in: Culow, Adam, Moster, Tristan (dir.), *The Dutch and English East India Companies: Diplomacy trade and violence in early modern Asia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, p.125-146.

⁷⁹⁵ ANOM, COL, C⁵A, 1, pièce n^o24, *Extrait des lettres, papiers et mémoires envoyés de l'Ile Dauphine par le navire le St. Jean*, 1668, f^o15.

⁷⁹⁶ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.285, et MARTIN, t.1, p.227.

⁷⁹⁷ AMES, G.J., *Colbert, Mercantilism, and the French quest for Asian trade*, op.cit., p.40-41.

⁷⁹⁸ Sur la mort de Faye, le 30 avril ou le 1^{er} mai 1669, SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.288-289. L'auteur rapporte que même la mort du directeur de Faye a été sujette à des suspicions d'empoisonnements par Caron.

⁷⁹⁹ Sur Goujon et son opposition à François Caron en 1669, MARTIN, t.1., p.226-228, et SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.292-293. On sait très peu de choses sur le personnage de Goujon avant 1669, qui jouera pourtant un rôle capital au cours des deux années suivantes. Son prénom n'est même, à notre connaissance, jamais indiqué. On sait seulement qu'il arriva sur l'*Aigle d'Or* à Madagascar vers octobre 1668, et donc qu'il est parti du Port-Louis en mars de la même année. MARTIN, t.1., p.139-140. Dans une lettre du 2 octobre

portée par clan de Goujon prend une dimension morale, autour d'une critique du manque de probité et de bonnes mœurs de l'entourage de Caron⁸⁰⁰.

Une hypothèse supplémentaire mérite d'être émise sur l'opposition au courtier Samson. On apprend dans le récit du voyageur Jean-Baptiste Tavernier qu'avant l'arrivée de François Caron à Surate, le marchand « Chelebi », chrétien maronite d'Alep, espérait devenir le courtier des marchandises portées sur les navires français, dont l'arrivée prochaine était déjà annoncée par les ambassadeurs du roi et de la Compagnie⁸⁰¹. Cet homme faisait savoir dans toute la ville qu'il y avait financé la fabrique de l'église, et la maison des capucins. Les religieux soutenaient d'ailleurs ces allégations. Or, Tavernier souligne l'artifice de telles déclarations, ayant lui-même financé, lors de ses anciens voyages, une partie de ces constructions⁸⁰². Le voyageur déduit que cette rumeur a été motivée par l'interdiction, faite aux « *chrétiens franquis* » (européens), « *de posséder aux Indes des maisons en propre, ni même de faire aucune réparation à celles qu'il tient en louage, sans en donner avis au gouverneur du lieu* ». Le marchand maronite servait alors de prête-nom, rendant juridiquement possibles des actes d'entretien et d'agrandissement des édifices religieux⁸⁰³. Il est probable que le recours à Chelebi ait été particulièrement nécessaire en 1668. L'église ou la maison des capucins étaient en travaux cette année, le P. Ambroise cherchant à se procurer par des navires anglais des pierres de Bandora (proche de Goa)⁸⁰⁴. Par conséquent, le choix de Samson par François Caron a pu enrayer ce montage

1670, Colbert indique qu'il a été nommé par la chambre particulière de Rouen. CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires [...]*, op.cit., t.2.2, *Lettre de Colbert au Comte de Villeroy, Archevêque et gouverneur de Lyon, du 2 octobre 1670*, p.556-557.

⁸⁰⁰ MARTIN, t.1, p.228, « Ceux qui s'attachaient à M. Caron étaient des gens de rien ; j'y ajouterai encore qu'il y en avait parmi [eux] prévenus de crimes et capitaux [sans doute Bebbet], d'une vie scandaleuse, et cependant ils avaient toute la confiance du directeur qui les soutenait et l'on ne peut assez s'étonner qu'un homme de ce caractère se fût comme appuyé sur cette sorte de gens. Une partie des hommes du commerce était unie avec le sieur Goujon ; ils criaient tous contre le courtier. Ce parti à la vérité était le plus juste et le plus zélé ; l'on doit avouer pourtant qu'il y en avait dans ce nombre de passionnés et avec d'autres qualités qui les devaient rendre suspects et cependant le sieur Goujon y donnait toute la créance ».

⁸⁰¹ TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...]*, op.cit., part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.49-50. Il s'agit d'un nom à consonance ottomane assez courant, généralement translittéré en « Çelebi ».

⁸⁰² Nous confirmons que Tavernier affirmait déjà, dans la première relation de ses voyages, avoir « fourni une bonne partie de l'argent [que l'Église] a coûté, mais il fallut que l'achat se fit sous le nom d'un marchand maronite d'Alep appelé *Chelebi* ». TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Mr Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes, [...]*, Paris, Gervais Clouzier, 1676, t.2, p.4. Toutefois, les deux relations ayant été toutes deux publiées après la fin des voyages de Tavernier, il n'est pas impossible que l'auteur ait repris les faits les plus anciens à l'aune de ses dernières expériences.

⁸⁰³ TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...]*, op.cit., part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.49-51.

⁸⁰⁴ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, op.cit., p.89, Lettre de John Goodier et John Young, conseillers du Conseil de Surate, du 12 novembre 1668, « Although we cannot expect to have square stones cut for us so soon as for the Padre Ambrosio, in regard they are to come from a place under the eye and influence of our implacable enemies the Padres [les Jésuites] of Bandora ». L'existence d'une colonie jésuite près de Bandora, dont serait extraite des pierres de grande qualité est également mentionnée à MANUCCI, Niccolo, *Storia do Mogor*, éd. Irvine, William, Londres, John Murray, 1907, t.4, p.149-150.

complexe. Ambroise Preuilly aurait pu voir dans cette nomination la mise à l'écart d'un associé chrétien, dont il fallait maintenir les affaires à Surate, puisque de lui dépendaient l'administration et la stabilité des édifices du culte.

Ces causes de méfiance ne prennent la forme d'une contestation à l'autorité du directeur protestant qu'en raison de l'autorité spirituelle reconnue au supérieur des capucins de Surate : Ambroise de Preuilly.

B. Une contestation appuyée sur un contre-pouvoir religieux

Le directeur protestant perçut très tôt le contre-pouvoir que constituait l'autorité ecclésiastique d'Ambroise de Preuilly. Il l'accusa de liguer les hommes de la Compagnie contre lui, et de desservir l'intérêt de la France. Pour Caron, la légitimité locale dont le capucin et Marcara jouissaient à Surate devait alerter la direction parisienne, car elle était une source de leur corruption par les marchands étrangers. Marcara aurait ainsi intenté « *de grandes cabales avec les Arméniens et les Maures au préjudice de la Compagnie* »⁸⁰⁵. Sous ce prétexte, Caron décida d'éloigner une seconde fois le directeur arménien de Surate. Il fut envoyé en 1669 dans le royaume de Golconde pour y négocier un *farmān* dans la ville de Mazulipatam, sur la côte Coromandel⁸⁰⁶. À la suite de Jean de Bebbber, Caron décrit le P. Ambroise comme « *fort incliné pour nos ennemis* », un « *espion au pied de la Compagnie, étant tellement intéressé qu'il n'en est plus curable* »⁸⁰⁷. En réalité, le commerce de la Compagnie à Surate dépendait sensiblement de l'intermédiaire du capucin : après l'arrivée de Jacques de Faye en Inde, c'est le P. Ambroise qui avait servi d'interprète dans les rencontres entre les directeurs et le gouverneur du Moghol (*mutasaddī*)⁸⁰⁸. Quoique ces services fussent indispensables, Caron demanda vainement à la Chambre parisienne que le capucin soit « *envoyé dans des quartiers où la Compagnie n'eut*

⁸⁰⁵ ANOM, COL, C262, f°37, *Lettre de Caron, à Surate du 21 avril 1668*.

⁸⁰⁶ MARTIN, t.1, p.223-224.

⁸⁰⁷ ANOM, COL, C262, f°37, *Lettre de Caron, à Surate du 21 avril 1668*.

⁸⁰⁸ MARTIN, t.1, p.196. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales, op.cit.*, p.280. Malgré l'absence de détails, il semble que la rencontre de 1669 décrite par les deux auteurs ait eu pour objet de faire reconnaître par les officiers de Surate le *farmān* du Moghol obtenu par Bebbber en 1666. L'on voit ici combien la maîtrise des langues du pays, en l'occurrence le persan, fait dépendre les néophytes de la Compagnie des ecclésiastiques longtemps implantés en Inde. On sait que le Père Ambroise maîtrisait le persan (mais pas encore l'arménien) dès 1649. Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins depuis le commencement de la Réforme jusques en l'an 1675*, p.135. De cette différence linguistique découle aussi l'impossibilité des directeurs à se priver de l'intermédiaire des religieux, et donc à exercer sur eux une forme de contrôle. Les remarques de La Boullaye Le Gouz sur la nécessité d'apprendre les langues du pays (« la turque, la persane, l'arabe et la malaise »), en envoyant des enfants aux Indes, peuvent aussi être comprises dans ce sens. ANOM, COL, C262, f°4, *Mémoire de La Boullaye le Gout [...]*, f°5. On peut même supposer que cette recommandation ait été inspirée du jeune esclave de 14 ans que La Boullaye le Gouz avait acheté en Perse, et qui maîtrisait les langues du pays. TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier [...]*, *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.75.

point de comptoirs »⁸⁰⁹. Malgré une tentative de réconciliation entre les deux hommes en 1669, Caron déplorait le non-alignement des actions du P. Ambroise sur sa politique auprès des officiers moghols⁸¹⁰. Le directeur essaya vainement de mobiliser le réseau capucin en Inde, pour fonder de nouveaux comptoirs, mais observa la rétention par Preuilly des instructions qu'il leur destinait⁸¹¹.

De leur côté, Marcara et Ambroise de Preuilly ont mobilisé des arguments religieux pour nourrir leur opposition politique et commerciale à Caron. Le marchand arménien a su s'attirer au cours de ses voyages le soutien constant des différents ecclésiastiques qu'il a pu rencontrer⁸¹². En outre, on apprend chez Souchu de Rennefort que l'opposition religieuse à Caron s'affermît à mesure que les employés mécontents firent de la maison des capucins leur lieu de ralliement⁸¹³. Le directeur aurait d'abord demandé que les Français n'y soient plus admis, pour éviter les collusions avec les étrangers et leurs ingérences sur le commerce⁸¹⁴. Cet ordre suscita une très vive réaction d'Ambroise de Preuilly :

« Le Supérieur [Ambroise de Preuilly] répondit qu'il n'avait garde de leur refuser sa maison, étant le lieu où ils faisaient l'exercice de leur religion. Qu'il ne s'était jamais ingéré de dire son sentiment sur les affaires, qu'après en avoir été prié : mais que depuis vingt ans qu'il était à Surate, il avait pris des connaissances, et fait des habitudes qui ne pouvaient être qu'utiles à de nouveaux venus, et qu'il ne faisait rien que dans la vue d'augmenter la gloire de Dieu. Et sur ce que le Sieur Caron l'avait menacé de lui ôter sa subsistance, il dit qu'il en aurait toujours assez, et que les Portugais, les Anglais et les Hollandais, et même les Maures et les gentils l'avaient toujours fait subsister dans les Indes avec ses frères. Enfin

⁸⁰⁹ Ibid.

⁸¹⁰ ANOM, COL, C²62, f^o42, *Lettre de Caron à Surate du 9 janvier 1669*.

⁸¹¹ ANOM, COL, C²62, f^o53, *Lettres de Caron du 22 et 23 août 1669*, dans lesquelles il demande l'appui du Père Ephrem de Nevers à Madras pour amorcer des relations diplomatiques avec le Roi de Ceylan en vue d'un établissement, et f^o64, *Lettre de Caron du 1^{er} janvier 1670*, dans laquelle il déplore avoir appris par le Père Ambroise, avec quarante jours de retard, le refus du capucin.

⁸¹² C'est surtout à Mazulipatam que Marcara obtient une position d'interlocuteur privilégié avec les ecclésiastiques, la ville portuaire étant une voie de communication avec les missions de l'Extrême-Orient. ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire donnant l'état des missions [...]* (1669-1970, 1682), incluant, *Extrait d'une lettre de M. Guyart, Missionnaire français écrite de Siam le 18 novembre 1669*, qui décrit Marcara comme un « ami » des missionnaires. Marcara aurait également été proche de Jacques de Bourges des Missions-étrangères. TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique, pour le sieur Martin Marcara Avachins [...]*, op.cit., p.10. L'arménien revendiquera, lors d'un procès qu'il intentera contre la Compagnie après son renvoi en 1670, avoir toujours « employé de grandes sommes d'argent pour bâtir des Églises », « d'avoir racheté des esclaves chrétiens aux mains des mahométans, et des infidèles », ou « d'avoir fait distribuer une grande somme de deniers aux pauvres chrétiens ». *Extrait du procès-verbal, ou journal fait au comptoir de Massulipatam par les sieurs Martin et Du Portail, au sujet de l'emprisonnement des sieurs Marcara ; commencé le 21 septembre 1669. Extrait de la réponse faite au procès-verbal*, [in-4^o, s.l., s.d.], p.13, et p.18-19. Au moment de son arrestation, il bénéficiera du soutien de l'évêque espagnol de Manille, qui décrira l'arrestation de Marcara. NAVARRETE, Domingo Fernandez, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China [...]*, Madrid, Imprenta Real, 1676, p.388-390.

⁸¹³ ANOM, COL, C²62, f^o151, *Lettre de François Caron, à Ceylan, le 4 juillet 1672*, f^o153, « Mondit Sieur de Faye étant décédé, le Sieur Goujon porta toutes les affaires au couvent des pères capucins de Surate ».

⁸¹⁴ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.293

les catholiques français fréquentant plus souvent cette maison, et devenus plus dévots par les obstacles qu'ils trouvaient à l'exercice de leur religion, le sieur Caron fit signifier au Père de ne les plus recevoir, avec menaces de le faire mettre aux fers s'il continuait, et de le renvoyer en France : ce qui le fit répondre qu'il était sous la protection du Pape et du Grand Mogol, du Pape comme Missionnaire apostolique et du Mogol qui l'avait bien reçu, qui le connaissait, et qui saurait bien demander ce qu'il était devenu. Il fallut que le sieur Caron modérât ses emportements contre ce religieux, et qu'il cédât aux clameurs de tous les catholiques qui en faisaient l'affaire de leur salut, contre lui qui n'était pas de la religion romaine »⁸¹⁵.

Cet extrait condense tous les motifs de résistance contre l'autorité du directeur général. Si l'opposition contre Caron trouvait sa source dans des querelles matérielles, et des oppositions de caractère, elle se cristallisait autour du préjugé religieux. Les agents de la Compagnie trouvèrent dans la catholicité le ressort d'une résistance à l'autorité du directeur protestant. Cette affirmation religieuse contre le pouvoir hiérarchique ne s'appuyait pas sur des fondements abstraits : un tel « contre-pouvoir » n'était mobilisé que parce qu'il est effectivement disponible et incarné dans la personne du P. Ambroise, détenteur d'une légitimité locale (le Moghol) et européenne (la Congrégation de la Propagande) supérieure à celle de Caron. Déjà censuré par le Conseil souverain de Fort-Dauphin sur l'affaire de Marcara, le directeur était également impuissant face au « *juge des chrétiens* » de Surate. On apprend par ailleurs dans cet extrait que le P. Ambroise a vu sa subsistance assurée par la Compagnie. Dans le sens qu'avaient donné les règlements de la Chambre générale à cette faculté d'entretien, Caron menaça de priver le prêtre de tels secours pour asseoir une forme de contrôle sur celui-ci⁸¹⁶. Pour le directeur, le soutien matériel que l'ecclésiastique recevait des différentes communautés de Surate était une preuve de corruption et de déloyauté envers la France. Il s'agissait en effet une source d'indépendance majeure du prélat, qui n'était aucunement tributaire de la Compagnie pour assurer sa subsistance⁸¹⁷. Le 2 janvier 1670, François Martin, Charles Germain la Marcandière, les sieurs Goujon, Delabelle, et l'ambassadeur Nicolas Mariage députèrent le sieur Joubert pour repasser en France, afin de présenter leurs plaintes contre Caron devant la Chambre générale⁸¹⁸. Le

⁸¹⁵ *Ibid.*, p.293-294.

⁸¹⁶ *Supra*, p.123.

⁸¹⁷ Le Père Ambroise évoquait déjà l'entretien qui lui était procuré par les Hollandais à Surate pour rappeler son indépendance à Bebbber en 1667, TAVERNIER, J.-B., *Suite des voyages de Mr Tavernier* [...], *op.cit.*, part. II., « Relation de ce qui s'est passé dans la négociation des députés [...] », p.90, « le Père n'en voulut rien faire, et dit qu'en ayant toujours conservé [l'] amitié [des hollandais] depuis quinze ans, il perdrait beaucoup s'il négligeait de l'entretenir, puisqu'ils lui donnaient toutes les semaines une certaine quantité de pain et de viande, et que les jours maigres ils lui envoyaient du beurre, des œufs ou du poisson, avec de l'eau de vie, et quelques bouteilles de vin d'Espagne ou de Chiraz ».

⁸¹⁸ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.345, « Les Français qui souffraient avec répugnance la supériorité d'un étranger, dont l'habileté rendait toutes leurs précautions inutiles, délibérèrent d'envoyer quelqu'un d'eux en France ». MCIO, f°5. Nous avons recherché des informations sur le profil de ces employés. Souchu de Rennefort présente Joubert comme un parent de Jacques de Faye. Charles Germain La

représentant des employés prit la mer à bord des vaisseaux *la Force* et *la Marie*⁸¹⁹. De son côté, Ambroise de Preuilly, particulièrement prudent dans ses correspondances, considérait que « *jamaïs la paix ne sera[it] parmi ces messieurs parfaitement pendant que les chefs seront des étrangers et hérétiques* »⁸²⁰. La résolution de cette crise d'autorité, et de ces divisions religieuses, ne pouvait ainsi provenir que d'une intervention de la direction parisienne.

§2. Une consécration métropolitaine du pouvoir disciplinaire des directeurs en Inde (1670-1671)

Entre 1669 et 1671, le roi, Colbert et la Chambre générale entreprennent une réforme profonde de l'administration du commerce en Inde. Celle-ci répond d'abord à un changement de mentalité de la Chambre parisienne face à l'échec de la colonisation de Madagascar (I). L'arrivée des nouvelles de la « révolte » de Surate conduit ensuite les directeurs parisiens à affirmer leur soutien à François Caron, et à doter les administrateurs du commerce en Inde de pouvoirs sans précédent (II).

I. Le principe de catholicité des employés

Il est intéressant de noter que l'état d'esprit à Paris a déjà changé avant la réception des nouvelles des conflits à Surate. Les informations n'arrivent qu'au compte-goutte. Les supérieurs à Madagascar et en Inde donnent longtemps l'image d'une union parfaite dans leurs correspondances, tandis que les plaintes des subordonnés contre leurs chefs sont censurées⁸²¹.

Marcandière figurait parmi les hommes de la première flotte partie en mars 1665. Originaire de Rouen, il était alors sous-commis de magasin, à 200 livres de gages par an. AML, HH, 308, f°74, *État général des hommes engagés au service de Messieurs de la Compagnie des Indes orientales, tant à Paris, Rouen, la Rochelle, St Malo, qu'ailleurs, qui sont venus sur les vaisseaux [...]*, le 7 mars 1665. La députation d'un marchand pour porter les plaintes des employés à la Compagnie en France peut être rapprochée à des phénomènes semblables, en Nouvelle-France, où les habitants avaient obtenus entre 1664 et 1667 leur représentation par des syndics. FRELON, E., *Les pouvoirs du Conseil souverain de la Nouvelle France dans l'édiction de la Norme*, [...], *op.cit.*, p.182-185. Les « révoltes blanches » des colonies des Antilles ne peuvent que très partiellement être rapprochées de la pétition des marchands français de Surate, dans la mesure où ces derniers ne revendiquaient pas une autonomie vis-à-vis de la législation royale, mais demandaient au contraire une normalisation religieuse des rapports hiérarchiques. WENZEL, E., *Quel(s) droit(s) pour les colonies au temps du premier système colonial ?*, *loc.cit.*, p.226-227.

⁸¹⁹ François Caron aura essayé de faire arrêter Joubert à l'île Dauphine, par un exprès envoyé au capitaine Boispeán. Le procureur du roi d'Espinay laissa cet ordre inexécuté. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.365-366. Caron fit également passer le Hollandais Venloot sur les mêmes vaisseaux que Joubert, pour le devancer à Paris, en présentant ses dépêches à la Chambre générale. *Ibid.*, p.376.

⁸²⁰ AMEP, vol.990, f°39, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Baron, du 21 février 1670*, à Surate.

⁸²¹ En 1667, après la réception à Paris des premières plaintes des employés de Madagascar, la Chambre particulière de Lyon recommande aux directeurs parisiens « d'imposer à tous les engagés le silence, et de ne pas même écrire soit en France ou ailleurs sans [la] permission [de leurs chefs] ». AML, HH, 319, 1667, f°60, *Lettre des directeurs de la Chambre générale de Lyon aux directeurs de la Chambre générale, le 1er décembre 1667*. Les correspondances devaient, en effet, transiter uniquement par le secrétaire du Conseil souverain de Fort-Dauphin. AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil Souverain à l'île Dauphine [...]*, du 17 novembre 1665, f°6.

Lors de l'assemblée générale de décembre 1668, les directeurs parisiens ne peuvent plus ignorer les pertes réalisées à Madagascar⁸²². Ils envisagent au même moment d'envoyer de nouveaux directeurs en Inde, pour assister Faye et Caron, sans connaître l'état de leurs dissensions⁸²³. En mars 1669, le roi et la Chambre générale imputent les dysfonctionnements initiaux à l'administration du baron de Mondevergue : les principales accusations portées contre le gouverneur sont d'avoir mis aux gages de la Compagnie des colons auxquels il aurait fallu procurer des terres, et de ne pas avoir établi une administration conforme aux cadres réglementaires⁸²⁴. À cette même période arrivent en France les nouvelles des premiers conflits opposant le P. Ambroise, Marcara et Caron. C'est l'attitude de Bebbber et Rambaud qui est critiquée, et non celle du directeur. En mars 1669, la Chambre parisienne considère déjà comme une erreur « *d'avoir rompu avec le Père Ambroise capucin qui sert fort utilement la Compagnie* »⁸²⁵.

C'est dans cette conjoncture que les mentalités se durcissent à l'égard des employés étrangers et protestants, alors que les plaintes contre François Caron sont encore inconnues en France⁸²⁶. La Chambre particulière de Lyon en fit l'expérience. En août 1669, la proposition du directeur et ex-consul lyonnais Ferrus de recruter deux Allemands au service de la Compagnie est déclinée par la Chambre générale, au motif que « [ces messieurs] *ne voulaient point se servir*

⁸²² ANOM, COL, C22, f°268, *Copie du procès-verbal ou résultat de qui fût passé au Louvre en présence de Sa Majesté dans l'assemblée des intéressés de la Compagnie des Indes orientales*, 15 décembre 1668, « Que la consommation des vivres, la mauvaise disposition des corps et le peu de rafraichissements qu'ils avaient trouvé dans ladite île à leur arrivée avait causé beaucoup de mortalité et un désespoir presque universel dans tous les esprits dont cette flotte était composée ». Sur la réception en France des nouvelles de Madagascar, RAY, A., *The Merchant and the State* [...], *op.cit.*, p.31-32.

⁸²³ AML, HH, 319, 1668, f°71-72, *Lettre des directeurs de la Chambre particulière de Lyon au directeur Ferrus, député à Paris, du 7 décembre 1668*.

⁸²⁴ Dès le 16 mars 1669, la question de savoir si Mondevergue devait être maintenu au gouvernement de l'île Dauphine était soumise à la Chambre générale, DERNIS, t.1, p.242. C'est surtout l'abandon des contrats avec les chefs de colons qui est au centre des critiques. Le roi considère d'abord que la cause de la dissipation des fonds provient des instructions de la direction parisienne. Les directeurs répondent au roi que c'est « tout au contraire le Conseil [Souverain qui] a cassé les contrats d'engagement faits en cette ville de Paris avec les chefs des colonies et que tous les colons ont été mis dans l'île aux gages et à la subsistance de la compagnie. Qu'il a augmenté à des prix exorbitants les appointements de plusieurs commis qui étaient engagés en France à des prix fort médiocres ». ANOM, COL, C23, f°118, *Extrait du registre des délibérations de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales sur les affaires de l'île Dauphine*, du 22 mars 1669, et ANOM, COL, B1, f°32, *Lettre du Roi aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales pour leur ordonner d'apporter à Sa Majesté les délibérations qu'ils prendront pour remédier aux désordres arrivés dans lesdites Indes*, du 22 mars 1669. Les lettres patentes du 28 mars 1669 arrêtent que « la Compagnie ne peut ni ne doit approuver ni reconnaître tout ce qui a été fait et statué dans l'île Dauphine par les conseils de ladite île, au préjudice des règles, ordres et instructions de la Chambre de la direction générale [...] ». DERNIS, t.1, p.243-245. L'enjeu de ce désaveu visait surtout à décharger la Compagnie des appointements dus par elle à Mondevergue.

⁸²⁵ ANOM, COL, B1, f°13, *Mémoire sur l'Estat présent de la Compagnie Orientale de France dans l'île Dauphine et dans les Indes*, du 8 mars 1669, f°18.

⁸²⁶ Le conflit opposant Marcara et Caron est connu à Paris à partir de mai 1669. AML, HH, 319, 1669, f°28, *Lettre des directeurs de la Chambre particulière de Lyon à M. de la Forcade, directeur député à Paris, du 17 mai 1669*.

d'aucun étranger [...] mais bien des Français capables [et] intelligents »⁸²⁷. À la fin du mois d'octobre suivant, la Chambre parisienne demande aux directeurs de Lyon de lui procurer trois jeunes gens pour des emplois de marchand et sous-marchand⁸²⁸. Les premiers noms proposés seront refusés, au motif « *qu'ils sont de la religion prétendue réformée, parce que le Roi [...] a par exprès ordonné de n'employer aucune personne de la religion prétendue réformée* ». Ne seront admis à ces postes que des « *catholiques romains aussi capables [...] qui se connaissent parfaitement aux toiles* »⁸²⁹. S'il y a une évolution dans la doctrine de recrutement, il faut constater qu'elle n'est pas causée par les événements de Surate, alors inconnus, mais bien de la situation en métropole. Après le traité d'indépendance du Royaume de Portugal en 1668, Louis XIV cherche à maintenir l'influence française sur Lisbonne contre l'Angleterre⁸³⁰. Colbert formule alors le vœu d'une union coloniale et religieuse contre la Hollande, au motif que : « *les seuls Français sont capables de procurer ce grand avantage aux Portugais [...], vu que la religion des Anglais ne permet pas aux Portugais de les appeler en cette société* »⁸³¹. Le renforcement de l'identité catholique de la Compagnie répond ainsi à la tentative de renforcer l'alliance avec le Portugal. Cette politique affecte également les recrutements extérieurs. En 1669, Colbert multiplie les demandes à Simon Arnauld de Pomponne, alors ambassadeur à La Haye, « *d'entretenir toujours l'Évêque qui prend soin des catholiques de Hollande* ». Ce prélat, non identifié, devait informer ses fidèles « *du dessein que Sa Majesté [avait] de faire employer dans ses ateliers de marine les ouvriers et gens de mer qui [voudraient] passer en France* »⁸³². Contrairement à la politique religieusement indifférente de 1665⁸³³, c'est la catholicité qui devait désormais permettre de mobiliser des ouvriers étrangers, même si cette démarche visait toujours à affaiblir la nation rivale⁸³⁴.

⁸²⁷ AML, HH, 312, 1669, f°49, *Lettre de M. de la Forcade à Messieurs les directeurs de Lyon, du 12 août 1669*.

⁸²⁸ *Ibid.*, f°55, *Lettre de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, du 11 novembre 1669*. AML, HH, 319, 1669 [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 31 octobre 1669*, et [n.f.] *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 23 décembre 1669*.

⁸²⁹ AML, HH, 312, 1670, f°59, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de la chambre particulière de Lyon, du 1^{er} janvier 1670*. Pour les autres pièces concernant cette affaire, *Ibid.*, f°60, *Lettre du 20 janvier 1670*, f°63, *Lettre du 3 février 1670*, AML, HH, 319, 1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 10 janvier 1670*.

⁸³⁰ BOURDON, A.-A., LEONARD, Y., *Histoire du Portugal, op.cit.*, p.88.

⁸³¹ BNF, Mss., FR., *Cinq cents de Colbert*, 204, *Registre des dépêches et correspondances de Colbert concernant le commerce extérieur et intérieur*, f°8, *Instructions à M. de Saint-Romain, ambassadeur à Lisbonne, relative aux colonies portugaises*, du 16 mars 1669.

⁸³² *Ibid.*, f°158, *Instructions de Colbert à Simon Arnaud de Pomponne, ambassadeur de France à La Haye, du 28 juin 1669*, f°158.

⁸³³ *Supra*, p.76-80.

⁸³⁴ Cette politique ne sera que faiblement appliquée. On trouve encore des protestants à bord des vaisseaux de la Compagnie ou de la Marine royale dans les années qui suivent. Le navire *Le Triomphe*, de l'escadre de Perse, est par exemple commandé par le sieur Forrand, protestant (aussi orthographié Foram ou Forans) PALLU, *Lettres*, p.618, n°265, *Lettre de François Pallu à Colbert, du 5 janvier 1672, à Surate*. On peut mentionner le capitaine Véron, de l'île d'Oléron, capitaine de *La Diligente*, qui est décrit comme protestant dans FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A.*

Malgré ce durcissement des exigences religieuses envers les employés intermédiaires, la Couronne fait encore preuve en 1669 d'un soutien indéfectible envers le directeur Caron. Suivant les conseils de La Boullaye le Gouz, qui insistait sur la meilleure considération des nobles et chevaliers auprès des cours indiennes⁸³⁵, Louis XIV fait François Caron chevalier de l'Ordre de Saint-Michel⁸³⁶. Cette mesure avait surtout pour but de consolider la réputation du représentant de la nation auprès des princes asiatiques : avant même d'informer Caron de cet honneur, le roi avait adressé une lettre au grand Moghol dans laquelle il introduisait le directeur comme chevalier, digne représentant de la Compagnie et de la France⁸³⁷. Pour afficher son soutien à Caron, Louis XIV était prêt à faire entrer le marchand protestant dans un ordre dont les statuts excluaient les non catholiques⁸³⁸. Cependant, c'est surtout par une réforme institutionnelle que les pouvoirs métropolitains consacrent l'autorité de Caron sur ses subordonnés en Inde.

Bellanger de Lespinay, vendômois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675), Vendôme, Charles Huet, 1895, p.197. Le récit de voyage de Dubois, parti de France le 13 avril 1669 à bord du *Saint-Paul*, fait aussi état de calvinistes présents sur les navires. DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon, ou Mascarenne*, [...], *op.cit.*, p.34.

⁸³⁵ ANOM, COL, C²62, f^o4, *Mémoire de La Boullaye le Gouz, de Sourat aux Indes orientales du Grand Mogol, ce premier avril 1666*, « J'ai aussi trouvé le Coja Minas le plus grand marchand de Surate avec lequel j'avais fait voyage autrefois de Constantinople [...] il nous a servi parce qu'il a publié que j'étais un gentilhomme de naissance que Sa Majesté avait choisi pour remettre ses lettres à [Aurangzeb] empereur de ce pays, et que notre nation était la plus considérable de toute l'Europe », f^o5 « À l'égard des gentilshommes français qui auraient bien servi dans cette compagnie ou dans celle des Indes Occidentales le Roi leur pourrait donner l'ordre de Saint-Michel [...] avec des pensions de 1000 livres ».

⁸³⁶ ANOM, COL, B1, f^o187, *Lettre du Roi à M. Caron pour lui faire savoir que Sa Majesté l'a honoré du collier de son ordre de St. Michel, et qu'elle a fait choix d'un gentilhomme de Normandie pour son gendre auquel elle a donné 20.000 livres de dot*, du 4 décembre 1669. Une lettre identique est adressée à Faye, dont le Roi n'avait pas connaissance en de la disparition en 1669. Ce n'est qu'en juin 1670, soit plus d'un an après sa mort, que la nouvelle du décès de Faye est connue à Paris. AML, HH, 312, 1670, f^o68-69, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, du 12 juin 1670*. François Caron accuse réception de ces différentes nouvelles dans une lettre du 15 janvier 1671. ANOM, COL, C²62, f^o71.

⁸³⁷ ANOM, COL, B1, f^o147, *Lettre du Roi au grand Mogol pour lui donner part du choix que S.M. a fait de la personne du Sieur Caron pour lui demander toute sorte de bons traitements pour la Compagnie des Indes orientales*, du 26 juin 1669.

⁸³⁸ L'Ordre de Saint-Michel avait été rétabli en 1665. ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.44, *Statuts et ordonnance pour le rétablissement de l'ordre de St-Michel, Paris, le 12 janvier 1665*. Ce statut prévoyait explicitement en son article 4 que « pour l'avenir, [...] nul ne pourra être admis à l'honneur de recevoir ledit ordre, qu'il ne soit de la religion catholique, apostolique et romaine (excepté les étrangers), de bonnes mœurs, âgé de trente ans, noble de deux races, et ayant servi sa Majesté et l'état, en des emplois considérables dans les armées, au moins l'espace de dix ans, et ceux de la justice pendant le même temps de dix années dans les compagnies souveraines ». Le cas de Caron est donc d'autant plus surprenant, car il n'entre pas clairement dans la catégorie des étrangers, ayant bénéficié de lettres de naturalités en plus de sa souscription de 20.000 livres à la Compagnie qui aurait dû lui attribuer mécaniquement le statut de régnicole conformément à la déclaration du mois d'août 1664. Dans ce sens, le commentaire de D. Van Der Cruysse dans CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.718, note 1.

II. La rationalisation de l'autorité commerciale d'un directeur protestant

La véritable preuve du traitement exorbitant de François Caron provient de la réaction de Colbert à l'annonce de la « *révolte* » survenue à Surate, en septembre 1670⁸³⁹. Loin de répondre à la députation de Joubert, dont il n'est fait aucun écho en France, Colbert défend Caron en bloc. L'axiologie mercantiliste fournit à elle seule les éléments de résolution des tensions. Les courriers reçus de Surate ne laissent aucun doute sur « *la conduite hautaine de M. Caron* », sur son manque de diplomatie, et sur la malhonnêteté du courtier Samson. Toutefois, la réponse privilégiée par le ministre et la chambre parisienne consiste à « *apprendre [aux employés] la subordination qu'ils [doivent] à notre directeur en la personne duquel toute l'autorité doit résider* »⁸⁴⁰. Dans la mesure où Caron est une émanation directe de la Chambre générale, il est bien plus urgent d'affermir l'autorité des actionnaires sur leurs affaires, que de prendre parti dans une querelle religieuse. Après l'échec de Madagascar et la crise de confiance des souscripteurs, Colbert ne peut pas se permettre de saper le crédit de la Chambre auprès de ses propres employés, ni aux yeux du public. Si l'autorité du corps des directeurs a été ainsi bafouée, c'est parce que l'existence du Conseil souverain de Fort-Dauphin les privait logiquement, en Inde, des pouvoirs suffisants pour commander les hommes⁸⁴¹. La réponse à la crise d'autorité de Surate ne sera pas religieuse, mais philosophique et institutionnelle. Dans les semaines suivantes, Colbert rédige un mémoire destiné aux deux nouveaux directeurs généraux pressentis pour les Indes, Claude Gueston et le lyonnais Barthélémy Blot, auxquels s'ajoutera un troisième, François Baron, alors consul de France à Alep⁸⁴². Ces instructions sont largement inspirées, sur le plan philosophique, des mémoires du voyageur et médecin François Bernier, qui, après avoir concouru à l'installation française à Surate, avait donné plusieurs conférences

⁸³⁹ AML, HH, 312, 1670, f°79, *Lettre de M. de Silvecane aux directeurs de Lyon, du 12 septembre 1670*.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ AML, HH, 312, 1670, f°82, *Lettre du prévôt des marchands aux directeurs de la Chambre particulière de Lyon, à Paris, le 20 octobre 1670*.

⁸⁴² Recommandé par la Chambre particulière de Lyon, Barthélémy Blot (souvent orthographié Blauf) ne doit pas être confondu avec Claude Blot, autre lyonnais, particulièrement présent dans les premières années de la Compagnie. Un portrait de Barthélémy est dressé lors de sa présentation aux directeurs parisiens. AML, HH, 319, 1670 [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 15 septembre 1670*, qui présente Blot comme un homme « sans femme, de bon âge, qui a l'expérience du négoce et du monde, qui a la pratique du commerce de toutes les épiceries, qui n'ignore pas non plus la connaissance des toiles, et surtout qui est honnête homme et incapable de biaiser dans tous les intérêts de la Compagnie, personne à entretenir la paix et l'union parmi ceux qui servent dans les Indes [...] ». Blot n'était intéressé dans la Compagnie que dans la part de La Forcade, directeur lyonnais. Par conséquent, son rang de « Directeur dans l'Inde » ne se cumulait pas avec celui de « Directeur de la Compagnie », contrairement à Caron ou à Gueston. AML, HH, 309, 1671, *Copie du traité d'engagement du Sieur Blot, du 14 février 1671*, [n.p.].

aux directeurs à son retour à Paris en octobre 1669⁸⁴³. Rédigées à l'automne 1670, les instructions de Colbert aux nouveaux directeurs commencent ainsi :

« Donner pouvoir entier et absolu aux directeurs généraux [que la Compagnie] envoie dans les Indes pour régir et gouverner toutes les affaires. Se servir de telle personne que bon leur semblera ; congédier du service de la Compagnie et renvoyer en France tous ceux qui ont été engagés par ladite Compagnie, soit par le défaut de capacité ou d'obéissance, ou pour quelque autre cause que ce soit, sans qu'ils soient obligés d'en rendre compte raison qu'à la Compagnie »⁸⁴⁴.

Pour surmonter la désobéissance des agents, Colbert cherche à revenir, en 1670, au cadre strictement mercantiliste qui avait présidé lors des premiers mois de formation de la Compagnie. Après le renvoi de Mondevergue, le ministre assume d'investir l'autorité commerciale des pleins pouvoirs de commandement. Le « gouvernement des affaires » comprenait désormais celui des personnes. Ces instructions portant sur la discipline des agents, au contraire des règlements édictés pour l'Île Dauphine en 1664 et 1665, ne font plus aucune mention à des infractions religieuses⁸⁴⁵. La police revêtait alors essentiellement le caractère de la discipline commerciale : les peines prévues aux manquements constatés par les directeurs résidaient dans le renvoi des employés ou dans le retranchement de leurs gages. Ce n'est pas à travers la différence entre catholiques et protestants que les troubles devaient être appréhendés, mais par le rappel de la dichotomie entre vertu publique, incarnée par les directeurs généraux dans l'Inde⁸⁴⁶, et les vices

⁸⁴³ ANOM, COL, C²62, f^o14, *Mémoire pour l'établissement du Commerce dans les Indes*, de François Bernier, du 10 mars 1668, et f^o23, *Mémoire de François Bernier* [s.d.]. Le premier manuscrit de Bernier porte en marge des notes de Colbert, qui écrit avoir « lu [ce mémoire] et l'[avoir] trouvé d'un très bon sens et plein de bonnes et utiles instructions pour l'établissement du commerce dans les Indes, particulièrement sur la conduite que les directeurs doivent prendre entre eux, qui consiste en l'union, respect à leur égard par ses subalternes ». C'est surtout le second mémoire, dont une copie était sans doute jointe au premier, que se trouvent des réflexions presque philosophiques sur la concorde et l'autorité au sein de la Compagnie. Sur son passage à Paris, AML, HH, 312, 1669, f^o54, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, à Paris, le 23 octobre 1669*.

⁸⁴⁴ Le « Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales » de Colbert, faussement daté de 1669 dans le *Recueil de Dernis*, a été rédigé selon toute vraisemblance à l'automne 1670. Différentes copies et reproductions de ce mémoire peuvent être consultées. ANOM, COL, B1, f^o151, ANOM, COL, C²2, f^o280, et ANOM, COL, C²4, f^o136, DERNIS, t.1, p.229. Nous pouvons affirmer que ce mémoire date de septembre-octobre 1670 pour différentes raisons. Il s'adresse explicitement aux directeurs Blot et Gueston, le premier n'ayant été approuvé par la chambre générale qu'en septembre 1670. AML, HH, 319, 1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à M. de Silvecane, prévôt des Marchands de Lyon, député à Paris, du 15 septembre 1670*, AML, HH, 312, 1670, f^o80, *Lettre de M. de Silvecane aux directeurs de Lyon, du 19 septembre 1670*. Il fait référence au conflit entre Goujon et Caron, qui n'a été connu en France qu'au même mois. *Ibid.*, f^o79, *Lettre de M. de Silvecane aux directeurs de Lyon, du 12 septembre 1670*.

⁸⁴⁵ Les manquements à la discipline que peuvent sanctionner les directeurs consistent dans l'insubordination ou la débauche. Comme l'atteste le règlement du 14 février 1670, cette débauche est surtout condamnée car elle encourage les employés à gagner de l'argent par le commerce particulier, alors interdit, pour le dépenser dans les jeux et cabarets, les portant ainsi à la paresse. C'est en tant que « péché laïc » que la débauche doit être combattue. ANOM, COL, C³, f^o123, *Règlement des directeurs de la Compagnie des Indes concernant les employés de ladite Compagnie*, du 14 février 1670, art. 15.

⁸⁴⁶ Il faut distinguer parmi les directeurs généraux présents en Inde ceux qui détiennent un siège de directeur à la Chambre générale (comme Jacques de Faye, François Caron, et ci-après Claude Gueston) des directeurs qui ne détiennent ce titre hiérarchique qu'en Inde (comme Marcara, avant sa révocation, et ci-après Barthélémy Blot ou

particuliers des employés⁸⁴⁷. L'effectivité de l'autorité des directeurs devait provenir de leur exemplarité et de leur union, dont dépendaient à la fois l'obéissance de leurs subordonnés et la réputation de l'entreprise en Asie. Colbert accordait son soutien indéfectible à Caron, qu'il jugeait incapable « *d'aucune mauvaise conduite* ». À l'inverse, les révoltes ayant pour cause « *la différence de la nation et de la religion* » de Caron ne devaient être analysées que comme l'effet de la convoitise de Goujon, voulant « *usurper et jouir [...] d'une partie de l'autorité* » ; et de la « *légèreté naturelle de notre nation* »⁸⁴⁸. Le pessimisme moral de Colbert à l'égard des particuliers formait le socle d'une nouvelle discipline indifférente à la sphère religieuse⁸⁴⁹. C'est la collégialité du corps des « *Directeurs généraux dans l'Inde* » qui devait endiguer ces forces contraires à l'intérêt du commerce⁸⁵⁰. L'envoi de trois nouveaux chefs (Blot, Gueston, et Baron) visait surtout à soutenir Caron, dont l'autorité avait souffert d'isolement depuis la mort de Faye.

Ces instructions furent entérinées par la Chambre générale le 18 octobre 1670, par une délibération qui prononça également la révocation du Conseil souverain de l'Île Dauphine, de

François Baron). Les premiers auront préséance sur les seconds. DERNIS, t.1, p.260, « Rang que doit tenir M. Blot dans l'assemblée », 13 janvier 1671.

⁸⁴⁷ ANOM, COL, B1, f°151, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales*, f°155, « S'il y a eu quelque désordre, et de la mauvaise conduite, ce ne sont que les vices et les défauts des particuliers qui en sont la cause, et non le général de la nation ».

⁸⁴⁸ *Ibid.*, f°156.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, Ce mémoire donne à la discipline des subordonnés plusieurs vertus. Elle oblige les directeurs à avoir une inspection constante du tempérament de chacun de leurs agents, pour distinguer les bons et mauvais éléments. Colbert suggère ensuite d'instaurer des promotions fondées sur le mérite, de sorte à susciter les bons comportements, et à ne confier les postes de responsabilité qu'aux personnes les plus fiables. La promotion et la punition sont toujours conçues comme des pratiques démonstratives, devant inspirer la crainte ou l'exemplarité de la Compagnie à ses propres agents, et aux populations indiennes. On retrouve par conséquent dans ce mémoire la distinction mercantiliste entre les vertus publiques et les vices privés. Colbert y rappelle qu'« il n'y a rien qui doive être tant recommandé auxdits directeurs généraux, et à quoi ils doivent s'appliquer davantage, qu'à établir l'union et la concorde entre tous les supérieurs et les subalternes dans les Indes, où cette union et la modération des mœurs est plus nécessaire qu'en lieu du monde, pour établir une bonne opinion de la nation dans toute l'Inde [...] ; c'est pourquoi il faut que par préférence à toutes choses les directeurs généraux s'appliquent à faire connaître à toute l'Inde que s'il y a eu du désordre et de la mauvaise conduite, ce se sont que les vices et les défauts des particuliers qui en sont la cause, et non le général de la nation ; et pour leur faire connaître la vérité, il faut punir sévèrement les auteurs des désordres passés, et récompenser ceux qui ont été sages et modérés, s'il y en a ». Colbert reprend le profond pessimisme quant à l'attitude des Français à l'étranger, et recommande aux directeurs d'en appeler à la figure du Roi : « il faut faire quelque punition d'éclat qui serve à contenir l'inquiétude et la légèreté naturelle des Français, qui ne se peuvent rien déferer les uns aux autres dans les pays étrangers, s'ils ne sont retenus par la crainte de la punition ou l'espérance d'une récompense, en quoi il faut toujours que l'autorité et le nom du Roi interviennent, n'y ayant que le seul respect et l'obéissance que les Français rendent naturellement au Roi, qui puisse les contenir ».

⁸⁵⁰ *Ibid.*, Ce mémoire prévoit le fonctionnement collégial de la direction en Inde, en édictant des règles de délibération variées, selon que les directeurs seront en nombre impair ou non, en imposant l'arbitrage des différends par des marchands proposés puis tirés au sort. Blot sera nommé directeur général aux Indes le 18 octobre 1670, et Gueston le 26 décembre 1670, DERNIS, t.1, p.251 et p.254. ANOM, COL, C24, f°150, *Extrait du registre des délibérations de la chambre générale de la Compagnie des Indes, du samedi 10 janvier 1671*, qui détaille les modalités, parfois trop complexes, de décision entre les directeurs.

tous les « *prétendus conseils* » établis à Surate, et des fonctions accordées à Marcara⁸⁵¹. Cette délibération levait une ambiguïté vieille de cinq ans. Caron étant une émanation directe de la chambre parisienne, il exercerait bien son autorité dans « *toutes les affaires concernant la police, conduite et direction du commerce* ». Les actionnaires ajoutaient que tous les engagés de la Compagnie devraient « *lui obéir comme à elle-même, à peine de privation de leurs emplois, gages et appointements, et de plus grande peine s'il échoit* »⁸⁵².

La volonté d'assurer aux directeurs la légitimité et l'autorité suffisantes pour régler la police de leurs subordonnés trouva son aboutissement dans la création d'un Conseil souverain à Surate par l'édit du 21 janvier 1671⁸⁵³. Contrairement aux craintes qui avaient poussé les actionnaires et le roi à associer un gouverneur issu de la noblesse d'épée aux Conseils de l'Île Dauphine en 1665, c'étaient désormais les directeurs du commerce qui occuperaient toutes les fonctions juridictionnelles, tant civiles que criminelles, en Inde. Comme pour Hubert Hugo, qui s'était vu accorder en 1665 un siège de conseiller ; aucune règle ne prévoyait que Caron fut exclu des délibérations en raison de son protestantisme au Conseil souverain de Surate⁸⁵⁴. L'installation d'une justice souveraine avait pour but de régulariser et de renforcer l'autorité des directeurs en matière de justice et de police. Il faut noter que, la même année, Louis XIV avait ordonné qu'aux colonies d'Amérique, la « *police générale et tout ce qui en dépendra [...] sera faite par le Conseil souverain en chacune île, et la police particulière, c'est-à-dire, l'exécution des règlements et ordonnances de police générale, sera faite par les premiers juges* »⁸⁵⁵. De telles mentions ne figuraient pas dans l'édit de formation du Conseil souverain de Surate, ni dans aucun règlement consécutif. Aux Indes orientales, ce sont bien les directeurs qui recevaient toute l'autorité de police, qu'ils pouvaient choisir de régler en formation de Conseil souverain, mais aussi, collégialement, en simple conseil d'administration du commerce. Les instances métropolitaines ont ainsi répondu aux crises confessionnelles par un retour aux sources mercantilistes de l'entreprise. Les revendications religieuses des employés, qui auraient pu

⁸⁵¹ ANOM, COL, C24, f°148, *Extrait du registre des délibérations de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales*, du samedi 18 octobre 1670. Le Conseil de Fort-Dauphin sera définitivement supprimé par un arrêt du Conseil d'État du 12 novembre 1670. DERNIS, t.1, p.252.

⁸⁵² *Ibid.*, p.250, *Règlement pour les Indes*, du 18 octobre 1670.

⁸⁵³ ANOM, COL, C23, f°137, *Édit pour l'établissement d'un Conseil à Surate et autres juridictions aux Indes*, du 21 janvier 1671.

⁸⁵⁴ *Supra*, p.153. Nous soulignons que l'absence de mention de l'incompatibilité du protestantisme de Caron avec les fonctions de conseiller au Conseil souverain est encore plus frappante au regard de l'évolution de la situation en France, où les chambres de l'Édit commencent à être supprimées. BENOIST, Elie, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables [...]*, Delft, Adrien Beman, 1695, t.3.3, p.14, *Déclaration qui permet aux Juges Catholiques de la chambre de l'édit de Guyenne de juger en plus grand nombre que les P. Réformés*, du 11 juillet 1665, p.16, *Déclaration du Roi, du 2 avril 1666, qui règle les choses que doivent observer ceux de la R.P.R.*, et p.3, *Édit pour la suppression des Chambres de l'Édit de Paris et de Rouen*, du mois de janvier 1669.

⁸⁵⁵ MSM, t.1, p.251, *Règlement du Roi, sur le fait du commandement des armes, de la justice, de la police, des finances et du choix des officiers aux îles*, du 4 novembre 1671, art. III.

trouver un écho en métropole où la condition des protestants se durcissait, sont demeurées nulles et non avenues.

Cette réforme institutionnelle, affichant publiquement le soutien du roi et du ministre à Caron, n'a pas empêché que le sujet de la religion du directeur soit abordé en privé. Dans une lettre du 27 décembre 1670, Colbert informait Caron des mesures qui avaient été prises, et de l'arrivée prochaine des directeurs Guestion et de Blot à Surate. Le ministre évoquait ensuite la division religieuse, en assurant le directeur que le roi avait commandé au P. Ambroise la plus grande coopération⁸⁵⁶. Cependant, Colbert insinuait que l'espérance de Louis XIV, en contrepartie de ce soutien, fût que Caron puisse laisser le capucin œuvrer à sa conversion⁸⁵⁷. Si le ministre défendait le directeur devant ses employés insubordonnés, il n'hésitait pas à exercer, en privé, une certaine pression sur Caron, sachant que sa religion resterait une source de discorde à Surate. Les instructions de Louis XIV au P. Ambroise ont été portées en Inde par l'amiral Jacob Blanquet de La Haye. En mars 1670, celui-ci devait prendre la tête de l'escadre de Perse, destinée à redresser le commandement de l'Île Dauphine, et surtout à procurer des établissements solides à la Compagnie en Inde⁸⁵⁸. Dans ses instructions, Louis XIV constatait sans détours la division religieuse causée par l'opposition entre Preuilly et Caron⁸⁵⁹. La Haye devait servir d'entremetteur, et faire savoir aux capucins de Surate qu'il leur saurait gréer de sortir le directeur de sa « *mauvaise religion* », tout en leur intimant de « *suivre entièrement ses sentiments sur les matières de commerce* »⁸⁶⁰. Ces lettres faisaient peser sur l'Amiral de La Haye les mêmes principes de coopération. Pour éviter de reproduire le conflit d'autorité qui avait opposé Caron à Mondevague, La Haye était sommé « *d'appuyer et de contribuer à donner*

⁸⁵⁶ ANOM, COL, B1, f°63, *Lettre de Colbert au Sieur Caron*, du 27 décembre 1670, « Le Roy a fait savoir ses intentions si clairement au Père Supérieur des Capucins missionnaires au Levant, que je ne doute point que le Père Ambroise, et tous les religieux de cet ordre ne suivent à l'avenir vos mouvements ».

⁸⁵⁷ *Ibid.*, « Et sa majesté vous considérant comme elle fait, elle serait bien aisée que leur zèle puisse produire votre conversion ». Cette demande de conversion paraît préfigurer la tendance qu'aura le pouvoir royal à exiger la conversion des protestants servant aux colonies dans les décennies suivantes. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.64-67.

⁸⁵⁸ AMES, G.J., *Colbert, Mercantilism, and the French quest for Asian trade*, op.cit., p.62-65. ANOM, COL, B1, f°174, *Instructions que le Roi a ordonné être mise es mains du Sieur de la Haye lieutenant général des armées de Sa Majesté s'en allant commander les armes dans l'île Dauphine et dans toutes les Indes orientales sur tout ce qu'il aura à observer pour l'exécution des intentions de Sa Majesté pendant ce voyage*.

⁸⁵⁹ ANOM, COL, B1, f°158, *Lettre du Roi à M. de la Haye pour lui donner part de l'envoi du Breton, et de deux houcres, et des intentions de Sa Majesté sur la conduite qu'il doit tenir aux Indes*, « J'enverrai un duplicata de cette dépêche par terre par la voie des Capucins qui sont établis dans le Levant, et vous pourrez vous servir de la même voie pour me faire savoir de vos nouvelles ; et comme j'apprends que ceux de Perse qui sont établis à Surate, et particulièrement le supérieur a fort appuyé les français qui se sont portés contre le Sieur Caron en quoi sa religion les a pu porter ».

⁸⁶⁰ *Ibid.*, « Je désire que vous leur fassiez connaître que je leur saurait beaucoup de gré s'ils peuvent le convertir, mais je veux sans considérer sa mauvaise religion [qu'ils] suivent entièrement ses sentiments sur les matières de commerce, et donnent toutes les assistances qui pourront dépendre d'eux qu'il leur demandera ».

toute l'autorité audit Caron, même de l'assister de tout ce qui dépendra de [lui] »⁸⁶¹. Cette subordination d'un amiral de la Marine du roi, issu de la noblesse d'épée, à un marchand hollandais et protestant témoigne, encore une fois, des ruptures institutionnelles, religieuses et sociales dont ont été capables Louis XIV et Colbert pour assurer la solidité de la Compagnie.

§3. La discipline commerciale au service de l'unification confessionnelle (1671-1701)

Les navires de l'escadre de Perse et de la Compagnie arrivent progressivement à Surate à la fin de l'année 1671⁸⁶². Ils portent à leur bord Jacob Blanquet de La Haye, Amiral et Vice-roi de l'Île Dauphine, le directeur Barthélémy Blot, et l'évêque d'Héliopolis François Pallu, revenu de son séjour en Europe. François Baron, ex-consul d'Alep est, lui, arrivé quelques mois plus tôt pour entrer dans les fonctions de directeur⁸⁶³. François Caron est alors absent du comptoir, parti à Bantam où il projetait de fonder un établissement. À son retour, le 2 novembre 1671, les nouveaux venus ont eu le temps d'adhérer aux plaintes des employés restés à Surate⁸⁶⁴. Ambroise de Preuilly a enfin trouvé, dans la personne de François Baron, « *le bon exemple d'un chef catholique* » qui mettrait fin à la désunion⁸⁶⁵. Les dernières tentatives visant à dépasser le conflit religieux qui entoure le directeur vont alors échouer médiocrement (I). Les agents de la Compagnie en Inde ne parviendront à assurer les conditions d'une police religieuse minimale qu'en reprenant à leur compte le principe de l'unité confessionnelle (II).

⁸⁶¹ *Ibid.* MCIO, f°6, « M. de La Haye, dont la mission n'était pas de conquérir Madagascar, mais bien pour servir à l'exécution des projets de Caron qui avait demandé cette escadre au Roi ».

⁸⁶² AMES, G.J., *Colbert, Mercantilism, and the French quest for Asian trade*, op.cit., p.91 et p.101. François Pallu indique par exemple être arrivé à Surate au début du mois d'octobre 1671. PALLU, *Lettres*, p.157, n°51, *Lettre aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères du 4 novembre 1671, à Surate*. Suivant cette lettre, Blot serait arrivé à Surate peu de temps après Pallu, à bord du *Saint-Jean*. François Caron, lui, serait arrivé « il y a deux jours », soit le 2 novembre 1671.

⁸⁶³ ANOM, COL, C262, f°79, *Lettre de François Baron, du 8 juin 1671, à Surate*. Il y serait arrivé le 20 mai précédent.

⁸⁶⁴ *Ibid.* Entre juin et novembre 1671, Baron est même contraint de calmer ses ardeurs. Alors qu'il se joignait au constat de la discorde régnant à Surate à son arrivée, il anticipe les craintes la Chambre générale qu'il rassure dans une lettre du 13 novembre 1671, dans laquelle il confirme qu'il concourra bien à l'union et à la concorde avec Caron. *Ibid.*, f°85, *Lettre de François Baron, à Surate, du 13 novembre 1671*. Baron avait raison de s'inquiéter de la réception de ses critiques. Dans la réponse de Colbert à la lettre du 8 juin, le ministre indiquera bien sa « surprise d'apprendre [...] le désordre que vous avez trouvé à votre arrivée à Surate et la division qui règne parmi les Français ». ANOM, COL, B4, f°32, *Lettre de Colbert à M. Baron, à Versailles, du 25 mars 1672*.

⁸⁶⁵ AMEP, vol.990, f°51, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 9 mars 1671, à Surate*.

I. Le rejet du principe d'exception religieuse accordée au directeur protestant

À l'arrivée des nouveaux directeurs, l'entente fut cordiale entre Blot et Baron (elle devait pas durer). En revanche, les deux hommes se liguerent rapidement contre François Caron⁸⁶⁶. La remise du cordon de Saint-Michel au directeur prit un tournant ridicule. Suivant les instructions qu'il avait reçues, l'amiral de La Haye fit les préparatifs pour que la cérémonie ait lieu le 22 décembre 1671, et que la messe y soit dite par François Pallu, seul détenteur de la dignité épiscopale dans la loge⁸⁶⁷. Celui-ci, bien qu'ayant montré une apparente cordialité envers Caron, confia à l'Amiral la répugnance qu'il trouvait à dire cette messe en faveur d'un protestant⁸⁶⁸. La cérémonie n'eut lieu que le premier janvier 1672 à Sually, le port de Surate⁸⁶⁹. La messe fut célébrée, faute de mieux, par le P. Ambroise, sans que François Caron n'y assistât en personne. La Haye fait ensuite prêter serment au directeur sur l'évangile, en dehors de la chapelle, avant de le faire chevalier et de lui remettre la croix, le collier et le ruban de l'ordre. Le directeur Blot et l'évêque d'Héliopolis ne prirent pas la peine d'y assister⁸⁷⁰.

⁸⁶⁶ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.35-36, p.45-46, et p.137-138. ANOM, COL, C⁶², f^o76, *Lettre de François Caron du 30 novembre 1671, à bord du Vautour au bassin de Soualy*, dans laquelle il se plaint déjà de la rudesse de Blot et du rapprochement de celui-ci avec Goujon. Dans une lettre du jour suivant, on constate le rapprochement de Baron et Blot contre Caron. *Ibid.*, f^o87, *Copie d'une lettre des directeurs Blot et Baron à François Caron, du 1^{er} décembre 1671, à Surate*. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient*, *op.cit.*, p.718-720.

⁸⁶⁷ PALLU, *Lettres*, p.604-605, n^o260, note n^o3, *Lettre de M. de la Haye à François Pallu*, probablement du 21 décembre 1671. BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, *op.cit.*, p.107-108.

⁸⁶⁸ *Ibid.* PALLU, *Lettres*, p.604-605, n^o260, *Lettre à M. de La Haye, à Surate, du 22 décembre 1671*. Toutefois, il semble que la relation entre l'évêque d'Héliopolis et François Caron ait été plus nuancée que ne le laisse penser cet épisode. Avant le mois de décembre 1671, Pallu avait vanté le projet du directeur de fonder un comptoir à Bantam, que l'évêque jugeait très avantageux pour les missions. *Ibid.*, p.157, n^o51, *Lettre aux directeurs du séminaire, à Surate, le 4 novembre 1671*. Quelques jours après l'incident du cordon, Caron sera au nombre des directeurs qui accepteront de conduire François Pallu à Siam à bord d'un vaisseau de la Compagnie, le *Vautour*, en janvier 1672. *Ibid.*, p.167, n^o54, *Lettre aux procureurs des vicaires apostolique*, du 8 janvier 1672. Dans une lettre du 6 janvier 1673 à François Baron, François Pallu se montrera favorable à la pratique qu'avait eu Caron d'interdire les peines de privation des gages contre les employés de la Compagnie. Tous deux jugent que, pour le bien du commerce ou de la charité, les subordonnés doivent avoir « un peu d'argent » à leur disposition, afin qu'ils ne dépendent pas entièrement de la Compagnie. *Ibid.*, p.649, n^o276, *Lettre à François Baron, de Balassore, le 6 janvier 1673*.

⁸⁶⁹ MARTIN, t.1, p.318. BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, *op.cit.*, p.108. Cette messe fut probablement réalisée dans la chapelle qui avait été construite pour contenir le tombeau de Jacques de Faye, et qui n'avait pu être construite qu'en dehors de la ville, conformément à l'interdiction faite aux européens d'acquérir aucun immeuble à Surate.

⁸⁷⁰ La meilleure description de ces événements peut être trouvée dans FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendômois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, *op.cit.*, p.75-76. Nous devons préciser qu'il existe une version totalement différente de cet événement, dans DE L'ESTRA, F., *Relation ou journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.58-59. L'auteur y raconte que tous les Français prirent part à la cérémonie, y compris Blot, « superbement vêtu ». D'après cette même source, c'est l'évêque d'Héliopolis, assisté de deux abbés missionnaires, qui aurait célébré la messe, à Sualy. Tout semble différer dans cette version, mais L'Estra précise qu'il avait quitté la ville le 26 décembre 1671, soit une semaine avant la cérémonie. L'auteur n'était donc pas témoin direct, et constitue une source moins fiable que les autres.

Le dispositif de légitimation de François Caron avait ainsi échoué à asseoir l'autorité du directeur hollandais, tant auprès des anciens employés que des nouveaux arrivés. La collégialité des directeurs, initialement conçue pour soutenir Caron, joue en sa défaveur lorsque Baron et Blot, et plus tard Gueston, se liguent contre lui⁸⁷¹. L'Amiral de la Haye, malgré les instructions qui lui avaient été remises, ne reconnaît pas formellement Caron « *pour chef de la Compagnie* »⁸⁷². Les dernières instructions que reçoit le directeur hollandais de Colbert constituent un désaveu : Caron est sommé, en cas de différend, de « *se conform[er] aux sentiments de [ses] confrères, quand même ils seraient contraires aux [siens]* »⁸⁷³. Après avoir initié des établissements à Bantam (pointe occidentale de l'île de Java), Caron est vivement suspecté de protéger les Hollandais et de freiner les conquêtes françaises lors du passage de l'escadre de Perse à Ceylan (Sri Lanka)⁸⁷⁴. Il trouve la mort en avril 1673, à Lisbonne, dans le naufrage du navire le *Jules*, en voulant repasser en France⁸⁷⁵. L'arménien Marcara subit lui-même le contrecoup de ces divisions religieuses. Dans une affaire trop longue pour être rapportée ici, il sera accusé de malversations au comptoir de Mazulipatam où il avait obtenu un *farmān* du sultan de Golconde⁸⁷⁶. Notons seulement que la suspicion de sa conversion à l'islam, pour échapper à la juridiction de la Compagnie, bien qu'infondée, a été l'un des prétextes de son arrestation par François Martin et Goujon en octobre 1670 et de son renvoi en France⁸⁷⁷.

⁸⁷¹ ANOM, COL C²62, f^o76, *Lettre de François Caron, au bassin de Soualy, à bord du Vautour, le 30 novembre 1671*, dans laquelle il se plaint que Blot, sous l'influence de « ceux qui ont défendu Goujon », cherche à le faire abandonner ses fonctions, dans l'indifférence de l'amiral de la Haye, f^o166, *Lettre de Blot, à Surate, du 29 mars 1672*, et f^o183, *Copie d'une lettre écrite au directeur général Caron par Blot et Baron, du premier décembre 1671*, qui recense les griefs des deux directeurs contre le Hollandais. Dans une lettre du 1^{er} avril 1672, Claude Gueston, tout juste arrivé à Surate, remarque que Caron, « depuis les plaintes qu'il fit contre le Sieur Goujon a toujours été accompagné de deux mousquetaires ». L'arrivée des nouveaux directeurs n'a donc pas levé les craintes que Caron avait pour sa vie. *Ibid.*, f^o171, *Lettre de Gueston, à Sualy, du 1^{er} avril 1672*. MARTIN, t.1, p.374-377.

⁸⁷² ANOM, COL, C²62, f^o166, *Lettre de Blot à Surate, du 29 mars 1672*. Ce jugement peut être toutefois nuancé, puisque, parmi les décisions les plus vivement critiquées de La Haye, celle de n'avoir pas attaqué la flotte hollandaise qu'il croisait au Cap de Comorin en 1672, semble lui avoir été dictée par François Caron.

⁸⁷³ ANOM, COL, B4, f^o94, *Lettre de Colbert à Caron, du 19 octobre 1672, à Saint-Germain en Laye*.

⁸⁷⁴ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.36-37. *Id.*, *La Compagnie de Ceylan. Pourparlers et tentative d'établissement français pendant la guerre de Hollande*, in : Schnakenbourg, E., Ternat, F., *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales [...]*, op.cit., p.293-294.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p.37. HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, op.cit., p.143.

⁸⁷⁶ ASLANIAN, S.D., *Une vie sur plusieurs continents, Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales, 1666-1688*, loc.cit., TURGOT SAINT CLAIR, A., *Factum concernant l'histoire tragique [...]*, op.cit., DE RICHEBOURG, Q., *Instruction mémorable contant les contestations d'entre Martin Marcara Avachins, Gentilhomme Persan [...]*, op.cit., et ANOM, COL, C²62, f^o67, *Lettre de Marcara du 12 janvier 1670*, dans laquelle il présente l'obtention de ce *farmān*.

⁸⁷⁷ MARTIN, t.1, p.252-290, et not. p.275. *Extrait du procès-verbal, ou journal fait au comptoir de Massulipatam par les sieurs Martin, et Du Portail, au sujet de l'emprisonnement des sieurs Marcara ; commencé le 21 septembre 1669. Extrait de la réponse faite au procès-verbal*, [in-4°, s.l., s.d.], p.4, où Marcara défend au contraire sa dévotion catholique, en exposant qu'il venait de faire baptiser son neveu quand les agents de la Compagnie l'accusèrent de se faire mahométan : L'un des défenseurs de Marcara est l'évêque espagnol de Manille, Domingo Fernandez Navarrete. Témoin direct de son arrestation à Mazulipatam, il lui consacrera un chapitre de ses relations de voyage,

Le soutien de la Couronne, du ministère, et les institutions « sur-mesure » qui venaient d'être créées pour Caron, n'ont pas suffi à surmonter les crispations religieuses autour de sa personne pour inventer une autorité purement commerciale en Inde. Le pouvoir disciplinaire des marchands, par sa nouveauté, et par sa cohabitation avec les autorités militaires et ecclésiastiques, ne pouvait pas s'embarrasser de la différence religieuse ou nationale.

Une ultime tentative d'élever la direction du commerce au-dessus des clivages religieux peut être trouvée dans un mémoire de l'Abbé Barthélémy Carré, daté de novembre 1672⁸⁷⁸. Aumônier à bord de l'*Aigle d'Or*, et surtout informateur du roi dans l'escadre de Perse, l'Abbé Carré essaye d'insuffler aux directeurs français le modèle disciplinaire des compagnies anglaises et hollandaises. Rejoignant l'esprit novateur des réformes dictées en métropole, il considère que les directeurs sont les garants de la discipline temporelle et spirituelle de leurs subordonnés. Ceux-ci doivent servir de « *miroir vivant à tous [leurs] officiers subalternes* » pour veiller à ce qu'on ne fasse « *aucune impiété* », et assurer le respect du service divin⁸⁷⁹. Indépendamment de la religion, c'est l'exemplarité qui doit fonder l'autorité du directeur, y compris en matière spirituelle. Cette discipline dépend mécaniquement de la vertu du chef de comptoir : elle pourra être aussi absolue qu'il saura s'en faire le modèle vivant⁸⁸⁰.

C'est dans la coexistence conflictuelle entre deux modèles administratifs que se forment les conditions d'un pouvoir disciplinaire des directeurs du commerce. Le premier, qu'il provienne de Colbert ou de l'exemple hollandais, met l'accent sur des valeurs morales séculières, pour fonder l'autorité absolue des marchands au-delà des différences religieuses. Le second vise à légitimer les lacunes de l'autorité marchande par des schémas traditionnels : la religion catholique et la nationalité. Ce modèle permet la construction, sans ambiguïtés, de l'identité de la Compagnie française en Inde, par opposition à ses homologues anglais et hollandais. Les

sur lesquelles Marcará appuiera sa défense à Paris. NAVARRETE, D.F., *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* [...], op.cit., p.388-390.

⁸⁷⁸ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient*, op.cit., p.532-535, « Remarques instructives que les Anglais et Hollandais observent et gardent inviolablement dans les négoces, comptoirs et navigation de leurs Compagnies aux Indes orientales ».

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p.533, 6°, 9° et 10°, « Enfin, un chef, étant le miroir et le modèle sur lequel tous les autres officiers composent leurs actions, est surtout obligé de tenir la main que le service divin se fasse avec respect aux jours et heures destinées pour cela, et y faire assister tous ceux du comptoir. Lorsqu'il se trouve quelque impie et perturbateur, [il] doit le châtier sans aucune considération, et s'il se rend incorrigible, le renvoyer au plutôt au comptoir général pour en faire un soldat ou matelot, afin qu'il ne corrompe point les autres par son mauvais exemple ».

⁸⁸⁰ Dans un autre mémoire du 22 janvier 1674, Barthélémy Carré insiste également sur l'impossibilité du gouvernement collégial des comptoirs. S'opposant ainsi au modèle de gouvernement voulu par Colbert, il considère que « la prééminence et le commandement en ces pays orientaux sont des choses si délicates, d'un si grand poids et tellement recherchées entre les européens qu'il est impossible que jamais deux ou trois ou plusieurs chefs d'une même autorité et pouvoir se puissent bien accorder dans un même lieu, quelques bien intentionnés et zélés qu'ils soient tous pour le bien et le progrès des affaires ». ANOM, COL, C²62, f°289, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*.

agents de la Compagnie opèreront une synthèse de ces deux modèles, s'inspirant matériellement du premier, sans renoncer formellement au second. En d'autres termes : les employés de la Compagnie veulent bien concevoir une discipline déliée de la morale religieuse, à condition qu'ils soient tous catholiques.

II. Une conception minimaliste de la discipline religieuse

L'intégration progressive d'une catholicité de principe, comme contenu matériel des prérogatives disciplinaires des directeurs et officiers français en Inde, s'explique de deux manières. Elle est d'abord le produit d'une simplification, observable par un faisceau d'indices, amenant les principaux agents à désigner les employés protestants, ou libertins, comme nuisibles aux intérêts du commerce ou de la Marine (A). Cette redéfinition de la discipline de la Compagnie en matière religieuse doit également être analysée comme l'écho des évolutions française et européenne. Elle participe alors à l'affirmation politique et nationale de l'identité propre de la Compagnie des Indes orientales (B).

A. La recomposition des sources de la police religieuse

Trois institutions doivent potentiellement concourir à la discipline religieuse des employés d'après les réformes entreprises en France entre 1669 et 1671. Le Conseil supérieur formé à Surate, par sa faible praticabilité, sera délaissé au profit des conseils d'administration du commerce (1). En revanche, deux instances s'affirment dans l'édiction de la police religieuse des employés au cours de cette période : les officiers de Marine (2) et les directeurs du commerce (3).

1. Un Conseil souverain éclipsé par les conseils d'administration du commerce

Les institutions « religieusement neutres » issues des réformes de 1669-1671, ou inspirées du mémoire de l'abbé Carré, ont, contrairement à leur fonction primaire, davantage servi à renforcer l'unité des agents autour du catholicisme. Le Conseil souverain de Surate, ou les conseils informels qui l'ont précédé, n'y participent que de manière négligeable. La nouvelle juridiction, créée par les lettres patentes du 21 janvier 1671, ne fut établie à Surate qu'au début de l'automne 1675⁸⁸¹. Celui-ci disposait d'une compétence générale pour rendre la justice civile

⁸⁸¹ DERNIS, t.1, p.261, *Lettres patentes pour l'établissement d'un Conseil à Surate, du 21 janvier 1671*. Ces lettres patentes font suite à un arrêt du Conseil d'État portant suppression du Conseil de Fort-Dauphin, du 12 novembre 1670. *Ibid.*, t.1, p.252. Cependant, on apprend dans les *Mémoires* de François Martin qu'il n'aurait été érigé en Inde qu'au début de l'automne 1675. Les instructions relatives à sa formation n'ont en effet été envoyées qu'en février 1675, à bord du navire l'*Heureuse*. Elles faisaient suite à une délibération prise le 16 janvier 1674 par la Chambre générale. *Ibid.*, p.279, *Délibération de la Chambre générale du 16 janvier 1674*. Ce retard peut s'expliquer par les

et criminelle, à « tous [les] sujets [du roi de France], de telle qualité et condition qu'ils soient, habitués et qui s'habitueront ci-après dans les Indes Orientales, y feront trafic et résidence, et s'y transporteront pour l'exécution de nos ordres »⁸⁸². Le Conseil souverain devait en principe être composé des directeurs généraux, qui étaient au nombre de quatre au moment de la rédaction des lettres patentes (Claude Gueston, François Caron, Barthélémy Blot, et François Baron). Une telle prévision s'avéra peu judicieuse : au moment de l'installation du Conseil souverain à Surate, seul Baron était encore en vie. Le texte permettait néanmoins des modalités de réunion et de jugement particulièrement souples. Pour remplir les quorums fixés pour les formations civiles (trois conseillers) et criminelles (cinq conseillers), les directeurs pouvaient désigner, en cas d'absence ou d'empêchement de l'un d'entre eux, jusqu'à « deux autres marchands et négociants de nos sujets capables »⁸⁸³. Les modalités de réunion étaient tout aussi flexibles : les directeurs pouvaient réunir le Conseil souverain « aux jours et heures » qu'ils auraient réglées. Ils pouvaient eux-mêmes désigner un procureur au nom du roi, et un greffier, pour servir au Conseil⁸⁸⁴. Surtout, les lettres patentes du 21 janvier 1671 étaient extrêmement libérales sur le plan territorial. Le siège principal du Conseil souverain pouvait être établi à Surate « ou en telle autre ville qui sera choisie par les Directeurs ». Mais, pour « faciliter l'administration de la justice dans les endroits éloignés du comptoir général », le texte établissait que les « chefs de comptoirs particuliers » pouvaient exercer la justice, « tant civile que criminelle, en première instance, et à la charge d'appel par-devant le Conseil du comptoir général »⁸⁸⁵. Néanmoins, l'activité judiciaire du Conseil souverain de Surate n'a pas laissé de

mésaventures du navire le *Blancpignon*, parti en février 1674 du Port Louis, peut-être porteur de ces instructions, et qui n'arriva à Surate qu'au même moment que l'*Heureuse*.

⁸⁸² DERNIS, t.1, p.261, *Lettres patentes pour l'établissement d'un Conseil à Surate, du 21 janvier 1671*.

⁸⁸³ Au civil, les jugements étaient réputés souverains et « exécutés comme arrêts de Compagnies qui jugent en dernier ressort et sans appel », dès lors qu'ils avaient été rendus par trois conseillers, dont au moins un directeur. Au criminel, il était nécessaire de réunir cinq conseillers, dont les directeurs qui se trouveront sur les lieux, pour que les procès soient définitivement jugés, « souverainement et en dernier ressort ». Au moment de sa formation, le Conseil était composé du directeur François Baron comme président, de Jacques Bourreau, François Martin, Louis de Pilavoine, conseillers, et du sieur de Jonchères, premier conseiller. François Martin fut immédiatement déchargé de siéger au conseil, et sommé par François Baron de rester à Pondichéry. De Jonchères et Jacques Bourreau repassèrent respectivement en France en 1676 et 1681. À la mort de François Baron, en 1683, François Martin exerça pendant trois ans la présidence du Conseil. Nous n'avons aucune trace des délibérations de cette période. En 1688, le Conseil était composé de Louis Pilavoine, désormais directeur du comptoir et président, de Georges Roques, arrivé en 1676 pour remplacer Jonchères, du greffier Cocquelin, et d'un dernier conseiller dont le nom est difficile à retranscrire (peut-être « J. Ferries » ou « J. Ferrier »). MARTIN, t.2, p.31, p.48, p.79, et p.221.

⁸⁸⁴ Durant les années 1680, le greffier du Conseil souverain était Christophe Cocquelin. Celui-ci n'est mentionné que deux fois dans les mémoires de François Martin. MARTIN, t.2, p.373, où il est désigné comme « secrétaire du conseil » en décembre 1684, et t.3, p.184, où l'on apprend la nouvelle de sa mort en janvier 1692. Il est décrit à cette occasion comme « un fort honnête homme, des plus capables pour son emploi ». La date exacte de sa mort est le 5 octobre 1691 ANOM, COL, C⁶⁴, f^o56, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par M. Pilavoine, directeur du comptoir de Surate, à Surate, du 20 janvier 1693*.

⁸⁸⁵ Sur le Conseil souverain de Surate, THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., chap.I, §3, « Le conseil souverain de Surate et les débuts de la Compagnie dans l'Hindoustan », p.17-31. WEBER, H., *La Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.207-208. BNF, Mss, FR., 8971, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f^o1,

sources, ni même de traces indirectes dans les écrits et correspondances. Il n'a pas produit de règlement régissant la police des loges et comptoirs, ni *a fortiori* la police religieuse. Malgré la souplesse de son organisation, le Conseil souverain n'a su supplanter la praticabilité des conseils d'administration du commerce qui avaient existé jusqu'alors.

En effet, ce sont les conseils de commerce qui ont largement assuré les fonctions d'administration des employés et des affaires jusqu'en 1701. Ces organes collégiaux, réunissant un nombre fluctuant d'employés et présidés par un directeur, servaient à prendre des décisions touchant à la conduite du commerce, des navires, ou à la direction des subordonnés. Lors de la réunion des directeurs de Faye et Caron à Surate, en mars 1669, on qualifiait même cet organe de « *grand conseil* »⁸⁸⁶. Leurs délibérations étaient adressées à la direction parisienne de la Compagnie, qui pouvait les révoquer⁸⁸⁷. C'est pour cette raison que la Chambre générale avait pu « *casser et révoquer* » les « *prétendus conseils* » dans lesquels François Caron avait entendu rendre la justice⁸⁸⁸. Ces conseils n'ont pas discontinué, et ont même donné lieu, avant l'installation du Conseil souverain de Surate, à des compositions atypiques. Celui tenu à Madras le 19 janvier 1675 était par exemple composé pour plus de moitié de missionnaires capucins⁸⁸⁹.

Notes critiques sur l'Histoire des Indes anciennes et modernes de M. l'Abbé Guyon par M. Pilavoine, ancien conseiller et teneur de livres à Pondichéry, [s.d.]. ANOM, COL, C²8, f^o250, Mémoire pour l'établissement d'un conseil souverain à Pondichéry, 1700, qui reprend l'histoire du Conseil de Surate.

⁸⁸⁶ MARTIN, t.1, p.197. CARRE, Barthélémy, *Le Courrier du Roi en Orient*, *op.cit.*, p.82. L'importance qu'ont pris ces conseils d'administration du commerce s'explique évidemment par l'affirmation du pouvoir des directeurs généraux en Inde, contre la dépendance et l'autorité du Conseil souverain de Fort-Dauphin, dans le contexte de rivalité entre Caron et Mondevergue. Dans ce sens AML, HH, 312, 1670, f^o82, *Lettre du prévôt des marchands aux directeurs de la Chambre particulière de Lyon, à Paris, le 20 octobre 1670*. Toutefois, nous émettons aussi l'hypothèse que les directeurs arrivés à Surate ont pu s'imprégner des instructions aux ambassadeurs du roi et de la Compagnie. Datées du 26 octobre 1664, elles leur recommandaient « la plus parfaite union ; les deux gentilshommes devaient présider chaque mois, tour à tour. Toutes les décisions devaient être prises à la majorité et dictées avant tout par l'intérêt du commerce et de la Compagnie ». KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, *op.cit.*, p.9. On trouve la trace de tels conseils dans BOULLIAU, f^o196, *Extrait du journal du Sieur de La Boullaye, président au Conseil, du 6 septembre 1665 en Hispahan*, qui illustre la collégialité des décisions prises par les ambassadeurs. C'est d'ailleurs avec l'ambassadeur Bebbler que le directeur François Caron réunit un premier conseil d'administration, improvisé en formation de jugement, en 1668. MARTIN, t.1, p.142-143.

⁸⁸⁷ Nous indiquons les quelques copies de procès-verbaux que nous avons pu consulter : ANOM, COL, C²63, f^o119-122, *Procès-Verbaux du Comptoir de Surate*, qui regroupe plusieurs délibérations éparses de l'année 1688, f^o126-127, deux lettres envoyées au Bureau parisien par les directeurs et conseillers de Surate en formation de conseil, des 28 avril et 5 mai 1688, et f^o37, *Copie d'attestation des principaux officiers du navire de Macao [...]*, en bas duquel figure la copie de la minute d'une délibération du 26 novembre 1682.

⁸⁸⁸ ANOM, COL, C²4, f^o148, *Extrait du registre des délibérations de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales*, du samedi 18 octobre 1670.

⁸⁸⁹ ANOM, COL, C²62, f^o310, *Délibération du Conseil du 19 janvier 1675*. Le conseil était alors composé des pères Ephrem de Nevers, Zénon de Beaugé, Guillaume d'Aure, Bernardin de Quimper, de l'officier de marine Duplessy de Halegout, et des agents Fermanel du Thin de la Tour et Pierre Deltor. La délibération a vraisemblablement eu lieu sur la côte Coromandel, et portait sur les propositions de traité faites par le général des armées du Roi de Golconde, Mirza Abdoulassem, au directeur François Baron. MARTIN, t.2, p.7, « Après bien des conférences secrètes et d'autres, le directeur [Baron] fit assembler un conseil à Madras des principaux Français qui étaient auprès de lui, il pria même les religieux des capucins qui y étaient pour lors d'y assister ». Nous soulignons que le conseil dont il est ici question n'est pas, à proprement parler, une émanation du Conseil souverain de Surate, qui n'a été régulièrement installé qu'à la fin de l'année 1675.

L'établissement de la juridiction souveraine dans le comptoir du Gujerat a essentiellement été conçu comme une nouvelle attribution de ces conseils préexistants. Un rare exemple semble en témoigner : une résolution en forme d'arrêt est prise le 22 mars 1688 par les conseillers de Surate, pour décider de la vente en Inde de toiles peintes achetées sur ordre de la Compagnie, mais désormais interdites en France⁸⁹⁰. Par ailleurs, des conseils d'administration du commerce ont été formés en différents lieux, au gré des marchands ou personnalités présentes, qui ont exercé à ce titre les fonctions judiciaires prévues par les lettres patentes de janvier 1671. Tel est le cas à Pondichéry, où un conseil d'administration et de commerce a aussi exercé des fonctions judiciaires en première instance, autour de François Martin, après que celui-ci ait été promu au titre de directeur général⁸⁹¹. En somme, si les conseils d'administration du commerce semblent avoir éclipsé l'administration de la justice en formation de Conseil souverain, c'est sans doute une conséquence de l'éloignement des différents comptoirs, de la rareté des directeurs nécessaires aux formations de jugement, ou encore au très faible nombre de justiciables⁸⁹². Le voyageur et écrivain de marine Robert Challe pouvait dire, au sujet des conseils de guerre et d'administration du commerce tenus à Pondichéry en 1691 pour l'adjudication des prises :

« Il me semble que ce ne serait pas un argent perdu pour la Compagnie, que les appointements qu'elle donnerait à un légiste, quand ce ne serait que pour mettre les jugements en forme. Encore mieux, s'il avait séance au Conseil : du moins l'ignorance ne paraîtrait pas tant, et on ne serait pas obligé d'avoir recours à des gens auxquels ce travail est aussi ingrat qu'indifférent »⁸⁹³.

Les marchands de la Compagnie, dont aucun n'était juriste, sont restés plus fidèles dans leur pratique à l'esprit du Conseil particulier de Madagascar, qui reprenait la forme des juridictions

⁸⁹⁰ ANOM, COL, C²63, f^o128, *Extrait du registre du greffe du Conseil souverain établi par le Roi au Comptoir de Surate, pour la Royale Compagnie des Indes orientales*, « Ledit Conseil après avoir fait les réflexions, et considérations nécessaires sur toutes les pièces ci-dessus datées, aurait arrêté qu'il ferait son possible pour vendre toutes ledites toiles peintes [...] au plus grand avantage qui se pourra, même avant que la mousson se passe, s'il se peut, [pour en payer le provenu aux créanciers à raison de leur capital] ». Le Conseil était alors composé du directeur Pilavoine, du marchand Georges Roques, et de Ferrier (ou Ferries), en présence du greffier Coquelu.

⁸⁹¹ Outre les *Mémoires* de François Martin, on peut trouver une mention de son existence à ANOM, COL, C²5, f^o169, *Mémoire concernant l'établissement du commerce des Indes à Surate*, postérieur au 14 mars 1685 : « le Sieur Martin à qui on a aussi donné la qualité de chef et directeur pour le comptoir de Pondichéry compose avec deux marchands le Conseil dudit comptoir ». Nous disposons de deux de ses délibérations, que nous aborderons à *Infra*, p.417.

⁸⁹² THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, *op.cit.*, p.22, « En 1680, abstraction faite de nos employés indigènes ainsi que des Français de passage, le Conseil de Surate n'avait que vingt-huit justiciables. Ceux-ci qui étaient tous au service de la Compagnie, étaient répartis entre les établissements de Surate, Sualy, Tellichéry, Rajapour, Pondichéry, d'Ispahan, du Bander-Abbas et de Bantam. Mais après 1690 le nombre de justiciables s'accrut considérablement quand la Compagnie devint souveraine à Chandernagor et Pondichéry ». Nous avons vérifié ce premier chiffre, et nous le confirmons en nous appuyant sur ANOM, COL, C²5, f^o10, *État des engagés au service de la Compagnie des Indes orientales qui sont aux Indes*, arrêté en août 1679. Le nombre de justiciable pourrait être légèrement plus haut, puisqu'une source, moins précise, atteste qu'il y aurait eu, en 1679, pour le simple comptoir de Pondichéry, 30 français. MCIO, f^o13.

⁸⁹³ CHALLE, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales par une escadre de six vaisseaux commandés par Mr. Du Quesne*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel, 1721, t.3, p.9.

consulaires, qu'à celui du Conseil souverain de Fort-Dauphin. À l'inverse, la justice militaire a nettement participé au rétablissement d'un principe d'unité confessionnelle parmi les employés.

2. La justice militaire : une source d'unité confessionnelle

La réalité du pouvoir disciplinaire sur les employés de la Compagnie réside dans la personne des directeurs généraux en Inde (autour desquels sont réunis les conseils d'administration), ou dans celle des officiers de Marine. Ce sont ces deux instances qui concourent plus nettement à l'unification confessionnelle. Il ne faut d'ailleurs pas négliger que les seconds aient pu servir de modèle aux premiers, et que le lien de subordination commercial ait emprunté, dans une certaine mesure, les traits de la discipline militaire. En effet, durant les années 1670, les agents de la Compagnie sont poussés à s'agréger autour du sentiment national et de l'unité religieuse, en raison de l'antagonisme avec la compagnie hollandaise en Inde. Malgré le très faible écho de la guerre de Hollande, les rivalités commerciales, et surtout le siège de San Thomé (1672-1674), opposant l'escadre de La Haye à une alliance entre Hollandais et armées du roi de Golconde, rend nécessaire la différenciation religieuse des Français⁸⁹⁴. Louis XIV avait lui-même mobilisé le ressort national en décembre 1669, en donnant l'ordre à tous les Français au service des princes étrangers de « *retourner incessamment prendre emploi sur ses flottes, dans ses places, ou au service des marchands [...] qui sont à présent dans toutes les parties du monde* »⁸⁹⁵. Dès lors, la cohésion de la Compagnie reposait sur la juxtaposition de l'appartenance nationale de la communauté française en Inde et du lien fonctionnel entre marchands de toutes origines⁸⁹⁶. Les interventions de l'amiral de La Haye participèrent à reproduire l'unité de la nation et de la religion⁸⁹⁷. La prise de San Thomé par ce dernier eut des allures de croisade accidentelle⁸⁹⁸ : la

⁸⁹⁴ MENARD-JACOB, M., *La campagne de Ceylan. Pourparlers et tentative d'établissement français pendant la guerre de Hollande*, loc.cit., p.301-302.

⁸⁹⁵ ANOM, COL, B1, f°190, *Ordre du Roi pour rappeler tous les François qui sont au service des Princes étrangers*, du 5 décembre 1669. L'abbé était sans doute porteur de cet ordre, puisqu'il y fait mention à plusieurs reprises, et indique lors de ses déplacements devoir « rallier tous les déserteurs [qu'il] croîsera ». CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], op.cit., p.535-536.

⁸⁹⁶ D'une certaine manière, la référence à l'autorité du Roi pour agréger la *diaspora* française en Inde contribue à neutraliser l'autonomie disciplinaire du Conseil souverain de Surate. Comme le disait Colbert dans son mémoire d'octobre 1670 à Blot et Gueston, « il faut toujours que l'autorité et le nom du Roi interviennent, n'y ayant que le seul respect et l'obéissance que les Français rendent naturellement au Roi, qui puisse les contenir ». ANOM, COL, B1, f°151, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales*. Dans ce contexte, l'autorité commerciale ne tient encore qu'appuyée sur la « béquille » de la figure du Roi, ou, plus directement, de l'administration militaire.

⁸⁹⁷ Rédigée en 1669, la commission de l'Amiral et Vice-roi reprenait les marques classiques de l'unité de la religion catholique, apostolique et romaine. Comme dans la commission que Mondevergue avait reçue en 1665, on trouvait parmi les mentions usuelles de ce type d'acte que La Haye pourrait « Soumettre, faire obéir tous les peuples desdites terres, les appelant par toutes les voies les plus douces qu'il se pourra et la connaissance de Dieu et à la lumière de la Foy et de la Religion catholique, apostolique et romaine et en établir l'exercice de l'exclusion de toute autre ». BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, op.cit., « Provisions de Gouverneur et lieutenant général pour le Roi en l'île Dauphine et dans toutes les Indes pour le Sieur de la Haye », n.p.

ville de la côte de Coromandel, dans laquelle se serait trouvée la tombe de l'apôtre Thomas, avait été prise aux Portugais par le sultan musulman de Golconde en 1663⁸⁹⁹.

Au cours de ce siège, la justice militaire contribue à reproduire les cadres religieux métropolitains en matière répressive⁹⁰⁰. Le 31 juillet 1673, un déserteur, condamné à mort en conseil de guerre, est gracié après avoir fait abjuration de la religion protestante⁹⁰¹. Le déserteur en question était un orfèvre calviniste, domestique du défunt capitaine de Thurelle, commandant à bord du navire le *Navarre*⁹⁰². Il semble qu'après la mort de son maître, il aurait demandé à l'amiral de La Haye d'assurer sa subsistance, ce qui lui fut refusé. L'orfèvre aurait alors gagné Madras, colonie anglaise voisine, pour y « vivre de son labeur »⁹⁰³. La Haye écrivit au gouverneur anglais Langhorn pour qu'il lui remette ce déserteur, « afin d'en faire un exemple »⁹⁰⁴. L'orfèvre fut mis au cachot. Un conseil composé des officiers de Terre et de

⁸⁹⁸ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient*, op.cit., p.704, Journal du 14 avril 1673, et p.749-750, « Progrès des Français en Orient, II, Prise et défense admirable de Sao Thomé en Orient ». FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse* [...], op.cit., p.298.

⁸⁹⁹ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities. Ports of the Tamil Coast and the Colonial Modernity*, Chennai, Primus Books, 2021, p.147-149, et ARANHA, Paolo, *From Meliapor to Mylapore, 1662-1749: The Portuguese presence in Sao Thomé between the Qutb Sahi Conquest and its incorporation into British Madras*, in : Jarnagin, Laura, *Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511-2011. The Making of the Luso-Asian World, Intricacies of Engagement*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 2011, p.70.

Il nous faut résumer brièvement cet épisode auquel il sera fait référence à de nombreuses reprises. L'escadre de Perse, composée de neuf vaisseaux à son départ de France en mars 1670 était commandée par l'amiral Jacob Blanquet de la Haye. Celle-ci arrive progressivement en Inde à la fin de l'année 1671. L'amiral révèle alors le but qui aurait été donné par le roi à l'escadre : réaliser la conquête de la baie de Trinquemalé, au nord de l'île de Ceylan (Sri-Lanka), où le roi de Kandy aurait des dispositions favorables aux Français, pour l'aider à chasser les Hollandais. L'essentiel des vaisseaux arrive à la baie entre le 22 et le 23 mars 1672. Après des offensives réussies en juin 1672, le manque de vivres, et la crainte de l'arrivée d'une flotte hollandaise, conduit l'amiral à se rendre avec la plus grande partie de l'escadre sur la côte Coromandel. Trinquemalé sera reprise par les Hollandais le 19 juillet 1672. À la fin du mois de juillet 1672, le gouverneur de San Thomé, ville reprise par le Sultan musulman de Golconde aux Portugais dix ans plus tôt, refuse de procurer des vivres à l'escadre. La Haye décide alors d'attaquer la ville, qui est prise en quelques jours. Jusqu'au printemps 1673, l'occupation de San Thomé est disputée par un siège soutenu par les généraux du Sultan de Golconde. Au cours de cette période, le ravitaillement est assuré depuis le comptoir anglais de Madras, à quelques lieues de San Thomé ; et par des envois dans des villes de la côte Coromandel. Pondichéry fût l'un de ces points d'approvisionnement à partir de janvier 1673. Alors qu'un traité de paix avec le Sultan de Golconde était en passe d'être signé, l'entrée des Hollandais dans le conflit provoqua un durcissement du siège. À partir de février 1673, les Hollandais assiègent la ville par la mer, puis par les terres, pour enfin conclure une alliance avec le sultan de Golconde en juillet 1673. Face au blocus de la ville, et à la désolidarisation des Anglais de Madras, l'amiral de La Haye n'eut d'autre option que d'attendre des renforts de France pendant de longs mois. Après plus d'un an de siège supplémentaire, la reddition française fut signée le 6 septembre 1674. WEBER, H., *La Compagnie des Indes* [...], op.cit., p.169, BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, op.cit., ANOM, COL, 25DFC97, 327 bis, *Articles de Reddition de Sao Thomé entre la France et la Hollande, du 6 septembre 1674*, et 208, *Translat des articles et des demandes de la capitulation [...] de l'île du Soleil* [Ceylan], du 19 juillet 1672, ANOM, COL, C262, f°286, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*, et FABRY, Philippe, *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, Montreuil, Ginko, 2004, qui décrivent le début de ces événements.

⁹⁰⁰ Sur la grande sévérité de la justice criminelle de la Marine « en usage à terre », BERBOUCHE, A., *Marine et justice. La justice criminelle de la Marine française sous l'Ancien Régime*, op.cit., p.92-95, qui n'envisage cependant pas la question de l'abjuration.

⁹⁰¹ BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, op.cit., p.85-86. MARTIN, t.1, p.501.

⁹⁰² FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse* [...], op.cit., p.347.

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ *Ibid.*

Marine, présidé par l'Amiral condamna le déserteur à mort. Le directeur de la Compagnie François Baron approuva cette décision. Deux capitaines, les sieurs de Champigneulle et de Maisonneuve, se déclarèrent favorables à des peines plus douces. Le premier estimait même que les plaintes de l'orfèvre relatives à sa subsistance étaient fondées, et qu'il n'avait eu d'autre choix que « *de s'en aller à Madras travailler pour vivre* »⁹⁰⁵. L'exécution fut néanmoins décidée. Le directeur Baron se serait alors manifesté en priant l'amiral de La Haye « *d'avoir égard à ce pauvre misérable, qu'il fit condition qu'il se rendrait catholique romain parce qu'il était de la religion [réformée]* »⁹⁰⁶. La proposition fut acceptée par La Haye et par le condamné, qui « *fit abjuration de l'hérésie de Calvin devant M. l'abbé de San Thomé* »⁹⁰⁷. Enfin, et conformément aux ordres donnés en France, les directeurs de la Compagnie en Inde devaient jouer un rôle majeur dans la discipline religieuse des employés.

3. L'autorité des directeurs : la source d'un monachisme commercial

Par les signaux qu'elles envoyaient, les autorités militaires et commerciales ont concouru à la clarification du cadre religieux, et appuyé le mouvement initié par les anciens opposants à François Caron. Les derniers fidèles du directeur hollandais furent ostracisés après sa mort par les agents du commerce⁹⁰⁸. La reconnaissance d'une autorité purement marchande (y compris par les officiers de Marine) et de sa compétence à régir la discipline morale, n'était acceptable que si la différence religieuse n'y est pas surajoutée. Ce compromis a pris plusieurs formes, selon la manière de réagir des directeurs aux instructions venant de France. Sous l'administration des directeurs Blot et Gueston, la discipline des agents de Surate se caractérisa par une grande austérité. La rigueur religieuse n'était qu'une conséquence accidentelle de « *l'économie et de l'ordre* » imposés par ces directeurs. L'abbé Carré décrit cette période, durant laquelle Blot s'est consacré au commerce, et Gueston, davantage gestionnaire que politique, à la discipline des agents :

« [les officiers et subalternes] *se plaignaient qu'on leur retranchait les vivres, qu'on leur ôtait leur liberté et qu'on les traitait plus rigideusement que les plus austères religieux d'Europe, étant obligés de se ranger au son d'une cloche pour les repas, pour la nuit, pour les prières du soir, ne point sortir sans congé, d'être privés de mille libertés et*

⁹⁰⁵ *Ibid.*

⁹⁰⁶ *Ibid.*

⁹⁰⁷ *Ibid.* Sur les abbés français de San Thomé, *Infra*, p.294.

⁹⁰⁸ MARTIN, t.2., p.1-2, où Martin relate en octobre 1674 une lettre envoyée par le sieur Boureau, « donnant avis du désordre du comptoir de Surate par la mauvaise conduite de plusieurs brouillons qui ne croient pas être obligés d'obéir à deux marchands que les directeurs avaient chargés de leur autorité ». Martin précise : « il est vrai que l'un de ces marchands, de la religion prétendue réformée, né en France mais élevé en Hollande, contribuait beaucoup à ces désordres par l'appui qu'il donnait aux brouillons ; c'était un reste des créatures de M. Caron ».

*divertissement ordinaires dont ils ne pouvaient perdre l'habitude sans de grandes gênes d'esprit et des peines inconcevables »*⁹⁰⁹.

Cette discipline stricte était celle de deux directeurs nouvellement venus, n'ayant pas construit leur légitimité indienne auprès des employés⁹¹⁰. Elle prenait la forme d'une « économie domestique », faisant la jonction entre les pratiques administratives et comptables⁹¹¹. En effet, cette police résultait d'une application littérale des instructions répétées de Colbert, qui encourageait les directeurs à multiplier les punitions et les renvois pour réduire le nombre d'emplois⁹¹². Le mode de vie quasi monastique, les privations, les renvois pour débauche, ne servaient qu'à réduire les dépenses de l'entreprise. Il est surtout frappant de constater la similitude de cette description avec celle que donne Balkrishna Govind Gokhale de la discipline des agents anglais de Surate à la même période. Il constate en effet que l'établissement anglais y était « un curieux amalgame de monachisme et de commerce », où tous les employés, à l'exception du Président, vivaient en communauté. Les agents avaient l'interdiction d'emmener leur épouse avec eux en Inde (encore une fois, à l'exception du Président). Les repas et prières étaient communs et donnés à heures fixes. Cependant, la discipline collective n'était en rien opposée à une vie légère. Le commerce particulier, l'ivresse et le faste, également constitutifs de ce mode de vie, étaient en réalité protégés par le consentement collectif, et réalisés en groupe⁹¹³.

Après la mort de Blot en 1672 et de Gueston en 1673, la situation s'apaisa considérablement au cours d'une décennie où François Baron resta seul directeur dans l'Inde (1673-1683). L'ancien consul d'Alep, proche des capucins et des prêtres des Missions-étrangères, avait

⁹⁰⁹ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient*, op.cit., p.736.

⁹¹⁰ M. Ménard-Jacob oppose le parcours, le style, et la légitimité de ceux qui sont « venus directeur en Inde », et de ceux qui sont « devenus directeur en Inde ». MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.45-51.

⁹¹¹ NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne [...]*, op.cit., p.154.

⁹¹² ANOM, COL, B5, f°13, *Lettre de Colbert à Messieurs Gueston, Blot et Baron, à St Germain, le 1^{er} mars 1673*. Dans cette dernière lettre adressée à Blot et Gueston, qu'aucun des deux ne pourra lire de son vivant, Colbert donnait les instructions suivantes : « À l'égard des subalternes, Sa Majesté veut que vous agissiez avec eux avec plus de rigueur, et que vous les fassiez punir suivant le pouvoir qu'elle vous a donné, et surtout que vous retranchiez à la Compagnie tous les gages, et salaires inutiles qu'elle paye, en renvoyant tous ceux que vous n'estimerez pas propres à la servir, et même tous ceux dont vous pourrez vous passer, ce que Sa Majesté ne doute point que vous n'exécuterez ponctuellement, puisque vous savez mieux que personne, qu'il n'y a que le ménage et l'économie qui puissent faire fleurir et rendre avantageux toute sorte de commerces ». On voit qu'il règne une certaine confusion quant à la finalité de cette police des agents. Face aux difficultés financières de la Compagnie, le ministre veut avant tout supprimer des emplois inutiles. Le pouvoir disciplinaire des directeurs sert à la fois à punir les employés débauchés, mais aussi ceux dont l'utilité n'est plus reconnue. En janvier 1674, la Chambre générale délègue le Conseil de Surate de toutes les entraves à l'exécution de cette mission. Il pourra « punir ceux qui auront commis des fautes, par confiscation privation, retranchement de gages, dégradation d'employés ou autres plus grandes peines afflictives sans y remettre la décision à la Chambre générale ». Le pouvoir disciplinaire s'est ainsi précisé et étendu dans un but d'économie. ANOM, COL, C24, f°180, *Ordres particuliers pour le Conseil de Surate*, janvier 1674.

⁹¹³ GOKHALE, B.G., *Surat in the Seventeenth Century [...]*, op.cit., p.158-159.

toujours conçu la Compagnie des Indes orientales comme un dessein « *avantageux à l'Église et à la France* »⁹¹⁴. Les religieux de tous ordres voyaient unanimement dans François Baron le « *bon exemple d'un chef catholique* »⁹¹⁵. Si le soutien du directeur aux ecclésiastiques lui valut des critiques, son autorité ne fut pas disputée parmi les employés⁹¹⁶. En matière de discipline interne de la Compagnie, la direction de François Baron n'a pas provoqué de surenchère qui aurait visé à défendre une police religieuse catholique. Elle a surtout eu pour effet de faire disparaître les contestations religieuses entre agents du commerce, et d'installer une forme de *statu quo* durant lequel aucune crise majeure n'éclatera⁹¹⁷.

Cette clarification du cadre disciplinaire autour du principe d'unité confessionnelle n'est évidemment pas accidentelle. Elle doit aussi être perçue comme le reflet des évolutions européennes : le durcissement de la législation touchant les protestants en France, ou les guerres entreprises par Louis XIV contre la Hollande en 1672, et contre l'Angleterre en 1688. La doctrine de l'unité confessionnelle participe à affirmer l'identité nationale des agents de la Compagnie, intégrant le regard lointain du souverain, et marquant leur différence avec les autres européens en Asie.

B. L'unité confessionnelle dans la Compagnie : une affirmation politique dans un contexte cosmopolite

La diminution des conflits impliquant des agents protestants en Inde est surtout la conséquence de l'évolution de la situation religieuse en métropole et en Europe. À partir de 1680, Louis XIV restreint considérablement le recrutement de protestants dans la Marine, malgré les tempéraments apportés par Colbert⁹¹⁸. D'après François Martin, finalement devenu

⁹¹⁴ ANOM, COL, C²62, f^o55, *Lettre de François Baron à Colbert, du 20 octobre 1669, à Alep*.

⁹¹⁵ AMEP, vol.990, f^o51, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 9 mars 1671, à Surate*. L'évêque d'Héliopolis François Pallu décrit Baron comme « un ange du ciel », ou comme « un ami très chaud qui a du zèle pour nos missions, autant qu'il en faut pour faire un fort bon missionnaire ». PALLU, *Lettres*, p.157, n^o51, *Lettre aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 4 novembre 1671*. Pour l'Abbé Carré, François Baron, en matière de discipline, « s'est toujours comporté [...] avec tant de prudence et de douceur que, bien loin de vouloir jamais se déclarer ni embrasser les intérêts et le parti d'aucun de ses deux confrères, il faisait toujours son possible de les accorder et d'apporter quelque médium dans toutes leurs piques ». L'abbé considère qu'il n'est guère un « génie du commerce », mais qu'il a le mérite de ne pas laisser libre court au libertinage. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient, op.cit.*, p.521 et p.736.

⁹¹⁶ *Infra*, p.340.

⁹¹⁷ ANOM, COL, C²62, f^o 318, *Lettre de François Baron à Colbert, du 23 décembre 1675* « Quoique je sois inutile partout il était néanmoins temps pour le bien des affaires et pour le bien de la paix domestique que je m'y rendisse, ce n'est pas que le Sieur Boureau ne s'acquittât dignement de son emploi, mais les esprits étaient si partagés et tant échauffés les uns contre les autres que je ne doute point qu'il ne fut arrivé à la fin quelque désordre, la tranquillité y est à cette heure établie, et je pense qu'il n'y régnera plus dorénavant qu'union et que concorde, si la Compagnie avait dans les Indes une place je répondrai de tout ce qu'il pourrait arriver sur ce chapitre contraire aux intentions et aux instructions de la Chambre générale ».

⁹¹⁸ CLEMENT, P., *Lettres, instructions et mémoires de Colbert, op.cit.*, t.IV, p.129, *Lettre de Colbert à M. de la Brunetière, évêque de Saintes, du 14 avril 1680*, dans laquelle il informe le prélat de la volonté du roi « de cesser de

directeur général, la nouvelle de la révocation de l'édit de Nantes est reçue assez chaleureusement à Pondichéry en 1687⁹¹⁹. Dans la seconde édition de son *Histoire des Indes orientales*, parue en 1688, l'ancien secrétaire du Conseil particulier de Fort-Dauphin Urbain Souchu de Rennefort, alors retiré en France, soumet, en guise de conclusion, ses « *Réflexions sur l'entreprise des Indes orientales* »⁹²⁰. Il y préconise une organisation religieuse de la Compagnie identique à celle du royaume :

« Une seule nation, une seule religion ; les Hollandais mêlés avec les Français, les huguenots avec les catholiques ont fait de fâcheuses divisions : mais grâce à la piété de Louis le Grand, il n'y a plus dans son royaume que l'ancienne et véritable religion : et ses peuples n'ont pas besoin d'étrangers pour s'établir dans les Indes »⁹²¹.

Dans un autre mémoire de 1689, on observe la confusion totale des registres politiques, économiques et religieux : « *l'humiliation des ennemis de la religion catholique et du gouvernement monarchique des princes chrétiens* » consiste à affaiblir le commerce des Hollandais. L'entreprise n'en sera que plus glorieuse si elle peut conjointement « *servir si utilement l'Église en Europe et dans les Indes orientales, et enrichir ses sujets* »⁹²². La rivalité avec les compagnies hollandaise et anglaise en Inde, aggravée par l'écho des conflits européens, a finalement rendu intenable l'étroite ligne de crête sur laquelle s'était formée la doctrine

se servir dans la marine des officiers de la religion prétendue réformée ». Colbert essaye de tempérer la mesure en encourageant l'évêque à opérer la conversion desdits officiers. *Ibid.*, p.132, *Lettre de Colbert au Sieur Brodart, intendant des galères à Marseille*, du 14 avril 1680, à propos du retrait des protestants du corps des galères. *Ibid.*, p.133, *Lettre de Colbert à M. de Vauvré, intendant de Marine à Toulon*, du 11 juin 1680 au sujet des messes dites sur les vaisseaux commandés par les capitaines de la religion prétendue réformée. L'Ordonnance de Marine de 1681 n'a pas abouti à une interdiction générale des protestants à bord des navires royaux. Elle confirme cependant des mesures discriminantes à leur égard. *Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681, commentée et conférée avec les anciennes ordonnances, et le droit écrit [...]*, Paris, Guillaume Cavelier, 1714, p.151, L. II, titre II, art. IV, relatif au respect dû à la religion catholique, et p.438, L. IV, titre X, art. XXXIV, relatif aux sépultures. L'Ordonnance du 25 octobre 1685 viendra interdire « l'exercice de la R.P.R. sur les vaisseaux de guerre de Sa Majesté, et sur ceux des marchands, et défendre à toutes personnes de contribuer directement ou indirectement à l'évasion des religionnaires qui voudraient sortir du royaume ». BENOIST, E., *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables [...]*, op.cit., t.3.3, p.186. Cette dernière ordonnance est d'ailleurs concomitante à l'arrestation faite par le sieur Pressac, vraisemblablement capitaine pour la Compagnie des Indes orientales, d'un vaisseau chargé de protestants voulant passer en Angleterre en octobre 1685, qui furent remis à l'intendant de Brest. La Compagnie a visiblement devancé le Roi sur ce point. ANOM, COL, C1/22, f°186, *Lettre de Pressac aux directeurs de la Compagnie, du 22 octobre 1685, à Brest*.

⁹¹⁹ MARTIN, t.2., p.490-491, « Nous apprîmes avec une joie qui ne se peut exprimer la convalescence de notre grand roi, après une maladie très dangereuse et qui avait jeté tous les bons Français dans la dernière consternation. Nous donnâmes des témoignages publics de cette grande nouvelle et encore de ce coup de tête qui a étonné tous les politiques par la réunion de tous les sujets de S. M. dans une même religion, l'hérésie absolument détruite et la fuite dans les pays étrangers de ces opiniâtres endurcis dans une fausse croyance mais devenus depuis, suivant cet esprit de rébellion qui en a été toujours le caractère, les plus cruels ennemis de la France ».

⁹²⁰ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales [...]*, op.cit., p.390.

⁹²¹ *Ibid.*, p.397-398. L'auteur ajoute : « On aura soin d'envoyer détromper l'Empereur du Japon de la fausse opinion qu'on lui a donnée de la religion catholique. On ne doit point négliger les occasions pour entrer dans cet Empire, et dans celui de la Chine ». Dans ces *Réflexions*, Souchu de Rennefort propose d'ailleurs, trente ans avant la Compagnie de Law, la réunion des compagnies orientale et occidentale : « l'union des fonds et des forces des deux compagnies en une seule, la rendra plus capable de se défendre contre ses envieux et ses ennemis ».

⁹²² ANOM, COL, 25DFC93, 11, *Historique du commerce de l'Europe avec l'Inde*, Anonyme, 1689.

religieuse de la Compagnie. Suivant le modèle métropolitain, ses agents préconisent désormais l'unité nationale et religieuse au sein de l'entreprise. Les effets indirects de la révocation de l'édit de Nantes et de la guerre de la Ligue d'Augsbourg en témoignent.

Plusieurs huguenots français en exil se retrouvent au service de l'*East India Company* dès la fin des années 1680, et notamment à Madras, située à trente lieues de Pondichéry⁹²³. Marie Ménard-Jacob montre l'ambiguïté des relations entretenues par les agents de la Compagnie avec les Français protestants passés au service de l'Angleterre⁹²⁴. François Martin déplore en 1687 l'arrivée au fort anglais de « *plusieurs protestants français qui avaient abandonné le royaume, entre ceux-ci le sieur Chardin avec sa famille, frère du chevalier de ce nom établi à Londres* »⁹²⁵. Daniel Chardin, frère du célèbre voyageur huguenot⁹²⁶, est alors décrit par Martin comme « *le plus grand ennemi que nous avons* » à Madras, suspecté de liguer « *plusieurs Français du même caractère qui y ont passé d'Angleterre* »⁹²⁷. Le thème d'une concertation protestante contre les intérêts de la Compagnie française alimente les craintes de trahison, fondée sur la primauté de la solidarité religieuse sur les liens nationaux⁹²⁸. Malgré cette méfiance initiale, la relation entre Martin et Chardin ne fit que s'améliorer, au point que ce dernier apportera à plusieurs reprises son assistance aux Français de Pondichéry⁹²⁹. De telles

⁹²³ Sur les origines de l'établissement anglais à Madras, STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities* [...], *op.cit.*, p.280-287.

⁹²⁴ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.175-178.

⁹²⁵ MARTIN, t.2, p.493.

⁹²⁶ v. CHARDIN, Jean, *Journal du voyage du chevalier Chardin, en Perse et aux Indes orientales, par la mer Noire et par Colchide*, Londres, Moses Pitt, 1686. L'ouvrage a été imprimé la même année à Amsterdam et à Paris. v. VAN DER CRUYSE, D., *Chardin le Persan*, Paris, Fayard, 1998.

⁹²⁷ ANOM, COL, C²63, f^o173, *Lettre de François Martin du 22 janvier 1691, à Pondichéry*.

⁹²⁸ *Ibid.*, f^o173-174 « Le Sieur Masson qui a passé à Pondichéry sur des vaisseaux de l'escadre [Duquesne-Guitton, arrivée à Pondichéry en août 1690] a pris le parti depuis six semaines de se retirer aussi à Madras, et il est vrai qu'il y a été porté pour la facilité du commerce. Il y a été bien reçu, logé chez le Sieur Chardin et associé avec lui. Il s'est fort réservé dans son entretien, et l'on n'a pas de connaissance qu'il n'ait rien dit, ce que le gouverneur en aura pu tirer, c'est de s'être informé de l'état des navires, des forces qui sont dessus, et de ce qui concerne le fait de ces articles. J'avertis le sieur Masson à son départ de Pondichéry que l'on leur donnera de grandes attaques là-dessus. Il me promet qu'il y serait fort retenu. Je ne peux pas dire qu'il ait manqué à sa parole, mais il est certain que l'on est mieux instruit à Madras à présent de l'état de nos affaires que l'on ne l'était avant qu'il y fût allé ». Voir également, ANOM, COL, C²64, f^o146, *Lettre de François Martin, à Ougly (Bengale), le 25 juillet 1696, reçue à Surate le 1^{er} octobre 1696*, dans laquelle Martin indique même que Chardin est suspecté par les Anglais d'intelligence avec les Français pour ses correspondances avec la Compagnie.

⁹²⁹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.178, « Chardin ne ménage pas sa peine pour la Compagnie française, bien qu'il appartienne à la notabilité anglaise de Madras dont il est deux fois le maire. En 1701, il débarrasse les magasins de Pondichéry des marchandises invendues et en 1703, il offre sa maison de San Thomé et ses médecins pour accueillir le second du fort, Chalonge, attaqué d'une hydropisie fulgurante. C'est d'ailleurs chez lui que l'employé meurt le 9 décembre 1703 ». On peut trouver d'autres exemples de coopération entre Chardin et les Français à AMEP, vol.963, f^o282, *Lettre de Chardin à Messieurs de Bénac et Le Poulettre*, à Madras, du 8 juillet 1700. AMEP, vol.990, f^o446, *Lettre de M. Deslandes à M. de la Vigne, du 15 juillet 1699, à Ougly*, qui comprend le détail d'une lettre à Chardin. Ses bons services, « même pendant la guerre », sont reconnus en 1703 dans une délibération du Conseil supérieur de Pondichéry. ANOM, INDE, A1, *Registre des délibérations du Conseil de la Compagnie tenues à Pondichéry à commencer le 1^{er} février 1701*, f^o11, *Délibération du 15 janvier 1703*.

relations sont aussi rendues possibles par la survivance à Madras d'un bastion de fidèles de Jacques II, opposés à la révolution d'Angleterre⁹³⁰. Certains agents de l'E.I.C en Asie se sont ainsi montrés plutôt favorables au catholicisme romain, en maintenant par exemple leurs relations avec les capucins français⁹³¹, ce qui occasionna différentes tensions au sein de la communauté anglaise⁹³². Sur le plan de la discipline, François Martin est disposé à admirer la police stricte des agents de la Compagnie de Hollande, et notamment la capacité de cette dernière à « *soumettre l'épée à la plume* », tout en constatant son pragmatisme en matière de religion⁹³³. Cet exemple montre le décalage frappant entre le discours officiel des agents en Inde tendant à une unification confessionnelle croissante dans le cadre institutionnel de la Compagnie, et les relations de proximité entretenues avec les voisins Hollandais ou Anglais.

Les modèles défendus par Colbert ou l'Abbé Carré, témoignaient que la catholicité de la Compagnie n'était pas incompatible, pour ses agents, avec l'imitation des modèles administratifs des comptoirs de la V.O.C et de l'E.I.C, y compris en matière de police des cultes. Cette ambiguïté est aussi symptomatique du caractère déclaratoire des injonctions disciplinaires, et de leur faible emprise sur la réalité du terrain. Français, Hollandais et Anglais partagent en

⁹³⁰ MCIO, f°17, « Les comptoirs de l'Inde se déclarent pour le Roi Guillaume usurpateur de la Couronne d'Angleterre, les partisans du roi Jacques détrôné n'osent parler ». ANOM, COL, C²63, f°151, *Lettre de François Martin, à Pondichéry, du 20 février 1690*, « Nous espérons pourtant que Dieu continuera de verser ses bénédictions sur les entreprises de notre Grand Monarque et encore dans des occasions où la religion et l'autorité des souverains sont également intéressés, en conséquence des ordres que le gouverneur de Madras a reçu le prince d'Orange a été proclamé Roi d'Angleterre le légitime Roi, y a pourtant encore des sujets fidèles qui n'ont vu cette cérémonie qu'avec horreur mais les mal intentionnés y sont en plus grand nombre ». Madras avait toujours été un lieu d'opposition entre partisans de la maison Stuart et puritains. À la fin des années 1660, la crise d'autorité survenue entre les Agents Edward Winter et Georges Foxcroft avait durablement marqué les esprits.

⁹³¹ *Ibid.*, f°183, *Lettre de François Martin, à Pondichéry, du 26 septembre 1691*, « Toute la conduite du gouverneur de Madras nous persuade qu'il ne donne point dans ces surprenantes révolutions qui sont arrivées en Angleterre, les pères capucins français qui sont depuis tant d'années dans cette place continuent leurs fonctions à l'ordre sans être inquiétés ».

⁹³² Par exemple, National Archives of India, Pondichéry Records (NAIP), *Miscellaneous (Misc.)*, « Documents XVIII^e » (Doc.), 61, *Copie d'archives dactylographiées regardant les entreprises des compagnies françaises et anglaises des Indes regardant l'Indochine et le Tonkin aux XVIII^e siècle* [et au XVII^e s.], p.36-37, *Lettre de William Keeling* [ancien chef du Tonkin], au Président et Conseil de la Compagnie [d'Angleterre], du 22 janvier 1687, « Le 21 du courant, j'ai été à bord du *Dragon* pour saluer l'évêque français, dans une embarcation armée d'environ 10 marins. Je soupai à bord de ce navire vers les 6 heures du soir et je revins ensuite en ville. Mrs William. Hodges et Georges Tash m'ont alors insulté en des termes des plus orduriers et des gens mal élevés qui étaient avec eux m'ont traité de fripon, de coquin, de drôle, de fou, de freluquet, et d'âne et m'ont adressé d'autres injures que je ne puis transcrire ici, et d'autres mots d'une telle vilenie que le moindre ne saurait être toléré par tout homme qui se respecte. Je les ai cependant endurés d'eux ».

⁹³³ ANOM, COL, C²64, f°130, *Quelques remarques de mon séjour avec les Hollandais, par François Martin, 1694 ou 1695*, « La police est très exacte dans les places de cette Compagnie, des ordres et des règlements chacun dans son emploi, une subordination observée très étroitement, c'est un crime capital d'y contrevenir. À l'égard de la Religion l'on ne voit pas qu'elle s'attache de l'étendre sur tant de peuples [devenus] ses sujets même à l'égard des esclaves dont ils négligent l'instruction et le baptême en abandonnant les sexes mêlés ensemble à leur discrétion, ses principales vues sont le cours de son commerce et dans la recherche des moyens de l'améliorer [...] Il y a pourtant une conversion (si je puis me servir de ce terme) à laquelle les Hollandais s'attachent avec grand soin et l'unique c'est de tâcher à pervertir et à faire changer de religion aux catholiques qui sont dans leur Compagnie ». Dans ce sens, au sujet du désintérêt des conversions par les Hollandais, PALLU, *Lettres*, p.124, n°43, *Instructions aux missionnaires du 22 décembre 1670*.

effet des contraintes similaires dans l'administration de leur culte. Dans les villes du Moghol, où le prosélytisme des chrétiens est interdit, la police religieuse ne peut avoir pour objet une pratique rituelle dans l'espace public⁹³⁴. Elle prend davantage la forme d'une discipline sécularisée et collective. Toutefois, la forme de cette police ne peut être résumée aux contraintes imposées par les autorités musulmanes. Elle s'explique également par une recherche d'autonomie vis-à-vis des métropoles européennes, où des inquiétudes s'élèvent contre le climat moral des comptoirs de commerce.

Les agents de l'E.I.C en Inde ont par exemple cherché à maintenir leurs révérends anglicans particulièrement conciliants, contre les nouveaux prêtres envoyés par la direction londonienne, chargés de redresser les mœurs⁹³⁵. Les chefs de Bombay écrivent en 1669 à leurs supérieurs que « *les principes de la religion gardés et observés par vos serviteurs à Surate et à Bombay diffèrent beaucoup de ceux professés par ces [nouveaux prêtres]* », précisant que cette différence ne portait pas sur les « *fondamentaux* », mais sur les « *cérémonies extérieures uniquement* »⁹³⁶. Lorsque d'autres révérends voulurent imposer une messe quotidienne au Bengale, l'agent Bridges pouvait affirmer, en 1669, que « *le service divin du dimanche est tout ce que l'on peut attendre de nous en ces pays chauds* »⁹³⁷. Aussi rigoureuse qu'elle puisse paraître pour les subordonnés, la police religieuse des comptoirs sert de bouclier à la remise en cause de l'autonomie morale des communautés marchandes vis-à-vis de la métropole.

Ainsi, l'affirmation de l'unité confessionnelle au sein de la Compagnie des Indes française correspond à l'adoption des usages formels des communautés marchandes des comptoirs. La discipline religieuse joue le rôle d'une vitrine aux yeux des pouvoirs métropolitains et des nations voisines, tout en assurant l'autonomie réelle des mœurs dans les établissements de commerce.

Les hommes de la première flotte (dont certains, comme François Martin, ont parcouru plusieurs décennies en Inde) ont ainsi affiné au fil du temps les prémisses religieuses sur lesquelles reposait la Compagnie des Indes. Quitte à renoncer à la proposition relativement moderne de Colbert, ils ont clarifié la place de l'altérité religieuse au sein de l'administration du commerce, en répétant le modèle métropolitain d'unité nationale et religieuse. Cette période confuse a également laissé un héritage déterminant dans la suite de l'histoire juridique des établissements de l'Inde. Les conseils d'administration du commerce se sont imposés comme les

⁹³⁴ *Infra*, p.234.

⁹³⁵ GOKHALE, B.G., *Surat in the Seventeenth Century*, [...], *op.cit.*, p.158-159.

⁹³⁶ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, *op.cit.*, p.248.

⁹³⁷ *Ibid.*, p.298

principales sources de la discipline des employés. Ils ont constitué une alternative à l'exercice de la police par la puissance judiciaire, en offrant une plus grande souplesse et une autonomie certaine. Ces conseils d'administration du commerce inspireront le fonctionnement du Conseil supérieur de Pondichéry, et seront à l'origine de la police religieuse des établissements de l'Inde au XVIII^e siècle.

En considération des lacunes propres à la Compagnie, nous pouvons désormais considérer en quoi la police religieuse des premières loges et comptoirs français en Inde a été définie par la contrainte des puissances politiques indiennes, régissant le territoire cosmopolite des comptoirs.

Section 3. Normes iredigieuses imposées et négociées en « zone de contact »

Suivant Jean-Louis Halpérin, l'expression « zone de contact » renvoie à différentes réalités :

« Dans certains cas, c'est l'ordre juridique étatique qui organise l'application différenciée des normes en fonction de politiques volontaristes de zonage (ou *zoning*). Dans d'autres cas des zones de conflit ou de contact mettent en relation des ordres juridiques en situation d'antagonisme plus ou moins affirmé. Enfin, la pratique du droit peut amener à distinguer des zones de forte ou de faible intensité du recours aux procédures juridiques »⁹³⁸.

Nous employons cette expression pour désigner la situation juridique des comptoirs de l'Inde, compris dans la juridiction et l'autorité de pouvoirs impériaux, étatiques, ou à vocation impériale (en l'occurrence, l'Empire moghol à Surate, les Sultanats de Bijapur et de Golconde, et l'empire marathe à Pondichéry). Le caractère de « zone de contact » de ces comptoirs doit être précisé. L'application des règles propres à chaque communauté nationale ou religieuse n'y est pas définie par des « zones » géographiquement délimitées. Nous considérons le comptoir de commerce comme une « zone » à l'intérieur de laquelle plusieurs autorités et juridictions cohabitent et s'opposent, sans que les communautés, justiciables de ces dernières, ne soient nécessairement placées sous un lien de sujétion politique aux autorités supérieures au nom desquelles est rendue la justice. L'antagonisme entre ces juridictions ne consiste pas tant à étendre l'autorité de leur État d'appartenance sur de nouveaux sujets, mais à occuper, à l'exclusion des autres, la place de l'arbitre entre les communautés⁹³⁹.

Entre 1666 et 1701, les agents de la Compagnie, et les territoires où cette dernière jouissait de privilèges, se sont trouvés soumis à une pluralité de normes religieuses émanant des autorités séculières indiennes. Nous n'entrerons pas dans l'analyse immédiate et générale de la « police religieuse » du Moghol, ou gouverneurs et princes de la côte Coromandel, qui pourrait s'avérer conceptuellement périlleuse, et sortir des bornes de notre sujet⁹⁴⁰. En revanche, il est nécessaire de considérer la réception, ou la réaction, des autorités de la Compagnie française aux normes

⁹³⁸ HALPERIN, J.-L., *Une géographie comparée du droit sans ou avec les États ?* loc.cit., p.80-82.

⁹³⁹ Dans ce sens, BENTON, L., *Law and colonial cultures [...]*, op.cit., p.5-11.

⁹⁴⁰ Nous emploierons parfois la formule de « police religieuse » des princes indiens par commodité, pour souligner l'application aux européens des normes émanant de souverains locaux dans les matières qui auraient pu être considérées comme relevant de la « police religieuse » française. L'étude de S.R. Sharma, comme beaucoup de travaux anglophones, parlent de « *religious policy* » des princes indiens. L'expression trouverait sans doute une meilleure traduction en « politique religieuse » qu'en « police religieuse », quoiqu'elles s'attachent à une analyse approfondie des sources législatives. SHARMA, Sri Ram, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Oxford, OUP, 1940. Nous sommes bien évidemment conscients des limites de notre interprétation : la recherche d'une équivalence au concept de police dans la législation moghole au XVII^e siècle aurait nécessité des travaux considérables, tant sur le plan conceptuel, linguistique, et historique, auxquels nous n'avons pu nous consacrer.

religieuses en vigueur dans les villes cosmopolites de l'Inde, et qui ont frappé les sujets français (§1). Nous pourrions ainsi considérer comment, à partir de cette position juridiquement et partiellement subordonnée en matière de police religieuse, les administrateurs coloniaux ont su étendre progressivement leur compétence à des sujets indiens et réglementer l'exercice des cultes sur les premiers comptoirs de commerce (§2).

§1. L'assujettissement des employés français aux normes religieuses indiennes

La Compagnie des Indes orientales entretient deux types de relations avec les autorités étrangères. Le caractère des comptoirs de commerce implique d'abord la soumission territoriale de tous les résidents à certaines mesures religieuses édictées par les princes locaux, et à l'autorité d'administrateurs indiens. Si les Français n'entrent pas *a priori* dans le champ d'application des polices religieuses indiennes, différentes règles affectent, directement ou indirectement, les activités et les hommes de la Compagnie, à l'intérieur et en dehors du comptoir. C'est dans les comptoirs soumis à l'autorité moghole que cet assujettissement est le plus frappant. En effet, la politique religieuse des pouvoirs musulmans a affecté à différents niveaux les employés français de la Compagnie, dans le contexte d'une loge où ces derniers n'avaient aucun droit, même théorique, à la souveraineté (I). Cependant, dans les territoires dont la Compagnie pouvait théoriquement s'estimer propriétaire, comme Pondichéry, les autorités indiennes voisines n'ont cessé de manifester leur juridiction sur l'établissement français, y compris dans certaines matières religieuses (II).

I. La Compagnie face à la « police religieuse » des autorités musulmanes à Surate

Dans le comptoir de Surate, la confession religieuse des personnes emporte de larges conséquences en matière de compétence juridictionnelle et de sujétion politique. La position d'infériorité des puissances européennes face au souverain musulman explique la non-réciprocité des règles relatives à la prévention du prosélytisme, de l'exercice public du culte, et des conversions religieuses (A). Cependant, la Compagnie des Indes française est surtout frappée par les effets indirects de la politique religieuse du Moghol, qui affectent la sphère économique (B).

A. La prévention asymétrique des conversions religieuses

Comme nous l'avons montré, la Compagnie des Indes s'est formée en 1664 autour de l'idée que les différentes forces politiques de l'Inde, et notamment l'Empire moghol, étaient disposés à

une relative tolérance religieuse à l'égard des Européens⁹⁴¹. Cette prémisse était en grande partie véritable : la diversité objective des cultes à Surate fut décrite par tous les observateurs français comme la marque d'une grande liberté religieuse⁹⁴². Sous les règnes de Akbar, de Jahāngīr, et de Shāh Jahān, les Moghols, souverains musulmans, ont continué une politique d'éclectisme et de tolérance envers l'hindouisme majoritaire, les différents courants de l'islam, et, dans une moindre mesure, envers le christianisme⁹⁴³. L'accession au pouvoir de Aurangzeb, entre 1658 et 1659, par l'emprisonnement de son père Shāh Jahān, avait cependant modifié la politique religieuse dans le territoire de l'Empire moghol⁹⁴⁴. Qualifié de « *dévot* » ou de « *puritain* », Aurangzeb avait inauguré au cours de son règne une réaction islamique au syncrétisme de ses prédécesseurs⁹⁴⁵. De grandes réformes furent entreprises dans l'administration⁹⁴⁶ ou dans la justice⁹⁴⁷. En matière de droit musulman, l'empereur se fit le patron d'une réforme et d'une mise

⁹⁴¹ *Supra*, p.103.

⁹⁴² BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.114, « La religion y est libre, je ne crois pas qu'il y ait lieu dans le monde où l'on reconnaisse la divinité par des cultes plus diversifiés ». FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay* [...], *op.cit.*, p.72, « On voit ici toutes sortes de nations, car vous y trouvez des Français, anglais, hollandais, Portugais, Danois, Chinois, Abyssins, Japonais, Tartares et ainsi des autres, et chacun peut vivre, et sans contrainte dans sa religion. Les catholiques romains y disent la messe, comme les Arméniens ». DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon, ou Mascarenne*, [...], *op.cit.*, p.91, « Il y a de toutes sortes de Nations qui y professent leur religion librement ».

⁹⁴³ v. not. LEFEVRE, C., *Pouvoir imperial et élites dans l'Inde moghole de Jahāngīr*, *op.cit.* Id., *Mughal legal ideology and politics*, in : Kruijtzter, Gijs, Ertl, Thomas, *Law addressing diversity, Premodern Europe and India in comparison (13th-18th centuries)*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, p.116-141, NURUL HASAN, Saiyid, *Religion, State and Society in Medieval India*, New Dehli, OUP, 2005, p.74-78, HASAN, I., *The Central Structure of the Mughal Empire and its practical working up to the year 1657*, *op.cit.*, p.306-310.

⁹⁴⁴ François Bernier avait été témoin des affrontements entre Aurangzeb et son frère Dara, qui avaient conduit à l'accession au pouvoir du premier. BERNIER, F., *Histoire de la dernière révolution des États du grand Mogol* [...], Paris, Claude Barbin, 1670, et BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, La Haye, Arnout Leers, 1671.

⁹⁴⁵ François Bernier décrit Aurangzeb comme un « fin et rusé fakir », pour désigner son caractère particulièrement dévot et austère, contrastant avec le syncrétisme régnant alors à la Cour. BERNIER, F., *Histoire de la dernière révolution des États du grand Mogol* [...], *op.cit.*, p.17-18, et p.107, SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, chap.V, « Aurangzeb, the Puritan », p.118-170, et RICHARDS, J.F., *The Mughal Empire. The New Cambridge History of India, vol. 1, part. 5*, *op.cit.*, p.171-179, « Aurangzeb completed that transformation of Akbar's ideology and inclusive political culture begun by Shah Jahan. The goals of the new Islamic ideologies were simply defined: the Mughal empire must become a Muslim state governed by the precepts of the Sharia for the benefit of the Indian Muslim community. The regime would make every possible effort to encourage conversion of the infidel population. [...] Increasingly the political culture of the empire would be defined in exclusive Muslim terms ». J.F. Richards souligne que cette surenchère religieuse d'Aurangzeb pourrait s'expliquer par son accession hautement contestable au pouvoir, l'emprisonnement de son propre père ayant soulevé les critiques des oulémas. L'empereur s'assurait ainsi le soutien de ceux qui auraient pu constater son illégitimité. *Ibid.*, p.172.

⁹⁴⁶ Par exemple, les *mansabdārs*, gouverneurs militaires tirant leurs revenus d'une terre concédée, sont beaucoup plus systématiquement choisis parmi les élites musulmanes qu'hindoues. SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, p.129-136. Le statut, la rémunération et le pouvoir des oulémas, assistant les hauts administrateurs, sont également renforcés, ramenant leur situation à celle précédant le règne d'Akbar. RICHARDS, J.F., *The Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.174.

⁹⁴⁷ Outre le renforcement des prérogatives des *qazis*, juges de droit musulman, Aurangzeb crée de nouvelles fonctions destinées à compléter l'action de la justice et de la police. Dans les principales villes, des *mahtasib*, historiquement chargés de la police des ports et du marché, sont désormais nommés parmi les oulémas, et exercent des fonctions de censeur religieux, veillant à l'application de la *Sharia*, et réprimant les blasphèmes et la débauche.

en cohérence de jurisprudence hanafite, le *Fatawa-i 'Alamgiri*, composé entre 1667 et 1675⁹⁴⁸. Comme le souligne Alan M. Guenther, il s'agissait davantage d'un manuel pratique que d'une véritable collection juridique. Destiné aux *qazis* et aux oulémas, il devait servir à l'application uniforme de la jurisprudence islamique par les magistrats et théologiens⁹⁴⁹. Les agents de la Compagnie des Indes sont pleinement conscients du durcissement de la politique religieuse du souverain. En 1682 le marchand et conseiller Georges Roques décrit Aurangzeb comme :

« Un missionnaire de sa Loi, [qui] en fait ouvertement cette fonction, en vêtements, jeûnes, abstinences, et enfin en toutes les postures d'un pénitent à leur mode, il abhorre toute autre religion que la sienne, et les guerres qu'il déclare à d'autres princes gentils [hindous] ne sont qu'au sujet de la religion, qui s'apaisent lorsqu'ils se rendent mahométans »⁹⁵⁰.

Dans quelle mesure les Français en Inde ont-ils pu ressentir les effets de cette législation ? Si en matière civile, les *qazis* et autres juridictions appliquant le droit musulman ont globalement limité leur compétence personnelle aux musulmans, les européens et les hindous ont pu être soumis, en matière criminelle, fiscale, ou de simple police, à l'autorité des officiers du Moghol⁹⁵¹. Comme nous l'avons déjà vu, des mesures strictement temporelles, comme l'interdiction aux Européens d'acheter et de construire des immeubles à Surate, pouvait limiter la capacité des marchands et religieux français d'œuvrer à la pratique religieuse, en

Leurs fonctions chevauchent d'ailleurs celles des *kotwal*, officiers de police chargés de l'instruction des délits. *Ibid.*, p.175. HASAN, I., *The Central Structure of the Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.314-315, et p.327. GOKHALE, B.G., *Surat in the Seventeenth Century* [...], *op.cit.*, p.68.

⁹⁴⁸ GUENTHER, Alan M., *Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatawa-I 'Alamgiri*, in : Eaton, Richard, *India's Islamic traditions, 711-1750*, Oxford, OUP, 2003, p.209-230. v., KANALU, Naveen, *Le droit hanafite dans l'Empire moghol. Institutions, normes et pratiques islamiques en Inde (1650-1700)*, Conférence donnée au Collège de France le jeudi 14 décembre 2023, [en ligne : <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/grand-evenement/le-droit-hanefite-dans-empire-moghol-institutions-normes-et-pratiques-islamiques-en-inde-1650-1700-0>].

⁹⁴⁹ GUENTHER, A.M., *Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatawa-I 'Alamgiri*, *loc.cit.*, p.225.

⁹⁵⁰ ANOM, COL, C²63, f^o14, *Lettre de Georges Roques du 10 janvier 1682*, à Brodeva. Dans ce sens, ANOM, COL, C²65, f^o49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700*, à Pondichéry, f^o64, « Le Moghol est extrêmement attaché à sa religion, l'on ne croit pas qu'il y ait de la politique, mais que c'est une dévotion solide. Il est ennemi outré des chrétiens et des gentils, dont il a fait abattre les pagodes de ceux-ci dans toute l'étendue de ses états ».

⁹⁵¹ Cependant, les directeurs de la Compagnie ont pu décider de soumettre leurs litiges au *qazi*, dans des matières purement civiles. BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.112-113, « Il y a encore le cady ou grand prêtre de la Loi, qui est indépendant de tous les autres, son autorité ne se borne point seulement au spirituel, et lorsqu'il s'emploie pour quelque affaire il ne manque jamais de l'emporter. M. Carron lui en mit une entre les mains pour un navire que la Compagnie de France avait pris [...] d'un marchand moghol nommé Agi Cassine, lequel navire avait brûlé allant à Goa par la faute d'un Français qui le commandait [...]. Le navire était estimé valoir 70.000 livres que la Compagnie avait été condamnée de payer. Mais le cady ayant voulu connaître l'affaire mania si dextrement les intérêts de la Compagnie, que le propriétaire se contenta de 3000 roupies, personnes ne saurait entreprendre sur son autorité ». Un autre exemple est rapporté par le voyageur et médecin Charles Dellon (dont la fiabilité n'est pas toujours certaine). Lors de la vente d'un pistolet par un commis français de la Compagnie à un musulman de Surate, le vendeur aurait accidentellement tiré sur un enfant. L'auteur précise que la victime étant de religion hindoue, la peine fût relativement légère. Elle consistait en une amende et au bannissement de l'auteur du coup de feu. Dellon ajoute que la justice aurait été bien plus sévère si l'enfant avait été musulman. Il ne précise toutefois pas assez explicitement l'organe qui rendit cette décision. DELLON, Charles, *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], Amsterdam, Paul Marret, 1699, p.55-56.

l'occurrence, par la construction d'édifices du culte⁹⁵². Le voyageur et médecin Charles Dellon résume cette situation assez simplement :

« Quoique les chrétiens n'aient point l'exercice public de leur religion dans les terres des mahométans, on ne leur défend pas le particulier : il y a des maisons de retraite, et les capucins français en possèdent une à Surate. On leur ordonne seulement sur peine de la vie de ne rien enseigner aux mahométans qui les puisse obliger à se convertir ; et l'on condamne au feu ceux que l'on soupçonne d'avoir reçu quelque légère teinture de notre religion, s'ils ne se justifient par une profession ouverte de celle de Mahomet »⁹⁵³.

La dichotomie entre exercice public et particulier du culte, constitutive de la pratique religieuse des nations européennes de Surate, est ainsi corrélée à la législation moghole⁹⁵⁴. La liberté religieuse décrite dans les récits de voyage des premiers employés et officiers français en Inde, n'est rien d'autre que la formulation simpliste de ce régime autorisant l'exercice privé des différentes religions. Les chrétiens se trouvaient donc soumis à une obligation négative, de ne pas exercer leur culte en public⁹⁵⁵. Cependant, la prévention du prosélytisme et de l'exercice public ne prend pas la forme d'une règle réciproque entre les communautés européennes et les autorités musulmanes. Certains tribunaux musulmans ont pu profiter de procédures judiciaires ou criminelles pour obtenir la profession de foi, et la circoncision de non-musulmans⁹⁵⁶. Les arrestations par les officiers du Moghol, ou les saisies de navires dans des conflits armés, ont pu aboutir aux mêmes conséquences⁹⁵⁷. Dès les premières années d'installation de la Compagnie en Inde, le phénomène des désertions est accompagné de la crainte d'une conversion à l'islam des employés et officiers, qui rendrait leur perte irréversible⁹⁵⁸. On observe néanmoins que certains

⁹⁵² *Supra*, p.199.

⁹⁵³ DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, *op.cit.*, p.58.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p.70, qui met en avant que les édifices du culte non-musulman étant interdits dans la ville, les riches particuliers hindous pouvaient, dans leurs propres jardins, faire édifier des pagodes privées.

⁹⁵⁵ Comme nous l'avons vu, ce principe souffrait de larges exceptions. À partir de cette considération, l'on comprend mieux le caractère « diplomatique » de l'exercice public du culte par les européens. Les funérailles des directeurs et chefs étaient par exemple célébrées en grande pompe en raison de leur caractère éminemment politique et honorifique.

⁹⁵⁶ SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, p.163-164. v. ABOU RAMADAN, Moussa, *Les débats sur la circoncision en droit musulman classique et contemporain*, in : Fortier, Vincente, *La Circoncision rituelle, enjeux de droit, enjeux de vérité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p.25-38.

⁹⁵⁷ Les premiers récits de telles conversions touchent en fait aux officiers du Shah de Perse, qui ont ordonné la circoncision de marchands et matelots français naviguant dans la mer Rouge. FLACOURT, F., *Histoire de la grande Isle de Madagascar [...]*, *op.cit.*, p.438. THEVENOT, J., *Voyages de Mr de Thevenot [...]*, *op.cit.*, p.62. MARTIN, t.1, p.26. De telles pratiques semblent attestées à Surate, où les capucins français réussirent à prévenir la circoncision d'un jeune portugais métis vers 1641. Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, *op.cit.*, p.131. Il est vraisemblable que ces conversions ordonnées par les officiers moghols à Surate aient surtout visé les indiens convertis et métis catholiques, et qu'un tel procédé n'ait été utilisé à l'encontre des européens que dans les affaires les plus graves de piraterie. Par exemple, THEVENOT, J., *Voyages de Mr de Thevenot [...]*, *op.cit.*, p.89, pour l'exemple d'une conversion ordonnée par le *kotwal* (prévôt) de Surate contre une « chrétienne débauchée ».

⁹⁵⁸ L'abbé Carré décrit sans doute le mieux la réalité et la trajectoire des déserteurs français en Inde. Porteur de l'ordre du Roi « à tous les Français au service des Princes étrangers de retourner incessamment prendre emploi sur

Européens ont pu faire l'objet d'accommodations, dans des cas très spécifiques où ils étaient passés au service du Moghol. Aurangzeb avait prohibé la consommation de boissons enivrantes au sein de son armée, qui comprenait un certain nombre de déserteurs des différentes nations européennes présentes en Inde⁹⁵⁹. Georges Roques rapporte que les Français avaient été exemptés de cette interdiction, car leurs qualités militaires étaient amoindries lorsqu'ils étaient privés de vin⁹⁶⁰.

Quoiqu'il en soit, les marchands de Surate ont très tôt pris le risque de la conversion des Français au sérieux. En février 1673, à l'occasion de la remise de présents à la cour impériale d'Agra⁹⁶¹, deux mémoires sont composés à l'adresse du souverain musulman⁹⁶². Leur contenu touche essentiellement à la sûreté du commerce français, et à l'allègement des droits d'entrée et

ses flottes, dans ses places, ou au service des marchands [...] qui sont à présent dans toutes les parties du monde » de décembre 1669, Carré devait rallier tous les déserteurs qu'il croiserait lors de ses longues traversées de l'Inde par voie terrestre. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.542, à propos de Pierre Martinot, marié à une portugaise dans la région de Goa, p.636-644, au sujet de Français, déserteurs de l'escadre de Perse, convertis à l'islam et portant le turban, p.635 et 653, sur un *fidalgo* portugais et ses serviteurs qui doivent se faire musulmans, p.669-691, sur l'histoire de six français fugitifs, p.956-957, sur d'autres Français mariés à Baçaim (Vasai, au nord de Bombay), p.961-973, sur l'histoire de deux Français mariés aux Indes dans les terres des portugais. MARTIN, t.1, p.396, sur le canonnier Gourdon, déserteur de San Thomé en octobre 1672, qui « s'alla jeter au service des Mores dont il embrassa la religion », t.2, p.253, sur des déserteurs récidivistes, passés au service du roi de Golconde, qui néanmoins repassèrent à Pondichéry au service de la Compagnie. Le *Journal du voyage des Grandes Indes* attribué à l'amiral de La Haye fait aussi état d'un nombre prodigieux de déserteurs durant le siège de San Thomé, mais n'indique que rarement la trajectoire des fugitifs. Outre l'ordre du roi de décembre 1669, donnant un délai d'un mois à ceux qui en prendraient connaissance de se rallier à la Compagnie (*Ibid.*, t.1, p.501), celle-ci avait été dotée des pouvoirs nécessaires à leur arrestation, y compris ceux relevant des troupes armées et équipages. DERNIS, t.1, p.135, *Arrêt qui permet à la Compagnie de faire arrêter prisonniers les officiers, matelots, etc., qui ont déserté, du 15 juillet 1666*. La justice militaire semble avoir été beaucoup plus expéditive dans un premier temps. Le 14 décembre 1671, à la rade de Surate, à bord de l'*Indienne*, deux soldats convaincus de désertion sont par exemple « condamnés de tirer au billet [au sort], et que celui auquel échoirait celui de la mort serait pendu par son camarade, faute de bourreau ». BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.106-107. Parmi les rencontres de l'abbé Carré, la proportion de déserteurs convertis à l'islam est moins grande que celle des fugitifs ayant épousé une femme portugaise. Ces deux situations embarrassaient de la même manière les autorités de la Compagnie. La conversion à l'islam présentait cependant le défaut de mettre les autorités de la Compagnie en concurrence avec les officiers et magistrats du Moghol, ou du roi de Golconde, qui étaient désormais compétents pour les juger. Il en fut ainsi pour la crainte, sans doute infondée, d'une éventuelle conversion de l'arménien Marcara à Mazulipatam en 1670. *Supra*, p.214.

⁹⁵⁹ SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, p.121-122. L'interdiction de boire du vin a pu frapper des européens dans certaines circonstances, et en dehors de l'armée. François Martin rapporte qu'en septembre 1681, des Anglais de Surate avaient été chassés de la maison d'un « des plus riches marchands mahométans » où ils avaient consommé du vin. MARTIN, t.2, p.270.

⁹⁶⁰ ROQUES, Georges, *La manière de négocier aux Indes, 1676-1691, La Compagnie des Indes et l'art du commerce*, éd. Berinstain, Valérie, Paris, École Française d'Extrême-Orient, Maisonneuve & Larose, 1996, p.184. SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, p.122-123.

⁹⁶¹ Après le départ (ou la fuite) du directeur Guestion pour la Perse, laissant Surate sans directeur, Pilavoine fut élu président du conseil « privé » de la Compagnie dans cette ville. Il désigna M. d'Espinay, ancien procureur du Roi au Conseil souverain de Madagascar, et membre dudit conseil, pour aller porter les présents de la Compagnie au Moghol. ANOM, COL, C^o62, f^o286, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*, f^o290-291.

⁹⁶² ANOM, COL, C^o62, f^o232, *Mémoire et instructions de ce que ces Messieurs de la Royale Compagnie de France ont à demander au grand Moghol lorsque les présents lui seront offerts, à Sually, du dernier jour de février 1673*, et f^o236, *Mémoire de ce que la Compagnie française aura à demander au Roi moghol au temps que les présents seront apportés devant Sa Majesté, 1673*.

de sortie du port de Surate⁹⁶³. Le premier mémoire se risque néanmoins à formuler quelques demandes concernant la limitation de la compétence personnelle des juridictions musulmanes. Son article 18 demande la reconnaissance du privilège de juridiction du conseil de la Compagnie en matière pénale, de sorte qu'aucun « *serviteur [...] ou autre français [ayant] querelle avec les habitants des lieux* » ne puisse être emprisonné ni jugé par les officiers du Moghol⁹⁶⁴. L'article 20 dispose surtout :

« *Que l'on ne pourra faire aucun Français maure [musulman] quand même il en serait de volonté, et que les fugitifs ou déserteurs tant de troupes ou vaisseaux de l'empereur de France que des officiers et matelots de ladite Compagnie seront remis entre ses mains* »⁹⁶⁵.

Outre l'engagement demandé au Moghol qu'aucun de ses officier ne cherche à obtenir ni à constater la conversion à l'islam d'un Français, les conseillers demandent la mise en place d'un régime de remise des déserteurs par les autorités impériales à celles de la Compagnie. Les auteurs de ce mémoire ont sans doute eu conscience de la difficulté d'obtenir une telle mesure. Ils prévoyaient spécifiquement à l'article 30 que l'article 20 serait examiné par les jésuites portugais résidant à Agra, pour obtenir d'eux des conseils sur la manière de le présenter au souverain⁹⁶⁶. Toutes les raisons nous poussent à penser que cette dernière disposition ne fût cependant jamais présentée au Moghol. En effet, une seconde version du mémoire, sensiblement abrégée, reprend grossièrement les termes de l'article 18, mais occulte ceux de l'article 20⁹⁶⁷. Les deux textes ont pu avoir des fonctions différentes, et cela n'est pas de nature à exclure la présentation des demandes touchant à l'interdiction des conversions de Français. Cependant, la députation prévue auprès du Moghol n'eut pas lieu. M. d'Espinay, ancien procureur au Conseil souverain de Fort-Dauphin, chargé de présenter ces demandes et les présents de la Compagnie à

⁹⁶³ ANOM, COL, C²62, f^o232, *Mémoire et instructions de ce que ces Messieurs de la Royale Compagnie de France ont à demander au grand Moghol [...]*. Outre les mesures strictement commerciales, l'on peut signaler qu'à l'article 17 du premier mémoire, les conseillers de Surate demandaient à être traités comme des ambassadeurs du Roi de France, de la même manière qu'il se pratique dans toutes les cours d'Europe et chez l'empereur des Turcs.

⁹⁶⁴ *Ibid.* Les auteurs du mémoire ne voulaient réserver au Conseil de Surate que le jugement des crimes commis par des Français ou employés de la Compagnie sur un sujet du Moghol (art.18). L'exécution des peines prononcées par ce Conseil devait, quant à elle, appartenir aux officiers du Moghol à Surate. À l'inverse, l'article 19 du même mémoire prévoit que pour les litiges qui surviendraient entre un Français ou employé avec un ressortissant d'une autre nation européenne, les conseils des différentes Compagnies seraient seules compétentes pour juger et exécuter la peine, notamment l'emprisonnement des condamnés.

⁹⁶⁵ *Ibid.* Il est intéressant de relever que ces demandes reprennent le contenu de privilèges obtenus par les marchands de la Compagnie auprès du Shah de Perse vers 1669. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales, op.cit.*, p.324, « Traité et conditions accordées à Messieurs les directeurs de Surate pour négocier à Bassora », et not., p.325, article par lequel le Shah s'engageait ainsi : « Si je trouve aucun de vos gens qui veuille fuir ou se faire mahométan, je le ferai prendre et mettre entre vos mains, et en cas qu'il n'y ait point de vaisseau ici, je le mettrai entre les mains des Pères Carmes ».

⁹⁶⁶ ANOM, COL, C²62, f^o232, *Mémoire et instructions de ce que ces Messieurs de la Royale Compagnie de France ont à demander au grand Moghol [...]*. À ce titre, l'article 30 prévoit de faire présent aux Jésuites de « dix aunes [unité de mesure textile] de drap de Hollande noir ».

⁹⁶⁷ ANOM, COL, C²62, f^o236, *Mémoire de ce que la Compagnie française aura à demander au Roi moghol au temps que les présents seront apportés devant Sa Majesté*, 1673.

Aurangzeb, mourut avant son départ. Les conseillers Pilavoine et Adam, chargés des affaires à Surate, « *ne se mirent pas en peine d'achever le voyage du Moghol* »⁹⁶⁸. Cette séquence est révélatrice de la volonté des agents de la Compagnie d'intervenir en faveur des Français dans la police religieuse d'Aurangzeb, mais aussi de leur impuissance à parvenir à cette fin. Barthélémy Carré, qui relate ces événements, indique en effet que ce dessein ne fut achevé, car les deux marchands étaient « *tout à fait mal avec le gouverneur de Surate pour son injustice et tyrannie* »⁹⁶⁹. Pour les agents de la Compagnie, la réalité du pouvoir moghol, y compris en matière religieuse, se jouait auprès des autorités de Surate, et non à la cour d'Agra⁹⁷⁰.

Cependant, les nuisances ressenties par les marchands de la Compagnie, et issues de la politique religieuse moghole, ont surtout été indirectes. Elles n'ont pas été redoutées pour leurs effets religieux, mais économiques.

B. L'impact de la législation religieuse du Moghol sur le commerce français

Les réformes religieuses d'Aurangzeb n'ont pas eu pour principales cibles les populations européennes chrétiennes, mais l'immense majorité de la population hindoue de son empire. C'est à ce titre que la législation religieuse du Moghol a pu affecter considérablement les affaires économiques de la Compagnie. En 1669, François Martin constate que le *qazi* de Surate a fait démolir des pagodes hindoues dans la ville. Cette mesure provoqua la fuite de la ville de tous les *banians* (marchands), intermédiaires indispensables au commerce de la Compagnie⁹⁷¹. Ceux-ci se seraient exilés durant trois mois sous la protection du gouverneur d'Ahmedabad, interrompant la vie économique du comptoir. Ils ne regagnèrent la ville qu'après avoir obtenu du Moghol la garantie de leur sûreté et de la liberté de leur religion⁹⁷². Aurangzeb consentit à révoquer le *qazi* de Surate par un autre, « *plus modéré* »⁹⁷³. Cette séquence est d'abord

⁹⁶⁸ ANOM, COL, C²62, f^o286, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*, f^o291.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

⁹⁷⁰ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, *op.cit.*, p.191-195, qui décrit Aurangzeb comme « l'invisible empereur des Indes ».

⁹⁷¹ MARTIN, t.1, p.239-240. Cette destruction était la mise en œuvre d'un édit de 1669 relatif à la « démolition de toutes les écoles et temples d'infidèles pour mettre à bas leur enseignement et culte religieux ». Cette loi s'accompagnait d'une série de mesures visant à contraindre les activités économiques des hindous. On peut trouver une traduction d'un extrait de l'une des rares chroniques relatives au règne d'Aurangzeb à ce sujet, le *Ma-asir-i Alamgiri*, à ELLIOT, Henry Miers, *The History of India, as told by its own historians. The Muhammadan Period*. Calcutta, Susil Gupta, 1959, 2^e éd., p.36-38, qui décrit les ordres donnés par l'empereur pour la destruction de temples à Bénarès et à Mathura en 1669. CHAUDHURY, Sushil, *Trade, Politics and Society, The Indian Milieu in the Early Modern Era*, Londres/New York, Routledge, 2017, p.179-180. Des pagodes furent détruites dans différentes villes de l'empire, notamment dans le Gujerat et l'Orissa. SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors, op.cit.*, p.136-149.

⁹⁷² RICHARDS, J.F., *The Mughal Empire [...]*, *op.cit.*, p.176.

⁹⁷³ CHAUDHURY, S., *Trade, Politics and Society [...]*, *op.cit.*, chap.8, « The Surat Crisis of 1669, A case study of Mercantile Protest in Medieval India », p.174-192. MARTIN, t.1, p.239-240. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669, op.cit.*, p.190-192. Les archives de la présidence anglaise de Surate décrivent plus précisément

révélatrice de l'impuissance des Européens face aux officiers et magistrats moghols dans les comptoirs. Elle permet aussi de nuancer l'intransigeance religieuse d'Aurangzeb, sensible à la prospérité de son empire, au point de révoquer un magistrat⁹⁷⁴. Ces compromis n'avaient cependant qu'un caractère provisoire : François Martin constatera dans les années 1680 de nouvelles destructions de pagodes à Surate, ou la persécution des Bohras, marchands chiites ismaéliens⁹⁷⁵. Ce sont ainsi les affaires de la Compagnie, et ses relations avec ses intermédiaires indiens, qui furent affectées par la police religieuse du Moghol.

Certaines mesures, touchant indistinctement tous les non-musulmans, ont affecté directement les affaires des Français. La plus célèbre d'entre elles est le rétablissement de la *jizya*, impôt direct par tête payé par les non-musulmans, en 1679⁹⁷⁶. Il ne s'agit cependant pas de

les persécutions dont ont été victimes les *banians* de cette ville. Elles montrent aussi que les agents de l'E.I.C. étaient particulièrement sensibles à ces manifestations d'intolérance. Comme nous le verrons plus loin, les Anglais en Inde connaissaient déjà, en 1669, les exodes provoqués par le motif religieux dans les villes commerciales. Ils savaient également tirer parti des vagues d'émigration des milieux marchands hindous pour renforcer leurs comptoirs. Nous aborderons largement le cas, plus ancien, de Madras, dans lequel les religieux capucins français ont joué un rôle considérable dans l'attraction de la main-d'œuvre indienne christianisée dans le comptoir anglais. En 1669, c'est la présidence de Bombay qui se hâte de faire valoir la liberté de religion pour essayer de capter les *banians* exilés de Surate à la suite de la destruction des pagodes. *Ibid.*, p.238.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p.186, qui insiste sur le caractère hétérogène de l'administration Moghole dans le Gujerat, en relevant notamment que les autres officiers de Surate étaient bien plus réticents que le *qazi* à ordonner la destruction des pagodes.

⁹⁷⁵ MARTIN, t.2, p.357-358 et p.390. Les Bohras ne doivent pas être confondus avec les Parsis, zoroastriens, qui sont également présents à Surate. Ces derniers auraient subi des persécutions dès les années 1660. DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.71.

⁹⁷⁶ Nous reproduisons le commentaire de François Martin sur le rétablissement de la *jizya*, qui apporte beaucoup de détails sur la réalité de cette taxe. MARTIN, t.2, p.182, « Nous apprîmes encore par les lettres de Surate que le Mogol avait établi le droit de *gisia* [non seulement] sur tous ses sujets qui n'étaient pas de sa religion, mais encore sur tous les étrangers de quelque nation qu'ils fussent, qui étaient établis dans ses États et qui ne suivaient pas la loi de Mahomet. Le *gisia* est établi sur l'exemple du *carage* en Turquie ; il est divisé en trois classes, la première de treize roupies par tête, l'autre de six roupies trois quarts, la troisième de trois roupies trois huitièmes. Ce droit se lève par tête sur les hommes depuis 14 à 15 ans jusqu'à 60 et au-delà. Je n'ai pas su qu'il y eut de règle certaine, cela dépend souvent des commissaires nommés pour faire payer ce droit. Il en reviendrait au Mogol des sommes immenses si tout ce qu'on en reçoit entrait dans ses coffres ; on en jugera par l'étendue des États de ce grand prince, peuplés partout autant que royaume du monde, si l'on en excepte la Chine et où il y a plus de cent gentils pour un mahométan. On voulut aussi établir sur ce droit sur les compagnies, elles s'y opposèrent ; on trouva pourtant les voies de leur faire payer d'une autre manière en augmentant les droits d'entrée et de sortie à Surate ; de deux pour cent que l'on payait auparavant, on les mit à trois et demi. Si les nations avaient su s'unir et se lier ensemble étroitement, on se serait paré de cette augmentation. Il est vrai que les chefs en conférèrent ensemble, qu'on envoya un homme à la cour pour représenter leurs griefs mais, comme cela ne fut pas soutenu et les Anglais ayant été les premiers à payer, cette augmentation a passé en coutume et il y a apparence qu'elle continuera ». Dans le cas de Surate, la *jiziya* avait déjà été en vigueur entre 1526 et 1563. Son rétablissement en 1679 ne durera que pour le temps du règne d'Aurangzeb. Elle disparaît en 1707. Il paraît évident qu'Aurangzeb était conscient qu'une telle mesure n'aurait pas pour effet de susciter des conversions parmi les hindous, les parsis, ou les chrétiens. CHANDRA, S., *Jizyah and the State in India during the 17th century*, in : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol.12, n°3, 1969, p.322-340, HASAN, Farhat, *The Mughal Fiscal system in Surat and the English East India Company*, in : *Modern Asian Studies*, vol. 27, n°4, 1993, p.711-718, GOKHALE, B.G., *Surat in the Seventeenth Century* [...], *op.cit.*, p.67-68; SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, *op.cit.*, p.151-160, RAYCHAUDHURI, Tapan, HABIB, Irfan, *The Cambridge economic history of India, volume 1: c.1200-c.1750*, Cambridge, CUP, 1982, p.238-239, RICHARDS, J.F., *The Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.176-177. L'introduction de cette taxe s'explique surtout par le besoin de nouveaux prélèvements fiscaux, et par la réaffirmation de la suprématie musulmane après la mort de Jaswant Singh, Maharaja et chef de l'opposition radjpoute à Aurangzeb.

la première mesure fiscale discriminatoire d'après un fondement religieux. Dès leur arrivée, les Français furent soumis à des droits de douane spécifiques, qui leur étaient alors plutôt favorables. Vers 1669, les droits sur les marchandises à l'entrée et à la sortie de Surate s'élevaient à quatre pour cent pour les chrétiens, contre cinq pour cent pour les musulmans et hindous⁹⁷⁷. Ce n'est que plus tard que les musulmans bénéficièrent d'un traitement favorable : les droits de douane auxquels ils étaient assujettis passèrent à deux et demi pour cent⁹⁷⁸. François Martin et Georges Roques constataient que le rétablissement de la *jizya*, outre l'effet désastreux qu'elle produisait sur le commerce de Surate, faisait subir une double augmentation des charges de la Compagnie⁹⁷⁹. En plus des droits d'entrées et de sorties auxquels les Français étaient soumis depuis leur installation, ils devaient désormais s'acquitter de la *jiziya*, et en subir l'effet dans l'augmentation des prix de leurs intermédiaires hindous⁹⁸⁰. Aurangzeb ne pouvait espérer que cette mesure ait pour effet de susciter la conversion des hindous⁹⁸¹. En revanche, elle encourageait les marchands européens à choisir leurs intermédiaires parmi les musulmans, dont les frais étaient moindres⁹⁸². Pour la Compagnie, le rétablissement de la *jiziya* était surtout perçu comme une mesure de police économique, et n'avait pas pour effet d'incliner les Français vers une conversion à l'islam. Il n'en demeure pas moins que ces exemples démontrent une soumission juridique de ces derniers à la législation fiscale du souverain musulman dans l'étendue de son empire, et donc à sa législation religieuse.

Dans les dernières décennies du XVII^e siècle, l'Inde du Sud est le théâtre d'affrontements entre l'Empire moghol, les armées mahrattes, et les royaumes de Bijapur et de Golconde. Dans ce contexte, l'établissement français à Pondichéry, fondé sur la donation *de facto* du gouverneur Chir Khan Lodi, donne lieu à une configuration légèrement différente en matière de réglementation religieuse.

Pour rallier les soldats du défunt adversaire du Moghol, les troupes radjpoutes qui rallieraient l'armée d'Aurangzeb seraient exemptées de payer la *jiziya*. *Ibid.*, p.179-181.

⁹⁷⁷ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.337.

⁹⁷⁸ RICHARDS, J.F., *The Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.175-176.

⁹⁷⁹ Les Français ont peut-être été soumis à la *jizya* au Bengale à la fin des années 1680. MCIO, f°15.

⁹⁸⁰ MARTIN, t.2, p.182, et p.328. ANOM, COL, C²63, f°14, *Lettre de Georges Roques du 10 janvier 1682, à Brodeva*. Comme nous l'avons indiqué, l'augmentation des prix découle également d'autres prélèvements discriminatoires frappant le commerce des non-musulmans, en plus de la *jizya*.

⁹⁸¹ François Martin décrit les assemblées de *banians*, marchands hindous de Surate, tenues en octobre 1683 pour protester contre une augmentation de la *jizya*. Ils n'obtinrent pas de succès. MARTIN, t.2, p.328.

⁹⁸² On apprend chez Georges Roques que les marchands « maures » de Surate étaient spécialisés dans le commerce des étoffes de soie ornées de dorures et d'argenteries. En 1686, celles-ci devaient tomber sous l'interdiction faite par Louis XIV d'importer des toiles peintes « et autres étoffes de soie à fleur d'or et d'argent ». L'association avec les marchands musulmans a sans doute été limitée pour cette raison. ROQUES, G., *De la manière de négocier aux Indes* [...], *op.cit.*, p.61.

II. L'impact religieux de la juridiction fiscale et pénale des officiers indiens à Pondichéry

À Pondichéry, l'ingérence religieuse des officiers des princes locaux se caractérise par un contexte institutionnel en mutation, et par des conflits d'attribution. Les interventions extérieures dans le comptoir français sont tempérées par le titre qu'y détient la Compagnie. Il s'agit du seul territoire où la Compagnie jouit d'un minimum de droits territoriaux. Pondichéry avait fait l'objet d'une cession *de facto* par Chir Khan Lodi, gouverneur pour le Sultan de Bijapur en 1672⁹⁸³. Le déclin politique et la mort de ce généreux protecteur obligeront les Français à chercher la confirmation répétée de leurs droits sur Pondichéry. Le maintien du comptoir est négocié par une succession de privilèges accordés par l'empire mahratte, de 1677 jusqu'à la prise de la ville par les Hollandais en 1693⁹⁸⁴.

⁹⁸³ ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.20-21. HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, op.cit., p.144-146. La date de la première installation française à Pondichéry a fait l'objet d'une révision au début du XX^e siècle. Il a été établi que le marchand de la Compagnie de Saint-Malo fondée en 1615, Jean Pépin, y avait établi une première loge en 1617. Chose plus surprenante, les ayants-droits des armateurs malouins et leurs financiers anversois avaient, en 1664, présenté à Colbert un mémoire rappelant le traité qu'ils avaient conclu, près d'un demi-siècle plus tôt, avec le *nayak* de Pondichéry. DE LA RONCIERE, C., *Les précurseurs de la Compagnie des Indes orientales. La politique coloniale des Malouins*, loc.cit., et JOUVEAU-DUBREUIL, Gabriel, *La fondation du comptoir français de Pondichéry en 1617*, in : *Revue Historique de l'Inde française*, vol.8, 1952, p.167-172. Cependant, aucune source ne laisse penser que Colbert, ou les hommes de la Compagnie des Indes orientales de 1664 aient formé le dessein de « reprendre » Pondichéry. Jouveau-Dubreuil considère que l'orthographe, commune aux Malouins et aux agents de la Compagnie en 1673, de « Pondichéri » démontre une réception du projet des premiers par les seconds. Faute de mention explicite d'une telle continuité, nous jugeons que cette preuve ne peut suffire à elle seule. La délibération du 7 novembre 1664 des syndics de la Compagnie, particulièrement précise sur les comptoirs que la Compagnie devait fonder en Inde, s'était bornée à indiquer « qu'il serait établi quatre comptoirs dans les Indes, un à Surate chez le Moghol, un à Mazulipatam qui est à la côte de Coromandel qui relève du Roi de Golconde, un à Bantam et un [au] Bengale ». BOULLIAU, f°73, *Délibération du sept novembre 1664*. Si Pondichéry était connue par les fondateurs de la Compagnie, et qu'ils y avaient formé un projet d'établissement dès 1664, un écrit aussi instruit de la géographie de l'Inde l'aurait mentionné. Le directeur arménien Marcara, envoyé à Mazulipatam par François Caron, avait certainement entamé des échanges commerciaux avec Chir Khan Lodi, avant que l'escadre de Perse ne s'intéresse à Pondichéry. JOUVEAU-DUBREUIL, G., *La fondation du comptoir français de Pondichéry en 1617*, loc.cit., p.171. La ville a ensuite été « redécouverte » par les marchands de la Compagnie et officiers de Marine au cours du siège de San Thomé. ANOM, COL, 25DFC93, 1a, *Très curieux mémoire sur le commerce de la Compagnie des Indes aux Indes*, anonyme, 23 août 1681. Cette lecture est partagée par STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.33-35 et p.104.

Chir Khan Lodi est désigné par François Martin comme « gouverneur pour le Roi de Bijapur de la province de Valgondapouram ». MENARD-JACOB, M., *La première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.206-208, MARTIN, t.1, p.294. Sa réelle dénomination et ses prérogatives restent assez incertaines. L'on sait qu'il était partisan du « parti afghan » dans les dissensions qui divisaient le royaume de Bijapur. Ses pouvoirs semblent avoir été équivalents à ceux des *nayak* de Gingy, Tanjore, et Madurai, ses rivaux, également soumis au Roi de Bijapur. Il pourrait s'agir d'un *deshmukh* ou *deshai*, officier héréditaire à la tête d'un *paragana* (district de 10 à 200 villages), qui l'administre comme un fief. SRINIVASACHARI, Chidambaram S., *A history of Gingee and its rulers*, Madras, Annamalai University, 1943, p.215-233, et FUKAZAWA, Hiroshi, *A study of the local administration of Adilshani sultanate (A.D. 1489-1686)*, in: *Hitotsubashi Journal of Economics*, vol.3, n°2, 1963, p.37-67.

⁹⁸⁴ Pour le *farmān* de 1677, WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.102-103, et ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.21-22, et p.27-30, *Traduction du Caoul ou farmān de Ragarnat Pedit, général pour le Raïa Sivagy, dans le Carnate à la Roïale Compagnie de France établie à Pondichéry*, du 15 juillet 1680. *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793*, op.cit., p.3, « Paravana de Timagy Quechoa, Soubab de Gingy, autorisant la Compagnie

Cette possession n'a cependant pas pour effet d'exclure le territoire pondichérien de la juridiction d'administrateurs mahrattes ou moghols⁹⁸⁵. La source d'une moins grande emprise des officiers indiens à Pondichéry résulte surtout de leur concurrence. En effet, François Martin relève à plusieurs reprises l'intervention de deux autorités, l'*hawaldar* (ou *avaladar*), dès février 1674, et d'un *subahdar*, à partir du mois d'août 1677⁹⁸⁶. Nous n'entrerons pas dans le détail des prérogatives de ces deux officiers, en raison de leur maintien dans la succession des puissances politiques dans la région de Pondichéry entre 1674 et 1693, qui ont pu en modifier les attributions et la juridiction⁹⁸⁷. Ces administrateurs locaux étaient avant tout consacrés à la

française à bâtir une forteresse à Pondichéry », 1688, et p.5, « Lettre de Ram Raja, Seigneur des terres de Gingy, à Monsieur Martin, directeur général, accordant protection à la Compagnie française », Gingy, le 7 juin 1690.

⁹⁸⁵ BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.V-VI, « Les autorités locales (notamment les gouverneurs de Gingy) intervenaient dans la gestion d'un comptoir dont la souveraineté n'avait pas encore complètement été conférée aux Français lors de leur installation [...]. Ram Raja, seigneur de Gingy, s'exprime ainsi envers François Martin en 1690 : *J'ai envoyé un avaldar à Pondichéry pour régler toutes les affaires avec vous, et s'il arrivait quelque grande affaire que vous ne puissiez terminer ensemble, donnez m'en avis afin que j'y mette ordre aussitôt*. Le directeur et l'Avaldar sont chargés tous les deux, dans la même correspondance, de la protection des marchands. À la même époque, Ram Raja cède le revenu des douanes à la Compagnie et un brahmane est nommé pour faire les comptes joints ». Sur la compréhension des agents français des dynamiques politiques et administratives du sultanat de Bijapur, MCIO, f°8-12.

⁹⁸⁶ La fonction d'*hawaldar* était connue par les agents de la Compagnie avant leur arrivée à Pondichéry. Ce titre est également courant dans l'administration du Sultanat de Golconde, et les Français ont pu avoir affaire à différents *hawaldars* à Mazulipatam, ou à San Thomé. MARTIN, t.1, p.258, p.309-310, p.313. En février 1674, François Martin mentionne pour la première fois l'*hawaldar* de Pondichéry et de ses alentours. *Ibid.*, t.1, p.567. Il s'agissait vraisemblablement d'un administrateur dépendant de Chir Khan Lodi, ou *a minima* du Sultanat de Bijapur. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.44. L'arrivée du premier *subahdar* à Pondichéry est mentionnée en août 1677 par François Martin, et fait suite à la réorganisation par les Marathes de l'administration locale depuis la prise de Gingy en 1677 MARTIN, t.2, p.203. SRINIVASACHARI, C.S., *A history of Gingee and its rulers*, op.cit., p.236.

⁹⁸⁷ La fonction d'*hawaldar* était commune aux l'administrations des Sultanats de Golconde et de Bijapur. Chir Khan Lodi, donateur de Pondichéry, était un représentant de ce dernier. Il s'agissait de fermiers, percevant des revenus d'un territoire, subordonnés à un gouverneur, qui étaient « les représentants visibles du gouvernement de Golconde ». Le dualisme de cette fonction, à la fois patrimoniale et bureaucratique, explique son maintien à travers les différents régimes qui se succèdent à la fin du XVII^e siècle. RICHARDS, J.F., *Mughal administration in Golconda*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p.23. FUKAZAWA, H., *A study of the local administration of Adilshahi sultanate (A.D. 1489-1686)*, loc.cit., p.48. Le titre de *subahdar* renvoie à l'administrateur de la plus grande circonscription de l'Empire moghol, nommée *suba*. On en compte vingt-et-un sous Aurangzeb. Chaque *suba* est lui-même divisé en *sarkār*, puis en *parganas*. Le *subahdar* est placé à la tête d'une très vaste administration locale, et est qualifié, suivant la traduction de P. Saran, de « vice-gérant du souverain ». SARAN, Paratma, *The Provincial Government of the Mughals (1526-1658)*, Allahabad, Kitabistan, 1941, p.170. RAYCHAUDHURI, T., HABIB, I., *The Cambridge economic history of India, volume 1: c.1200-c.1750*, op.cit., p.244. Par son caractère davantage bureaucratique que patrimonial, la fonction de *subahdar* a été plus encline à transiter entre les régimes successifs qui ont occupé le voisinage de Pondichéry à la fin du XVII^e siècle. Toutefois, plusieurs problèmes se posent dans l'identification des prérogatives de ces officiers. D'abord, il est possible que la dénomination retenue par François Martin soit confuse, et ne décrive pas la réalité de la fonction occupée par ces administrateurs indiens, qu'il désigne comme « gouverneurs » ou « intendants ». MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.204-208. Par exemple, en 1677, le *subahdar* de Gingy, Raghunath Narayan Hanumanté, nomme un officier subordonné (*havildar*) pour percevoir les revenus et administrer la circonscription de Pondichéry. C'est peut-être à cet administrateur inférieur que les Français ont eu affaire à Pondichéry, et non à celui qui avait la charge de la totalité de la province de Gingy. SRINIVASACHARI, C. S., *A history of Gingee and its rulers*, op.cit., p.236. Surtout, les *hawaldars* et *subahdars*, dont les attributions sont ancrées respectivement dans l'organisation administrative des Sultanats du Dekkan, pour les premiers, et de l'Empire moghol, pour les seconds ; ont été au service des différentes puissances politiques qui se sont imposées dans la région de Pondichéry entre 1674 et 1693. Il est donc délicat de définir clairement leurs compétences d'après les *Mémoires* de François Martin. Dans la mesure où se succèdent, à plusieurs reprises, entre 1674 et 1693, à la tête de Gingy, des gouverneurs du sultanat de Bijapur, des Marathes, et

perception des droits sur les marchandises, prévus comme la contrepartie de la liberté d'installation et de commerce dans le *farmān* accordé par Shivaji en 1677⁹⁸⁸.

Or, les officiers de Gingy conservaient des attributions fiscales dans d'autres domaines, et c'est par ce biais qu'ils ont pu intervenir dans des sphères religieuses. En 1678, François Martin témoigne que les officiers marathes, dépendants du *subahdar*, ont confisqué à une lieue de Pondichéry, les revenus et aumônes d'un illustre *pandaram*, dévot œuvrant au culte de Shiva⁹⁸⁹. L'effet d'une telle mesure au sein du comptoir a sans doute été perceptible en raison de l'afflux de nécessiteux hindous et musulmans privés de cette source d'assistance charitable. Les dépenses et revenus générés lors des fêtes religieuses sont par ailleurs étroitement surveillés par les brahmanes de la ville⁹⁹⁰. Les prérogatives fiscales des différentes autorités indiennes à Pondichéry constituent alors une source de la police de la charité et des fêtes religieuses dans le comptoir français.

Une affaire criminelle, survenue en 1687 à Pondichéry, mérite également d'être mentionnée. Deux valets de la Compagnie, tamouls, sont reconnus coupables de plusieurs vols, commis contre le magasin de la loge et contre les principaux agents français⁹⁹¹. Ces derniers voulurent remettre les voleurs au *subahdar*, « pour en faire justice »⁹⁹². L'officier marathe renvoya

du Moghol, les fonctions d'*hawaldar* et de *subahdar* ont été intégrées dans des administrations différentes. Ainsi, en 1680, le *farmān* délivré par le général marathe de Gingy (qui pourrait être nul autre que le *subahdar* précité) aux Français de Pondichéry prévoit plusieurs garanties relatives au ministère des *hawaldar*, alors que cette fonction est historiquement liée au Sultanat de Bijapur. ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.27-29. Dans ce sens, MARTIN, t.2, p.96, p.161, et p.165. En 1688, le titre de *subahdar* est de nouveau porté par un officier du Moghol, après que ses armées ont repris Gingy. *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents princes hindous [...]*, op.cit., p.3, Paravana de Timagy Quechoa, Soubab de Gingy, autorisant la Compagnie française à bâtir une forteresse à Pondichéry, 1688. En 1690, après le retour des Marathes au pouvoir dans la région, le général Ram Raja peut de nouveau présenter les *hawaldar* comme des administrateurs soumis à son autorité. *Ibid.*, p.5, Lettre de Ram Raja, seigneur des terres de Gingy, à Monsieur Martin, directeur général, accordant protection à la compagnie française, à Gingy, le 7 juin 1690. Les conflits de compétences entre ces deux fonctions ont par conséquent été courants.

⁹⁸⁸ Le *farmān* accordé à la Compagnie en 1677 par Shivaji prévoyait la liberté d'installation et de circulation « dans les lieux dépendant du gouvernement de Gingy », la remise par les autorités maharattes des débiteurs de la Compagnie qui tenteraient de fuir dans ces terres, contre un droit prélevé sur les marchandises chargées et déchargées des vaisseaux. L'*Hawaldar*, ou *Avaldar* était alors l'officier chargé de prélever ces droits, sans pouvoir toutefois ouvrir les balles et coffres de la Compagnie. NURUL HASAN, S., *New light on the relations of the early Mughal rulers with their nobility*, in: Proceedings of the Indian History Congress, vol.7, 1944, p.390. WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.102-103. François Martin se plaint à de nombreuses reprises des avanies de ces officiers, jugeant que « toute l'application des ministres et des soubedars ou intendants était de chercher de l'argent ». Les fonds manquaient en effet pour financer les guerres marathes depuis Gingy. MARTIN, t.2, p.568.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, t.2, p.131-132. Les revenus du *pandaram* étaient considérables, d'après Martin. Il s'était vu accorder des rentes sur des terres, accordées « même par des princes mahométans, quoique de religion contraire ». Il s'agissait vraisemblablement d'un personnage central de la charité locale, « donnant à manger à tous les passants [...] sans distinction de religion ni de nation », et pouvant recevoir jusqu'à mille personnes lors des pèlerinages.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, t.2, p.132.

⁹⁹¹ *Ibid.*, t.2, p.498-500. Cette affaire est également relevée par STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.451-452.

⁹⁹² MARTIN, t.2, p.498-500.

pourtant l'exécution de la peine aux agents français de Pondichéry. Toutefois, Martin indique avoir redouté « *d'avoir fait exécuter de [son] autorité deux sujets de Ram Raja [fils de Sivaji]* »⁹⁹³. Le directeur renvoya l'affaire au *subahdar*, « *qui donna des ordres de leur faire couper la tête ; l'exécution fut faite le 31 [octobre 1687] au dehors de Pondichéry* »⁹⁹⁴. L'affaire intéresse la police des cultes dans sa conclusion : François Martin souligne que « *les deux suppliciés reçurent le baptême et le demandèrent de leur mouvement avant d'aller à la mort et avec toutes les apparences d'un véritable zèle* »⁹⁹⁵. Cette indication donne une portée double à l'évènement. D'abord, les administrateurs français consentent à remettre à une juridiction pénale hindoue des chrétiens, récemment convertis. Les marchands français reconnaissent de leur propre chef que le territoire du comptoir est compris dans le ressort de la juridiction pénale du *subahdar*. Surtout, la compétence personnelle de l'officier marathe est appliquée selon l'appartenance « politique » (ou nationale) des accusés (« *deux sujets de Ram Raja* »), et non selon leur appartenance religieuse⁹⁹⁶. De surcroît, cette solution doit être mise en parallèle avec la grâce accordée, quelques années plus tôt, à un déserteur européen ayant abjuré la religion protestante à San Thomé⁹⁹⁷. La conversion du condamné à mort indien n'emporte plus, dans une affaire de vol, une telle clémence, alors que le *subahdar* avait laissé l'opportunité aux agents français de prononcer eux-mêmes la peine. Outre la différence de traitement entre Européens et Indiens en matière de grâce après rédemption, l'issue de cette affaire découle de la volonté des administrateurs de la Compagnie de ne pas risquer de s'attirer les foudres d'un prince local. La remise des voleurs, convertis au christianisme, au *subahdar* le plus proche montre que la prudence politique et la sûreté du comptoir importaient plus que l'affirmation juridique d'une indépendance de la police des cultes française à Pondichéry⁹⁹⁸. Comme nous le verrons au fil de notre développement, la crainte de prononcer et d'exécuter la peine de mort

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁹⁵ *Ibid.*, « Il est à remarquer que le jour de l'exécution, un père capucin allant les voir pour tâcher à les porter à professer le christianisme, en ouvrant la porte du cachot, l'aîné des deux s'écria qu'il avait vu en songe la nuit la Sainte Vierge qui lui était apparue toute brillante de lumière et qui l'appelait à elle. Ces gens par le long temps qu'ils étaient avec les Français avaient acquis quelques connaissances de notre religion ; il avoua encore qu'en retournant chez lui tous les soirs, il s'arrêtait à la porte d'une petite église des R. P. Capucins qui était au bord de la mer où il faisait des prières suivant qu'il les dirigeait [concevait] en lui-même et qu'il adressait à la Sainte Vierge ».

⁹⁹⁶ À l'inverse, François Martin constate en 1690 l'arrestation par les autorités de Gingy d'un catéchiste indien, servant les capucins et les jésuites de Pondichéry, « accusé de sollicité les gentils à se faire chrétiens ». Il aurait été libéré le jour même. Si ledit catéchiste procédait à des conversions sur les terres des Gingy, cet exemple confirme qu'il était envisageable pour les marchands de Pondichéry de se placer en protecteurs des chrétiens, même en dehors de la juridiction française de Pondichéry. *Ibid.*, t.3, p.75. Sur la question de la composition des « nationalités » provinciales sous l'Empire moghol, et sur l'assujettissement des personnes à la juridiction des administrateurs locaux, NURUL HASAN, S., *The problem of nationalities in medieval India*, in : Proceedings of the Indian History Congress, vol.7, 1944, p.372-376.

⁹⁹⁷ *Supra*, p.221.

⁹⁹⁸ Nous reviendrons plus loin sur l'impact des questions de sécurité et de défense sur la réglementation de l'implantation des ecclésiastiques à Pondichéry. *Infra*, p.353.

contre des sujets des princes voisins, ou de porter atteinte aux religions hindoue et musulmane, est une caractéristique de la police religieuse des premiers établissements français de l'Inde.

Ainsi, les administrateurs locaux, au service des puissances successives qui occupèrent la région de Pondichéry n'ont pas, comme ceux du Moghol à Surate, été les relais d'une véritable politique religieuse. En revanche, leur juridiction pénale ou fiscale a justifié des interventions dans des sphères aussi larges que la police des fêtes, de la charité, ou dans la répression des crimes de droit commun. Le maintien de telles compétences matérielles et personnelles a eu pour effet de limiter, dans certains domaines, la capacité des autorités françaises à poser les conditions d'une police religieuse à l'égard des sujets indiens. Il nous faut désormais considérer que, malgré ces contraintes institutionnelles, les agents français de la Compagnie ont trouvé dans cette implantation limitée les ressorts d'une extension de la police religieuse française à des sujets indiens.

§2. L'extension de la police religieuse française à des sujets étrangers

Comme nous l'avons abondamment montré par la négative, ce n'est pas par l'apposition immédiate du sceau de la possession ou de la souveraineté dans les comptoirs français que s'est construite une relation entre pouvoir et sujets coloniaux en matière religieuse. La création progressive d'un lien d'autorité entre les institutions et les populations vivant dans l'espace du comptoir a procédé de rapports privés ou personnels, dans lesquels des conditions et prescriptions religieuses ont pu s'insérer. Ce n'est donc pas en tant que puissance souveraine que la Compagnie a attiré sous sa juridiction des sujets non chrétiens et extraeuropéens. Les relations professionnelles (I) et matrimoniales (II) ont en effet été les deux leviers permettant d'étendre des prescriptions religieuses personnelles pour constituer une proto-police des cultes non chrétiens territorialement localisée dans les comptoirs français. Nous verrons que dans ces deux domaines, le pragmatisme précède la compréhension des usages, et ne s'embarrasse guère de spéculations. Ce constat est aussi valable dans le domaine particulier de la société de caste, perçue par les européens comme une composante de la religion des « gentils », et à travers laquelle les marchands de la Compagnie ont pu imposer leur arbitrage à Pondichéry (III).

I. La genèse d'une tolérance religieuse instrumentale dans les rapports professionnels

La réglementation de l'exercice public des cultes à Surate, ou l'interdiction aux Européens de convertir au christianisme les sujets musulmans du Moghol ne laissent guère de place à un

regain d'intérêt pour les conversions, après l'épisode de Madagascar. La question religieuse s'est d'abord immiscée dans le choix des partenaires commerciaux. Elle correspond à la recherche d'une condition vitale du négoce pour les Français : la bonne foi des affaires. En effet, les différents récits de voyage des employés et officiers sont particulièrement frappés et méfiants sur les usages commerciaux pratiqués en Inde. La « *tyrannie des gouverneurs* », la « *filouterie des banians* », et la « *cupidité des brahmanes* » sont des lieux communs dans les écrits des marchands français⁹⁹⁹. L'association entre religion et respect des engagements, dont nous avons montré l'importance dans les conceptions internationalistes du XVII^e siècle¹⁰⁰⁰, est à la fois prégnante dans les affaires commerciales et politiques des Français en Inde¹⁰⁰¹. Comme à Madagascar, ce n'est pas sur le plan du paganisme que les religions de l'Inde sont abordées, mais sur celui de la superstition, entendue comme tromperie, et comme moyen détourné de gagner de l'argent¹⁰⁰². À ce titre, les Français sont davantage disposés à traiter avec les musulmans et les Arméniens, qu'avec les hindous, dont ils n'ont aucune connaissance des lois et usages juridiques¹⁰⁰³. Pour surmonter ces difficultés, les marchands prennent à leur service des intermédiaires indiens : des courtiers, dans le milieu des affaires, mais aussi des brahmanes dans les affaires politiques¹⁰⁰⁴. Avec l'installation à Pondichéry, et l'afflux de populations tamoules et

⁹⁹⁹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.181. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.338. ANOM, COL, C²62, f^o164, *Lettre de Blot, du 6 janvier 1672, à Surate*, qui dénonce la pression usurière des *banians*. Georges Roques est sans doute celui qui revient le plus longuement sur les liens entre religion et pratique commerciale, mais aussi celui qui cherche le plus intelligemment à dépasser les préjugés simplistes. Il analyse notamment l'avarice que les Français reprochent aux *banians* de Surate. Elle résulte selon lui du modèle familial et économique propre à cette caste. Les dépenses immenses qu'ils réalisent pour le mariage des enfants, et leur régime successoral particulièrement strict, laissent la plupart des *banians* sans trésorerie pour commencer leur affaire. Ces marchands étaient alors nécessairement à la recherche du moindre gain, pour le thésauriser ou alimenter un commerce toujours précaire. ROQUES, G., *De la manière de négocier aux Indes*, *op.cit.*, p.25-27.

¹⁰⁰⁰ *Supra*, p.98.

¹⁰⁰¹ Dans ce sens, MARTIN, t.2, p.4-5, et p.298.

¹⁰⁰² ANOM, COL, C²64, f^o171, *Lettre de Martin et Deslandes, du 21 novembre 1696, à Ougly*, « la conformité de religion ne porte point d'exception particulièrement entre les gentils, ils traitent les gens de leurs sectes comme leurs plus grands ennemis, le but ne va qu'à tirer de l'argent, c'est la passion dominante des brahmanes qui gouvernent tout ».

¹⁰⁰³ FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, *op.cit.*, p.212. Les relations avec les marchands arméniens sont plus complexes suivant cette grille d'analyse. Georges Roques ne manque pas de relever leurs piètres qualités morales. Cependant, il estime surtout que ceux-ci font du tort, dans leur mode de vie en Inde, à la religion chrétienne. Cela n'en fait pas pour autant de mauvais partenaires commerciaux. ROQUES, G., *De la manière de négocier aux Indes*, *op.cit.*, p.147-149. Dans ce sens, MARTIN, t.2, p.189. Les marchands anglais de Bombay relèvent cependant en 1668 que les Arméniens partagent avec les Français un certain goût de la chicane et un attachement au « droit civil », qui oblige l'E.I.C à se demander l'envoi de juristes (*judges advocates*) pour trancher de tels litiges. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, *op.cit.*, p.66.

¹⁰⁰⁴ ROQUES, G., *De la manière de négocier aux Indes*, *op.cit.*, p.43. Georges Roques souligne la nécessité d'embaucher parmi les *banians* un courtier, qui prévienne toutes les avanies, et qui stimule la concurrence pour obtenir les meilleurs prix. À Surate, on peut citer le courtier Samson, qui suscita de nombreux remous, ou Macangy, mentionné à ANOM, COL, C²64, f^o230, *Copie de la lettre de Jean-Baptiste Martin, du 15 novembre 1697, à Surate*. Un nombre considérable de brahmanes, employés à des fins diplomatiques par la Compagnie, est mentionné dans les *Mémoires* de François Martin, ou dans le *Journal du voyage aux Grandes Indes*. On peut citer l'exemple de

métisses issues d'anciennes colonies portugaises, la Compagnie eut l'avantage de pouvoir se doter d'interprètes indiens chrétiens¹⁰⁰⁵. Ce choix ne s'explique pas tant, au départ, par une politique favorisant les catholiques, mais davantage comme la recherche de « fiabilité » dans les engagements, facilitée avec des lusophones¹⁰⁰⁶. Les *dubashes*, interprètes, jouent alors un rôle majeur dans les relations entre l'autorité commerciale et les populations non chrétiennes. En raison de leur connaissance des langues étrangères, ce sont eux qui assurent l'intermédiation du pouvoir colonial, à Pondichéry, sur les sujets hindous ou musulmans de la ville¹⁰⁰⁷. La fonction du *dubash* se confond progressivement avec celle de courtier, par l'intermédiaire duquel la Compagnie traite la totalité de ses affaires¹⁰⁰⁸. Cette fonction devient peu à peu une composante de l'organisation commerciale : en 1699, celui de Surate figure dans les documents comptables comme employé aux gages de la Compagnie¹⁰⁰⁹.

Il faut noter que ces liens personnels, fondés sur le commerce et le travail, ont été les premiers à structurer les relations entre la Compagnie et des sujets indiens. Dans le comptoir de la côte Coromandel, l'emploi de main-d'œuvre hindoue pour la construction de fortifications oblige à composer une forme de tolérance religieuse. François Martin indique qu'en 1690, les ouvriers mis à disposition par les courtiers étaient contraints de rester plusieurs jours dans le fort pour y faire des travaux, « *sans leur permettre d'aller prendre leurs repas chez eux* », « *alors que leur religion ne leur permettait pas qu'ils [le] prissent dans la loge* »¹⁰¹⁰. Cet interdit alimentaire, et la pénibilité qui en découlait, a donné lieu à un accommodement pécuniaire, les ouvriers recevant chaque mois une somme, car « *il y avait justice d'avoir quelque considération*

Narsingaran, qui servit d'intermédiaire durant le siège de San Thomé. MARTIN, t.1, p.568, p.574-575. Des personnages comme Antoine Cattel, l'interprète Lazaro de Motta, ou le marchand Virena, issus de carrefours culturels et commerciaux, ont pu avoir des missions politiques et commerciales. *Ibid.*, p.574-575, p.600, et t.2, p.189-190.

¹⁰⁰⁵ MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, *loc.cit.*, p.1-21. Comme le relève S. Neild-Basu, le mot *dubash* signifie littéralement « l'homme de deux langages ». Les *dubashes* étaient en effet des interprètes avant d'être des courtiers, et étaient prisés pour leurs compétences linguistiques. NEILD-BASU, Susan, *The Dubashes of Madras*, in: *Modern Asian Studies*, vol.18, n°1, 1984, p.4.

¹⁰⁰⁶ Louis XIV en personne avait demandé aux directeurs généraux en Inde : « Et qu'autant que vous le pourrez vous ne vous serviez point des courtiers indiens, mais seulement des Français ». ANOM, COL, B4, f°20, *Lettre du Roi aux directeurs de la Compagnie en Inde, du 11 février 1672, à Saint-Germain en Laye*.

¹⁰⁰⁷ MARTIN, t.2, p.34.

¹⁰⁰⁸ Sur les recommandations du marchand Georges Roques, conseillant aux négociants de Surate de se doter d'un courtier pour se prémunir des filouteries, ROQUES, G., *La manière de négocier aux Indes [...]*, *op.cit.*, p.43, « Dans tous vos achats, vous avez besoin d'un courtier : c'est la coutume du pays, on ne peut s'en passer parce qu'un courtier donne de la créance à vos paroles, et se rend garant pour vous qui êtes étranger au pays si vous voulez, au moyen de deux pour cent que vous lui donnez, tant sur vos achats que sur les ventes. Il se rend aussi responsable de l'argent que vous lui donnez à des personnes inconnues et des prêts que vous faites ».

¹⁰⁰⁹ ANOM, COL, C28, *État des dépenses banales de la Compagnie des Indes orientales pendant l'année tant en France qu'aux Indes, du 7 avril 1699*. Le « *banian* de la Compagnie », c'est-à-dire son courtier, gagne alors 375 livres par an.

¹⁰¹⁰ MARTIN, t.3, p.132-133.

pour eux »¹⁰¹¹. Dans le domaine du travail, la tolérance semble avoir été une évidence indiscutable. Aucune forme de contrainte ou de critique n'est émise à l'égard du respect de restrictions religieuses. Au contraire, elles donnent lieu à une adaptation de l'autorité civile.

Dans la sphère militaire, en revanche, la catholicité a joué un rôle non négligeable. Les Français, comme les autres nations européennes, ont très tôt prisé les métis et « topas », Indiens chrétiens issus des anciennes possessions portugaises, vivant à l'européenne, et qualifiés pour cette raison de « gens à chapeau ». Les Anglais, Hollandais, et Portugais, auraient estimé que ces topas étaient plus « *sujets à la discipline et plus agréables aux troupes* »¹⁰¹². François Martin aboutit au même constat à Pondichéry, dans les années 1690, lorsque la défense de la ville nécessite de prendre à sa solde des « *chrétiens du pays* »¹⁰¹³. Il souligne d'ailleurs que les Hollandais et Anglais sont eux aussi contraints à se doter de soldats métis et topas, « *tous catholiques* », bien que ceux-ci ne puissent porter les armes contre les Portugais, par fidélité religieuse¹⁰¹⁴. La catholicité a donc joué un rôle certain dans la constitution des troupes. Les Indiens chrétiens, étaient réputés moins enclins à la désertion ou à la trahison que les hindous¹⁰¹⁵.

Une telle comparaison avec la pratique des autres puissances commerciales de l'Inde permet aux marchands de clarifier la réglementation qu'ils entendent appliquer à Pondichéry. Elle sert aussi à avertir les directeurs, et le ministère : l'attitude des Français vis-à-vis des cultes de l'Inde ne doit pas être vue comme une forme de laxisme, mais bien comme l'usage consacré des Européens. C'est dans cette perspective que la police religieuse des non-chrétiens trouve une nouvelle formulation générale dans les années 1690, sous la plume de François Martin :

« Nous prévoyons d'avance ce qui arrivera apparemment dans la suite lorsque votre Compagnie sera dans l'entière possession de Pondichéry et ses dépendances, il est sûr qu'il y viendra des gens s'y établir de diverses nations et de religions différentes, les Anglais, les Danois, et les Hollandais reçoivent tous indifféremment chez eux, les catholiques ont leur église publique à Madras, à Tegnepatam et Goudelour, à Tranquebar, et à Negapatam, les Mahométans leurs mosquées, et les gentils leurs pagodes. L'on accorde cette liberté pour attirer des habitants et le commerce dans les places, il y a deux mosquées à Pondichéry pour les maures, et quatre pagodes pour les gentils ; en s'arrêtant à la seule vue de tirer des avantages des lieux et de les peupler l'on ne peut pas [refuser] d'y permettre aux

¹⁰¹¹ Ibid. Sur les conditions de travail des « lascarins », soldat, matelots, ouvriers, que R. Challe assimile à des esclaves, CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], op.cit., t.2, p.189-191.

¹⁰¹² En l'occurrence, cette citation provient des correspondances des agents anglais de Bombay. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, op.cit., p.48.

¹⁰¹³ ANOM, COL, C²63, f^o191, *Lettre de François Martin du 26 septembre 1691*, et C²64, f^o212, *Extrait des lettres écrites à la Compagnie d'Orient par les marchands du comptoir de Surate, du 30 novembre 1696*.

¹⁰¹⁴ ANOM, COL, C²63, f^o183, *Lettre de François Martin du 26 septembre 1691, à Pondichéry*.

¹⁰¹⁵ MCIO, f^o25, « M. Martin n'a que 80 soldats européens, prend cent topas et cent pions au service ».

mahométans et aux gentils l'exercice de leur religion. Les Portugais ont été fort exacts à s'y opposer dans leurs places, il n'y a qu'à Diu où les banians ont obtenu d'y avoir une pagode [...]. Messieurs prendront la peine de s'expliquer s'il [le] faut là-dessus et de donner des ordres, nous revenons à ce que nous marquons que les Hollandais permettent une église de catholiques à Negapatam, ils en ont aussi à la cote de la Pêcherie et nous croyons en quelques endroits de la cote de Malabar, mais c'est par une pure nécessité pour arrêter à leur service les gens des lieux qui sont de notre religion et dont ils ne peuvent se passer, dans les autres endroits où ils sont les maîtres absolus du pays et les peuples sous leur sujétion ils n'en souffrent point l'exercice »¹⁰¹⁶.

Les marchands présentent ici la substance de la liberté religieuse pratiquée en Inde. Dans la mesure où elle ne peut être refusée aux populations, la tolérance doit être utilisée à l'avantage des puissances européennes, en s'en servant pour attirer de la main-d'œuvre. Elle présente également un caractère temporaire. L'exemple hollandais montre que la diversité de religion ne doit être soufferte que dans l'attente de la « maîtrise absolue des pays et de la sujétion des peuples ». Les Compagnies européennes conçoivent donc la tolérance comme un modèle transitoire de police des cultes ; au sein d'une téléologie étatiste de l'administration des comptoirs. La liberté des cultes reste théoriquement provisoire, et justifiée par l'accession à une plus grande maîtrise du territoire et des populations, laquelle doit ensuite permettre de restreindre cette liberté. Cette conception temporaire et précaire de la police religieuse n'a rien d'incompatible avec le sens que pouvait recouvrir la notion de tolérance au XVII^e siècle. L'historien Philippe Martin relève qu'au temps des guerres de religion, le chancelier Michel de l'Hospital pouvait estimer que « la tolérance civile provisoire n'est qu'un moindre mal, un pis-aller qui n'implique ni la tolérance de principe et encore moins la liberté de conscience »¹⁰¹⁷. En somme, la permission des usages religieux à Pondichéry ne devait en rien être considérée comme une approbation. L'adresse de François Martin au ministre en témoigne : il attend ses instructions en la matière, pour ne point contrevenir à la réputation de la Compagnie en France. Le directeur souhaite cependant que les consignes qui lui seront données tiennent compte de l'exacte réalité des enjeux locaux.

Les remarques de François Martin permettent alors de relativiser la nature d'une tolérance qui ne serait fondée que sur des rapports de fait, et non sur des règles de droit. Cette liberté religieuse « immanente », ou « pragmatique », impliquait en fait, dès son origine, une pluralité

¹⁰¹⁶ ANOM, COL, C265, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Pierre de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*. Il y est fait référence à MCIO, f°25. Nous soulignons la proximité de cette lettre avec celle écrite, quelques années plus tôt, par l'abbé Choisy, à Siam, en 1686. *Infra*, p.348.

¹⁰¹⁷ MARTIN, P., *Entre politique et philosophie. La lente naissance de la tolérance (XVI^e-XVII^e siècles, loc.cit., p.19*. Dans ce sens, Cwikowski, C., *La question de la tolérance civile dans les Encyclopédies du XVIII^e siècle [...]*, *loc.cit.*, p.11.1-11.2.

d'acteurs. L'argument fondé sur l'exemple hollandais, servant à légitimer la conduite des marchands français auprès du ministre, vise aussi à faire reconnaître à ce dernier le caractère quasi-prescriptif de ce modèle, dont avait dépendu la réussite économique d'une puissance rivale. L'usage de cette « ruse discursive » (Thomas Wien) montre que la tolérance religieuse a été immédiatement rationalisée de sorte à anticiper les doutes d'une autorité supérieure, située en France¹⁰¹⁸. Malgré l'apparence de son caractère négocié, la tolérance entretenue par les marchands français dans les relations de travail et d'affaires doit également être regardée comme un produit de « l'absolutisme à distance » (*Id.*)¹⁰¹⁹. Cette relation à trois virtuelle entre les indigènes, les marchands et le ministre, a imposé aux seconds d'inscrire les relations privées ou commerciales entretenues avec les premiers au sein d'une nécessaire politique religieuse. L'affirmation du caractère temporaire de la tolérance, en tant qu'étape d'une téléologie étatique, servait aussi, et surtout, à reconnaître que cette politique pouvait être révoquée par l'autorité ministérielle à tout instant. La tolérance apparaît ainsi sous un double rapport. Sur le plan factuel, cette situation résultait de l'acceptation par les marchands français de la liberté religieuse des habitants, commerçants et ouvriers des comptoirs. Sur le plan juridique, c'est bien l'administration des marchands elle-même qui était l'objet de la tolérance du ministre, dans la mesure où elle contrevenait au droit du royaume, et pouvait être révoquée à tout moment.

La définition de rapports religieux entre les populations indigènes et l'autorité commerciale française s'est ainsi formée à l'intérieur de liens privés, qui ont été rationalisés sous la forme d'une politique religieuse par l'anticipation des inquiétudes du pouvoir royal. La pratique « privée » et la théorie « publique » de la tolérance ne pouvaient toutefois se confondre, dans la mesure où les habitants des comptoirs étaient encore des sujets des princes hindous ou musulmans de l'Inde. A la même période, les résidus de la réglementation religieuse de la Compagnie des Indes s'insinuent à travers un autre type de rapports personnels pouvant être appréhendés sans revêtir la qualité de souverain. Il s'agit des relations matrimoniales, et plus généralement, des règles relatives à la condition féminine.

¹⁰¹⁸ WIEN, Thomas, *Rex in fabula: travailler l'inquiétude dans la correspondance adressée aux autorités métropolitaines depuis le Canada (1700-1760)*, in : *Outre-mers*, vol.96, n°362-363, 2009, p.65.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p.67, qui explique cette notion : « Vouloir gouverner des colonies éloignées, aux populations hétéroclites, c'est chercher à imposer de l'ordre sur des sociétés nouvelles qui offrent une prise inédite aux projets officiels tout en s'en écartant durablement. L'anxiété que suscitent de telles situations transparait dans la production épistolaire des administrateurs en poste. Avec ou sans arrière-pensée, ils expriment leurs propres inquiétudes ; de manière plus calculée, ils jouent sur celles qu'ils attribuent à leurs correspondants métropolitains ».

II. L'extension de la police religieuse française à la lumière de la condition féminine

Le mariage constitue, dans les actes fondateurs de la Compagnie, l'un des leviers les plus apparents de la police religieuse¹⁰²⁰. Il est réglementé de sorte à favoriser une christianisation des populations indigènes sans contrainte. Dans l'optique de la colonisation de Madagascar, le mariage supposait également une discipline rigoureuse des colons catholiques, et notamment des femmes. L'appréhension de la condition féminine dans la société précoloniale, prise sous l'angle des prescriptions religieuses, est un aspect fondamental de la construction de l'autorité des marchands de la Compagnie des Indes sur les personnes. La question des femmes indiennes, ou « femmes du pays », carrefour des premiers préjugés orientalistes, a été saisie à travers le mécanisme de droit privé qu'est le mariage, mais a aussi justifié l'intervention des agents de la Compagnie en tant qu'autorité publique. Malgré la faible vocation de la Compagnie à s'ingérer dans la pratique des cultes non chrétiens dans les comptoirs de commerce, la condition de la veuve hindoue a pu justifier les premières interventions des marchands français en matière religieuse sur des sujets étrangers (A). D'autre part, la réglementation et la pratique des mariages ont concouru à l'extension de la police religieuse française. L'un des caractères les plus criants du peuplement français des comptoirs en Inde est l'absence de femmes. La fonction politique qu'avait le mariage mixte catholique dans la réglementation de la Chambre générale de la Compagnie des Indes est alors globalement écartée. Plutôt que de favoriser l'union des populations, le mariage chrétien tend à conforter des logiques sociales de différenciation (B).

A. La prévention du sacrifice rituel des veuves : un motif d'ingérence

Si les récits de voyage semblent attester du faible prosélytisme des marchands et officiers français au cours des premières années d'activité de la Compagnie, et que, confrontés aux pratiques religieuses non chrétiennes, ils sont restés relativement passifs, la question féminine fait figure d'exception. Dans leurs mémoires et correspondances, les Français en Inde aiment à faire savoir leur mépris pour la polygamie, et s'enorgueillissent de refuser d'assister à un spectacle de danseuses¹⁰²¹. L'abbé Carré en fait un véritable *leitmotiv*, et se livre à plusieurs

¹⁰²⁰ Nous avons déjà longuement insisté sur la place particulière qu'occupaient les femmes dans les dispositions religieuses des actes réglementaires de la Chambre générale entre 1664 et 1665. Il s'agissait, certes, d'un corps de règles prévu dans l'hypothèse d'un peuplement français de Madagascar. Il n'en demeure pas moins que la fonction cardinale des femmes dans les mécanismes de discipline et d'exemplarité collective, et dans l'extension de la nationalité française à des sujets étrangers y était prédominante, et a pu être transposé dans le contexte indien.

¹⁰²¹ FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.200, au sujet du harem de Chir Khan Lodi. MARTIN, t.2, p.252, à propos du refus d'accepter des danseuses offertes par un seigneur indien « pour passer le reste de la nuit », contrairement aux Hollandais.

joutes verbales au cours de ses voyages pour témoigner de la faible liberté des femmes indiennes en comparaison avec celle dont jouissent les Françaises, en particulier les religieuses¹⁰²².

Or, une pratique rituelle heurte particulièrement cette conception européenne de la condition féminine : la *sati*. Les Français y sont particulièrement attentifs, car la description de cette pratique constitue un passage obligé, et quelque peu forcé, de tous les récits de voyage en Inde¹⁰²³. Il s'agit du rituel par lequel la veuve procède à son propre sacrifice par le feu, suivant une cérémonie reprenant le rite nuptial, pour rejoindre son époux dans la mort, opérant par le même geste une libération de la culpabilité d'avoir failli au devoir conjugal, et une preuve de sa perfection dans le cycle des réincarnations¹⁰²⁴. Nous n'entrerons pas dans l'étude précise des fondements religieux et textuels de cette pratique. En revanche, la *sati* pourrait être rapprochée d'un autre usage religieux que nous avons déjà mentionné : celui de l'abandon des enfants nés les jours néfastes à Madagascar¹⁰²⁵. Les deux pratiques n'ont évidemment rien de comparable, mais elles occupent une place similaire aux yeux des agents de la Compagnie : celle d'une atteinte si grave aux normes morales françaises qu'elle mérite une dérogation à l'indifférence relative professée par les actes fondateurs de la Compagnie. Si ces deux rituels divergent entièrement, ils appellent la même conséquence pragmatique pour les marchands et officiers.

Si l'on en croit leur production littéraire et épistolaire, les Français ont pourtant conservé une attitude passive devant ces sacrifices, dont l'observation est souvent rapportée par des témoins indirects¹⁰²⁶. Lorsque les marchands s'installent à Surate en 1667, le phénomène de la

¹⁰²² CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.614, relatant son entretien avec un musulman au sujet de la liberté des femmes en France, et surtout p.603-608, où il expose un véritable plaidoyer, adressé aux religieuses d'Europe, où il défend qu'elles sont au monde les personnes les plus libres et les plus heureuses, en comparaison avec les femmes orientales des harems, esclaves de leur prince. Sur cette question, BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, *op.cit.*, p.198 et s.

¹⁰²³ SUBRAHMANYAM, S., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, *op.cit.*, p.47, « Cette scène figurait déjà dans les représentations européennes de l'Inde avant 1500, et elle fut répétée *ad nauseam* au cours du XVI^e siècle ». François Bernier, déjà en Inde avant l'arrivée de la Compagnie française, et l'un des plus anciens chroniqueurs de notre période, écrivait déjà sur le caractère redondant et prévisible de la description des *sati* dans les récits de voyageurs. BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, *op.cit.*, p.131.

¹⁰²⁴ v. WEINBERGER-THOMAS, Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996, MANI, Lata, *Contentious traditions. The Debate on Sati in colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998, BIARDEAU, Madeleine, MALAMOUD, Charles, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, 1976, et LARDINOIS, Roland, *Le sacrifice des femmes en Inde*, in : Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 113, juin 1996, p.85-89.

¹⁰²⁵ *Supra*, p.170.

¹⁰²⁶ THEVENOT, J., *Voyages de Mr de Thevenot* [...], *op.cit.*, p.252. TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier* [...], *op.cit.*, t.2, p.383-392. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, *op.cit.*, p.315-316, « Pendant que le sieur Caron et les Français gardaient la loge à Surate, n'étant pas en état de passer à la Cour du Mogol, à qui il n'était pas séant de demander des permissions et des grâces sans lui faire des présents, ils étudiaient les mœurs et les coutumes des habitants de cet empire, et assistèrent le sixième jour d'août 1669 [à une *sati*] ». BLANQUET DE LA HAYE, *Journal du voyage des Grandes Indes*, *op.cit.*, p.123-124. DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon, ou Mascarenne*, [...], *op.cit.*, p.102-103. Notons que les auteurs des deux derniers ouvrages n'ont sans doute pas assisté directement à des *satis*. Pour Du Bois, il est

sati est déjà saisi par la législation du Moghol¹⁰²⁷. Aurangzeb, comme ses prédécesseurs, avait interdit cette pratique, lorsque celle-ci était imposée par le cercle familial ou par les autorités religieuses et civiles hindoues. Les officiers musulmans avaient la tâche de dissuader les femmes désirant se livrer à de tels sacrifices, y compris en leur assurant des subsides au cas où leur famille viendrait à les répudier¹⁰²⁸. Le voyageur et philosophe François Bernier, médecin au service du Moghol Shāh Jahān s'était lui-même employé à dissuader la veuve de son ami décédé « *Bendidas* », premier écrivain de son maître (*Agah*), « *Danechmend-khan* », laquelle prévoyait se livrer aux flammes. Le voyageur français intervenait alors en tant que représentant de l'autorité musulmane, proposant une pension mensuelle aux fils de ladite veuve si elle renonçait à se brûler, et se vante d'avoir réussi à prévenir ce sacrifice¹⁰²⁹. En 1669, le président de la Compagnie anglaise à Surate tente, de son propre chef, de dissuader une femme de se livrer à cette pratique, lui proposant de l'envoyer au *mutasaddī*, qui lui assurerait toute la sécurité. Il ne parvint pas à la faire renoncer¹⁰³⁰.

Il faut attendre 1688, à Pondichéry, pour que François Martin se reconnaisse compétent pour intervenir au nom de la Compagnie contre le sacrifice d'une veuve¹⁰³¹. La réponse de l'administrateur est à la fois conforme à l'esprit de subsidiarité des règlements de la Chambre générale de 1664-1665, et à la pratique administrative qu'il a pu observer dans les villes du Moghol. Il essaya de « *détourner [la veuve] de cette résolution* », lui « *offrit même de lui fournir*

très probable que l'auteur n'ait pas quitté Madagascar, et ne parle de ce rituel que d'après des témoignages. Pour le *Journal du voyage des Grandes Indes*, il s'agit de l'un des passages où l'on ressent le plus la pluralité d'auteurs de l'ouvrage.

¹⁰²⁷ SHARMA, S.R., *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, op.cit., p.123.

¹⁰²⁸ BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.131, THEVENOT, J., *Voyages de Mr de Thevenot [...]*, op.cit., p.253-254, TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.384-385, et DELLON, C., *Voyages de Mr Dellon, avec sa relation de l'Inquisition de Goa*, Cologne, Pierre Marteau, 1711, t.1, p.137-138, « Les Princes Mahométans ayant dans la suite des siècles assujetti une partie des Indes à leur empire, ils ont travaillé à abolir insensiblement cette effroyable coutume ; mais pour ne pas effaroucher tout d'un coup ces peuples, parmi lesquels elle était reçue depuis plusieurs siècles, ils se contentèrent d'ordonner, qu'à l'avenir, les femmes ne seraient plus contraintes, mais qu'elles auraient une entière liberté de mourir avec leurs maris, ou de les survivre. Les gouverneurs de provinces et des villes ont pour cet effet, un ordre exprès des souverains pour faire venir par-devant eux celles qui se présentent pour être brûlées, et pour examiner avec soin si elles n'y sont point induites ou violentées par les brahmanes ou par les parents du défunt. Il est de plus enjoint à ces mêmes gouverneurs d'user de remontrances, de promesses, et de toutes les voies de douceur pour les détourner d'un si funeste dessein ; mais si elles persévèrent dans leur première résolution, ils ont ordre de leur accorder enfin la permission de mourir, sans laquelle elles n'oseraient accomplir leur sacrifice, ce qu'elles n'obtiennent ordinairement qu'après l'avoir bien payée ».

¹⁰²⁹ BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.132-136. BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.178-182.

¹⁰³⁰ BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage des Grandes Indes*, op.cit., p.123-124. Si cet extrait semble provenir d'une autre source que le narrateur normal du *Journal*, il est possible d'accorder du crédit aux faits rapportés. Il est indiqué que deux sacrifices ont eu lieu en « quinze jours » à Surate en 1669, ce qui pourrait correspondre au récit de SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.315. En revanche, on ne trouve aucune mention de cet événement dans les correspondances anglaises de Surate. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, op.cit.

¹⁰³¹ MARTIN, t.2, p.571-572. Dans cet extrait, François Martin indique néanmoins avoir dissuadé, quelques années plus tôt, une femme de commettre ce sacrifice, sans donner plus de précisions.

tout le nécessaire pendant toute sa vie et de ne la laisser manquer de rien »¹⁰³². Comme à Surate, ces garanties ne suffirent pas à faire renoncer la femme, qui répondit qu'au cas où on l'empêcherait, « elle se couperait la langue avec ses dents », qu'elle « l'enverrait [au directeur] et se jetterait ensuite la tête la première dans un étang ». Martin conclut, résigné : « on la laissa agir, ne voyant pas d'apparence de la tirer de sa résolution »¹⁰³³. Le sacrifice eut lieu, probablement en dehors de l'enceinte de Pondichéry¹⁰³⁴.

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de cette affaire. D'abord, elle témoigne d'une intervention de la Compagnie dans l'exercice d'une religion non chrétienne au nom de la police extérieure des cultes dans le territoire du comptoir, et de la prévention d'un crime de nature religieuse, le suicide¹⁰³⁵. Cette régulation de la *sati* est conçue sur un modèle persuasif, et non contraignant. Le constat pragmatique de François Martin corrobore celui des actes réglementaires de la Chambre générale ou la police religieuse du Moghol : face à la ferme résolution de la veuve de mettre fin à ses jours, les pouvoirs temporels sont impuissants à assurer leur emprise sur la « vie nue »¹⁰³⁶. Cette renonciation s'impose contre une double normativité opposable au pouvoir politique : celle d'une « coutume qui passait autrefois pour une loi »¹⁰³⁷, et d'une conviction religieuse, privée et irréductible, face à laquelle l'autorité ne peut opposer aucune limite matérielle¹⁰³⁸. Par conséquent, la pratique rituelle se trouve nécessairement tolérée dans ses ultimes réalisations par l'administration coloniale, si cette dernière a échoué à la prévenir par des moyens persuasifs. La solution non contraignante, retenue tant par l'administration moghole qu'européenne, s'explique par l'impossibilité

¹⁰³² *Ibid.*

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ *Ibid.*, Martin indique d'ailleurs que le rituel fût raté. Les officiants avaient placé du bois mouillé, qui ne donnait pas assez de flammes pour donner la mort à la veuve. Elle dût elle-même avertir les assistants d'ajouter des matières combustibles.

¹⁰³⁵ CARBASSE, J.-M., *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, op.cit., p.305-306.

¹⁰³⁶ FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

¹⁰³⁷ MARTIN, t.2, p.571. CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., t.2, p.187, « Ainsi, ce n'est que par un honneur ridicule, et une vaine ostentation que ces femmes se font mourir ; mais la volonté du Prince n'a aucune part à leur mort, et il n'y a jamais eu de loi à ce sujet. Leur mort est le fruit d'un zèle mal conduit, mais cette mort est volontaire, puisqu'il ne dépend que de ces femmes de mourir, ou de ne mourir pas ». Sur la différence entre coutume et loi dans ce passage, *Infra*, p.266.

¹⁰³⁸ MARTIN, t.2, p.571-572, « Beaucoup d'historiens et d'autres personnes ont la pensée qu'on fait prendre des breuvages ou d'autres drogues aux femmes qui demandent à être brûlées, qui leur troublent l'esprit et qui les remplissent d'imagination, qui leur ôte la connaissance de l'horreur et du genre d'une mort affreuse, ou la simple pensée que l'on y porte et que l'on fait servir ailleurs de supplice pour les plus grands crimes, fait frémir. Je puis dire avec vérité à l'égard de la femme dont je parle et d'une autre que j'empêchai d'être brûlée plusieurs années avant, que l'on ne peut pas soutenir une résolution de même de raisons plus fortes que celles qu'elles apportaient d'un esprit rassis, libre et d'un visage et d'une fermeté qui ne peut être condamnée que par la religion que nous professons ».

matérielle de contenir la pratique sacrificielle¹⁰³⁹. La transaction symbolique entre la veuve et l'administration coloniale tend à ménager les honneurs de chacun. Les marchands et officiers peuvent se parer du prestige d'avoir mis en œuvre tous les moyens pour sauver l'épouse indienne du triste destin que lui réservait un culte idolâtre.

La place des femmes dans l'extension de la police religieuse à la population des comptoirs n'a pas résulté que de tels chocs culturels et idéologiques. La question des mariages s'impose par exemple à partir de nécessités purement matérielles pour les agents de la Compagnie. Par conséquent, elle est loin d'être régie par le poids des valeurs religieuses, mais par une approche beaucoup plus pragmatique.

B. Le mariage : une extension imparfaite de la police du culte catholique

Un fait marquant des premières décennies d'occupation de la Compagnie en Inde est le faible nombre de femmes venues d'Europe à bord des vaisseaux marchands, et la nécessité, à long terme, pour les employés, de contracter des unions avec les « *femmes du pays* »¹⁰⁴⁰. Ce phénomène a d'abord eu des effets négatifs pour la Compagnie : les mariages avec des Indiennes n'étaient pas prohibés, mais ils justifiaient ou causaient la désertion des soldats et employés¹⁰⁴¹. Durant le siège de San Thomé, l'abbé Carré rapporte que les femmes anglaises et portugaises de Madras sollicitaient les religieux catholiques pour faire venir dans le comptoir anglais des prétendants français, et que les mariages « *ne discontinuaient pas* »¹⁰⁴². L'installation à Pondichéry devait alors permettre de localiser dans un comptoir français une partie de ces familles, et d'y fonder de nouvelles unions mixtes. Les mariages, et de manière plus générale, le cadre régissant les relations entre les agents de la Compagnie et les femmes du pays, livrent différents indices sur les mécanismes de l'extension de la police des cultes à des sujets non européens. Les effets civils du mariage chrétien constituent, d'après les actes fondateurs de la Compagnie, le levier principal de l'extension de l'autorité coloniale : l'union

¹⁰³⁹ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, t.2, p.182-186, où Challe rapporte une sati à laquelle auraient assisté des Français, et où ils seraient intervenus de la même manière que François Martin ou les officiers du Moghol : « Nous (je fais parler les Français) à qui un pareil spectacle faisait horreur, lui dîmes, que si c'était la pauvreté qui la poussait à mourir, nous lui promettions de l'en mettre à couvert, et dans un état à ne rien désirer pour sa vie et à ne rien craindre pour sa réputation. Nous fîmes enfin notre possible pour lui faire changer de résolution [...] Notre peine fut inutile : elle parut cependant nous en témoigner de la reconnaissance, par des regards gracieux qu'elle jeta sur nous, en nous saluant et riant. Sa constance alla jusques au bout. Elle monta résolument sur le bûcher toute seule ».

¹⁰⁴⁰ MENARD-JACOB, M. *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.155-159.

¹⁰⁴¹ *Supra*, p.234.

¹⁰⁴² CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.869 et p.911.

entre Français et indigènes y était un moyen politique de colonisation, et l'objet de la plus grande discipline, pour assurer son caractère exemplaire¹⁰⁴³.

Les registres d'actes de baptêmes et de mariage tenus à Pondichéry entre 1676 et 1701 confirment la diversité des populations qui y ont fondé une famille¹⁰⁴⁴. Néanmoins, ces actes ne donnent qu'une mince estimation de la réalité des dynamiques matrimoniales dans la ville, puisqu'ils ne concernent que les unions célébrées et enregistrées à la chapelle des capucins de Pondichéry, et donc entre chrétiens. Au début des années 1690, il y avait environ deux cents Français à Pondichéry, qui comptait à cette période autour de vingt mille habitants¹⁰⁴⁵. Si les Français de la Compagnie ont pris pour épouses des femmes du pays, celles-ci étaient largement issues des communautés portugaises ou métisses, déjà christianisées¹⁰⁴⁶. Dans cette mesure, la fonction instrumentale du mariage au sein de la police des conversions s'est trouvée caduque. Les relations hors mariage entre Français et femmes non chrétiennes ne sont pas pour autant négligeables. Le nombre de baptêmes d'enfants, probablement issus d'esclaves ou de domestiques, où seul le nom du père, officier ou marchand, est mentionné, semble l'attester¹⁰⁴⁷.

Ces relations ont quelquefois abouti à des mariages « religieusement mixtes »¹⁰⁴⁸. En 1699, le Malouin Olivier Gerbeau épousait « la fille de chambre de Madame la Générale [l'épouse de

¹⁰⁴³ *Supra*, p.165.

¹⁰⁴⁴ ANOM, COL, 1 DPPC 4496, *Double des Baptêmes de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1676 jusqu'en 1718*, et *Double du Registre des Mariages de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1719*. MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1917, t.1, p.1-42. L'étude statistique de ces actes de baptême et de mariage est assez délicate, en raison de l'irrégularité et de la non-systématicité des annotations laissées par les capucins de Pondichéry sur cette période. Il est difficile d'établir l'origine religieuse, géographique, ou nationale des familles, à partir de la seule consonance des noms, dans une région où les patronymes portugais sont répandus dans tous les groupes sociaux. Nous tâcherons de donner quelques estimations au fil de ce développement, qui s'appuient sur l'échantillon des actes pour lesquels les informations nous ont semblé suffisantes pour être étudiées. En nous appuyant sur le *Résumé* réalisé par A. Martineau, qui contient des actes absents du registre conservé aux ANOM, nous avons comptabilisé 119 mariages à Pondichéry entre 1687 et 1701 compris. Parmi ceux-ci, 19 actes ne permettent de faire aucune conclusion sur l'appartenance religieuse ou sociale des époux, la plupart ne donnant que leurs prénoms.

¹⁰⁴⁵ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, t.2, p.166, « Les Français y sont environ deux cent personnes, compris les officiers et les soldats [...]. Ils sont ne sont pas difficiles à distinguer. Ils sont si pâles, livides, maigres et hideux, que si je ne les avais pas vus l'épée au côté, je les aurais pris pour de nouveaux Lazares », et p.171, « Il y a plusieurs Français mariés à des filles portugaises, qui ne sont pas noires, mais métis ou mulâtres, et dont les enfants sont blonds, et d'une peau aussi blanche que les européens les plus délicats ». HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, *op.cit.*, 147.

¹⁰⁴⁶ Sur 119 mariages contractés entre 1687 et 1701, nous avons comptabilisé 17 ou 18 mariages d'employés français, dont 10 ou 11 avec des femmes portugaises ou métis, souvent désignées par leur origine géographique (« de San Thomé », « de Madras », ou « de Golconde »).

¹⁰⁴⁷ Sur 140 actes de baptême enregistrés à Pondichéry entre 1676 et 1701, 19 d'entre eux ne mentionnaient qu'un père employé français de la Compagnie.

¹⁰⁴⁸ Le marchand lyonnais Gaspard Guesty s'est par exemple marié le 28 avril 1692 avec « une jeune fille âgée de 14 ans fille d'un portugais ». ANOM, COL, 1 DPPC 4496, *Double du Registre des Mariages de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1719*, p.2.

François Martin, Marie Cuperly] », « *filles de pères et mères gentils* »¹⁰⁴⁹. La même année, Jean Tabailon épouse Marie Françoise, également domestique de la femme du directeur général, « *native de Pondichéry, fille de Mahométans* »¹⁰⁵⁰. Dans les deux cas, il est précisé que les parents ont été témoins. Même lorsque l'épouse adoptait la religion chrétienne par le mariage, le cercle familial a pu jouer un rôle dans le maintien du droit religieux de la communauté d'origine¹⁰⁵¹.

Nous disposons d'un exemple qui précise l'ambiguïté des effets de telles unions, et notamment en matière de statut pénal. De surcroît, il s'agit d'une affaire survenue à Surate, en 1686, et non à Pondichéry : la diversité institutionnelle de la ville du Gujerat offre une illustration de la manière dont le statut personnel religieux a pu l'emporter sur la compétence de la Compagnie sur l'épouse indigène, en situation de concurrence juridictionnelle. Le Nantais Vincent du Roublair, dit Lafleur, tenancier de cabaret et marchand particulier, avait épousé « *une femme de race mahométane ou gentille* »¹⁰⁵². Elle avait été « *baptisée chrétienne avant le mariage* ». Martin, qui relate l'histoire, précise qu'elle « *avait encore des parents*

¹⁰⁴⁹ MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, op.cit., t.1, p.30.

¹⁰⁵⁰ ANOM, COL, 1 DPPC 4496, *Double du Registre des Mariages de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1719*.

¹⁰⁵¹ Les actes fondateurs de la Compagnie avaient maintenu l'exigence du consentement des parents comme condition de validité du mariage. Les directeurs s'étaient conformés à l'édit sur les mariages clandestins de 1566, à l'ordonnance de Blois de 1579, et surtout à la déclaration royale « portant règlement sur l'ordre qui doit être observé en la célébration des mariages ; et contre ceux qui commettent le crime de rapt » du 26 novembre 1639. BART, Jean, *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIX^e siècle*, Paris, Montchrestien, 2^e éd., p.260-262, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], op.cit., p.368-370. L'éloignement géographique était évidemment un problème pour les employés de la Compagnie qui entendaient se marier en Inde. Le règlement de la Chambre générale du 17 novembre 1665 portait que « Les garçons et filles ne pourront se marier soit à des hommes français ou femmes à des naturels du pays sans le consentement de leurs pères et mères, en cas qu'ils soient dans ledit pays sinon que lesdits enfants aient atteint l'âge de 26 ans et les fille celui de vingt ans, auquel temps si lesdits père et mère sont dans lesdits pays leur enfant seront obligés de leur demander les permissions avec toute la soumission et respect, et en cas de refus ils pourront se pourvoir au Conseil souverain pour l'obtenir, et si avant ledit âge de vingt-cinq ans, ils contractent mariage sans le consentement de leurs pères et mères, ils les pourront exhériter, et casser le mariage avec défenses aux parties de se revoir sous peine de punition exemplaire, et si lesdits pères et mères demeurent en France et que l'on ne puisse sitôt avoir leur consentement, ceux qui voudront se marier n'ayant vingt-cinq ans ou vingt se retireront voir un conseiller du Conseil souverain qui sera nommé à cet effet par lesdits directeurs généraux, au rapport duquel sur sa [décision] que les parties seront en état de contracter et qu'il n'y a point de disproportion, le Conseil souverain donnera la permission de se marier après laquelle formalité le mariage sera valable soit qu'il ait été fait d'un homme français avec une femme française ou des naturels du pays ». AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine* [...], du 17 novembre 1665, f°37-38. Les actes de mariages des églises de Pondichéry et de Chandernagor attestent du soin pris par les religieux à obtenir, lorsque cela était possible, le consentement des parents des épouses indiennes, ou au moins d'enregistrer leurs noms. Cette exigence semble même avoir été appliquée aux mariages entre sujets non-français. ANOM, COL, 1 DPPC 4496, *Double du Registre des Mariages de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1719*, et ANOM, COL, 1 DPPC 4379, *Registre* [...] pour l'enregistrement des mariages entre européens célébrés dans l'église paroissiale de Chandernagor depuis le vingt-six juillet mil six cent quatre-vingt-quatorze jusqu'au trente-un décembre mil sept cent soixante-seize inclusivement [...]. La recherche du consentement et de l'identification des parents des époux indiens pourrait être à l'origine de la classification sociale opérée entre différents groupes (« malabars », « gentils », « parias », mention de la caste), dont les actes d'état civil ont été les premiers témoins. Pour le prolongement de cette question, *Infra*, p.681.

¹⁰⁵² MARTIN, t.2, p.423.

mahométans ». Un soir, Lafleur soupçonnant sa femme d'adultère, la tua d'un coup de couteau. Les conseillers français de Surate réagirent rapidement : ils retirèrent les trois enfants du couple, et firent sortir Lafleur de la ville « *pour éviter qu'il ne tombât entre les mains des Mahométans* »¹⁰⁵³. Dans la mesure où un tel homicide pouvait, de toute évidence, relever de la compétence du *qazi* de Surate, et que les Français n'avaient jamais reçu la confirmation d'un privilège de juridiction en matière criminelle, pour les litiges opposant les employés de la Compagnie et les habitants de la ville, cette crainte était assez fondée¹⁰⁵⁴. Les parents de la défunte saisirent le *qazi*, qui demanda la remise de Lafleur. Les conseillers de Surate reconnurent la compétence du juge musulman, tout en réussissant à ne pas délivrer le meurtrier. Ils payèrent finalement une compensation de 200 roupies aux parents de la défunte¹⁰⁵⁵. Malgré ses limites, cette affaire témoigne que le mariage d'une Indienne musulmane avec un Français, et sa conversion au catholicisme n'emporte pas la disparition d'un statut pénal musulman, ni la compétence criminelle de la Compagnie française. Par analogie, il n'est donc pas assuré que les effets civils du mariage « religieusement mixte » aient emporté des effets symétriques en matière de police, au sens le plus général du terme.

Qu'en est-il des autres mariages catholiques conclus entre des sujets non-français ? Les registres de baptêmes et de mariage de Pondichéry témoignent d'une quantité substantielle d'unions chrétiennes entre des couples désignés par une origine géographique ou religieuse. À Pondichéry, trois grandes catégories, aussi larges que confuses, s'imposent dans les registres : les « *malabars* », désignant sans doute les chrétiens indiens, les « *gentils* », renvoyant peut-être à des Tamouls de haute caste convertis au christianisme, et les « *parias* », *paraiyars*, Tamouls de basse caste (ou hors-caste) également christianisés¹⁰⁵⁶. Les premières références à l'appartenance de caste font leur apparition dans les registres de mariage chrétien : on ne trouve, entre 1687 et 1701, qu'un « *patnava* » (*pattanavar*, caste de pêcheurs), et quelques « *pali* »

¹⁰⁵³ *Ibid.* Cette précision peut éclairer l'appréciation juridique de ce cas. D'après l'article XXXVIII de la déclaration d'août 1664, les épouses non chrétiennes ayant fait abjuration de leur religion pour épouser un Français ne recevaient pas expressément le statut de régnicole, mais pouvait le transmettre à ses enfants. La réaction du directeur peut donc montrer que l'épouse, même convertie, était encore réputée dépendre des juridictions musulmanes, ou, *a minima*, qu'elle ne relevait pas de la juridiction personnelle en matière pénale de la Compagnie. Sans quoi, les directeurs auraient pu demander à juger eux-mêmes Lafleur du fait d'un meurtre sur une femme chrétienne et sujette à la juridiction de la Compagnie. À l'inverse, les enfants méritaient d'être protégés, en tant que régnicoles.

¹⁰⁵⁴ Sur les compétences criminelles du *qazi*, HASAN, I., *The Central Structure of the Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.334-341.

¹⁰⁵⁵ MARTIN, t.2, p.423.

¹⁰⁵⁶ Les mariages endogames entre « malabars chrétiens » ou entre « parias chrétiens » représentent le plus grand ensemble des 119 mariages chrétiens célébrés à Pondichéry entre 1687 et 1701. On compte au moins 16 unions de parias et 16 unions de « malabars ». Seuls 3 mariages chrétiens sont réalisés sur cette période entre deux époux désignés comme « gentils ».

(*palli*, laboureurs)¹⁰⁵⁷. On observe une quantité non négligeable de mariages socialement mixtes, entre époux d'origines géographiques, religieuses, ou professionnelles différentes¹⁰⁵⁸. Les grands marchands tamouls, convertis au christianisme, ont aussi contribué à la diffusion du catholicisme en optant pour le mariage chrétien de leurs esclaves¹⁰⁵⁹. Les employés indiens de la Compagnie, qu'ils soient lascarins (matelots), jardiniers, domestiques, maçons, peintres, sont également représentés parmi les mariages chrétiens conclus par des non-Européens¹⁰⁶⁰. En somme, ce sont les populations indiennes, anciennement ou récemment christianisées, attachées par un lien fonctionnel et professionnel à la Compagnie, qui sont les plus touchées par le mariage religieux catholique. Néanmoins, ces unions, dès lors qu'aucun des deux époux n'était Français, n'avaient pas pour effet de conférer le statut de régnicole, ni d'emporter l'application du droit français (c'est-à-dire, de la Coutume de Paris), d'après l'article XXXVIII de la déclaration d'août 1664¹⁰⁶¹.

Contrairement aux desseins des fondateurs de la Compagnie, le mariage catholique n'a pas servi de levier à l'homogénéisation « coloniale » de la condition des habitants du comptoir de commerce. Dans la mesure où les actes réglementaires et législatifs régissant les mariages mixtes dans les établissements de la Compagnie étaient conçus suivant l'hypothèse optimiste d'une fusion des populations à Madagascar, ils ne comprenaient aucune disposition relative à la

¹⁰⁵⁷ MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735, op.cit.*, t.1, p.24, p.30, et p.40. La faiblesse statistique de cet échantillon ne nous permet pas de tirer quelque conclusion. Dans les trois cas, un seul des époux (et pas nécessairement l'homme) est désigné par sa caste, ce qui pourrait laisser penser que le mariage chrétien permettait des unions exogames. Une telle supposition mériterait d'être étayée.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p.1-42. Beaucoup d'unions constatées dans les registres d'actes de mariage échappent à une possible classification. Sur les 119 mariages chrétiens qu'a connus Pondichéry entre 1687 et 1701 compris, nous en avons relevé 17 qui constituent une catégorie à eux seuls. Ces mariages sont mixtes tantôt par l'origine géographique, religieuse, ou professionnelle des époux. On peut relever les mariages d'un Français avec une « femme créole », d'un Anglais avec une Bengalaïse, d'un marchand chinois et d'une esclave, d'un Danois et d'une Portugaise, etc. Le christianisme des lascarins, soldats ou matelots indiens de la Compagnie, leur a visiblement permis une certaine exogamie sociale. On trouve des mariages chrétiens de ces employés indigènes avec des femmes « malabares » ou « parias ».

¹⁰⁵⁹ Sur les 119 mariages chrétiens célébrés à Pondichéry entre 1687 et 1701, on compte 6 mariages entre esclaves, appartenant surtout à des marchands tamouls chrétiens.

¹⁰⁶⁰ Sur les 119 mariages chrétiens conclus à Pondichéry entre 1687 et 1701, 7 sont réalisés entre des époux indiens employés ou domestiques de la Compagnie.

¹⁰⁶¹ Ce constat emporte une série de difficultés théoriques. Les tamouls christianisés relevaient plus directement, au spirituel, de la proto-paroisse de Pondichéry, que de la police religieuse de l'administration commerciale. Un exemple ancien montre la discordance entre les autorités ecclésiastiques et civiles au sujet de la police des mariages. FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse [...], op.cit.*, p.275-276. Lors du siège de San Thomé, l'aumônier investi de la charge d'abbé de la ville avait refusé de célébrer le mariage entre l'un de ses valets (dont l'origine n'est pas précisée) et une « noire chrétienne de caste paria », qui était tombée enceinte. Les officiers civils et militaires voulurent contraindre l'abbé de célébrer cette union, au motif que les deux concernés y étaient consentants. L'abbé refusa néanmoins, au motif qu'un tel mariage était « défendu par les statuts de l'Église ». La catholicité des époux non européens n'avait donc pas pour effet de les placer automatiquement sous l'autorité exclusive de l'administration civile. Et les ecclésiastiques ont pu se servir de ce lien « uniquement religieux » pour affirmer leur autorité directe sur les communautés chrétiennes non-régnicoles.

reconnaissance des lois et statuts étrangers¹⁰⁶². C'est à partir de ce vide juridique que s'est développé le maintien des lois personnelles indiennes dans des mariages chrétiens entre sujets non-français. Si le mariage catholique a eu une fonction instrumentale dans la police religieuse, c'est bien en reproduisant des distinctions, héritées des anciennes colonies portugaises ou des hiérarchies sociales tamoules, au sein de la population chrétienne de la ville. En effet, les agents de la Compagnie se sont engagés depuis leur installation à Pondichéry dans une politique de reconnaissance, et d'intervention dans la société de caste.

III. La Compagnie arbitre des différends entre les castes : la source d'un ordre public religieux ?

Ce développement doit nous amener à considérer comment la Compagnie des Indes a été confrontée très tôt aux différends entre castes à Pondichéry. Inclure les règles et usages propres à la caste dans une étude consacrée à la norme religieuse mérite quelques clarifications. L'historiographie contemporaine s'accorde à écarter une lecture essentiellement religieuse du phénomène des castes en Inde, héritée en partie du discours colonial ou orientaliste. Des précautions similaires doivent être prises à l'égard de l'hindouisme, en tant que religion. Cette appellation tardive et faussement homogène embrasse une diversité de cultes, d'autorités spirituelles, et de doctrines, variables selon les époques et les lieux¹⁰⁶³. Notre but sera d'abord d'établir comment les marchands et voyageurs français ont appréhendé la réalité religieuse et la société de caste lors de leur installation en Inde, pour définir de quelle manière ces questions peuvent s'insérer dans notre étude (A). Il faudra ensuite montrer de quelle manière la normativité des usages de caste et des pratiques religieuses indiennes est entrée dans le champ de la police, à travers la question des cérémonies publiques (B). Nous établirons enfin que si la Compagnie des Indes a pu accéder à une autorité dans le règlement des différends relatifs à la caste ou aux cultes hindous, c'est en prenant une place d'arbitre qui lui était reconnue par la population indienne des comptoirs elle-même (C).

A. Caste et religions de l'Inde d'après les marchands et voyageurs français

Pour comprendre de quelle manière les marchands et voyageurs français ont appréhendé le phénomène des castes en particulier, il faut d'abord revenir sur les dénominations qu'ils ont employées pour qualifier la réalité religieuse de l'Inde. L'appellation de « Gentil » est utilisée pour désigner les habitants de l'Inde ne professant pas la religion musulmane, qui est celle de

¹⁰⁶² *Supra*, p.171.

¹⁰⁶³ SUBRAHMANYAM, S., *La « Religion », une catégorie déroutante : perspectives depuis l'Asie du sud*, loc.cit., p.84.

l'Empire moghol¹⁰⁶⁴. Les musulmans sont eux, désignés sous le terme de « Maures » ou de « Persans », selon leur origine géographique et linguistique, ou pour différencier les sunnites et les chiites (ces derniers occupant une place prépondérante dans les élites des sultanats de Golconde et de Bijapur)¹⁰⁶⁵. Contrairement à la dénomination de « Malabar », également très courante, celle de « Gentil » permet donc de distinguer une personne par sa religion dans un contexte cosmopolite¹⁰⁶⁶. Le concept de « Gentil » est particulièrement chargé sémantiquement. Il renvoie à la littérature biblique, et désigne les peuples qui n'avaient pas reçu la loi mosaïque au moment de la révélation chrétienne, et qui étaient restés dans le paganisme¹⁰⁶⁷. Cette appellation vise surtout à situer les habitants de l'Inde dans l'histoire sainte et dans une géographie chrétienne. Elle engage également un certain régime théologique. Le concile de Trente avait conclu à l'impossibilité pour les gentils de sortir du péché « *par les seules forces de la nature* », leur déniaient tout accès à la grâce divine¹⁰⁶⁸. Le terme s'entendait alors indistinctement par rapport à ceux d'infidèle, d'idolâtre, ou de païen. En revanche, l'appellation de « Gentil » n'était pas exclusive à ce que nous appelons l'hindouisme, et pouvait être employée pour désigner toute forme de paganisme dans les Indes orientales¹⁰⁶⁹. La désignation

¹⁰⁶⁴ Id., *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, op.cit., p.142-147.

¹⁰⁶⁵ THEVENOT, J., *Voyages de Mr. Thévenot contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols, et autres peuples et pays des Indes*, Paris, Veuve Biestkins, 1684, p.296, « Le roi régnant est Chiaï de religion, c'est-à-dire de la secte des persans ».

¹⁰⁶⁶ Les Anglais de Madras utilisent quelquefois le nom de « Gentue » ou « Gento » pour désigner les hindous. Mais l'appellation qu'ils privilégient au XVII^e siècle est celle de « Native », pour opposer les primo-habitants de l'Inde avec les « Moors », c'est-à-dire les musulmans.

¹⁰⁶⁷ FURETIERE, A., *Dictionnaire universel* [...], La Haye, R. Leers, 2^e éd., 1701, t.2, art. « Gentil », « Payen, qui adore les idoles. C'est ainsi que les juifs appelaient ceux qui n'étaient pas de leur religion. Il ne faut pas craindre les signes du ciel que craignent les gentils, dit Jésus-Christ en Saint Mathieu. Saint Paul est appelé l'apôtre des gentils. Ce mot est fait du latin *gentes* qui signifie les nations. Les Romains ont aussi appelé *gentils*, les étrangers qui n'étaient pas sujets de l'empire, comme on voit dans le code Théodosien, au T. de *nuptiis Gentilium*, où *Gentiles* est opposé à *Provincialibus*, c'est-à-dire aux habitants des provinces de l'empire ». LOYSEAU, C., *Traité des ordres et simples dignités*, in : *Les œuvres de maître Charles Loyseau, contenant les cinq livres* [...], Lyon, Compagnie des libraires, 1701, p.27, qui explique le mot de « gentilhomme » à partir de la *gens* romaine, désignant « tantôt simplement une race, tantôt toute une nation ». Il ajoute cependant « Semblablement en la sainte écriture, et parmi les auteurs chrétiens, les pays idolâtres sont appelés gentils et ethniques, du nom grec, signifiant aussi une nation, d'autant qu'ils tiennent encore à l'idolâtrie accoutumée à leur gent ou nation ».

¹⁰⁶⁸ *Le Saint-Concile de Trente œcuménique et général célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV* [...], trad. Chanut, Martial, Paris, Mabre-Cramoisy, 1674, p.35-36, Sess.6, chap.1. Les débats sur l'incapacité des gentils à atteindre le salut par les moyens de la loi naturelle ont été portés par des auteurs chrétiens de l'antiquité comme Arnobe, ou par la somme que Thomas d'Aquin a consacré à cette question. Au XVII^e siècle, cette question était toujours controversée. LA MOTHE LE VAYER, F., *De la vertu des payens*, op.cit., p.14, qui défend, suivant Saint Paul, que les gentils « à qui la loi des juifs n'avait point été communiquée, n'ont pas laissé parfois de faire naturellement ce qu'elle commandait, d'autant que la lumière naturelle qu'ils avaient, aidée de la grâce, leur tenait lieu de loi ». À la même période, cette question était soulevée en Inde par le prêtre anglican Terry, BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.142-145.

¹⁰⁶⁹ DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], op.cit., p.60, « Quoique tous les hommes qui n'ont point été baptisés doivent être appelés gentils, [...], les Indiens méritent mieux ce nom par le nombre de leurs divinités ». DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], op.cit., p.139, qui emploie le mot d'« Indou », pour désigner spécifiquement une catégorie de « Gentils » des Indes orientales. Ce premier terme n'est pas très répandu chez les autres auteurs français. On le trouve cependant chez BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.164.

de « Malabar » permet alors une précision géographique supplémentaire, dans un espace asiatique aux frontières encore mal cernées.

C'est donc à partir d'un référentiel chrétien que les marchands et voyageurs européens organisent leur compréhension des réalités sociales indiennes. Le premier objet d'attention des observateurs français, et la clé de lecture par laquelle ils saisissent l'altérité de la société indienne est la figure du brahmane. Dans les différentes régions de l'Inde où ils sont établis, les marchands et voyageurs décrivent une hiérarchie sociale à la tête de laquelle se situe un groupe défini par une fonction et une qualité religieuse. Constituant une « caste sacerdotale », les brahmanes sont à la fois des prêtres, devins, docteurs de la loi, officiants et sacrificateurs¹⁰⁷⁰. Ces fonctions religieuses sont associées à l'hégémonie dont jouissent les brahmanes dans les différentes strates de la société et auprès des princes non musulmans¹⁰⁷¹. L'ambassadeur François de La Boullaye le Gouz pouvait ainsi considérer que :

« Chaque tribu des Indou a un pontife ou évêque brahmane qui a plus ou moins juridiction suivant la profession noble ou ravalée de ceux qui lui sont soumis, ils font leur visite de temps en temps »¹⁰⁷².

Le brahmane est ici dépeint sous les traits de l'autorité épiscopale, chaque tribu étant analysée comme une juridiction, notamment soumise à un droit de visite. Ils sont également comparés aux Lévites de l'Ancien Testament, qui constituaient la tribu consacrée au service religieux et aux temples, et dont dépendaient toutes les autres pour ces fonctions¹⁰⁷³. Cette analogie corrobore une lecture plus séculière de l'ascendant des brahmanes, qui serait fondée sur la « noblesse » et la « race »¹⁰⁷⁴. Les actes réalisés par le brahmane sont, quant à eux, ramenés

¹⁰⁷⁰ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz [...]*, op.cit., p.153, « le seul brahmane peut être sacrificateur, et a pouvoir de faire les mariages, bénir les images de leurs saints, peindre le front aux Indous en signe que Dieu leur a pardonné leurs offenses, après le lavement, offrir à Dieu et aux saints les présents, faire les sacrifices, et être directeur des pagodes et des revenus d'icelles. En tout lieu, le brahmane peut dresser une pagode et la bénir [...] ». TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.367, « Ils ont aussi des docteurs qui enseignent leur loi qu'ils observent avec une très grande rigueur. Cette caste est la plus noble de toutes, parce que c'est d'entre les brahmanes qu'on tire les prêtres et ministres de la loi ».

¹⁰⁷¹ ANOM, COL, C265, f°49, *Lettre de François Martin, du 15 février 1700, à Pondichéry*, f°65, « Chez les princes gentils, [les brahmanes] sont à la tête des affaires, de la religion dont ils sont aussi les ministres et de même dans celles du gouvernement ».

¹⁰⁷² DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz [...]*, op.cit., p.153.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p.146. Au XVII^e siècle, la condition du Lévite avait notamment été décrite par le rabbin de Venise et érudit Léon de Modène, dans sa description des mœurs des juifs, traduite en français. DE MODENE, Léon, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs [...]*, trad. Simon, Richard, Paris, Louis Billaine, 1674, p.51.

¹⁰⁷⁴ FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.70, « Ces gens ici ont pour leurs prêtres des brahmanes qui sont d'une noble race ». TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.367, « Cette caste est la plus noble de toutes, parce que c'est d'entre les brahmanes qu'on tire les prêtres et ministres de la loi ».

aux sacrements de l'Église, pour décrire les baptêmes, mariages, ou funérailles des gentils¹⁰⁷⁵. On distingue leur ministère de celui des « pénitents » de l'Inde, yogis ou fakirs, qui sont assimilés à un clergé régulier consacré à l'ascèse et vivant d'aumônes¹⁰⁷⁶.

La division de la société en castes est alors appréhendée à partir de la position éminente des brahmanes. Suivant l'analogie hébraïque, les castes sont souvent désignées sous le titre de « tribus »¹⁰⁷⁷. Ce prisme explique la diversité des manières de vivre, des interdictions, ou des usages entre chaque caste. Les marchands et voyageurs identifient deux manières de dénombrer ces groupes. Il existe une infinité de « castes particulières » associées à des groupes linguistiques, régionaux, et surtout professionnels¹⁰⁷⁸. Par cela, les Français désignent les *jati* (naissance), qui constituent la réalité sociale la plus effective de la distinction des castes. Les mêmes observateurs comprennent que cette diversité peut être ramenée à une distinction fondamentale, ou originelle, entre quatre principales castes : les brahmanes, les nobles ou guerriers (« Rajpoutes » ou « Nayaks », *kṣatriyas*), les marchands (« Banians », *vaiśyas*), et les artisans, ouvriers, laboureurs (au XVIII^e siècle « Choutre », *śūdras*)¹⁰⁷⁹. Les Français identifient ici les quatre *varnas* (couleur, classe). Cette typologie est notamment comparée à celle qui distingue « les quatre états des Européens », par Souchu de Rennefort, en dissociant au sein du Tiers-État la condition marchande et agricole¹⁰⁸⁰. Les Français comprennent ainsi la diversité des castes particulières comme la dégradation d'un état initial plus harmonieux, et fondé sur des livres sacrés, les Védas¹⁰⁸¹. Cette idée est confirmée par la seconde appellation que donnent les

¹⁰⁷⁵ FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.71, « Je viens de parler de leurs mariages et de leurs baptêmes, je parlerai maintenant de la pensée qu'ils ont de ceux qui meurent sans être mariés ».

¹⁰⁷⁶ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz [...]*, op.cit., p.153, « Les religieux qu'ils appellent fakirs ou pauvres sont dédiés au service divin, ils ne vivent que d'aumône et portent des habits rapetassés de vieux chiffons qu'ils ramassent dans les rues pour mépriser le monde, et le fouler aux pieds ». BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.159 et p.150, « Entre une infinité et diversité très grande de fakirs, ou comme on voudra dire, de pauvres, derviches, religieux, ou santons gentils des Indes ; il y en a un grand nombre qui ont comme une espèce de couvent, où il y a des supérieurs, et où ils font une sorte de vœu de chasteté, pauvreté, et obéissance [...] ».

¹⁰⁷⁷ TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.367, « « Une caste est à peu près parmi ces idolâtres, ce qu'était anciennement une tribu parmi les juifs ; et bien que l'on croie vulgairement qu'il y a septante-deux castes, j'ai su des plus habiles d'entre les prêtres qu'on les peut réduire à quatre principales, dont toutes les autres ont tiré leur origine ». CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., t.2, p.177.

¹⁰⁷⁸ L'expression est utilisée par TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.570.

¹⁰⁷⁹ Par exemple, *Ibid.*, t.2, p.367, BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage aux grandes Indes [...]*, op.cit., p.115, SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.356.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*

¹⁰⁸¹ BERNIER, F., *Suite des mémoires du sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.166, « Ils disent donc que Dieu qu'ils appellent Achar [Acalā ?], c'est-à-dire immobile ou immuable, leur a envoyé quatre livres qu'ils appellent Beths [védas], mot qui signifie science, parce qu'ils prétendent que dans ces livres toutes les sciences soient comprises. Le premier de ces livres s'appelle Atherbaded [Atharvaveda], le second Zagerbed [Yajurveda], le troisième Rekbed [Rigveda], et le quatrième Samabed [Samaveda]. Suivant la doctrine de ces livres, ils doivent être

observateurs aux castes : celle de « secte ». Cette expression vise la particularité des cultes, cérémonies, lois, et manières de vivre à l'intérieur de chaque caste, qui tendent à morceler l'unité d'une religion primordiale¹⁰⁸². Insuffisamment instruits de la diversité religieuse au sein du « gentilisme », les marchands et voyageurs français peineront pendant longtemps à utiliser le mot de « secte » pour différencier les shivaïtes, vishnouites, bouddhistes, jaïns, *lingayats*, et autres tendances proprement religieuses¹⁰⁸³. La division des cérémonies explique surtout, chez Tavernier, que les gentils, si nombreux qu'ils fussent, aient pu être conquis et assujettis par une autorité musulmane, pourtant minoritaire¹⁰⁸⁴. La multiplication des sectes et des tribus avait causé la désunion d'un peuple partageant initialement la même religion, et avait permis sa conquête. Dès lors, la comparaison avec l'Antiquité hébraïque cesse, et se déplace vers l'époque moderne. La division des castes en Inde faisait écho à celle qui s'était produite en Europe entre les différentes « sectes », sous l'effet de la Réforme, et qui avait abouti à un antagonisme entre la religion des princes et celle des peuples¹⁰⁸⁵. La religion est alors ce qui divise, ou ce qui explique la division. Une telle configuration était une source de pessimisme pour les Européens, mais aussi une manière d'envisager la transposition de la question de la tolérance religieuse à la diversité des castes.

L'articulation entre l'unité et la multitude est alors ramenée à la distinction entre religion et superstition. La religion des gentils était celle dont les brahmanes étaient les dépositaires. Ses dogmes, ses pratiques, et son culte, trouvaient leur source dans des livres et des lois composés par de sages législateurs. À cet égard, les marchands et voyageurs se sont risqués à envisager les liaisons dangereuses qui pouvaient rapprocher la religion des gentils du catholicisme. Eux aussi,

distingués, comme ils le sont effectivement, en quatre tribus ; la première de Brahmins [brahmanes], ou gens de loi ; la seconde de Queterys [*kṣatriyas*], qui sont les gens de guerre ; la troisième de Bescué [*vaiśyas*], ou marchands, qu'on appelle communément Banyanes [banians], et la quatrième de Seydra [*śūdras*], qui sont les artisans et laboureurs ; en sorte que ces tribus ne se puissent point allier les unes avec les autres ».

¹⁰⁸² DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.60, « Ils sont divisés en plusieurs races, lignées, ou sectes, que les Portugais expriment par le mot de *Casta* ». DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], *op.cit.*, p.139, « « Dans les Indes orientales, il y a infinité de gentils, entre quelques sont les Indous, divisés en 125 tribus, lesquels ne reçoivent aucun juif, païen, chrétien, ni musulman, etc. en leur religion, les croyant indignes, raison qu'ils allèguent pour priser leur secte », et p.145, « Les différences que l'on observe entre les 125 tribus des Indous sont si opposées, qu'il semble qu'ils n'ont jamais été unis, chaque tribu a sa langue particulière qui n'est pas autrement entendue des autres par le long temps que leur loi est en vigueur : leurs pagodes sont séparées suivant les tribus et desservies par un, deux ou trois brahmanes suivant le peuple de la tribu ».

¹⁰⁸³ En comparaison, les missionnaires français comprennent et identifient assez précocement les différents cultes et sectes au sein de l'hindouisme. Par exemple, BNF, Mss., NAF, 451, *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des gentils malabares de la coste de Coromandel dans l'Inde* [brouillon s.n., s.d, écrit par un missionnaire jésuite, et que nous estimons autour de 1700-1704], qui distingue les adorateurs de Vishnou, de Shiva, ou la « secte du lingam », pour désigner les *lingayats*.

¹⁰⁸⁴ TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier* [...], *op.cit.*, t.2, p.367.

¹⁰⁸⁵ DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], *op.cit.*, p.149, qui compare notamment les brahmanes aux anabaptistes sur le refus du recours à la violence physique.

admettaient une forme de trinité, à travers la *Trimūrti*, ou pratiquaient des bains purificateurs, censés les laver de leurs péchés¹⁰⁸⁶. Contrairement aux missionnaires, les marchands et voyageurs n'avaient cependant aucun intérêt à établir une telle correspondance. Ce qu'il y avait de bon dans la religion des gentils était rapproché d'une possible parenté avec la pensée d'autres illustres païens, les philosophes de l'antiquité grecque¹⁰⁸⁷. Mais cette religion se caractérisait bien par la fausseté de ses principes, sa tendance au polythéisme, et la force surnaturelle qu'elle reconnaissait aux objets et animaux¹⁰⁸⁸. D'autre part, il fallait dissocier le contenu des livres sacrés de l'Inde de la superstition populaire, entretenue par les brahmanes eux-mêmes, pour asseoir leur autorité et satisfaire leur avidité¹⁰⁸⁹. La division des castes n'était pas seulement le

¹⁰⁸⁶ BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.170-173, « Touchant ces trois êtres, j'ai vu des missionnaires européens qui prétendent que les gentils ont quelque idée du mystère de la trinité, et qui disent qu'il est expressément porté dans leurs livres que ce sont trois personnes un seul Dieu ; pour moi j'ai fait assez discourir ces pandits sur cette matière, mais ils s'expliquent si pauvrement que je n'ai pu comprendre nettement leur sentiment », et ANOM, COL, C²65, f^o49, *Lettre de François Martin, du 15 février 1700, à Pondichéry*, f^o65, « ils ont aussi des [...] endroits où en se baignant ou buvant de ces eaux, ils pensent que tous leurs péchés sont pardonnés ».

¹⁰⁸⁷ BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.185, qui cherche à confondre les vedas aux doctrines de Démocrite et d'Épicure, ou p.154, qui dit, à propos des ascètes de l'Inde : « Tantôt je les considérais comme quelques restes, ou comme les auteurs de cette ancienne et infame secte cynique, sinon je ne remarquais en eux que brutalité et ignorance ». L'ami de Bernier, le philosophe libertin François La Mothe Le Vayer avait précisément défendu l'accès des païens à la grâce par des voies naturelles, pour réhabiliter les auteurs de l'antiquité grecque. v. LA MOTHE LE VAYER, F., *De la vertu des payens*, op.cit.

¹⁰⁸⁸ TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.373, « Bien que les idolâtres des Indes rendent à la créature, comme à la vache, au singe, et à divers monstres, les mêmes honneurs qui ne sont dus qu'à la véritable divinité, pourtant il est certain qu'ils reconnaissent un seul Dieu infini et tout puissant et tout sage, créateur du ciel et de la terre, et qui remplit toutes choses par sa présence. Ils l'appellent en quelque endroits Permesser, en d'autres Peremaël [Perumal], comme vers la côte des Malvares [Malabars], et Vistnou [Vishnu] dans la langue des Bramins [Brahmanes] qui habitent la côte de Coromandel [...]. Dans cette crasse et pitoyable ignorance les idolâtres comme les anciens païens font naître leur Dieu des hommes, et leur donne même des femmes, s'imaginant qu'ils aient les mêmes choses à quoi les hommes prennent plaisir. Ainsi ils tiennent leur Ram [Rama] pour une grande divinité, à cause des merveilles qu'ils croient qu'il a faites pendant sa vie ».

¹⁰⁸⁹ BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.120-121, qui compare la superstition des Indiens quant aux éclipses à « l'enfantine crédulité » de « notre populace » de France, p.128, « Les Brahmanes pour leur profit et intérêt particulier, je veux dire à raison des aumônes qu'on leur fait et du respect qu'on leur rend, comme à personnes attachées et consacrées aux mystères, entretiennent ces peuples dans ces erreurs et superstitions », et p.164, qui distingue la description des usages des « gueux des Gentils » et l'étude des « Livres de Loi et de sciences ». Les *Mémoires* de François Martin font preuve d'une particulière sévérité envers les brahmanes. Pour le marchand et directeur, ceux-ci ne sont animés que par la recherche de l'argent. Sa critique est d'abord adressée contre les pratiques religieuses, dont il moque constamment la superstition. Il ne voit les fêtes et œuvres de charité hindoues que comme des moyens pour les brahmanes de gagner de l'argent. MARTIN, t.2, p.239, et p.241, où il indique même : « On sera peut-être surpris de ce que je me jette, ce semble, comme à corps perdu sur cette infâme tribu des brahmanes, lorsque j'en trouve l'occasion. Si l'on me rend pourtant justice, on ne croira pas que ce soit par une passion de haine particulière que j'ai contre eux, mais c'est que je ne crois pas qu'il y ait au monde des gens plus malins, de quelque nation qu'ils soient. Comme ils ont tous de l'esprit et qu'ils l'appliquent tous au mal, ils en sont d'autant plus dangereux ». ANOM, COL, C²65, f^o49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700, à Pondichéry*, f^o64, « C'est dans cette tribu que les sciences sont renfermées, ils ont des connaissances de l'astrologie, et sont assez justes aux prédictions des éclipses du soleil et de la lune, ils ne parlent que superficiellement des autres sciences. Il y a de l'apparence qu'ils descendent des anciens Bramens ou Brachmanes dont les historiens font mention, mais qui ont bien dégénéré de ce que les livres rapportent de ces premiers, il serait encore plus difficile de s'étendre sur leur religion que sur leurs mœurs puisqu'ils n'en conviennent pas même entre eux, c'est un espèce de chaos, des sentiments différents d'une province à l'autre, des histoires de leurs dieux, de leurs turpitudes, mais avec des circonstances à donner de l'horreur par les impuretés et les lascivités qu'ils en rapportent, plusieurs de leurs pagodes mêmes sont remplies en dedans et en dehors

produit d'une rupture vis-à-vis de la religion originelle, mais aussi une conséquence de la superstition à l'intérieur de cette mauvaise religion¹⁰⁹⁰.

La question qui concentre ces deux critiques dans les récits et mémoires de Français est celle de la croyance en la réincarnation. C'est d'après une préoccupation chrétienne que les marchands et voyageurs font de cette question la clé de voute de la religion et de la superstition des gentils. Si l'accès au salut après la mort expliquait toutes les règles de conduite des chrétiens, la réincarnation devait occuper la même place dans la pensée des hindous. La « *métempsychose* », ou « *transmigration des âmes* », était généralement comparée à la philosophie de la « *secte de Pythagore* »¹⁰⁹¹. Pour les marchands français, c'est la croyance dans la réincarnation qui expliquait en premier lieu le paganisme des gentils, la considération ou le culte accordée à certains animaux ou objets¹⁰⁹². C'est dans cette même croyance que résidait la signification des inégalités de naissance, de l'endogamie des castes, des interdictions alimentaires et autres règles de conduite, tendant à la conservation de la pureté héritée et transmise par-delà la mort¹⁰⁹³. La différence des usages se transcrivait alors par une variété de liturgies et par des cérémonies particulières dans chaque caste.

Deux remarques doivent enfin être formées au sujet de cette appréhension des castes au prisme de la religion et de la superstition. Les observations faites par les Français s'appuient essentiellement sur le premier lieu de leur arrivée en Inde, c'est-à-dire Surate. Or, la disposition des castes, tel qu'ils ont pu la décrire dans le Gujerat, est loin d'être applicable à la diversité des

d'ouvrages de stuc ou relief de ces infâmes postures qui représentent les actions. Les peuples sans instruction, leur religion ne consiste presque qu'en bâtiments de leurs pagodes [...] ».

¹⁰⁹⁰ À la suite de son maître Gassendi, François Bernier théorise lui-même la distinction entre superstition et religion. BERNIER, F., *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, Anisson et Posuel, 1678, t.8, p.461, « Pour ce qui est de la superstition, Cicéron veut qu'on la distingue soigneusement de la vraie religion. Car il ne faut pas s'imaginer, dit-il, qu'en ôtant la superstition on ôte la religion. Il est d'un homme sage de garder les institutions, les mystères et les cérémonies de ses ancêtres, de reconnaître cette excellente, éternelle, et admirable nature que la beauté de l'univers, et l'ordre des choses célestes contraignent d'avouer. C'est pourquoi, de même qu'il faut tâcher d'étendre la religion qui est jointe avec la connaissance de la nature, ainsi il faut tâcher d'extirper la superstition, et d'en ôter toutes les racines ». Dans ce sens, BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.162-165.

¹⁰⁹¹ ANOM, COL, C265, f°49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700, à Pondichéry*, f°64, MARTIN, t.1, p.225, FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.70, DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon*, [...], op.cit., p.98, DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., p.61, et BERNIER, F., *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, op.cit., p.178-180. La référence à Pythagore est également utilisée par le voyageur anglais Thomas Herbert, BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.150.

¹⁰⁹² FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.70, « Quand ils ont bien vécu, ils disent que leurs âmes passent dans le corps d'une vache blanche, et quand ils ont mal vécu, que leurs âmes vont dans le corps d'un animal immonde, comme d'un porc et autres animaux semblables ».

¹⁰⁹³ MARTIN, t.1, p.225, « Les banians sont de la secte de Pythagore, croyant à la métempsychose et ne mangeant rien de ce qui a eu la vie ».

réalités locales, et notamment à celles du sud de l'Inde. Le modèle explicatif de la société de caste formée par les marchands et voyageurs avait donc de fortes chances de montrer ses limites à Pondichéry. En second lieu, il faut considérer, avec mesure, que la distinction opérée entre superstition et religion a pu être la source d'une dichotomie juridique. Si la religion hindoue avait ses livres et ses lois, la superstition était, elle à l'origine de normes coutumières. Comme nous l'avons vu plus haut, le sacrifice des veuves pouvait ainsi être décrit par François Martin comme une « *coutume qui passait autrefois pour une loi* »¹⁰⁹⁴. Cependant, la distinction très imparfaite de la superstition et de la religion, et l'accès inexistant aux sources textuelles, ne permettront pas aux marchands français de former une véritable différence pragmatique entre ces deux types de normativités. Les notions de « loi » et de « coutume » étaient ainsi condamnées à être associées indistinctement¹⁰⁹⁵. Pour les marchands français, la caste est donc non seulement le cadre d'une spécificité religieuse, mais aussi un lieu de production autonome de règles encadrant ces pratiques et cérémonies. Dans un contexte où la tolérance des usages précède leur compréhension, les employés de la Compagnie auront tendance à regarder ces droits comme des « privilèges », appartenant subjectivement à une caste, et attachée à sa dignité et qualité. C'est sous ce prisme que l'on peut identifier les premières interventions françaises dans le règlement des différends touchant aux cérémonies publiques à Pondichéry.

B. La première police des castes : un partage de l'espace public cérémoniel

Parmi les premières cérémonies publiques que les administrateurs du commerce ont eu à connaître, les célébrations nuptiales occupent une place non négligeable. Un exemple montre que, très précocement, les marchands du comptoir de Pondichéry sont intervenus dans la réglementation des cérémonies religieuses non chrétiennes. François Martin relate la célébration d'un mariage de deux personnes de caste « comitis » (*komatis*, marchands et boutiquiers) en

¹⁰⁹⁴ *Supra*, p.253.

¹⁰⁹⁵ L'association des « lois et coutumes » dans une même expression peut renvoyer à la désignation générale de « *lex et consuetudo* », forgée au haut Moyen-âge pour décrire le droit dans son ensemble, ou l'interpénétration de ces deux sources du droit, le plus souvent dans un contexte municipal. LAURANSON-ROSAZ, Christian, *Des « mauvaises coutumes » aux « bonnes coutumes ». Essai de synthèse pour le Midi (V^e-XII^e siècles)*, in : Mousnier, Mireille, Poumarède, Jacques, *La Coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2001, p.19-51, [en ligne : <http://books.openedition.org/pumi/24232>], §19, GUILLOT, Olivier, *Consuetudines, Consuetudo, Quelques remarques sur l'apparition de ces termes dans les sources françaises des premiers temps capétiens (à l'exception du Midi)*, in : Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands, vol.40, 1983, p.22-23, et GILISSEN, John, *Loi et coutume. Quelques aspects de l'interpénétration des sources du droit dans l'ancien droit belge*, in : Tijdschrift Voor Rechtsgeschiedenis, vol.21, n°3, 1953, p.266-270. L'interchangeabilité des deux sources, sur le plan terminologique, est encore observable au XVIII^e siècle, dans l'œuvre d'un juriconsulte comme Pothier, à travers la qualification « législative » du droit coutumier, DEROUSSIN, D., *Pothier, la coutume (d'Orléans) et le droit coutumier*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.413-447, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10592>], §14.

avril 1678¹⁰⁹⁶. Il indique que ceux-ci voulurent « *faire quelque chose de plus dans ce mariage que ce qu'il leur est permis par leurs lois et leurs coutumes* », en faisant élever un *pandal* (structure cérémonielle temporaire)¹⁰⁹⁷ et « *promener les nouveaux épousés sur des chevaux avec des parasols* »¹⁰⁹⁸. Cette cérémonie suscita en effet des réactions hostiles parmi les autres castes de la ville, qui y voyaient une atteinte à « *leurs privilèges et leur prééminence* »¹⁰⁹⁹. Face au risque de désordres, les Français seraient intervenus pour « *mettre à bas le pandal* » et se mêler « *à la prière des officiers du lieu* ». Martin conclut : « *Cette affaire traîna trois ou quatre jours ; à la fin il fallut se soumettre aux anciennes coutumes* »¹¹⁰⁰. En peu de mots, le marchand et directeur livre de nombreux enseignement sur les premières interventions de la Compagnie des Indes dans la police des castes à travers la question de la célébration d'un mariage.

Cette séquence montre la capacité très précoce de l'administration française à intervenir dans une cérémonie publique, faisant retirer les édifices temporaires qui étaient la cause d'un trouble. Surtout, cet exemple illustre l'appropriation par les marchands des usages traditionnels : malgré son manque de compréhension des ressorts profonds de la controverse à laquelle il assiste, François Martin identifie l'existence de « *lois* » et de « *coutumes* », pour en saisir une violation¹¹⁰¹. Le marchand constate et reconnaît la normativité des usages locaux, et s'en fait le garant pour prévenir un trouble à la police générale de la ville. Il ne s'agit pas, comme dans le cas de la *sati*, d'une intervention impérative visant à prévenir l'effet d'une « *mauvaise tradition* »¹¹⁰². Le directeur intervient pour maintenir l'ordre public du comptoir de commerce en prévenant une innovation. En cela, son action relève bien d'une mesure de police édictée en tant

¹⁰⁹⁶ MARTIN, t.2, p.129. Martin décrit les *komatis* comme « des boutiquiers qui vendent les denrées nécessaires à la vie et qui se mêlent aussi d'un plus grand commerce lorsqu'ils en ont l'occasion ». DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., p.61-62, « Les gentils sont divisés en un grand nombre d'autres lignées, et chaque métier en compose une, ils n'ont pas tous la même autorité ; quelques-uns mangent du poisson, et d'autres de toutes sortes de viandes, hors du bœuf ».

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, L'élément problématique de cet édifice est précisé par Martin : « ils voulurent faire quelque chose de plus dans ce mariage que ce qu'il leur est permis par leurs lois et leurs coutumes, la première de faire élever un *pandal* ou couvert devant la porte des prétendus mariés, avec quatre piliers et ils n'en peuvent avoir que trois suivant les statuts de la gentilité ».

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

¹¹⁰⁰ *Ibid.*

¹¹⁰¹ L'origine de l'appréhension coutumière des faits matériels décrits par François Martin en 1678, c'est-à-dire des festivités de mariage, peut également être recherchée dans la pratique de l'ancien droit. BART, J., *Les décisionnaires et les silences de la coutume*, in : Cazals, G., Garnier, F., *Les décisionnaires et la coutume*, op.cit., p.449-464, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10597>], §11-19, qui montre que les charivaris, mascarades, et festivités réalisés à l'occasion des mariages dans le royaume de France à la fin du XV^e siècle avaient pu être considérés par les juridictions séculières comme des coutumes. Cette qualification, réalisée après enquête, permettait d'écarter la punition des troubles causés lors des festivités, qui constitueraient un délit s'ils ne revêtaient pas le caractère d'une coutume. L'auteur souligne cependant qu'au XVII^e siècle, de telles pratiques étaient déjà saisies par le champ pénal, en cas de débordement, et qu'elles ne pouvaient être excusées par l'obéissance à la tradition.

¹¹⁰² Sur l'origine médiévales et les conséquences de la distinction entre bonnes et mauvaises coutumes, LAURANSON-ROSAZ, C., *Des « mauvaises coutumes » aux « bonnes coutumes ». Essai de synthèse pour le Midi (V^e-XIII^e siècles)*, loc.cit., [en ligne].

qu'administrateur d'un territoire, et non au titre d'un pouvoir purement commercial. Si François Martin cherche en dernier ressort à conserver la paix sociale dans l'intérêt de la Compagnie, cette démarche l'oblige à se placer comme le garant et le censeur du droit des castes, désignés sous la forme de privilèges¹¹⁰³. Ces droits ne touchent pas à un statut personnel, ni à la matière civile. Ils consistent surtout dans le partage de l'espace public, en fixant les limites que chaque caste doit admettre dans l'exercice public de ses cérémonies¹¹⁰⁴. François Martin venait surtout

¹¹⁰³ BABOT, A., BOUCAUD-MAITRE, A., DELAIGUE, P., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, op.cit., p.471, art. « Privilège », « Le privilège est un concept juridique, il est une concession d'avantages exprimé sous forme de règles de droit en faveur d'une ou plusieurs personnes, ou d'une communauté, ville, province, communauté de métier... Le privilège peut donc être personnel ou réel, individuel ou collectif, affirmatif (il autorise à faire quelque chose), ou négatif (il exempte d'une obligation), généralement perpétuel, parfois temporaire ».

¹¹⁰⁴ Nous n'avons pas trouvé de dénomination suffisamment certaine pour traduire la notion de privilèges, ou d'honneurs, auxquels nous ferons référence à plusieurs reprises dans la suite de notre étude. Aucune des traductions possibles de ces « droits » n'est employée par les administrateurs français en Inde sous l'Ancien Régime, dans l'état actuel de nos recherches.

N. Brimnes identifie par exemple le concept de *sallabad*, qu'il traduit par « tradition ou coutume », et qui a été employé par les administrateurs anglais de Madras lors de crises inter-castes survenus en 1707 et 1717. BRIMNES, Niels, *Constructing the colonial encounter. Right and left-hand castes in early colonial south India*, New York, Londres, Routledge, 2019, p.74-75, « In 1717, Governor Harrison told the Komatis that they could perform their ceremonies according to sallabad. Sallabad became the magic word for an ideal and stable social order to which matters could be restored », et p.95, qui entend *sallabad* comme antonyme d'innovation. Ce concept a été employé très tôt par les administrateurs anglais pour désigner les privilèges maritimes qui leur avaient été octroyés par les princes locaux, et notamment les souverains de Golconde ; mais aussi les coutumes, et les privilèges reconnus à chaque caste dans l'espace urbain de Madras. *Records of Fort St. George, Letters from Fort St. George*, Madras, Government Press, 1921, t.4, 1693, p.17, et p.90, t.6, 1696, p.32-33, t.8, 1698, p.45-46, et p.56, t.15, 1710, p.80, ou encore t.16, 1711, p.40. TALBOYS WHEELER, James, *Madras in the olden time: being a history of the presidency* [...], Madras, Graves and Co., 1861, t.2, p.75. Le *sallabad* pouvait aussi désigner une taxe dans l'empire mahratte. SEN, Surendranath, *Administrative system of the Marathas*, Calcutta, University of Calcutta, 2^e éd., 1925, p.241. Dans son sens étendu aux cérémonies religieuses et distinctions honorifiques, le *sallabad* désigne davantage un ordre social harmonieux les privilèges subjectifs qui le composent. Le concept de *sallabad* semble suggérer que les privilèges de chaque caste, comme les droits commerciaux et maritimes des Anglais, résultent d'une concession des princes.

D'autres pistes méritent d'être évoquées. Le missionnaire français Jean-Charles Perrin traduit, au début des années 1780, l'« honneur » d'un brahmane par « maguimeï », transcription approximative du concept tamoul de *makimai* (gloire, grandeur, majesté), dérivé du sanskrit *mahimā* (grandeur, dignité). PERRIN, Jean-Charles, *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin*, Paris, Le Normant, 1807, t.1, p.296.

Le concept de *mariyātai*, (du sanskrit *maryāda*) a également fait l'objet de travaux anthropologiques et historiques. Il désigne la « distinction » ou la « différenciation », sociale et spatiale, en matière de caste, mais aussi l'« honneur » rendu aux temples, et aux églises chrétiennes en pays tamoul. MINES, Diane P., *Fierce Gods. Inequality, Ritual, and the Politics of Dignity in a South Indian Village*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2005, p.81-100, MOSSE, David, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, Berkeley, University of California Press, 2012, p.107, p.128, et p.140-149, *Id.*, *Honour, caste and conflict. The ethnohistory of a catholic festival in rural Tamil Nadu (1730-1990)*, in: Assayag, Jackie, Tarabout, Gilles (dir.), *Altérité et Identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1997, p.71-120, et APPADURAI, Arjun, *Worship and Conflict Under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, CUP, 1981, p.35 et p.51-52.

Enfin, le concept de *māṇiyam* est sans doute celui qui a été le plus mobilisé par les Français, en raison de son apparente polysémie. À partir du début du XVIII^e siècle, ce terme sert à désigner les fondations, libres de redevances, dont les revenus étaient souvent affectés à l'entretien d'un temple, ou à l'assistance des pauvres et voyageurs. *Infra*, p.560. Or, le terme de *māṇiyam* sert généralement à désigner un honneur, ou un « privilège donné par le roi ». DIRKS, Nicholas B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p.69, MINES, D.P., *Fierce Gods. Inequality, Ritual, and the Politics of Dignity in a South Indian Village*, op.cit., p.65, MOSSE, D., *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*,

de faire la première expérience d'un type de conflit qui occupera l'administration coloniale jusqu'au XIX^e siècle, et dont la nature ne sera éclaircie que quelques années plus tard.

En 1690, la guerre entre les armées marathes et mogholes provoque un afflux de réfugiés à Pondichéry¹¹⁰⁵. Ces événements conduisent à la cohabitation de deux « groupes de castes » : celles dites de la « Main droite » (*idangai*), qui étaient déjà présentes à Pondichéry, et celles dites de la « Main gauche » (*valangai*), nouvellement arrivées. Cette distinction est une spécificité des sociétés l'Inde du Sud, et plus précisément des régions de langue télougou, tamoule, et kannada. Elle a progressivement disparu au cours de l'époque contemporaine. La division des castes de Main droite et de Main gauche tendait à une relecture des relations sociales de caste, telles qu'elles sont connues au nord du sous-continent indien, sous la forme des quatre *varnas*¹¹⁰⁶. En 1690, la réunion de ces deux groupes de castes à Pondichéry nécessita la rédaction d'une convention passée entre les chefs des principales castes des deux Mains, en date du 8 novembre. En présence de François Martin, les chefs de caste de la Main droite conviennent des droits suivants pour les castes *chetti* et *kammalar*, de la Main gauche :

« Nous soussignés d'un commun accord avons passé le présent contrat avec les négociants et marchands chettis de cette ville, reconnaissons qu'il leur sera permis de bâtir trois rues au nord du fort depuis le bord de la mer, jusques à l'étang qui est derrière la pagode [...] et ayant bâti, ils y pourront faire toutes les cérémonies de leurs mariages, et autres, ils pourront promener et passer leurs mariages dans toutes ces rues et autour du fort, ils pourront agir ainsi tranquillement et faire leurs cérémonies, quant aux pagodes, et les étangs, ils seront communs à toutes les castes. Dans les trois rues des chettis et des orfèvres [kammalars], la Main droite ne pourra pas y passer avec aucune marque de

op.cit., p.38-40. BNF, Mss, Indien, Manuscrits tamouls, Indien 211-212, *Dictionnaire malabare-français* [XVIII^e s.], vol.1, p.267, qui traduit *māṇiyam* comme un « privilège donné par le roi ».

¹¹⁰⁵ MCIO, f°17, « L'armée du Moghol après avoir défait celle de Ram Raja dans le Carnate vient mettre le siège devant Gingy en septembre [1690]. Les peuples se jettent dans les colonies européennes », et f°19, « En décembre [1690], 300 fantassins mores viennent camper à la chaudrie des blanchisseurs, ½ lieue au nord de Pondichéry. Le Commandant dit qu'il vient prendre possession de tous ces quartiers au nom du Moghol, il veut entrer dans la peuplade avec sa troupe, on le refuse [...]. On fut depuis le 17 jusqu'au 30 en contestation, on convient qu'un Brame écrivain avec 5 ou 6 soldats prendraient possession d'une nouvelle peuplade ou nouveau quartier habité par des gentils de terres réfugiés à Pondichéry, mais que le reste des troupes passerait dans la plaine ». MARTIN, t.3, p.133. Nous précisons qu'une chaudrie est, dans son acception large, un édifice ouvert au public, pouvant servir de refuge aux voyageurs, servant de lieu de commerce, de charité, où la justice peut être rendue. Elle est souvent formée par la libéralité de grands personnages, ou par les notables d'une caste. C'est le nom que prendra le tribunal de la Chaudrie à Pondichéry à partir de 1700, sur lequel nous reviendrons largement.

¹¹⁰⁶ V. BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, *op.cit.*, APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 11, n°2/3, 1974, p.216-259. *Infra*, p.629, MUKUND, Kanakalatha, *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, in: *Studies in history*, vol.11, n°1, 1995, STEIN, Burton, *Peasant, State and Society in Medieval South India*, Delhi, OUP, 1980, ZIMMERMANN, Francis, *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, in : *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, n°6, 1974, p.1381-1401. Sur la tension entre division des castes en *varnas* et diversité des systèmes régionaux, SRINIVAS, Mysore Narasimhachar, *Caste in Modern India and other essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962, p.7-8, et p.63-69.

dignité, ni pour aucune cérémonie, ainsi durera cet accord de père en fils jusqu'à la fin de la postérité »¹¹⁰⁷.

La nature de cet acte fondateur de la police des castes est une convention passée entre les chefs de caste, en présence de François Martin. Dans sa forme, il s'agit donc d'un traité passé entre deux communautés, reconnaissant le directeur français comme l'autorité compétente dans le territoire sur lequel cet acte doit être exécuté. Sur le fond, cette convention doit bien produire des effets réglementaires, mêlant police d'« urbanisme » et police religieuse. Les interdictions qui frappent chaque caste et les privilèges dont elle jouit sur la circulation dans les rues, et la réalisation de cérémonies extérieures, ont pour fondement une conception symbolique de l'espace et des relations sociales. Citant le voyageur lyonnais Pierre Sonnerat, l'historien Francis Zimmermann résume ainsi le caractère matériel de l'opposition entre Mains gauche et Main droite :

« Il s'agit de distinctions honorifiques, de marques de prestige dont les uns font parade et que les autres contestent. Cet honneur et ce prestige ne sont affirmés que dans le cadre des cérémonies, et non dans la vie quotidienne. La division entre castes de Main droite et castes de Main gauche est donc cérémonielle, institutionnelle et rituelle : « Chaque caste a des termes qui lui sont affectés dont il est pas permis autre de se servir ; leurs usages, leurs droits, leurs privilèges, tout est distinct et marqué La moindre infraction de ces règles est dans le cas de produire une guerre civile » [P. Sonnerat] »¹¹⁰⁸.

L'historiographie analyse de différentes manières le caractère rituel de ce partage de l'espace. Elle s'accorde sur ses fondements historiques et symboliques : la division des Mains correspond à un mythe politique et social. Trouvant sa source autour du XI^e siècle, sous la dynastie Chola, cette division rejoue symboliquement les positions à la Cour du roi (« les deux Mains du roi »), et le moment fondateur du partage des terres par celui-ci¹¹⁰⁹. La division

¹¹⁰⁷ NAIP, Misc, Doc., 527, *Documents relatifs aux disputes entre les diverses castes de la tribu dite de la Main droite et de la Main gauche, et décision du Sieur Jean Law de Lauriston, 1776, f°47, Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690*. Les chettis (ou chettiar, ou chettys) et les kammalars constituent les principales castes de la Main gauche. Elles font chacune l'objet de subdivisions sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. En outre, il faut signaler que nous nous appuyons sur la seule traduction de la convention du 8 novembre 1690 qui nous soit parvenue. Elle a été produite près d'un siècle après la convention originelle, par les chefs des castes de la Main gauche, dans le cadre d'un contentieux les opposant à la Main droite. Ce document doit donc être pris avec une certaine prudence. Son contenu, et le nom de ses signataires, est relativement cohérent avec le contexte de 1690. Cependant, il faut considérer que l'effet du temps, de la traduction, et du contexte de sa mobilisation ont pu altérer le texte initial.

¹¹⁰⁸ ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit. p.1389. Le passage cité dans cet extrait est de SONNERAT, Pierre, *Voyage aux Indes orientales et à la Chine fait par ordre du Roi, depuis 1774 jusqu'en 1781*, Paris, 1782, t.1, p.62.

¹¹⁰⁹ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.27-29, APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, loc.cit., p.223-233, STEIN, B., *Peasant, State and Society in Medieval South India*, op.cit., p.174 et s., ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit. p.1389-1392. Des conflits opposant les castes de Main gauche et de Main droite sont par exemple attestés dès le XV^e siècle dans l'empire Vijayanagar. VENKATARAMA AYYAR, K.R., *Manual of the Pudukkottai State*, Chennai, Commissioner of Museums, Government of Tamil Nadu, 2002, t.2.1, p.744.

s'explique également (et surtout) par les rapports sociaux des différentes castes. Celles de Main droite, symboliquement dominantes, comprennent notamment les tenanciers des terres, et des grands agriculteurs. Celles de la Main gauche, symboliquement inférieures, recouvrent des populations plus mobiles, et notamment des marchands et artisans¹¹¹⁰. Pour l'historienne Brenda Beck, cette séparation induit deux types de postures : la Main droite pouvait adopter une attitude de conservation de la pureté rituelle, tandis que celles de la Main gauche voyaient leur conduite dictée par la revendication de leur statut et de leur dignité, ou par le rétablissement de l'ordre passé¹¹¹¹. Malgré leur infériorité théorique, les castes de la Main gauche pouvaient par exemple porter des signes distinctifs réservés aux brahmanes, dont ils revendiquaient une appartenance ancestrale¹¹¹². Les phénomènes migratoires expliquent aussi l'appartenance à l'une ou l'autre des deux mains. La Main droite est réputée comprendre les plus anciens habitants du pays tamoul. La Main gauche a pu intégrer des populations extérieures à cette région, et les castes de cette faction comprenaient une large part de locuteurs télougous¹¹¹³. Pour ces raisons, le système des castes diffère sensiblement dans le sud de l'Inde, par rapport au nord. Par exemple, les *paraiyars* (ou « parias ») ne sont pas uniquement définis par leur exclusion de la société de caste : malgré leur ostracisation sociale, ils sont intégrés à la division des deux mains, et largement associés à la Main droite¹¹¹⁴.

L'historiographie s'accorde aussi autour du caractère plastique du contenu matériel des revendications, et de la composition des deux factions. La division doit produire un cadre dans lequel se jouent des contestations variables, entre des parties changeantes au cours de l'histoire¹¹¹⁵. Les querelles relatives aux cérémonies des *komatis*, desquelles François Martin dut

¹¹¹⁰ STEIN, B., *Peasant, State and Society in Medieval South India*, op.cit., p.175, p.186 et p.196, MINES, Mattison, *The Warrior Merchants, Textiles, Trade, and Territory in South India*, Cambridge, CUP, 1984, p.41, ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit. p.1387-1389.

¹¹¹¹ BECK, Brenda, *Peasant Society in Konku. A study of right and left subcastes in South India*, Vancouver, University of Columbia Press, 1972, cité par BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.29. ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit. p.1396-1397.

¹¹¹² SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine [...]* op.cit., t.1, p.49, « Plusieurs castes de la tribu des Choutres [*śūdras*], tels que les Chétis [*chettis*], et les cométis [*komatis*], les charpentiers, les forgerons, les orfèvres et d'autres castes, ont aussi le droit de porter la ligne [cordon porté par les brahmanes, signe de leur initiation] ». Les castes citées appartiennent communément à la Main gauche.

¹¹¹³ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities [...]*, op.cit., p.297-298, STEIN, B., *Peasant, State and Society in Medieval South India*, op.cit., p.175.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p.209, et SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine [...]* op.cit., t.1, p.55-56. Il existe cependant des *paraiyar* de la Main gauche.

¹¹¹⁵ APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, loc.cit., p.232, « The unity and essence of the dual classification lie in its formal and functional aspects, namely to express a series of conflicts (*Komatis* vs. *Beri Chettis*), anomalies (artisan claims to *Brahmanic* identity would be an example), and schisms (such as the one between Vaishnava and Saiva Brahmanas) in terms of a cultural paradigm whose core is the notion of a single social body, albeit one vertically divided into two sides ». ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de*

répondre en 1678, ont vraisemblablement relevé de la rivalité entre les deux Mains¹¹¹⁶. En effet, si l'on tient l'acte de 1690 comme fondateur de l'implantation des castes de Main gauche à Pondichéry, il faut considérer que sa population était essentiellement composée de celles de la Main droite dans les années précédentes. Les *komatis* sont décrits de manière constante, au XVIII^e siècle comme appartenant à la Main droite¹¹¹⁷. Cependant, ils avaient pu être considérés comme membres de la Main gauche au XVII^e siècle¹¹¹⁸. En 1678, le port d'un parasol dans un mariage était la source de la contestation. Il s'agit d'un attribut royal par excellence, et de l'un des objets mentionnés dans les inscriptions médiévales qui fondaient les prétentions des deux factions¹¹¹⁹. Les *komatis* de Pondichéry n'ont probablement rejoint la Main droite qu'en réaction à l'arrivée de nouvelles populations, à partir de 1690. Les arrivants comprenaient en effet des *chettis*, qui s'adonnaient, comme les *komatis*, aux activités commerciales. C'est dans la recomposition des rivalités que chaque caste définit son appartenance à l'une ou l'autre main. Par conséquent, la réglementation précise des cérémonies, ou de l'usage des rues sont avant tout des marqueurs rituels et sociaux. Il ne faut pas surinterpréter leur caractère parfois minutieux des objets de litige (le simple port d'un parasol, ou le passage à cheval dans une rue, peuvent être la cause de troubles). Le véritable enjeu de ces privilèges réside dans un partage symbolique et social de l'espace, et d'une juste distribution des honneurs¹¹²⁰.

main droite et castes de main gauche en Inde du Sud, loc.cit. p.1384-1386, qui identifie une mutabilité subjective et objective intrinsèque au principe de division des mains.

¹¹¹⁶ MARTIN, t.2, p.129.

¹¹¹⁷ Toutes les sources regardent les *komatis*, à Pondichéry, au XVIII^e siècle, comme l'une des castes de la Main droite, et peut-être l'une des plus active. NAIP, Misc, Doc., 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées Mains droite et mains gauche avec leurs caste chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances* [s.d.]. NAIP, Misc, Doc., 526, f°11, *Note de comparaison des castes de main droite et de main gauche, par Duplant de Laval, second marchand et juge de police à la Chaudrie de Pondichéry, du 15 juillet 1768*, et f°41, *Tableau de la division des castes à Pondichéry* [s.d., fin XVIII^e s.]. NAIP, Misc, Doc., 528, f°1, *Tableau des castes de Pondichéry* [vers 1750]. BNF, Mss, NAF, 2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés Tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais dans leur venue dans l'Inde, par un missionnaire*, [anonyme, s.d., XVIII^e siècle], p.2-3, qui décrit la division des de la caste « des marchands » [située à la place des *vaiśyas*] entre « ceux qui l'on nomme Comattis [*komatis*] » et « ceux qui sont appelés Chettis », qui « se disputent de part et d'autre sur la prééminence sans jamais pouvoir terminer leurs différents sur cela ».

¹¹¹⁸ SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* [...] op.cit., t.1, p.55, « Les cométis ou marchands ; ils étaient autrefois de la Main gauche, et ne formaient qu'une classe avec les chétis ; mais depuis qu'ils ont prié les Choutres [*śūdras*] de la Main droite de les recevoir comme leurs enfants, ils sont entrés dans l'autre rang ». ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit., p.1384.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p.1389. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.12.

¹¹²⁰ Les insignes revendiqués par les castes de Main droite et de Main gauche apparaissent par exemple dans le récit fondateur du royaume de Pudukkottai (1686-1946), situé au sud-ouest de Pondichéry, dans le voisinage de Madurai. Au XVII^e siècle, le premier roi de cet État, Raya Tondaiman, aurait reçu du dernier prétendant au trône de Vijayanagar différentes distinctions pour récompenser sa bravoure militaire : un éléphant, un palanquin, des chevaux et parasols, des tambours, etc. VENKATARAMA AYYAR, K.R., *Manual of the Pudukkottai State*, op.cit., t.2.1, p.757. Ce récit montre que les symboles pour lesquels la division des castes entre Main droite et Main gauche se manifeste étaient tout à fait contemporains au moment de la formation des comptoirs de commerce européens dans le sud de l'Inde.

La convention du 8 novembre 1690 apparaissait comme l'acte fondateur d'une organisation sociale et cérémonielle spécifique à Pondichéry. Cet acte donnait d'abord un contenu matériel au droit des castes à Pondichéry : les privilèges de chaque faction devaient désormais régir l'accès aux temples, les cérémonies de mariage, et l'usage de certains attributs dans les rues. La convention de 1690 donnait ensuite une expression écrite et publique à un cadre normatif qui devait régir les relations des deux factions. Cet acte n'encadrait pas les rapports entre le pouvoir colonial et chacune des castes. Il portait bien sur les rapports inter-caste. Les marchands de la Compagnie n'avaient pas été maintenus dans l'ignorance de la convention, mais ils ne pouvaient comprendre que faiblement les enjeux et les implications théoriques de cette division, qui n'avait guère les apparences de ce qu'ils avaient observé à Surate. Pourtant, la division de la Main gauche et de la Main droite comprenait des prémices qui devaient faciliter, en théorie, le rôle d'arbitre que seraient amenés à jouer les agents français de la Compagnie.

C. La division des deux Mains : la source d'un arbitrage français du droit des castes

La séparation des castes en deux Mains a pour caractéristique de supposer l'existence de castes neutres, pouvant être amenées à assurer le rôle d'arbitre, jouant ainsi la figure fondatrice du roi¹¹²¹. Cette position neutre doit être regardée comme un ressort de la mutabilité des composantes de l'opposition. Les classes et castes dominantes ont pu osciller entre une position partisane, au sein de la Main droite, ou jouer le rôle d'arbitre neutre¹¹²². En l'occurrence, les brahmanes sont généralement considérés comme extérieurs à la division des deux mains¹¹²³. Il n'est pas impossible que ceux-ci aient joué ce rôle de premier plan dans la conclusion de la convention du 8 novembre 1690, figurant parmi les premiers signataires¹¹²⁴. Il est probable que les brahmanes aient exercé une telle prééminence, à une époque où ils assuraient la jonction diplomatique entre les marchands français et le pouvoir mahratte et hindou

¹¹²¹ ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit., p.1382-1384.

¹¹²² *Ibid.* Sur la notion de caste dominante, SRINIVAS, Mysore Narasimhachar, *The dominant caste and other essays*, Dehli, OUP, 1987, p.77-86, et p.96-114.

¹¹²³ STEIN, B., *Peasant, State and Society in Medieval South India*, op.cit., p.202. À Pondichéry, les brahmanes sont encore considérés comme neutres à la fin du XVIII^e siècle, NAIP, *Misc.*, Doc., 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées Mains droite et Mains gauche avec leurs chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances* [s.d., fin XVIII^e s.], « Les Brahmanes sont neutres et n'ont point de chef à Pondichéry et dans ses dépendances ».

¹¹²⁴ NAIP, *Misc.*, Doc., 527, f°47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690*. Le protocole du texte se présente ainsi : « Le chef de la Compagnie de France à Pondichéry, le Seigneur directeur général M. Martin par son ordre Savandovalogy Pandiderayen, avec lui Ramaravi Pandiderayen, avec lui Vilogy Pandiden, et aussi Colandeapa Modeliar, Savap naïque, Deverachittayar, Ambalataray poullé, Couppaya poullé, Ramanada Poullé, Salapé, Sitta Reddyar, Timma chettyar, Pettou Chettu, Vainmiquanada Modély, Lachumana Chettyar, Nagny Chettyar, Chinné Chetty, et toutes les autres castes, de toutes les nations habitants de cette ville de leur consentement ».

de Gingy¹¹²⁵. Il est même possible que cette primauté ait été rendue nécessaire, voire contrainte, par les officiers de Ram Raja¹¹²⁶.

Il faut surtout observer le rôle des administrateurs européens des comptoirs dans la dynamique des privilèges de Main gauche et de Main droite. La création des comptoirs de commerce européens, et la fondation de nouveaux centres urbains, réunissant des populations et des activités issues de localités variées, aux usages différents, sont une des causes des conflits et des renégociations modernes des privilèges de chaque Main¹¹²⁷. Les Européens représentaient de potentiels nouveaux arbitres des différends entre communautés, mais aussi la source de nouveaux conflits causés par des modèles institutionnels instables¹¹²⁸. À ce titre, la convention conclue à Pondichéry en 1690 n'est pas une première. Entre 1652 et 1653, la rivalité entre les deux Mains s'était déjà manifestée dans le comptoir anglais de Madras. Comme à Pondichéry en 1690, les contestations portaient sur le partage des routes pour les processions de mariages et les enterrements¹¹²⁹. Le Président d'alors dut procéder à un partage des rues de la ville pour chaque faction de castes, et définir celles dans lesquelles pourraient passer les cérémonies nuptiales et funéraires¹¹³⁰.

En 1690, on ne peut que constater que le directeur de la Compagnie n'a opéré aucune espèce de contrôle de conformité de la convention à un quelconque ordre public moral, religieux, ou simplement matériel. François Martin se place ici en commanditaire de la convention, qui a été faite « *par son ordre* »¹¹³¹. L'autorité qu'il revêt, en tant que directeur, correspond largement à celle qui lui est reconnue en tant qu'arbitre par les communautés locales, suivant leurs propres conceptions. C'est en tant que « *Seigneur directeur général* » que Martin préside la négociation entre les castes¹¹³². Le statut, même précaire, de propriétaire et tenancier des terres, pouvait

¹¹²⁵ MARTIN, t.3, p.119 et s.

¹¹²⁶ ANOM, COL, C²65, f^o49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700, à Pondichéry*, f^o65, qui constate la permanence des brahmanes dans les différents gouvernements du sud de l'Inde, qu'ils soient hindous ou musulmans, « Les Brahmanes ont été mêlés bien avant dans les gouvernements des royaumes de Visiapour [Bijapur] et de Golconde, particulièrement dans celui-ci dont ils ont été les principaux ministres, et qui ont aussi perdu l'état, chez les princes gentils. Ils sont à la tête des affaires, de la religion, dont ils sont aussi les ministres et de même dans celles du gouvernement »,

¹¹²⁷ MINES, M., *The Warrior Merchants, Textiles, Trade, and Territory in South India*, op.cit., p.43, BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], op.cit., p.30-32.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p.30, « In the towns there was often an authority to which the conflicting parties could apply for adjudication. The town was a place of unstable political institutions ("weak integration" as Appadurai terms it) and a place where the capacity (or incapacity) of the ruler to arbitrate conflicts could be decisive ».

¹¹²⁹ HARIJAN, Vikram, *Disputes among labourer castes in Madras in the early eighteenth century*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.69, 2008, p.309.

¹¹³⁰ ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit., p.1395-1396.

¹¹³¹ NAIP, Misc, Doc., 527, f^o47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690*.

¹¹³² *Ibid.*

suffire à admettre l'autorité de Martin. Enfin, le caractère perpétuel de l'engagement devait résulter de l'hérédité des privilèges qu'il instaurait, l'accord devant durer « *père en fils jusqu'à la fin de la postérité* »¹¹³³. Le directeur de la Compagnie prenait ainsi acte de la transmission de droits et d'interdiction cérémonielles à des « groupes de parentés », dont la conservation était relative à l'endogamie des castes.

Cette disposition convenait à une conception française de la police, et aux intérêts de la Compagnie. Pour assurer la paix sociale, et continuer d'attirer des populations profitables au commerce, le directeur avait obtenu une mesure limitant les processions de mariage aux rues strictement attribuées à chaque caste. Cette convention permettait à la Compagnie de prévenir tous les scandales qui pourraient survenir entre des castes constituées en corps de métiers, et avec lesquels les Français entretenaient des relations commerciales. Dès lors, l'exercice public du culte prend la forme d'un privilège, antérieurement ancré dans la société tamoule, et désormais consacré positivement par le chef du comptoir de commerce. François Martin remarque en 1700 :

*« C'est encore quelque chose d'étonnant de la fermeté des tribus à soutenir les avantages et les privilèges qu'elles ont les unes sur les autres, à l'égard de leurs rangs, de leurs cérémonies dans des actions publiques, d'assemblées, de mariages, de morts, sans souffrir qu'aucune d'elles anticipent au-delà de ce qui leur est permis par des ordonnances et des traditions apparemment de plusieurs siècles, c'est une vision générale des tribus intéressées à ce qu'une autre voudrait innover contre les anciennes coutumes, jusqu'à en venir à des voies de fait, l'on pourrait en rapporter plusieurs exemples pour ce qu'ils en arrive fort souvent, les Mahométans même sous qui les gentils sont sujets sont forcés de laisser agir ces peuples dans ces démêlés qui arrivent entr'eux suivant leurs lois »*¹¹³⁴.

La fonction de l'administrateur de la Compagnie consiste alors à reconnaître les privilèges de chaque caste, et à les maintenir en prévenant toute innovation. Ces dernières ne sont pas censurées au titre d'une conception européenne de l'ordre public, mais parce que tout manquement serait considéré comme une usurpation, et une violation des droits des autres castes¹¹³⁵. Il est intéressant de noter que François Martin, comme dans le cas de la prévention du sacrifice rituel des veuves, se réfère à l'usage des administrateurs musulmans du Moghol face aux populations hindoues, pour justifier la conservation de leurs « privilèges », « lois », et « coutumes ». Ici, la tolérance n'impliquait pas uniquement de supporter la liberté de conscience et des manifestations publiques du culte. Elle supposait la reconnaissance de normes issues des

¹¹³³ *Ibid.*

¹¹³⁴ ANOM, COL, C²65, f^o49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700, à Pondichéry*, f^o66.

¹¹³⁵ Sauf à considérer, bien entendu, que l'érection des coutumes en « privilèges » soit formellement une transplantation de la pensée juridique européenne.

groupes de caste, qui régiraient de manière autonome des cérémonies publiques variées¹¹³⁶. La capacité de l'administration coloniale à faire de cette police des castes une véritable police religieuse dépendrait alors de sa capacité à se faire la garante de l'effectivité de ces privilèges, ou à les réformer.

Malgré le caractère particulièrement informel de la première police religieuse des comptoirs, le type de normativité décrit par François Martin n'est pas très différent de celui qui organise la police des corps de métiers sous l'Ancien Régime. Dans le royaume, les magistrats et officiers de police n'étaient pas seulement chargés du gouvernement de la population, mais aussi de l'inspection des corps et communautés professionnelles, également producteurs de normes et capables de coercition¹¹³⁷. La constitution des castes (*jati*) comme des groupes professionnels n'est certainement pas étrangère à un tel rapprochement. Cette analogie permet de comprendre comment les marchands de la Compagnie ont pu admettre l'idée d'un auto-gouvernement des castes, et pourquoi ils ont appréhendé une partie des normes attachées à celles-ci comme des « privilèges ». Cette comparaison présente évidemment ses limites : elle n'est jamais explicitement mentionnée par les marchands de la Compagnie, dont le principal modèle d'administration à Pondichéry doit être recherché dans les exemples de Surate et des autres villes commerçantes. Cependant, il est utile de souligner que ce modèle n'était pas incompatible avec l'idée que pouvaient se faire les marchands de la police au XVII^e siècle, qui, appliquée aux colonies, permettait de concevoir une forme de pluralisme juridique qui n'avait rien d'irrégulier. La première forme de tolérance religieuse des comptoirs français de l'Inde consistait donc surtout dans la reconnaissance des normativités propres de la population indienne, et des groupes de castes, sous la forme de lois, de coutumes ou de privilèges. Or, le caractère temporaire de cette tolérance, annoncé par François Martin au Secrétaire d'État à la Marine appelle inévitablement une contradiction¹¹³⁸. Si les Français estimaient pouvoir renoncer à la liberté religieuse au moment où ils auraient la pleine souveraineté sur leurs comptoirs et la certitude de la pérennité du commerce, alors ils devraient aussi s'opposer à des règles et usages dont ils avaient reconnu la validité. Cette problématique, que nous étudierons, devait survenir à partir de 1701.

Ainsi, ce n'est qu'à l'issue d'un long processus que la Compagnie a pu former une police religieuse composite sur les populations indiennes, sans jamais disposer de pouvoirs pleins et

¹¹³⁶ DIRKS, N. B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, op.cit., p.79-80.

¹¹³⁷ KAPLAN, S.L., *Idéologie, conflits et pratiques politiques dans les corporations parisiennes au XVIII^e siècle*, in : *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, vol,49-1, n°1, 2002 p.9-11, MINARD, P., *Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions*, loc.cit., p.45-51.

¹¹³⁸ *Supra*, p.248.

entiers sur les personnes et les territoires des comptoirs. En tant qu'autorité politique fragile, la Compagnie française en Inde a été fortement limitée dans sa possibilité de réglementer la sphère religieuse de manière autonome, ou même de se soustraire aux normes religieuses des puissances musulmanes ou hindoues. La possession *de facto* de Pondichéry jusqu'en 1693 a facilité la construction d'une réglementation émanant en partie de la « société civile » de la ville, composée de populations lusophones christianisées, ou de communautés marchandes hindoues.

Cette section nous aura permis de mettre à jour la police religieuse propre à l'installation de la Compagnie des Indes. Celle-ci s'est d'abord caractérisée par la mise en œuvre du cadre juridique et idéologique mercantiliste, visant à limiter le poids des considérations religieuses dans le commerce. Ce dispositif initial a été éprouvé, notamment à l'égard du recrutement et de l'autorité des employés protestants ; mais il n'a pas été remis en cause dans son fondement. La police religieuse a longtemps pris la forme de l'exercice d'un pouvoir disciplinaire, exercé par les directeurs ou par les officiers sur leurs subordonnés. Le deuxième caractère que les actes fondateurs de la Compagnie ont donné à la police religieuse était son inscription dans les cadres du droit international. L'expérience de Madagascar a rendu caduc un outillage réglementaire abondant, mais fondé juridiquement sur l'hypothèse d'une conquête. Les agents de la Compagnie étaient, sinon préparés, au moins conscients de la maigre possibilité d'exercer aucune prérogative religieuse, ni aucun droit souverain, en s'établissant dans les villes portuaires de l'Empire moghol. Ils y ont néanmoins trouvé une liberté religieuse limitée à l'exercice privé de leur culte, dans un contexte du durcissement de la politique confessionnelle d'Aurangzeb. L'accession des administrateurs du commerce à des fonctions de police à Pondichéry relève presque, en ce sens, d'une anomalie. Le caractère précaire des droits sur les personnes et sur le territoire de ce comptoir possédé *de facto* a contraint les directeurs à développer une police religieuse davantage fondée sur des rapports personnels que sur l'exercice d'une véritable puissance publique. Dans ce contexte, les administrateurs n'ont guère eu d'autre choix que celui de l'indifférence religieuse, et de la reconnaissance de la normativité des traditions et usages d'une société presque entièrement hindoue.

L'autre source de fondation d'une police des cultes résidait, suivant les actes fondateurs de la Compagnie, dans le ministère des ecclésiastiques et leur coopération avec la Compagnie. Sur ce plan, les années 1670 ont également marqué un tournant. La stratégie des missionnaires présents en Inde a d'abord été de trouver auprès des puissances européennes un appui contre le principal obstacle à leur implantation : le *padroado* portugais. Toutefois, l'évolution des

rapports géopolitiques ferme peu à peu cette fenêtre de tir. Les missionnaires français, tous ordres confondus, cherchent alors le soutien et l'appui de la Compagnie des Indes.

Chapitre 2. L'Inde des ecclésiastiques : une politique missionnaire aux dépens de la Compagnie des Indes

Après l'abandon de Madagascar et de la coopération avec les prêtres lazaristes, la Compagnie se trouve dépourvue de liens juridiques avec les corps d'ecclésiastiques qu'elle rencontre en Inde. Les premiers comptoirs de l'Inde sont donc dénués d'une police ecclésiastique *stricto sensu*, dans la mesure où les autorités séculières ne disposent pas de droits opposables aux religieux dans leur administration spirituelle et temporelle, ni des juridictions capables d'exercer un tel contrôle. De surcroît, le ressort des juridictions ecclésiastiques ou des terres de mission diffère sensiblement des lieux où la Compagnie des Indes est susceptible d'exercer une autorité (du moins, à l'origine). Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les activités des ecclésiastiques français en Inde peuvent être appréhendées juridiquement de trois manières. Ces religieux exercent, d'abord, en Asie, une juridiction spirituelle effective, selon les prérogatives dont ils sont investis par la Congrégation de la Propagation de la Foi, ou qui leur sont reconnues par les différentes puissances politiques. Ensuite, il faut considérer les relations ponctuelles, de soutien et de services réciproques, qu'ils entretiennent avec la Compagnie des Indes française en particulier, malgré l'absence de cadre général régissant ces rapports. Enfin, l'organisation du clergé français en Asie est saisie par la confrontation de différents modèles. Le pape, les rois de France et de Portugal, défendent chacun des propositions rivales au sujet des ecclésiastiques français, qu'ils tentent d'imposer. En Inde, chaque corps de religieux poursuit des fins qui lui sont propres, mais tous cherchent à lever l'obstacle que constituent les droits de patronage du Portugal, et l'exclusivité de la juridiction du clergé goanais.

À défaut d'une véritable police ecclésiastique, il faudra saisir ces dynamiques comme relevant d'une politique missionnaire multipolaire. Il conviendra donc de décrire la constitution de ce champ institutionnel disputé (Section 1) avant d'observer comment ces dynamiques se sont trouvées transposées au cœur de la Compagnie des Indes et de ses établissements (Section 2).

Section 1. De l'indépendance au service du roi (1666-1681)

Au moment de l'installation de la Compagnie des Indes à Surate, des ecclésiastiques français sont déjà établis en Asie. Ils exercent des fonctions missionnaires, mais ont aussi pu assurer les fonctions d'un clergé séculier auprès des populations locales. Il nous importe de mettre à jour ces pratiques héritées de l'implantation primitive des ecclésiastiques français, qui doivent se prolonger dans l'administration des comptoirs. D'autre part, les entreprises indépendantes de chaque corps d'ecclésiastique se voient peu à peu ramener autour de leur appartenance nationale. Dans les années 1670, les missionnaires sont mobilisés, parfois malgré eux, par les puissances européennes, pour obtenir la protection ou le contrôle de leurs activités. Louis XIV, au premier chef, sort de sa position ambiguë, et cherche à affirmer une véritable politique missionnaire française en Asie. Les interventions royales contribuent à créer un cadre imparfait de relations entre la Compagnie des Indes et les missionnaires français. Ce processus peut être observé au sein de deux corps d'ecclésiastiques qui ne partagent que peu de traits communs : les capucins (§1) et les Missions-étrangères de Paris (§2).

§1. Les capucins : une légitimité locale mise en péril par les enjeux internationaux

Issus des missions de Bretagne et de Touraine au Levant, les capucins français sont présents en Inde depuis 1639¹¹³⁹. Ils ont exercé leurs fonctions spirituelles dans les territoires et sous la protection des compagnies anglaises et hollandaises, mais aussi des princes et officiers indiens (I). Toutefois, l'entrée des pouvoirs temporels français en Inde oblige les religieux à se repositionner autour de leur appartenance nationale (II).

I. Les missions religieuses capucines parmi les nations de l'Inde

Il est essentiel de concevoir la manière dont les capucins exerçaient leur ministère en Inde, sans l'appui immédiat de la France, avant l'arrivée de la Compagnie à Surate, et durant les premières années de son activité. Malgré une légitimité disputée, ceux-ci ont joué dans les comptoirs des nations étrangères une fonction politique qui leur a valu la protection de ces dernières (A). C'est dans ce contexte qu'ils ont pu exercer de véritables prérogatives séculières et juridictionnelles (B).

¹¹³⁹ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.124.

A. Une fonction politique dans les comptoirs de l'Inde

Les missions capucines françaises en Inde se rattachent à deux fondements juridiques plutôt fragiles. Les missions séraphiques du Père Joseph avaient reçu de la Congrégation de la Propagande en 1622 les provinces d'Alep, de Constantinople et de Smyrne¹¹⁴⁰. Cette mission avait été étendue avec l'aval du pape jusqu'en Perse¹¹⁴¹. Toutefois, l'installation des capucins à Surate, puis à Madras, était susceptible de se heurter aux droits du Portugal. Les premiers religieux de ces ordres passèrent donc en Inde en 1639, au motif qu'ils accompagnaient un vicaire apostolique, Mathéo de Castro¹¹⁴². Nommé évêque *in partibus* de Chrysopolis, Castro était théoriquement investi des missions de Golconde, d'Idalcan, et de Bijapur, mais ne semble pas avoir réussi à imposer son ministère en Inde¹¹⁴³. Le prétexte était suffisant pour que les P. Zénon de Baugé et Ephrem de Nevers s'établissent respectivement à Surate et à Madras¹¹⁴⁴. Cette légitimation pragmatique de l'expansion des missions a pu convenir à la Congrégation de la Propagande, qui cherchait à réduire sans heurts le monopole portugais. Le fondement de cette

¹¹⁴⁰ BNF, Mss, NAF, 4134, *Recueil de la mission des capucins à Constantinople depuis leur établissement en 1624 ; en IV volumes*, p.41, *Copie de l'obédience donnée au Père Pacifique de Provins pour la mission de Constantinople, le 23 juillet 1624*.

¹¹⁴¹ BNF, Mss, FR., « Cinq-cents de Colbert », 483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte [...]*, p.409, *Relation brève et succincte de l'acheminement des Capucins au Royaume de Perse, et de leur établissement audit pays*.

¹¹⁴² Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.124, « Le motif qui poussa nos pères à aller dans les Indes fonder leurs missions fut qu'un certain noir de côte Canarin fort idolâtre et brahme, qui se nommait Don Matheo de Castro, ayant été au collège de Rome, parce qu'il était chrétien, et puis fait évêque de Chrysopolis vicaire apostolique aux royaumes de Golconde, Idalkan, et de Bijapur par Urbain VIII, il représenta à sa sainteté que ses forces étaient inégales aux emplois qu'elle lui donnait, et qu'étant trop grande pour lui seul, elle lui accordât des ouvriers pour travailler avec lui, [...], mais qui fussent vraiment apostoliques, devant être gens savants amis des souffrances, ennemis de leurs intérêts, en un mots pauvres par une pauvreté évangélique, sur quoi le pape lui dit qu'il n'en trouvait point de plus propres pour ce dessein que les Capucins ». Nous n'avons pas trouvé dans les recueils de la Congrégation de la Propagation de la foi la trace de l'investiture de Mathéo de Castro comme évêque *in partibus* et vicaire apostolique. Son épiscopat a été parsemé de retours à Rome, en raison des persécutions des Portugais. Il retournera définitivement dans la ville éternelle en 1658, où il meurt en 1677, à un âge très avancé. Nous avons pu consulter une curieuse traduction française d'une lettre adressée à lui par l'évêque de Cochinchine, qui semble avoir été rédigée dans les toutes premières années d'activité de Mathéo de Castro. BNF, Mss, FR., Erudits et Bibliophiles, Moreau 841, *Collection Fevret de Fontette, Relations de voyages*, f°134, *Relation de l'évêque de Cochinchine aux Indes orientales à Mathéo de Castro* [s.d.].

¹¹⁴³ RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, in : *Moyen Orient & océan Indien*, IV, 1989, p.153. Sur Mathéo de Castro, CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient [...]*, op.cit., p.564, note 3, BNF, Mss, FR., 25060, *Anecdotes Orientales* [s.n., XVIII^e siècle], Tome V, [recueil de notices bibliographiques], p.2259-2263, GHESQUIERE, Théodore, *Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propagande à ses débuts.*, Louvain, Bureau de la Revue, 1937, FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.174-183. Le bilan de l'évêque de Chrysopolis ne doit toutefois pas être minoré : d'après le secrétaire général de la Congrégation de la Propagande, il aurait contribué à imposer aux chrétiens de l'Idalcan (petit royaume proche de Goa) la règle de Saint Philippe de Néri, oratorien italien, ce qui peut expliquer une certaine proximité doctrinale avec les missionnaires français. CERRI, U., *État présent de l'Église romaine dans toutes les parties du monde, écrit pour l'usage du Pape Innocent XI (1677-1678)*, op.cit., p.177-178.

¹¹⁴⁴ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.128 et p.131. Les trois capucins qui passèrent en Inde en 1639 sont Zénon de Baugé, Étienne de Châtellerault et Pierre de Pithiviers. Ephrem de Nevers rejoint le père Zénon à Surate en 1640, avant de passer sur la côte Coromandel. Ambroise de Preuilly ne passa de la Perse à Surate qu'entre 1649 et 1651, avec le père Vezin de Bourges.

implantation en Inde demeurerait juridiquement indirect, et les capucins restaient exposés aux vexations du *padroado*.

Par conséquent, ces religieux trouvèrent protection auprès de l'*East India Company* anglaise, et, dans une moindre mesure, de la *Vereenigde Oostindische Compagnie* hollandaise¹¹⁴⁵. Cette association résulte d'une volonté partagée de contourner et d'affaiblir l'*estado* portugais. L'installation du P. Ephrem de Nevers à Madras, possession de la compagnie anglaise depuis 1639, illustre ce rapprochement¹¹⁴⁶. Après être passé à Surate, ce capucin entendait gagner le Pégou (dans l'actuelle Birmanie) en traversant le royaume de Golconde¹¹⁴⁷. Il y fut particulièrement bien reçu par le sultan Abdullah Qutb Shah, qui l'invita à rester sur ses terres¹¹⁴⁸. Lors de son passage à Madras en 1642, il fut sollicité par les Portugais, les métis catholiques de la ville, et par le gouverneur anglais, pour y demeurer, et fonder une église¹¹⁴⁹. Ephrem de Nevers renonça alors à ses entreprises, et se consacra à l'administration spirituelle du Fort Saint George. Cette alliance peut être expliquée par différents facteurs. L'historiographie missionnaire, autant que les correspondances des agents de l'E.I.C, soulignent la carence d'ecclésiastiques catholiques dans l'établissement anglais, et les abus du clergé portugais du siège épiscopal voisin de San Thomé¹¹⁵⁰. À Surate, Zénon de Baugé connut une situation analogue. Grâce aux bons soins du gouverneur de la ville (*mutasaddī*), et des chefs anglais et

¹¹⁴⁵ Les capucins ont entretenu un rapport ambigu avec le processus de substitution de ces deux puissances à l'empire portugais. En 1670, le Père Raphaël du Mans, supérieur à Ispahan, considère que le renversement progressif du Portugal par les nations protestantes doit être vue comme une « vengeance divine », la punition du mauvais gouvernement de Goa. DU MANS, R., *Estat de la Perse en 1660*, op.cit., Annexes, p.322, Lettre de Raphaël du Mans à Colbert, du 20 août 1670. Cette lecture des événements est évidemment favorable à l'arrivée des Français en Inde, qui doivent à la fois se substituer à l'empire catholique déchu, et aux puissances protestantes. Toutefois, les capucins ont pendant longtemps entretenu des rapports étroits avec ces dernières.

¹¹⁴⁶ FOSTER, W., *The founding of Fort St. George, Madras*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1902, p.6-13. L'E.I.C., déjà installée à Mazulipatam sur la côte Coromandel, avait reçu en 1634 un *farmān* (surnommé « golden farmān ») du sultan de Golconde, permettant de commercer sur ses terres. En 1639, elle obtint un second *farmān* du Nayak Damarla Venkatadri, alors indépendant du sultan de Golconde, et possesseur des terres situées entre Pulicat et San Thomé, qui lui accordait la ville de Madras (Madrasspatan). Après avoir reçu l'autorisation de la Présidence de Madras, un fort fut érigé dans la ville en 1640. Son enceinte aurait été terminée le 23 avril, jour de la Saint George, qui donnera son nom à la forteresse. Ephrem de Nevers arriva donc dans la ville dans ses toutes premières années.

¹¹⁴⁷ RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, loc.cit., p.153-154.

¹¹⁴⁸ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.128-129. D'après ce récit, le sultan de Golconde, admiratif de ce « derviche franc » qui parlait l'arabe et le persan, aurait offert à Ephrem un bassin de pièces d'or et de riches vêtements. TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.138.

¹¹⁴⁹ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities [...]*, op.cit., p.287-288. DE BAR LE DUC, Norbert, *Mémoires utiles et nécessaires, tristes et consolans sur les missions des Indes orientales [...]*, Lucques, Antoine Rossi, 1742 (NBD, *Mémoires utiles*), p.93-94, *Requestes des Habitants de Madrast pour avoir des capucins*, du 8 juin 1642, p.95-96, Réponse d'Ephrem de Nevers et des agents Thomas Winter, Andrew Cogan, et Henry Greenhill, du même jour.

¹¹⁵⁰ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.129-130. DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.47.

hollandais, il officiait comme ministre du culte des chrétiens portugais, déserteurs ou réfugiés, « parce qu'ils étaient sans prêtre et sans église »¹¹⁵¹.

Cette association religieuse poursuivait surtout des fins politiques. Les Anglais de Madras cherchaient à profiter du déclin de San Thomé, ville portugaise voisine, et à en soutirer la main-d'œuvre catholique¹¹⁵². Les Portugais et métis composaient alors l'essentiel de la garnison du fort Saint George¹¹⁵³. Les principaux *agents* anglais à Madras avaient d'ailleurs pris pour épouses des femmes portugaises, favorables à l'établissement des capucins¹¹⁵⁴. Pour ces raisons, le gouverneur de la ville Andrew Cogan ordonna la construction d'une église, qui fut baptisée, sous son patronage, « Saint-Andrew », et dans laquelle Ephrem devait exercer toutes les fonctions d'un séculier, de sorte à éviter qu'un clerc portugais n'en revendique le ministère¹¹⁵⁵. L'entretien de l'église par le gouvernement du fort Saint George permettait de multiplier les actions charitables, et donc de favoriser les conversions, et de capter la main-d'œuvre locale¹¹⁵⁶. L'installation des capucins coïncide donc avec le processus de transition des puissances européennes en Inde, et la nécessité pour les empires protestants de se doter de religieux catholiques pour attirer et maintenir les populations autrefois soumises aux autorités portugaises¹¹⁵⁷.

Cette tendance s'est accentuée dans les années 1660, pour devenir une véritable stratégie politique. Entre 1660 et 1661, plusieurs plaintes furent adressées au sein de l'*East India*

¹¹⁵¹ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins* [...], *op.cit.*, p.131.

¹¹⁵² AMES, G.-J., *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges confronting the French in India, ca. 1650-1677*, in: *Proceedings of the Western Society for French History*, vol.28, 2000, p.120. Sur les origines de l'établissement portugais à San Thomé, STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities* [...], *op.cit.*, p. 147-154. Les villes de San Thomé, siège de l'évêché de Méliapour, et de Madras sont si proches qu'elles sont aujourd'hui confondues dans l'agglomération de Chennai. Entre l'église cathédrale portugaise, reconstruite en 1893, et les vestiges du fort Saint George, on ne compte que cinq kilomètres.

¹¹⁵³ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1655-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1921, p.402-403, commentaire et extrait d'une lettre des *agents* Chambers, A Court, et Gifford à la Chambre de la Compagnie, le 22 juillet 1661.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*

¹¹⁵⁵ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities* [...], *op.cit.*, p.288. Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins* [...], *op.cit.*, p.130, « [Ephrem de Nevers] y fit toutes les fonctions de sa mission, administrant les sacrements, parce que ledit gouverneur ne voulait point souffrir qu'il vint des prêtres de St Thomé qui appartenait pour lors aux Portugais avec lesquels il avait quelque différent ».

¹¹⁵⁶ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities* [...], *op.cit.*, p.288, et RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, *loc.cit.*, p.155 et p.159. F. Richard relève, d'après des témoignages dont il faut toujours tempérer le caractère édifiant, que l'église comptait 800 communicants en 1649. Le nombre de fidèles aurait atteint 3000 en 1663, d'après le témoignage de François Pallu, vicaire apostolique, de passage dans la ville.

¹¹⁵⁷ Sur la tension induite dans la politique coloniale et missionnaire portugaise par les relations de concurrence commerciale et d'alliance politique avec les puissances protestantes, AMES, G.-J., *Serving God, Mammon, or both ? Religious vis-à-vis economic priorities in the Portuguese Estado da India, c.1600-1700*, in: *The Catholic Historical Review*, vol.86, n°2, 2000, p.193-216.

Company contre le maintien des capucins à Madras. Le Révérend anglican William Isaacson, desservant la ville réussit à obtenir le soutien de la présidence anglaise à Surate, pour réprouver les religieux catholiques. Il était reproché aux capucins d'outrepasser leur juridiction, en faisant des processions publiques, et d'attirer des fidèles anglicans vers le « *papisme* » par la célébration des baptêmes et des mariages mixtes, parfois réalisés la nuit, ou dans le secret¹¹⁵⁸. La présidence de Surate soulignait d'ailleurs que ni les Portugais, ni les Hollandais, ni même les princes musulmans, n'auraient autorisé l'édification d'églises pour des religieux catholiques français¹¹⁵⁹. L'affaire prenait donc la forme d'une opposition, au sein de l'E.I.C, entre le centre commercial de Surate et ses périphéries de la côte Coromandel. L'*agent* Thomas Chambers de Madras, défenseur des capucins, fut obligé à des concessions : les capucins ne devraient plus s'adonner à des processions en public, mais seulement dans leur église¹¹⁶⁰. Chambers s'opposa avec constance aux demandes de la Présidence de Surate tendant à l'expulsion des capucins ; au motif qu'ils étaient devenus indispensables pour maintenir les troupes portugaises de la ville¹¹⁶¹. La survie des privilèges que les Anglais avaient reçu du Sultan de Golconde était supposée dépendre de cette même garnison de catholiques¹¹⁶². Leur « *liberté de pratiquer leur superstition* » était donc une condition primordiale de la continuation du commerce à Madras¹¹⁶³.

En 1662, le sultan de Golconde assiégea et prit la ville de San Thomé aux Portugais¹¹⁶⁴. Le Fort Saint George bénéficiait largement de cette nouvelle donne régionale : les catholiques

¹¹⁵⁸ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1655-1660, op.cit.*, p.402-403. William Isaacson, dans une plainte adressée à la chambre londonienne, dénonçait que trop de fidèles étaient tombés sous l'influence des frères mineurs, qu'ils pratiquaient des rites idolâtres au grand scandale de la nation anglaise. Parmi les atteintes au dogme, le révérend dénonce la manière dont les capucins profitent des enterrements, maladies, et baptêmes, pour se substituer au ministère du prêtre anglican. De telles plaintes, adressées à la chambre londonienne, persistent dans les décennies suivantes. Dans une lettre du 24 décembre aux *agents* du Fort-Saint George, la direction londonienne désavoue les baptêmes et mariages célébrés par des prêtres catholiques. Elle ordonne de les prohiber, et de renvoyer les employés qui n'éduqueraient pas leurs enfants dans la religion protestante. Le 31 janvier 1676, l'employé anglais Patrick Werner se plaint encore auprès des instances londoniennes, dans une lettre extrêmement virulente, de la débauche qui règnerait à Madras, et des mariages célébrés par les prêtres catholiques entre des agents et des prostituées. *Records of Fort St. George, Dispatches from England, 1670-1677*, Madras, Government Press, 1911, p.48, et p.60-61.

¹¹⁵⁹ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1655-1660, op.cit.*, p.404-405.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p.405.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p.405-406.

¹¹⁶² Il faut ajouter que les capucins de Madras jouent un rôle direct dans le maintien des possessions anglaises sur la côte Coromandel. En 1658, ils servent d'ambassadeurs auprès de la coalition des fils du Moghol avec le sultan de Golconde, qui intervenaient contre le siège du Fort de Poonamalee, à quelques lieues de Madras, par des princes hindous (notamment le nayak Krishnappa). Alors que le commerce anglais était bloqué par ce conflit, la réputation du père Ephrem permit d'obtenir le soutien des armées musulmanes et la protection de Madras. FLACOURT, E., *Histoire de la grande Isle de Madagascar, op.cit.*, p.440-441. La dernière partie de la relation de Flacourt est bien entendu tirée des récits d'autres auteurs, agents de La Meilleraye étant passés en Inde après le retour de l'ancien gouverneur en France.

¹¹⁶³ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1655-1660, op.cit.*, p.405-406.

¹¹⁶⁴ STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities [...]*, *op.cit.*, p.157.

de San Thomé auraient privilégié l'émigration à Madras, car ils y avaient « *la liberté et la commodité d'observer la religion catholique* »¹¹⁶⁵. Les administrateurs du fort Saint George avaient compris que la liberté de conscience pouvait constituer un avantage comparatif contre les puissances rivales. Les établissements hollandais, comme Cochin (conquise en 1662 sur les Portugais), où l'exercice public du culte catholique n'était toléré que temporairement, ne purent profiter de cet afflux de main-d'œuvre et de soldats¹¹⁶⁶. Les capucins français, s'ils pouvaient être réprouvés en principe par l'E.I.C, participaient à ces stratégies locales des différents établissements anglais¹¹⁶⁷. Celles-ci visaient surtout à attirer des métis et topas (Indiens catholiques), qui, par leur christianisme, devaient être moins enclins aux désertions ou aux trahisons au profit des princes indiens¹¹⁶⁸. Ainsi, les capucins ont été rendus indispensables aux comptoirs anglais ou hollandais, et aux villes portuaires de l'Inde, par l'afflux de catholiques issus des anciennes possessions portugaises¹¹⁶⁹. Cela n'empêchait pas le P. Ephrem de chercher à inscrire son entreprise dans un large maillage institutionnel, pour se prémunir des vexations du clergé portugais.

À Madras, Ephrem de Nevers demeurait en correspondance régulière avec son supérieur, le visiteur des missions de la province de Touraine¹¹⁷⁰. Il ressort aussi d'une relation faite par ce dernier, le P. Ambroise de Rennes, que l'église fondée par Ephrem de Nevers était considérée comme relevant de la juridiction de l'évêque portugais de San Thomé avant la prise de cette ville¹¹⁷¹. Ce point est particulièrement ambigu : c'est précisément parce que le capucin était réputé ne pas dépendre du clergé portugais qu'il avait été mis au service de l'administration anglaise¹¹⁷². Il semble également avoir veillé à entretenir de bonnes relations avec les supérieurs des différents ordres missionnaires en Inde, et notamment avec celui des franciscains de la côte Coromandel, le frère Manuel, également recteur de l'église Notre-Dame de la Luz de San

¹¹⁶⁵ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins* [...], *op.cit.*, p.164.

¹¹⁶⁶ *Ibid.* MARTIN, t.1, p.184, et MARACCI, Jean, *Relation de ce qui s'est passé dans les Indes orientales en ses trois provinces de Goa, de Malabar, du Japon, de la Chine et autres pays* [...], Paris, Cramoisy, 1651, p.73-75, qui reproduit un acte d'interdiction de l'exercice du culte catholique dans le comptoir hollandais de Bantam.

¹¹⁶⁷ Le maintien des capucins français à Madras ne sera jamais considéré comme acquis. Ils seront par exemple renvoyés de Madras en 1668, par l'agent Edward Winter pour être rappelés l'année suivante par George Foxcroft. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, *op.cit.*, p.282. RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, *loc.cit.*, p.160.

¹¹⁶⁸ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, *op.cit.*, p.48, où les agents anglaise de Bombay décrivent en 1668 la nécessité d'entretenir les topas (chrétiens du pays), qui sont « plus sujets à la discipline et plus agréables aux troupes anglaises ».

¹¹⁶⁹ Ce constat est également valable pour les autres comptoirs anglais de la côte Coromandel, comme Cuddalore, où les administrateurs anglais se sont rapidement dotés de religieux catholiques, et ont fait ériger des églises. STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities* [...], *op.cit.*, p.257-258.

¹¹⁷⁰ FOSTER, W., *The English Factories in India, 1668-1669*, *op.cit.*, p.155.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p.155.

¹¹⁷² FOSTER, W., *The English Factories in India, 1655-1660*, *op.cit.*, p.402-403. PENNY, Frank, *The Church in Madras*, Londres, John Murray, 1904, p.218.

Thomé¹¹⁷³. Lors de son passage à Madras en 1665, l'évêque François Pallu décrira le soin très particulier avec lequel les capucins conservaient les pièces authentiques de tous leurs pouvoirs apostoliques et de leurs privilèges locaux¹¹⁷⁴. Préalablement à l'arrivée d'une compagnie de commerce dans l'Inde, les religieux français ont cherché à ancrer la régularité de leur action. Ils savaient que les titres dont ils disposaient n'avaient pas uniquement vocation à instituer leur entreprise, mais aussi à la défendre juridiquement contre des contestations inévitables.

Entre 1649 et 1651, Ephrem de Nevers fut en effet arrêté et emprisonné par l'Inquisition de Goa, en raison des plaintes qui s'étaient formées contre lui à San Thomé. Les motifs théologiques de son procès, à savoir, une trop grande proximité avec les anglicans, était un prétexte pour condamner la menace politique qu'il représentait, par l'attraction des fidèles de la colonie portugaise vers le comptoir anglais. La libération d'Ephrem résulta alors de la mobilisation d'une série d'autorités (le pape, les docteurs de la Sorbonne, les Anglais du fort Saint-Georges, ou encore le Sultan de Golconde), qui firent pression de toutes parts sur les établissements portugais¹¹⁷⁵. C'est ainsi grâce au soutien des puissances commerciales et politiques que les capucins ont pu fonder leur légitimité contre l'hostilité du clergé portugais, et exercer des fonctions séculières, apostoliques, et judiciaires dans les exclaves du *padroado* que constituaient les villes de Madras ou de Surate.

B. Une juridiction arbitrale entre les chrétiens dans les villes commerciales

À Madras et à Surate, les capucins exerçaient autant les fonctions séculières, au service des Européens et des convertis, que de celles de l'apostolat¹¹⁷⁶. Les religieux semblent en effet y

¹¹⁷³ MANUCCI, Niccolo, *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.3, p.467, *Certificat du R.P. Manuel, vice-commissaire général de l'Ordre de Saint-François, supérieur de tous les frères de cette observance sur la côte de Coromandel, du 23 septembre 1650, et Attestation du provincial des Capucins, Hyacinthe de Dieu, du 5 septembre 1650*, et p.464, *Certificat du R.P. Antoine de Christ, vicaire et provincial des R.P. Augustins aux Indes orientales, du 18 mai 1650*. DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, *op.cit.*, t.1, p.49. MIROT, L., *La vie et les aventures d'un capucin auxerro-nivernais aux Indes. Le Père Ephrem de Nevers*, *loc.cit.*, p.52, et p.61, qui mentionne également le père Emmanuel de Saint-Joseph, qui aurait été commissaire des capucins de la côte Coromandel en 1651. En 1665, l'évêque d'Héliopolis, François Pallu, de passage à Madras, mentionne que le « père temporel » des capucins de Madras est le père Jean Pereira. PALLU, *Lettres*, p.58, n°14, *Lettre à Lambert de la Motte, à Madras, le 1^{er} octobre 1665*.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p.63-64, n°15, *Lettre à La Motte Lambert, du 27 décembre 1665, à Madras*.

¹¹⁷⁵ V. AMES, G.J., *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges confronting the French in India, ca. 1650-1677*, *loc.cit.*, RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, *loc.cit.*, MIROT, L., *La vie et les aventures d'un capucin auxerro-nivernais aux Indes. Le Père Ephrem de Nevers*, *loc.cit.*, MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.3, p.428-480, DE LA BOULLAYE LE GOUZ, F., *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz*, *op.cit.*, p.223-227, TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier [...]*, *op.cit.*, t.2, p.139-143, MCIO, f°8, et FOSTER, W., *The English Factories in India, 1651-1654*, *op.cit.*, p.96-97.

¹¹⁷⁶ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, *op.cit.*, p.164, « [Au début des années 1660], nos Pères de Surate avaient 300 chrétiens à qui il faut administrer toutes les fonctions curiales n'y ayant aucun autre prêtre pour le faire ».

avoir fait toutes les fonctions curiales, en administrant les sacrements, tenant des écoles, et assurant la charité¹¹⁷⁷. Dans les deux villes, les capucins jouaient aussi un rôle semi-judiciaire, d'arbitrage ou de représentation des catholiques dans les affaires civiles ou criminelles¹¹⁷⁸. Ils ont d'abord servi d'intermédiaire dans les litiges entre chrétiens de différentes nations européennes¹¹⁷⁹. À Surate, les capucins intervenaient ponctuellement pour faire libérer ou racheter les prisonniers catholiques à bord des navires hollandais¹¹⁸⁰. Ils y célébraient les mariages et légitimaient les enfants des fugitifs portugais qui avaient vécu sans prêtre¹¹⁸¹. Leur compétence s'étendait aussi aux métis et Indiens chrétiens. Les religieux français œuvraient à prévenir leur conversion à l'islam par les autorités locales¹¹⁸². Comme nous l'avons montré plus haut, c'est le successeur de Zénon de Baugé à Surate, Ambroise de Preuilley, qui a le plus contribué à inscrire les capucins comme « *juges de tous les différends entre chrétiens* »¹¹⁸³. Cette fonction ne s'appliquait pas seulement aux litiges entre chrétiens, mais aussi aux poursuites intentées par les officiers musulmans de la ville contre les chrétiens. En 1651, le gouverneur de Surate aurait voulu forcer la conversion de Portugais fugitifs. Preuilley aurait alors invoqué la contrariété d'une telle mesure au « *droit des gens* » et aux « *intentions du Roi* »

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p.130-131. RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, loc.cit., p.159-160.

¹¹⁷⁸ Les fonctions arbitrales jouées par les missionnaires réguliers en Inde ne sont pas en total décalage avec la pratique des curés de paroisse en France au XVII^e s. v. BONZON, A., *Les curés médiateurs sociaux : genèse et diffusion d'un modèle dans la France du XVII^e siècle*, in : *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol.97, n°1, 2011, p.35-56.

¹¹⁷⁹ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.50. Le passage reprend la déclaration que le R.P. Manuel, vice-commissaire général de l'Ordre de Saint-François avait produite à l'Inquisition. Il décrit qu'Ephrem de Nevers est intervenu comme pacificateur dans l'affaire du meurtre d'un soldat anglais de Madras par un Portugais de San Thomé (Antonio Mirando). Dans le même sens, TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier [...]*, op.cit., t.2, p.139. C'est d'ailleurs à l'occasion de cet arbitrage qu'Ephrem a été capturé à San Thomé en 1649.

¹¹⁸⁰ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.131, p.139, et p.163.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p.131, et p.139, où l'on apprend également que le commandeur hollandais de Surate, quoique calviniste, aurait demandé aux capucins de faire baptiser son fils.

¹¹⁸² *Ibid.*, p.131, et p.148. THEVENOT, Jean, *Voyages de Mr Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols [...]*, op.cit., p.89.

¹¹⁸³ PLANTE, R., *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient [...]*, op.cit., p.70, et p.177, et Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins [...]*, op.cit., p.148. Cette source indirecte confirme que le titre du Père Ambroise n'était pas seulement honorifique, mais que celui-ci exerçait bien une autorité reconnue par les officiers de la ville (le *qazi*, ou *cadi*, et le gouverneur notamment). Autour de 1657, l'arrivée de nombreux indiens chrétiens exilés de royaumes voisins aurait poussé le Gouverneur de Surate à investir Ambroise de Preuilley de ce titre, en conséquence des nombreux soins qu'il leur rendait. Différents passages du manuscrit rapportent que ces prérogatives ont été effectivement exercées par le capucin, arbitre dans les conflits entre européens et officiers de la ville (*Ibid.*, p.149, p.155). Romain Planté reproduit également un épisode, aux pages précitées, dans lequel Preuilley intervient dans un différend entre portugais et hollandais : « En 1659 les Hollandais firent prisonniers une troupe portugaise composée de dix-neuf Portugais et six Indiens, « tous catholiques ». Le P. Ambroise de Preuilley obtint du commandant hollandais qu'il libère les prisonniers. Ce dernier accepta de libérer les Européens mais pas les Indiens. Le religieux français alla alors trouver le gouverneur de la ville pour qu'il obtienne des Hollandais qu'ils libèrent les six prisonniers restants. Les prisonniers furent ainsi tous libérés. Apprenant ceci, le vice-roi de Goa aurait fait l'éloge des capucins et relâché autant de prisonniers hollandais ». Sur l'autorité de Preuilley à Surate, THEVENOT, J., *Voyages de Mr Thevenot [...]*, op.cit., p.88-90.

(vraisemblablement du Moghol Shāh Jahān, ou du *subahdar* d'Ahmedabad), d'après lesquels les terres de Surate était un « *lieu d'asile de tous les affligés* »¹¹⁸⁴. La juridicité de la question semble avoir été prise au sérieux par le gouverneur, qui renvoya la décision au *qazi* de la ville. Celui-ci aurait donné raison à Preuilly¹¹⁸⁵. Comme le montre l'historienne Nandini Chatterjee, les instructions du pouvoir moghol prévoyaient la capacité des *qazi*, juges de droit musulman, d'apprécier largement les causes qui lui étaient soumises, et de ne pas interférer dans les « *coutumes des personnes d'autres religions* »¹¹⁸⁶. Ceux-ci pouvaient désigner des arbitres pour juger suivant la loi personnelle religieuse des parties, et ensuite homologuer la sentence par l'apposition d'une formule islamique¹¹⁸⁷. Cette pratique devait répondre à l'obligation des *quazi* de consigner et d'informer l'administration moghole de la diversité des usages des villes de l'empire¹¹⁸⁸. La désignation d'arbitres était particulièrement répandue dans les litiges entre hindous (*pandits*, *pancayats*, assemblée de notables de caste), mais pouvait aussi concerner les chrétiens¹¹⁸⁹. C'est certainement ainsi qu'il faut comprendre la désignation de « *juge de tous les différends entre chrétiens* » dont s'honoraient les capucins.

Vers 1659, il semble que la compétence d'Ambroise de Preuilly ait été tenue pour effective, si bien que le gouverneur contraignait les nations européennes à se soumettre à l'arbitrage du capucin. Preuilly était également reconnu comme le juge compétent pour les violences commises par un chrétien sur un musulman ; matière qui, selon les capucins, aurait normalement dû échoir aux officiers du Moghol¹¹⁹⁰. Le voyageur Jean Thévenot confirme l'autorité d'Ambroise Preuilly sur les chrétiens de la ville, étant capable de les faire emprisonner pour comportement scandaleux, ou de libérer ceux qui ont été arrêtés par le gouverneur¹¹⁹¹. Le capucin aurait été doté de pions (agents de police), dont il se servait pour bannir « *de la ville les gens dont la vie [était] trop dérégulée* »¹¹⁹². Par le jeu de la pluralité des puissances politiques et religieuses en Inde, ou par l'habilitation des juges moghols, les capucins ont pu exercer

¹¹⁸⁴ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins* [...], p.149. Il est difficile de vérifier à quel acte du Moghol ou du *shubâdar* d'Ahmedabad Ambroise de Preuilly aurait fait référence ici. Le degré de certitude de cette affirmation peut être relativisé, dans la mesure où nous ne la tenons que d'une unique source indirecte.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p.149.

¹¹⁸⁶ CHATTERJEE, N., *Reflections on religious difference and permissive inclusion in Mughal law*, in: *Journal of Law and Religion*, vol.29, n°3, 2014, p.404-405.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p.408.

¹¹⁸⁸ *Ibid.* HASAN, I., *The Central Structure of the Mughal Empire* [...], *op.cit.*, p.318-319.

¹¹⁸⁹ CHATTERJEE, N., *Reflections on religious difference and permissive inclusion in Mughal law*, *loc.cit.*, p.408-409.

¹¹⁹⁰ Bibliothèque d'Orléans, Ms. 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins* [...], p.155.

¹¹⁹¹ THEVENOT, J., *Voyages de Mr Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols* [...], *op.cit.*, p.88-90.

¹¹⁹² *Ibid.*

antérieurement à l'installation de la Compagnie des Indes une juridiction effective sur les Européens, et un arbitrage judiciaire des différends entre chrétiens. L'arrivée en 1666 des ambassadeurs, puis des agents de la Compagnie des Indes orientales constitue alors une nouvelle donne, qui tend à redéfinir la position privilégiée de ces religieux.

II. Le rapprochement contraint des capucins en Inde avec le pouvoir royal

L'arrivée à Surate des hommes de la Compagnie de Colbert, entre 1666 et 1669, ne semble pas avoir modifié les prérogatives et l'autorité dont jouissait le P. Ambroise. Comme nous l'avons déjà montré, il semble en revanche que le capucin ait compris que les sujets français de la Compagnie devaient être traités avec beaucoup plus de réserve. L'intérêt commercial de cette nouvelle entreprise supposait de réserver la police des employés à leurs directeurs, quitte à passer sous silence des scandales que le religieux aurait normalement pu réprimer¹¹⁹³. Si l'arrivée de la Compagnie n'a pas eu pour effet de réformer l'association des capucins avec les puissances locales ; ces derniers ont pu conserver une certaine indépendance dans leur coopération avec les marchands et militaires français¹¹⁹⁴. En revanche, c'est à l'échelle « globale », depuis l'Europe, que la situation des religieux va être déstabilisée. L'intérêt de la Compagnie et de la Marine royale pour les capucins amorce le rattachement institutionnel de l'ordre religieux aux affaires temporelles (A). Les capucins déjà présents en Inde seront, eux, sommés de s'agréger aux intérêts nationaux, et notamment sous l'effet du siège de San Thomé, au risque de perdre leur autonomie locale (B).

A. L'essor de l'aumônerie dans la marine marchande et militaire

Dès 1669, les instances royales et commerciales à Paris comprennent l'intérêt de mobiliser le réseau des capucins en Asie. Le premier de ces rapprochements, qui est largement documenté par Marie Ménard-Jacob, concerne les correspondances de la Compagnie¹¹⁹⁵. Face aux difficultés de communiquer avec les agents français en Asie par la voie des vaisseaux envoyés à Madagascar, les capucins se sont rapidement imposés comme les courriers de la Compagnie par la route de Perse¹¹⁹⁶. Les religieux ont su profiter de cette position pour

¹¹⁹³ *Supra*, p.182.

¹¹⁹⁴ Nous avons abordé plus haut les rivalités et les refus de coopérer du Père Ambroise, notamment avec François Caron. *Supra*, p.200.

¹¹⁹⁵ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...], op.cit.*, p.53-67.

¹¹⁹⁶ Il semble que l'initiative de la mise en place de ces voies postales vienne des capucins eux-mêmes. ANOM, COL, C22, f°277, *Moyens proposés par le R.P. Honoré d'Auxerre pour envoyer des lettres à Surate*, 1669. Cette proposition semble avoir été ensuite reprise par Colbert et par les directeurs. ANOM, COL, B1, f°196, *Moyens dont l'on peut se servir pour avoir des nouvelles d'Orient et pour y envoyer de celles de France*, 1669. François Baron, encore consul d'Alep, exposait la même année l'intérêt des correspondances par la Perse. ANOM, COL, C262, f°55,

accentuer la dépendance des agents de la Compagnie à leur égard, en retenant parfois des informations capitales¹¹⁹⁷. Pourtant, ce rapport de force accidentel n'a pas vocation à durer.

C'est le roi, et non la Chambre générale, qui est à la l'initiative du rapprochement entre les capucins et la Compagnie. Ceux-ci devaient se substituer à l'ordre qui avait été privilégié dans la formation de l'entreprise, les prêtres de la Congrégation de la Mission, ou lazaristes, dont aucun n'avait fait le voyage de Madagascar vers Surate. Le 2 juin 1669, Louis XIV adressait une première lettre au provincial des capucins de Bretagne, pour lui demander d'envoyer deux religieux du couvent de Hennebont, Denis et Hyacinthe, pour s'embarquer sur les prochains vaisseaux en qualité d'aumôniers¹¹⁹⁸. Il n'est pas indiqué si ces religieux devaient servir pour la Compagnie ou la Marine royale, mais la rédaction de la lettre peut être rapprochée du départ imminent du *Saint-François*, le 7 juillet 1669, qui est bien un vaisseau de la Compagnie. Les capucins devaient surtout assurer « *le service et le salut* » des « *sujets du Roi* » envoyés à l'Île Dauphine et aux Indes orientales. Cette formule montre que l'ordre réformé devait, en principe, se substituer aux lazaristes de Madagascar, et rejoindre Surate. En janvier 1670, soit deux mois avant le départ des vaisseaux de l'escadre de Perse, une lettre identique est

Lettre de Baron, du 20 octobre 1669, à Alep. Un mémoire, non daté, du voyageur François Bernier plaiderait également pour cette solution. ANOM, COL, C²⁴, f^o156, *Mémoire de M. Bernier pour envoyer des lettres aux Indes*.

¹¹⁹⁷ Pour un exemple que nous avons déjà mentionné, ANOM, COL, C²⁶², f^o62, *Lettre de François Caron du 1^{er} janvier 1670*. Il semble que les capucins de Surate aient veillé à conserver tous les originaux des documents royaux qui étaient adressés aux hommes de la Compagnie, à qui ils ne délivraient que des copies. ANOM, COL, C²⁶², f^o181, *Lettre des directeurs généraux des Indes à Surate, du 16 novembre 1672*. Cette pratique fut appliquée y compris pour les lettres confidentielles, dont Ambroise de Preuilly pouvait faire l'ouverture « sous le sceau du secret ». ANOM, COL, C²⁶², f^o225, *Lettre du directeur Gueston, à Gameron [Bander Abbas], le 21 mars 1673*. Cela ne manqua pas de heurter l'Abbé Carré, qui était supposé servir en qualité de « courrier du Roi en Inde ». ANOM, COL, C²⁶², f^o290 et f^o293, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*. Barthélémy Carré admet en janvier 1674 qu'il « fut fort surpris il y a 8 jours étant chez le R.P. Ambroise qu'il [lui] fit voir un paquet de Sa Majesté arrivé par la voie de Perse depuis 3 mois, et ne l'envoyait point à Monsieur le Vice-roi [de La Haye] sous l'ombre qu'il ne voulait pas le risquer par des *patamars* [coursiers] et gens du pays à cause de la guerre qui était toujours allumée contre San Thomé ». Cet épisode occasionna une dispute entre les deux ecclésiastiques. Carré conclut sur un jugement très pessimiste sur les ingérences des capucins en Inde. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient [...]*, *op.cit.*, p.994-995.

¹¹⁹⁸ ANOM, COL, B1, f^o146, *Lettre du Roi au R.P. provincial des capucins de Bretagne pour lui dire de donner obédience aux P.P. Denis et Hyacinthe, capucins du couvent de Hennebont, du 2 juin 1669*. Il n'est pas impossible que ces deux pères se soient embarqués à bord du *Saint-François*, parti du Port-Louis le 7 juillet 1669. S'il paraît certain que le Père Denis soit passé en Inde pour revenir en France en mai 1673. ANOM, COL, B5, f^o23 *Lettre et instruction au R.P. gardien des capucins de la rue Saint-Honoré, du 28 mai 1673*, f^o41, *Lettre au Sieur du Tremblay [commissaire du Roi à bord de l'escadre de Perse] à Paris, le 4 septembre 1673*, qui attestent que Denis de Quimper était à Paris au début de l'été 1673 pour porter des nouvelles de San Thomé. Il aurait fait une partie de ce retour à bord du *Jules*, navire dont le naufrage à Lisbonne coûta la vie à François Caron. ANOM, COL, C²⁴, f^o168, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Paris aux directeurs à Surate, du 26 août 1673*. En raison de difficultés chronologiques, il n'est pas impossible que celui-ci ait eu un homonyme, puisqu'il est censé avoir passé quelques mois à l'île Bourbon en 1672. ALIX, M-A., *Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes [...]*, *op.cit.*, Annexes, p.74. Le Père Denis était en effet supposé détenir, lors de son retour en France, le journal de l'Amiral de La Haye en date du 15 septembre 1672, et aurait donc quitté San Thomé à cette date au plus tôt. Le père Hyacinthe a laissé encore moins de traces d'un éventuel passage en Inde. Sans pouvoir le confirmer, il pourrait s'agir de Hyacinthe de Kerguelen de Kerbiquet, dit Hyacinthe de Quimper, qui deviendra supérieur de l'hospice de Tripoli en 1683, et gouverneur de l'île Bourbon entre 1690 et 1696. *Ibid.*, p.115, PLANTE, R., *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient [...]*, *op.cit.*, p.208.

signée par le roi et Colbert. L'exemplaire que nous avons pu consulter est formulé de manière très impersonnelle, et laisse des espaces vides au moment de désigner ses destinataires. Il a pu s'agir d'une lettre « formulaire », envoyée à différents couvents, pour intensifier et généraliser le recrutement d'aumôniers capucins¹¹⁹⁹.

Le recrutement semble avoir dépassé ce seul ordre religieux. Si l'on compte bien dans les années suivantes une multiplication des capucins au service de la Compagnie¹²⁰⁰, il semble que plusieurs religieux cordeliers aient également été admis comme aumôniers¹²⁰¹. Les modalités de cette association sont très opaques. Les capucins envoyés en Inde ont un statut d'aumônier, et non de missionnaires dont le transport aurait été pris en charge par la Compagnie,

¹¹⁹⁹ ANOM, COL, B2, f°1, *Lettre du Roi au R.P. pour lui dire de donner obédience à quelques P. capucins de sa province pour servir d'aumôniers sur les vaisseaux que la Compagnie envoie dans les Indes orientales*, du 11 janvier 1670.

¹²⁰⁰ Par exemple, BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage aux grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.41, et p.167-168, qui évoque le 27 avril 1672 la présence du R.P. Jean Baptiste, aumônier capucin sur le navire le *Saint-Jean*, lequel aurait notamment eu la charge des malades, ainsi qu'un R.P. Guillaume, aumônier à bord du *Phénix*. Après la reddition française de Trinquemalé, à Ceylan, il accompagne les soldats capturés par les Hollandais au Bengale, à la fin de l'année 1673, avant de rejoindre le père Ephrem de Nevers à Madras. PALLU, *Lettres*, p.631, n°271, *Lettre à M. de la Haye, du 29 septembre 1672, à Balassore*, et p.639, n°274, *Lettre aux directeurs de la Compagnie des Indes, du 22 décembre 1673, à Balassore*. ANOM, COL, C°62, f°227, *Recueil d'extraits de lettres, 1673-1674*, contenant une lettre des capucins Yves de Bourges, à Surate, et Bernardin de Quimper, à San Thomé. Le premier aurait repris l'administration de l'hospice de Surate, au moins en 1677. PLANTE, R., *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.240. Le second aurait été présent à San Thomé avant de passer à Pondichéry au début de l'année 1674. ANOM, COL, C°62, f°227, *op.cit.*, et FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendomois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, *op.cit.*, p.212. Il est décrit par Bellanger de Lespinay comme le premier capucin ayant servi à Pondichéry, entre janvier et juillet 1673. « Extrêmement libertin », d'après Bellanger, il aurait déserté. Cette dernière information semble fausse, puisque Bernardin de Quimper figure parmi les capucins qui ont siégé au conseil extraordinairement assemblé le 19 janvier 1675. ANOM, COL, C°62, f°310, *op.cit.* Bien que la chronologie des événements soit assez confuse, il s'agit vraisemblablement du même père Bernardin de Quimper qui s'illustrera à l'île Bourbon dans les années 1680. ALIX, M-A., *Missionnaires bretons dans les Nouveaux Mondes* [...], *op.cit.*, Annexes, p.36. Parmi les aumôniers dont on ne peut dire avec certitude s'ils furent des capucins. MARTIN, t.1, p.632, à propos du sieur Fertier, ancien aumônier de l'escadre de Perse qui exerçait la fonction de curé et d'abbé à San Thomé, qui projeta de désertir avant de se rétracter. FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse* [...], *op.cit.*, p.177, à propos de « Jean Costier », aumônier à bord du navire le *Jules*, qui exercera, lui aussi, les fonctions d'abbé à San Thomé.

¹²⁰¹ Par exemple, MARTIN, t.1, p.638, et FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse* [...], *op.cit.*, p.254, qui mentionnent le Père Timothée Chabanier, aumônier cordelier. On apprend chez François Pallu que lors de son escadre à Lisbonne, le capitaine Forrand de l'escadre de Perse, aurait été obligé de prendre avec lui un cordelier portugais, car il aurait trop maltraité l'aumônier qui était à bord du *Triomphe*. L'évêque d'Héliopolis estime que les cordeliers ne doivent être recrutés que faute de mieux, et que les capucins sont de bien meilleurs aumôniers. Dans la même lettre, il mentionne un jeune père jacobin à bord du navire amiral de la flotte. PALLU, *Lettres*, p.618, n°265, *Mémoire à Colbert, du 5 janvier 1672, à Surate*. Le personnage le plus marquant est sans doute le R.P. Maurice, cordelier, dit « l'ingénieur ». En 1672, lors de la prise de la baie de Trinquemalé, au nord-est de l'Île de Ceylan, par l'escadre de Perse, le père Maurice s'était vu confier l'intendance des troupes et des fortifications. L'aumônier semble surtout avoir occupé des fonctions civiles et militaires : il est décrit par François Martin comme « homme de main et bien plus propre à manier l'épée que le bréviaire ». MARTIN, t.1, p.350, FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse* [...], *op.cit.*, p.p.156-157, FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendômois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, *op.cit.*, p.166. C'est même lui qui, en tenue de cavalier, signa l'acte de capitulation de cette place avec l'amiral Rijcklof van Goens le 19 juillet 1672. MARTIN, t.1, p.367. ANOM, 25DFC97, 208, *Translat des articles et des demandes de la Capitulation* [...] du 19 juillet 1672. François Caron vante également ses mérites ANOM, COL, C°62, f°151, *Lettre de François Caron, à Ceylan, le 4 juillet 1672*, f°162.

comme ce fut le cas des lazaristes¹²⁰². Malgré le manque de sources, il est vraisemblable que les aumôniers aient perçu des gages, au moins pour ceux qui figuraient sur les vaisseaux de la Marine royale. Cela n'est pas aussi certain pour ceux qui étaient à bord des vaisseaux de la Compagnie¹²⁰³. Ce constat renforce l'idée que les capucins envoyés en Inde ont dépendu directement du pouvoir royal, sans l'intermédiation des agents du commerce. On peut percevoir ce rattachement fonctionnel à travers les activités des aumôniers capucins. Entre 1670 et 1675, l'afflux de nouveaux religieux n'a pas pour effet prioritaire de pallier les besoins de « secours spirituels » des agents en Inde. Ces ecclésiastiques sont davantage mobilisés comme agents de renseignements, prisés pour leur mobilité et leur capacité à circuler dans l'espace asiatique¹²⁰⁴. Toutefois, cette coopération n'est pas sans conséquences sur la position privilégiée des capucins de Surate, et surtout, de Madras, qui avaient construit leur légitimité sur une certaine neutralité politique.

¹²⁰² AML, HH, 308, f°74, *État général des hommes engagés au service de Messieurs de la Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, à jour du 7 mars 1665, et ANOM, COL, C², f°230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes, du 29 novembre 1666*, f°244. Comme nous l'avons déjà établi, les vaisseaux des premières flottes comprenaient les lazaristes comme missionnaires, et non comme aumôniers, et sans aucun gage, puisque leur entretien était censé provenir des recettes administratives et dîmes perçues à Madagascar.

¹²⁰³ La première mention de gages versés aux aumôniers des vaisseaux que nous avons pu trouver dans les papiers de la Compagnie date de 1699. ANOM, COL, C⁸, f°90, *État des dépenses banales de la Compagnie des Indes orientales pendant l'année tant en France qu'aux Indes, du 7 avril 1699*. Pourtant, il est fait référence aux gages d'un aumônier dans le *Journal de bord* du navire *Le Breton*. Le 31 juillet 1672, un certain « Jean Costier », prêtre et aumônier à bord du *Jules*, aurait obtenu le titre d'abbé de toutes les églises de San Thomé. Les circonstances de cette élection sont très peu documentées. Toutefois, le journal indique qu'à cette occasion, il fût payé à Costier « tous les gages qui lui étaient dus du passé pour sa charge d'aumônier ». FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, *op.cit.*, p.177, le 31 janvier 1672. Les navires dont étaient issus ces aumôniers étaient bien ceux de l'escadre de Perse, et non ceux de la Compagnie. On apprend par ailleurs qu'en mars 1673, l'abbé français de San Thomé percevait de l'amiral une certaine quantité d'argent ou de vivres pour que celui-ci assure ensuite la subsistance de tous les aumôniers à terre. La fonction était alors occupée par le père Fertier, qui était notamment accusé d'utiliser ces subsides pour mener une vie voluptueuse, dans un contexte de pénurie. *Ibid.*, p.275-276, le 18 mars 1673.

¹²⁰⁴ Les exemples du présent paragraphe, cités en note, des pères Denis, Bernardin de Quimper, Maurice « l'ingénieur », ou encore de l'abbé Carré, dont il a été question plus haut, sont à l'origine de ce constat. Nous avons bien entendu tenu compte du biais induit par le fait que c'est à partir des correspondances commerciales et militaires de la Compagnie, dans lesquelles les questions religieuses n'ont guère de place, que nous formons ce jugement. Les aumôniers ont évidemment rendu des services spirituels, notamment durant le siège de San Thomé, et à bord des vaisseaux. Mais force est de constater que les recrutements de capucins qui débutent en 1669 coïncident davantage avec la nécessité de correspondre en continu avec l'escadre de Perse que par un souci d'assurer l'administration spirituelle des employés. Tous les aumôniers n'ont pas été des agents de renseignement, mais ceux pour lesquels l'on dispose du plus de sources ont été constamment en déplacement. Par exemple, MC, 170, janvier-février 1675, f°341, *Lettre du frère capucin Bernardin de Quimper au Père Ambroise de Preuilly à Surate, avec plans de Madras et de Saint-Thomé, du 9 janvier 1674, à San Thomé*. ANOM, COL, C⁶², f°227, *Extraits de lettres de missionnaires*, mai 1673-avril 1674, écrites notamment par les capucins Bernardin de Quimper, Yves de Bourges, et par les jésuites d'Ispahan Claude Mercier et Jean Baptiste de la Maze, et f°239, *Extrait des lettres écrites à San Thomé depuis les dernières nouvelles envoyées en France du mois de septembre 1673*.

B. La confusion de la discipline des missionnaires français et des aumôniers

La subordination aux intérêts du roi des nouveaux ecclésiastiques envoyés en Inde devait-elle s'appliquer aux capucins dont la présence était antérieure ? Quoique ceux-ci demeuraient juridiquement indépendants de la Compagnie et de la Marine, c'est le lien national qui semble avoir imposé un rapprochement. L'ordre royal du mois de décembre 1669 appelant tous les Français en Inde à se placer au service de l'escadre de Perse et de la Compagnie devait inévitablement s'appliquer aux capucins de Surate et de Madras¹²⁰⁵. Comme le démontre la rivalité entre Ambroise de Preuilly et François Caron, les religieux tenaient cependant à ménager leurs intérêts, les conditions de leur ministère sacré, et leur légitimité locale en Inde.

Le siège de San Thomé, ville située à quelques lieues de Madras, où Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé officiaient dans le comptoir anglais, met en exergue de telles divergences. Alors que l'escadre de La Haye faisait face aux armées du sultan de Golconde¹²⁰⁶, puis à la Compagnie de Hollande, les capucins ont été traversés par des injonctions contradictoires. Les conseils d'Ephrem de Nevers semblent d'abord avoir été décisifs dans la décision de l'amiral de prendre la ville de San Thomé¹²⁰⁷. Durant les premiers mois du siège, les capucins de Madras ont participé, de concert avec le gouvernement anglais, au soutien matériel et aux communications de San Thomé¹²⁰⁸. Cette situation pouvait convenir aux intérêts locaux du capucin : les Portugais catholiques, chassés de San Thomé en 1662, auraient l'espoir de retrouver leur ville et leurs biens, passés sous l'autorité de la France¹²⁰⁹. En effet, dès le 31

¹²⁰⁵ ANOM, COL, B1, f°190, *Ordre du Roi pour rappeler tous les François qui sont au service des Princes étrangers*, du 5 décembre 1669. Sur la circulation de cet ordre royal en Inde, ANOM, COL, C²62, f°288, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*.

¹²⁰⁶ Le siège de San Thomé commence seulement quelques semaines après la mort de Abdullah Qutb Shah, en avril 1672. L'accession au pouvoir de son beau-fils, Abul Hasan, avait donné lieu à une substitution des ministres musulmans (du clan « persan ») par des brahmanes. Le premier ministre, Madana, avait initié une politique très favorable aux Hollandais. RICHARDS, J.F., *Mughal administration in Golconda*, *op.cit.*, p.38-39. ANOM, COL, C²62, f°318, *Lettre de François Baron à Surate, le 23 décembre 1675*, dans laquelle une longue citation d'un dialogue avec Chir Khan Lodi revient sur les différents partis au sein de l'élite de Golconde. Les trois généraux qui assiégèrent San Thomé prise par les Français étaient le musulman Baba Sahib (avec lequel La Haye entretiendra des relations plus que cordiales), et les hindous Mandala Naïk et Bussora.

¹²⁰⁷ ANOM, COL, C²62, f°288-289, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674*. BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage aux grandes Indes [...]*, *op.cit.*, p.247-248, où l'on apprend qu'une lettre d'Ephrem fut lue lors d'un conseil tenu sur le Navarre le 24 juillet 1672. Il encourageait à la prise de San Thomé.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p.33-34, et p.43. FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse [...]*, *op.cit.*, p.179.

¹²⁰⁹ Sur l'afflux de catholiques à San Thomé dès la fin de juillet 1672, *Ibid.*, p.175, 26 juillet 1672. Cette rapidité n'est pas synonyme d'un enthousiasme pour l'occupation française. Elle correspond surtout aux anciens habitants de l'époque où la ville était portugaise, qui venaient reprendre possession de leurs biens. G.J. Ames n'hésite pas à considérer que la prise de San Thomé par les Français aurait constitué une belle revanche d'Ephrem de Nevers sur ses anciens détracteurs portugais. AMES, G.J., *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges confronting the French in India, ca. 1650-1677*, *loc.cit.* p.121. Il faut en effet noter que, d'après F. Penny, de nouvelles directives avaient été envoyées de Lisbonne à Londres en 1670 pour faire expulser les capucins. Le rapprochement entre les couronnes d'Angleterre et de Portugal à partir de 1667 a sans doute fragilisé

janvier 1672, soit quelques jours après la prise de la ville, un aumônier français, le P. Jean Costier, aurait été élu abbé de toutes les églises de San Thomé¹²¹⁰. En décembre, cette fonction était déjà occupée par un autre aumônier, le P. Fertier¹²¹¹. Dans une ville en état de siège, des religieux français, subordonnés à la Marine royale en tant qu'aumôniers, étaient investis des fonctions séculières¹²¹², et célébraient toutes les victoires françaises à l'église cathédrale¹²¹³.

En mars 1673, s'ouvrit le « second siège » de San Thomé. Les conditions changèrent drastiquement : les nouvelles de la conquête de la Hollande par la France, en Europe, provoquèrent l'entrée la V.O.C dans le conflit. Celle-ci obtint même une alliance avec les armées du sultan de Golconde¹²¹⁴. Les Portugais en Inde refusèrent par ailleurs de soutenir les Français militairement, même pour un motif religieux¹²¹⁵. La crainte de l'expansionnisme français se faisait ressentir à Madras¹²¹⁶ : pour des raisons commerciales et politiques, le gouverneur Langhorn se désolidarisa de l'entreprise française¹²¹⁷. L'expédition mettait désormais en péril l'équilibre des puissances régionales dont l'église de Madras dépendait. Ephrem de Nevers a dû privilégier les intérêts de sa mission à ceux de la Marine royale ou de la Compagnie. Au mois de janvier 1673, l'amiral de La Haye tenait déjà les capucins de Madras pour suspects, ceux-ci n'étant encore jamais venus le visiter à San Thomé¹²¹⁸. Le marchand

la position d'Ephrem et de Zénon, ce qui doit être pris en compte dans leur attitude au cours du siège de San Thomé. PENNY, F., *The Church in Madras*, op.cit., p.218-219

¹²¹⁰ FABRY, Philippe, *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, op.cit., p.177, 31 juillet 1672.

¹²¹¹ MARTIN, t.1, p.403, et p.632.

¹²¹² Comme nous l'avons indiqué plus haut, on apprend dans le *Journal de bord* du navire *Le Breton* que les aumôniers étaient acquittés de tous leurs gages avant d'entrer dans leurs fonctions abbatiales à San Thomé. FABRY, Philippe, *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, op.cit., p.177.

¹²¹³ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.324-325. v. pour l'exemple de *Te Deum* chantés à l'église cathédrale de San Thomé, BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage aux grandes Indes [...]*, op.cit., p.249-250, MARTIN, t.1, p.386 et p.596. FABRY, P., *La Relève de l'escadre de Perse [...]*, op.cit., p.175,

¹²¹⁴ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.316.

¹²¹⁵ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient [...]*, op.cit., p.578, alors que l'abbé Carré demandait aux portugais de Goa s'ils pouvaient soutenir les Français à San Thomé, ceux-ci répondirent qu'il aurait fallu « que les Portugais fussent joints avec les Français à cette prise ».

¹²¹⁶ *Ibid.*, p.859. Dans son journal du 16 juillet 1673, l'abbé Carré consulte les lettres reçues d'Europe par le gouverneur de Madras William Langhorn. Les nouvelles venant de Hollande décrivent l'attaque de Louis XIV comme une invasion de papistes, qui imposait le culte catholique par les armes.

¹²¹⁷ AMES, G.J., *Colbert, Mercantilism and the French quest for Asian trade*, op.cit., p.154-156. La prise par La Haye du village de Triplicane, proche de Madras, avait suscité les vives protestations du gouverneur William Langhorn en mars 1673, et consommé la rupture entre les deux hommes. DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.326.

¹²¹⁸ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient [...]*, op.cit., p.799. MARGRY, 9352, f°58, *Copie d'une lettre de M. de La Haye, du 9 février 1673*, qui écrit, à propos d'Ephrem de Nevers, « Je ne saurais dire de combien de méchantes ruses ils [Hollandais et Portugais] se sont servis et se servent par le moyen du Père Ephrem, capucin, qui fait le bon français et en vérité, il me paraît le plus grand scélérat que j'ai jamais connu. Il n'a ni foi, ni loi, ni patrie. Des Rois et Souverains qui avaient dessein de se joindre à nous qui nous auraient bien et utilement et assurément servi, s'étant adressés à lui comme français et homme fort connu d'un grand exemple pour les mœurs et que je tiens pour grand hypocrite et eux l'ayant cru, comme il se dit notre négociateur, bien que j'aie fait tout ce que j'ai pu pour en dissuader les gens ».

François Martin, envoyé auprès du gouverneur anglais, décrit « *les raisons* » propres des capucins, qui ne pouvaient s'opposer « *aux Anglais et aux Maures* », ni « *abandonner la Mission de Madras* »¹²¹⁹. Durant l'été 1673, l'abbé Carré dénonçait la duplicité des capucins : ceux-ci étaient « *une pièce des Anglais* », partageant toutes les informations dont ils disposaient aux officiers de Madras, et à ceux du sultan de Golconde¹²²⁰.

Juridiquement indépendants de la Marine royale, et de la Compagnie des Indes, il fallut se résoudre à en appeler au roi pour contraindre les capucins de Madras. Le 8 septembre 1674, sans savoir que la reddition du siège était déjà signée, Louis XIV adressa une lettre à Ephrem de Nevers, pour lui ordonner de se placer sous l'entière subordination de l'amiral de la Marine royale, et de « *changer entièrement de conduite* »¹²²¹. Les effets de cette lettre sont, en raison de leur retard, difficiles à mesurer. En revanche, elle achevait le mouvement de rationalisation de l'implantation des capucins en Inde. S'ils avaient pu construire leur légitimité en s'appuyant sur les puissances régionales, les religieux étaient soumis en dernier ressort à l'autorité du roi de France. Louis XIV ne s'embarrassait guère de l'intermédiaire de la Compagnie, qui aurait pu prétendre à un rapprochement avec le religieux, en application de l'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664. Les enjeux internationaux et européens ont primé sur la légitimité construite localement par les missionnaires. En juin 1674, les capucins de Madras sont chassés de la ville par les autorités anglaises¹²²². Ils s'installèrent, jusqu'à la fin de la guerre en

¹²¹⁹ MARTIN, t.1, p.412. Martin poursuit : « Ils se crurent obligés aussi de garder des mesures et de communiquer par lettre avec ce général à qui ils donnaient avis de tout ce qui serait à leur connaissance. Ceux qui ont soupçonné quelque chose de mal de cette conduite des Révérends Pères ne leur ont pas rendu justice, ils ont été toujours bons français et ont rendu tous les services qu'ils ont pu ».

¹²²⁰ CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], op.cit., p.863, et p.881.

¹²²¹ ANOM, COL, B6, f°47, *Lettre du Roi au R.P. Ephrem pour lui dire d'exécuter tout ce que le Sieur de La Haye désirera de lui*, du 8 septembre 1674. La lettre indique que les plaintes proviennent bien de l'amiral de La Haye.

¹²²² MARTIN, t.1, p.634. FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay* [...], op.cit., p.212. MCIO, f°8, « En juin [1674], le gouverneur de Madras chasse 4 français et 2 capucins qui y étaient depuis plus de 30 ans ». Sur ce point, l'historiographie est quelque peu ambiguë. En 1675, il est vraisemblable que l'église catholique Saint-André de Madras a été rénovée. *Records of Fort St. George, Dispatches from England, 1670-1677*, p.48, Copie de la lettre générale de l'E.I.C aux agents et conseil du Fort St George, du 15 décembre 1676. Cela semble corroboré par Bantwal Surendranath Balinga, archiviste du *Madras Record Office*, dans une note de 1935 adressée à l'ex-gouverneur français de Pondichéry, Edmond Gaudard, relative aux églises de Madras au XVIIe siècle. Il y indique qu'un certain père Thomas de Poitiers aurait « construit ce qui est décrit comme une magnifique église pour les capucins au Fort, dédiée à l'apôtre Saint André », en 1675. Elle aurait été détruite par la suite. NAIP, Misc, Doc., 62, *Records of Fort Saint-Georges List, 1691-1692*, f°24. H. Davidson Love se borne à indiquer que l'église Saint-André a été remplacée par un immeuble permanent en 1675. DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.1, p.49. F. Penny, dans *The Church in Madras*, semble considérer l'édification de cette église comme une mesure favorable aux capucins français à Madras, en s'appuyant sur de nouveaux privilèges qu'ils recevront à partir de leur retour vers 1680. PENNY, F., *The Church in Madras*, op.cit., p.218-219. Cela a pu faire dire à G.J. Ames que les capucins français étaient restés à Madras en 1674, et que la nouvelle église était une récompense à eux décernée. AMES, G.J., *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges confronting the French in India, ca. 1650-1677*, loc.cit., p.121. Les Anglais de Madras ont bien fait édifier une nouvelle église pour les catholiques, au grand désarroi de la direction londonienne, qui ne voulait donner aucun encouragement à un tel culte. *Records of Fort St. George, Dispatches from England, 1670-1677*, p.48. Cependant, Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé ont bien été chassés de la ville, pour n'y revenir qu'après la fin de la guerre en Europe, vers 1680.

Europe, dans le village de Pondichéry, qui avait été acquis par la Compagnie durant le siège de San Thomé¹²²³. Dans ce nouveau comptoir, encore très précaire, les capucins étaient placés pour la première fois, en Inde, dans un territoire sous domination française. Les religieux français de Madras emportèrent avec eux les ornements des églises de San Thomé¹²²⁴. Ils poursuivirent surtout à Pondichéry les travaux séculiers et apostoliques qu'ils avaient réalisés à Madras depuis plusieurs décennies.

Ce développement nous aura permis de mettre en avant la manière par laquelle, à partir d'une autonomie négociée localement, les capucins français se sont trouvés réunis sous l'autorité de la Marine française et de la Compagnie des Indes. C'est dans la continuité des pratiques qu'ils ont observées à Surate ou à Madras qu'il faudra situer le ministère sacré qu'ils assureront dans les établissements français. Cette séquence témoigne aussi pour la première fois de la prétention de Louis XIV à dicter leur conduite à des missionnaires régnicoles, théoriquement envoyés par la Congrégation de la Propagande. En 1674, la forme de cette intervention relève du simple commandement, et non de la règle de droit. Pour étudier la traduction juridique de la politique missionnaire de Louis XIV, il faudra se pencher sur l'histoire parallèle d'un autre corps d'ecclésiastiques français en Inde : les Missions-étrangères de Paris.

§2. Les Missions-étrangères de Paris : une tentative de réforme du droit canonique missionnaire en Asie

L'entreprise des Missions-étrangères de Paris repose essentiellement sur les pouvoirs de vicaires apostoliques accordés par le pape à des évêques *in partibus*, chargés de former le clergé indigène dans la péninsule Indochinoise et en Chine¹²²⁵. Cependant, le vicaire apostolique du Tonkin, et évêque d'Héliopolis, François Pallu, conçoit son ministère d'une manière très différente. S'il a joué un rôle certain dans la tentative de former une police des cultes française en Inde, c'est d'abord en raison de sa grande mobilité, contrainte ou volontaire. Quoique sa juridiction ne s'étende ni sur les comptoirs ni sur les sujets français en Inde, l'évêque sera l'un des acteurs privilégiés des relations entre la Compagnie des Indes et l'Église catholique¹²²⁶. Surtout, François Pallu se comporte pendant plus de deux décennies comme l'avocat de

MIROT, L., *La vie et les aventures d'un capucin auxerro-nivernais aux Indes. Le Père Ephrem de Nevers*, loc.cit., p.69, et RICHARD, F., *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, loc.cit. p.160.

¹²²³ MARTIN, t.1, p.621, p.630-631, et p.643.

¹²²⁴ BLANQUET DE LA HAYE, J., *Journal du voyage aux grandes Indes [...]*, op.cit., p.202.

¹²²⁵ *Supra*, p.135-145.

¹²²⁶ Investi du vicariat apostolique du Tonkin en 1658, François Pallu ne réussira jamais à atteindre cette province. En 1680, il est déchargé de ce ministère, et reçoit celui de vicaire apostolique de Fo-Kieng (Fujian) en Chine. Il n'atteindra cette province que quelques semaines avant sa mort en octobre 1684.

l'implantation des ecclésiastiques français en Asie. Il cherche à obtenir une réforme profonde des droits du clergé catholique en Asie, y compris en Inde, où la nation française est désormais représentée. Malgré l'apparente absence de règles ecclésiastiques régissant les comptoirs français, l'œuvre de Pallu révèle la péninsule indienne comme un territoire éminemment saisi par un droit ecclésiastique en tension.

Dans un premier temps, François Pallu conçoit la similitude des besoins juridiques des Missions-étrangères et de la Compagnie des Indes. Sur le plan religieux, la complémentarité des deux entreprises doit leur permettre d'accroître leurs soutiens européens, et de pallier leurs faiblesses locales (I). C'est durant la décennie 1670 que l'évêque d'Héliopolis projette, par différents moyens, de neutraliser le patronage portugais au profit de la France (II). La limite de cette ambition réside alors dans l'impossibilité de maintenir les intérêts réciproques du pape, de Lisbonne, et de Louis XIV (III).

I. La Compagnie des Indes : un appui à la réforme du clergé asiatique ?

Les possibilités de relation entre la Compagnie des Indes et les évêques français d'Extrême-Orient sont le produit d'une rencontre presque accidentelle. Les réflexions sur la police des cultes de la Compagnie sont alors intégrées à la recherche des vicaires apostoliques de tous les moyens de renforcer leur implantation (A). Cette alliance éventuelle est aussi un argument, dont François Pallu sait jouer pour obtenir la protection du roi et du pape (B).

A. L'ambition réformatrice des vicaires apostoliques

Lorsque les directeurs de la Compagnie s'installent à Surate, les vicaires apostoliques François Pallu, évêque d'Héliopolis, et Pierre Lambert de la Motte, évêque de Béryte, partis de France entre 1660 et 1662, ont déjà jeté les fondements de leurs missions en Asie (1). Leur projet de réforme du clergé asiatique sera profondément renforcé lorsqu'ils apprendront, en 1666, la nouvelle de la formation d'une Compagnie des Indes (2).

1. Un projet de réforme du clergé séculier asiatique

L'entreprise des vicaires apostoliques français débute par une série de revers. Ignace Cotelendi, évêque de Metellopolis, investi pour administrer le vicariat du Nankin, est mort en chemin, à Mazulipatam, en 1662¹²²⁷. Parti tardivement à la suite de l'échec de la Compagnie de

¹²²⁷ DE BOURGES, J., de, *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Béryte [...]*, op.cit., p.225-229

la Chine, François Pallu n'arrive à Siam que le 27 janvier 1664¹²²⁸. Il retrouve à Ayutthaya, capitale de ce royaume, son confrère François Lambert de La Motte. Les provinces du Tonkin et de Cochinchine, où ils devaient développer l'église locale, ne permettent guère l'entrée des missionnaires¹²²⁹. Aucun des deux vicaires n'est alors investi d'un quelconque ministère à Siam. C'est pourtant dans ce royaume qu'ils débutent leur entreprise, profitant de la tolérance accordée aux chrétiens et ecclésiastiques par le roi Phra Narai¹²³⁰. En quelques semaines, les évêques prennent conscience de la nécessité d'adapter leurs projets, mais aussi les pouvoirs dont ils avaient été investis par la Congrégation de la Propagation de la Foi, à ces circonstances imprévues. Face aux premières altercations avec le clergé portugais¹²³¹, également présent à Siam¹²³², François Lambert de la Motte envoie en Europe Jacques de Bourges¹²³³. Celui-ci devait obtenir de Rome des pouvoirs plus étendus pour les vicaires, notamment leur juridiction sur le royaume de Siam, et les garanties de leur inviolabilité par le clergé portugais¹²³⁴.

Lors de l'arrivée de François Pallu, les deux évêques définissent sous quelle forme leur mission devra s'établir, et être approuvée par le Saint-Siège. Ils projettent en premier lieu de faire du Siam le centre de leurs missions, en y fondant un séminaire, d'où ils enverraient des prêtres, essentiellement indigènes, vers les provinces auxquelles ils se destinaient initialement (le Tonkin, la Cochinchine et la Chine)¹²³⁵. Ils tiennent à Ayutthaya un premier synode, duquel ressortiront des « *Instructions aux missionnaires* », mieux connues sous le nom de « *Monita ad*

¹²²⁸ FAUCONNET-BUZELIN, Françoise, *Aux sources des Missions-étrangères, Pierre Lambert de la Motte, 1624-1679*, Paris, Perrin, 2006, p.110.

¹²²⁹ François Pallu était déjà instruit de ces interdictions avant son arrivée au Siam. PALLU, *Lettres*, p.36-39, *Additions aux Instructions qui ont été données aux missionnaires ecclésiastiques envoyés dans la Chine, la Cochinchine et le Tonkin pour se conduire dans leur voyage et dans tous les lieux de leur mission, principalement dans le Tonkin, faites à Ispahan et achevées le 10 septembre 1662* [à Madras], IV et V. Il conçoit déjà la nécessité de s'établir à Siam avant de pouvoir pénétrer prudemment dans le Tonkin.

¹²³⁰ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.164-169, et JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *La France et le Siam de 1662 à 1680*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.78, n°291, 1991, p.210-212.

¹²³¹ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.92. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.663-664.

¹²³² Sur l'implantation portugaise au Siam depuis le XVI^e siècle, et sur les jésuites qui y sont présents, MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise (XVII^e siècle)*, op.cit., t.1, p.86-87. VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.27-37 et p.142-151. Il y avait notamment à Ayutthaya des jésuites français issus de la mission d'Alexandre de Rhodes, dont les pères Joseph Tissanier et Pierre Albier. Ce sont justement ces religieux qui furent chassés en 1663 du Tonkin, et dont les vicaires apostoliques ont tiré leur crainte d'accéder à ces provinces. *Ibid.*, p.144.

¹²³³ FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères [...]*, op.cit., p.120-125. *Supra*, p.144.

¹²³⁴ Jacques de Bourges devait aussi obtenir le pouvoir pour les deux vicaires de nommer un successeur à Ignace Cotelendi. Les bulles *Super Cathedram* des deux premiers évêques ayant été rédigés avant la consécration du troisième, Lambert et Pallu n'avaient que la faculté de se porter remplaçant l'un pour l'autre, mais ils n'avaient pas expressément ce pouvoir pour la charge d'évêque de Metellopolis. Cette question occupa une place non négligeable dans les demandes des vicaires, et nécessita plusieurs actes pontificaux pour être réglée.

¹²³⁵ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.108-109.

Missionarios »¹²³⁶. Ce texte constitue un véritable plan d'administration du clergé séculier en terre infidèle. Il confie la direction de « *districts* » à des catéchistes ou catéchumènes qui n'ont pas encore accédé à la prêtrise, en s'appuyant par exemple sur un principe d'ancienneté et de confiance. Cette administration prend la forme d'un vaste séminaire, le niveau d'instruction religieuse déterminant le rang de chacun. Il vise surtout à organiser un clergé « sans titre », c'est-à-dire sans bénéfices, pour échapper à toute prétention de nomination par le clergé portugais¹²³⁷. Les deux évêques investissent ainsi tous les terrains pour refonder sur le long terme le gouvernement de l'Église en Asie. François Lambert de La Motte restera à Siam pour continuer ses travaux, où il subira de nouvelles tentatives de déstabilisation du clergé portugais¹²³⁸. C'est François Pallu qui entreprend le 17 janvier 1665 de rentrer en Europe, pour

¹²³⁶ En cela, cette assemblée avait poussé au plus loin la fonction des synodes diocésains de « parfaire l'instruction des clercs ». Ceux-ci évoquaient « la vie personnelle des prêtres [...] dans presque tous les statuts ». Les vicaires apostoliques se sont ainsi comportés comme de parfaits évêques organisant un clergé séculier, et non régulier. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.256. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.552-554. Les « Monita », peuvent être consultées dans leur première édition de 1669 sous le titre de *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda per utiles missionibus Chinae, Tunchini, Cochinchinae, atque Siami* [...], Rome, 1669.

¹²³⁷ *Ibid.*, chap.VI, *De Catechumenorum institutione*, p.106-184, chap.VIII, *De Neophytis*, p.202-209, chap.IX, *De veteribus christianis*, p.209-222, chap.X, *De Catechistarum institutione*, p.223-236. Ce texte montre toute l'originalité de l'entreprise des évêques français. Dans la mesure où ils sont bien des séculiers, envoyés en Asie pour fonder des paroisses, et pour former le clergé indigène, ces instructions ne prennent pas la forme d'une règle, ni d'une constitution de religieux. Elles constituent plutôt un plan d'administration de l'Église, spécialement adapté aux besoins de l'évangélisation, par opposition à la rigidité du clergé portugais. La plupart des charges spirituelles doivent être répartis, dans des districts, aux convertis qui ne remplissent pas les conditions pour accéder aux ordres majeurs. Les catéchistes, catéchumènes, ou simples « chefs de chrétientés », se voient confier la direction des églises en terre infidèle, selon un principe d'évaluation des personnes de confiance, et d'ancienneté. Ils sont placés sous la tutelle des missionnaires et des vicaires, qui supervisent directement ou indirectement la vie des districts, en conservant par exemple les registres de baptêmes, confirmations, mariages et décès. Cette organisation présente l'avantage de faire de l'érection du clergé indigène le processus par lequel les effets de l'évangélisation se réalisent, et réciproquement. Ce plan vise surtout à détourner de l'influence du Portugal des convertis imparfaitement formés à la prêtrise, et d'éviter d'ériger des ministères dotés de bénéfices ecclésiastiques, dont le clergé goanais pourrait revendiquer la nomination. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.97-106. FOREST, Alain, *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1998, t.3, p.9-16. Les deux évêques, cherchant par tous les moyens à se différencier de leurs concurrents en Asie, envisagent de surajouter à l'administration ecclésiastique une « congrégation de séculiers », formée autour d'un vœu. Quoique contre-indiquée avec la nature de leur entreprise, cette démarche visait surtout un à assurer la cohérence de l'action des missionnaires et du clergé indigène, et à leur donner une discipline spirituelle directement inspirée du parti dévot français. Dans ce sens, ils projettent également de mettre en place différentes « œuvres », auprès des prisonniers, des enfants, ou en fondant un hôpital. *Ibid.*, t.1, p.178-180.

¹²³⁸ À Siam, une dispute éclate entre Pierre Lambert de la Motte et le dominicain Louis Fragoso, au terme de laquelle l'évêque se voit sommé de présenter les papiers de ses pouvoirs. Face à son refus, Fragoso fait afficher un libelle sur les églises des dominicains et des jésuites d'Ayutthaya, prescrivant à tous les chrétiens de ne plus communiquer avec Lambert. L'affaire sera portée à Rome, et il faudra attendre 1671 pour que le rappel de Fragoso soit prononcé par le Saint-Office, et 1674, pour qu'il soit exécuté par l'inquisiteur de Goa. FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères* [...], *op.cit.*, p.145-148. FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam* [...], *op.cit.*, t.1, p.179-181. D'autres missionnaires français connaissent des situations plus graves. Au Champa (centre du Viêt-Nam actuel), Louis Chevreuil est saisi par les Portugais, et conduit à Macao, puis à Goa. Il ne reviendra au Siam qu'en 1672. Pierre Brindeau, qui se destinait à la Chine, a également été arrêté et détenu deux ans à Goa entre 1667 et 1669. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.123 et p.126. PALLU, *Lettres*, p.136, n°47, *Lettre à Deydier, du 28 décembre 1670, au cap de Bonne Espérance*. Après le départ de Bourges et Pallu pour l'Europe, les missionnaires français continueront d'adresser des correspondances à Rome, pour essayer d'obtenir la cessation des vexations portugaises. Par exemple, ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire*

obtenir l'approbation de ces nouveaux projets par le pape et la Congrégation de la Propagation de la foi¹²³⁹. Toutefois, c'est au cours de ce trajet que le vicaire apprend la nouvelle de la formation d'une Compagnie des Indes orientales en France¹²⁴⁰.

2. Un projet de réforme religieuse de la Compagnie des Indes orientales

Avant même d'être arrivé à Rome, François Pallu adresse deux mémoires aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales, au début de l'année 1667¹²⁴¹. Il y insiste d'abord sur la nécessité absolue d'associer des ecclésiastiques à la Compagnie pour « *sanctifier son commerce* »¹²⁴². Cette association vise en premier lieu à maintenir la discipline des agents dans la piété, à éviter tout scandale qui serait nuisible au commerce. L'évêque d'Héliopolis n'hésite pas, ici, à mettre en avant l'intérêt mercantile des secours spirituels que peuvent dispenser les missionnaires. Il serait alors nécessaire de doter les comptoirs français d'organes régissant la police religieuse. Suivant un esprit relativement conforme à celui de Colbert ou de Bernier, Pallu considère que l'exemplarité des chefs de comptoirs doit être une source de la discipline morale des agents¹²⁴³. Toutefois, elle ne saurait être la seule. Les bonnes mœurs des ecclésiastiques destinés aux comptoirs doivent être, sur le même modèle, scrupuleusement vérifiées avant leur envoi¹²⁴⁴. François Pallu prépare ici l'idée que le séminaire des Missions-étrangères de Paris devra être l'organe centralisateur de vérification et de proposition des ecclésiastiques à la nomination de la Compagnie¹²⁴⁵. Deux types de clercs évolueraient dans les comptoirs : les uns, œuvrant pour les sujets français, seraient à la charge de la Compagnie en tant que chapelains ou aumôniers ; les autres, chargés des conversions, seraient entretenus par le Séminaire¹²⁴⁶. Enfin, le vicaire propose l'institution, dans chaque comptoir, d'un « *zélateur de la*

donnant l'état des missions du Tonkin, de la Cochinchine, du Siam, du Cambodge, du Ciampa et du Laos, comprenant Extrait d'une lettre de Guyart, missionnaire français, écrite de Siam le 18 novembre 1669, qui mentionne les plaintes que Hainques a envoyées au Pape, et la demande de Chevreuil « que les missionnaires français ne soient point sujets à l'Inquisition des Portugais, comme on a déjà fait à l'égard des missionnaires italiens théatins ».

¹²³⁹ FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères* [...], *op.cit.*, p.130.

¹²⁴⁰ L'évêque a vraisemblablement appris la nouvelle de la formation de la Compagnie lors de son passage à Surate, en avril 1666, où il rencontre l'ambassadeur François de La Boullaye le Gouz. Pour la première mention de la Compagnie dans ses correspondances, PALLU, *Lettres*, p.72, n°19, *Lettre à Mgr de la Motte-Lambert*, à Alep, du 6 janvier 1667, où il indique avoir déjà « eu l'occasion de [se] faire connaître de M. Colbert et de Messieurs de la Compagnie des Indes orientales » par une lettre plus ancienne, envoyée par un vaisseau de Smyrne.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p.587, n°252, *Mémoire aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, à Syracuse, le 14 mars 1667, et p.p.595, n°253, *Mémoire aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, 1667. Frédéric Mantiennne a également commenté ces mémoires à MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise* [...], *op.cit.*, t.1, p.57-60. Nous rejoignons entièrement cette analyse.

¹²⁴² PALLU, *Lettres*, p.596, n°253, *Mémoire aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, 1667, §2.

¹²⁴³ *Ibid.*, p.587, n°252, art. 10.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p.596, n°253, §4 et §8.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, §7.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p.587, n°252, art. 11, qui précise que les chapelains devront n'avoir que des pensions modérées, et vivre en dehors des affaires. *Ibid.*, p.596, n°253, §6.

justice et de la foi », nommé parmi les officiers¹²⁴⁷. Celui-ci serait chargé de « *représenter fortement toutes les choses qui pourront arriver, où la justice et l'équité se trouveront tant soit peu intéressées, comme aussi les occasions qu'elle aura de contribuer à la gloire de Dieu et au salut des âmes* ». Ce zélateur ferait alors fonction de recteur de conscience (peut-être sur le modèle des capucins à Surate ou à Madras¹²⁴⁸) pour contenir les Français dans l'unité de la foi et dans le respect de la justice, « *au-delà de la Ligne* », et au milieu des infidèles¹²⁴⁹.

François Pallu cherche ensuite à profiter de la Compagnie pour consolider l'indépendance des ecclésiastiques et des sujets français. L'évêque est conscient qu'il ne peut juridiquement étendre la juridiction des vicaires apostoliques, ni à Madagascar, ni sur les comptoirs de l'Inde. Par conséquent, il fonde ses projets sur le pouvoir temporel que le roi et la Compagnie peuvent exercer sur leurs possessions. Pour l'évêque, « *la Compagnie ayant la propriété de l'île de Madagascar* », elle est fondée à y envoyer des religieux. Pour fortifier cette prérogative, il prescrit aux directeurs d'obtenir des pouvoirs du Saint-Siège, de sorte à installer à Madagascar un « *vicaire général* » qui aurait autorité sur tous les ecclésiastiques¹²⁵⁰. L'intermédiaire du séminaire des Missions-étrangères est ici justifié par une certaine intransigeance canonique : il est nécessaire de recourir à des prêtres séculiers qualifiés et investis de pouvoirs du Saint-Siège pour assurer la validité des sacrements, « *mariages, dispenses de bans et autres* »¹²⁵¹. Conscient de son manque de pouvoirs pour étendre une telle prescription aux comptoirs de l'Inde, François Pallu adopte une démarche « négative ». Il prescrit uniquement que les Français ne devront y dépendre au civil et au criminel, que de la législation royale et de la Compagnie, même s'ils ne sont pas à son service¹²⁵². Sans nommer sa cible, il est évident que le vicaire préconise aux directeurs parisiens d'enjoindre à leurs employés en Inde de ne pas se laisser soumettre à l'autorité portugaise¹²⁵³. Les lois et règlements des autorités civiles doivent ici servir de « bouclier » contre l'intromission des prêtres portugais, qui pourraient, notamment en matière de mariage, étendre leur juridiction à des sujets français dénués d'ecclésiastiques compétents.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p.587, n°252, art. 15.

¹²⁴⁸ On ne dispose pas de lettres de François Pallu écrites lors de ses deux premiers passages à Surate, en 1662 et en 1666, qui attesteraient qu'il a été témoin des pouvoirs de police que les capucins exerçaient dans cette ville, et dont il pourrait s'inspirer dans ce mémoire. Il est en revanche certain qu'il y a côtoyé le Père Ambroise durant ces années. Le capucin a par exemple expédié les correspondances de l'évêque d'Héliopolis à la duchesse d'Aiguillon en 1667. AMEP, vol.990, f°25, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Pallu, à Surate, 1667*, f°27. Toutefois, c'est sans doute à Madras, où il a effectué de longs séjours, que Pallu a pu constater l'action effective des capucins français sur la police des chrétiens.

¹²⁴⁹ PALLU, *Lettres*, p.587, n°252, art. 15.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p.596, n°253, §5.

¹²⁵¹ *Ibid.*

¹²⁵² *Ibid.*, p.587, n°252, art. 3.

¹²⁵³ Quoique François Pallu ait entretenu de bonnes relations avec les Hollandais qu'il a rencontrés en Asie, il considère que leur puissance en Inde est déclinante, et qu'il est nécessaire de se préparer à leur déclarer la guerre. *Ibid.*, p.14, n°6, *Lettre aux procureurs des missions, du 20 novembre 1662, à Gamron (Bander Abbas)*.

Enfin, François Pallu définit les relations que la Compagnie devra entretenir avec les populations de l'Inde. Le vicaire, conscient de la difficulté d'obtenir des conversions dans les terres du Moghol, soumet aux directeurs que les peuples des Indes orientales « *sont beaucoup plus policés* » que ceux des Indes occidentales¹²⁵⁴. Ce constat renforce la nécessité d'envoyer des chefs et employés compétents et honorables, au risque de se ridiculiser¹²⁵⁵. Pallu conseille de ne jamais porter atteinte aux personnes et aux propriétés des indigènes, et de ne pas pratiquer l'esclavage pour les hommes au-delà de vingt-cinq ans¹²⁵⁶. Cette dernière mesure doit « *les rendre favorables au catholicisme* » : les jeunes esclaves doivent être enclins à se convertir et à se placer sous l'autorité des Français pour espérer obtenir leur affranchissement à cet âge¹²⁵⁷.

Dès ses premiers courriers adressés à la Compagnie, l'évêque d'Héliopolis est déjà porteur d'une vision générale de la police des cultes qui doit être pratiquée dans des comptoirs qui ne sont pas encore fondés. Comme l'analyse Frédéric Mantiennne, François Pallu réécrit en quelque sorte l'histoire de la Compagnie, dont il ignorait le contexte de formation, mais aussi son rapport avec les Missions-étrangères¹²⁵⁸. Il considère que l'entreprise commerciale doit poursuivre des fins religieuses, et que le séminaire de la rue du Bac a été consacré par le roi à cet effet. Cela est en grande partie faux. Toutefois, cet avis mérite une nuance. Dans les deux mémoires de 1667, François Pallu a une conscience relative des limites statutaires, géographiques, et juridiques qui empêchent de concevoir la Compagnie comme une entreprise désireuse, ou seulement capable, de propager la religion chrétienne. De telles bornes proviennent d'ailleurs en partie des droits faisant défaut aux vicaires apostoliques eux-mêmes. Compte tenu du peu d'informations dont l'évêque est susceptible d'avoir disposé sur les circonstances de la formation de la Compagnie en France, on ne peut que supposer qu'il a puisé dans l'expérience de la Compagnie de la Chine, ou dans sa rencontre avec les ambassadeurs à Surate, pour comprendre que l'entreprise était essentiellement commerciale, et qu'elle pouvait surtout servir de protection aux ecclésiastiques.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p.587, n°252, art. 9.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, « C'est pourquoi, si on ne fait pas grand choix des personnes qu'on envoie dans les Indes occidentales, soit pour les peuples, soit pour les chefs, il ne fait pas de même pour les Indes orientales. Elles demandent un très grand choix de tous les sujets qui se présentent pour y aller. S'ils sont vicieux et déréglés, ils couvriront de honte la nation française, ils avilissent le nom et la loi de Jésus-Christ et feront des torts incroyables au progrès de notre sainte foi, et pour se mettre à couvert des justes poursuites qu'on pourrait faire contre eux, ils n'auront qu'à prendre une coiffure blanche et se dire sectateurs de Mahomet ». Ce dernier passage fait référence aux désertions des européens, qui épousent le plus souvent le mode de vie des musulmans.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, art. 2.

¹²⁵⁷ *Ibid.*

¹²⁵⁸ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.58-59. L'historien dit, à propos du second mémoire (PALLU, *Lettres*, p.596, n°253), que « [Pallu] écrit très abruptement que le Roi avait créé le séminaire des M.E. spécialement pour fournir des prêtres aux colonies françaises (ce qui est un mensonge), et de conclure qu'en conséquence la Compagnie ne pourrait faire autrement – sous-entendu sans désobéir aux volontés du Roi – que de faire passer par le séminaire des ME tous les prêtres envoyés dans les comptoirs ». Il ajoute, à propos des projets de l'évêque sur Madagascar, « l'argument [...] est utilisé pour « vendre » les M.E. à la C.I.O ».

Lors de ses séjours romains et parisiens, l'évêque cherchera ainsi à mettre en avant les services qu'il peut rendre à la Compagnie pour accroître la protection du pape et de Louis XIV à l'entreprise des vicaires apostoliques.

B. Le soutien royal et pontifical à la réforme du clergé asiatique

Lorsque François Pallu arrive à Rome, au début du mois de mai 1667, Jacques de Bourges a déjà soumis à la Congrégation de la Propagation de la Foi les demandes de l'évêque de Bérute. Alexandre VII et la Congrégation avaient donné un soutien indubitable à l'entreprise des vicaires, en renouvelant leurs facultés, leur permettant de consacrer un successeur à l'évêque de Metellopolis, et en étendant leur juridiction au Cambodge et au Champa (sud de la péninsule Indochinoise)¹²⁵⁹. Le pape et la Congrégation souhaitent donner les moyens de la continuité du clergé français en Extrême-Orient, quitte à réitérer des mesures dérogatoires et temporaires. La meilleure garantie contre l'extension du clergé portugais demeurait la prévention de la vacance des fonctions. En 1667, les demandes de François Pallu, portant sur l'approbation du séminaire de Siam et des *Monita* ne sont pas reçues aussi directement¹²⁶⁰. Sa visite survient en effet au moment de la mort du pape Alexandre VII. Son successeur, Clément IX n'entend approuver les deux premières demandes qu'à la condition que François Pallu reçoive le soutien, notamment financier, de Louis XIV¹²⁶¹. Cette démarche, pourtant contraire aux principes fondateurs des Missions-étrangères¹²⁶², doit sans doute mise en perspective avec la concurrence qui s'était manifesté entre la Couronne et le Saint-Siège au moment de la formation du séminaire de

¹²⁵⁹ Les brefs *E Sublimi sedis* du 18 février 1665 (reprenant le bref *Onerosa Pastoralis* du 4 février 1664) et *Iniuncti nobis caelitus* du 13 mars 1665 avaient accordé la faculté des évêques de Bérute et d'Héliopolis de consacrer un successeur à Ignace Cotelendi, et renouvelait pour sept ans leurs facultés d'ordonner des prêtres indigènes malgré leur méconnaissance de la langue latine. IPPF, t.1, p.340, p.353 et p.355. Nous signalons que le bref *E sublimi sedis* est daté du 28 février 1665 dans *Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunquini, etc., [...]*, Paris, Charles Angot, 1676. p.19. C'est surtout le décret de la Congrégation de la Propagation de la Foi du 13 janvier 1665, faisant réponse aux demandes de Jacques de Bourges, qui vient consolider l'entreprise des vicaires. Il est reproduit en note à LAUNAY, *Documents*, p.41, *Decreta congregationis particularis super segotiis missionum Sinarum, Tunkini et Cocincinae, habitae 13 januarii 1665*.

¹²⁶⁰ Sur la présentation des demandes de l'évêque d'Héliopolis à la Congrégation de la Propagation de la Foi, PALLU, *Lettres*, p.91, n°24, *Lettre à M. Gazil, à Rome, du 22 mai 1667*, et p.429, n°187, *Lettre au Pape Clément IX, 1667*. Le projet de former une congrégation apostolique fut réprouvé par les directeurs parisiens du Séminaire, qui voyaient là une contradiction avec l'objet même de l'entreprise des vicaires. *Ibid.*, p.116, n°38, *Lettre à Monseigneur de la Motte-Lambert, du 6 décembre 1669, à Paris*. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.173-178. FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères [...]*, *op.cit.*, p.121-124, Suivant les critiques exprimées par les directeurs du séminaire parisien, la Congrégation de la Propagande prohibe et annule les vœux prêtés par les catéchistes par un décret du 28 janvier 1669. LAUNAY, *Documents*, p.53, *Decreta S. Congregationis particularis de propaganda Fide habitae die 28 januarii 1669, super dubiis propositis a Reverendo Patre Domino Episcopo Heliopolitano Vicario Apostolico Tunkini*.

¹²⁶¹ LAUNAY, *Documents*, p.52, *Lettre du Pape Clément IX à Louis XIV en faveur de Mgr Pallu, du 3 décembre 1667*.

¹²⁶² Les instructions de 1659 prônaient l'indépendance des missions vis-à-vis des princes temporels. La Congrégation de la Propagande avait prohibé depuis longtemps le financement étatique des missions apostoliques. *Supra*, p.133 et p.138.

Paris¹²⁶³. Clément IX cherche vraisemblablement à faire contribuer financièrement Louis XIV aux projets ambitieux de Pallu, tout en lui faisant entériner la dépendance institutionnelle directe des vicaires à Rome.

S'il doit obtenir le soutien financier de Louis XIV pour se voir accorder des pouvoirs plus étendus par le pape, François Pallu va embrasser la cause de la Compagnie des Indes et de la diplomatie française en Asie pour gagner l'intérêt du roi. Entre janvier 1668 et le 11 avril 1670, François Pallu effectue deux séjours à Paris, entrecoupés par un second passage à Rome d'environ huit mois¹²⁶⁴. Dans des circonstances assez peu documentées, il présente à Louis XIV le bref du pape en faveur de la mission des vicaires autour du mois d'août 1668¹²⁶⁵. Le roi accorde le soutien espéré, et dote Pallu et Lambert de la Motte d'une pension viagère sur les revenus des abbayes de Saint-Ouen de Rouen et de Saint-Étienne de Caen¹²⁶⁶. Cette faveur enclenche une série de mesures très favorables pour les vicaires à Rome. Le 13 juin 1669, les évêques français se voient concéder de plus amples facultés en matière de dispense, d'absolution et d'indulgence, soit l'entière des pouvoirs que le pape reconnaissait habituellement aux vicaires apostoliques dans des territoires moins disputés¹²⁶⁷. Un bref du 4 juillet 1669 étend la

¹²⁶³ *Supra*, p.143.

¹²⁶⁴ François Pallu arrive à Paris au mois de janvier 1668. Il en repart en novembre pour arriver à Rome au mois de décembre 1668. Il repartit pour la France en septembre 1669, d'où il embarquera pour l'Asie le 11 avril 1670.

¹²⁶⁵ PALLU, *Lettres*, p.598, n°254, *Lettre à l'ambassadeur de France à Rome* [le duc de Chaulnes], du 13 août 1668, à Paris, dans laquelle il détaille la réception à lui accordée par le Roi.

¹²⁶⁶ *Ibid.* ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire donnant l'état des missions* [...], comprenant, *Mémoire de l'évêque d'Héliopolis* [s.d.]. Il semble que sur la période 1661-1670, les vicaires apostoliques n'aient pas connu de pénurie financière. Un document, dont la précision comptable et factuelle est très relative, reprend l'ensemble des dépenses et des recettes du séminaire sur cette période, et tend à montrer que les vicaires auraient été financièrement excédentaires. ANOM, COL, F5A 2/1, *Supplément au recueil des titres, lettres et mémoires et autres concernant les Missions-étrangères*, f°1-3, *Extrait du premier registre et la recette pour les Missions commencées le 8 novembre 1661 concernant les comptes rendus à M. l'évêque d'Héliopolis*. Sur cette période, la différence entre les dépenses et les recettes (probablement tirées des pensions versées à Pallu) consistent en un excédent de 4.012 livres, déposés auprès du supérieur du séminaire Fermanel. Toutefois, ce montant ne suffit pas à compenser les dépenses du séminaire parisien, lequel n'a produit aucune recette. Ces dépenses s'élèvent à 10.222 livres.

¹²⁶⁷ *Supra*, p.138. *Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunqini, etc* [...], *op.cit.*, p.29, *Facultés concédées par Clément IX à François Pallu, le 13 juin 1669*. Le texte comporte vingt-huit facultés, dont certaines figuraient traditionnellement dans les pouvoirs des préfets ou vicaires apostoliques, et dont Pallu et Lambert n'avaient pas été pourvus pour se consacrer uniquement à la formation du clergé indigène. Ce texte prévoit notamment la faculté de conférer les ordres *extra tempora* (c'est-à-dire en dispensant du délai canonique avant lequel l'ordination pouvait être réalisée). DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.434-438. Les facultés des vicaires comprenaient également la dispense des empêchements relatifs au mariage, à l'exception du premier degré, et l'indulgence des crimes, à l'exception de l'homicide volontaire. Ce texte est complété par le bref *Ut Venerabiles fratres*, du 11 juillet 1669, qui permet aux vicaires apostoliques de déléguer la faculté de dispenser les néophytes des empêchements de consanguinité et de parenté, sauf au premier degré, dans les mariages contractés ou à contracter, et de légitimer les enfants dans les mariages déjà contractés. IPPF, t.1, p.394. La bulle *Alias emanatum* du 13 septembre 1669 renouvelle enfin les conditions spéciales d'ordination des indigènes pour sept ans. *Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunqini, etc* [...], *op.cit.*, p.37. François Pallu expose l'étendue de ces nouvelles facultés à Pierre Lambert dans une lettre du 6 décembre 1669. PALLU, *Lettres*, p.116, n°38, *Lettre à Monseigneur de la Motte Lambert, du 6 décembre 1669, à Paris*.

juridiction du futur évêque de Metellopolis et vicaire de Nankin au Siam¹²⁶⁸. À cette occasion, Clément IX remet à l'évêque d'Héliopolis une lettre adressée à Phra Narai, roi de Siam, dans laquelle il le remercie de la tolérance accordée aux catholiques, et lui demande de les protéger à l'avenir contre « *les insultes et injures de leurs ennemis* »¹²⁶⁹. Enfin, les « *Instructions aux Missionnaires* » issues du synode d'Ayutthaya, en tant que plan d'administration du clergé séculier, sont approuvées et imprimées aux frais de la Congrégation de la Propagande en 1669¹²⁷⁰.

Mais c'est surtout à travers trois textes que Clément IX affirme la vocation des évêques français à s'imposer aux ecclésiastiques portugais en Asie. Par la bulle *Sollicitudo pastoralis officii* du 17 juin 1669, le pape confirme une constitution d'Urbain VIII qui interdit, sous peine d'excommunication, le commerce aux ecclésiastiques, et notamment des religieux¹²⁷¹. Cette mesure, visant essentiellement les jésuites, peut être vue comme un moyen de priver les missionnaires du *padroado* d'une source de financement substantielle¹²⁷². En principe, elle doit contraindre le Portugal à contribuer davantage à l'entretien de ses missionnaires, et, à défaut, à inciter ces derniers à se rapprocher des Missions-étrangères. L'interdiction du commerce des

¹²⁶⁸ IPPF, t.1, p.390, et *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Rome, Collegii Urbani, 1859, t.1, p.158. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.554.

¹²⁶⁹ *Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunqini, etc [...]*, op.cit., p.229. On peut en trouver une traduction française à ANOM, COL, C1/22, f°04, *Lettre du Pape Clément IX au Roi de Siam*, du 24 août 1669.

¹²⁷⁰ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.178. FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, op.cit., t.1, p.27.

¹²⁷¹ PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, loc.cit., [en ligne], §24-25. IPPF, t.1, p.390, Bulle *Sollicitudo pastoralis officii* du 17 juin 1669, portant confirmation de la constitution *Ex debito pastoralis officii* d'Urbain VIII. Sur le commerce des jésuites dans les colonies d'Amérique, BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.181-186.

¹²⁷² VU THANH, Hélène, *Construire l'empire, développer le commerce. Le cas des missionnaires ibériques au Japon (XVI-XVII)*, in : *Mélanges de la Casa de Velasquez*, vol.50, n°2, 2020, p.241-261, Id., *The Cross and the Silk, Trading activities by the Society of Jesus in Japan (1549-1650)*, in : Vu Thanh, H., Zupanov, I., *Trade and Finance in Global missions (16th-18th Centuries)*, Leiden, Brill, 2021, p.47-70, VERMOTE, Frederik, *Financing Jesuit Missions*, in : Zupanov, I. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, OUP, 2019, p.128-150. Il faut noter que l'un des jésuites français issus de la mission d'Alexandre de Rhodes, et ayant côtoyé les vicaires apostoliques à Ayutthaya, Joseph Tissanier, a pris part à ces débats. Il fait rédiger vers 1665 un ouvrage, le *Religiosus Negotiator*, pour « prouver l'obligation indispensable qu'ont tous les jésuites de renoncer à tout négoce, avec la réponse aux fausses raisons, qu'ils alléguaient pour l'exécuter ». Tissanier prenait ainsi parti pour les vicaires apostolique (et agissait sans doute à leur demande), en condamnant la pratique du commerce au sein de la Société de Jésus. Le jésuite ne restera toutefois pas en bonnes relations avec les vicaires, en s'opposant en 1670 à l'application aux jésuites de la bulle *Speculatores Domus Israel*. ARNAULD, Antoine, *Œuvres de Monsieur Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, éd., De Larrière, Noël, Paris, d'Arnay, 1775-1783, t.32, p.LV-LVII. L'ouvrage a été édité avec un appareil critique dans CHAPPOULIE, Henri-Alexandre, *Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII^e siècle : le « Religiosus Negotiator » du jésuite français J. Tissanier [...]*, Paris, Bloud et Gay, 1943. L'œuvre a d'ailleurs été initialement attribuée à François Pallu lui-même, par le janséniste Antoine Arnauld, dans un ouvrage dénonciateur des jésuites. ARNAULD, A., *Morale pratique des jésuites*, Paris, 1693, t.7, *Suite de l'histoire des différends entre les jésuites d'une part ; et des missionnaires des ordres de St. Dominique et de St. François de l'autre*, p.58-69.

ecclésiastiques donnait alors un avantage comparatif aux vicaires, tirant leurs ressources d'une charité quasi pilotée par le roi de France¹²⁷³. Le deuxième texte est sans doute le plus marquant. La bulle *Speculatores Domus Israel*, du 13 septembre 1669 enjoint à tous les réguliers se trouvant sur les territoires concédés aux vicaires français de se placer sous leur autorité, et leur interdit de se prévaloir de leur vœu, ou de l'obéissance à leur supérieur, pour contester leur légitimité apostolique¹²⁷⁴. Cet acte permet au pape de faire des vicaires les garants de l'application directe et effective des décrets de la Congrégation de la Propagation de la foi, et de la législation pontificale. Enfin, un deuxième bref du 13 septembre renouvelle les condamnations faites par Alexandre VII en 1658 des abus perpétrés par le clergé de Goa¹²⁷⁵. Ce dispositif vient achever l'affirmation, volontairement progressive, des vicaires apostoliques français en Asie, comme véritables représentants de l'Église romaine en Extrême-Orient. Les actes pontificaux doivent marquer une étape décisive ; ils consacrent l'autorité directe de Rome sur les missions asiatiques, sans intermédiation des souverains européens.

Louis XIV pouvait-il se satisfaire de l'affirmation explicite de la supériorité du pape sur des évêques français ? Il semble que le roi de France, désormais garant des pensions des vicaires, a surtout envisagé l'intérêt diplomatique de l'entreprise. Lors de son retour en France, à la fin de l'année 1669, François Pallu fait imprimer une brochure relatant les progrès des missionnaires français en Asie, justifiant leur installation à Siam, et précisant les services dont ils auraient besoin à l'avenir¹²⁷⁶. Dans ce texte, l'évêque d'Héliopolis insiste, sans doute excessivement, sur la sympathie du roi de Siam, Phra Narai, pour le catholicisme, et sur sa propension à se

¹²⁷³ FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères [...]*, op.cit., p.125-128, qui souligne une position plus nuancée de Pierre Lambert au sujet de la pratique du commerce, qui est « légitime et utile pour les laïcs », mais « nocive pour les missionnaires, car elle les détourne de la seule attitude qui convient à leur état, le don total à Dieu et donc l'abandon total à la Providence ».

¹²⁷⁴ IPPF, t.1, p.399, Bulle *Speculatores domus Israel*, du 13 septembre 1669, PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.554. Le Pape ne rompait pas entièrement avec le Portugal. Il avait renouvelé en 1669 pour vingt ans les privilèges des jésuites, qui leur donnaient des prérogatives normalement réservées au clergé séculier, notamment en matière d'indulgences et de baptême. *Ibid.*, t.1, p.386, Bulle *Animarum saluti paterna*, du 8 janvier 1669. Par ailleurs, le 22 septembre 1670, le successeur de Clément IX, Clément X, rappelle que l'ensemble des droits du patronage Portugais, acquis sous le règne de Sébastien Ier (1557-1578) et Henri Ier (1578-1580), sont restés intacts et entiers. Il est certain qu'un tel rappel visait à limiter les prétentions de Lisbonne, et à confirmer la compatibilité de l'entreprise des vicaires apostoliques avec le *padroado*, et s'inscrivait nécessairement dans un rapport de force. Toutefois, il n'est aucunement question d'une remise en cause frontale des droits du Portugal. *Bullarium patronatus portugalliae, in ecclesiis africae, asiae atque oceaniae*, Olisipone (Lisbonne), Typographia Nationali, 1870, t.2, p.126-127.

¹²⁷⁵ IPPF, t.1, p.304-306, Bref *Sacrosancti apostolatus officii*, du 18 janvier 1658, et p.402, Bref *In excelsa Sedis Apostolicae*, du 13 septembre 1669. *Supra*, p.132.

¹²⁷⁶ Cet opuscule peut être trouvé à ANOM, COL, C1/8, f°1, *Avis touchant les missions des ecclésiastiques français envoyés es Royaumes de la Chine, du Tonkin, etc...*, 1669. Sur la genèse de ce texte, qui devait être présenté au Roi, ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire donnant l'état des missions du Tonkin [...]*, comprenant, *Mémoire du Sieur Evêque d'Héliopolis* [s.d.].

convertir¹²⁷⁷. Louis XIV a vraisemblablement perçu, dès 1670, l'intérêt qu'il pourrait tirer à l'avenir, de la conversion d'un monarque asiatique à la religion catholique romaine par des missionnaires français. Louis XIV adresse une lettre au roi de Siam le 31 janvier 1670, dans laquelle il le remercie des bons traitements accordés aux missionnaires français¹²⁷⁸. Le même jour, le roi délivre trois passeports pour les deux évêques et le futur évêque de Metellopolis, pour assurer leurs déplacements et prévenir toute arrestation par nulle autre puissance européenne¹²⁷⁹. François Pallu quittera la France en embarquant au Port-Louis, sur les vaisseaux de la Compagnie, le 17 mars 1670, accompagné d'une dizaine de missionnaires.

À l'issue de ce séjour européen, l'action de François Pallu aura contribué à confirmer la possibilité d'une politique missionnaire française en Asie. Celle-ci n'affecte encore que négativement la péninsule indienne. Du moins, les actes pontificaux accordés à l'évêque d'Héliopolis engagent une réforme prudente du clergé catholique en Asie, en faveur des missionnaires français. L'expansion de l'entreprise des vicaires apostoliques est confortée, et doit conduire à un déplacement progressif du centre institutionnel de l'Église en Asie, de Goa vers la péninsule indochinoise. Toutefois, il est évident que cette réforme doit produire des effets en Inde, car c'est là que les nations françaises et portugaises, à travers leurs autorités séculières et commerciales, sont amenées à s'entendre ou à se disputer l'autonomie de leur police des cultes respective. Quoique les démarches de l'évêque d'Héliopolis n'ont pas produit de fusion institutionnelle entre les missions françaises et la Compagnie des Indes ; Pallu est le premier à avoir formé, dans ses mémoires de 1667, le vœu d'affirmer la religiosité de l'entreprise commerciale et le projet de la doter d'une police des cultes intégrant la rationalité apostolique.

La décennie 1670 verra l'extension de l'entreprise des vicaires sur la Compagnie et ses comptoirs de l'Inde, et achèvera d'en montrer les limites. En effet, la légitimité européenne des

¹²⁷⁷ ANOM, COL, C1/8, f°1, *Avis touchant les missions des ecclésiastiques français* [...]. La disposition de Phra Naraï à se convertir est *a minima* surestimée par les missionnaires. VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, *op.cit.*, p.192-195, et MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise* [...], *op.cit.*, p.116-117. Les missionnaires sont d'ailleurs les premiers à observer que les progrès de la religion à Siam ne sont réalisés qu'auprès du Roi et des élites, mais que les conversions sont très peu nombreuses au sein de la population.

¹²⁷⁸ ANOM, COL, B1, f°2, *Lettre au Roi de Siam, en faveur de Messieurs les évêques d'Héliopolis et de Béryte*, du 31 janvier 1670.

¹²⁷⁹ ANOM, COL, B1, f°3, *Passeport du Roi pour Messieurs les évêques d'Héliopolis, de Béryte et de Metellopolis*, du 31 janvier 1670. On peut ajouter que même après le départ de Pallu, Colbert entendait assurer la conservation des mesures prises en sa faveur à Rome. Dans une lettre du 18 avril 1670, le ministre écrit au Duc de Chaulnes, nouvel ambassadeur de France à Rome, pour l'avertir des manœuvres du Portugal contre les droits des vicaires apostoliques. Colbert lui demande de prendre « soigneusement garde à ce que ledit ambassadeur [du Portugal] n'obtienne rien contre les missions ». CLEMENT, P., *Lettres, Instructions et mémoires de Colbert* [...], *op.cit.*, t.6, p.93, *Lettre au Duc de Chaulnes, du 18 avril 1670, à Saint-Germain*.

Missions-étrangères constitue aussi leur principale faiblesse. Selon que les réformes défendues par l'évêque d'Héliopolis prendraient un caractère patriotique ou apostolique, elles susciteraient les résistances de leurs soutiens européens.

II. Une tentative d'assimilation de la Compagnie des Indes et des Missions-étrangères

C'est à partir de 1671 que l'évêque d'Héliopolis forme le projet d'une quasi-fusion des Missions-étrangères avec la Compagnie des Indes, et l'extension de la juridiction des vicaires apostoliques français en Inde (A). Une telle ambition atteint son point culminant lors du Siècle de San Thomé, durant lequel François Pallu voit la possibilité d'imposer un évêché français en plein cœur du *Padroado* (B).

A. Une association locale entre la Compagnie et les évêques français en Asie

Le retour de François Pallu en Inde est d'abord l'occasion d'approfondir les projets de réforme de l'évêque, tendant à la pénétration des Missions-étrangères dans la Compagnie (1). Durant ces premières années, le vicaire amorce également une coopération très pratique entre les deux corps (2).

1. Un plan d'administration spirituelle des comptoirs de commerce

François Pallu accoste à Surate pour la deuxième fois à la fin du mois d'octobre 1671¹²⁸⁰. Il est porteur des titres pontificaux qui lui ont été accordés en 1669, et notamment de la bulle contre le commerce des ecclésiastiques. Toutefois, l'évêque d'Héliopolis, redoute d'avoir à exécuter cette mesure, et à contraindre les jésuites portugais à l'obéissance aux vicaires. Conformément à l'esprit des Instructions de 1659, il a déjà enjoint les missionnaires d'Extrême-Orient de ne pas recourir à « *l'intimidation juridique* »¹²⁸¹. Les jésuites ne doivent pas être contraints, mais traités avec douceur et en bonne correspondance avec leurs supérieurs¹²⁸². À Siam, Lambert de la Motte n'a pourtant pas pu éviter la confrontation avec le clergé portugais¹²⁸³. En 1669, il avait été sommé de présenter ses titres et pouvoirs par le représentant

¹²⁸⁰ La longueur de ce voyage s'explique par une escale à Madagascar, que François Pallu quitta vers le mois d'août 1671.

¹²⁸¹ *Supra*, p.138.

¹²⁸² PALLU, *Lettres*, p.142-143, n°47, *Lettre à Deydier, du 28 décembre 1670, au cap de Bonne Espérance*, et p.148, n°48, *Lettre à M. Lesley [procureur des missions à Rome], du 28 décembre 1670, au Cap de Bonne Espérance*, « Quoique j'ai été chargé de la Bulle contre le commerce pour veiller à ce qu'elle s'exécute, j'ai cru, néanmoins, qu'il était plus à propos que je n'en parlasse aucunement, laissant agir les Généraux des Ordres et les autres supérieurs qui en ont été chargés ».

¹²⁸³ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.664.

du chapitre de Goa, sous peine d'excommunication pour ses positions théologiques¹²⁸⁴. Il est donc encore nécessaire de consolider l'implantation des vicaires. Les deux évêques *in partibus* envoient à Rome de nouvelles demandes de protection contre l'Inquisition et l'Archevêque de Goa¹²⁸⁵. Pallu dépêche dès le mois de janvier 1672 le missionnaire Sevin pour repasser en Europe¹²⁸⁶. Toutefois, c'est lors de son séjour à Surate que l'évêque d'Héliopolis acquiert la certitude que l'avenir des vicaires dépend de leur association avec la Compagnie des Indes. Cette union ne doit plus seulement être financière, institutionnelle, ou nationale. Elle peut désormais être territoriale : François Pallu informe les directeurs du séminaire parisien qu'il veut fournir des ecclésiastiques à la Compagnie dans ses comptoirs, présents et à venir, en dehors de sa juridiction de vicaire¹²⁸⁷. Il projette d'ailleurs d'envoyer dans la loge récemment formée à Rajapour le missionnaire Claude de Chandebois, avec l'accord du chef du comptoir Jacques Boureau, où le religieux pourrait profiter des « *bains chauds* » pour soigner ses membres invalides¹²⁸⁸. En revanche, il prévoit de laisser les comptoirs de Surate et de Mazulipatam aux capucins, qui y sont déjà installés¹²⁸⁹.

Entre le 2 et le 8 janvier 1672, l'évêque compose quatre mémoires établissant un plan d'administration religieuse des comptoirs. Ils sont destinés aux quatre autorités civiles dont peut dépendre la réalisation de ce projet : Colbert, Berryer, directeur de la Compagnie, François-Annibal II d'Estrées, ambassadeur de France à Rome, et d'Aubeville, envoyé extraordinaire de France auprès du roi du Portugal¹²⁹⁰. François Pallu s'exprime désormais avec moins de

¹²⁸⁴ FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères* [...], *op.cit.*, p.192. LAUNAY, *Histoire générale*, T.1, p.192. PALLU, *Lettres*, p.163, n°52, *Instructions pour les procureurs des affaires de la Mission de la Chine, Cochinchine, Tonkin, tant en France qu'à Rome, du 11 novembre 1671, à Surate*.

¹²⁸⁵ LAUNAY, *Histoire générale*, T.1, p.192.

¹²⁸⁶ PALLU, *Lettres*, p.172, n°55, *Instructions à Sevin, envoyé en France et à Rome, du 8 janvier 1672, à Surate* et p.181, n°56, *Complément aux Instructions de Sevin, du 17 janvier 1672, à Surate*.

¹²⁸⁷ Il mentionne notamment celui de Rajapour, comptoir déjà fondé, ainsi que ceux projetés au Bengale et à Bantam. *Ibid.*, p.168-169, n°54, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, du 8 janvier 1672, à Surate*. L'intérêt porté par François Pallu pour Rajapour n'est pas anodin. Il est situé à proximité de Bicholim (ou Bicholi), lieu de résidence d'un vicaire apostolique, Custodius de Pinho, carmélite et brahmane d'origine, qui avait récemment reçu le titre d'évêque *in partibus* d'Hiérapolis après le départ de Matheo de Castro. NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge, CUP, 1984, p.340. LACH, D.F., VAN KLEY, E.J., *Asia in the making of Europe*, *op.cit.*, t.3.1, p.228. CARRE, B., *Le Courrier du Roi en Orient* [...], *op.cit.*, p.564. PALLU, *Lettres*, p.427, n°186.

¹²⁸⁸ PALLU, *Lettres*, p.184, n°57, *Lettre à Bésard, du 24 janvier 1672*.

¹²⁸⁹ *Ibid.* Concernant Mazulipatam, François Pallu pense évidemment aux capucins de Madras. Quoique les deux villes soient éloignées, elles dépendent toutes deux du Roi de Golconde, avec lequel Pallu suppose qu'Ephrem de Nevers aura des facilités à s'entretenir.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p.606, n°262, *Mémoire instructif de Mgr Pallu pour M. l'Ambassadeur de France auprès du Roi de Portugal, en faveur des évêques français qui sont dans les Indes, et de la Compagnie royale qui y est établie, du 2 janvier 1672, à Surate*, p.611, n°263, *Mémoire à Colbert du 2 janvier 1672, à Surate*, p.618, n°265, [Second] *Mémoire à Colbert*, p.621, n°266, *Mémoire instructif pour M. l'ambassadeur de France auprès de Sa Sainteté en faveur des évêques qui sont dans les Indes et de la Compagnie qui s'y est établie, du 8 janvier 1672, à Surate*. Concernant le premier, François Pallu ignorait probablement que d'Aubeville venait d'être nommé ambassadeur extraordinaire au Portugal, en remplacement du marquis de Saint-Romain. *Recueil des Instructions données aux*

prudence. L'entreprise des vicaires apostoliques doit s'unir, même au-delà des bornes de leur juridiction, à la Compagnie des Indes¹²⁹¹.

Les pouvoirs des évêques français en Asie seraient alors la clé de voute de la discipline religieuse et ecclésiastique des comptoirs français. Le développement des institutions ecclésiastiques de ces établissements doit être soutenu par le pape, faisant ainsi de la Compagnie des Indes un objet de droit canonique, par l'intermédiaire de ses aumôniers et chapelains¹²⁹². En Asie, ils seraient soumis à l'évêque français, ou au vicaire apostolique le plus proche (celui de Siam), qui aura sur eux un droit de visite et de correction¹²⁹³. Ces mêmes évêques seront compétents sur les ecclésiastiques français de tous les cas de l'Inquisition¹²⁹⁴. La première tâche de ce plan est de prévenir toutes les atteintes du clergé portugais. Dans la mesure où le soutien de Rome n'a pas suffi à surmonter les différends nationaux, Pallu porte sa critique à la racine de l'*Estado* portugais. Ses arguments prennent une forme nouvelle : les limites du *padroado* ne sont plus uniquement dictées par le droit canonique, mais bien par l'effectivité des possessions des princes temporels. Pour l'évêque, les territoires des Indes sont des terres « *libres et franchises* », « *au même titre que celles du Levant* », où aucune puissance européenne ne peut prétendre exclure les autres¹²⁹⁵. Cette expression ne signifie pas que Pallu définisse les Indes orientales comme *terra nullius*, mais que les nations européennes y ont conservé une pleine liberté d'installation en vertu du « *droit des gens* »¹²⁹⁶. L'évêque considère que la donation pontificale dont se revendiquent les Portugais pour exclure les autres nations en Asie est, sinon infondée, déchuée par l'effet du temps et par le déclin de l'*Estado*. Enfin, l'empire portugais n'aurait aucun droit d'empêcher l'installation des Français en Inde, puisqu'il a lui-même pris

ambassadeurs et ministres de France : depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française, Paris, F. Alcan, 1886, Portugal, p.121-122. On peut trouver une copie du premier mémoire adressé à Colbert le 2 janvier 1672 à ANOM, COL, F5A 1/3, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis sur les affaires de la Compagnie des Indes et les vexations infligées aux missionnaires par les Portugais, du 8 janvier 1672* [la date varie]. Berrier n'est jamais mentionné explicitement comme destinataire d'une de ces lettres. Il est cependant indiqué dans les instructions données au missionnaire Sevin qu'il devra, lorsqu'il sera arrivé en France, « aller trouver Monsieur Berrier pour lui rendre les lettres dont on sera chargé, celles qui seront pour la Compagnie, si elles ne sont adressées à Monsieur Colbert ». PALLU, *Lettres*, p.177, n°55, *Instructions pour monsieur l'abbé Sevin [...], du 8 janvier 1672, à Surate*.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p.611, n°263.

¹²⁹² *Ibid.*, p.621, n°266.

¹²⁹³ *Ibid.*, p.621, n°266.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p.606, n°262, p.611, n°263, et p.621, n°266.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p.623, n°266, « Toutes ces demandes sont fondées sur ce que les Indes sont des terres libres et franchises, où toutes les nations de l'Europe peuvent venir faire des établissements et y vivre en liberté, et agir indépendamment les unes des autres, comme il se pratique dans tout le Levant, dans les lieux de la domination du Grand Seigneur, où chaque nation observe ses coutumes particulières, et nommément les chrétiens qui y ont tous leurs évêques et leurs pasteurs tirés de leur propre nation ». On observe ici un certain mélange des genres de la part de Pallu. Les comptoirs de l'Inde sont tantôt assimilés au régime des « terres libres » et des capitulations méditerranéennes. Le fait que cette nuance n'emporte aucune conséquence pour Pallu, servant uniquement à défendre la possibilité d'une mutabilité des droits territoriaux et de patronage, est révélateur que l'évêque rejoint, consciemment ou non, la pensée de Grotius.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p.606, n°262.

acte de la liberté des Anglais et des Hollandais, nations hérétiques, de s'y établir¹²⁹⁷. L'évêque adopte une conception du droit international assez conforme au référentiel grotien qui avait servi à justifier la capacité de la Compagnie à acquérir des territoires, mais pour défendre la liberté d'expansion des églises nationales. Cet argumentaire doit prouver la contrariété au « droit des gens » des vexations des Portugais, et la faculté de la France d'organiser librement le clergé de ses comptoirs indiens avec l'accord du pape.

Le pouvoir royal et la direction de la Compagnie doivent donc empêcher qu'aucun Français, laïc ou séculier, n'ait aucune dépendance « *spirituelle et temporelle* » des Portugais en Inde¹²⁹⁸. Le clergé des comptoirs doit être autonome : les seuls pasteurs légitimes des Français doivent être ceux de la Compagnie. Ils devront, à l'avenir, être choisis par le séminaire des Missions-Etrangères, et investis des pleins pouvoirs de séculier par le pape¹²⁹⁹. Leur ministère s'étendrait sur tous les Français en Inde, même ceux qui ne sont pas employés de la Compagnie, et dans les lieux soumis à l'autorité française¹³⁰⁰. Pour cela, il est d'abord nécessaire de multiplier les aumôniers et chapelains, encore trop peu nombreux selon Pallu : l'évêque demande que leur présence soit obligatoire sur les vaisseaux du roi et de la Compagnie¹³⁰¹. Leurs pouvoirs et leur probité doivent être vérifiés avant leur départ, et les obligations attachées à leur fonction doivent être mises par écrit pour s'assurer de leur exécution¹³⁰². L'obligation d'entretien des ecclésiastiques doit être renforcée : les ecclésiastiques des vaisseaux et des comptoirs se verront allouer des gages, de la nourriture, un logement et une chapelle « *séparés du corps de la loge et des magasins* », afin qu'ils puissent « *vivre sans avoir de communication avec le commun des*

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p.606, n°262, et p.621, n°266.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p.606, n°262, p.611, n°263, p.621, n°266. Cette formule paraît dépasser les demandes formulées dans les mémoires de 1667, qui se bornaient à réclamer l'application exclusive des lois du royaume aux employés de la Compagnie pour prévenir toute extension de la juridiction portugaise aux sujets français. Du moins, l'effet recherché est ici assumé avec force.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p.611, n°263.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p.611, n°263, et p.621, n°266. Tous les domestiques des Français seraient compris dans la juridiction ecclésiastique des chapelains.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p.618, n°265. Pallu prescrit qu'il faudra au moins deux aumôniers par vaisseaux, pour assurer tous les services aux employés face aux maladies et à la mortalité, pour ne plus laisser aucun Français périr sans avoir reçu de secours spirituel. Une telle demande peut faire écho à la consécration du statut des aumôniers dans la Marine royale, et à leur présence obligatoire dans les voyages au long-cours, dans l'ordonnance de Marine du mois d'août 1681. *Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681, commentée et conférée avec les anciennes ordonnances, et le droit écrit [...]*, Paris, Guillaume Cavelier, 1714, p.150-151.

¹³⁰² PALLU, *Lettres*, p.618, n°265. Les devoirs qui doivent être mis par écrit touchent à toutes les missions des ecclésiastiques, qu'ils soient aumôniers ou chapelains : dire la messe, au moins les dimanches et jours de fête, faire les prières ordinaires pour l'équipage matin et soir, confesser et administrer les sacrements, consoler et assister les malades, reprendre les blasphémateurs, jureurs, libertins, et autres pécheurs publics. Pour s'assurer de la bonne qualité des ecclésiastiques et de la validité de leurs pouvoirs, les séculiers devront avoir été approuvés par le séminaire des Missions-étrangères. Les aumôniers seront présentés à l'évêque du lieu où ils feront leur embarquement, ou à leur grand vicaire. Les religieux doivent, eux avoir été présentés par leur supérieur. Pallu encourage à privilégier les corps réformés, et notamment les capucins de Bretagne.

officiers »¹³⁰³. Quelques prescriptions touchent également à la discipline des Français en Inde. Pallu demande à Colbert de ne plus envoyer aucun officier « *qui ne soit bon catholique* » sur aucun vaisseau¹³⁰⁴. Les Français devront refuser de se conformer aux coutumes de l'Inde, en matière de fêtes, de jeunes, mais observer la « *coutume du diocèse de Paris* », c'est-à-dire le « rituel de Paris »¹³⁰⁵. La mesure la plus drastique demandée par l'évêque d'Héliopolis en matière de discipline est celle tendant à ce qu'aucun Français ne puisse se marier dans les Indes¹³⁰⁶. Cette demande répond aux nombreuses unions de Français avec des femmes du pays, et notamment portugaises. De tels mariages justifient des désertions, et pourraient susciter la pénétration de la juridiction portugaise dans les communautés françaises¹³⁰⁷.

L'évêque d'Héliopolis introduit ainsi des propositions bien plus fortes que dans ses mémoires de 1667. Les prémisses et les conséquences pratiques de ces mémoires doivent contribuer au renforcement des vicaires apostoliques. À l'aune d'une relecture de la

¹³⁰³ *Ibid.*, p.611, n°263. Pallu justifie cette demande en voulant attribuer le montant du gage versé habituellement à un seul aumônier pour entretenir deux ecclésiastiques et leur valet. Il mise ainsi sur une faible rémunération des religieux. La dernière partie de la citation doit être comprise comme une assurance que les ecclésiastiques ne commettront pas d'ingérence dans la vie commerciale. Dans la même lettre, Pallu prévoit en effet qu'il sera « interdit [aux chapelains et aumôniers] de se mêler de toutes choses, sauf s'ils en sont priés ».

¹³⁰⁴ *Ibid.*, p.611, n°263.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p.621, n°266, et p.611, n°263, « Pour que tous les officiers de la Compagnie et les autres français qui seront dans les Indes, suivent toujours une même règle pour l'observation des fêtes, les jeunes d'obligation et les autres observances qu'on obtiendra de Notre Saint-Père le Pape, un règlement qui ordonne qu'ils seront tous obligés de se conformer en ces choses à ce qui se garde et observe en France, dans le diocèse de Paris, ainsi qu'il a été exposé dans le susdit mémoire », p.616, n°264, *Lettre à Colbert, du 2 janvier 1672, à Surate*, « Il serait bon pour les réduire tous à une même règle qu'on fit ordonner qu'ils suivissent tous les coutumes établies et reçues dans le diocèse de Paris ». Il est délicat de savoir ce que Pallu entend par « coutume du diocèse de Paris ».

Cette expression renvoie le plus certainement au « Rituel de Paris », c'est-à-dire au « livre liturgique qui rassemble les rubriques et formules d'administration des sacrements (baptême, onction des malades, mariage), et des rites connexes (funérailles, bénédictions, exorcismes), dont le simple prêtre est ministre ». MOLIN, Jean-Baptiste, AUSSEDAT-MINVIELLE, Annik, *Répertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France*, Aubervilliers, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 1984, p.9. En parallèle du rituel romain publié en 1614 (*Rituale romanum Pauli V*), les rituels diocésains et provinciaux s'étaient maintenus, et notamment à Paris. Ce refus d'homogénéisation a d'abord servi à défendre l'autorité des évêques. Ce n'est que dans un second temps, à partir de 1667, qu'elle a eu pour effet de modifier le contenu des liturgies, et de leur donner une tonalité gallicane, comme avec le Rituel d'Alet. *Ibid.*, p.12-13. Au XVII^e siècle, les rituels les plus marquants pour le diocèse de Paris, ont été publiés en 1646 et 1697. v. DE GONDY, Ioannis Francisci, *Rituale Parisiense ad Romani Formam*, Paris, Petrum Targa, 1646, et DE NOAILLES, Ludocivi Antonii, *Rituale Parisiense [...]*, Paris, Ludovicum Josse, 1697. D'un point de vue matériel, et considérant la phrase dans laquelle Pallu emploie l'expression de « coutume du diocèse de Paris », celle-ci peut également désigner la police des fêtes. Le vicaire pourrait alors dépasser la seule conformité à la lettre du Rituel de Paris, et désigner le concours des autorités séculières à la discipline religieuse. La police des fêtes de Pentecôte, Pâques, dimanches, Carêmes, et celle des processions, étaient en effet comprises dans la juridiction du lieutenant de Police de Paris. DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, op.cit., t.1, p.328-p.363. Rituel et police religieuse semblent s'être nourris réciproquement, Delamare citant expressément le Rituel du diocèse de Paris. *Ibid.*, t.2, p.956. Bien entendu, l'emploi d'une telle expression par François Pallu dénote une volonté de symétrie entre l'organisation ecclésiastique des comptoirs, et celle des juridictions, devant théoriquement appliquer aux colonies la coutume de Paris. Nous aurons l'occasion de croiser cette expression, employée par les capucins au XVIII^e siècle. *Infra*, p.671.

¹³⁰⁶ PALLU, *Lettres*, p.611, n°263. Il est intéressant de noter que cette mesure correspond assez au modèle pratiqué par les Anglais de Surate, qui ne pouvaient être accompagnés de leur épouse (à l'exception des chefs), lorsqu'ils se rendaient en Inde. GOKHALE, B.G., *Surat in the Seventeenth Century [...]*, op.cit., p.158-159.

¹³⁰⁷ *Supra*, p.234.

problématique du *padroado* autour de la question territoriale, il entend promouvoir les droits inaltérés du roi de France et du pape d'investir le champ de l'organisation ecclésiastique en Inde. Sur le plan administratif, Pallu se distingue des projets formés par Colbert ou l'abbé Carré : l'autorité d'un directeur seule ne suffit pas à assurer la concorde morale et religieuse des comptoirs de commerce. Elle doit être soutenue par une puissante organisation religieuse. Le séminaire des Missions-étrangères et les vicaires apostoliques d'Extrême-Orient seraient à ce titre fondés à pénétrer dans la péninsule indienne. Enfin, l'évêque d'Héliopolis est l'artisan d'une recomposition de l'autorité française en Inde autour du principe national, et non du lien fonctionnel de subordination à la Compagnie, dans l'esprit de l'ordre royal du 5 décembre 1669¹³⁰⁸. En parallèle de ces projets de réforme, l'évêque d'Héliopolis initie une association plus réaliste, et sans doute plus efficace, avec les hommes de la Compagnie.

2. Services et servitudes de la Compagnie aux Missions-étrangères

Au cours de son séjour à Surate, l'évêque d'Héliopolis tisse des liens directs avec les directeurs de la Compagnie. Ses relations avec François Baron sont particulièrement chaleureuses¹³⁰⁹. Les deux hommes se connaissent depuis l'époque où le directeur était consul à Alep¹³¹⁰. Outre leur affinité spirituelle, ils entretiennent des intérêts matériels à différentes occasions entre janvier et février 1672. Pallu demande au directeur du séminaire parisien Bésard d'accorder des prêts aux neveux de Baron en France¹³¹¹. L'évêque mandate les directeurs généraux de Surate pour la vente d'un rubis à un prix minimum de 15.000 livres en faveur des missions d'Extrême-Orient¹³¹². Lors de ce séjour, l'évêque aurait, au total, laissé 21.555 roupies de dettes à la Compagnie¹³¹³. De surcroît, c'est en janvier 1672 que Caron, Blot et Baron s'accordent pour allouer un vaisseau de la Compagnie, le *Vautour*, au transport des missionnaires à Siam en passant par Bantam¹³¹⁴. C'est en ce lieu que Pallu enverra d'ailleurs un nouveau mémoire à Colbert, essentiellement consacré à défendre l'intérêt du commerce de la

¹³⁰⁸ *Supra*, p.220.

¹³⁰⁹ *Supra*, p.223.

¹³¹⁰ OURY, G. M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.90. Une autre source fait remonter leurs échanges à 1662 ou 1663, AMEP, vol.990, f°5, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à M. Baron, du 20 octobre 1663, à Surate*.

¹³¹¹ PALLU, *Lettres*, p.184, n°57, *Lettre à Bésard, du 24 janvier 1672, à Surate*.

¹³¹² *Ibid.*, p.615, n°264, note 2, « Obligation signée de Messieurs Blot et Baron en faveur de Monseigneur Pallu le 10 janvier 1672 à Surate ». Par cet acte, les directeurs pouvaient vendre le rubis, ou s'en servir comme présent pour le Moghol, à charge d'en verser le prix aux missionnaires. Il s'agirait peut-être d'une bague en rubis, à laquelle il est encore fait référence en 1673 dans les correspondances du directeur Gueston. On y apprend que la pierre aurait été renvoyée en France. ANOM, COL, C²62, f°217, *Extrait des lettres de M. Gueston, 1673*.

¹³¹³ ANOM, COL, C²5, f°6, *État des débiteurs du comptoir de Surate, à jour du mois d'août 1679*. Dans la mesure où Pallu ne repassa pas à Surate entre 1672 et 1681, il est probable que ces dettes datent de ce premier séjour.

¹³¹⁴ Le directeur hollandais y avait jeté les premiers fondements d'un comptoir. PALLU, *Lettres*, p.169, n°54, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, à Surate, le 8 janvier 1672*, et p.183, p.184, *Lettre à Bésard, du 24 janvier 1672*.

Chine par Macao, qui semble avoir été reçu avec le plus grand intérêt par le ministre¹³¹⁵. En parallèle d'une réforme administrative du clergé dans les comptoirs, l'évêque a ainsi commencé à tisser des liens privés et commerciaux avec la Compagnie, qui constituent encore le support le plus direct de la collaboration entre ecclésiastiques et personnels marchands.

Le vicaire apostolique n'a pas attendu les réponses à ses différents mémoires pour soumettre des projets aux chefs de comptoirs. En janvier 1673, il demande au directeur Baron de faire élever deux chapelles à Surate et à Sually, un hôpital pour les malades, un lieu de sépulture convenable, et d'y instaurer une « *bonne police* » pour le spirituel et le temporel¹³¹⁶. La construction d'édifices religieux par les Européens est alors défendue par la législation du Moghol¹³¹⁷. De surcroît, l'évêque s'était engagé à laisser la ville aux capucins dans ses correspondances de l'année précédente¹³¹⁸. Toutefois, François Pallu ne voit aucune objection à cette réalisation, prenant l'exemple d'une chapelle que la Compagnie avait faite à Sually pour les funérailles du directeur Jacques de Faye, mort en 1669¹³¹⁹.

Les différents mémoires du vicaire apostolique sont étudiés en Europe en 1673. Le nouveau pape Clément X accorde son soutien aux évêques français, en réponse aux lettres de Lambert de la Motte et à la visite de Sevin¹³²⁰. Le 10 novembre et les 22-23 décembre 1673, deux séries de

¹³¹⁵ *Ibid.*, p.625, n°269, *Lettre à Colbert, du 4 juin 1672*. Dans cette lettre, François Pallu indiquait que le commerce de la Chine avait longtemps été défendu aux Européens. Les Portugais avaient obtenu seuls en 1668 le droit d'envoyer tous les ans trois vaisseaux à Macao. Sur l'ambassade de Manuel de Saldanha en Chine entre 1667 et 1668, SUBRAHMANYAM, S., *L'empire portugais d'Asie [...]*, op.cit., p.356-357. PELLISOT, Paul, *L'ambassade de Manoel de Saldanha à Pékin*, in : *T'oung Pao*, vol.27, n°4/5, 1930, p.421-424. Il en est fait plusieurs fois mention dans ANOM, COL, F5A 1/3, *Lettre de l'abbé de Brisacier exposant la situation générale des colonies au moment de l'implantation de la Compagnie des Indes [...]*, comprenant, *Copie d'une lettre de Monseigneur Brindeau missionnaire et grand vicaire de l'évêque de Beryte, du 11 août 1668, de Mazulipatam*. À partir de 1670, les Hollandais profitèrent de cette ouverture pour y envoyer des vaisseaux depuis Batavia. François Pallu estime que cette voie étant désormais accessible, elle rendait possible et nécessaire l'ouverture du commerce de la France avec la Chine, qui pouvait également déboucher sur la liberté du trafic au Japon. La concordance des projets de l'évêque d'Héliopolis avec ceux de Colbert et de François Caron ont sans doute appuyé le succès de cette lettre. Elle figure bien dans les papiers du ministre. MC, 164, Correspondance de mai-juin 1673, f°456, *Lettre de François, évêque d'Héliopolis*. Elle a donné lieu à la rédaction d'un *Avis très important à Messieurs les directeurs généraux de la Compagnie royale des Indes orientales, pour l'établissement du commerce dans la Chine*. *Ibid.*, f°457.

¹³¹⁶ PALLU, *Lettres*, p.649, n°276, *Lettre à François Baron, du 6 janvier 1673, à Balassore*. Ces demandes sont formulées après le départ de Pallu de Surate, dans un contexte sur lequel nous reviendrons dans le développement suivant.

¹³¹⁷ *Supra*, p.199.

¹³¹⁸ *Supra*, p.309 et p.311.

¹³¹⁹ SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.289-290. D'après le précieux témoignage de Souchu de Rennefort, les Français de Surate bénéficiaient d'un champ à « un quart de lieue » de Surate pour faire office de cimetière. Bien qu'il soit défendu aux européens de construire des édifices religieux, c'est en conformité aux usages des Anglais et des Hollandais de Surate qu'une chapelle a été érigée au décès du directeur Jacques de Faye, pour un montant de dix mille écus. Les nations étrangères avaient en effet l'habitude « d'élever des tombeaux pour conserver la mémoire de ceux qui y meurent », essentiellement des personnages de premier plan.

¹³²⁰ Dès le 2 octobre 1673, Clément X affirme l'obligation de tous les ecclésiastiques d'obéir aux constitutions pontificales envoyées dans les Indes orientales. LAUNAY, *Documents*, p.56. Le 23 octobre 1673, il renouvelle d'un septennat les facultés spéciales des vicaires relatives à la formation du clergé indigène, et notamment celle d'ordonner des prêtres indigènes sans titre (c'est-à-dire sans bénéfice), et même dans les cas où ceux-ci ignoreraient

mesures exemptent les vicaires de la juridiction de l'Inquisition, de l'Archevêque et du chapitre cathédral de Goa¹³²¹. Le pape rappelle l'interdiction d'entraver les déplacements des missionnaires qui ne seraient pas passés par Lisbonne, renouvelle toutes leurs facultés spéciales, et réaffirme leur juridiction sur les provinces à eux accordées¹³²². En France, la réponse du pouvoir royal aux différents mémoires de François Pallu est plus difficile à appréhender. À notre connaissance, aucun acte n'a consacré ni infirmé le vaste plan d'administration religieuse de François Pallu, qui visait à assurer l'indépendance temporelle et spirituelle des comptoirs français contre le Portugal. La seule réponse à ces demandes consiste dans une courte lettre de Colbert aux directeurs généraux en Inde, du 13 février 1673. Considérant le succès des « *missions que le Saint-Siège a faites dans tous les pays étrangers* », sous la « *protection du Roi* », le ministre demande aux directeurs de la Compagnie de « *donner toutes les assistances qui dépendront [d'eux] aux Missionnaires qui sont en ces pays-là, afin qu'ils puissent non seulement se maintenir dans les lieux où ils sont établis, mais même porter le plus loin qu'il sera possible les lumières de la foi et de l'évangile* »¹³²³.

On ne peut que spéculer sur la mesure dans laquelle cette lettre répond favorablement ou non aux demandes de l'évêque d'Héliopolis. Contrairement à ce qui avait été proposé par François Pallu, aucune union fonctionnelle de la Compagnie des Indes et des Missions-étrangères n'est réalisée. Les plans d'administration religieuse ne sont pas consacrés par la législation royale ou la réglementation de la Compagnie. Colbert maintient une séparation des deux entreprises. En revanche, le ministre confirme l'existence d'une politique missionnaire française en Asie. Les

la langue latine. IPPF, t.1, p.416, Bref *Alias emanarunt*, du 23 octobre 1673, et p.447, Bref du 23 décembre 1673, qui renouvelle les pouvoirs accordés par Alexandre VII d'ordonner des prêtres indigènes aux mêmes conditions.

¹³²¹ *Ibid.*, p.420, Lettre pastorale *Silectis filiis* à l'Inquisition de Goa, du 10 novembre 1673, p.421, Lettre à l'archevêque de Goa et au chapitre cathédral, du 10 novembre 1673, p.423, Bref *Solicitud Pastoralis* du 22 décembre 1673.

¹³²² *Ibid.*, t.1, p.422, Lettre aux prêtres, catéchistes, et chrétiens du Tonkin, du 10 novembre 1673, p.424, Bref *Iniunctis nobis caelitur*, du 22 décembre 1673, renouvelant les constitutions qui permettaient aux religieux d'accéder aux Indes orientales par une autre voie que celle du Portugal, et notamment pour les vicaires apostoliques, prêtres séculiers et laïcs, sous peine d'excommunication pour quiconque y ferait obstacle, p.427, Bref *Illius qui Caritas* du 23 décembre 1673, qui interdit sous peine d'excommunication à tous les ordinaires et leurs vicaires des Indes de demander leurs lettres de nomination, ou tout titre de dignité et de juridiction sur les régions de la Chine et attenantes, aux vicaires apostoliques, p.429, *Apostolatus officium* qui approuve le Synode tenu au Tonkin par l'évêque de Béryste en 1670, p.423, Bulle *Decet Romanum Pontificem*, du 23 décembre 1673, qui constitue une confirmation synthétique de tous les pouvoirs des vicaires, p.442, Bref *Illus qui Caritas*, qui prohibe sous peine d'excommunication, à tous les séculiers, réguliers, même de la Société de Jésus qui se destinent à la Chine, de prétendre exercer la juridiction ou un droit de visite sur les lieux confiés aux vicaires apostoliques. Nous indiquons qu'une autre série d'actes pontificaux a été accordée en réponse aux demandes des vicaires apostoliques le 7 juin 1674. Elles rappelaient aux évêques et aux religieux des Indes orientales qu'ils devaient se soumettre aux constitutions et décrets apostoliques de la Congrégation de la Propagande, exemptaient les vicaires de toutes les juridictions des ordinaires en Chine, et notamment de celle de Macao, interdisaient tout empêchement de se rendre au Japon. *Ibid.*, t.1, p.449-452.

¹³²³ ANOM, COL, B5, f°2, Lettre de Colbert aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales étant audit pays, du 13 février 1673.

directeurs de la Compagnie devront, sans se détourner de leurs fonctions, porter assistance à l'entreprise des vicaires apostoliques¹³²⁴. La formulation de la lettre sous-entend que les directeurs généraux en Inde auront la faculté d'approuver localement les propositions administratives des missionnaires, mais que la teneur de ces engagements ne saurait être érigée en principe général. Dans la conjoncture de la Guerre de Hollande, un signal trop fort d'opposition au Portugal ne pouvait être espéré¹³²⁵. Face à la réduction des coûts des comptoirs, le financement d'une administration ecclésiastique ne pouvait, non plus, être envisagé. Les principes d'une direction « mercantiliste » des comptoirs, fondée sur l'autorité des directeurs, demeurent en vigueur¹³²⁶. Les Missions-étrangères n'ont pas fusionné avec la Compagnie, mais apparaissent comme une excroissance de l'obligation d'entretien prévue à l'article XXX de la déclaration de 1664. Cette obligation a été prise au sérieux par les agents en Inde, sans que son étendue soit réellement comprise. Dans une lettre de 1682, le chef du comptoir fondé à Siam, André Boureau Deslandes, demande à François Baron quelle est la nature de sa soumission aux évêques, et s'il peut entreprendre des traités commerciaux sans l'accord de François Pallu¹³²⁷.

Quoique ces mesures soient bien loin de satisfaire aux espérances de l'évêque d'Héliopolis, celui-ci a réussi à créer des liens juridiquement effectifs entre la Compagnie et une entreprise missionnaire, alors qu'une telle hypothèse semblait compromise depuis l'échec de Madagascar.

B. Un projet éphémère d'hégémonie du clergé français en Inde

Le siège de San Thomé marque le point culminant des espérances de l'évêque d'Héliopolis. Pallu est alors au Bengale, où il a dû faire escale en voulant se rendre au Siam¹³²⁸. Dès le 29 septembre 1672, il félicite l'amiral de La Haye de la prise de cette ville, très avantageuse pour « la réparation de la religion chrétienne dans les Indes » si « elle demeure assujettie aux Français »¹³²⁹. La ville présente l'avantage de comprendre le siège de l'évêché de Méliapour,

¹³²⁴ *Infra*, p.340.

¹³²⁵ Louis XIV et son ambassadeur à Lisbonne, d'Aubeville, cherchaient en effet à obtenir l'entrée en guerre du Portugal contre la Hollande. *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs et ministres de France [...]*, op.cit., Portugal, p.122. AMES, G. J., *Renasant Empire? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640-1683*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2000, p.178-181.

¹³²⁶ *Supra*, p.206 et p.215.

¹³²⁷ ANOM, COL, C1/22, f°45, *Copie de la lettre écrite à Monsieur le directeur général Baron, de Siam, par le Sieur Deslandes Bourreau, le 26 décembre 1682*.

¹³²⁸ François Pallu est passé par Bantam entre mai et juin 1672. Il y a laissé une partie des biens de la mission, sous la procure du missionnaire Claude Gayme. Celui-ci devait y réceptionner des sommes d'argent envoyées par les directeurs Blot et Baron. Par un concours de circonstances assez confus, il ne pût passer à Siam ni à bord des vaisseaux de la Compagnie, s'étant peut-être attardé dans les affaires ecclésiastiques de Bantam, ni à bord d'un vaisseau anglais. Pour ne pas avoir à attendre une année entière dans ce comptoir, il explique avoir choisi de s'embarquer pour le Bengale. PALLU, *Lettres*, p.624-625, n°268 et n°269.

¹³²⁹ PALLU, *Lettres*, p.631, n°271, *Lettre à l'amiral de La Haye, du 29 septembre 1672, à Balassore*.

dont il avait déjà constaté la vacance en 1665¹³³⁰, et où l'évêque imagine la nomination par le roi d'un évêque français¹³³¹.

François Pallu produit alors deux mémoires où il projette l'administration française de San Thomé¹³³². La ville serait pourvue d'un unique gouverneur civil et militaire, sur le modèle des compagnies hollandaises et anglaises, qui aurait un lieutenant pour la milice, et un autre pour le commerce¹³³³. Il y serait le garant de la police des impiétés¹³³⁴. Le siège épiscopal de San Thomé de Méliapour serait pourvu d'un évêque, ou *a minima* d'un évêque *in partibus*, français¹³³⁵. Celui-ci serait doté d'une pension par le roi sur « *quelque bénéfice* », mais plus élevée que celle accordée à Pallu et Lambert¹³³⁶. L'évêque aurait en effet la charge de réunir tous les anciens fidèles du diocèse portugais, en reprenant à grands frais les habitudes de magnificence et de festivités qui y avaient eu cours¹³³⁷. L'évêque aurait aussi le droit d'établir à San Thomé un nouveau séminaire¹³³⁸. Sa juridiction serait, quant à elle, démesurée. Elle devait englober toutes les côtes du golfe du Bengale, de l'île de Tenasserim (dans l'archipel de Mergui, actuel Myanmar) jusqu'au cap Comorin ; constituant une véritable « *mare clausum* épiscopale »¹³³⁹. Cette juridiction s'étendrait également sur les catholiques des comptoirs hollandais (Negapatam), anglais (Madras), danois (Tranquebar), à ceux du Sultan de Golconde (Porto Novo, Pulicat, et d'autres), et sur les métis et portugais réfugiés¹³⁴⁰. Les maisons des

¹³³⁰ *Ibid.*, p.60, n°15, *Lettre à Mgr de la Motte-Lambert, du 27 décembre 1665, à Madras*, et p.211, n°66, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, à Balassor, du 22 décembre 1672*.

¹³³¹ ANOM, COL, F5A 37/1, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis concernant surtout le Bengale, du 12 décembre 1672*.

¹³³² Le premier de ces mémoires est contenu dans une lettre envoyée à Colbert. PALLU, *Lettres*, p.637, n°273, *Lettre à Colbert, du 20 décembre 1672, à Balassore*. Le second peut être consulté à ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis pour la conduite des affaires de la Compagnie royale du commerce, présenté à Monseigneur Colbert*. D'autres précisions sur ce projet peuvent être trouvées dans des lettres adressées au directeur du séminaire parisien Brisacier, et aux procureurs des vicaires à Rome. PALLU, *Lettres*, p.203, n°64, *Lettre à Brisacier, du 22 décembre 1672, à Balassore*, et p.211, n°66, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, le 22 décembre 1672, à Balassore*.

¹³³³ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis [...]*, art. 1.

¹³³⁴ *Ibid.*, art. 10.

¹³³⁵ *Ibid.*, art. 11 et 19.

¹³³⁶ L'évêque en question serait pourvu d'une pension de 7.000 à 8.000 livres annuels, suivant le montant qui était alloué par le Roi du Portugal à l'ancien ordinaire. Pallu considère que les meilleurs candidats à cette fonction seraient les missionnaires Renou ou Beaufort.

¹³³⁷ PALLU, *Lettres*, p.637, n°273, *Lettre à Colbert, du 20 décembre 1672, à Balassore*.

¹³³⁸ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis [...]*, art. 14.

¹³³⁹ *Ibid.*, art. 11. Nous signalons que la prise de note est parfois fortement abrégée par l'auteur : « Procurer qu'on envoie à la nomination du Roi un évêque à Méliapour, cet évêché est de grande étendue et va depuis Tenasserim, l'Orixa, Arcate, le Bengale, le Pegu, et Coromandel jusqu'au Cap de Comorin. Il y a 3000 chrétiens à Méliapour. À Negapatam, ville des Hollandais 100 chrétiens. À Tranquebar tenue par les Danois 1000 chrétiens. À Madraspatan et aux environs y a 8000 chrétiens. Appartient aux Anglais. À Pulliacole qui est aux Hollandais 1200 Chrétiens. À Mazulipatam 150 chrétiens. À Courangi dans le pays d'Orixa 1000 chrétiens. Dans le Bengale, savoir à Ougly, Chandepour, Dacca, Rangamati, Bangalor, Chatigand et autres lieux jusqu'à 22.000 chrétiens. Ces chrétiens sont gouvernés par quelques religieux qui ne sont pas fort exemplaires et tout ce christianisme a besoin d'une particulière réforme qu'elle ne peut attendre que de la nation française ».

¹³⁴⁰ François Pallu énumère les villes soumises au Roi de Golconde qui entreraient dans ce diocèse dans PALLU, *Lettres*, p.211, n°66, *Lettre aux vicaires apostolique, du 22 décembre 1672, de Balassore*. Il y propose de rallier à

religieux portugais seraient données aux religieux français, de sorte à chasser les premiers, qui se montrent toujours « *trop nationaux* »¹³⁴¹. Dans la continuité de ses travaux, Pallu veut assurer l'indépendance spirituelle et temporelle des Français contre les Portugais en Inde. L'évêché de San Thomé ne devait plus être suffragant et soumis à l'archevêché de Goa, pour que l'ordinaire jouisse de la « *plenitudine potestatis apostolica* »¹³⁴². Au-delà de sa juridiction, l'évêque français de San Thomé devait avoir « *l'inspection pour le spirituel de toutes les colonies françaises* »¹³⁴³, et être « *l'Ordinaire de tous les comptoirs de la Compagnie* »¹³⁴⁴. Celui-ci serait investi de la police de tous les scandales relatifs aux mariages, à la vente d'enfants et de femmes en esclavage, ou au libertinage des religieux¹³⁴⁵. En plus de l'évêque, François Pallu considère qu'il sera nécessaire de nommer un ou deux vicaires apostoliques sur l'étendue de ce diocèse¹³⁴⁶, qui n'auraient pas seulement la fonction de former le clergé indigène, mais aussi toute l'autorité du Saint-Siège pour corriger tous les abus de l'Église en Inde, prononcer des peines pécuniaires, ou des excommunications¹³⁴⁷. Ces « *vicaires inquisiteurs* » auraient alors pour fonction d'épurer le clergé portugais restant dans l'évêché.

Nous savons qu'un tel projet n'est qu'illusoire, connaissant l'issue du siège de San Thomé. Il est pourtant remarquable et qualitativement très supérieur aux autres réflexions contemporaines à sa rédaction. L'évêque d'Héliopolis s'y montre beaucoup moins accommodant avec les réguliers portugais, et notamment les jésuites, qu'il s'était refusé de contraindre à la législation pontificale¹³⁴⁸. Si François Pallu a toujours défendu une conception conciliante de ses fonctions spirituelles de vicaire apostolique avec les ecclésiastiques qu'il était censé remplacer en Asie, il semble s'être autorisé à une pensée plus belliciste au contact des autorités commerciales et militaires françaises en Inde¹³⁴⁹. Conscient que les rapports de force ont plus de chance d'aboutir à la réforme du clergé asiatique que la législation pontificale, l'évêque d'Héliopolis opte pour une politique missionnaire patriote, qui s'explique surtout par

sa juridiction tous les chrétiens « qui prennent le nom de portugais », et de les soustraire au temporel et au spirituel au clergé de Goa.

¹³⁴¹ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* [...], art. 2.

¹³⁴² PALLU, *Lettres*, p.203, n°64, *Lettre à Brisacier, du 22 décembre 1672, de Balassore*.

¹³⁴³ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* [...], art. 20.

¹³⁴⁴ PALLU, *Lettres*, p.203, n°64, *Lettre à Brisacier, du 22 décembre 1672, de Balassore*.

¹³⁴⁵ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* [...], art. 12.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, art. 15. PALLU, *Lettres*, p.203, n°64, *Lettre à Brisacier, du 22 décembre 1672, de Balassore*, dans lequel il pressent le missionnaire Sevin comme vicaire à San Thomé.

¹³⁴⁷ ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* [...], art. 13.

¹³⁴⁸ Il se montre par exemple beaucoup plus insistant quant à la soumission des jésuites aux vicaires et à l'application de la bulle contre le commerce des réguliers, dans une lettre adressée au Cardinal Bona, écrite dans les semaines suivantes. PALLU, *Lettres*, p.469, n°205, *Lettre au Cardinal Bona, du 5 janvier 1673, à Balassore*.

¹³⁴⁹ A titre d'information, François Pallu indique, durant les jours où il a produit ces multiples mémoires et plans d'administration, qu'il était gravement malade. Nous ne nous risquons pas à expliquer la tonalité de ces écrits par cette condition passagère. *Ibid.*, p.211, n°66, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, le 22 décembre 1672, à Balassore*.

les circonstances politiques de son second séjour en Asie. L'équation de François Pallu vise désormais à imposer d'un même mouvement l'autorité du pape et du roi en Inde, les pouvoirs apostoliques s'exprimant alors sous une forme quasi gallicane. Cette pensée intègre toujours des considérations propres au parti dévot : le corps des vicaires apostoliques, et *a fortiori* le séminaire des Missions-étrangères, doivent demeurer supérieurs à aux évêques français en Asie, tout en investissant le champ de l'assistance et de la discipline civile et religieuse¹³⁵⁰. Ce plan d'administration est, bien évidemment, voué au néant. La proposition d'une confrontation avec l'*Estado* portugais ne pouvait recevoir de soutien en pleine Guerre de Hollande, et durant le siège de San Thomé au cours duquel les Français avaient justement recherché le soutien de Goa¹³⁵¹. Si les rapports de force déterminaient bien l'implantation de l'Église en Inde, François Pallu allait découvrir qu'il avait surestimé les moyens alloués par Louis XIV à cette fin. La reddition du 6 septembre 1674 marque la fin des espérances du vicaire apostolique.

À cette date, François Pallu n'est déjà plus en Inde. Le 17 mai 1673, il arrive à Ayutthaya au Siam, qu'il avait quitté huit ans plus tôt. Avec Pierre Lambert, il consacre enfin un remplaçant à Ignace Cotelendi, Louis Laneau, comme évêque de Metellopolis et vicaire apostolique de Nankin et de Siam¹³⁵². Durant ce séjour, il remet également les lettres du pape et de Louis XIV au roi Phra Narāi¹³⁵³. François Pallu s'est alors embarqué le 20 août 1674 de Siam pour passer, enfin, dans la province du Tonkin dont il était, depuis toutes ces années vicaire apostolique¹³⁵⁴. Son vaisseau fut pris dans un typhon, et dut faire escale aux Philippines, colonie espagnole, en octobre 1674¹³⁵⁵. Il y fut arrêté, détenu près d'un an à Manille, où il fut d'abord accusé d'être un espion, avant que l'affaire ne prît la forme d'un procès général des missions intentées contre le

¹³⁵⁰ Cela est d'autant plus vrai à un moment où des prêtres indigènes issus des séminaires des Missions-étrangères en Asie accèdent à des fonctions de vicaire et d'évêque *in partibus*. Pallu cherche à maintenir les européens aux plus hautes dignités, étant seuls capables, selon lui, de parfaire la formation de ces nouvelles églises. Par exemple, le prêtre chinois Grégoire Lopez accède à la même dignité que Pallu et Lambert en 1674. IPPF, t.1, p.448, Bref *Super Cathedram* du 4 janvier 1674. Il sera vicaire apostolique du Nankin et évêque *in partibus* de Basilée. Par ailleurs, le *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* est largement consacré aux problématiques du travail et de l'assistance. Il y prévoit notamment l'érection d'hôpitaux, le secours des misérables, et la régulation des métiers pour prévenir l'oisiveté. ANOM, COL, C1/22, f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis* [...], art. 5, 9, et 13.

¹³⁵¹ AMES, G. J., *Renasant Empire ? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640-1683*, *op.cit.*, p.178-181.

¹³⁵² VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, *op.cit.*, p.197-200. FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères* [...], *op.cit.*, p.218-225. FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam* [...], *op.cit.*, t.1, p.192-194. En conformité au bref de Clément IX du mois de juillet 1669, Laneau était investi du vicariat apostolique du Nankin, étendu sur le royaume de Siam, et du titre d'évêque *in partibus* de Metellopolis. Il choisira de se décharger de la province du Nankin, et c'est pour cette raison que nous avons pu dire qu'elle sera attribuée en 1674 à Grégoire Lopez, prêtre chinois.

¹³⁵³ *Ibid.*

¹³⁵⁴ Pour la date de son départ, nous nous référons à PALLU, *Lettres*, p.473, *Lettre à la Propagande*, du 16 janvier 1675, à Manille.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p.653, n°279, *Lettre à Don Manuel de Leon, gouverneur général des Philippines*, à Cabite, le 17 octobre 1674.

monopole temporel et spirituel des empires ibériques¹³⁵⁶. François Pallu était en effet accompagné d'hommes de la Compagnie des Indes, et notamment du capitaine du Hautmesnil, envoyé par le roi et les directeurs parisiens pour le commerce de Siam¹³⁵⁷. La France était alors en guerre avec l'Espagne, et une telle coïncidence paraissait plus que suspecte¹³⁵⁸. Comme l'indique le rapport fait à Colbert de la situation de l'évêque, « *les raisons d'État furent plus fortes que les consécérations de la piété et du respect que l'on devait à un délégué du Saint-Siège* »¹³⁵⁹. Pallu fut transporté à la fin de l'année 1675 de Manille vers Acapulco, Mexico, La Havane, Cadix, Séville, et enfin, à Madrid, en janvier 1677¹³⁶⁰. Le pape apprit la nouvelle de la détention de François Pallu lorsque ce dernier était déjà en Espagne, et fit pression pour sa libération, qui fut accordée en janvier 1677¹³⁶¹. Nous n'entrerons pas dans le détail de cette procédure¹³⁶². Il importe pour l'instant de noter que la concomitance de l'arrestation de François

¹³⁵⁶ *Ibid.*, n°281, p.655, *Lettre aux auditeurs du Conseil royal de Manille, du 22 novembre 1674, à Manille*. NARDIN, Denis, *La France et les Philippines sous l'Ancien Régime*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 63, n°230, 1976, p.18-19.

¹³⁵⁷ Il est possible que le Sieur du Hautmesnil en question est le même que celui qui était le « chef de colons » normand à Madagascar en 1665. *Supra*, p.118. Celui-ci avait bien quitté l'île le 2 août 1668 pour gagner Surate, puis Goa. Il était marié à la fille d'un officier portugais. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales, op.cit.*, p.273-274. Le directeur Jacques de Faye réussit néanmoins à le faire quitter la colonie portugaise le 15 février 1669. MARTIN, F., *Mémoires [...]*, t.2, p.192. La fonction qu'il occupa les années suivantes est parfaitement inconnue. Son nom réapparaît en 1673, et il est difficile de déterminer s'il s'agit de la même personne. Avait-il les qualités pour officier comme capitaine du navire qui devait conduire François Pallu au Tonkin ? Il semble qu'il resta près de cinq ans en détention à Manille. Il repassa en France, et revint en Inde vers novembre 1682, en tant que « marchand particulier », ayant obtenu la liberté de faire commerce aux Indes. Sa fille épousa en 1682 le conseiller Louis Pilavoine. C'est toutefois des secondes noces du futur directeur, avec Marie-Anne de Serres, que sera issue la dynastie de conseillers et de magistrats pondichériens. ANOM, COL, C25, f°16, *Délibération de la chambre générale de la Compagnie des Indes du samedi 19 avril 1681*. DERNIS, t.1, p.355, *Arrêt qui permet aux particuliers de faire le commerce des Indes orientales, du 6 janvier 1682*. VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam, op.cit.*, p.200. MARTIN, t.2, p.86, 289, 305. PALLU, *Lettres*, p.188, n°59, et p.655, n°281 et s.

¹³⁵⁸ Il n'est toutefois pas absolument certain que la nouvelle de la guerre en Europe soit connue à Manille au moment de l'arrestation de l'évêque d'Héliopolis. L'information n'a dû arriver aux Philippines qu'au cours de la détention de Pallu.

¹³⁵⁹ MC, 173, janvier à juillet 1676, f°35, *Extrait des lettres de M. l'évêque d'Héliopolis*.

¹³⁶⁰ RICARD, Robert, *Documents sur le séjour au Mexique (1676) de François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions-étrangères de Paris*, in : *Journal de la Société des Américanistes*, vol.27, n°1, 1935, p.13-23.

¹³⁶¹ PALLU, *Lettres*, n°207-224, et n°279-295, et *Relation des Missions et des voyages des évêques, vicaires apostoliques et leurs ecclésiastiques és années 1672, 1673, 1674, et 1675*, Paris, Charles Angot, 1680, p.359-385. Une relation détaillée de ces événements est livrée dans un ouvrage particulièrement chargé contre les jésuites, et doit donc être considérée avec prudence. ARNAUD, A., *Morale pratique des jésuites, op.cit.*, t.7, *Suite de l'Histoire des différends entre les jésuites de la Chine d'une part ; et les missionnaires des ordres de St. Dominique et de St. François, de l'autre*, p.397-480, *Mémorial de M. Pallu, évêque d'Héliopolis, présenté au Conseil d'Espagne sur la manière inhumaine dont il a été traité à Manille dans les Philippines, par la cabale des jésuites*, et surtout et surtout p.428-464. Innocent XI, récemment élu par le conclave, adresse à Charles II, Roi d'Espagne, ses regrets quant à la détention de Pallu dès le 28 novembre 1676. LAUNAY, *Documents*, p.57. Il condamnera à des censures les auteurs de l'emprisonnement aux Philippines et annulera cette procédure par un bref du 10 décembre 1677 *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, op.cit.*, t.1, p.231. Cette séquence est décrite dans OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle, op.cit.*, p.134-142.

¹³⁶² Nous avons recherché dans les Archives Nationales d'Espagne, dont certaines pièces sont consultables en ligne, s'il était possible de retrouver les actes du procès en question. L'on apprend que le Conseil des Indes a dû se prononcer sur le jugement de l'Inquisition de Mexico, par lequel le commissaire de Manille avait arrêté François Pallu. Ces documents confirment que l'intervention pontificale a été décisive dans la confirmation du bon droit de François Pallu de se rendre au Tonkin. Il fut néanmoins interdit à l'évêque d'Héliopolis de se rendre aux

Pallu et de la reddition de San Thomé marque la fin de l'hypothèse d'une implantation d'évêchés français dans le sous-continent indien. Cependant, l'évêque ne renonce ni à retourner en Asie, ni à maintenir son association avec la Compagnie, ni même à réformer le clergé asiatique. Ce dernier épisode ne marque pas une rupture entre l'entreprise commerciale et les Missions-étrangères, mais en montre toutes les limites.

III. L'instrumentalisation du droit des missions dans la rivalité entre Louis XIV et Innocent XI

Le deuxième retour en Europe de François Pallu constitue sans doute un moment charnière dans l'affaiblissement de l'entreprise des évêques français en Extrême-Orient. Paradoxalement, le vicaire y obtient des marques de soutien dépassant toutes ses attentes, de la part du pape et du roi¹³⁶³. Toutefois, les réformes qu'il nous importe d'étudier démontrent l'impossibilité pour Rome et Paris de concilier leurs intérêts. Dans le contexte de l'affaire de la régale, opposant Innocent XI à Louis XIV, le pape profitera des plaintes de François Pallu pour affirmer son autorité directe sur les missions (A). Face aux réactions des jésuites français, Louis XIV ne pourra admettre une telle ingérence dans l'administration des missions orientales. C'est à travers un conflit interne à l'Église que l'entreprise des vicaires échappe alors aux Missions-étrangères pour constituer un levier de la rivalité entre Rome et Versailles (B).

A. Le serment apostolique : une affirmation de l'autorité directe du pape sur les missions françaises

L'évêque d'Héliopolis arrive à Rome en juin 1677 avec l'intention de réformer définitivement les ambiguïtés concernant les limites du *padroado* portugais¹³⁶⁴. Quelles sont les espérances du vicaire ? Il cherche d'abord à prévenir une arrestation similaire à celle qu'il vient de subir, de la part des Portugais. Par conséquent, il entend obtenir la dissociation du royaume du Tonkin et de la Chine de la juridiction de l'immense évêché de Macao¹³⁶⁵. Il reprend à cet

Philippines de nouveau. Ces documents nous apprennent également la présence d'un « anglais calviniste » à bord des vaisseaux sur lesquels François Pallu a échoué, ce qui a naturellement renforcé les suspicions. Enfin, ils confirment la version donnée par l'évêque d'Héliopolis, y compris au sujet de subsides qui lui ont été versés par le roi d'Espagne pour effectuer le trajet jusqu'à Rome. ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla) (A.G.I.), 26, FILIPINAS, 32, N.56, *Carta de los oficiales reales sobre embargo a franceses*, et N.100, *Real orden y copias de consultas sobre el obispo de Heliopolis*.

¹³⁶³ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, *op.cit.*, p.72-73. FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, *op.cit.*, t.1, p.216-217, et t.3, p.60.

¹³⁶⁴ OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, *op.cit.*, p.139.

¹³⁶⁵ PALLU, *Lettres*, p.478, n°211, *Lettre à Monseigneur Cerri, du 19 mars 1676, à Acapulco*, dans laquelle il demande la réduction de la juridiction de l'évêché de Macao, dont l'étendue constitue un véritable bouclier contre

effet les arguments qu'il a déjà formulés contre les prétentions monopolistiques du Portugal¹³⁶⁶. Cependant, les positions de Pallu ont désormais été appuyées par le jugement rendu en sa faveur à Madrid. Le Conseil des Indes avait en effet confirmé « *le droit du pape de procurer la conversion des royaumes infidèles dans les pays où les princes catholiques n'ont point de domaine actuel* »¹³⁶⁷. La dernière partie de cette solution est déterminante : le droit de patronage des deux empires ibériques devait se limiter aux lieux où ils avaient réalisé des conquêtes, et où ils exerçaient la puissance temporelle. En voulant mettre un terme à l'étendue virtuellement illimitée de la juridiction ecclésiastique portugaise en Asie, l'évêque d'Héliopolis formule le principe selon lequel les bornes de l'Église en Inde sont celles des territoires possédés effectivement par les princes temporels.

Cette solution devait concilier les intérêts du roi de France, en légitimant l'installation libre de la Compagnie des Indes en Asie, et celle des vicaires apostoliques¹³⁶⁸. Ce raisonnement a

l'entrée des vicaires apostoliques en Chine, ou même au Tonkin. OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.141.

¹³⁶⁶ PALLU, *Lettres*, p.674, n°297, *Lettre à Colbert, du 4 août 1677, à Rome*, « les Papes n'ont jamais désisté d'user de l'autorité indépendante qu'ils ont reçue de Jésus-Christ, pour la publication de la foi et le gouvernement des chrétiens, dans toute l'étendue des Indes, qui ne sont pas du domaine actuel du roi de Portugal, ayant toujours usé dans les autres lieux, qui appartiennent aux Portugais en propre, de la même honnêteté et modération qu'ils font en Europe avec les princes chrétiens, quand il leur semble bon de disposer quelque chose de nouveau dans leurs États ». Dans le même sens, ANOM, COL, C1/8, f°46, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin, sur les difficultés suscitées à Rome contre les vicaires apostoliques français par les jésuites et le Portugal*, du 1er août 1677, à Rome

¹³⁶⁷ PALLU, *Lettres*, p.502, n°225, *Lettre à Monseigneur de Harlay, du 23 juin 1677, à Rome*, « Le Conseil des Indes et le président, le comte de Medelin, ont reconnu le droit du Pape de procurer la conversion des royaumes infidèles dans les pays où les princes catholiques n'ont point un domaine actuel, et ont regretté ce que l'Audience royale de Manille avait fait de ma personne au grand préjudice des Églises ». Nous ne pouvons affirmer avec certitude que cette formule figurait dans l'arrêt rendu par le Conseil des Indes de Madrid.

Cependant, nous avons retrouvé une expression comparable dans une consultation rendue le 28 mai 1678 (donc tardivement) par le magistrat José Veitia Linaje au président du Conseil des Indes, Pedro Portocarrero y Aragon, comte de Medellin. Il y considère que l'évêque devait se rendre sur des « terres libres, et non conquises par le Roi d'Espagne ». Le même document met en évidence que le nonce du Pape en Espagne semble avoir été particulièrement actif dans cette procédure, et que de tels arguments pourraient venir de Rome. Cette conception territoriale des droits religieux des princes chrétiens pourrait hypothétiquement avoir été défendue par le Conseil des Indes en 1676, même si des recherches complémentaires mériteraient d'être menées. A.G.I, 26, FILIPINAS, 32, N.100, *Real orden y copias de consultas sobre el obispo de Heliopolis*, comprenant *Billete del comte de Medellín a Jose de Veitia Linaje sobre la última resolución que haya respecto al obispo de Heliópolis. Madrid, 28 de mayo*. José de Veitia Linaje avait d'ailleurs publié un ouvrage en 1672 dans lequel il abordait déjà la question de la liberté de circulation des missionnaires, des prêtres, et des étrangers aux Indes occidentales, dans lesquelles les Philippines étaient comprises. VEITIA LINAJE, José de, *Norte de la Contratacion de las Indias occidentales*, Séville, 1672, p.231, chap.XXX, « *De las misiones de religiosos* », et p.236, chap.XXXI, « *De la prohibicion que paranavegar a las Indias, comerciar en ellas tienen los estrangero* ».

Enfin, un dernier passage peut contribuer à la compréhension de l'expression de « domaine actuel ». Les vicaires apostoliques français l'emploient comme traduction du *dominium* dans leurs correspondances. *Relation des missions et des voyages des évêques vicaires apostoliques, és années 1676 et 1677*, Paris, Angot, 1680, année 1676, p.104, dans lequel les vicaires disent ne pas reconnaître la juridiction d'un prêtre séculier par l'archevêque de Goa pour l'évêché de Malacca au motif qu'il n'aurait « aucune juridiction dans les lieux qui ne sont pas du domaine actuel du Roi de Portugal, *Nulla vero ratione intendimus, ut ulla iuridictio iis in locis, quae actuali regis Lusitaniae dominio non subjacent* ».

¹³⁶⁸ PALLU, *Lettres*, p.680, n°299, *Lettre à Louis XIV, 1678 ou 1679*, « Si les prétentions [du Portugal] avaient lieu, elles seraient beaucoup moins contre le Pape que contre tous les Princes chrétiens, puisque les bulles qui servent de

pour principal effet de libérer les missions, et notamment celle des vicaires apostoliques, sur des provinces conquises par aucun souverain chrétien, qui ne dépendent alors que de l'autorité du pape¹³⁶⁹. Les jésuites, implantés au-delà des bornes de l'*Estado* portugais, ne pouvaient plus se réclamer du *padroado* sur ces territoires, ni en exclure d'autres missionnaires¹³⁷⁰. En parallèle, François Pallu forme un nouveau projet de réforme des missions apostoliques, que nous ne détaillerons pas, dans la mesure où il concerne exclusivement l'Extrême-Orient. Notons simplement que pour répondre à la promotion nouvelle de prêtres indigènes à l'épiscopat, Pallu demande au pape un redécoupage des missions en six grands vicariats, et la nomination de deux « Administrateurs généraux », chargés de maintenir la supériorité du corps des vicaires européens sur le clergé local¹³⁷¹. Ce plan est approuvé par le pape Innocent XI. L'évêque d'Héliopolis se voit investi de la qualité d'Administrateur général, et est déchargé du vicariat du Tonkin, pour recevoir celui du Fo-kien¹³⁷².

De telles demandes sont formulées dans un contexte particulièrement électrique. Le Portugal a dépêché à Rome un ambassadeur extraordinaire, le très récemment nommé archevêque de Braga, Luis de Sousa. Celui-ci récuse en bloc la rhétorique de l'évêque d'Héliopolis, et surtout l'extension de la solution rendue par le Conseil des Indes de Madrid à l'*Estado* portugais¹³⁷³.

fondement au Portugal défendent, sous peine d'excommunication, à toutes les autres nations soumises au Saint-Siège d'envoyer des vaisseaux aux Indes ».

¹³⁶⁹ OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.152.

¹³⁷⁰ Cette solution n'était pas sans soulever de difficultés. Elle avait pour effet de faire disparaître les zones enclavées, ou même de simples quartiers, dans lesquels des communautés nationales et religieuses avaient leurs propres prêtres. C'était le cas à Ayutthaya, où les « colonies » (camps) de portugais n'étaient pas administrées par les Missions-étrangères. En 1677, Pallu cherche à éviter que, par cette mesure, Pierre Lambert et Louis Laneau ne se retrouvent chargés, au Siam, des communautés portugaises, avec lesquelles ils ont eu plusieurs confrontations. PALLU, *Lettres*, p.227, n°74, *Lettre aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 2 septembre 1677, à Rome*.

¹³⁷¹ *Ibid.*, n°90 à n°92, et n°99. À l'issue de ces réformes, six grands vicariats sont créés, eux-mêmes divisés en provinces. François Pallu et Pierre Lambert (qui devait bientôt mourir, le 15 juin 1679) cumuleraient leur fonction de vicaire apostolique, et celle d'Administrateur général, chargé de superviser plusieurs vicariats. Grégoire Lopez, évêque de Basilée, devait occuper le vicariat de la Chine méridionale, François Pallu celui de la Chine septentrionale (il était ainsi déchargé du Tonkin). François Deydier et Jacques de Bourges, désormais évêques d'Ascalon et d'Auren, recevaient le Tonkin et le Laos. Pierre Lambert le Champa et la Cochinchine. Louis Laneau, évêque de Metellopolis, était lui investi du vicariat du Siam et du Japon. LAUNAY, *Documents*, p.68, *Décret de la Congrégation de la Propagande portant sur la création et sur les pouvoirs d'évêques indigènes, du 26 avril 1678*, p.70, *Décret du 17 juillet 1678, portant création de deux administrateurs généraux, augmentation du nombre de vicaires apostoliques pour la direction des évêques indigènes, etc.*, p.72, *Décret du 7 août 1678, portant sur les pouvoirs des évêques indigènes et des vicaires apostoliques*, et p.75, *Décret du 28 août 1678, portant sur diverses matières relatives notamment aux évêques indigènes, à l'autorité des vicaires sur les jésuites*.

¹³⁷² *Ibid.*, p.97, bref *Onerosa pastoralis* du 1^{er} avril 1680, confirmant la nomination de Pallu et Lambert comme administrateurs généraux, et p.100, bref *Ecclesiae catholicae* du 15 avril 1680 confirmant la décharge du vicariat apostolique du Tonkin de François Pallu, et sa nomination au vicariat apostolique du Fo-kien. Pierre Lambert de la Motte était déjà mort au moment de la publication de ce bref.

¹³⁷³ PALLU, *Lettres*, p.247, n°85, *Lettre à M. Gazil, du 1^{er} mai 1678, à Rome*, qui mentionne la « longue écriture de 180 pages que l'ambassadeur du Portugal a envoyé à tous nos commissaires ». Le document en question est DE SOUSA, Luis, *Demonstratio juris patronatus portugaliae regum*, [...] (1677), Nova Goa (Panaji), Typographia Nationale, 1860. Celui-ci est alors prêt à proposer que le Portugal finance lui-même l'entreprise des vicaires

Lisbonne avait en effet des raisons de craindre la réduction de la juridiction de l'évêché de Macao et la pénétration du clergé français en Chine, où les Portugais avaient multiplié les ambassades depuis une décennie¹³⁷⁴. Pour Luis de Sousa, l'ensemble des actes pontificaux sur le clergé asiatique, qui avaient été pris sans l'accord du roi de Portugal, devaient être considérés comme nuls¹³⁷⁵. Dans un contexte de guerre en Europe, le pape Innocent XI cherchait à concilier autant que possible les différents partis¹³⁷⁶. Le raisonnement proposé par François Pallu fut repris, car il permettait d'éviter deux issues impossibles : révoquer le patronage du Portugal, ou placer les vicaires sous sa domination¹³⁷⁷. Dans un décret du 9 septembre 1680, la commission des cardinaux spécialement nommée pour cette occasion confirme que les droits du Portugal n'avaient aucunement été violés par la création des vicaires apostoliques, le Saint-Siège pouvant toujours administrer les missions des terres qui n'étaient pas possédées par la Couronne¹³⁷⁸. A *contrario*, le domaine actuel des princes chrétiens devenait celui où ils étaient réputés pouvoir exercer un droit de patronage¹³⁷⁹.

apostoliques de l'Extrême-Orient, à condition que ceux-ci ne soient pas Français. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.237.

¹³⁷⁴ *Supra*, p.314.

¹³⁷⁵ CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église, Rome et les Missions d'Indochine au XVII^e siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1948, t.2, p.9-15, qui développe amplement les prétentions du Portugal. H. Chappoulie montre que les revendications de Luis de Sousa s'articulaient autour de l'idée d'un contrat entre Rome et Lisbonne, ayant donné un droit *ad rem* sur le patronage de tous les royaumes infidèles asiatiques. L'institution de vicaires apostoliques pour administrer des provinces sur lesquelles le Portugal avait un tel droit de « priorité » constituerait alors une violation de ce contrat. La nullité des actes instituant les vicaires apostoliques avait été un argument des jésuites et des prêtres portugais en Asie, visant à décourager les convertis de se placer sous leur juridiction. Ils affirmaient en effet que les mariages, sacrements et confessions réalisées par les missionnaires français étaient nuls. Il en allait ainsi de la sécurité juridique de toutes les communautés chrétiennes desservies par les vicaires apostoliques.

¹³⁷⁶ PALLU, *Lettres*, p.509, n°229, *Lettre à Monseigneur de Harlay, 1678, à Rome*.

¹³⁷⁷ OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, *op.cit.*, p.149-150.

¹³⁷⁸ LAUNAY, *Documents*, p.107, *Déclaration de la Commission des Cardinaux du 9 septembre 1680*. Aux alentours de 1677-1678, le secrétaire de la Congrégation de la Propagande, Urbano Cerri, composa un long ouvrage présentant à Innocent XI un état général des missions à travers le monde. Le pape lui-même avait sans doute peine à trouver de la clarté dans les droits et privilèges de chaque ordre, qui s'étaient accumulés au fil des décennies. Cet ouvrage est particulièrement intéressant car Cerri y amorce une critique des droits du Portugal, et semble déjà y défendre la thèse de la limitation des droits de patronage au domaine actuel des princes, et la révocabilité quasi contractuelle de tels privilèges. Il admet dans un premier temps que « la découverte [des Indes orientales] doit être proprement attribuée aux Portugais ». Toutefois, Cerri ajoute que le principal « obstacle à la conversion des Indiens fût la crainte où ils étaient, qu'en se faisant chrétiens, ils seraient obligés de se soumettre à la Couronne et aux Lois du Portugal ». Si l'*Estrado* portugais détenait en Inde des droits territoriaux par la découverte, il est aussi responsable de sa politique inefficace de conversion, et donc de la déchéance de son patronage. Le secrétaire de la Propagande va beaucoup plus loin : il remet en cause le droit de nomination du roi de Portugal sur l'évêché de Goa lui-même, en raison du grand recul territorial qu'a connu l'empire dans cette région. Cerri avait toutes les raisons d'être réceptif aux propositions de Pallu, et sans doute de se montrer plus sévère que l'évêque à l'encontre des Portugais. CERRI, U., *État présent de l'Église romaine dans toutes les parties du monde, écrit pour l'usage du Pape Innocent XI (1677-1678)*, *op.cit.*, p.172-173, et p.187-188. Pour l'analyse de cette œuvre, JACQUELINE, B., *La S. Congrégation « de Propaganda Fide » en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, *loc.cit.*, p.464-481.

¹³⁷⁹ CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, *op.cit.*, t.2, p.33-34. Si le *padroado* était issu d'un contrat entre Rome et Lisbonne, cette obligation était limitée territorialement, et conditionnée aux résultats de l'évangélisation. Le déclin du clergé en Asie constituait une violation de ce contrat, qui ouvrait au Pape toute liberté de pourvoir lui-même aux missions en terre infidèle. L'auteur remarque que cette solution maintenait en quelque sorte le *statu quo*

La contestation qui nous intéresse davantage provient de la Société de Jésus¹³⁸⁰. Plusieurs missionnaires avaient alors été rappelés pour leur insubordination aux vicaires apostoliques, et la commission cardinalice leur avait intimé l'ordre d'obéir à ces derniers le 6 décembre 1677¹³⁸¹. Les jésuites pouvaient légitimement craindre, par des signaux répétés de la législation pontificale depuis une décennie, de se voir soumis aux vicaires apostoliques, alors qu'ils avaient longtemps été seuls à étendre leurs missions jusqu'en Chine¹³⁸². Par ailleurs, le commerce qu'ils pratiquaient encore au Tonkin se voyait désormais menacé¹³⁸³. La sévérité de la commission cardinalice, et du très influent cardinal Favoriti, ouvertement hostile aux jésuites, paraît alors excessive à Pallu¹³⁸⁴. Surtout, l'évêque comprend que l'influence de la Société de Jésus s'est considérablement accrue dans la France de 1678, où ceux-ci s'étaient fait les principaux défenseurs du gallicanisme dans l'affaire de la régale, et les détracteurs des jansénistes. Le P. de La Chaise, confesseur du roi depuis 1675, et le Cardinal d'Estrées¹³⁸⁵, sont tous deux opposés à la soumission des jésuites aux vicaires apostoliques¹³⁸⁶.

Cependant, Innocent XI et la Congrégation de la Propagande aboutissent à une solution drastique pour placer les jésuites sous l'autorité des vicaires apostoliques, mais surtout pour les soustraire à l'influence du Portugal. Les jésuites, comme tous les missionnaires en Asie, devront

qui avait jusqu'alors régné. La tension entre le clergé portugais et la Congrégation de la Propagande restera ouvert jusqu'au XIX^e siècle, jusqu'à donner lieu au « schisme indo-portugais » à partir de 1838.

¹³⁸⁰ PALLU, *Lettres*, p.233, n°77, *Lettre à M. Sevin, du 15 novembre 1677, à Rome*.

¹³⁸¹ LAUNAY, *Documents*, p.58, *Décret de commission des cardinaux, du 6 décembre 1677*, portant rappel en Europe de plusieurs religieux de la Compagnie de Jésus. Les jésuites en question étaient les P. Emmanuel Ferreira, Dominique Fuciti, Philippe Marini, mais aussi le français Joseph Tissanier. Nous avons déjà mentionné ce religieux, qui avait brièvement défendu les vicaires apostoliques pour faire interdire le commerce des jésuites, avant de s'opposer nettement à leur autorité. *Supra*, p.298 et p.305.

¹³⁸² Parmi les jésuites qui officiaient en Chine, figurait déjà, à cette date, le P. Verbiest, flamand, qui occupait la fonction de « président du tribunal des mathématiques de Pékin » au service de l'Empereur. CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, op.cit., t.2, p.90.

¹³⁸³ OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.147, « Au Tonkin, deux navires de la Compagnie de Jésus, le *Saint-François-Xavier* et le *Vera-Cruz*, commerçaient de la même manière que ceux de n'importe quelle compagnie commerciale ».

¹³⁸⁴ ANOM, COL, C1/8, f°46, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin, sur les difficultés suscitées à Rome contre les vicaires apostoliques français par les jésuites et le Portugal*, du 1^{er} août 1677, à Rome. Revenu à sa prudence initiale, François Pallu proposait de nouveau d'obtenir la coopération, et non la soumission des jésuites. Il espérait pouvoir repartir en Asie avec plusieurs de ces religieux, pour montrer leur union. Sur l'« anti-jésuitisme » parmi les cardinaux de la Congrégation de la Propagation de la Foi, PIZZORUSSO, G., *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, loc.cit., [en ligne], §29-31.

¹³⁸⁵ ANOM, COL, C1/8, f°46, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin, sur les difficultés suscitées à Rome contre les vicaires apostoliques français par les jésuites et le Portugal*, du 1^{er} août 1677, à Rome. Il s'agit du frère de François Annibal d'Estrées, l'ambassadeur de France à Rome, César d'Estrées, évêque de Laon. Partisan du Roi dans l'affaire de la régale, il avait servi depuis les années 1660 dans les relations entre Rome, le Portugal et la France. Il avait par exemple concouru au mariage de Marie-Françoise-Elisabeth de Savoie avec Alphonse VI du Portugal en 1666, et devint « Protecteur des affaires de Portugal en la cour de Rome » en 1676. Sa position ambivalente, à la fois partisan du gallicanisme, et défenseur des droits de Lisbonne, en font un opposant inévitable aux réformes d'Innocent XI. ANSELME DE SAINTE-MARIE, *Histoire généalogique et chronologique de la maison royale de France [...]*, Paris, Compagnie des Libraires, 1726-1733, 3^e éd., t.2, p.131.

¹³⁸⁶ ANOM, COL, C1/8, f°46, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis, [...]*, op.cit., du 1^{er} août 1677, à Rome.

prêter un serment de soumission au pape et à la Congrégation de la propagande, auprès des vicaires apostoliques¹³⁸⁷. La formule jurée rappellera le pouvoir inaliénable du pape d'envoyer des ouvriers apostoliques, et précisera que les missionnaires devront obéir au Saint-Siège même lorsque les princes catholiques se plaindront de la violation de leurs droits¹³⁸⁸. L'obligation de prêter serment est consacrée par le bref *Cum haec sancta sedes apostolica* du 10 octobre 1678¹³⁸⁹. Celui-ci prévoit une obligation du supérieur régulier de transmettre la prestation de serment écrite à la Congrégation de la Propagande, et des peines pour ceux qui ne voudront pas l'exécuter¹³⁹⁰. L'ambassadeur du Portugal obtiendra une suspension de l'application du serment en janvier 1679, en appuyant que la soumission des jésuites au pape était présumée, et qu'un tel serment était inutile¹³⁹¹. Pour François Pallu, la mesure soulevait plus de difficultés que de bienfaits. Il avertit rapidement les missionnaires de Siam de ne pas imposer les vœux aux jésuites, mais de les y amener avec douceur, et avec le consentement de leurs supérieurs¹³⁹². L'évêque cherche, essentiellement pour les besoins de sa mission, à faire réformer la formule jurée¹³⁹³. Elle est cependant adoptée le 29 janvier 1680, par un décret de la commission cardinalice et par une lettre adressée au nom d'Innocent XI au supérieur général des jésuites, le P. Olivia¹³⁹⁴. Celui-ci, dont il faut souligner le tempérament particulièrement conciliant durant

¹³⁸⁷ Le principe du serment figurait déjà dans l'ordre d'obéissance formulé par la commission cardinalice du 6 décembre 1677. LAUNAY, *Documents*, p.58, *Décret du 6 décembre 1677*.

¹³⁸⁸ Outre l'édition imprimée que nous citons ci-dessous de la bulle *Cum Haec Sancta Sedes Apostolica*, la formule du serment peut être consultée à ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis au sujet de sa détention aux Philippines* [...], Pièce n°5. Son premier article rappelle le pouvoir suprême du pape d'envoyer des missionnaires en toutes les terres du globe, sans le consentement d'aucun État, fidèle ou infidèle. Le deuxième article impose de ne pas secourir les rois et princes catholiques qui estimeraient leurs privilèges violés par l'obéissance des ordres du Saint-Siège. Le troisième article enjoint aux religieux de ne jamais obéir ni prendre de commission auprès ordinaires et séculiers dépendants de ces princes temporels en Asie. Le quatrième article ordonne enfin d'obéir à tous les décrets de la Congrégation de la Propagande. La formule du serment rappelait également l'obéissance aux brefs *Decet Romanum Pontificem* du 23 décembre 1673, *Illius qui caritas*, du 23 décembre 1673, et *Christinanae religionis* du 7 juin 1674.

¹³⁸⁹ IPPF, t.2, p.15, Bulle *Cum Haec Sancta Sedes Apostolica*, du 10 octobre 1678, et p.19, Approbation du décret de la Commission des Cardinaux sur le serment par la Congrégation du Rite, §2 et §3, le 15 octobre 1678. PALLU, *Lettres*, p.245, n°84, *Lettre à un directeur du séminaire des Missions-étrangères*, du 27 avril 1678, à Rome. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.555.

¹³⁹⁰ IPPF, t.2, p.19, Approbation du décret sur le serment [...], du 15 octobre 1678, §4 et §6.

¹³⁹¹ LAUNAY, *Documents*, p.78, *Décret de la Commission des Cardinaux du 21 novembre 1678*, portant ajournement de l'impression du bref en faveur des vicaires apostoliques et de la formule du serment, PALLU, *Lettres*, p.278-282, n°106-108, et CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église* [...], *op.cit.*, t.2, p.50-51. Outre l'insistance du Portugal, des nouvelles étaient arrivées à Rome, et avaient révélé que ces mesures avaient été sans doute précipitées. On apprenait en effet que les jésuites et l'archevêque de Goa avaient accepté de se soumettre aux précédents actes qui ordonnaient le respect de la juridiction apostolique. Le constat qui avait justifié la décision drastique du serment n'était alors plus aussi fondé.

¹³⁹² PALLU, *Lettres*, p.269-273, n°100-103.

¹³⁹³ *Ibid.*, p.284-291, n°110-115.

¹³⁹⁴ LAUNAY, A., *Documents*, p.89, Décret du 29 janvier 1680 portant ordre de prêter le serment d'obéissance aux vicaires apostoliques, et p.94, note 1. Ces textes prévoyaient de surcroît le rappel des jésuites qui avaient participé à la détention de François Pallu à Manille, ou qui l'avaient dénoncé au Mexique, les Pères Ferreira, Fuciti, Candone et Acosta. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.555.

toute cette séquence, envoya le 26 juin 1680 l'ordre à tous les jésuites de prêter ce serment¹³⁹⁵. Alors que l'affaire aurait pu se conclure ainsi, c'est en France que les jésuites lui donneront le caractère d'un véritable incident diplomatique.

B. L'affirmation politique du patronage royal des missions dans le contexte de l'affaire de la régale

Lors du retour de l'évêque d'Héliopolis à Paris, en juin 1680, celui-ci se heurte à une série de résistances¹³⁹⁶. Dans le contexte de l'affaire de la régale, opposant Louis XIV à Innocent XI, l'Assemblée du clergé et les docteurs de la Sorbonne condamnent le bref sur le serment, considéré comme une atteinte aux libertés gallicanes¹³⁹⁷. L'affaire sera examinée au Conseil du roi, sans que Pallu n'ait été reçu par Louis XIV¹³⁹⁸. Sans qu'aucun arrêt ne soit rendu, le roi laisse comprendre dans un premier temps ne pas vouloir « *que ses sujets fissent le serment qui a été prescrit par le pape pour la discipline ecclésiastique et le gouvernement spirituel des Missions* »¹³⁹⁹. Le roi est en effet vivement dissuadé par le P. de La Chaise, de soumettre les libertés de l'Église Gallicane à une pareille humiliation¹⁴⁰⁰. François Pallu, qui avait déjà été suspecté de jansénisme par le passé, est perçu comme le pourfendeur des jésuites en France¹⁴⁰¹.

Cette réaction peut être analysée de différentes manières sur le plan juridique. Premièrement, les réactions françaises se concentrent sur la question du serment, et non sur l'affaire des droits

¹³⁹⁵ CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, op.cit., t.2, p.64.

¹³⁹⁶ PALLU, *Lettres*, p.507, *Lettre à Bossuet, 1677, à Rome*. G.M. Oury analyse très justement que la problématique internationale soulevée par l'entreprise des vicaires est en réalité alimentée par des clivages internes à l'Église dans chaque nation. OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.141-142. Après un épisode de surenchère initiale, les jésuites romains, et notamment leur supérieur général, le P. Olivia, ont été particulièrement ouverts aux propositions de Pallu. Les résistances les plus fortes qu'il rencontra provenaient de Paris. Par exemple, Bossuet pouvait commenter, dans une lettre à Mabillon : « La congrégation des cardinaux commis par le Pape pour examiner l'affaire de Monseigneur d'Héliopolis contre les Pères jésuites de la Cochinchine et de Siam, etc., a donné un décret extrêmement fort en faveur de ce prélat, par lequel décret on révoque de ce pays-là les Pères Jésuites qui n'ont pas voulu se soumettre à lui, sous peine d'excommunication *ipso facto*, et de ne recevoir aucun novice. Mais comme le Pape n'a pas voulu confirmer ce décret, on ne sait s'il aura assez de force pour être exécuté, quoique le P. Général [le P. Olivia] ait écrit à ses religieux missionnaires conformément à ce décret ». URBAIN, Charles, LEVESQUE, Eugène, *Correspondance de Bossuet*, Paris, Hachette, 1910, t.3, p.146-147. La lettre ne nous paraît pas pouvoir dater d'octobre 1685, comme l'indique ce recueil, puisque les informations dont dispose Bossuet correspondent au contexte des mois de novembre 1679 à janvier 1680.

¹³⁹⁷ OURY, G.M., *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, op.cit., p.158-159. PALLU, *Lettres*, p.334, n°144, *Lettre à M. Desfontaines, du 15 juillet 1680, à Paris*.

¹³⁹⁸ *Ibid.*

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p.684, n°300, *Lettre à Louis XIV, 1680*.

¹⁴⁰⁰ GAY, Jean-Pascal, *Voués à quel royaume ? Les jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. A propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaize*, in : *Dix-septième siècle*, vol.227, n°2, 2005, p.285-314, et CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, op.cit., t.2, p.68.

¹⁴⁰¹ *Ibid.* Sur les accusations de jansénisme dont François Pallu avait déjà fait l'objet, LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.182-185. Lors de son dernier séjour en France, en 1669, il avait visité le janséniste Nicolas Pavillon, et avait fait l'objet d'une campagne de calomnies. Depuis cette date, Pavillon, évêque d'Alet, s'était évidemment illustré comme l'un des principaux opposant au parti royal, dans l'affaire de la régale. Le missionnaire français Claude Sicard sera lui aussi suspecté de jansénisme quelques années plus tard. PALLU, *Lettres*, p.371, n°163, *Lettre aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 8 avril 1682, à Surate*.

du Portugal en Asie. Les contestations ne portent pas sur la problématique de l'assimilation des patronages asiatiques avec les territoires conquis par les princes temporels, mais sur celle de la subordination au pape des missionnaires en dehors de ces possessions. D'une certaine manière Louis XIV adhère par son refus, au récit défendu jusqu'alors par François Pallu, selon lequel les Missions-étrangères étaient une création royale, et l'organe « officiel » du clergé français en Asie. Le serment constituait alors une dépossession de ce « patronage royal », tant sur les vicaires apostoliques bénéficiaires de cet engagement, que des jésuites qui s'y soumettraient¹⁴⁰². En réalité, la seule atteinte que ce serment pouvait représenter pour Louis XIV était de priver les missionnaires de la principale qualité qu'il leur avait jusqu'alors reconnue : celle de l'influence diplomatique auprès des souverains asiatiques. Les possibles ambassades au Siam, ou en Chine, étaient effectivement menacées par un serment qui enjoignait aux religieux de désobéir à leurs princes. Cependant, l'interprétation privilégiée de ce refus consiste à y voir la primauté des intérêts nationaux et européens sur les enjeux asiatiques. L'affaire du serment n'est qu'un instrument, somme toute secondaire, dans le bras de fer opposant Louis XIV et Innocent XI sur la question de la régale et de l'infaillibilité pontificale¹⁴⁰³. Le droit international des missions est déterminé, en dernière analyse, par l'affirmation des libertés gallicanes contre le pape, et par l'opposition interne au clergé entre les jésuites et la Congrégation de la Propagande. C'est sous ce prisme que l'on peut analyser les positions des jésuites français, comme Jean de Fontaney, ou le P. de La Chaise, qui cherchent à obtenir l'interdiction du serment¹⁴⁰⁴. Ce dernier formule le

¹⁴⁰² *Ibid.*, p.524, n°234, *Lettre à la Propagande du 15 septembre 1680*, à Paris. Bien évidemment, l'idée qu'il eut existé un patronage royal des missions en 1680 est hautement discutable. Sur le plan juridique, Louis XIV n'avait accordé que des mesures de confirmation et de protection, ou des financements ponctuels aux missions. Il s'agit d'une construction *a posteriori*, rendue nécessaire dans la controverse du serment.

¹⁴⁰³ Sur l'affaire de la régale, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.496-507. v. BLET, Pierre, *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Rome, Université Gregoriana, 1972, et PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, t.1, p.153-161. Le Parlement de Paris venait alors de rendre un arrêt du 18 juin 1680 en faveur du Roi. L'Assemblée du Clergé avait également donné, à l'été 1680, une déclaration portant son soutien contre les brefs d'Innocent XI, et notamment le dernier en date du 27 décembre 1679, consécutifs à la déclaration de Saint-Germain-en-Laye du 10 février 1673. MONTEIL DE GRIGNAN, Louis-Joseph Adémar, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, tenue à St. Germain en Laye au Chateau-Neuf, en l'année 1680*, Paris, Frederic Léonard, 1684, p.168-170. Il est évident que le troisième article du serment, que nous reproduisons en note ci-dessous, s'inscrivait comme une réponse ferme contre les critiques gallicanes de l'infaillibilité du Pape. La faculté de la Sorbonne avait par exemple déjà fait soutenir une thèse par l'abbé de Noailles, en avril 1675, contestant l'infaillibilité du Pape et affirmant la supériorité du Concile. URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet*, *op.cit.*, t.2, p.422-424, *Lettre de Pelisson, du 1^{er} mai 1675, à Versailles*.

¹⁴⁰⁴ ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis au sujet de sa détention aux Philippines* [...], Pièce n°4, Lettre probablement écrite par le P. Fontaney, du jeudi 29 décembre 1684 [il s'agit sans doute d'une copie d'une lettre plus ancienne, dont le destinataire n'est pas connu], qui commente la formule du serment. Le serment comprenait par exemple la formule suivante : « Je jure sur les saints évangiles que je laisserai les rois et princes catholiques se plaindre qu'on viole leurs droits et privilèges, et que je continuerai toujours mes fonctions suivant les ordres du Saint-Siège apostolique, sans leur donner aide ni conseil quand même ils me le demandaient sans m'ingérer en aucune façon dans leurs contestations ». Fontaney commente alors : « Par-là celui qui jure semble ne vouloir point entrer dans les querelles que les rois pourraient avoir pour la conservation de leurs privilèges ; et cependant il prend parti contre, et se soustrait entièrement de l'obéissance de son prince ; puisqu'il ne jure de ne pas

souhait, dès le mois d'octobre 1680, d'envoyer « *un bon nombre* » de jésuites français en Extrême-Orient, sans considérer ni les prétentions du Portugal, ni l'obligation du serment¹⁴⁰⁵. Cette résolution impliquait aussi une totale indifférence de la juridiction des prêtres des Missions-étrangères, qui se retrouvaient confondus dans la masse des ouvriers évangéliques, définis par leur appartenance nationale, et par l'obéissance au roi.

Ayant perdu le contrôle de la situation, François Pallu demande, dès l'été 1680 la suppression ou l'adoucissement du serment à Rome¹⁴⁰⁶. Il n'obtient aucune concession. En réalité, la tension se cristallisait autour de la rivalité entre le P. de La Chaise et le Cardinal Favoriti, qui se vouaient une détestation mutuelle¹⁴⁰⁷. Ce n'est que par l'intervention du supérieur général des jésuites à Rome, Giovanni Paolo Olivia, auprès du confesseur du roi, qu'une solution put émerger¹⁴⁰⁸. Sur ses conseils, le P. de La Chaise propose une troisième voie au roi. Louis XIV approuve la prestation du serment en novembre 1680, à la condition qu'il soit ajouté à la formule qu'il n'était réalisé « *qu'avec la permission de Sa Majesté* »¹⁴⁰⁹. François

même l'écouter, quand il lui en ferait instance [...] Travaillez donc mon très Révérend Père à nous délivrer de ce serment odieux c'est-à-dire à nous faire défendre de le prêter, et au vicaire apostolique de l'exiger de nous. Le meilleur et le plus juste serait encore que le Roi défendît à tous les ecclésiastiques qui vont à Siam, où qui y sont déjà, de le prêter aussi, et aux évêques de l'exiger de personne, ni de souffrir qu'on le fit, puisqu'aucun bon sujet ne peut le prêter en conscience ».

¹⁴⁰⁵ PALLU, *Lettres*, p.350, n°152, *Lettre à M. Desfontaines, du 25 octobre 1680, à Paris*.

¹⁴⁰⁶ François Pallu proposa d'abord de retirer tout simplement le serment. Toutefois, ni le cardinal Favoriti, ni la commission cardinalice n'étaient disposés à reculer sur ce point. Pallu envisagea alors de permettre aux vicaires de dispenser les religieux de cette obligation, la rendant ainsi facultative, ou de limiter sa portée territoriale à la Chine. *Ibid.*, p.523, n°233, *Lettre à Monseigneur Favoriti, du 22 juillet 1680, à Paris*, p.338, n°146, *Lettre à M. Desfontaines, du 3 août 1680, à Paris*, et p.686, n°301, *Lettre à M. de Croissi, Secrétaire d'État aux affaires étrangères*, [s.d.], « Raisons et sens du serment imposé par le Pape aux Religieux ». Pallu cherche dans le même temps à rappeler à ses opposants que le seul but du serment est de retirer les religieux de l'obéissance du Portugal. Celui-ci ne sera prêté que sur les lieux des missions, n'aura de caractère contraignant qu'aux Indes, et ne sera d'aucun effet à l'intérieur du royaume.

¹⁴⁰⁷ CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, *op.cit.*, t.2, p.72-73.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, t.2, p.77.

¹⁴⁰⁹ PALLU, *Lettres*, p.532, n°237, *Lettre au Père Olivia, supérieur général des jésuites, du 14 octobre 1680, à Paris*, et p.354, n°154, *Lettre à Desfontaines, du 8 novembre 1680, à Paris*. GUITTON, Georges, *Le Père de la Chaize, confesseur de Louis XIV*, Paris, Beauchesne, 1959, t.2, p.11. ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis au sujet de sa détention aux Philippines [...]*, Pièce n°2, *Lettre de François Pallu, du 14 octobre 1680, à Paris* [destinataire inconnu], « [Le Roi] a témoigné vouloir bien se relâcher en quelque chose, et il a déclaré au révérend père de la Chaise qu'il agréait que ses sujets fissent ce serment aux Indes, pourvu qu'en le faisant ils ajoutassent qu'ils le font avec la permission de S.M. Comme si la difficulté que ce Grand Prince a fait jusqu'ici de donner son consentement, n'eût été que pour avoir le temps de chercher ce sage milieu, qui sans rien déroger à l'autorité de Rome, fait pour ainsi dire entrer sa majesté en part du zèle et de la gloire du Saint-Siège en concourant avec lui autant qu'elle peut à l'exécution des décrets apostoliques pour l'affermissement de nos missions ». La formule complète ajoutée au serment peut être trouvée à CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, *op.cit.*, t.2, p.79, note 4. Elle indique notamment que les missionnaires jureront : « Et comme [l'évêque d'Héliopolis] nous a en même temps informés des intentions de Sa Majesté sur ce sujet, désirant faire paraître en toute rencontre le respect et l'obéissance que nous devons et voulons toujours rendre au roi, nous reconnaissons par ce présent acte que Sa Majesté, nous donnant la permission et le congé d'aller aux missions, a aussi trouvé bon et consenti que nous prêtions ledit serment, ainsi que nous sommes résolus et disposés de le faire entre les mains de l'évêque d'Héliopolis ». S'il faut apprécier l'opportunité juridique de cette formule, il faut admettre qu'elle ne modifie pas profondément le droit interne et ultramarin français. La déclaration du 7 juin 1659 et l'édit de décembre 1666 soumettaient déjà les séminaires, communautés, et maisons religieuses à un régime d'autorisation. ISAMBERT,

Pallu se félicita de ce compromis, qui, bien qu'il rende confus les liens d'obéissance des missionnaires, préservait une solution limitatrice des prétentions portugaises dans les royaumes infidèles. La position de l'évêque d'Héliopolis avait cependant changé aux yeux du roi. À l'issue d'une audience tant attendue, en décembre 1680, Louis XIV annonce ne pas renouveler la pension accordée à Pierre Lambert, alors décédé, à son successeur¹⁴¹⁰. En revanche, le roi accorde aux missionnaires français la possibilité d'officier en qualité de notaires apostoliques par une déclaration du 8 janvier 1681¹⁴¹¹. L'évêque d'Héliopolis pourra quitter la France en

Recueil, t.17, p.369-370, et t.18, p.94. Quoique l'implantation des religieux français en Asie procède d'un processus lent et échappant parfois au droit royal, ceux qui se destinaient à l'Amérique avaient reçu régulièrement des privilèges qui leur permettaient de s'installer dans les colonies françaises. Si le régime d'autorisation n'était pas systématique, il n'était en toute vraisemblance pas neuf. La formule d'autorisation royale dans le serment des missionnaires pour l'Asie ne répond ici qu'à la nécessité de contourner les dispositions de ce texte qui imposaient de désobéir au monarque en cas de contrariété avec les instructions pontificales.

¹⁴¹⁰ PALLU, *Lettres*, p.689, n°303, *Lettre à Louis XIV, de décembre 1680*, et p.354, n°153, *Lettre à Desfontaines, du 28 octobre 1680, à Paris*, « Il n'y a point d'espérance de faire étendre la pension de feu Mgr de Béryste sur son successeur, le Roi n'a pas jugé à propos d'en faire la demande à Monseigneur l'archevêque de Reims, et ce prélat ne se portant pas de lui-même à faire cette grâce. Tous les bénéfices vacants ont été donnés jusques aux derniers, sauf quelques évêchés, sans qu'on ait pensé à nous, et je vois peu de disposition dans le Roi de nous gratifier ». Un mémoire de 1686 décrit le faux-espoir qu'aurait laissé le P. de La Chaise au sujet d'une éventuelle pension sur une abbaye. L'abbé de Cluny aurait proposé un bénéfice, que le rédacteur de ce mémoire jugera insuffisant pour l'entretien des missionnaires et des vicaires en 1686, dont il estime que les besoins s'élèvent au moins à 22.000 ou 23.000 livres par an. ANOM, COL, C1/22, f°118, *Mémoire pour les missions de l'évêque d'Héliopolis*, 1686 [peut-être antérieur]. Les missionnaires de Siam espéraient toujours l'érection d'un évêché français en Asie, dont les revenus et pensions leur assureraient une autonomie financière. La mission de François Pallu n'était pas pour autant dépourvue. Il reçut durant ce séjour des secours de Mme de Montespan, de Seignelay, de Beauvilliers, et de Chevreuse. CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, op.cit., t.2, p.80. Alors que le Roi se présentait comme le chef d'un « patronage français », les donations, essentiellement issues du réseau de la Compagnie du Saint-Sacrement, demeurent la principale ressource de l'entreprise. FOREST, A., *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, op.cit., t.3, p.67-68. Au 28 janvier 1681, le bilan comptable de la période 1671-1681 semble avoir atteint l'équilibre, les procureurs du séminaire indiquant que « tous les deniers ont été utilement employés au profit de nos missions ». ANOM, COL, F5A 2/1, *Supplément au recueil des titres, lettres et mémoires et autres concernant les Missions-étrangères*, f°4-5. C'est la première fois que les pensions allouées à François Pallu ne génèrent pas d'excédent. Lors de son dernier retour, en 1671, il avait par exemple laissé 2.211 livres au séminaire. Il faut relativiser le résultat nul de 1681. Il s'explique par l'anormale longueur de la période prise en compte. Au 30 décembre 1682, les pensions de l'évêque d'Héliopolis, qui est alors en Asie, dégagent déjà un excédent de 8.372 livres au profit du séminaire parisien.

¹⁴¹¹ LAUNAY, *Documents*, p.379, [Déclaration] royale permettant de faire fonction de notaire [apostolique], du 8 janvier 1681. ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.270. François Pallu avait depuis longtemps formé ce vœu, et recommandé à ses missionnaires de prendre connaissance de l'ouvrage *Le Stile des notaires apostoliques*. PALLU, *Lettres*, p.211, n°66, *Lettre aux procureurs des vicaires apostoliques, du 22 décembre 1672, à Balassor*, et p.691, n°304, *Lettre à Louis XIV, décembre 1680 ou janvier 1681*. Il peut s'agir de l'ouvrage *Stile General des notaires apostoliques auquel sont ajoutées plusieurs nouvelles bulles [...]*, Paris, Gervais Alliot, 1626. À Rome, la commission des cardinaux avait par ailleurs reconnu ce droit aux missionnaires. LAUNAY, *Documents*, p.75, *Décret du 28 août 1678*. Il est possible que, sur ce point également, le Roi a voulu rappeler qu'il exerçait un droit exclusif sur les fonctions notariales. Le texte de la déclaration disposait en effet que « lesdits actes [notariés] ne seraient ni obligatoires sans notre permission et autorité ». Nous nous permettons de renvoyer à un mémoire de recherche récent consacré à ce sujet WARDAVOIR, E., *Le notaire apostolique en France sous l'Ancien Régime (XVIe-XVIIIe siècle)*, op.cit.. Comme nous l'avons déjà vu dans le règlement relatif à l'administration de Madagascar du 17 novembre 1665, les prérogatives notariales des missionnaires, et, ici, des notaires apostoliques, sont assez exorbitantes en comparaison à la pratique du royaume. E. Wardavoir montre que la simple faculté pour ces derniers de recevoir des testaments n'était pas unanimement reconnue dans la jurisprudence, qui entendait borner leur compétence aux strictes matières ecclésiastiques. *Ibid.*, p.136. Or, la déclaration du 8 janvier 1681 dépasse largement cette question, en accordant, non seulement la faculté de faire des testaments, mais aussi toutes « procurations, quittances, contrats ». En somme, le Roi leur permettait « d'y faire pareillement toute fonction de notaire pour les affaires temporelles, tant générales de ladite mission, que particulière desdits évêques et missionnaires français et leur domestique, leur commettant à

mars 1681, s'embarquant une dernière fois au Port-Louis pour gagner Surate, le Siam, et enfin la Chine. Le serment d'obéissance aux vicaires, malgré la formule imposée par le roi, ne sera que faiblement appliqué : si les jésuites français de Chine consentiraient à s'y soumettre, les missionnaires étrangers, eux continueront de s'y opposer dans les années suivantes¹⁴¹².

Quel est le bilan de ce séjour, et des entreprises de François Pallu sur les droits du clergé français en Asie ? Les Missions-étrangères semblent avoir été dépossédées de leur propre entreprise. Les termes du débat sur les prérogatives du clergé français ont surtout servi à la confrontation entre le pape, le Portugal, et la France. Si François Pallu a obtenu juridiquement tous les pouvoirs nécessaires à la réalisation des missions françaises en Extrême-Orient, il a généralement suscité plus de suspicions que de certitudes sur la nature de l'entreprise des vicaires apostoliques en Asie¹⁴¹³. La manœuvre du roi visant à s'appropriier le serment plutôt que de le refuser s'explique davantage par son rapport de force avec Innocent XI que par la recherche d'une solution juridiquement satisfaisante. Cet épisode nous apprend-il quelque chose au sujet des conditions de formation du clergé français en Asie, et en Inde ? Par choix ou par contrainte, les princes européens se sont trouvés investis de l'autorité sur les missions dans les territoires conquis par leurs sujets, mais leurs prétentions au patronage se sont vues limitées selon ce même principe. Les réformes pontificales ont ainsi abouti à l'affirmation du schéma national dans l'organisation du clergé colonial. Ces nuances avaient-elles une chance de se traduire en une évolution effective du paysage ecclésiastique oriental, ou étaient-elles condamnées à reproduire le *statu quo* antérieur ? Le principal effet des controverses autour du patronage et du serment est sans doute à rechercher dans l'apparition d'un nouvel acteur sur cette scène. Une telle surenchère a en effet incité Louis XIV à investir, comme le Portugal, la politique missionnaire dans les royaumes non chrétiens d'Asie : les ambassades chinoises et siamoises des années 1680-1690 en sont l'exemple. Le monarque cesserait de se comporter comme un prince nordique, et davantage comme un souverain ibérique dans la police ecclésiastique des colonies orientales¹⁴¹⁴. Les Missions-étrangères étaient les perdantes de cette évolution. Le roi n'entendait plus guère reconnaître le cadre privilégié de leurs missions, si elles impliquaient une autorité absolue de Rome. Par l'aménagement du serment, Louis XIV a placé

cet effet avec tout le caractère et le pouvoir qu'ont les notaires par nous établis dans les lieux de notre obéissance ». La seule borne de la compétence du notaire apostolique était donc personnelle : seuls les actes relatifs aux missions et aux missionnaires, qu'ils soient temporels ou spirituels, relevaient de ceux-ci. Il est cependant probable que cette compétence ait été étendue, dans les années suivantes, aux agents de la Compagnie, comme nous le verrons plus loin. *Infra*, p.357.

¹⁴¹² CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église [...]*, *op.cit.*, t.2, p.90-93.

¹⁴¹³ FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, *op.cit.*, t.1, p.216-217, et t.3, p.60-61.

¹⁴¹⁴ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, *op.cit.*, t.1, p.74.

sur un pied d'égalité toutes les associations de missionnaires, qui, toutes, répondaient à son autorité dans le cadre d'un patronage virtuel des possessions françaises. Cette nouvelle donne, et les antagonismes internes à l'Église de France, expliquent l'entrée massive des jésuites français dans le champ des missions religieuses des comptoirs et établissements asiatiques, au cours des deux décennies suivantes¹⁴¹⁵. L'assimilation du territoire colonial (ou commercial) avec la juridiction ecclésiastique constitue une donnée majeure dans la formation de la police des cultes des comptoirs de l'Inde.

Ce point mérite d'être souligné, car il préfigure une tension latente qui affectera la police ecclésiastique des établissements de l'Inde pendant un siècle. La doctrine défendue par François Pallu, consacrée par le Conseil des Indes de Madrid, et admise par Innocent XI et Louis XIV, portait désormais qu'en vertu d'un principe de liberté des missions apostoliques, les princes pouvaient disposer des missions dans les pays où ils avaient leur « *domaine actuel* ». C'est au titre de ce domaine ultramarin que les souverains européens étaient réputés exercer des droits de patronage sur les missions et églises de leurs colonies. Or, il faut rappeler que la Compagnie des Indes détenait, théoriquement, tous les droits de « *propriété* », « *seigneurie* », et « *autres droits utiles qui pourraient [appartenir au roi] à cause de la souveraineté* », sur les terres de son domaine¹⁴¹⁶. L'affirmation rétroactive par le roi de son droit de patronage sur ses colonies orientales en raison d'un « *domaine actuel* » ajoute alors de la confusion sur le statut des missions religieuses de l'Inde. Le monarque avait-il implicitement reconnu l'existence d'un domaine éminent en matière de patronage ? Les ecclésiastiques dépendaient-ils du roi, ou de la Compagnie ? Cette séquence avait-elle abouti à la formation d'un droit de patronage éminent du roi sur les missions ? Ces questions ne seront jamais pleinement formulées, mais elles contribuent à expliquer l'insubordination des religieux aux autorités coloniales dans les décennies suivantes, et l'enjeu naissant au XVIII^e siècle, autour de la réhabilitation des droits de patronage privés de la Compagnie¹⁴¹⁷, qui aboutiront à la réunion au domaine royal des missions de l'Inde en 1774¹⁴¹⁸.

¹⁴¹⁵ Par exemple, Louis XIV réalisera, dans l'ordonnance de Marine de 1681, l'une des demandes les plus répétées de François Pallu : rendre obligatoire la présence de prêtres ou d'aumôniers, vérifiés et investis par des évêques ou supérieurs en France, à bord des vaisseaux pour les voyages au long-cours. *Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681, commentée et conférée avec les anciennes ordonnances, et le droit écrit* [...], Paris, Guillaume Cavelier, 1714, L. II, titre II, art. I-IV, p.150-151. Cependant, une telle réforme devait profiter, non aux Missions-étrangères, mais aux jésuites. Les lettres patentes du 16 mai 1686 établiront un séminaire à Brest, dans lequel seront formés les aumôniers de la Marine, et qui devra être gouverné par les prêtres de la Compagnie de Jésus. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.1, p.136-137.

¹⁴¹⁶ DCIO, p.16, art. XXVIII.

¹⁴¹⁷ *Infra*, p.700.

¹⁴¹⁸ *Infra*, p.768.

Enfin, la question de la détermination du droit des missions sur un plan purement international s'est réglée au prix d'une irrésolution des conflictualités européennes. La pénétration des logiques politiques dans la formation des missions n'implique pas leur adéquation avec l'administration commerciale des établissements de la Compagnie des Indes. Les chefs de comptoirs étaient alors chargés d'organiser localement les rapports entre ces ordres religieux concurrents, sur un territoire désormais convoité, sans disposer de la légitimité pour les réguler. Cette inadéquation amènera les différentes associations de religieux à se différencier, par leurs techniques de conversion, par leur spécialisation spatiale ou doctrinale, et porte en germe d'inévitables scissions.

Section 2. Une première police des ecclésiastiques dans les comptoirs de l'Inde ? (1681-1701)

Entre 1681 et 1701, le centre de gravité des affaires de la Compagnie se déplace progressivement de Surate à Pondichéry. Le comptoir du Gujerat demeure le chef-lieu administratif des premiers établissements français de l'Inde, et le siège du Conseil souverain. Toutefois, en raison de la dégradation des conditions du commerce à Surate¹⁴¹⁹, de l'interdiction du commerce des toiles peintes en France¹⁴²⁰, et de l'enthousiasme pour les ambassades du Siam dans les années 1680, Pondichéry se présente, faute de mieux, comme le comptoir le plus avantageux. Il s'agit de surcroît du seul territoire où la Compagnie jouit d'un minimum de droits territoriaux¹⁴²¹.

Faute de prérogatives suffisantes, les marchands de la Compagnie ne peuvent guère édicter une véritable police ecclésiastique. C'est plutôt dans les intentions du roi, ou dans les actes pontificaux, qu'il faut encore rechercher les droits de chaque corps de religieux. La récente

¹⁴¹⁹ ANOM, COL, C25, f°9, *État des Créanciers de la Compagnie des Indes orientales à Surate suivant le livre d'août 1679*, et f°31, *Procès-verbal de la délibération de la chambre générale* [1682], « Le malheureux état auquel [la Compagnie] était lors réduite non seulement par un épuisement de tous ses fonds, mais parce qu'elle devait plus de neuf cent mil livres aux Indes dont elle payait de gros intérêts qui augmentaient tous les jours. Les créanciers des Indes ne voulaient plus attendre, ils connaissaient la faiblesse de la Compagnie, et les commis étaient exposés à de continuelles avanies, leur crédit étant entièrement perdu ». DERNIS, t.1, p.363, *Affaires de Surate*, du 16 octobre 1682, et p.365, *Fonds à envoyer aux Indes fixé à 500.000 livres*, du 25 novembre 1682.

¹⁴²⁰ DELBREL, Sophie, *Prohibition et liberté dans le commerce des toiles peintes : l'exemple de la généralité de Bordeaux au XVIII^e siècle*, in : RHDFE, vol.86, n°4, octobre-décembre 2008, p.540, « Le 26 octobre 1686 un arrêt du Conseil marque le début des prohibitions en matière de toiles peintes. [...] Le but déclaré de ces mesures est d'arrêter la sortie du numéraire provoquée par l'achat de toiles peintes. Celles-ci sont également accusées de nuire aux manufactures du royaume, ces nouvelles étoffes tendant à supplanter les soies et les dentelles. Pour autant, d'autres raisons, telles que la lourdeur des règlements de fabrication, les guerres ou la Révocation de l'Édit de Nantes concourent à la décadence des manufactures ». DEPTRE, Edgar, *La prohibition du commerce et de l'industrie des toiles peintes au XVII^e et XVIII^e siècles. Les origines. L'arrêt du 26 octobre 1686*, in : *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol.4, 1911, p.361-381, et WEBER, H., *La Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.232-237. C25, f°195, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Seignelay*, août 1686, qui précise que les achats réalisés sur la côte de Coromandel et au Bengale consistent dans des toiles fines, blanches, claires et en mousselines, qui ne tombent pas sous le coup de l'interdiction. ANOM, COL, C1/23, f°127, *Copie du projet de commerce de la Compagnie des Indes orientales*, 1686, « Il faut observer que le commerce des toiles peintes est absolument interdit en France, ainsi il ne faut plus envoyer à Surate qu'un seul navire tous les ans d'environ 400 tonneaux. Une des principales vues de la Compagnie est dans le Bengale, où elle prétend établir deux comptoirs considérables [...] La Compagnie a déjà deux comptoirs à la côte de Coromandel, l'un à Mazulipatam, et l'autre à Pondichéry, et elle en établira d'autres s'il est considérable, pour tirer tant de Bengale que de la côte, toutes sortes de marchandises qui sont de bon débit en France ».

¹⁴²¹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.121-129, qui décrit « l'emprise ambiguë sur l'espace » de la Compagnie, et décrit Pondichéry comme un « espace français en cours d'achèvement ». L'auteur décrit que le principal caractère de l'implantation française à Pondichéry entre 1674 et 1693 était l'insécurité. En raison de l'origine plus factuelle que juridique de la possession française de Pondichéry, toutes les offensives militaires pouvaient renverser cette situation précaire. La maîtrise de territoire passe alors essentiellement par la question des fortifications, qui permettent de donner à Pondichéry des bornes concrètes et étanches. ANOM, COL, 25DFC95, 108, *Mémoire de Céberet concernant le commerce de la Compagnie*, 1688, « [L'établissement] de Pondichéry est exposé à toutes sortes d'insultes et au moindre mouvement les effets de la Compagnie non plus que ses commis ne sont en aucune sureté ».

politique missionnaire de Louis XIV manifeste son poids, ou son incompatibilité avec les enjeux de l'administration commerciale. Les événements de Siam, qui occupent le cœur de la politique orientale française durant les années 1680, jouent un rôle surdéterminant dans la construction de l'ordre ecclésiastique de Pondichéry. La police des cultes s'explique alors, dans un premier temps, par la capacité des agents de la Compagnie en Inde à faire primer les enjeux commerciaux sur les coûteuses ambitions religieuses et politiques de Louis XIV (§1). C'est dans ce contexte que les différentes associations d'ecclésiastiques et de religieux adoptent des stratégies d'implantation différentes, définissant ainsi des rapports variés avec les autorités commerciales (§2).

§1. La Compagnie des Indes face à la politique missionnaire de Louis XIV en Asie

Pour comprendre la manière dont la police des cultes de la Compagnie des Indes a été profondément marquée par les projets religieux de Louis XIV en Asie, il nous faut, aussi brièvement que possible, retracer les événements de Siam (I). Ce résumé, nécessairement descriptif, est indispensable pour comprendre les déterminismes qui ont pesé sur les comptoirs français en Inde en matière de police religieuse, et les réactions qu'ils ont suscitées parmi les administrateurs du commerce (II).

I. Siam : L'impossible conversion d'un monarque asiatique

Au cours de la décennie 1680, la Compagnie des Indes est mise à contribution d'un projet politique, impulsé par les Missions-étrangères de Paris, d'établissement de relations entre la France et le Siam. Il est nécessaire d'en donner un bref résumé, car ces événements constituent la toile de fond des dynamiques entre la Compagnie et les ecclésiastiques dans les comptoirs de l'Inde dans les vingt dernières années du XVII^e siècle¹⁴²². Après la cérémonie de réception de la première lettre de Louis XIV à Phra Narai en 1674, trois ambassades siamoises furent envoyées

¹⁴²² Nous renvoyons aux principaux récits des témoins et protagonistes de ces événements. CHOISY, François-Timoléon, *Journal du voyage de Siam fait en MDCLXXXV et MDCLXXXI*, Paris, Cramoisy, 1687. CHAUMONT, Alexandre, *Relation de l'ambassade de Mr le Chevalier de Chaumont à la cour du Roy de Siam*, La Haye, Beauregard, 1733. TACHARD, Guy, *Voyage de Siam des pères jésuites, envoyés par le Roy aux Indes et à la Chine*, Paris, Seneuze et Hortemels, 1686. *Id.*, *Second voyage du Père Tachard et des jésuites envoyés par le Roi au Royaume de Siam*, Paris, Hortemels, 1689. LA LOUBERE, Simon, *Du Royaume de Siam*, Paris, Coignard, 1691, 2t. DE FORBIN, Claude, *Le voyage du comte de Forbin à Siam, 1685-1688*, Paris, Zulma, 1991. BOUVET, Joachim, *Voyage de Siam du Père Bouvet* (1688), éd. Gatty, Janette, Leiden, Brill, 1963, JACQ-HERGOUACH, Michel, *Etude historique et critique du journal du voyage de Siam de Céberet, envoyé extraordinaire du Roi en 1687 et 1688*, Paris, L'Harmattan, 1992. MARTIN, t.3, chap.XXIV, « Les révolutions de Siam », p.1-27.

à Paris¹⁴²³. La première, tristement célèbre, partie en 1681, n'arriva jamais en France. Le *Soleil d'Orient*, navire de la Compagnie, disparut au cours de la traversée¹⁴²⁴. En parallèle, le marchand André Boureau-Deslandes fondait un premier comptoir de la Compagnie à Siam¹⁴²⁵. Une deuxième ambassade partit le 15 janvier 1684 d'Ayutthaya pour arriver en France à l'automne de la même année¹⁴²⁶. Cette rencontre fût davantage une visite, démonstrative de la splendeur française, que le support de réelles négociations. L'accent fut mis par les missionnaires français sur la propension de Phra Naraï à se convertir au christianisme. Louis XIV forma alors un projet d'alliance commerciale, mais préparait surtout ses envoyés à obtenir la conversion du roi de Siam¹⁴²⁷. Une première ambassade française, menée par le chevalier Alexandre de Chaumont, et l'abbé de Choisy, chargé personnellement de la conversion de Phra Naraï, partit de France en mars 1685. En parallèle, les vaisseaux devaient emmener six « jésuites mathématiciens », dont le P. Guy Tachard¹⁴²⁸. Cette entreprise était indépendante de l'ambassade du Siam¹⁴²⁹. Sous la protection du P. de La Chaise, ces jésuites étaient censés répondre à l'appel du P. Verbiest, qui espérait l'arrivée de nouveaux religieux français en

¹⁴²³ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.197-210, FAUCONNET-BUZELIN, F., *Aux sources des Missions-étrangères* [...], op.cit., p.231-233, et JACQ-HERGOUALC'H, M., *La France et le Siam de 1662 à 1680*, loc.cit., p.212-213.

¹⁴²⁴ VAN DER CRUYSSSE, D. *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.236-244. WEBER, H., *La Compagnie française des Indes* [...], op.cit., p.256. MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], op.cit., p.63. La nouvelle de la disparition de ce navire ne fut connue en France que tardivement (en 1684), et donna cours à de nombreuses rumeurs qui dénonçaient l'inexistence pure et simple de l'ambassade. ANOM, COL, C25, *Procès-verbal de l'Assemblée générale de la Compagnie des Indes orientales, du 29 mai 1684*. À bord, figuraient les ambassadeurs siamois Pya Pipat Kosa, Luang Sri Wisan, et Khun Nakhon Vichaï, et le missionnaire Gayme. Le navire aurait fait naufrage entre décembre 1681 et janvier 1682, aux environs de Madagascar. La nouvelle n'est connue à Siam qu'en 1683.

¹⁴²⁵ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.233-236. MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise* [...], op.cit., t.1, p.150-152. ANOM, COL, C1/22, f°67, *Résumé de la lettre de Deslandes-Boureau, écrite de Surate le 31 mars 1684 et jointe à la lettre de Morel, directeur de la Compagnie, du 20 janvier 1685*.

¹⁴²⁶ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.263 et s. Les ambassadeurs siamois étaient Khun P'ichaï Walit et Khun P'ichit Maïtri. Ils étaient accompagnés des missionnaires Bénigne Vachet et Antoine Pascot. Ces vaisseaux seraient contraints de passer par Londres, où les ambassadeurs seront reçus par Charles II, avant de gagner la France.

¹⁴²⁷ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.289-290. MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales* [...], op.cit., t.1, p.156. Dans la mesure où les ambassadeurs n'avaient pas de pouvoir suffisants pour conclure un traité ni entreprendre de négociations, il était encore nécessaire de déterminer les conditions d'un traité commercial par l'envoi d'une ambassade française.

¹⁴²⁸ Les six jésuites étaient Guy Tachard, Claude de Visdelou, Jean-François Gerbillon, Louis Le Comte, Joachim Bouvet, et Jean de Fontaney. VONGSURAVATANA, Raphaël, *Un jésuite à la Cour de Siam*, Paris, France Empire, 1992, p.28-40. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], op.cit., p.558-559.

¹⁴²⁹ VONGSURAVATANA, R., *Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, in : *Histoire, économie et société*, vol.13, n°2, 1994, p.252.

Chine¹⁴³⁰. Il s'agissait évidemment pour le confesseur du roi de mettre à l'épreuve l'effectivité du serment apostolique requis par la Congrégation de la Propagande¹⁴³¹.

Les navires de l'ambassade arrivèrent au Siam en septembre 1685. La rencontre n'aboutit qu'à peu de résultats, à l'exception de privilèges reconnus aux missionnaires français¹⁴³². L'abbé de Choisy ne put obtenir la conversion de Phra Naraï, qui n'y était en réalité aucunement disposé¹⁴³³. Le principal ministre du roi de Siam était alors Constantin Phaulkon, célèbre aventurier grec qui avait su obtenir les faveurs du roi¹⁴³⁴. L'intérêt de Phra Naraï pour les jésuites destinés à la Chine avait conduit Phaulkon à se rapprocher du P. Tachard¹⁴³⁵. Celui-ci entretint le religieux français dans l'idée qu'une conversion du royaume est possible, contrairement à l'avis du roi. Il donne des instructions au jésuite, pour l'envoi d'un grand nombre de Français catholiques au Siam, que le ministre se tâcherait de placer à des fonctions de gouvernement¹⁴³⁶. Il promet également au jésuite la concession à la France d'une place maritime fortifiée à Joncelang (Phuket) ou à Singora¹⁴³⁷. Une nouvelle ambassade siamoise partit pour la

¹⁴³⁰ VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.279-284. GUITTON, G., *Le Père de la Chaize [...]*, op.cit., t.2, p.14-16. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.637-638.

¹⁴³¹ VONGSURAVATANA, R., *Un jésuite à la Cour de Siam*, op.cit., p.72-75.

¹⁴³² ANOM, COL, C1/23, f°96, *Mémoire de l'Abbé de Choisy*. VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.368-369, et MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.164-166.

¹⁴³³ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.157-164. VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.356-360. V. PARISH, Richard J., *A Contemporary's accounts of the French embassy to Siam in 1685: the Journal and Mémoires of the abbé de Choisy (1644-1724)*, in: *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.64, n°236, 1977, p.293-307.

¹⁴³⁴ VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.219-229, p.246-254, et p.261. Constantin Phaulkon était arrivé à Siam en 1678, avec des marchands de l'*East India Company*, qui pratiquaient le commerce interlope. Dans un contexte de rivalité entre les élites musulmanes et bouddhistes dans l'entourage de Phra Naraï, Phaulkon avait réussi à obtenir une influence considérable auprès du roi, auprès duquel il intervenait *de facto* comme ministre. Il n'eut cependant jamais la fonction de *Phra Khlang*, ou « Barcalon », c'est-à-dire de principal ministre, comme le laissent entendre beaucoup de récits d'époque. Phaulkon s'était récemment converti au catholicisme romain, après avoir goûté à l'anglicanisme, sous l'influence de jésuites flamands au Siam (les pères Baptiste Maldonado et Antoine Thomas). Après la mort du *Phra Khlang* Kosathibodi en juillet 1683, il place un « homme de paille » aux fonctions de principal ministre du Roi, et exerce un pouvoir considérable.

¹⁴³⁵ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.166-170. Admiratif des prouesses astronomiques des jésuites, qui avaient prédit une éclipse, Phra Naraï demanda à se faire envoyer des jésuites français. VONGSURAVATANA, R., *Un jésuite à la Cour de Siam*, op.cit., p.61. VAN DER CRUYSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.407. Sa relation avec le Père Tachard prit finalement le dessus sur celle qu'il devait entretenir avec Chaumont et Choisy. Ce dernier commentera « le chevalier de Chaumont et moi n'étions plus que des personnages de théâtre, et le Père Tachard était le véritable ambassadeur, chargé de la négociation secrète ». Cité par, VONGSURAVATANA, R., *Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, loc.cit., p.254.

¹⁴³⁶ ANOM, COL, C1/22, f°177, *Mémoire écrit et signé de la main du seigneur Constance et donné au Père Tachard pour le communiquer au R.P. de la Chaise et en rendre au Roi Très Chrétien*, décembre 1685. Ce mémoire est tout à fait accablant, tant par ses promesses territoriales que par sa stratégie d'infiltration chrétienne de l'État siamois.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, f°177, op.cit., et f°96, *Mémoire de l'Abbé Choisy*, 1686. MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.182-190.

France, afin de ratifier les traités obtenus à Ayutthaya¹⁴³⁸. Lors de son arrivée en France, en juillet 1686, Louis XIV témoigna sa déception quant aux résultats de Chaumont et Choisy, qui n'avaient obtenu ni la conversion de Phra Naraï, ni de traité commercial¹⁴³⁹. Les places promises par Constantin Phaulkon ne satisfirent guère le roi et Seignelay, qui auraient préféré celles de Mergui ou Bangkok. Ils comprirent néanmoins que toutes les possibilités de réussite résidaient dans le tandem Phaulkon-Tachard. En parallèle des négociations, le ministre grec était entré dans le capital de la Compagnie des Indes à hauteur de 300.000 livres, et avait obtenu le titre de chevalier de l'ordre de Saint-Michel¹⁴⁴⁰. Conformément aux préconisations de Phaulkon, les jésuites occupaient une place de premier plan dans la nouvelle ambassade : le P. Tachard était accompagné de quinze religieux, astronomes ou mathématiciens, chargés de subjuguier Phra Naraï¹⁴⁴¹. Louis XIV voulut appuyer l'exécution des futurs accords par l'envoi de cinq navires, chargés d'occuper des places, comme l'y avait engagé Phaulkon¹⁴⁴². Ils devaient être commandés par le maréchal Desfarges, et porter à leur bord les envoyés extraordinaires Simon de la Loubère, pour les affaires politiques, et Claude Céberet, directeur de la Compagnie, pour le commerce¹⁴⁴³. En réalité, ces deux derniers n'avaient pas la qualité d'ambassadeurs, et devaient agir sous l'autorité du P. Tachard, à leur plus grand désarroi¹⁴⁴⁴.

Les faibles qualités diplomatiques de Desfarges et Loubère n'aidèrent pas la nouvelle ambassade, qui arriva à Siam le 27 septembre 1687. Tachard réussit néanmoins à obtenir l'installation française à Bangkok, et fut envoyé en qualité d'ambassadeur de Phra Naraï pour retourner en France afin de régler définitivement cet accord¹⁴⁴⁵. Cependant, quelques mois après

¹⁴³⁸ VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.347-375. Pour ne pas reproduire l'erreur de la première ambassade siamoise en France, les représentants du Roi étaient désormais des personnages considérables, habilités à négocier avec Louis XIV : Ocpra Visut Sunthorn, frère du défunt *Barcalon*, Ok-Luang Kanlaya Ratchamaïtri, et Ok-Khun Siwisan Wacha, tous deux aguerris à la diplomatie. Les vaisseaux portaient avec eux les prêtres des Missions-étrangères de Siam Artus de Lionne, Bénigne Vachet et Antonio Pinto. Artus de Lionne était le fils de l'ancien ministre de Louis XIV, Hugues de Lionne.

¹⁴³⁹ VONGSURAVATANA, R., *Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, loc.cit. p.256. François Martin écrira aussi sur la médiocrité des résultats de l'ambassade de Chaumont et Choisy, n'étant fondée que sur le postulat que le Roi de Siam avait des dispositions à embrasser la religion chrétienne. Il montre que les ambassades royales ont fait craindre à la Compagnie de perdre les droits et le comptoir qu'elle avait au Siam. MARTIN, t.2, p.426-427. ANOM, COL, C1/23, f°4, *Lettre de Lagny, directeur, sur la visite des ambassadeurs siamois à Paris, du 11 août 1686*.

¹⁴⁴⁰ ANOM, COL, C1/23, f°212, *Acte d'association de Phaulkon à la Compagnie des Indes Orientale*, 1687.

¹⁴⁴¹ ANOM, COL, C1/23, f°166, *Copie du mémoire pour servir d'instruction au R.P. Tachard sur ce qu'il doit représenter et proposer aux ministres du Roi de Siam en vertu de la lettre de créance dont le Roi l'a honoré, du 27 septembre 1687, à la rade de Siam*. VAN DER CRUYSSSE, D., *Louis XIV et le Siam*, op.cit., p.407-408.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p.405-406. MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise [...]*, op.cit., t.1, p.190-199.

¹⁴⁴³ DERNIS, t.1, p.475, *Députation vers le Roi de Siam de Messieurs La Loubère et Céberet, du 1^{er} février 1687*, et p.476, *Pouvoir donné par la Compagnie à Monsieur Céberet, député à Siam, du 6 février 1687*.

¹⁴⁴⁴ VONGSURAVATANA, R., *Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, loc.cit. p.257.

¹⁴⁴⁵ VONGSURAVATANA, R., *Un jésuite à la Cour de Siam*, op.cit., p.122-128.

le départ du jésuite, Phra Naraï fit l'objet d'un coup d'État. La « Révolution de Siam » était en grande partie motivée par le rejet de l'influence européenne croissante dans le pouvoir royal¹⁴⁴⁶. Entre mai et juillet 1688, le ministre Pitrachā écarte le roi du trône, fait exécuter Constantin Phaulkon, et ordonne l'expulsion des Français. Après le siège de la ville de Bangkok, où s'étaient retranchées les troupes commandées par le maréchal Desfarges, les vaisseaux français durent se réfugier à Pondichéry¹⁴⁴⁷. Les missionnaires apostoliques français à Siam, dont l'évêque de Metellopolis Louis Laneau, furent emprisonnés pendant plusieurs années¹⁴⁴⁸. Guy Tachard n'apprendra que bien après son retour en France la nouvelle de la révolution de Siam. Il repassera en Asie à bord de l'escadre de Duquesne-Guiton, au début de l'année 1690. C'est dans ces circonstances qu'il arrivera à Pondichéry, où il retrouvera une partie des jésuites et prêtres des Missions-étrangères français, ayant fui le Siam.

Ces événements ont monopolisé le temps, l'argent, les vaisseaux et l'énergie de la Compagnie des Indes orientales, en France comme en Asie, pendant près d'une décennie. Comme durant le siège de San Thomé, les administrateurs du commerce se sont trouvés à disposition d'un projet politique et religieux excédant leur vocation économique. Ces événements expliquent l'arrivée des jésuites français et des Missions-étrangères à Pondichéry, mais aussi la légitimité des premiers, et le relatif discrédit des seconds. Les administrateurs du commerce ont donc dû chercher les moyens de s'opposer à la fois au roi et aux nouveaux ecclésiastiques, dont les visées contrariaient la fonction économique des comptoirs. Toutefois, l'intérêt du commerce a pu justifier, au cours de cette même période, un renversement du discours de la Compagnie sur sa mission religieuse.

II. La réaction de la Compagnie aux externalités religieuses de la politique royale en Asie

La Compagnie a d'abord adopté un rapport très critique à l'égard du soutien aux entreprises des Missions-étrangères, et de leur appropriation par le roi. Les premières critiques sont formées sur le terrain (A). Si elles sont initialement partagées par la Chambre générale, c'est à Paris que

¹⁴⁴⁶ MANTIENNE, F., *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise* [...], *op.cit.*, t.1, p.174-179.

¹⁴⁴⁷ ANOM, COL, C²6, f^o107, *Dépêches du Sieur Martin, chef et directeur général du comptoir de Pondichéry, du 10 octobre 1689*, « il est observé qu'à la fin de l'année 1688, les Français tant des troupes du Roi que les ecclésiastiques et autres sous le commandement de M. Desfarges ont quitté Bangkok par une capitulation avec les Siamois, et sont venus [à] Pondichéry où ils ont été reçus et assistés par ledit S. Martin ». Les vaisseaux commandés par Desfarges tentèrent un retour à Joncelang en 1689, avant de se retirer au Bengale.

¹⁴⁴⁸ FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam* [...], *op.cit.*, t.1, p.236-238.

s'opèrera un revirement favorable dans le discours de la Compagnie vis-à-vis de la politique religieuse du roi en Asie (B).

A. La concorde des intérêts du commerce et de la religion : une fable ?

Avant le commencement des ambassades siamoises, les critiques relatives au soutien accordé aux entreprises religieuses visent l'attitude du directeur François Baron, qui a toujours été le socle de l'association de la Compagnie avec les Missions-étrangères¹⁴⁴⁹. Sur les avis qu'avait laissés l'évêque d'Héliopolis en 1672, le directeur avait envoyé en 1680 des vaisseaux pour le Tonkin, où il devait implanter le commerce et soutenir les missionnaires français¹⁴⁵⁰. La même année, le P. Pierre Duchesne et ses huit missionnaires purent aussi bénéficier du *Vautour* pour rejoindre le Siam en passant par Pondichéry¹⁴⁵¹. Surtout, les missionnaires avaient obtenu la mise à disposition du plus gros vaisseau de la Compagnie, le *Soleil d'Orient*, pour assurer le transport de l'ambassade siamoise¹⁴⁵². Comme le remarque Alain Forest, « c'est en 1680-1682, alors que la mission du Siam connaît encore le calme, que se produisent, pour [la] période 1680-1688, les plus importantes arrivées de vaisseaux missionnaires »¹⁴⁵³. La politique de Baron n'est pas étrangère à ce constat. Lors du retour de François Pallu à Surate, au début du mois de novembre 1681, le directeur est de nouveau mis à la contribution des missions¹⁴⁵⁴. L'évêque recommande le nouvel envoi de vaisseaux pour le Tonkin, ayant reçu des lettres du pape et du roi à destination du monarque de ce pays. En janvier 1682, il félicite François Baron, comme le responsable du succès futur de l'ambassade, et se réjouit qu'un nouveau vaisseau soit mis à disposition pour son transport au Siam et au Tonkin¹⁴⁵⁵. L'évêque ne manque pas de souligner que la politique du directeur est tant avantageuse au commerce qu'à la religion, lorsque ce dernier s'engage à assurer des convois réguliers avec le Siam¹⁴⁵⁶. En échange, François Pallu

¹⁴⁴⁹ *Supra*, p.223.

¹⁴⁵⁰ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, *op.cit.*, p.163, « On envoie ainsi en 1680 un navire de 250 tonneaux avec un commis et le sous-marchand Chapelain. Chef d'un comptoir presque fictif, Chapelain assemble, en tout et pour tout, une seule cargaison de produits tonkinois, envoyée à Bantam en 1680, et chargée sur le *Soleil d'Orient* qui fit naufrage en 1681 ».

¹⁴⁵¹ MARTIN, t.2, p.193. FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, *op.cit.*, t.1, p.221.

¹⁴⁵² Le *Vautour* devait initialement servir au transport de l'ambassade. Or, celle-ci comprenait un grand nombre de personnes, de présents, y compris des éléphants, que ce navire ne pouvait valablement transporter. Le *Soleil d'Orient*, qui était alors à Bantam, fut immobilisé pour recevoir l'ambassade, et connut le destin funeste que nous avons décrit. Il était déjà parti lors de l'arrivée de François Pallu à Surate en novembre 1681, qui n'est donc pas à l'origine de cette décision. PALLU, *Lettres*, p.694, n°307, *Lettre à M. Berryer, du 6 novembre 1681, à Surate*.

¹⁴⁵³ FOREST, A., *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam [...]*, *op.cit.*, t.1, p.221.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.696, n°309, *op.cit.*

¹⁴⁵⁶ ANOM, COL, C²63, f°22, *Mémoire de François Pallu, du 25 janvier 1682*.

rétribue ces bons services en appuyant, dans ses lettres à Colbert et à Berryer, la nécessité d'augmenter le capital de la Compagnie et de soutenir financièrement les comptoirs¹⁴⁵⁷.

C'est dans ce contexte que le marchand Georges Roques, conseiller au Conseil souverain de Surate, produit la critique la plus profonde de l'association de la Compagnie avec les Missions-étrangères¹⁴⁵⁸. Il ne semble pas que Roques ait été informé du naufrage du *Soleil d'Orient* lorsqu'il produisit son mémoire du 10 janvier 1682, adressé aux directeurs parisiens¹⁴⁵⁹. Le choix de ce moment pour produire une critique de l'emprise des missionnaires sur la Compagnie ne semble s'expliquer que par l'observation, à Surate, de la proximité entre Pallu et Baron, et de la crainte de voir de nouveaux navires partir pour l'Extrême-Orient. Roques dénonce d'abord l'inutilité du transport gratuit des missionnaires et de leur entretien à Surate¹⁴⁶⁰. Il réfute l'idée que l'entrée de la Compagnie au Siam ou au Tonkin lui soit bénéfique : ces envois mobilisent des capitaux immenses, et ne rapportent guère plus que ce qu'ils ont coûté. Ils pourraient ainsi être utilisés à des fins beaucoup plus lucratives pour la Compagnie¹⁴⁶¹. Roques félicite d'ailleurs François Martin, alors chef du comptoir de Pondichéry, d'avoir su refuser au P. Duchesne un chargement de ballons de toiles sur un vaisseau destiné au Siam¹⁴⁶². L'allocation des vaisseaux commerciaux au service des ecclésiastiques amène Roques à la conclusion suivante : « *les maximes de Messieurs les missionnaires ont quelque rapport à celle de la Guerre* »¹⁴⁶³. En

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.695, n°308, *Lettre à M. Berryer, du 21 janvier 1682, à Surate*, et p.696, n°309, *Lettre à Colbert, du 23 janvier 1682, à Surate*. ANOM, COL, C²63, f°22, *Mémoire de François Pallu, du 25 janvier 1682*.

¹⁴⁵⁸ Il est l'auteur d'un mémoire d'une précision remarquable sur le commerce de l'Inde, et sur les manières d'optimiser les affaires de la Compagnie à Surate et Ahmedabad. ROQUES, Georges, *La manière de négocier aux Indes, 1676-1691, La Compagnie des Indes et l'art du commerce*, éd. Berinstain, Valérie, Paris, École Française d'Extrême-Orient, Maisonneuve & Larose, 1996.

¹⁴⁵⁹ ANOM, COL, C²63, f°14, *Lettre du 10 Janvier 1682, par [Georges] Roques, à Brodera* Ce mémoire a été commenté par KAEPPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...], op.cit.*, p.178, et MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...], op.cit.*, p.164-165. Le lieu de rédaction de ce mémoire est la ville de Vadodara, ou Baroda, qui se situe à 150km de Surate. D'après les indications de Georges Roques, dont toute l'action a consisté à rechercher les meilleurs lieux de production du Gujerat, et aux notes de V. Bérinstain, il fallait environ huit jours pour relier Baroda à Surate. Il est donc absolument vraisemblable qu'il ait été à Surate durant le long séjour de François Pallu, et qu'il ait pu s'alerter de l'envoi de vaisseaux supplémentaires en Extrême-Orient.

¹⁴⁶⁰ ANOM, COL, C²63, f°14, *Lettre du 10 Janvier 1682, par [Georges] Roques, à Brodera*. Roques dénonce le « défrai de la table pour quatorze ou quinze personnes » offerts sur des périodes de six mois, lors du passage des missionnaires à Surate.

¹⁴⁶¹ *Ibid.* f°15, Roques note par exemple qu'un envoi à Siam ou au Tonkin mobiliserait un capital de 200.000 livres, et ne rapporterait que 170.000 livres dans le meilleur des cas. Dans ce dernier royaume, le marchand ajoute que le commerce ne se fait « qu'en cachette », et que les produits négociés (le musc et la soie) ne sont pas les plus intéressants pour la Compagnie.

¹⁴⁶² *Ibid.* f°17. Notons que cet épisode, survenu en mai 1680, est mentionné dans les *Mémoires* de François Martin, sans que l'auteur ne fasse aucun état d'un différend avec le Père Duchesne, ni d'un refus de délivrer quelque marchandise. Martin indique même que les ordres de charger le vaisseau pour le Siam venaient de Baron, et non de Duchesne. Sa position est alors inverse à celle que Roques lui impute. Martin souligne qu'au même moment, il chargeait un navire pour le Tonkin, « à la sollicitation de Messieurs de la Mission, afin de soutenir la chrétienté dans ce royaume ». L'auteur ajoute « la Compagnie y trouvait aussi ses avantages. On y chargea une cargaison, mais non pas aussi forte qu'il aurait été nécessaire ». Si les faits semblent concorder matériellement avec les allusions de Roques, leur appréciation doit *a minima* être nuancée. MARTIN, t.2, p.193.

¹⁴⁶³ ANOM, COL, C²63, f°14, *Lettre du 10 Janvier 1682, par [Georges] Roques, à Brodera*, f°16.

demandant le soutien de la Compagnie pour pénétrer dans des territoires dont ils sont exclus, les ecclésiastiques ne cherchent, pour Roques, qu'appuyer par la force une implantation dont ils seraient incapables seuls.

Le marchand tire surtout les ultimes conséquences de ce raisonnement, et n'hésite pas à condamner l'implantation des missionnaires dans les comptoirs de la Compagnie. Il considère que le projet, formé par François Pallu en 1673, et concrétisé depuis, de fonder une chapelle à Sually, expose la Compagnie au risque de devoir protéger la conduite illégale et négligente des missionnaires¹⁴⁶⁴. Il dénonce surtout l'excès dans l'embellissement de cet édifice, qui n'aurait dû être que rudimentaire¹⁴⁶⁵. Roques déplore l'installation des prêtres des Missions-étrangères au comptoir de Rajapour, qui n'est motivée que par la recherche du soulagement procuré par les sources thermales, aux frais de la Compagnie¹⁴⁶⁶. Le marchand échafaude un précédent : il rappelle aux directeurs le souvenir des Lazaristes de Madagascar, dont il tient le coût et l'inutilité pour principales causes de l'échec de la colonisation de l'île¹⁴⁶⁷. Dans ce contexte, la participation des ecclésiastiques aux conseils de la Compagnie paraît indéfendable pour Roques : elle n'a servi qu'à défendre leurs intérêts, incompatibles avec ceux du commerce. Il conclut : « *Voyez s'il vous plait Messieurs quand ils trouvent la bonne veine comme ils purgent* »¹⁴⁶⁸.

Enfin, le conseiller entrevoit l'inconséquence politique de l'association avec les religieux en Inde. L'implantation progressive des ecclésiastiques dans les comptoirs de la Compagnie est un déni dangereux de la situation indienne. Roques constate le durcissement des politiques religieuses du Moghol Aurangzeb depuis quelques années¹⁴⁶⁹. La poursuite de la collaboration avec les missionnaires en Inde n'aurait que deux issues : entrer en confrontation avec le Moghol,

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, f°16, Sur le projet de fonder une chapelle à Sually, *Supra*, p.314.

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, f°16, « Messeigneurs voulant profiter de l'occasion de leur séjour, ont envisagé votre loge de Sually comme un lieu le plus propre qu'ils sauraient désirer et qui leur soit dis-je destiné, ont proposé d'y faire une chapelle qu'on appelle maintenant église et bientôt paroisse, cela leur fut accordé, quoi qu'il y ait assez de chambres qui servaient à célébrer le divin sacrifice de la messe, on ne pénétrait pas la visée de ces messieurs, on jugea que c'était pour la commodité de ceux qui descendraient des navires, ou des malades que la dépense de cette construction ne serait pas considérable, et que 20 planches que j'eus ordre d'envoyer, me trouvant seul à Surate (tout étant à Sually pour les affaires des navires) suffiront à faire un autel dans une chambre, mais ils ne s'y sont pas tenus là, on marque qu'elle est magnifique [...]. Considérant la bienséance de deux maisons pour loger dans l'une 10 ou 12 prêtres chacun dans sa chambrette particulière, une belle salle à réfectoire qui joint un joli appartement pour un supérieur, et dans l'autre corps de logis où l'on a fait la chapelle pour loger un sacristain. Quand ces messieurs auraient eux-mêmes dressé le plan, n'auraient pas mieux rencontré à trouver toutes les commodités d'un séminaire parfait ».

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, f°17.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, f°18. Il est évident que Roques surestime le rôle des Lazaristes dans l'échec de colonisation de Madagascar. La décomposition du dispositif réglementaire et religieux, dont les lazaristes étaient une partie, n'est qu'un symptôme de dysfonctionnements administratifs et matériels.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, f°18.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, f°19.

ou entretenir cyniquement des ecclésiastiques inutiles. Roques constate que les prêtres des Missions-étrangères savent très bien qu'ils n'ont rien à gagner en Inde¹⁴⁷⁰. Ils n'ont d'ailleurs rien entrepris auprès du Moghol de comparable à leurs démarches auprès des monarques de Siam, de Cochinchine, ou du Tonkin¹⁴⁷¹. Le marchand confronte les missionnaires apostoliques aux capucins à la mesure de cette inutilité manifeste. Il fait d'ailleurs l'éloge des derniers « *qui depuis quarante ans sont sous les privilèges du pape, font la fonction de missionnaires en ce pays, parce que ces bons religieux se soumettent au vouloir de la Compagnie par le respect qu'ils ont pour elle, et ne cherchent que les trésors du ciel sans autre ambition que la pauvreté et la gloire de Dieu* »¹⁴⁷². Les capucins, par leur désintérêt des services et des honneurs, et par leur soumission aux autorités temporelles, font figure d'ecclésiastiques idéaux pour les comptoirs¹⁴⁷³. Ceux-ci ont d'ailleurs compris la nécessité de la discrétion et de ne causer aucun scandale dans une société hindoue et musulmane¹⁴⁷⁴. Il juge cependant inévitable que les capucins se plaignent de la violation de leurs droits par l'arrivée de nouveaux religieux. Ces conflits prévisibles seront l'ultime coup porté par les Missions-étrangères au commerce de la compagnie¹⁴⁷⁵.

Cette critique fut-elle isolée ? François Martin partage le constat de Georges Roques sans en tirer les mêmes conséquences. Le marchand, qui n'est pas présent à Surate, conserve une

¹⁴⁷⁰ Il était notoire que les conversions dans les villes placées sous autorité musulmane étaient quasiment impossibles. Dans l'avis publié en France en 1669, une lettre du Père Ephrem de Nevers considérait déjà qu'il n'y avait rien à attendre de l'Inde en cette matière. ANOM, COL, C1/8, f°1, *Avis touchant les missions des ecclésiastiques français envoyés es Royaumes de la Chine, Tonquin [...]*, 1669, f°11 *Extrait d'une lettre écrite de Madraspatan du 3 janvier 1669 par les R.R.P.P. Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, à leur R.P. Provincial de la province de Touraine*.

¹⁴⁷¹ ANOM, COL, C2/63, f°14, *Lettre du 10 Janvier 1682, par [Georges] Roques, à Brodera*, f°20, « Pourquoi n'ont-ils pas suivi la même politique qu'ils ont pratiquée dans les autres établissements de Siam, Chine, et Cochinchine, de gagner l'esprit des Rois, c'est qu'ils sont assurés de ne rien obtenir de celui-ci [Aurangzeb] et qu'ils n'oseraient l'avoir proposé, il leur suffit d'être [aux dépens] de la Compagnie pour tout entreprendre puisqu'elle y donne les mains ».

¹⁴⁷² *Ibid.*

¹⁴⁷³ Georges Roques a-t-il eu connaissance de l'opposition entre Ambroise de Preuilly et François Caron ? On sait qu'il n'arriva en Inde qu'en 1676, soit un an après le décès du capucin de Surate. S'il a eu connaissance de ces querelles, on peut imaginer que Roques considère, comme Martin ou Baron, que la faute en était imputable au directeur hollandais.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, « Dans les fêtes principales, où le service se fait avec un peu plus d'éclat, on n'ose seulement hausser la voix, et j'ai vu parfois l'alarme à leur couvent (qu'il a fallu cacher tableau et ornements pour ne passer pour idolâtres dans l'esprit des mores, au lieu de chrétiens) ».

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, « Ce sera un conflit entre les deux missions chacun voudra se faire valoir pour la gloire de Dieu, la Compagnie sera la butte de tous ces démêlés qui causeront la ruine de ses affaires, et peut-être du sang répandu, si le Mogol y met la main, c'est ce qui est à appréhender sans remède ». Il est intéressant de relever que l'ancien secrétaire du Conseil de Fort-Dauphin, Urbain Souchu de Rennefort, alors retiré en France, défendait en 1688 la thèse inverse. Il estimait, favorablement aux Missions-étrangères « [qu'il] ne faut mener [en Inde] que des Prêtres séculiers, les Communautés se mêlent quelquefois d'affaires qui ne sont point de leur caractère, et se font trop puissantes ». Ce jugement est prononcé à l'aune de l'expérience de Souchu en Inde, qui avait connu les rivalités entre Ambroise de Preuilly et François Caron ; et du contexte des ambassades de Siam, où il était encore de bon ton de prendre le parti des Missions-étrangères. SOUCHU DE RENNEFORT, U., *Histoire des Indes orientales*, op.cit., p.397-398.

révérence, constante dans ses *Mémoires*, pour les ecclésiastiques de haut rang, sans adhérer entièrement à la politique de Baron. C'est surtout le manque de fonds à Surate qui justifie, pour lui, l'impossibilité de satisfaire à toutes les demandes des Missions-étrangères. Il continue cependant de penser que les entreprises des missionnaires au Siam sont avantageuses au commerce de la Compagnie¹⁴⁷⁶. En revanche, il se montrera légèrement plus circonspect en mars 1684, lorsqu'il apprendra le dessein des missionnaires du Siam de fonder une maison pérenne à Surate¹⁴⁷⁷. C'est surtout la contrariété de ce projet avec les droits de capucins et la législation du Moghol qui amène Martin à la plus grande inquiétude¹⁴⁷⁸.

François Pallu semble, quant à lui, avoir eu connaissance des critiques adressées par Roques¹⁴⁷⁹. En 1682, il produit un mémoire justificatif contre les accusations dont les missionnaires faisaient l'objet¹⁴⁸⁰. Il considère n'avoir jamais manipulé le directeur François Baron : ce dernier n'a poursuivi que l'intérêt du commerce en envoyant des vaisseaux en Extrême-Orient, y compris le *Soleil d'Orient*. Cette réponse était urgente. Contrairement à Roques, Pallu écrit en sachant que le navire portant les ambassadeurs siamois (et les marchandises de la Compagnie) a disparu en mer¹⁴⁸¹. Au sujet des critiques relatives aux

¹⁴⁷⁶ MARTIN, t.2, p.289, mars 1682, « M. l'évêque d' Héliopolis pressait fort M. le directeur Baron d'envoyer un petit bâtiment au Tonkin ; ce prélat était fondé sur les lettres que la direction de Surate avait écrites dès l'année 1672 au roi du Tonkin, par où la Compagnie semblait s'engager de faire un grand commerce dans ce royaume et par d'autres lettres qu'elle avait aussi écrites à MM. de Bourges et Didier, missionnaires, qui y étaient passés et qui, sous le nom de marchands de la Compagnie, y faisaient avec succès l'exercice de leur fonction ; elle leur promettait de les soutenir. Un établissement était avantageux dans ce royaume, où j'ai déjà remarqué qu'on avait fait passer l'année dernière un sous-marchand et un commis. On n'était pas en état à Surate, manque de fonds, de soutenir ce comptoir ainsi qu'il était à souhaiter. M. le directeur, voyant pourtant la nécessité à y envoyer pour le bien de la religion et pour l'avantage du commerce, donna les ordres d'accommoder une barque de la Compagnie, de l'élever, de la ponter avec d'autres commodités pour tâcher de la rendre capable de faire ce voyage. On était aussi embarrassé sur l'emploi du navire le Président, on avait diverses vues et avantageuses ; le manque de fonds rompait encore toutes les mesures ».

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, t.2, p.344, « M. Geffrard, missionnaire, et le sieur Deslandes-Boureau arrivèrent à la loge [Surate] le 1^{er} mars [1684]. M. Geffrard était envoyé de Siam avec des ordres de faire un établissement à Surate, dans la vue d'y recevoir les missionnaires qui y passaient ordinairement sur les vaisseaux de la Compagnie pour aller ensuite joindre MM. les évêques et être répartis dans les missions suivant la nécessité des lieux ».

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, « Les R. P. Capucins, qui sont établis depuis plusieurs années à Surate, appréhendèrent que l'exécution de ces ordres ne leur fit du tort ainsi qu'aux missionnaires : les Mahométans, particulièrement le Moghol, ne permettant pas de nouveaux établissements de prêtres ou de religieux dans leurs états. Peut-être que ces bons pères avaient encore d'autres raisons ; ils nous en parlèrent ainsi qu'à M. Geffrard, il eut de la peine à se rendre, cependant on convint qu'on écrirait à Siam et à MM. les évêques. Les choses sont restées de même et n'ont pas été poussées plus avant. M. l'évêque d'Héliopolis s'était embarqué avec quelques missionnaires pour passer en Chine ».

¹⁴⁷⁹ Il y répond à des reproches assez similaires à celles de Roques, et il est hautement probable que cette lettre, en forme d'instruction aux ecclésiastiques, soit une réponse au conseiller de Surate.

¹⁴⁸⁰ PALLU, *Lettres*, p.700, n°311, *Mémoire pour les missionnaires de Mgr Pallu, afin de prouver la fausseté de quelques accusations d'imprudences et de manque de désintéressement*, 1682.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, « On ajoute que c'est uniquement en considération de la Mission que Monsieur Baron s'est chargé de faire passer les ambassadeurs du Roi de Siam en France sur le *Soleil d'Orient*, dont le retardement et peut-être le naufrage peut leur être imputé avec quelque raison ; et quand on ne leur imputerait pas, ils seraient du moins les causes de la dépense extraordinaire qu'on a fait pour eux à Bantam durant tout leur voyage ». Pallu répond à cette accusation en disant que le *Soleil d'Orient*, avant de recevoir l'ambassade, était à Bantam pour le commerce de la

grandes dépenses réalisées par la Compagnie pour les besoins des prêtres, l'évêque considère qu'elles ne résultent que de la trop grande bonté de Baron. Il propose, qu'à l'avenir, les missionnaires renoncent à la table commune de la Compagnie¹⁴⁸². Pour François Pallu, comme pour ses missionnaires, l'expansion de la religion demeure une condition essentielle du succès du commerce français. Les missions ne sont pas seulement compatibles avec le négoce, elles lui sont indispensables¹⁴⁸³.

Il est difficile de trancher sur la réalité des pertes ou des risques faisant l'objet de cette controverse¹⁴⁸⁴. Nous ne pouvons proposer que d'ajouter un élément pour éclaircir la nature de la coopération entre Baron et Pallu. La propension du directeur à envoyer des vaisseaux en Extrême-Orient s'explique aussi par les instructions qu'il recevait de Paris. Dans les années 1670, les marchands de Surate peinaient à écouler les marchandises apportées de France sur les marchés indiens, et accumulaient des stocks qui encombraient les navires. Dès 1673, la direction parisienne enjoignait le directeur Baron « *de liquider toutes les affaires de la Compagnie aux Indes* » encourageant à cet effet le commerce d'Inde en Inde¹⁴⁸⁵. En somme, Baron n'avait fait que suivre les instructions parisiennes en envoyant des vaisseaux, même à perte, vers l'Extrême-Orient. Ces débats nous apprennent surtout l'état de confusion qui régnait dans la Compagnie depuis les instructions de Colbert du 13 février 1673¹⁴⁸⁶. C'est dans ce contexte que surviennent

Compagnie, et qu'il serait de toute façon repassé en France. Le retardement et la disparition du navire ne peut être imputable, pour Pallu, au volume du chargement, et n'entache donc pas le choix des ecclésiastiques, qui n'ont fait qu'obéir aux ordres de François Baron. Il faut noter que les accusations dont se défend ici l'évêque d'Héliopolis ne sont pas celles formulées par Roques. Sans indication chronologique précise, il est difficile de savoir si ces instructions ont été composées à Surate ou à Siam. Pallu prend néanmoins le soin de placer l'hypothèse du naufrage comme une proposition éventuelle des reproches plus généraux à lui adressés. Le mémoire a ainsi pu servir à prévenir des critiques prévisibles.

¹⁴⁸² Comme dans sa lettre du 6 janvier 1673, l'évêque rétorque en 1682 que le projet de fonder une maison et une église à Sually n'est pas imprudente, puisque les capucins ont obtenu ce droit. Il suffirait d'obtenir le même privilège auprès des autorités de la ville. PALLU, *Lettres*, p.649, n°276, *Lettre à François Baron, du 6 janvier 1673, à Balassore*.

¹⁴⁸³ ANOM, COL, F5A 1/3, *Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire donnant l'état des missions* [...] (1669-1970,1682), incluant *État de la religion dans les missions des évêques français aux Indes orientales en 1682*, qui énonce, au sujet du Tonkin, « On a lieu d'espérer que si l'on sait bien se ménager que l'on obtiendra peut-être la liberté de professer l'évangile, dans l'espérance qu'ils auraient d'affermir le commerce des français dans leurs Royaumes ».

¹⁴⁸⁴ P. Kaepelin a par exemple pris le parti de relativiser les affirmations de Roques : « Reste à savoir jusqu'où cette ingérence des Missionnaires dans les affaires de la Compagnie, et si elle lui fut vraiment si funeste : il n'est pas douteux qu'ils lui rendaient le grand service de lui signaler, grâce à leur connaissance des Indes, les lieux propres au commerce, comme avaient fait les capucins dès l'arrivée des Français à Surate. De plus, sans nier qu'ils eussent particulièrement en vue les nécessités de leur propagande, on ne voit nulle part que Baron ou Martin leur aient sacrifié les intérêts de la Compagnie ». KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.176-177. Dans des travaux plus récents, Marie Ménard-Jacob considère au contraire que les dépenses liées au financement des entreprises ecclésiastiques dans les années 1680 a nettement absorbé les moyens de la Compagnie. MENARD-JACOB, M., *Autopsie d'une liquidation : l'échec relatif de la première Compagnie royale des Indes orientales* (1664-1706), *Outre-mers*, vol.100, n°378-379, 2013, p.237.

¹⁴⁸⁵ ANOM, COL, C24, f°168, *Lettre aux directeurs de la Compagnie des Indes à Surate, du 26 août 1673, à Paris*.

¹⁴⁸⁶ *Supra*, p.315. ANOM, COL, B5, f°2, *Lettre de Colbert aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales étant audit pays, du 13 février 1673*.

les questionnements, que nous avons déjà évoqués, sur la réalité de l'autorité des missionnaires dans la Compagnie : les marchands devaient-ils obéir aux ecclésiastiques comme à leur directeur¹⁴⁸⁷ ? Cette question devait rester irrésolue avec la mort de François Baron le 14 juin 1683, et celle de François Pallu fin octobre 1684, en Chine.

La suite des événements donnera tort à Roques. Dans la perspective du maintien du centre du commerce à Surate, le soutien des missionnaires à destination de l'Extrême-Orient pouvait effectivement être condamné. En revanche, dès lors que le commerce des toiles peintes était interdit dans le royaume, et que la Compagnie ne devait le renforcement de son capital qu'à l'initiative du roi, il était désormais avantageux de s'implanter sur la côte Coromandel, et de se tourner vers le Siam. Très rapidement, les actionnaires parisiens ont compris la nécessité de renverser leur discours religieux.

B. La concorde des intérêts du commerce et de la religion : une fiction nécessaire ?

Le mémoire de Georges Roques était destiné à faire révoquer par la direction parisienne la politique de François Baron. Il est possible qu'il ait été reçu au sein de la Chambre générale. La position des actionnaires a alors radicalement changé au sujet du commerce d'Inde en Inde. L'Assemblée générale du 29 mai 1684 soulignait que « *M. Baron, directeur à Surate, envoyait d'Inde en Inde, même jusqu'à Siam, dans la vue d'accroître la Religion, d'aider et favoriser Messieurs des Missions et d'y faire connaître la grandeur et puissance de notre monarque, ce qui a causé de grandes consommations inutiles au commerce* »¹⁴⁸⁸. Cette position s'explique sans doute par la nécessité de trouver un bouc émissaire dans la perte du *Soleil d'Orient*, qui était connue en France¹⁴⁸⁹. Quelques semaines plus tôt, les directeurs écrivaient à Baron (qui était mort), que « *le comptoir de Siam [était] très inutile à la Compagnie* », et que l'argent consacré à y envoyer des marchandises aurait pu être mieux employé¹⁴⁹⁰. Avant la réception de la première ambassade siamoise en France, la chambre parisienne avait ainsi montré son

¹⁴⁸⁷ *Supra*, p.316. ANOM, COL, C1/22, f°45, *Copie de la lettre écrite à Monsieur le directeur général Baron, de Siam, par le Sieur Deslandes Bourreau, le 26 décembre 1682*. Le marchand du comptoir de Surate écrivait à François Baron, en 1682 : « J'aurais bien désiré que vous eussiez la bonté d'expliquer l'article de votre lettre, où vous me dites de suivre ponctuellement les avis de Nosseigneurs les évêques pour savoir si vous entendiez m'obliger à ne rien faire, soit pour le commerce ou autre chose sans leur consentement [...] Comme les premiers de mes soins est d'exécuter ponctuellement les ordres que vous me donnez, je les exécuterai exactement quand vous m'avez fait connaître et vos intentions, et ce que vous touchez de contribuer pour le service de la mission tout ce que je pourrai, avait aussi bien besoin d'application pour savoir si je puis engager la compagnie en des dépenses pour servir la mission, ou si vous entendez seulement de la servir de l'appui et du nom de la Compagnie en tout ce qui se pourrait qui est à quoi je n'ai pas manqué depuis que je suis ici ».

¹⁴⁸⁸ ANOM, COL, C25, f°88, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du 29 mai 1684*, f°92.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, f°92-93.

¹⁴⁹⁰ ANOM, COL, C25, f°84, *Lettre des directeurs à Baron et aux marchands du comptoir de Surate, mars 1684, à Paris*.

désintérêt profond pour le commerce de ce royaume. La formule du procès-verbal du 29 mai 1684 montre que, si grands que fussent l'intérêt du roi et de la religion, ils pouvaient être tout à fait nuisibles à la Compagnie.

Au cours des années suivantes, les réformes profondes de la Compagnie changèrent l'attitude des actionnaires. La déclaration royale du mois de février 1685 réforma l'actionnariat et parvint à reconstituer une partie du capital de la société. Son préambule récrivait l'histoire de l'entreprise depuis 1664, estimant qu'elle avait toujours eu pour fonction « *d'introduire par le moyen du commerce la religion* » dans les Indes orientales, et que la continuation de cette noble cause nécessitait les présentes réformes¹⁴⁹¹. Le corps des directeurs parisiens fut renouvelé à cette occasion, assurant à Seignelay et à Louis XIV une adhésion au projet du Siam¹⁴⁹². Les arrêts du 15 et 26 octobre 1686 portant interdiction de l'importation des toiles peintes et étoffes des Indes imposaient également un renouveau pragmatique sur les questions siamoises, et donc religieuses¹⁴⁹³. Les nouveaux directeurs admettaient que des établissements à Siam et sur la côte Coromandel étaient devenus indispensables, alors que l'entretien et les dettes de Surate avaient fait de ce comptoir un charge inutile¹⁴⁹⁴. La direction parisienne épousait désormais l'idée de la compatibilité du commerce et de l'évangélisation.

Cependant, la Compagnie a pu tirer parti de l'engagement du roi dans la politique religieuse orientale. En effet, dès lors que l'implantation commerciale était mise à contribution des missionnaires, la Compagnie pouvait s'estimer créancière d'une protection plus soutenue. Toute

¹⁴⁹¹ DERNIS, t.1, p.425, *Déclaration du Roi concernant la Compagnie des Indes orientales, donnée à Versailles, au mois de février 1685*. Le capital n'avait pas été consolidé par une intervention financière du Roi, mais par l'obligation des actionnaires d'ajouter un quart en sus de leur participation au capital. KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.194-195.

¹⁴⁹² ANOM, COL, C²5, f^o163, *Liste de Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, après mars 1685. DERNIS, t.1, p.432, *Arrêt du Conseil d'État du Roi qui nomme plusieurs directeurs de la Compagnie des Indes, du 21 février 1685*, et p.440, *État de la distribution des départements*, 1685. Parmi les réformes de cette « nouvelle compagnie », on peut indiquer que les chambres particulières de province étaient supprimées, et que les douze directeurs seraient désormais nommés par le Roi. KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.195.

¹⁴⁹³ DERNIS, t.1, p.463, *Arrêt du Conseil d'État du Roi, qui règle la levée des droits sur les étoffes des Indes, du 15 octobre 1686*, et p.466, *Arrêt du Conseil d'État du Roi, concernant les toiles de coton peintes aux Indes ou contrefaites dans le royaume, et autres étoffes de soie à fleurs d'or et d'argent de la Chine et desdites Indes, du 26 octobre 1686*. Bien entendu, même des directeurs nommés par Louis XIV cherchèrent à obtenir la suspension de tels arrêts, et obtinrent des délais pendant plusieurs années pour écouler les marchandises déjà achetées. Ces mesures imposaient cependant un ultimatum à la Compagnie, qui devait recomposer ses comptoirs en Inde autour de cette nouvelle réglementation du marché textile.

¹⁴⁹⁴ Dans ce sens, ANOM, COL, C²5, f^o195, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Seignelay, août 1686*, « Sur ce fondement il est absolument nécessaire que la Compagnie fasse son principal commerce à l'avenir à la cote de Coromandel et à Bengale et elle prend ses mesures pour cela, elle est obligée de vous représenter mon seigneur qu'il ne vient pas une pièce de toile peinte de cette côté-là, que le plus fort de ce commerce est en toiles fines blanches, toiles claires, mousselines, qui ne sont point toiles à peindre, dont on ne se peut passer en France », et f^o204, *Lettre du 24 octobre 1686* [s.n.], qui décrit l'inutilité de Surate et la nécessité de se déplacer dans les terres du Roi de Golconde et au Siam.

mise en danger du commerce pouvait être synonyme d'un péril pour la religion catholique¹⁴⁹⁵. C'est dans ce sens que les directeurs ont pu soutenir que le roi était désormais le « *seul et nécessaire protecteur de la religion catholique dans toutes les parties des Indes et à la Chine, et laquelle ne [pouvait] se soutenir par le commerce* »¹⁴⁹⁶. Dans un mémoire du 30 novembre 1688, les directeurs soulignaient « *l'avantage que la Religion tirera dans la suite de la continuation du commerce des Français, et de l'espérance qu'on peut raisonnablement concevoir de convertir par ce moyen les peuples du royaume de Siam* »¹⁴⁹⁷. L'auteur déduisait de ce principe que « *la cessation du commerce des Français, privant les missionnaires des Indes et de la Chine de la protection qu'ils en retir[aient], il [était] impossible que ces missions ne tombent* »¹⁴⁹⁸. Cette réflexion visait par exemple à obtenir du roi des mesures protectrices du commerce, alors que la Guerre de la Ligue d'Augsbourg commençait.

Par l'instrumentalisation de l'argument religieux, les directeurs amorçaient, consciemment ou non, un renouveau profond de leur doctrine du commerce international¹⁴⁹⁹. Louis XIV recherchait la conversion du roi de Siam dans le sens où elle était la première condition d'un traité exclusif de commerce, et d'une alliance militaire. La conversion d'un monarque infidèle, outre le prestige qu'elle accorderait au roi de France, était la prémisse nécessaire à un rapport économique monopolistique, conçu selon des vues mercantilistes. Les directeurs de la Compagnie, en cherchant à tirer parti de cette doctrine, ont renversé ses postulats. C'est le commerce qui était la condition de diffusion de la religion, et non l'inverse¹⁵⁰⁰. À ce titre, le roi

¹⁴⁹⁵ L'appel au caractère religieux de la colonisation avait déjà été un argument utile en temps de crise. En 1667, les premiers directeurs de la Compagnie, qui peinaient à réunir l'entière de leur capital, mettaient en avant les succès de la religion et de l'évangile réalisés par les lazaristes à Madagascar, dans un mémoire destiné à obtenir un soutien financier du Roi. DERNIS, t.1, p.141, *Requête présentée au Roi par [les directeurs de] la Compagnie des Indes, du 19 février 1667*. Bien évidemment, cette supposition était factuellement fautive. Les directeurs ont sans doute compris que, dans un siècle de surenchère religieuse, le Roi était moins enclin à refuser un secours à la religion catholique, au risque d'y perdre de la gloire, qu'à accorder une nouvelle aide financière.

¹⁴⁹⁶ ANOM, COL, C²6, f^o63, *Mémoire touchant le commerce des Indes orientales* [s.n.], 1688. Dans le même sens, *Ibid.*, f^o128, *Mémoire des directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, 1690.

¹⁴⁹⁷ ANOM, COL, C²6, f^o102, *Mémoire sur le commerce des Indes orientales, du 30 novembre 1688* [s.n.].

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹⁹ Nous admettons cependant les éléments de continuité historique de cette idée. Elles prolongent d'une certaine manière aux vues de Colbert. Sur le plan pratique, la garantie du commerce sous l'autorité d'un roi « protecteur des chrétiens » correspondait assez à la configuration des capitulations ottomanes des XVI^e et XVII^e siècles.

¹⁵⁰⁰ Un autre point de vue converge étonnamment à ce constat. L'abbé Choisy, qui était l'acteur principal de la tentative de convertir Phra Narāi, a lui-même observé que la garantie du commerce devait précéder l'évangélisation à Siam. Dans un mémoire de 1686, il remarque : « [qu']il est impossible d'établir ou de conserver la religion chrétienne dans l'Orient, tant que les Hollandais seront les plus puissants ». L'abbé précisait au début de ce mémoire « [qu']il n'est pas question présentement de déclarer la guerre aux hollandais, mais il semble qu'il serait assez de la bonne politique de se mettre en état de les ruiner dans les Indes ». C'est donc l'affaiblissement des Hollandais par le commerce qui est la condition *sine qua non* de l'établissement de la religion chrétienne en Asie. Il envisage les modalités d'administration du poste de Singora, que Constantin Phaulkon proposait de concéder aux Français. Il indique qu'il y faudra « accorder d'abord liberté de commerce à tous marchands qui viendront habiter à Singora de quelque nation et religion qu'ils soient, les Hollandais en ont usé à Batavia et les Anglais à Madras et à Bombay, il y viendra bientôt les Chinois parce qu'ils sont fort maltraités à Siam, à Batavia et par toutes les Indes et

était débiteur d'une protection envers les marchands de la Compagnie sans laquelle les missionnaires n'auraient aucune chance de succès¹⁵⁰¹. Cette proposition relevait encore d'éléments très concrets, que les événements de Siam n'ont fait que confirmer : c'est à Pondichéry que les religieux envoyés au Siam trouvèrent refuge après la révolution de Siam. En 1691, le directeur de Lagny pouvait décrire le comptoir de Pondichéry comme « *un asile particulier pour les chrétiens, que les princes gentils de cette côte ont respecté jusques aux derniers temps inviolablement, par l'estime que s'est attiré de leur part le dit Sieur Martin* »¹⁵⁰². C'est ainsi qu'en 1699, François Martin pouvait s'estimer « *obligé de rendre justice* » aux missionnaires apostoliques et aux jésuites, en leur accordant le droit d'édifier des immeubles à Pondichéry, comme récompense de leurs mérites, alors que la Compagnie n'avait pas contribué jusqu'alors à leur entretien¹⁵⁰³. Enfin, l'attitude des actionnaires et directeurs parisiens s'expliquait par l'affirmation par le roi, au cours de l'affaire du serment apostolique, et des ambassades de Siam, de son « patronage sur les missions ». Quoique celui-ci relève davantage de l'incantation politique que de la réalité juridique, les directeurs ont pu prendre acte de cette dépossession de leur domaine éminent sur les colonies en fait de missions religieuses, pour admettre que celles-ci relevaient de l'entretien et des libéralités du monarque.

qu'ils sauront bien, qu'on est toujours bien traité dans un nouvel établissement. Les Mahométans, qu'on appelle Maures aux Indes en feront de même, ils mandent d'abord permission d'élever des temples et des mosquées, les Espagnols et les Portugais les ont refusés constamment, les Français n'en feront pas moins à Singora, et cela ne les empêchera pas d'y venir, s'ils y trouvent leur compte, leur plus grande [préoccupation] est l'intérêt. Toutes les autres nations des Indes, les Pégous, Malais, Javanais, Cambodgiens, Chinois, Tonquinois, y viendront en faute et se consoleront de la liberté de religion, qu'on voudra bien accorder, sans en faire l'exercice publiquement. Il est bon de remarquer que dans les places des Portugais et des Espagnols, les gouverneurs gagnés par argent ont [introduit] des processions et autres cérémonies superstitieuses sous prétexte qu'elles étaient civiles. [...] C'est l'intérêt de la religion, les missionnaires français auront une retraite assurée et y établiront un grand séminaire, qui trouvera assez à s'occuper à instruire tant de nations différentes : ils pourront de là aller commodément dans les lieux de leurs missions et apprendre toutes les langues qui leur seront nécessaires ». Un établissement de commerce pratiquant la liberté religieuse, dont l'exercice public serait limité, serait la condition de la sécurité des missionnaires, qui pourront sur le long terme œuvrer aux conversions. ANOM, COL, C1/23, f°96, *Mémoire sur le commerce des Indes orientales, de l'Abbé de Choisy, au Siam*, 1686.

¹⁵⁰¹ Dans le même sens, ANOM, COL, C26, f°289, *Mémoire pour la Compagnie des Indes*, [s.n.], vers 1692-1694, qui considère que le Roi est devenu « le seul protecteur [de la religion] dans ces grandes parties du monde ». ANOM, COL, C28, f°70, *Mémoire présenté à Seignelay* [s.n.], 1698, « il y a lieu d'espérer qu'on pourra de là étendre la domination de Sa Majesté dans les endroits nécessaires pour faire un commerce florissant et pour y entretenir, et envoyer dans toutes les parties des Indes des missionnaires pour la conversion de ces peuples ». ANOM, COL, 25DFC95, 111, *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales de France, du 4 juin 1701*, « Le bien de la religion se trouve par l'établissement de la Compagnie des Indes. Elle envoie tous les ans des vaisseaux de France aux Indes. Et c'est par ces vaisseaux qu'elle passe les missionnaires qui ont la vocation d'y aller. Sans ce secours, ces Missionnaires ne pourraient pas faire ce voyage, ils sont trop longs et trop dangereux par terre pour les entreprendre [...] Mais outre la facilité du passage par les vaisseaux de la Compagnie, cette même Compagnie procure aux missionnaires de grands secours dans l'Inde, les établissements qu'elle a dans les Indes leur a donné la liberté d'y bâtir des Églises, et d'y faire le service divin, les Comptoir leur sont souvent des asiles dans des conjonctures très fâcheuses ».

¹⁵⁰² ANOM, COL, C26, f°135, *Lettre de Lagny*, 1691.

¹⁵⁰³ ANOM, COL, C265, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Pierre de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*, « Nous sommes obligés de rendre justice à Messieurs des Missions-étrangères et aux R.R. P.P. Jésuites qu'ils n'ont point été jusqu'ici aucunement à charge de votre compagnie, nous avons été assez exacts à prévenir les ordres de Messieurs ».

Cette instrumentalisation de la coopération entre religieux et marchands devenait désormais une partie intégrante de la politique de la Compagnie en France. Il convient alors d'observer que la cohabitation des ecclésiastiques et des agents du commerce à Pondichéry tendait à s'organiser autour de l'unité territoriale et nationale. Cependant, la réalité de cette implantation consistait également dans l'insuffisance des prérogatives des administrateurs de la Compagnie pour réglementer pleinement l'activité des ecclésiastiques.

§2. Une construction conflictuelle de la police des ecclésiastiques dans les comptoirs de l'Inde

Les droits et prérogatives dont jouissent les différents ordres religieux à Pondichéry ne découlent pas d'un plan homogène dicté par l'administration commerciale. Ils dépendent de la capacité des hommes de la Compagnie à encadrer l'installation successive d'associations d'ecclésiastiques, dont l'histoire, les usages, et la légitimité varient. Chaque corps de religieux ou de prêtres fait l'objet d'une appréhension institutionnelle différente, dont la variable principale consiste dans l'intensité du soutien de la Couronne. Les conflits entre Rome et Paris au sujet des missions, et l'expérience de Siam, ont concouru à faire du comptoir de commerce le siège de la juridiction légitime des missionnaires en Asie. Dans un premier temps, la réunion de différents corps de missionnaires dans les établissements de commerce aboutit à une réglementation asymétrique des prérogatives de chacun, par les agents de la Compagnie ou par le pouvoir royal (I). En parallèle, le rétablissement d'un évêché portugais dans le voisinage de Pondichéry rend possible l'érection de paroisses dans les comptoirs français. Cette nouvelle donne institutionnelle ouvre le champ à une série de difficultés en matière de police ecclésiastique, face auxquelles les agents de la Compagnie sont dépourvus de prérogatives efficaces (II). Enfin, sur le plan purement spirituel, les méthodes employées par les jésuites français en Inde contribuent à réanimer les anciennes querelles relatives aux « rites malabars », et font de Pondichéry le centre d'une controverse théologique majeure, sur fond de rivalité pour les fonctions curiales (III).

I. Une réglementation inégale de l'installation des ecclésiastiques à Pondichéry

La distribution matérielle des fonctions assurées par les différents ordres religieux à Pondichéry s'explique par leur implantation différée dans le comptoir. Les capucins, anciennement établis sur la côte Coromandel, se sont vus progressivement assignés à des fonctions de chapelains au service des employés de la Compagnie (A). À l'inverse, les prêtres

des Missions-étrangères (B) et les jésuites (C) ont été reçus comme des réfugiés du royaume de Siam, comme des envoyés du roi, et comme des missionnaires devant déployer leurs activités à la périphérie des comptoirs de commerce. Pour cela, ils ont bénéficié d'une réglementation plus souple, qui explique la diversité de leurs fonctions.

A. Les capucins à Pondichéry : une mission contrariée par le service de la Compagnie

La condition des capucins à Pondichéry s'inscrit dans le processus (ambigu) de rapprochement contraint de ces religieux à la Compagnie depuis son arrivée en Inde. Reproduisant les méthodes qu'ils avaient jusqu'alors appliquées à Madras, les capucins ont assuré le service spirituel des Européens et des Tamouls lusophones christianisés. Dans la mesure où cette spécialisation revenait à faire des capucins les prêtres des employés de la Compagnie, les directeurs du commerce ont pu tenir pour acquis que les capucins étaient des aumôniers consacrés au service du fort (1). À cet égard, les religieux, assignés à servir les employés et domestiques de la Compagnie, furent les premiers soumis à la police « d'urbanisme » de la Compagnie, ou plutôt, aux besoins de la fortification. L'autorité de l'administration coloniale sur les capucins se manifeste ainsi précocement, à travers une première police des édifices du culte subordonnée à la sûreté du comptoir (2).

1. Les capucins à Pondichéry : curés des Européens et des topas

Comme nous l'avons vu, les premiers religieux établis à Pondichéry sont les capucins de la province de Touraine, issus de la mission de Madras ou de l'aumônerie des vaisseaux commerciaux et militaires français. Dès 1673, le P. Bernardin de Quimper y résidait, avant d'être rejoint en juin 1674 par les capucins de Madras¹⁵⁰⁴. Ils ont assuré très tôt les fonctions de « chapelains des français et de curés des malabars »¹⁵⁰⁵, comme l'attestent les registres baptismaux, tenus dès le mois de juillet 1676 par le frère Côme de Gien, puis par Jacques de

¹⁵⁰⁴ Sur Bernardin de Quimper, FROIDEVAUX, H., *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendômois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, op.cit., p.212. Sur l'arrivée des capucins de Madras à Pondichéry, MARTIN, t.1, p.630-631. Les pères Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé étaient déjà retournés à Madras en 1681. *Ibid.*, t.2, p.227-228.

¹⁵⁰⁵ L'expression est tirée d'un mémoire imprimé, tiré des archives du couvent de l'ordre des capucins à Rome, cité par NBD, *Mémoires utiles*, p.98. Elle est plus révélatrice de la conscience des pouvoirs dont les capucins peuvent espérer exercer sur leurs fidèles que de la réalité de leur pratique. En effet, comme à Madras, ils n'avaient pas été investis par un évêque des fonctions presbytérales pour administrer les sacrements des Français, et se présentaient comme chapelains du comptoir. À l'inverse, il était possible pour les capucins de s'affirmer « curés des malabars », dans la mesure où la Congrégation de la Propagande avait reconnu ces prérogatives aux missionnaires œuvrant en terre infidèle. Notons que le mémoire cité a été composé postérieurement aux années 1690, et qu'il s'inscrit certainement dans les premiers conflits de juridictions entre les jésuites et les capucins. Ses affirmations doivent donc être situées dans ce débat, et être prises avec prudence.

Bourges¹⁵⁰⁶. La première chapelle, du nom de Saint-Pierre, aurait été édifée à l'intérieur du futur fort-barlong par les capucins durant ces premières années¹⁵⁰⁷. Leur administration spirituelle s'étendait vraisemblablement sur les catholiques européens et indiens, de la même manière qu'à Madras¹⁵⁰⁸. Précisons que l'on retrouve, dans les registres de baptêmes, de mariages et de décès, entre 1676 et 1701, en dehors des agents de la Compagnie, davantage de noms à consonance portugaise que tamoule. L'essentiel des chrétiens indiens était sans doute issu des anciennes possessions portugaises de San Thomé, ayant gagné Madras, puis Pondichéry¹⁵⁰⁹. En octobre 1686, Lazaro de Mota, tamoul de caste *vellaja*, catholique, et *dubash* (interprète) de la Compagnie, faisait donation aux capucins d'une « *petite église* » qu'il avait fait construire « *pour le salut de [son] âme, et pour la consolation des gentils, qui tous les jours se convertiss[aient] à la foi* »¹⁵¹⁰. L'« *église des Malabars* » prit le nom de Saint-Lazare, en

¹⁵⁰⁶ ANOM, COL, 1 DPPC 4497, *Double des Baptêmes de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1676 jusqu'en 1718*. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.511- 512. Côme de Gien et Jacques de Bourges étaient issus de la mission de Madras. Ce dernier ne doit pas être confondu avec le prêtre des Missions-étrangères qui était repassé en France en 1664, et qui devint évêque *in partibus* d'Auren.

¹⁵⁰⁷ NBD, *Mémoires utiles*, p.104. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...]*, *op.cit.*, [en ligne], chap.II, §22, « François Martin avait, en 1689, fait construire un fort dit barlong (quadrilatère irrégulier avec un côté plus long que l'autre), dont les quatre tours d'angle étaient disposés au sol comme les étoiles de la Grande Ourse. Il était « bâti de brique couverte d'une espèce de chaux » ».

¹⁵⁰⁸ NBD, *Mémoires utiles*, p.96-97, « Messieurs les François arrivèrent à Pondichéry l'an 1671, ils y firent construire un comptoir, et prièrent aussitôt les pères capucins de la mission de Madras, de venir quelques-uns d'entr'eux, pour administrer dans ce nouvel établissement les secours spirituels aux chrétiens de la Nation, et aux naturels du pays, nommés vulgairement Malabars ».

¹⁵⁰⁹ ANOM, COL, 1 DPPC 4496, *Double des Baptêmes de la Chapelle et de l'Église de Saint-Lazare des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1676 jusqu'en 1718*, et 1 DPPC 4497, *Double du Registre des enterrements de la chapelle et de l'église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1733*. v. MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, *op.cit.*

¹⁵¹⁰ NBD, *Mémoires utiles*, p.102-105, *Copie de la donation d'une église de Pondichéry aux Capucins par Lazaro de Mota, avant que les R.R.P.P. Jésuites arrivassent à Pondichéry, faite à Madras, le 1^{er} octobre 1686*, CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, *op.cit.*, t.3, p.132, « Outre la chapelle que [le P. Félix, capucin, vers 1691] a dans le fort, il en a fait bâtir une autre sur un fond qu'un Banian lui a laissé, destiné à cet usage par le Banian, et, pour la faire construire, il s'est servi de l'argent que ce même Banian lui avait mis en main avant sa mort, et qu'il avait aussi destiné à cette construction. Ce Banian avait été converti par notre capucin, et c'était une espèce de reconnaissance qu'il faisait à Notre-Dame de sa conversion. Cette chapelle lui est en effet dédiée. Le bon père Félix y a apporté tous ses soins, et pour qu'elle ne soit point profanée par les idolâtres, il l'a fait entourer d'une muraille : elle est située hors du fort. Le capucin y a fait transporter le corps du banian fondateur, qu'il avait empêché qu'on la brûlât à la manière des idolâtres, et il garde les clés des deux portes de la muraille et de la chapelle ».

Lazaro de Mota avait d'abord servi comme écrivain, et avait assisté l'interprète Antoine Cattel lors de différentes négociations de la Compagnie avec Chir Khan Lodi, ou le Sultan de Golconde dès le mois d'avril 1674. MARTIN, t.1, p.600, et p.603. Dans l'acte de baptême de son fils, Anthonio, le 20 mars 1677, il est présenté comme « *dobachi* », ou courtier au service de la Compagnie. MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, *op.cit.*, p.2. François Martin le désigne encore comme l'interprète de la Compagnie en 1688. MARTIN, t.2, p.554-555. Lazaro serait retourné à Madras dans les années 1680, puisque c'est de cette ville que l'acte de donation de l'église de Pondichéry aux capucins est signé.

La caste *vellaja* est hiérarchiquement élevée dans l'ordre social tamoul. S'ils sont parfois désignés comme agriculteurs, les *vellajas* sont surtout des exploitants des droits et rentes foncières et agricoles. Certain prenaient le titre honorifique de *Mudaliar*. Ce terme a ensuite servi à désigner les courtiers des européens. Il est possible que Lazaro de Motta soit issu des anciennes possessions portugaises à San Thomé, ayant rejoint Madras, où il se serait

hommage à son fondateur¹⁵¹¹. Outre leurs fonctions de missionnaires, les capucins étaient juridiquement chargés, par cet acte privé, du service spirituel des populations tamoules sans distinction.

Cependant, en 1692, François Martin ne désignait plus les capucins que comme « *curés du fort* », au service des populations européennes, marchandes et militaires, résidant dans le fort barlong, et non des populations indiennes qui vivaient à l'extérieur¹⁵¹². En 1700, le directeur les décrivait encore comme les curés « *des gens à chapeau* », expression désignant les Européens, et les Indiens vivants « *à l'européenne* » (topas)¹⁵¹³. L'origine de cette assignation des capucins au service spirituel du fort est de nature personnelle. Leurs fidèles se composaient essentiellement des agents et soldats européens, et des populations indiennes chrétiennes et lusophones, vivant « *à l'européenne* »¹⁵¹⁴. Notre hypothèse est que les capucins ont probablement reçu très tôt des gages pour assurer l'aumônerie dans la chapelle du fort, et qu'en raison de leur faible nombre, les administrateurs du commerce les ont assimilés à des chapelains, qui devaient essentiellement servir les Européens et les employés de la Compagnie. Outre l'arrivée ultérieure des jésuites, la police d'urbanisme des directeurs du comptoir explique largement cette évolution du ministère des capucins.

rapproché de la mission capucine française. Il subsiste quelques incertitudes dans l'historiographie touchant à la date de mort de Lazaro de Mota, et à son identité, que nous aborderons à *Infra*, p.549.

¹⁵¹¹ MATHEW, K.S., *French Missionaries, Tamil Catholics and Social Changes in Pondicherry (1674-1793)*, in : Stephen, J.S. (dir.), *Littérature, Caste and Society. The Masks and Veils*, Delhi, Kalpaz, 2006 [consulté au format ebook], chap.14, §2, « French Capucins in Pondicherry ». L'église Saint-Lazare était située à quelques mètres du littoral, à l'angle des actuelles rues Suffren et Surcouf, en face de l'Église Notre-Dame-des-Anges. Il s'y trouve encore un petit cimetière, dans lequel nous avons pu observer que la plus ancienne tombe est celle du soldat Jacques Lhyuer, natif de Dunkerque, mort le 24 août 1703. Or, son acte de décès, signé du supérieur des capucins, le P. Esprit de Tours, mentionne bien qu'il fût enterré « en notre église de St. Lazare ». ANOM, COL, 1DPPC 4497, *Double du Registre des enterrements de la chapelle et de l'église de Saint-Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1733*, f°11. DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry (1673-1824) revisité d'après les plans anciens*, Pondichéry : Institut français de Pondichéry, 2005, [en ligne, <http://books.openedition.org/ifp/402>], chap.II, §18.

¹⁵¹² ANOM, COL, C264, f°10, *Lettre de François Martin, du 30 septembre 1692*. Sur l'organisation urbaine de Pondichéry entre 1676 et 1693, v. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...]*, *op.cit.*, [en ligne], chap.II, « Les débuts de l'installation française (1673-1693) ».

¹⁵¹³ MCIO, f°25.

¹⁵¹⁴ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, p.204, « Les topas sont en théorie des descendants de Portugais et d'Indiens, présents en Inde depuis le XVI^e siècle. En pratique, à Pondichéry, le groupe est très fortement indianisé ». MALLAMPALLI, Chandra, *Race, Religion and Law in Colonial India. Trials of an Interracial Family*, Cambridge, CUP, 2011, p.36, « the term "Topass" was assigned both to Portuguese and Indians, "however dark", who wore a hat and European clothes. "Eating meat, drinking liquor and wearing Western clothes" became a phrase associated not merely with Europeans, but also with converts who associated with them ». En 1702, un voyageur français pouvait décrire les topas ainsi : « [Le Compagnie] entretient deux à trois cent topas [comme soldats ou employés], qui sont des gens du pays qu'on élève et qu'on habille à la française, lesquels ont été instruits dans la religion catholique par quelques-uns de nos missionnaires ». LUILLIER-LAGAUDIERS, G., *Voyage du sieur Luillier aux Grandes Indes [...]*, *op.cit.*, p.45-46.

2. Une première police des édifices du culte : une limitation de l'extension des missions en dehors du fort

La multiplication des immeubles alloués au culte par les capucins est à l'origine de leurs premiers différends avec l'administration de la Compagnie. En juillet 1688, François Martin, alors directeur de tous les comptoirs de la côte Coromandel, s'opposa à l'acquisition par les capucins d'un terrain, situé « *au nord de la loge* », où ils projetaient de faire construire de nouvelles chambres¹⁵¹⁵. Ce refus s'expliquait par le contexte : les armées du Moghol achevaient alors de conquérir le royaume de Golconde, et la sécurité de Pondichéry était menacée¹⁵¹⁶. Martin s'employait à obtenir l'autorisation des seigneurs locaux pour fortifier la ville¹⁵¹⁷. On apprend par des documents plus tardifs que le terrain en question avait été donné aux capucins, pour partie par la Compagnie, mais aussi par *l'hawaladar* du lieu, et par des particuliers¹⁵¹⁸. Le directeur motivait son refus par la dépense inutile que causait aux capucins l'achat d'un terrain et la construction de maisons, injustifiée au regard de leur faible nombre (il y avait alors trois religieux de cet ordre à Pondichéry), et par le fait qu'ils possédaient déjà trois bâtiments dans la même ville¹⁵¹⁹. Martin rapporte que les capucins, et notamment leur supérieur, le P. Esprit de Tours, ne s'arrêtèrent pas à ce refus. Le directeur consentit à laisser les religieux édifier quelques « *chambres basses* » sur ce terrain. Cependant, ils n'auraient pas suivi cette consigne, en faisant construire une église, « *accompagnée d'un cloître, et de plusieurs appartements avec toutes les commodités d'un couvent [...] qu'ils prétendaient élever sur deux étages* »¹⁵²⁰. Martin indique que les contestations entre lui et le P. Esprit de Tours furent ensuite portées en France, mais le directeur demeure particulièrement obscur sur les réels enjeux qui ont présidé ces

¹⁵¹⁵ MARTIN, t.2, p.554-555.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, t.2, p.530-531, et p.551-554.

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, t.2, p.563-564. Sur l'essor urbain de Pondichéry à partir de 1682, HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, op.cit., p.146-148, et DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...]*, op.cit., [en ligne], chap.II, « Les débuts de l'installation française (1673-1693) ». Sur l'autorisation de bâtir des fortifications, ANOM, COL, C²63, f^o137, *Extrait de la lettre écrite par Pilavoine, le 28 juin 1688, à Surate*. Les Marathes avaient pris la ville fortifiée de Gingy en 1677. SRINIVASACHARI, C.S., *A history of Gingee and its rulers*, op.cit., p.210. Après la mort de Shivaji, en 1680, François Martin dû obtenir la confirmation de la concession *de facto* de la ville par Chir Khan Lodi auprès des gouverneurs marathes de la région. ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.27-30, *Traduction du Caoul ou Firman de Ragarnat Pendit, général pour le Raja Sivaji, dans le Carnate, à la Royale Compagnie de France établie à Pondichéry, du 15 juillet 1680*. Entre 1688 et 1690, l'instabilité régionale contrainst Martin à obtenir l'autorisation de fortifier Pondichéry auprès des deux belligérants marathes et moghols. *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents princes hindous, 1666 à 1793*, op.cit., p.3, *Paravana de Timagy Quechoa, Soubab de Gingy, autorisant la Compagnie française à bâtir une forteresse à Pondichéry, 1688*, et p.5, *Lettre de Ram Raja, seigneur des terres de Gingy, à Monsieur Martin, directeur général, accordant protection à la compagnie française, à Gingy, le 7 juin 1690*.

¹⁵¹⁸ MCIO, f^o30, ANOM, INDE, A1, *Registre des délibérations du Conseil de la Compagnie tenues à Pondichéry à commencer le 1^{er} février 1701*, f^o8, *Délibération du 14 décembre 1702*. Une copie de cette délibération est également consultable à BNF, Mss, Indien 166, *Documents historiques, extraits des archives de Pondichéry par Édouard Ariel* (ARIEL, *Documents historiques*), f^o129.

¹⁵¹⁹ MARTIN, t.2, p.554-555.

¹⁵²⁰ *Ibid.*

procédures¹⁵²¹. Un accord semble avoir été conclu entre le directeur et le supérieur des capucins : le bâtiment construit au nord de la ville fut cédé à la Compagnie, à charge de cette dernière d'en faire élever un autre dans un lieu plus commode, ou de dédommager les religieux¹⁵²². L'édifice fut détruit au cours de l'année 1689, ce qui provoqua de nouvelles plaintes des capucins auprès de la direction parisienne¹⁵²³.

Cette situation faisait écho à des problèmes déjà éprouvés par le passé, et notamment à Madagascar¹⁵²⁴. Les possessions immobilières des religieux étaient, en toutes circonstances, une source de crainte. À l'intérieur du fort, l'administration commerciale redoutait que les ecclésiastiques ne constituassent un trop grand patrimoine, qui aurait dénaturé la finalité de l'espace colonial. À l'extérieur, la vulnérabilité des religieux était un fardeau pour la Compagnie, devant assurer leur protection¹⁵²⁵. Le directeur semble avoir réussi à faire primer une police d'urbanisme sur les droits immobiliers du clergé. Matériellement, cette solution n'était pas étrangère à celles retenues dans le royaume, où « *l'ordonnance de la police publique* » était une juste cause de dérogation au principe d'inaliénabilité des biens de l'Église¹⁵²⁶. Sur le plan procédural, l'absence de sources n'aide pas à comprendre la nature et la régularité de l'opération¹⁵²⁷. Ce n'est pas en tant que « patron » des églises de Pondichéry que le

¹⁵²¹ *Ibid.*, « J'envisageais bien le préjudice que ce bâtiment porterait par son élévation ; cependant j'avoue que j'appréhendais de me commettre avec ces deux religieux ; ils ont les talents de faire valoir leur cause ; cependant je ne pus résister aux murmures des gens de la Compagnie qui étaient hautement contre cet ouvrage ; nous leur en parlâmes fortement. Des considérations m'empêchent de m'étendre sur les contestations que nous eûmes avec les Pères ».

¹⁵²² *Ibid.*

¹⁵²³ ANOM, COL, C²63, f^o171, *Lettre de François Martin, du 22 janvier 1691*. Dans cette lettre, le directeur général indique que pour donner suite aux plaintes adressées par les capucins, le « Conseil » (Conseil souverain de Surate, ou conseil de Pondichéry) envoya des lettres d'explication à la direction parisienne. Nous n'avons pu retrouver aucune de ces correspondances. Il est possible que la relative méfiance de François Martin envers les capucins s'explique par leur proximité historique avec les Anglais de Madras. Les religieux de Pondichéry entretenaient étaient encore en lien direct avec ceux du fort Saint George, et en provenaient largement. Cette position a pu paraître, sinon suspecte, au moins ambiguë pour le directeur. MARTIN, t.3, p.104. MCIO, f^o15, qui résume brièvement l'affaire, et mentionne que les procédures engagées en France par les capucins visaient à prévenir la destruction du bâtiment, qui serait « un grand scandale aux idolâtres, et empêche[rait] le progrès de leurs mission ».

¹⁵²⁴ *Supra*, p.189.

¹⁵²⁵ Le parcours de François Martin ne confirmait que trop bien ce constat. L'action administrative de François Martin, en tant que marchand, puis comme directeur, a en effet consisté, depuis l'époque de Madagascar, à procurer aux hommes de la Compagnie des moyens de subsistance et de protection. À Madagascar, il fut envoyé rechercher les meilleures places pour établir des cultures et acheter des vivres pour alimenter le Fort-Dauphin. En Inde, il ne cessa de traiter avec les princes de la côte Coromandel pour assurer et fortifier les différentes loges de la Compagnie. Dans ses *Mémoires*, l'essentiel de son administration est consacré aux questions d'approvisionnement et au maintien matériel des comptoirs. L'homme avait d'indéniables qualités logistiques ; et utilisa les moyens que sa fonction marchande lui procurait pour construire sa pratique administrative.

¹⁵²⁶ CHOPPIN, R., *Traité de la police ecclésiastique, op.cit.*, p.555-558. DUCROS, François-Régis, *L'aliénation des biens ecclésiastiques sous l'Ancien Régime*, in : Hypothèses, vol.13, n^o1, 2010, p.205, « La cause d'utilité publique [comme cause séculière d'aliénation des biens du clergé] consiste dans « les besoins de l'État ou la simple décoration publique ». Pour ces motifs, la puissance publique force l'Église à aliéner ses biens, en soulignant qu'en tout privilège, le cas utile à la république en est excepté ».

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p.206-209, sur les « formalités requises pour l'aliénation des biens ecclésiastiques ».

directeur de la Compagnie intervenait dans l'administration des édifices du culte. La Compagnie n'exerçait pas le droit de nomination prévu à l'article XXX de la déclaration de 1664 sur les ecclésiastiques de Pondichéry¹⁵²⁸.

Faute de pouvoir épiscopal dans le voisinage de Pondichéry, les capucins ont surtout été regardés comme aumôniers ou chapelains, au service des employés de la Compagnie, et non comme curés des lieux¹⁵²⁹. C'est sous ce rapport que la police des édifices du culte a été conçue de prime abord. Il n'est pas aisé de retracer fidèlement l'histoire et les modalités des relations entre la Compagnie, l'administration des comptoirs, et les aumôniers capucins. Ces religieux assuraient les fonctions spirituelles à bord des vaisseaux partis de France, et recevaient des gages pour toute la durée du voyage¹⁵³⁰. À leur arrivée en Inde, leurs supérieurs (custodes) français de Surate, et peut-être de Madras, pouvaient décider de les envoyer pour servir d'aumônier des comptoirs, et notamment à Pondichéry¹⁵³¹. Il est délicat de savoir si la Compagnie a sciemment cherché à rationaliser l'implantation des capucins à Pondichéry en assimilant la desserte de leur église au service normalement dû aux employés¹⁵³². Les fonctions d'aumônier au service de la Compagnie consistaient alors au service spirituel du fort, ou des troupes, d'après des sources plus tardives¹⁵³³.

Si la police de l'espace urbain a permis de tempérer la multiplication des édifices alloués au culte, cette cohérence se délita lorsque Pondichéry devint un refuge pour les autres corps ecclésiastiques après la révolution du Siam. Depuis le début des années 1680, Pondichéry était devenue un lieu de passage pour les prêtres des Missions-étrangères, puis pour les jésuites

¹⁵²⁸ *Supra*, p.111.

¹⁵²⁹ *Supra*, p.293.

¹⁵³⁰ ANOM, COL, C²8, f^o90, *État des dépenses banales de la Compagnie des Indes orientales pendant l'année tant en France qu'aux Indes, du 7 avril 1699*, qui indique que l'aumônier engagé à bord de l'*Étoile d'Orient* percevait 30 livres par mois, pour un total de 540 livres pour les dix-huit mois du voyage. ANOM, COL, C²67, f^o247, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin, de Flacourt, d'Hardancourt et de la Prévostière, du 19 février 1705*, qui indique alors que la Compagnie paye « dix à douze écus par mois aux aumôniers qui servent sur [les] vaisseaux, et la nourriture avec ».

¹⁵³¹ ANOM, COL, C²65, f^o21, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par le P. Laurent d'Angoulême, capucin, supérieur de Surate, du 11 juillet 1699*, « Les Français sont arrivés à Pondichéry le 9 mars dernier, j'ai envoyé deux de nos capucins pour leur servir d'aumôniers comme auparavant. Je vous prie Messieurs d'écrire audit Pondichéry que vous voulez que les capucins soient aumôniers comme ils ont été par ici, pendant le temps que les Français y ont été, c'est la grâce que je vous demande messieurs au nom de tous nos missionnaires capucins des Indes dont je suis le supérieur et la custode, bien que très indigne ».

¹⁵³² ANOM, COL, C²8, f^o229, *Lettre des directeurs à Pontchartrain, du 2 octobre 1700*, « Nous avons Monseigneur écrit aux Indes que l'on se servit des pères capucins pour aumôniers, Ils desservent actuellement la chapelle de la forteresse de Pondichéry, et ils font le même service dans nos autres comptoirs ».

¹⁵³³ ANOM, COL, C²69, f^o51, *État de la dépense à faire à Pondichéry et Ougly suivant les ordres de la Compagnie, mars 1713*, qui indique qu'en 1713, les gages d'un capucin aumônier étaient compris dans les dépenses relatives aux troupes, en l'occurrence la deuxième compagnie de l'état-major. Celui-ci percevait 300 livres par an. ANOM, COL, C²65, f^o25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par M. François Martin et de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*, qui indique que les chapelains jésuites de Chandernagor seraient payés comme les capucins de Surate, à hauteur de 400 roupies par an, soit 600 livres.

français envoyés au Siam et en Chine¹⁵³⁴. Les ecclésiastiques de ces deux corps furent d'abord accueillis en tant que réfugiés temporaires dans l'attente d'un retour à leurs lieux normaux d'exercice. Cette circonstance autorisait à une police plus souple de la construction d'édifices, destinés à protéger les personnes et les biens des missions. Toutefois, c'est dans ce contexte que les missionnaires apostoliques et les jésuites ont jeté les fondements d'une implantation durable à Pondichéry.

B. Les Missions-étrangères : de la simple procure au séminaire

Les prêtres des Missions-étrangères s'établirent à Pondichéry en juin 1689, après avoir quitté Ayutthaya, où l'évêque de Metellopolis, Louis Laneau, avait été arrêté¹⁵³⁵. C'est le P. Gabriel Delavigne (ou De La Vigne), procureur du séminaire des Missions-étrangères au Siam qui décida de déplacer l'administration des biens des missions à Pondichéry. Une procure y fut fondée en 1690, pour conserver et administrer avec plus de sûreté les fonds destinés à l'Extrême-Orient¹⁵³⁶. Les missionnaires apostoliques n'exerçaient pas immédiatement de fonctions spirituelles dans le comptoir de la côte Coromandel. Dans l'attente de leur retour dans la péninsule indochinoise, ils conservaient des fonds importants à Pondichéry, puis, après 1693, au Bengale¹⁵³⁷. De surcroît, les prêtres des Missions-étrangères assuraient depuis 1687 des fonctions notariales à Chandernagor. Ils mettaient ainsi en œuvre les larges pouvoirs de notaires apostoliques dont ils avaient été investis par déclaration du 8 janvier 1681¹⁵³⁸. Avant même que la Compagnie n'exerce de réels privilèges dans ce comptoir, il est vraisemblable que le P. Launay des Missions-étrangères y ait ainsi officié comme aumônier, et comme notaire¹⁵³⁹.

¹⁵³⁴ Nous avons déjà mentionné le passage de prêtres des Missions-étrangères, notamment le P. Duchesne, à Pondichéry, sur la route de Siam, entre 1679 et 1682. Dans les années suivantes, les vaisseaux passant de Surate à Pondichéry amenèrent des capucins, dont certains se destinaient à Madras, et des missionnaires apostoliques pour l'Extrême-Orient et le Bengale. Étienne Pallu, neveu de l'évêque d'Héliopolis, et directeur du séminaire parisien, passa à Pondichéry en juillet 1686. Les jésuites « mathématiciens », et notamment le Père Tachard, devant passer à Siam et en Chine, s'arrêtèrent plusieurs fois à Pondichéry avant de s'y installer. MARTIN, t.2, p.444, p.436, p.526-527. Notons que dès 1685, le père Jean Gravé des Missions-étrangères avait été mis à contribution par la Compagnie. Il avait été envoyé à Mazulipatam en 1687, où les Français demeuraient sans prêtre, depuis la mort d'un religieux portugais qui y assurait le service aux Européens. *Ibid.*, t.2, p.492. Gravé avait été missionné dès 1685 Surate pour assurer cette tâche. AMEP, vol.952, f°24, *Lettre de Jean Gravé, à Surate*, 1685.

¹⁵³⁵ MARTIN, t.3, p.45.

¹⁵³⁶ AMEP, vol.990, f°161, *Mémoire touchant la procure générale à établir à Pondichéry*, 1690. LAUNAY, A., *Histoire des Missions de l'Inde, Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*, Paris, Charles Douniol, 1898 (LAUNAY, *Histoire des Missions*), t.1, p.7-9.

¹⁵³⁷ AMEP, vol.990, f°385, *Lettre de Gabriel de La Vigne aux directeurs du séminaire, du 22 juillet 1696, au Bengale*.

¹⁵³⁸ *Supra*, p.330.

¹⁵³⁹ MARTIN, t.2, p.515, [janvier 1688] « On avait perdu [à Pondichéry] Monsieur de Launay, prêtre missionnaire, qui avait bien voulu passer en Bengale pour aumônier ». NAIP, Public Papers (PP), Série « Tribunal de la Chaudrie » (TC), 154, *Registres Greffe et Notariat Chandernagor, 1703-1765*, f°1-7. Entre 1687 et 1703, année de la création du conseil de Chandernagor (initialement « tribunal de justice »), on dénombre au moins 266 actes notariés, essentiellement des testaments, inventaires, et contrats de mariage. Ce chiffre est légèrement en deçà de la réalité.

C'est ainsi que les missionnaires apostoliques ont pu jouer un rôle important dans la conservation et dans la circulation des patrimoines. L'éloignement et l'instabilité des comptoirs rendaient en effet délicate la transmission des successions. En 1696, François Martin, alors à Surate, s'était vu remettre en dépôt une « *somme considérable* », provenant d'une succession, par les Missions-étrangères, dont il n'osa prendre que 3000 livres, et demanda à Gabriel Delavigne de placer le reste entre les mains de sa femme, Marie Cuperly, ou au marchand Gaspard Guesty, résidant à San Thomé¹⁵⁴⁰. S'il est difficile de savoir si de tels fonds, devant être envoyés à la famille des défunts en France, ont servi à procurer des liquidités à l'administration des comptoirs¹⁵⁴¹, ces pratiques témoignent que les Missions-étrangères ont su se placer comme des intermédiaires incontournables par leurs fonctions notariales, et ménager les intérêts du directeur¹⁵⁴².

Dans ce contexte, les missionnaires apostoliques ont pu envisager d'installer durablement le centre de leurs activités d'Extrême-Orient à Pondichéry, lors du rétablissement du comptoir. En 1700, le nouveau procureur des Missions, Tessier de Queralay, y recevait un terrain en donation

Le registre en question, qui ne dresse qu'un inventaire des actes par année sans en donner le contenu, est dans un grand état de délabrement, et certaines pages sont amputées de près d'un tiers. À partir de la numérotation des actes, nous pensons toutefois que le chiffre que nous donnons est juste à une dizaine près. Il n'est pas certain que tous ces actes aient été l'œuvre des missionnaires officiant comme notaires apostoliques. La fondation de la loge française entre 1690 et 1692, et l'arrivée au Bengale des anciens chefs de Pondichéry après la prise de la ville après 1693 a peut-être eu pour effet de voir naître un greffe, au moins informel. Avant l'achèvement de la loge, en juillet 1692, période durant laquelle les missionnaires pourraient avoir été seuls capables de faire fonction de notaires, on dénombre 49 actes notariés enregistrés à Chandernagor. Il est cependant intéressant de noter que le même registre ne fait mention d'aucune sentence civile ou criminelle avant 1703, et ne contient avant cette date que des actes entrant sous la catégorie de « Greffe et Notariat ». Cette précision pourrait indiquer qu'un véritable conseil n'a pas fonctionné avant cette date, et donc que les prêtres des Missions-étrangères ont pu étendre leur compétence de notaires apostoliques à tous les sujets du Roi au cours de toute cette période. Le fait que le premier document conservé à Chandernagor soit le testament du père Launay lui-même, et que cet acte entrât entièrement dans la compétence d'un notaire apostolique, montre que les prêtres des Missions-étrangères ont inévitablement joué un rôle d'impulsion dans la conservation desdits actes notariés. *Ibid.*, f°1, « Testament Olographe de M. Launay, missionnaire », du 6 novembre 1687. Sur la création du tribunal de justice de Chandernagor par l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 6 mars 1703, THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry*, p.136.

¹⁵⁴⁰ AMEP, vol. 990, f°381, *Lettre de François Martin, du 15 mars 1696, à Surate*, et f°385, *Lettre de M. de la Vigne aux directeurs du séminaire, du 22 juillet 1696, au Bengale*. Sur Gaspard Guesty, MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes*, *op.cit.*, p.176 et p.179.

¹⁵⁴¹ Si nous nous permettons de suggérer que le maniement des fonds successoraux par François Martin et les Missions-étrangères a pu servir à des financements divers, c'est aussi parce que Guesty a été à deux reprises impliqué dans de longues procédures avec la direction de la Compagnie, pour sa gestion, à titre d'exécuteur testamentaire, des héritages considérables du lyonnais Antoine Raisin et du médecin calviniste Antoine Destremeau. *Ibid.*, p.176, et ANOM, COL, C23, f°217, *Arrêt du 1^{er} mai 1688 qui condamne les directeurs de la Compagnie des Indes d'Orient à payer à la succession d'Antoine Raisin la somme de 63.991 livres*.

¹⁵⁴² En 1700, François Martin remercia Gabriel de La Vigne d'avoir adressé des louanges à son sujet aux directeurs de la Compagnie des Indes en France. AMEP, vol. 958, f°93, *Lettre de François Martin à Gabriel de La Vigne, 1700*. Cet échange de flatteries auxquelles se prêtent les deux hommes coïncide peut-être avec l'accession du directeur au rang de gouverneur de Pondichéry. L'hypothèse d'un soutien des Missions-étrangères à la création de cette fonction mériterait de plus amples recherches.

par Maria Diaz, veuve du courtier chrétien Collandé, pour fonder un séminaire¹⁵⁴³. Désormais, les missionnaires envoyés par le séminaire parisien passeraient par Pondichéry, et y recevraient une formation, avant de gagner l'Extrême-Orient¹⁵⁴⁴. La localisation du terrain donné aux missions n'était pas aussi problématique, en 1700, que l'avait été celle des constructions entreprises par les capucins en 1688. En effet, les Hollandais, occupant la ville entre septembre 1693 et 1699 avaient largement étendu les fortifications de Pondichéry. Les possessions des ecclésiastiques à l'extérieur du fort permettaient, *a posteriori*, d'étendre le territoire que la Compagnie estimait lui devoir être retourné d'après les articles du traité de Ryswick¹⁵⁴⁵. Toutes ces raisons expliquent une plus grande libéralité des administrateurs concernant la police des édifices du culte, après 1699. Les marchands n'en demeuraient pas moins capables de s'opposer à la construction d'immeubles par les missionnaires apostoliques, lorsque ceux-ci n'avaient pas de fonction spirituelle. En 1700, le procureur des missions Tessier de Queralay entreprit de faire construire des boutiques sur un grand jardin donné par la veuve de Collandé. François Martin représenta son opposition à ce projet, les agents ayant prévu de bâtir des boutiques sur cet emplacement¹⁵⁴⁶.

Ces prêtres ont su placer le centre de leur administration asiatique dans le comptoir de la Compagnie, où la protection de leurs biens était assurée. S'ils n'y exerçaient pas de fonctions curiales, ils jouissaient néanmoins d'une influence non négligeable, par leurs contacts directs

¹⁵⁴³ AMEP, vol. 990, f°479, *Donation aux Missions-étrangères d'un terrain pour bâtir le séminaire de Pondichéry par Maria Diaz, veuve Collandé*, 1700. LAUNAY, *Histoire des Missions*, t.1, p.8-9. L'acte de donation indique faire « pur don et à perpétuité à Monsieur l'évêque de Sure et à messieurs les missionnaires français de la mission apostolique de l'Asie qui et qui viendront du Séminaire des Missions-étrangères de Paris. Savoir un jardin avec son puits appelé vulgairement le Jardin de Collandé, situé au sud du grand bazar à cette condition que ledit Seigneur évêque et messieurs les missionnaires français qui y viendront du Séminaire des Missions-étrangères de Paris se souviennent de prier Dieu pour le repos de son âme, pour celle de son fils et de tous ses autres parents catholiques; à quoi ledit seigneur s'engage, et pour marquer souvenir à tous les ecclésiastiques qui diront la messe dans la chapelle construite dans ce lieu [...] ». Le terrain était d'une superficie de 60 toises de long sur 45 de large. ANOM, COL, C²65, f°78, *Extraits de la lettre générale de M. Martin et Chalonge écrite à la Compagnie, datée au Fort de Pondichéry le 19 février 1700*. L'évêque *in partibus* de Sure mentionné comme le principal bénéficiaire de la donation est Louis de Quemener (1643-1704), qui se trouvait à Pondichéry à ce moment. Il n'y fit que quelques courts séjours. Sur le courtier Collandé (Cojandé Dairianadin, Cozahandai Dairanathan, ou *Kuḷutiyaṇṇan*), MARTIN, t.3, p.68-71. MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule* [...], *op.cit.*, p.37-38.

¹⁵⁴⁴ Il n'est pas certain que l'affectation de l'immeuble construit sur le terrain donné aux Missions-étrangères en 1700 ait été clairement comprise par les agents de la Compagnie. Dans le *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales*, écrit autour de 1720, cet édifice n'est qualifié que de « maison d'entrepôt pour les missions ». MCIO, f°25. Dans le même sens, ANOM, COL, C²65, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Pierre de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*, « M. l'évêque de Sure [Louis de Quemener] nous a demandé un terrain pour y faire bâtir une maison afin d'y recevoir les missionnaires qui y viendront de France, le séjour de Pondichéry leur est très important ainsi qu'aux R.R. P.P. Jésuites c'est un entrepôt pour faire passer d'ici à Siam au Tonkin en Chine. Les missionnaires qui sont destinés pour ces différents lieux par la facilité qu'ils trouvent auprès des Anglais de Madras de s'embarquer sur les vaisseaux pour ces voyages ».

¹⁵⁴⁵ KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.444-446. Par exemple, AMEP, vol. 958, f°93, *Lettre de François Martin à Gabriel de La Vigne*, 1700, dans laquelle Martin, désormais gouverneur, revient sur les différends relatifs aux terrains, maisons et jardins compris dans l'obligation de restitution prévue par les articles du traité de Ryswick. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.III, §22-23.

¹⁵⁴⁶ MCIO, f°25.

avec le séminaire et la direction de la Compagnie à Paris. Plutôt que d'assurer le service divin, ou d'exercer un ministère sacré dans les comptoirs de la Compagnie, les prêtres des Missions-étrangères ont su se rendre utiles par des fonctions davantage temporelles que spirituelles. L'intérêt croissant pour la Chine à la fin du XVIII^e siècle favorise le soutien aux missionnaires apostoliques, qui espèrent toujours s'y installer¹⁵⁴⁷. L'autre corps d'ecclésiastiques qui bénéficie du prestige de missions réputées avantageuses au commerce est celui des jésuites.

C. L'implantation tardive des jésuites français à Pondichéry

L'installation des jésuites français à Pondichéry est, au même titre que celle des Missions-étrangères, un accident consécutif à la révolution de Siam, et à l'impossibilité d'accéder à la Chine. Les religieux, soutenus par le roi, ont été particulièrement bien reçus dans le comptoir du Coromandel (1). Pour cette même raison, l'acte fondateur de leur implantation en Inde, les lettres patentes du mois de mars 1695, conserve une part d'ambiguïté sur l'étendue de leur ministère (2).

1. La pérennisation de l'asile des jésuites français à Pondichéry

Après les événements de Siam, c'est en février 1689 que les jésuites s'installent à Pondichéry¹⁵⁴⁸. Le P. Guy Tachard s'y établit à son retour de France en janvier 1691¹⁵⁴⁹. Dès le mois de février suivant, les religieux achetèrent une maison avec jardin, proche de la « *pagode des Malabars* » (la grande pagode de *Vēdapuri Īśvaraṇ*)¹⁵⁵⁰. À la fin du mois d'avril 1691, ils

¹⁵⁴⁷ ANOM, COL, C²64, f^o222, *Lettre de Jean-Baptiste Martin, du 28 avril 1697, à Surate*, « Si Dieu nous donnait bientôt la paix nous pourrions prendre de l'argent à la grosse ici envoyée quelque bâtiment pour faire un assortiment pour France qui sans doute produirait de grands profits, les R.R. P.P. Jésuites et missionnaires [apostoliques] nous en donneraient beaucoup d'entrée, et pourraient peut-être par le crédit qu'ils ont auprès de l'empereur obtenir de lui permission d'y laisser quelqu'un de vos engagés »

¹⁵⁴⁸ FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar, op.cit.*, t.2, p.426. ANOM, COL, C²63, f^o175, *Lettre de François Martin, du 26 septembre 1691*. MCIO, f^o15, « En ce mois de février [1689] arrive à Pondichéry le navire l'*Oriflamme*, avec trois autres bâtiments venant de Siam, ces vaisseaux apportent M. Desfarges, ses deux fils, 300 soldats, M. l'évêque de Rosalie [Artus de Lyonne, des Missions-étrangères] avec des missionnaires, et huit jésuites. On se sait où loger tant de monde. Les jésuites logent chez une veuve appelée Dona Paula. M. Martin leur prête 3 à 4000 pagodes que le P. Boyer leur supérieur lui avait demandée à emprunter ».

¹⁵⁴⁹ Le jésuite était déjà passé à Pondichéry, en rentrant de Siam en qualité d'ambassadeur de Phra Naraï, en mars 1688. La révolution de Siam n'avait pas encore eu lieu. MARTIN, t.2, p.526-527. Après son séjour à Paris et à Rome, Tachard était repassé en Asie à bord de l'escadre dite de Duquesne-Guitton. Il arriva à Pondichéry le 11 août 1690, espérant repartir pour le Siam. Après quelques tentatives de reprendre la mer, son véritable séjour à Pondichéry commence en janvier 1691. *Ibid.*, t.3, p.109. VONGSURAVATANA, R., *Guy Tachard ou la Marine française dans les Indes orientales (1684-1701)*, loc.cit. p.261. Au cours des années 1690, le P. Tachard fera de très nombreux déplacements, en Asie, et en Europe, pour essayer de rétablir des liens diplomatiques entre la France et le Siam.

¹⁵⁵⁰ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n^o58, *Achat de la maison avec jardin de Pondichéry*, comprenant *Contrat d'acquisition de la maison de Pondichéry, du 11 février 1691*. Les immeubles en question étaient vendus par le sieur Octavien Baudeau. Ils comprenaient « un grand jardin et un petit corps de logis bâti dans ledit jardin, le tout situé dans les dehors du fort de Pondichéry à l'ouest de la [ville] ». L'acquisition se fit moyennant la somme de « deux cent pagodes de Paliacate [Pulicat] ». L'emplacement du jardin, d'une superficie considérable, à côté des

commencèrent les travaux d'une église. François Martin n'y fit aucune difficulté, et posa même la première pierre de l'édifice, L'église prit le nom de Notre-Dame de la Conception (qui fut communément appelée église Saint-Paul)¹⁵⁵¹. Le directeur semble avoir considéré l'urgence dans laquelle il se trouvait désormais de loger les religieux en provenance de Siam¹⁵⁵². En effet, les jésuites ont rapidement renoncé à une installation temporaire. En septembre 1691, le P. Tachard assurait depuis six mois l'instruction chrétienne, et avait fondé une « école publique », où étaient enseignées la géographie, la navigation, ou les mathématiques¹⁵⁵³. Cette implication dans la société pondichéenne valut aux jésuites les éloges répétés de François Martin¹⁵⁵⁴. Le directeur appréciait la dimension pédagogique de l'apostolat des jésuites, les soins qu'ils apportaient aux malades et blessés, et se félicitait de leur projet de former un collège à Pondichéry¹⁵⁵⁵.

Ce soutien, loin d'être contradictoire avec la bonne police et la sûreté de la ville, participait à son maintien : durant les attaques marathes, mogholes, ou hollandaises qui frappèrent Pondichéry et ses environs entre 1692 et 1693, les jésuites servirent de médecins aux blessés¹⁵⁵⁶. Au moment de la prise du comptoir par les Hollandais en septembre 1693, Guy Tachard était resté aux côtés de Martin alors que la plupart des ecclésiastiques avaient quitté la ville¹⁵⁵⁷. Le

habitations des indiens et de la pagode peut être constatée par les plans produits par DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.II, §19.

¹⁵⁵¹ MARTIN, t.3, p.149, « Les R. P. Jésuites commencèrent dans ce mois le bâtiment de l'Église qui a été élevée depuis à l'ouest du fort ; ils me firent l'honneur de me prendre pour mettre la première pierre ». DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.II, §19.

¹⁵⁵² ANOM, COL, C²63, f^o175, *Lettre de François Martin, du 26 septembre 1691, à Pondichéry*, f^o182 : « Les révérends pères jésuites ont fait élever une église et un bâtiment à 500 pas du fort. La nécessité de se loger en attendant les ordres de France mais encore le zèle de la religion les ont portés à faire cette dépense ».

¹⁵⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁵⁴ ANOM, COL, C²63, f^o171, *Lettre de François Martin du 22 janvier 1691, à Pondichéry*, qui ne tarit pas d'éloges sur les jésuites.

¹⁵⁵⁵ ANOM, COL, C²64, f^o10, *Lettre de François Martin du 30 septembre 1692, à Pondichéry*. La dimension pédagogique de l'apostolat des jésuites a clairement convaincu Martin de leur utilité dans la société Pondichéenne. Il s'agissait également d'un élément de différenciation avec l'administration de la Compagnie Hollandaise, dont Martin admirait la « bonne police », mais déplorait la faible propension à instruire à la religion les populations indiennes. ANOM, COL, C²64, f^o130, *Quelques remarques de mon séjour avec les Hollandais, par François Martin, 1694 ou 1695*. Martin souligne par exemple les soins spirituels, parfois maladroits, que les jésuites rendaient aux réfugiés des guerres entre le Moghol et les Marathes. MARTIN, t.3, p.133, « On fait compte qu'il y avait pour lors plus de 60.000 âmes dans la peuplade ; les R. P. Jésuites et principalement le R. P. Le Royer s'empressait à leur parler de religion ; il y eut quelques conversions, le plus fort fut de plusieurs enfants tombés en langueur de nécessité, que les Révérends Pères baptisèrent sous prétexte de leur donner quelques remèdes, et, comme ils n'administraient les sacrements qu'à ceux qu'ils voyaient moribonds, ceux qui les reçurent moururent tous ». Les jésuites assurent également l'apothicairerie à Pondichéry, et sont les seuls à fournir des remèdes alors que la Compagnie n'en fournit plus à ses agents. MCIO, f^o19.

¹⁵⁵⁶ MARTIN, t.3, p.234.

¹⁵⁵⁷ En 1691, une première vague d'évacuation de Pondichéry avait eu lieu. La plupart des jésuites (les R.P. Tachard, Le Royer, Papin, notamment), capucins (les R.P. Côme de Gien et Jacques de Bourges), et missionnaires apostoliques (les PP. de La Vigne et Pin) étaient cependant restés dans le fort. En août 1693, alors que le siège de la ville était sur le point de s'achever, la plupart des ecclésiastiques s'étaient retirés à San Thomé. Guy Tachard fait donc partie des très rares à avoir demeuré à Pondichéry jusqu'à la reddition française. *Ibid.*, t.3, p.141, p.183, p.321, et p.348.

jésuite consentit même à la démolition de certains édifices pour faciliter la défense du fort¹⁵⁵⁸. Cette diversité des activités des jésuites dépassait le comptoir de Pondichéry. Alors que les capucins avaient tenu précocement les registres de baptêmes, de décès et de mariage à Pondichéry, les jésuites ont assuré cette fonction dès 1690 à Chandernagor, en tant qu'aumôniers¹⁵⁵⁹. François Martin avait toutes les raisons d'être édifié par l'action des jésuites. Le directeur avait rencontré en 1681 le portugais Jean de Britto, supérieur de la mission du Madurai, fondée par Roberto de Nobili, qui s'étendait au sud de Pondichéry¹⁵⁶⁰. Celui-ci était venu en personne à Pondichéry, et avait célébré le mariage de deux *paraiyars* (ou parias) le 22 juillet 1691¹⁵⁶¹. Guy Tachard était le principal bénéficiaire de cette sympathie du directeur pour les jésuites. Le *Mémoire sur la Compagnie des Indes*, composé vers 1720, souligne d'ailleurs que :

« M. Martin reçoit de grandes consolations du R.P. Tachard. Ce Père entrait au Conseil depuis plus d'un an et gouvernait M. Martin, qui écrivait en France cet éloge des Pères jésuites, ceux-ci avaient su profiter de la disgrâce des capucins laquelle ils s'étaient attirés par les mouvements et menaces qu'ils firent à M. Martin au sujet de leur bâtiment que M. Martin avait fait démolir »¹⁵⁶².

Les sources divergent presque entièrement sur les rapports entre François Martin et les jésuites. Alors que le directeur laisse transparaître dans ses correspondances une forme d'admiration pour les jésuites, les observateurs extérieurs, dont les écrits peuvent être plus tardifs, dépeignent des rapports de crainte et de méfiance. L'exemple le plus frappant est celui

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, t.3, p.337, Août 1693, « Le côté de l'ouest était le plus faible, c'était une longue courtine de soixante et tant de toises qui n'était flanquée que par les deux tours qui la terminaient ; l'église et la maison des R. P. Jésuites la battait en face ; on agita plusieurs fois si l'on devait abattre l'une et l'autre ; le R. P. Tachard nous en laissa toute la liberté. On considéra pourtant que c'était un poste à conserver, puisque si les bâtiments n'y avaient pas été élevés, il aurait été absolument nécessaire d'y faire quelque fortification pour empêcher les Hollandais de se rendre maîtres du terrain ».

¹⁵⁵⁹ ANOM, COL, 1 DPPC 4379, *Registre [...] pour l'enregistrement des mariages entre européens célébrés dans l'église paroissiale de Chandernagor depuis le vingt-six juillet mil six cent quatre-vingt-quatorze jusqu'au trente-un décembre mil sept cent soixante-seize inclusivement [...]*, et 1 DPPC 4380, *Chandernagor, Notre Dame, nommée Saint-Louis depuis 1736, Décès de 1691 à 1776*. Ce sont les pères Du Chat et Dolu, « de la compagnie de Jésus et missionnaires apostoliques » qui ont tenu ces premiers registres. MCIO, f°16, « Les jésuites portugais du [Bengale] où les Français demeuraient ayant demandé au R.P. Royer supérieur à Pondichéry un de ses pères, il envoya par ce vaisseau [le *Merguy*] le P. Duchat [en mai 1690] ».

¹⁵⁶⁰ François Martin avait rencontré Jean de Britto en mai 1681, à Pondichéry. Il avait ensuite été informé des malheurs et actions du jésuite par le Carme déchaux italien Pedro Paul. En 1693, le directeur se livre à un long éloge, inhabituel dans le style de ses *Mémoires*, à l'occasion du martyr de Jean de Britto. MARTIN, t.2, p.224-225, et t.3, p.289-294.

¹⁵⁶¹ MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735, op.cit.*, p.20, Mariage de Thomé et Alexia, parias, le 22 juillet 1691. Sur cette visite, BERTRAND, Joseph, *La Mission du Maduré, d'après des documents inédits*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1848, t.3, p.434.

¹⁵⁶² MCIO, f°17. Ce passage est néanmoins écrit à la lumière des événements ultérieurs, qui ont pu favoriser l'image d'une emprise des jésuites sur le directeur dès les premières années d'installation des jésuites. D'ailleurs, cet extrait est censé décrire la situation de 1690, et rapporte que Tachard siégeait au conseil depuis plus d'un an, alors que celui-ci n'arrive durablement à Pondichéry qu'en 1691.

de la « *Conférence avec M. Martin du jeudi 25 janvier 1691* », publiée en 1721 dans le *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* par le voyageur Robert Challe¹⁵⁶³. Dans un entretien que nous tiendrons pour fictif entre l'écrivain de Marine et le directeur, Challe prête à Martin un discours radicalement hostile aux jésuites. Il est plus prudent d'attribuer à l'auteur de l'ouvrage les propos suivants. Challe dépeint la Société de Jésus comme une véritable entreprise mercantile, dont le commerce « *surpasse celui des Anglais, des Danois, et des autres nations* »¹⁵⁶⁴. Les allers et retours du P. Tachard en Europe et en Asie, et les dettes colossales qu'il a contracté auprès de la Compagnie en quelques années, sont la preuve que les jésuites ne sont intéressés que par le commerce¹⁵⁶⁵. Challe raconte également que les jésuites auraient cherché à confisquer l'église Saint-Lazare des capucins pour s'y installer¹⁵⁶⁶. Il aurait été nécessaire de tenir un conseil (de guerre ou de commerce) pour contraindre les jésuites à remettre les clés de l'église¹⁵⁶⁷. Les écrits de Challe semblent surtout montrer l'existence de différents partis à Pondichéry dans les années 1690. Les officiers des différentes escadres royales étaient favorables aux capucins, qui assuraient un service spirituel effectif aux Européens. Ils étaient également méfiants envers les jésuites qu'ils avaient emmenés sur leurs navires, et dont ils dénonçaient les entreprises particulières¹⁵⁶⁸. Il est moins aisé de déduire une entente entre les marchands et les religieux de la Société de Jésus, autour d'hypothétiques intérêts économiques. Le directeur Martin était surtout conscient de la proximité des « jésuites mathématiciens », destinés à la Chine, avec le pouvoir royal. À ce titre, la place accordée à ces ecclésiastiques au sein du comptoir de Pondichéry a pu être regardée comme une conséquence directe de la politique religieuse de Louis XIV.

¹⁵⁶³ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], op.cit., t.3, p.92-183.

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*, p.115.

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.119-122, « Le seul père Tachard, qui est venu de France avec nous, et qui reste à Pondichéry, doit actuellement à la Compagnie plus de cent cinquante mille piastres, qui, à trois livres chacune, monnaie de France, valent quatre cent cinquante mille livres, sans autre assurance de paiement, que des comptes arrêtés ». Challe critique ensuite le commerce de diamants auquel se livre les jésuites sur la côte de Coromandel, ou celui des souliers qu'ils entreprennent à Surate. *Ibid.*, p.123, et p.125.

¹⁵⁶⁶ *Ibid.*, p.133-135.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p.136.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.135, qui rapporte, au sujet de la tentative de confiscation de l'église Saint-Lazare des capucins par les jésuites, « On eut beau leur représenter le scandale que causait une semblable invasion du bien d'autrui, il est constant que toutes nos raisons n'avançaient rien, et n'auraient peut-être rien du tout opéré, si les soldats, qui prenaient le parti du Père Félix [capucin], ne leur avaient pas fait mille insultes ; ce qui me faisant craindre une espèce de soulèvement, je les envoyais quérir tous les quatre, et en présence des officiers, qui leur faisaient une infinité de reproches, je leur dis affirmativement, que je n'empêcherais point les effets du zèle des soldats, et que les officiers ne s'y opposeraient point non plus, que le Père Félix voulait mettre ces soldats en œuvre, pour repousser la force par la force, qu'ils le regardaient tous comme leur pasteur ». Cet épisode est également rapporté par NBD, *Mémoires historiques* [1766], p.194 et s. Pour les besoins de son argumentation, l'auteur situe néanmoins ces événements, de manière assez confuse, en 1708 (ce qui nous paraît faux, en raison de la mention du P. Félix, que les sources ne mentionnent plus après 1699).

2. Les lettres patentes du mois de mars 1695 : une source de malentendus

Lors de leur arrivée à Pondichéry, entre 1689 et 1691, les jésuites ont pu être présentés comme envoyés du roi en Inde, au même titre qu'ils l'étaient pour la Chine et le Siam¹⁵⁶⁹. Les droits dont Louis XIV avait originalement investi les jésuites ont fait l'objet de différentes interprétations, à la lumière des querelles qui surviennent à partir du début du XVIII^e siècle¹⁵⁷⁰. Pour l'historiographie anti-jésuite du XVIII^e siècle, les actes royaux qui auraient fondé les droits des jésuites sur les nouveaux chrétiens de Pondichéry seraient tout simplement des faux¹⁵⁷¹. À l'inverse, l'historiographie contemporaine s'accorde à considérer que Louis XIV aurait fondé dans les années 1690 la première mission française en Inde, la Mission du Carnatique (ou Mission de Pondichéry), et l'aurait attribuée aux jésuites¹⁵⁷². Qu'en est-il ? Aucune des mesures adoptées en France avant le départ de Guy Tachard, en 1690, ne semble avoir investi les « jésuites mathématiciens » destinés à la Chine de quelconques prérogatives à Pondichéry. Il faut attendre le mois de mars 1695, après un court séjour de Guy Tachard à Paris¹⁵⁷³, pour que des lettres patentes viennent « *autoriser les jésuites à s'établir dans tous les lieux sous domination française aux Indes* »¹⁵⁷⁴.

Le but de cet acte était de régulariser la situation des jésuites dans les comptoirs de la Compagnie où ils avaient pu se réfugier après la prise de Pondichéry par les Hollandais en septembre 1693 (notamment à Chandernagor). L'acte n'accordait aucune fonction paroissiale, ou ne créait aucune mission. Il se bornait à reconnaître la liberté de circulation des jésuites sur les différents navires qui allaient aux Indes. Ceux-ci étaient seulement « *exhortés d'assister* [les]

¹⁵⁶⁹ BUCHON, Jean-Alexandre, *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique* [...], Paris, Auguste Desrez, 1839, t.2, p.248, « Telles étaient leurs dispositions envers les Portugais quand Louis XIV forma le projet d'envoyer des missionnaires dans l'Inde ; et comme une ambassade française allait partir pour Siam, il profita de cette occasion pour faire monter sur les mêmes vaisseaux six jeunes prêtres de la Compagnie de Jésus, qu'on déposa sur la pointe méridionale du Dekkan, théâtre assigné à leurs travaux apostoliques. [...] Ils étaient tous de l'Académie des sciences, et ils en avaient reçu les instructions et les directions les plus importantes. C'étaient les pères Fontaney, Tachard, Gerbillon, Lecomte, Bouvel et Viserlon. Le succès de leurs prédications nécessita bientôt après l'appel d'un plus grand nombre de missionnaires. Le roi en élit quinze autres, qui plus tard furent suivis de plus de soixante, tous ardents et courageux, se répandant avec rapidité dans tous les royaumes de l'Inde, et contribuant aux progrès de notre commerce comme à la gloire de la science et au triomphe de la foi ».

¹⁵⁷⁰ Comme le constate MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule* [...], *op.cit.*, p.42-43.

¹⁵⁷¹ NBD, *Mémoires utiles*, p.121-122.

¹⁵⁷² ZUPANOV, Inès G., *Against Rites: Jesuit accomodatio as pietist preparatio evangelica*, in: Zupanov, I., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Brill, 2018, p.369, note 13, « The Carnatic mission (mission du Carnate) was founded by the French King Louis XIV in 1695. It was an exclusively French Jesuit mission with headquarters in Pondicherry, a settlement on the Coromandel coast wrestled back from the Dutch in 1699 ». L'auteur s'appuie sur BERTRAND, François, *Histoire de la Mission du Carnate*, [manuscrit dactylographié conservé à l'École Française d'Extrême-Orient à Pondichéry], Pondichéry, 1935, 2t.

¹⁵⁷³ VONGSURAVATANA, R., *Un jésuite à la Cour de Siam*, *op.cit.*, p.175.

¹⁵⁷⁴ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°62, *Lettres patentes autorisant les Jésuites à s'établir dans tous les lieux sous domination française aux Indes, mars 1695, copie du 6 juin 1769*. Ce texte peut également être consulté à ANOM, COL, F3 238, f°263.

sujets [du roi] qui y seront établis, ou y feront commerce, comme aussi de s'employer à l'étude des choses qui peuvent contribuer à la perfection des arts, des sciences, et de la navigation ». Il est vrai que les jésuites recevaient la permission générale de :

*« S'établir dans tous les endroits où il y aura des comptoirs, factoreries, places, ou autres établissements de la nation française ou de la Compagnie royale française des Indes, d'envoyer les nombres qu'ils le jugeront nécessaire pour les observations qu'ils auront à y faire, et d'employer à ces usages les libéralités et autres secours que nous leur accorderons »*¹⁵⁷⁵.

Il est certain que cette mesure démontrait le soutien croissant du roi envers les jésuites. C'était d'ailleurs la première fois qu'il enjoignait personnellement la Compagnie de porter assistance aux religieux qui n'étaient pas initialement soumis aux dispositions de l'article XXX de la déclaration de 1664. Toutefois, cette mesure ne procurait aucun droit paroissial, et ne pouvait être interprétée comme la source d'un patronage royal des cures ni des missions à Pondichéry¹⁵⁷⁶. Tout au plus, elle confirmait l'unité théorique des territoires de la Compagnie, désignés abstraitement, comme des espaces nationaux dans lesquels les ecclésiastiques français pouvaient résider et se déplacer librement. À ce titre, on observe combien le « patronage royal des missions » était encore indéfini. Comme l'évoque la fin de l'extrait cité, Louis XIV a bien accordé aux jésuites des pensions sur les revenus de deux prieurés de France (Avron et de Villenauxe) en 1698, pour les besoins des missions de la Chine, mais il n'a guère eu l'ambition de fonder des églises ni une mission en Inde à ses frais¹⁵⁷⁷.

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*

¹⁵⁷⁶ François Martin interprète lui-même ces lettres patentes comme ceci : « Les R.R. P.P. [jésuites] ont des lettres particulières du Roi de pouvoir s'établir dans tous les lieux où il y aura des établissements de Français, comptoirs et factoreries de la Compagnie royale de France des Indes et à y assister les sujets de Sa Majesté, ce sont les termes ». ANOM, COL, C265, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Pierre de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699.*

¹⁵⁷⁷ Dès 1694, François Martin, alors réfugié au Bengale, mentionne dans une lettre au ministre Pontchartrain les « pensions » et « autres gratifications » que le Roi fait aux jésuites « afin de se soutenir par eux-mêmes sans être à charge aux nouveaux chrétiens ». ANOM, COL, C264, f°118, *Lettre de François Martin, à Ougly, le 28 décembre 1694.* Faut-il considérer, comme le directeur général, que ces pensions ont bien eu pour finalité la subvention d'une mission en Inde ? Les lettres patentes du mois de mars 1695, dont nous prétendons montrer qu'elles ne fondent aucunement la mission du Carnatique, font encore référence aux « secours » et aux « deniers » accordés par le Roi pour les jésuites. Cela peut confirmer l'hypothèse que les subventions royales aux jésuites, au moment de la rédaction des lettres patentes de mars 1695, étaient encore inscrites dans le contexte d'une mission chinoise ou siamoise. Dans ce sens, ANOM, COL, C1/25, f°118, *Note donnant des nouvelles des jésuites partis pour le Siam et assurant que le père Tachard est prêt à y retourner*, 1689. Il faut attendre 1710 pour trouver la première référence au montant de la subvention royale pour les missions jésuites de l'Inde. Le gouverneur Hébert fait, dans une lettre, référence à une pension de 400 livres que le Roi donnerait à chaque jésuite venant en Inde, indépendamment des sommes versées par la Compagnie à ceux desservant les églises de Chandernagor comme aumôniers durant cette période. ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert, à Pondichéry, du 15 février 1710*, f°21.

D'autres précisions peuvent être trouvées dans les pièces relatives à la liquidation des biens des jésuites, consécutive à leur expulsion du royaume en 1763. L'attribution des « produits d'un prieuré » par Louis XIV est en effet déclarée par les jésuites de Pondichéry, lors de l'inventaire de leurs biens, le 8 avril 1769. ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n° 8, *Déclaration des Jésuites sur la nature de leurs biens, du 8 avril 1769, copie du 6 juin 1769.* Il

Les lettres patentes de 1695 sont assurément la source de l'installation pérenne et légitime des jésuites à Pondichéry, après le rétablissement du comptoir en 1699. La mission du Carnatique, fondée par les jésuites français à l'ouest de Pondichéry, et celle de Tanjore, dans sud du comptoir français, sont bien formées dans les premières années du XVIII^e siècle. Mais ces entreprises ne résultent pas de l'intention de Louis XIV. L'attribution des fonctions paroissiales aux jésuites, ou la création des missions par eux, autour des comptoirs français de l'Inde, dans les années 1690, ne peuvent être expliquées qu'à partir d'autres facteurs. Ce n'est qu'*a posteriori* que les missions ont constitué une universalité patrimoniale, par la multiplication des rentes, libéralités, legs, et droits immobiliers, administrés par des procureurs¹⁵⁷⁸.

Ainsi, c'est dans un contexte territorial agité que les différents corps d'ecclésiastiques ont pu s'installer successivement à Pondichéry. Cette période de crise, au Siam et en Inde, a permis aux administrateurs du commerce de reconnaître (ou de constater) des fonctions *ad hoc* aux jésuites et aux Missions-étrangères. À l'inverse, les capucins, implantés de plus longue date dans le comptoir, ont pu se trouver assujettis aux restrictions d'une police des édifices du culte justifiée par la fortification de la ville. Le résultat de ce processus conduit à un scénario, typique et redouté dans l'histoire coloniale, de cumul des associations d'ecclésiastiques sur un même territoire, tenant des prérogatives différentes, provenant de sources variées, et échappant en grande partie à l'administration séculière. Une telle situation avait été anticipée par les syndics et directeurs de la Compagnie des Indes dès 1664¹⁵⁷⁹. Toutefois, elle ne porte pas nécessairement en germe des ingérences, ou des scandales, nuisibles au pouvoir colonial¹⁵⁸⁰. Les effets de l'installation différée des corps ecclésiastiques à Pondichéry ont été contenus par une

pourrait s'agir du prieuré de Davron, dépendance de l'abbaye de Notre-Dame de Josaphat, dans le diocèse de Chartres. En 1698, trois ans après les lettres patentes du mois de mars 1695, les revenus de ce prieuré furent effectivement réunis « au collège Louis-le-Grand, à la requête de Pierre Pommereau, jésuite, supérieur, en faveur des missions des Indes ». METAIS, Charles, *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*, Chartres, Garnier, 1911-1912, t.2, p.142, note 2, et DENISART, Jean-Baptiste, *Collection de décisions nouvelles, et de notions relatives à la jurisprudence actuelle*, Paris, 1771, 7^e éd., t.4, p.851. Dans le contexte de leur formation, ces rentes étaient encore destinées à l'entretien des missions chinoises, DEHERGNE, Joseph, *Les biens de la maison française de Pékin en 1776-1778*, in : Monumenta Serica, vol.20, 1961, p.247-248. Cet acte témoigne que l'idée qu'ont eu les jésuites de former une mission indienne est postérieure à 1695, et qu'elle a sans doute résulté d'une interprétation opportuniste des lettres patentes de mars 1695. Le rôle qu'a joué le pouvoir royal dans la réunion des revenus de ces prieurés au collège Louis-le-Grand n'est pas mentionné dans les documents cités. En revanche, l'on apprend que cette rente a été déclarée abusive et révoquée par un arrêt du 29 mars 1760, rendu par des commissaires du conseil. Cela explique l'absence de prise en compte desdits revenus lors de la liquidation des biens jésuites à partir de 1763.

¹⁵⁷⁸ Sur ce point, nous tâcherons de montrer dans la suite de notre propos la genèse de la question de la « patrimonialisation » des missions religieuses en Inde, que B. Durand étudie aux XIX^e et XX^e siècles. DURAND, B., *Le droit des missions aux colonies : une affaire « patrimoniale » ?*, in : Cahiers d'étude du religieux, Recherches Interdisciplinaires, [en ligne], vol.1, 2008, [en ligne : <https://journals.openedition.org/cerri/259>]. *Infra*, p.768 et s.

¹⁵⁷⁹ *Supra*, p.123.

¹⁵⁸⁰ Plusieurs signes de rapprochement et de coopération entre les jésuites et les Missions-étrangères peuvent être observés pendant cette décennie. Dans ce sens, ANOM, COL, C²64, f^o118, *Lettre de François Martin, du 28 décembre 1694, à Ougly*.

division du travail spirituel, à raison des attributions matérielles ou personnelles (la répartition des fidèles). Le potentiel conflictuel de cette conjoncture n'est activé que par d'autres facteurs. La concurrence entre ecclésiastiques à Pondichéry, qui commence dans la dernière décennie du XVII^e siècle est, encore une fois, un produit des évolutions régionales et internationales des institutions et du droit du clergé en Asie.

II. La formation des paroisses françaises dans un évêché portugais

La décennie 1690 est la source de l'essentiel des conflits qui affecteront la police des cultes dans les établissements français de l'Inde au XVIII^e siècle. Ces tensions ne découlent pas des conditions d'implantation des différents corps d'ecclésiastiques vis-à-vis de l'administration du commerce en Inde, mais de l'interférence d'autres champs institutionnels dans la réglementation des cultes des comptoirs français. Malgré les prétentions de Louis XIV, la principale source de l'organisation du clergé français en Asie demeure la législation pontificale et la juridiction du *padroado* portugais. Ainsi, la création des premières paroisses des établissements français s'inscrit dans un contexte de renforcement du clergé portugais en Asie, et d'un déclin des réformes impulsées par la Congrégation de la Propagande (A). L'émergence d'une autorité épiscopale portugaise sur la côte de Coromandel rend possible la création des premières paroisses françaises en Inde, comme ce fut le cas à Chandernagor. Cette nouvelle donne soulève cependant la question des droits que la Compagnie entend exercer à l'égard d'un évêque étranger, et sur les églises de ses comptoirs (B). En raison de ces incertitudes, la création de deux cures à Pondichéry en 1699, par un évêque portugais est l'élément déclencheur d'une crise ecclésiastique qui durera près d'un siècle (C).

A. Déclin du serment apostolique et résurgence du patronage portugais

La série de réformes obtenues lors du séjour européen de François Pallu, entre 1677 et 1680, a progressivement été privée de ses effets au cours des vingt décennies suivantes. Les conséquences d'un tel recul sont doubles pour l'organisation du clergé à Pondichéry. D'abord, les jésuites doivent leur renforcement, notamment au cours des ambassades françaises au Siam, à l'abandon progressif du serment issu du bref *Cum haec sancta sedes apostolica* du 10 octobre 1678. Cette obligation avait dans un premier temps été limitée au seul ordre des jésuites¹⁵⁸¹. Le

¹⁵⁸¹ LAUNAY, *Documents*, p., 114, *Décret de la Congrégation de la Propagande, restreignant notamment aux jésuites l'obligation de prêter le serment, du 1^{er} février 1684*, et p.134, *Décret suspendant le serment pour les augustiniens, dominicains et franciscains, du 23 novembre 1688*. Dans ce contexte, le Pape entendait encore condamner les jésuites qui se soustrayaient à la prestation du serment. Les « jésuites mathématiciens », théoriquement envoyés en Chine, à bord de la première ambassade française à Siam, avaient par exemple été condamnés par le Pape, n'ayant pas demandé d'autorisation de la Congrégation de la Propagande. *Ibid.*, p.114,

4 janvier 1689, le serment avait finalement été suspendu pour les religieux de la Compagnie de Jésus, grâce aux interventions du P. de La Chaise, qui avait obtenu en France un traité de « pacification » entre les jésuites et les Missions-étrangères le 13 mars suivant¹⁵⁸². Les différents corps d'ecclésiastiques français se trouvaient alors mis sur un pied d'égalité. Les droits exorbitants des missionnaires apostoliques se voyaient amoindris à l'égard de leurs homologues de même nationalité. C'est pour cette raison que l'installation des jésuites français à Pondichéry n'a pas soulevé de résistances de la part des quelques prêtres des Missions-étrangères. Les deux corps n'étaient, de toute manière, pas destinés à s'y établir durablement, et partageaient le dessein commun de gagner la Chine et la péninsule Indochinoise.

Cependant, la suspension du serment à Rome s'inscrit aussi dans une politique de recul général sur tous les obstacles imposés au *padroado* à la fin des années 1670. Dans la mesure où les vicaires apostoliques français ne parvenaient pas à étendre leur juridiction sur les provinces d'Extrême-Orient, il n'était plus nécessaire de brider les droits du Portugal¹⁵⁸³. L'évêché de Nankin en Chine, celui de Macao, et le nouvel évêché de Pékin, sont réunis le 4 avril 1690 à l'archevêché de Goa et soumis au droit de patronage de Lisbonne¹⁵⁸⁴. Entre 1696 et 1697, Innocent XII devait rassurer les vicaires apostoliques sur le maintien de leurs provinces en Chine, et le respect de leur juridiction par le clergé de Goa¹⁵⁸⁵. Il n'en demeure pas moins que

Décret du 14 février 1685, portant ordre aux Vicaires apostoliques de punir les jésuites désobéissants et n'ayant pas prêté le serment, et interdisant d'envoyer à Siam de jésuites mathématiciens. Le vicaire apostolique du Siam et évêque de Metellopolis Laneau, avait également reçu un blâme pour avoir dispensé les jésuites de prêter le serment. *Ibid.*, p.133, *Blâme à Laneau pour avoir dispensé plusieurs jésuites de prêter le serment*, du 9 décembre 1686. GUITTON, G., *Le Père de la Chaize [...]*, op.cit., t.2, p.17.

¹⁵⁸² LAUNAY, *Documents*, p.135, *Suspension du serment pour les religieux de la Compagnie de Jésus, du 4 janvier 1689*, GUITTON, G., *Le Père de la Chaize [...]*, op.cit., t.2, p.49, et VONGSURAVATANA, R., *Un jésuite à la Cour de Siam*, op.cit., p.143-144, « [Le P. de La Chaise] est bien placé pour savoir que Louis XIV ne veut plus de ces divisions entre missionnaires français, qui ne donnent guère une bonne image de son autorité. Par tempérament, il est raisonnable et modéré, il aborde donc les négociations avec ces messieurs des Missions-étrangères l'esprit ouvert, et prêt à jouer de son influence considérable. [...] Du côté des Missions-étrangères on est également disposé à discuter franchement : les missionnaires apostoliques ont accepté avec soulagement la suppression du serment qui les mettait trop souvent dans des situations embarrassantes. En l'exigeant du nom de Rome, ils déplaisaient à leur monarque : maintenant ils n'ont plus à choisir ». PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.556-557. au sujet du même compromis : « Quatre points principaux dans cette convention : les jésuites (français) s'engageaient à respecter l'autorité des vicaires apostoliques et à la faire respecter par leurs catéchistes ; ils s'engageaient encore à « persuader fortement tous les chrétiens le respect qu'ils doivent avoir pour les prêtres naturels de leur pays » car s'ils ont été ordonnés, c'est que les vicaires apostoliques, seuls juges en tant qu'évêques, les ont jugés dignes du sacerdoce ; les vicaires apostoliques, de leur côté, promettaient d'accorder une circonscription aux jésuites, et de les autoriser à instituer des catéchistes ».

¹⁵⁸³ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.557.

¹⁵⁸⁴ IPPF, t.2, p.122 et p.125, *Bulles Romanus Pontifex et Romani Pontificis* du 4 avril 1690.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, t.2, p.158, *Bulle E Sublimi Sedis*, du 15 octobre 1696, portant démembrement de certains provinces du Royaume de Chine, des diocèses de Pékin et de Nankin, pour les confier à l'administration des vicaires apostoliques jusqu'à ce que les besoins spirituels de ceux-ci soient pourvus par le Siège apostolique par l'établissement de nouveaux évêchés, p.161, *Bref* du 22 octobre 1696, enjoignant à l'archevêque de Goa et aux évêques de Macao et de Malacca d'exécuter le *Bref Christianae Religionis* de Clément X, du 7 juin 1674, portant défenses de porter atteinte à la juridiction des vicaires apostoliques à Siam, en Cochinchine, au Ciampa, et au Cambodge, p.162, *Bref* du 23 octobre 1696, déclarant le royaume du Tonkin séparé du diocèse de Macao et exempt

les Missions-étrangères avaient perdu leur capacité à contenir l'expansion orientale du *padroado*. De surcroît, l'arrivée de ces nouvelles à Pondichéry, sous forme de rumeurs simplifiant à l'excès les conséquences des réformes romaines, exacerbe leur lecture politique par les marchands et ecclésiastiques français. En 1692, François Martin croit ainsi « *que la Cour de Rome avait accordé au Roi de Portugal le droit de patronage pour la nomination des évêques de la Propaganda Fide* »¹⁵⁸⁶.

Le directeur général semble avoir reçu une formation tardive, mais accélérée, aux enjeux des droits de l'Église en Asie à cette époque¹⁵⁸⁷. L'effet palpable de ces nouvelles réside dans la crainte des jésuites français, installés à Pondichéry, de gagner leurs terres de missions en Extrême-Orient, où ils redoutaient de se voir persécutés ou soumis par les religieux portugais du

de sa juridiction, p.167, Déclaration du 15 janvier 1697, portant que les prêtres, catéchistes et habitants du Tonkin n'obéiront qu'aux vicaires apostoliques délégués par le Saint-Siège, p.167-168, Bref du 6 février 1697, renouvelant le Bref du 7 juin 1674 de Clément X, interdisant aux ordinaires des Indes orientales d'exercer leur juridiction sur les pays confiés aux soins des vicaires apostoliques, notamment dans les royaumes d'Idalkan, de Golconde et du Grand Moghol.

Ce dernier texte ne vise pas les vicaires apostoliques français, dont la juridiction s'étend sur la péninsule Indochinoise et une partie de la Chine. Il fait suite à la nomination du carme déchaux italien Pierre Paul (Pietro Paolo) di San Francesco comme archevêque *in partibus* d'Ancyre et vicaire apostolique « du Grand Moghol » en septembre 1696. v. *Relation d'une mission faite nouvellement par Monseigneur l'archevêque d'Ancyre, à Ispaham et en Perse, pour la réunion des Arméniens à l'église catholique*, Paris, Jean de Nully, 1702. Ce prêtre avait vécu en Inde et entretenait même de bonnes relations avec François Martin, avant 1696. C'est de lui que le directeur tenait des nouvelles des missions du Madurai et du jésuite Jean de Britto. MARTIN, t.3, p.289-294. Si la consécration de ce nouvel évêque pouvait être un signe favorable à l'autorité de la Congrégation de la Propagande en Inde, elle témoignait aussi de la perte du monopole du Séminaire parisien des Missions-étrangères sur les missions apostoliques. L'archevêque d'Ancyre mourut peu de temps après son arrivée en Inde, en 1700. Il forma un projet de protection française des chrétiens syriaques de Mar Thomas, en Inde, qu'il soumit aux marchands de Surate. ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire de M. l'Archevêque d'Ancyre sur les chrétiens de Saint-Thomas, dans le royaume des Malabars, et lettres. Traduction en français du 30 mai 1698*. ANOM, COL, C266, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, et ANOM, COL, C265, f°213, *Copie de la lettre écrite par les commis du comptoir de Surate reçue par voie d'Angleterre, du 11 mai 1700*, et f°209, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par les commis du comptoir de Surate, le 20 mars 1700*, f°211. Malgré toutes ces mesures visant à concilier les missions apostoliques avec le *padroado*, les prêtres des Missions-étrangères de Pondichéry étaient particulièrement résignés, estimant que la bonne volonté d'Innocent XII n'avait pas réussi à abolir les faveurs accordées quelques années plus tôt par Alexandre VIII. AMEP, vol.963, f°253, *Lettre de Tessier de Queralay aux vicaires apostoliques de la Chine, du Tonkin, et aux missionnaires de Cochinchine, du 10 février 1700, à Pondichéry*. Pour un résumé de ces réformes, PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.557-558. *Infra*, p.374.

¹⁵⁸⁶ ANOM, COL, C264, f°10, *Lettre de François Martin, du 30 septembre 1692, à Pondichéry*. La rumeur semble donc antérieure à celle décrite par A. Launay, qui considère qu'elle trouve son origine dans une lettre du 22 décembre 1692, d'un jésuite portugais au provincial de Goa. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.362.

¹⁵⁸⁷ MARTIN, t.3, p.303-306, où le directeur résume les grandes lignes de l'histoire du *padroado*, de la tentative de la Congrégation de la Propagande de le supplanter, et du retour progressif de l'hégémonie portugaise. Il considère que les récentes réformes correspondent à la redécouverte « des bulles du Pape Alexandre VI », qui auraient été perdues jusqu'alors, ou d'une confirmation du droit de patronage originel issu de celles-ci. Martin semble saisir, quitte à simplifier, les enjeux politiques des réformes ecclésiastiques dans les Indes. Il analyse la situation du début des années 1690 comme un rétablissement des anciens droits du Portugal, y compris de la théorie du « partage du monde » entre les couronnes Ibériques. Autrement dit, il conçoit très clairement le potentiel hégémonique du « rétablissement » des droits de patronage portugais, et la menace qu'il représente pour l'installation française, tant séculière que religieuse, en Inde. Ces nouvelles sont d'autant plus déstabilisantes pour les marchands et officiers français qu'ils comptaient sur une alliance avec le Portugal en Inde pour se protéger contre les Anglais. Dans ce sens, ANOM, COL, C26, f°292, *Plan de la Compagnie des Indes*, 1692, et ANOM, COL, C263, f°155, *Extrait d'une lettre de Pilavoine, du 1^{er} avril 1690, à Surate*.

même ordre¹⁵⁸⁸. Il semble même que le roi du Portugal ait repris, même après sa suspension par Rome, la technique employée par Louis XIV pour assurer la fidélité nationale des missionnaires, en imposant de prêter un serment de fidélité en sa faveur¹⁵⁸⁹. Les jésuites français devaient logiquement prêter un tel serment pour exercer dans les provinces soumises au *padroado*, ou s'en retirer¹⁵⁹⁰. Les exemples de pareilles vexations, subies par les jésuites français tentant de gagner la Chine, sont en effet nombreux durant ces années¹⁵⁹¹. Cette insécurité juridique est donc l'une des sources du maintien des jésuites français à Pondichéry. Elle donne une seconde vie aux rivalités nationales entre les différents ecclésiastiques en Asie, et oblige cette fois les agents du commerce à s'intéresser de plus près à la question de l'indépendance spirituelle vis-à-vis du clergé portugais. Cependant, l'impact le plus direct de la reformation du clergé portugais doit être trouvé dans le voisinage immédiat de Pondichéry, où se rétablit un évêché dans l'ancien siège de San Thomé.

B. L'évêque de San Thomé et la fondation ambiguë de la paroisse de Chandernagor

Depuis 1686, l'*Estado* avait œuvré au rétablissement de la ville de San Thomé et du siège épiscopal de Méliapour, à environ 150 kilomètres du comptoir français¹⁵⁹². Le 19 novembre

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*, « C'est de quoi les missionnaires français de Chine attendaient des nouvelles sûres afin de se retirer, ne pouvant plus faire de fonctions de leur ministère que sous l'autorité des prélats et des supérieurs portugais, où ils ne trouvaient pas qu'il leur fût avantageux ni honorable de se soumettre, non pas par un esprit d'ambition de vouloir primer mais par l'humeur impérieuse de ces prélats et de ces supérieurs de cette nation où il est très difficile de s'assujettir par les chagrins que l'on reçoit ».

¹⁵⁸⁹ AMEP, vol.990, f°305, *Formule de serment imposé aux missionnaires par le Roi de Portugal*, du 22 décembre 1693.

¹⁵⁹⁰ GUITTON, G., *Le Père de la Chaize [...], op.cit.*, t.2, p.69, qui remarque que les jésuites mathématiciens avaient pourtant décidé, le 12 janvier 1686 d'obéir aux provinciaux des jésuites de toute nationalité. La réalité des rivalités asiatiques avait rapidement fait cesser des espoirs d'une coopération de cette nature en Extrême-Orient. Dans une lettre du 20 décembre 1692, le P. de La Chaise cherchait encore à faire travailler ensemble les jésuites de toutes nations, en se lamentant « *O maledictus spiritus nationalis!* ».

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, t.2, 495, qui craignait déjà en 1687 la rumeur d'un ordre du Portugal d'arrêter tous les prêtres et religieux français, t.3, p.85, sur l'arrestation à Malacca des Pères Comilhe et de Bèze, jésuites partis pour la Chine, vers octobre 1689, t.3, p.149, sur les nouvelles données par le P. Pin des mésintelligences entre jésuites portugais et français en Chine, t.3, p.296, sur le retour du père La Breuille, jésuite, que les Portugais n'avaient voulu souffrir chez eux, t.3, p.306, sur la situation des Pères Gerbelon, Videlou, Adam, et Verbiest, jésuites français en Chine. ANOM, COL, C²64, f°10, *Lettre de François Martin du 30 septembre 1692*, qui renvient sur les risques de persécution des jésuites français en Chine, et sur la « furieuse jalousie » des jésuites portugais. MCIO, f°24, « [Vers 1699], les jésuites français et les jésuites portugais se sont excommuniés réciproquement en Chine, ce qui a beaucoup diminué l'estime que l'Empereur se faisait d'eux ».

¹⁵⁹² Sur les origines du siège épiscopal de San Thomé avant la prise de la ville par le sultan de Golconde en 1662, STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities [...], op.cit.*, p.154-155. Sur le rétablissement progressif du Portugal à San Thomé, *Ibid.*, p.158-167, ANOM, COL, C²64, f°10, *Lettre de François Martin du 30 septembre 1692*, f°14 et f°17-18. MARTIN, t.2, p.42, sur la reconstruction d'églises dans la ville par des Portugais contre l'avis des Hollandais dès 1676, *Ibid.*, t.2, p.468, sur l'envoi d'un religieux augustin auprès du roi de Golconde pour obtenir un *farmān* autorisant le rétablissement des Portugais à San Thomé, en échange d'une rente annuelle, en février 1687, *Ibid.*, t.2, p.506, sur l'obtention de ce *farmān* et le début du rétablissement portugais à San Thomé, et sur les violences des armées du Moghol, alors en guerre contre le Sultan de Golconde, contre les habitants. ANOM, COL, C²63, f°119, *Procès-verbaux du Conseil de Surate*, sur l'ambassade d'un prêtre portugais auprès du Moghol pour obtenir la confirmation de l'établissement à San Thomé en 1688. MANUCCI, N., *Storia do*

1691, le P. Gaspar Alfonso Alvares, jésuite et provincial du Malabar, avait été désigné par le pape pour devenir évêque de San Thomé, et reçut sa consécration épiscopale à Goa le 31 août 1693¹⁵⁹³. Cette nouvelle donne régionale coïncidait avec le retrait des Français de Pondichéry, à la suite de la prise de la ville par les Hollandais.

C'est dans le contexte de l'exode des principaux agents dans les comptoirs français du Bengale que les premières relations de la Compagnie avec l'évêque de San Thomé s'établissent¹⁵⁹⁴. Loin de se défier de l'autorité de l'ordinaire portugais, les directeurs François Martin et André Boureau-Deslandes sollicitent l'autorité de l'évêque pour clarifier la situation ecclésiastique de Chandernagor¹⁵⁹⁵. Le comptoir français était situé dans le voisinage immédiat de l'établissement portugais de Bandel, et relevait de l'église paroissiale desservie par des religieux augustins de cette même nation (parfois dénommée église d'Ougly)¹⁵⁹⁶. Le pouvoir épiscopal était alors représenté dans le Bengale par un visiteur général, du nom de Louis de Piedade (ou Louis de la Piété)¹⁵⁹⁷. À la demande des directeurs français, ce dernier aurait investi le 18 décembre 1695 le jésuite français Henry Dolu de la charge de curé « *des Français et de tous les autres qui seraient au service de [la] Compagnie* »¹⁵⁹⁸. Cet acte fut confirmé par des lettres patentes l'évêque de San Thomé du 10 avril 1696¹⁵⁹⁹. La nature juridique de la cure française de Chandernagor était alors très incertaine. La chapelle de la loge, dite Saint-Louis, n'était pas érigée en église paroissiale, pour ne pas démembrer celle des augustins portugais, et le P. Dolu

Mogor, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.3, p.284, « The Portuguese removed thence to Madras, where they lived up to [16]86, when they obtained from the king, Abul Hasan, who had succeeded to Qutb Shah [ancien sultan de Golconde], fresh permission to take up their residence in that town. Since then they have erected buildings and established a sort of government. They hold the land at a rent and pay so much a year ».

¹⁵⁹³ *Ibid.*, p.284-285, note 1, qui dresse une notice biographique de Gaspar Alfonso Alvares (1626-1708). Nous citons un également un extrait tiré de l'édition française de la *Storia do Mogor* de Manucci au sujet de l'évêque de San Thomé. MANUCCI, N., *Un vénitien chez les Moghols*, trad. De Valence, Françoise, Sctrick, Robert, Paris, Phébus, 1995, p.233, « Mais revenons à Sao Thomé, où arrivant bientôt le très-illustre Lord dom Gaspar Alfonso, évêque de Mailapur et d'autres lieux. Ce prélat tenait en main les deux juridictions tout ensemble, la civile et l'ecclésiastique. La première cependant ne l'occupait que fort peu ».

¹⁵⁹⁴ GAUDART, Edmond, *Les conflits religieux de Chandernagor*, Pondichéry, Imprimerie Moderne, 1935, p.1-4.

¹⁵⁹⁵ MCIO, f°22.

¹⁵⁹⁶ Le comptoir de Bandel est situé à moins de dix kilomètres de Chandernagor, en amont de la rivière Hoogly, tous deux au nord de Calcutta. HAUDRERE, P., *L'Empire des Rois*, *op.cit.*, p.149.

¹⁵⁹⁷ ANOM, COL, F5A 49/1, *Mémoire au sujet de l'aumônerie de Chandernagor*, [vers 1732-1733] (MAC), p.51-52, et VINSON, J., *Les Français dans l'Inde, Dupleix et La Bourdonnais, Extraits du Journal d'Anandarangappoullé*, *op.cit.* p.XXII,

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*, « A Chandernagor, il y eut d'abord des jésuites pour « aumôniers ». Le 18 décembre 1695, une « patente » du Père Louis de Piedade, « visiteur de M. l'évêque de San Thomé au Bengale établit « curé » des Français et des gens à leur service », le Père Dolu, jésuite, ou en son absence, « tel autre prêtre qui sera présenté à la royale Compagnie de France », et MAC, p.51-52.

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*

n'était investi que des pouvoirs nécessaires à servir d'aumônier au service des employés et domestiques de la Compagnie¹⁶⁰⁰.

Cependant, il y avait, à Chandernagor, une seconde chapelle, à l'extérieur du fort, et qui était encore en construction en 1696. Elle prendra le nom de « Notre-Dame », ou de « La Bienheureuse Vierge Marie ». Sa fondation avait été entreprise à ses frais par le directeur Deslandes, qui voulait y conserver le tombeau de son épouse¹⁶⁰¹. Les jésuites ont rapidement perçu l'intérêt de ce nouvel édifice, dont la localisation était plus avantageuse à l'évangélisation des nouveaux chrétiens bengalis, vivant en dehors de la loge. Les religieux semblent avoir pressé les directeurs Martin et Deslandes à engager des démarches auprès de l'évêque de San Thomé, pour faire de la chapelle Notre-Dame le siège d'une paroisse française. Conformément aux principes régissant l'érection d'une chapelle en église paroissiale, les requérants devaient démontrer l'utilité et la nécessité du démembrement de la paroisse préexistante, en l'occurrence celle des augustins portugais du Bandel¹⁶⁰². Les jésuites et les deux directeurs semblent avoir justifié leur démarche par la nécessité d'administrer les sacrements pour les Français, et l'ignorance qu'ils avaient de la langue des curés portugais¹⁶⁰³. Il est également possible que Deslandes se soit engagé auprès de l'évêque à faire donation de l'église aux jésuites après son achèvement, ce qu'il fit en 1698 ou 1700¹⁶⁰⁴. Ces raisons semblent avoir convaincu Gaspar Alfonso Alvares, ordinaire de San Thomé, à ériger la chapelle en église paroissiale par une lettre pastorale du 23 mai 1698¹⁶⁰⁵. L'église Notre-Dame était ainsi « *séparée, divisée et démembrée de l'ancienne cure d'Ougly [ou de Bandel]* »¹⁶⁰⁶. Les P. de la Breuille, puis Quenin, devenaient les premiers véritables curés des établissements français de l'Inde, dans le sens où ils avaient été régulièrement nommés et pourvus par l'évêque, qu'ils étaient investis du pouvoir d'administrer

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*

¹⁶⁰¹ *Ibid.*, p.56-57

¹⁶⁰² BRUNET, J.-L., *Le Parfait Notaire apostolique et procureur des officialités [...]*, op.cit., t.2, p.48, « Pour l'érection d'une cure ou église paroissiale, il ne suffit pas de justifier d'une simple utilité, il faut encore justifier d'une presque nécessité, d'autant que cette érection est une aliénation, c'est une paroisse que l'on démembre [...]. La nécessité de l'érection d'une cure se prend 1° Du nombre des paroissiens, 2° De leur éloignement de l'église paroissiale, 3° De la difficulté des chemins pour y parvenir ». DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, p.418, art. « Paroisse », qui note cependant que « s'il y a une chapelle construite dans un lieu commode, l'évêque doit la prendre [pour ériger une nouvelle paroisse], plutôt que de faire bâtir une nouvelle église ».

¹⁶⁰³ MAC, p.53-54.

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.56-57, et MCIO, f°22. Il est indiqué dans ces extrait que l'acte de donation a été passé au greffe de Chandernagor en 1698 ou le 22 décembre 1700. Nous n'avons pas retrouvé la mention de l'acte de donation à NAIP, PP, TC, 154, *Inventaire général des registres [...] du greffe et notariat du comptoir de Chandernagor, 1703-1765*, f°1-7. Les premières pages de ce registre sont en effet dans un grand état de délabrement, et les références des actes notariés des années 1697-1700 sont situés sur une page pour moitié détruite.

¹⁶⁰⁵ VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.XXII.

¹⁶⁰⁶ MAC, p.53, et MCIO, f°22.

les sacrements, et exerçaient leur juridiction dans une paroisse¹⁶⁰⁷. La chapelle Saint-Louis de la loge était quant à elle placée sous la dépendance de l'église paroissiale. Cette solution était extrêmement favorable aux jésuites, qui préféraient exercer leurs fonctions de curés auprès des populations bengalies qu'à l'intérieur du fort, au service des seuls européens. Ils se virent néanmoins accorder des gages d'aumôniers, à hauteur de 400 roupies par an, pour assurer le service de la chapelle de la loge¹⁶⁰⁸. Malgré leur indépendance vis-à-vis des augustins de Bandel, les jésuites restaient par ailleurs soumis à la juridiction spirituelle du *padroado*. Le vicaire de *vara* de l'évêque de San Thomé, Louis Pereira Pinto, pouvait par exemple intervenir dans le contrôle des formalités de mariage à Chandernagor en 1700¹⁶⁰⁹.

Du point de vue juridique, la création de la cure de Chandernagor était cependant couverte d'incertitudes, y compris pour ses protagonistes. Cette érection s'analysait essentiellement comme un acte unilatéral de l'évêque portugais de San Thomé, au titre de sa juridiction spirituelle sur la côte Coromandel et au Bengale¹⁶¹⁰. En revanche, l'intention des directeurs Martin et Deslandes n'était pas claire : il ne ressort pas des rares sources concernant ces événements qu'ils aient entendus se comporter comme les patrons ou les fondateurs de l'église, et qu'ils aient exercé à ce titre un droit de nomination ou de présentation auprès de l'évêque¹⁶¹¹. Le terrain sur lequel l'église Notre-Dame était établie, et les frais de sa construction résultaient de la libéralité de Deslandes à titre particulier, et non au nom de la Compagnie. Il n'est jamais

¹⁶⁰⁷ GAZZANIGA, J.-L., *Les curés entre collateurs, évêques, patrons et vicaires. Le point de vue des juristes français*, loc.cit., p.155-156. À partir des registres de baptême, de mariage, et d'enterrements, tenus à Chandernagor entre 1696 et 1700, il semble que le P. de La Breuille soit le premier à avoir signé ces actes du titre de « curé », le 13 juillet 1698. Dès le mois de février 1699, c'est le P. Quenin qui signe sous ce titre. ANOM, COL, 1DPPC 5292, *Naissances, mariages et décès. Paroisse Saint-Louis, 1690-1830* [tables décennales].

¹⁶⁰⁸ ANOM, COL, C265, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*.

¹⁶⁰⁹ ANOM, COL, 1 DPPC 4379, *Registre [...] pour l'enregistrement des mariages entre européens célébrés dans l'église paroissiale de Chandernagor depuis le vingt-six juillet mil six cent quatre-vingt-quatorze jusqu'au trente-un décembre mil sept cent soixante-seize inclusivement [...]*, p.1, *Mariage d'Antoine Gutherez et Rose du Rozaire du 15 novembre 1700*, pour lequel le P. Quenin, curé jésuite, reçut des ordres du P. Louis Pereira Pinto, vicaire de *vara*, pour examiner les conditions de validité du mariage.

Les vicaires de *vara* désignaient, dans le clergé portugais de Goa, les vicaires forains. SERIEYS, A., *Histoire de l'Etablissement du christianisme dans les Indes orientales [...]*, op.cit., p.77. L'auteur indique « Varre signifie baguette. Ces grands vicaires font porter une baguette devant eux, pour montrer que toute la juridiction extérieure ecclésiastique leur appartient ». CONDIS, P., ANDRE, M., *Dictionnaire de droit canonique [...]*, op.cit., p.686-687, « Le vicaire forain [...] est celui que l'évêque établit sur certaines parties du diocèse, et qui exerce hors de la ville où est le siège épiscopal, la juridiction qui lui est déléguée ».

¹⁶¹⁰ A titre de comparaison, les seize paroisses qui avaient été formées quelques années plus tôt, en 1686, à la Martinique, où aucun évêque n'était établi, résultaient d'un arrêt du Conseil d'État rendu sans l'accord de Rome. ELISABETH, Léo, *Christianisation et monde colonial à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Outre-Mers*, vol.101, n°380-381, 2013, p.36.

¹⁶¹¹ Sur le patronage laïque, *Supra*, p.111. FLEURY, C., *Institution au droit ecclésiastique [...]*, t.2, p.389, « La forme des provisions est en général une lettre patente du collateur [l'évêque], par laquelle il déclare, qu'il confère à un tel, tel bénéfice, vacant, de telle manière. Elle est adressée, ou à celui même qui est pourvu ; ou à ceux qui doivent le recevoir, ou le mettre en possession ». Dans ce sens, BRUNET, Jean-Louis, *Le Parfait Notaire apostolique et procureur des officialités [...]*, Paris, Claude Robustel, 1730, t.2, p.p.178-182, et BOUTARIC, F., *Les Institutions du Droit canonique*, Toulouse, Henault, Forest, 1745, p.77-88.

mentionné que ces cures aient donné droit à un bénéfice, c'est-à-dire à la perception des droits et des fruits attachés à l'administration spirituelle de la paroisse, et qui constituait normalement l'objet de la provision (ou collation) par l'évêque¹⁶¹². Les lettres pastorales de l'évêque de San Thomé du 23 mai 1698 semblent, d'après des sources indirectes, avoir imposé à la Compagnie des Indes le versement d'appointements annuels pour « *la subsistance du curé et de ses successeurs* »¹⁶¹³. Cependant, ces appointements pouvaient-ils être considérés comme une obligation de la Compagnie des Indes en tant que patronne et fondatrice de cette église, alors que les directeurs parisiens et le ministre n'avaient pas consenti à cette fondation¹⁶¹⁴ ?

Les intentions de Pontchartrain père, Secrétaire d'État à la Marine et directeur perpétuel de la Compagnie, furent rapidement connues. Dans une lettre du 19 janvier 1699, il indiquait qu'il était contraire « *aux intérêts de la nation française que les Portugais ou gens de leur part soient maîtres du spirituel des comptoirs de la Compagnie de France, laquelle est en droit de se choisir des curés* »¹⁶¹⁵. À cet égard, l'érection de la cure de Chandernagor permettait bien aux agents de la Compagnie de se soustraire à la juridiction immédiate des religieux augustins du Bandel, mais elle consacrait l'autorité épiscopale portugaise sur les églises françaises. Cependant, Pontchartrain s'opposait dans la même lettre à la nomination des jésuites ou des prêtres des Missions-étrangères à toute fonction de curé ou de chapelain à Chandernagor¹⁶¹⁶. Du

¹⁶¹² DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.587, « Provision, terme familier en matière de bénéfice, qui signifie les lettres d'un collateur par lesquelles il déclare qu'il confère à un tel, un tel bénéfice vacant de tel genre de vacances ». La tentative de qualification de cette situation à l'aune des régimes de financement du clergé alternatifs aux bénéfices, comme la portion congrue, et surtout la pension, se heurte à l'invisibilité de telles questions dans les archives. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.322-333, et GAZZANIGA, J.-L., *Les revenus des curés aux XVII^e et XVIII^e siècles*, *loc.cit.*, p.130-132.

¹⁶¹³ MAC, p.53.

¹⁶¹⁴ Sur la « dotation » de l'église fondée par un patron laïc, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.435. Nous avons également montré qu'au regard des précédents historiques, les actionnaires et directeurs des compagnies de commerce françaises s'étaient toujours réservé un droit de nomination des ecclésiastiques (dont la nature était ambiguë), alors que l'obligation d'entretien de ces derniers pouvait incomber aux administrateurs ou concessionnaires, aux colonies. *Supra*, p.111.

¹⁶¹⁵ MAC, p.54-55, et KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.555, note 1. Pontchartrain estimait que ces derniers ecclésiastiques devaient prendre « leur pouvoir du vicaire apostolique qui a la juridiction du pays du Moghol ». Cette expression désigne l'archevêque d'Ancyre et vicaire apostolique du Moghol, Pietro Paolo di San Francesco, nommé par la Congrégation de la Propagande mais n'appartenant pas aux Missions-étrangères de Paris. Nous l'avons déjà présenté à *Supra*, p.368. Il mourut avant de pouvoir jouer quelque rôle sur les ecclésiastiques français de Chandernagor et Pondichéry. Il semble néanmoins qu'il ait été en étroite correspondance avec les directeurs parisiens de la Compagnie, et produisit en mai 1700 un mémoire relatif à l'organisation ecclésiastique des comptoirs français à partir du texte de la déclaration du mois d'août 1664. Il y défendait le droit de la Compagnie « de se choisir des curés pour y administrer les sacrements », qui prendraient leurs pouvoirs « du vicaire apostolique qui a la juridiction du pays du Moghol » (c'est-à-dire, lui-même). ANOM, COL, F5A 51, *Lettre de l'archevêque d'Ancyre à la Compagnie des Indes au sujet d'un traité avec la Cour de Perse avec copie de l'édit concernant l'établissement des religieux*, mai 1700.

¹⁶¹⁶ MAC, p.54-55. Pontchartrain père marque que l'intention des directeurs parisiens « n'était pas que l'on mit dans les comptoirs de la Compagnie ni de ces pères [jésuites] ni de ces messieurs des Missions-étrangères pour y servir de curés et chapelains, et qu'ils ne voulaient point introduire cela ». La Compagnie traversait alors de grandes difficultés financières, et il n'était guère question, à Paris, de défendre des dépenses liées à la fondation d'une

point de vue de la Compagnie des Indes, les appointements versés aux jésuites n'étaient donc pas une obligation découlant du patronage d'une église, mais, tout au plus, les gages versés au titre de l'aumônerie de l'église de la loge, improprement attribuée par les directeurs de l'Inde aux jésuites, contre l'avis de la direction parisienne.

Malgré ces incertitudes, la reconnaissance de l'autorité de l'évêque portugais sur le comptoir et sur les ecclésiastiques français présentait, dans ce contexte, plus d'avantages que d'inconvénients. François Martin défendit son choix auprès du ministre : la création d'une église desservie par les jésuites permettait de régulariser les droits du clergé français en Inde, tout en libérant les employés de la Compagnie de l'administration spirituelle des augustins portugais¹⁶¹⁷. Dans leurs correspondances, les marchands en Inde présentèrent les appointements versés aux jésuites comme ceux payés généralement aux aumôniers en échange du service spirituel rendu aux employés et officiers français¹⁶¹⁸. La dualité des églises de Chandernagor confortait ce double discours : les jésuites pouvaient bien être regardés comme curés soumis à la juridiction portugaise dans la desserte de l'église Notre-Dame, située en dehors de la loge, en tant que missionnaires auprès des populations bengalies. Mais les gages qu'ils recevaient étaient justifiés par le service (accessoire) que certains de ces religieux assuraient dans la chapelle Saint-Louis, auprès des employés, comme chapelains ou aumôniers¹⁶¹⁹.

Cette situation ambiguë devait demeurer plus de trois décennies¹⁶²⁰. En 1699, le rétablissement des Français à Pondichéry, qui relevait également de la juridiction de l'évêque de San Thomé, souleva des difficultés d'un ordre de grandeur supérieur, qui éclipsent, pour un temps, la question de la cure de Chandernagor.

paroisse. La mention des Missions-étrangères aux côtés des jésuites, s'explique sans doute par l'arrivée, en France, des nouvelles de la querelle des rites chinois, qui oppose ces deux corps d'ecclésiastiques. Les directeurs parisiens ont probablement voulu prévenir la propagation des scandales au sein des comptoirs de l'Inde. *Infra*, p.382.

¹⁶¹⁷ ANOM, COL, C265, f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*, « Nous venons encore à un autre article de votre lettre du 19 janvier sur les ordres que vous donnez de ne point recevoir dans nos comptoirs pour curés ou chapelains messieurs des Missions-étrangères ni de R.R. P.P. Jésuites, l'on a été forcé de recevoir ces R.P. à votre comptoir d'Ougly ou Chandernagor, M. Deslandes à son arrivée en Bengale fit son établissement dans le Bandel, ou quartier des Portugais. Vos employés y eurent pour curés les R.R. P.P. augustins qui y ont l'administration du spirituel. Ils s'en trouvent si mal et même par des prises qu'ils eurent avec un de leurs supérieurs qui furent poussés assez loin, qu'après avoir fait bâtir la loge à deux lieues au-dessous, au lieu nommé Chandernagor, ils y prirent pour chapelain le P. Duchats jésuite [entre 1690 et 1693] qui avait passé de Pondichéry au Bengale. Les R.R. P.P. ont continué depuis, ils ont une maison à une portée de fusil de votre comptoir, où l'un d'eux ou plusieurs suivant le nombre qu'ils sont ou la distinction des jours ou des fêtes viennent chaque jour célébrer la messe ».

¹⁶¹⁸ *Ibid.*, « On leur paye 400 roupies par an, l'on s'est réglé sur la même paye que l'on donne aux R.R. P.P. capucins de Surate ».

¹⁶¹⁹ Un voyageur français pouvait dire, à la fin de l'année 1702, « Les révérends pères jésuites ont une belle maison aux environs de notre loge [de Chandernagor]. Il n'y avait que deux religieux dont un est curé de la paroisse [...]. Dans la loge il y a une chapelle dans laquelle se dit ordinairement trois messes chaque jours ». LUILIER-LAGAUDIERS, G., *Voyage du sieur Luillier aux Grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.66-67.

¹⁶²⁰ *Infra*, p.466 et s., et p.683 et s.

C. La genèse de la querelle des cures à Pondichéry

À Pondichéry, l'autorité de Gaspar Alfonso Alvares devait produire ses effets au rétablissement de la présence française, en mars 1699. Les ecclésiastiques français n'ont pas attendu la prise de possession de l'établissement pour se lancer dans une « course aux fonctions curiales ». Après 1693, les capucins s'étaient retirés à Madras et à San Thomé, et étaient en meilleure position pour tirer parti du nouvel évêché. La nomination des jésuites à la cure de Chandernagor semble avoir éveillé chez ces religieux la crainte de ne pas retrouver les fonctions qu'ils avaient jusqu'alors occupées sans titre de curé. Leurs démarches ont donc été rapides à la nouvelle du rétablissement de Pondichéry.

Dès le 12 décembre 1698, le P. Jacques de Bourges, capucin ayant servi à Pondichéry depuis plus de dix ans, est nommé par l'évêque de San Thomé « *curé de l'église et de la forteresse* » de cette ville¹⁶²¹. Pondichéry était à son tour constituée en paroisse par un ordinaire du *padroado* portugais. Les lettres pastorales données par Gaspar Alfonso Alvares à cette occasion donnent un aperçu de celles qui ont pu servir à ériger la cure de Chandernagor quelques mois plus tôt. Ces actes souffrent des mêmes lacunes : l'hypothèse d'un patronage est exclue, dans la mesure où les administrateurs français n'ont alors pas encore repris possession de Pondichéry. Les lettres pastorales ne font mention d'aucune cause de vacance ni d'aucun motif impérieux pour la création de cette paroisse, et ne désignent aucun bénéfice¹⁶²². Les pouvoirs séculiers français sont implicitement exclus dans la définition du ressort de cette nouvelle paroisse. La « *forteresse* » en question ne pouvait désigner, en 1698, que celle qui avait été érigée par occupants hollandais. L'« *église* », quant à elle, est celle qui avait été fondée par Lazaro de Mota, interprète chrétien de la Compagnie, à titre particulier. Le lendemain, le capucin Jacques de Bourges est investi de la fonction de grand vicaire pour Pondichéry et ses dépendances¹⁶²³. À ce titre, l'évêque ordonnait à « *tous les chrétiens résidents ou habitants lesdits lieux [...] de reconnaître ledit R.P. Jacques capucin pour [son] vicaire général* », sous peine

¹⁶²¹ *Ibid.*, p.105-108, *Nomination à la cure de Pondichéry en faveur des Capucins [...], donnée à San Thomé, le 12 décembre 1698*, et p.110, *Prestation de serment du P. Jacques de Bourges, du 14 décembre 1698*. Dans la mesure où l'ouvrage de Norbert de Bar le Duc a été composé dans un contexte hautement conflictuel entre les jésuites et les capucins, nous tâcherons de confirmer les sources (dont il s'efforce pourtant de montrer l'authenticité) par d'autres documents. La nomination de Jacques de Bourges comme curé de Pondichéry est confirmée à AMEP, vol.963, f°339, *Lettre du Père Esprit, de Jacques de Bourges et Alexis, [capucins de Pondichéry] aux capucins de Tours*, du 15 février 1702, à Pondichéry.

¹⁶²² Il faut préciser que la création de la paroisse des capucins à Pondichéry n'avait pas pour effet de démembrer une paroisse préexistante, contrairement à la situation de Chandernagor.

¹⁶²³ *Ibid.* et NBD, *Mémoires utiles*, p.114, *Lettre patente de grand vicaire pour Pondichéry et ses dépendances, accordée au Révérend Père Jacques de Bourges*, du 13 décembre 1698.

d'excommunication¹⁶²⁴. Le capucin recevait une délégation de la juridiction volontaire et contentieuse de l'évêque, et pouvait théoriquement faire office de juge ecclésiastique (official)¹⁶²⁵. La création de la paroisse de Pondichéry s'analyse en premier lieu comme un acte émanant uniquement de l'évêque et relevant du droit ecclésiastique du *padroado* portugais. Cette situation soulevait les mêmes ambiguïtés qu'à Chandernagor dans les rapports entre les ecclésiastiques et la Compagnie. Dès le rétablissement des Français dans leur comptoir principal, les supérieurs des capucins en Inde cherchèrent, en parallèle de leurs fonctions curiales, à se faire reconnaître et rémunérer en qualité d'aumôniers des employés et Européens¹⁶²⁶.

Il y avait cependant une différence fondamentale entre la situation de Chandernagor et celle de Pondichéry. Dans le principal établissement français, une pluralité de corps de religieux cohabitait, et pouvait prétendre à l'exercice des fonctions curiales. Le 10 juin 1699, les jésuites, revenus avec François Martin de leur exil bengalais, obtiennent également de l'évêque de San Thomé des provisions de « *curés et pasteurs pour l'église des Malabars, demeurant et résidant à Pondichéry* », pour le P. Henry Dolu¹⁶²⁷. Cette investiture, conférée sur la nomination de François Martin, aboutit à la création d'une deuxième paroisse à Pondichéry.

¹⁶²⁴ *Ibid*, « Nous le chargeons par les présentes de donner ses soins pour soutenir une bonne administration, comme le service de Dieu le demande et la justice : déchargeant notre conscience à cet égard sur la sienne, en conséquence de quoi nous avons jugé à propos de le créer, constituer, comme de fait nous le créons et constituons par la présente provision, notre vicaire général de la forteresse de Pondichéry, et de ses dépendances [...]. Et nous commandons à toutes nos ouailles, et à tous les chrétiens résidents ou habitants lesdits lieux (en vertu de la sainte obéissance et sous peine d'excommunication majeure encourue par le seul fait, et à l'égard des ecclésiastiques, sous peine de suspense de leurs ordres) de reconnaître ledit R.P. Jacques Capucin pour notre vicaire général ».

¹⁶²⁵ Cette mesure contrevenait aux exigences que l'article 45 de l'ordonnance de Blois de 1579 retenait pour la nomination à la charge de grand vicaire (il fallait être prêtre et gradué). En revanche, cette démarche satisfaisait à l'obligation faite par la législation du royaume aux « *évêques étrangers ayant autorité en France* », de nommer un official « *national ou forain* ». L'édit portant sur la juridiction ecclésiastique de 1695, dont il n'est guère certain qu'il ait été connu en Inde en 1699, en son article 31, prévoyait qu'à défaut de cette formalité par l'évêque étranger, le Parlement français du ressort pourrait procéder lui-même à la nomination d'un grand vicaire français. MEYER, Frédéric, *Grands vicaires et officiaux des diocèses de frontière*, in : Arabeyre, P., Basdevant-Gaudemet, B., *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, op.cit., p.138-139, MENGES-LE PAPE, C., *L'official vu par l'encyclopédisme du XVIII^e siècle*, in : Fourniel, Béatrice (dir.), *La justice dans les cités épiscopales du Moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse Capitole, 2014, p.235-240, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/9327>], §8, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.243-244, et JOUSSE, Daniel, *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, Paris, Debure l'aîné, 1757, p.229. Sur l'institution des grands vicaires dans la justice ecclésiastique portugaise, v. DO ROSARIO BARBOSA MORUJÃO, Maria, *La justice épiscopale dans les diocèses portugais au Moyen-âge*, in : Fourniel, B. (dir.), *La justice dans les cités épiscopales du Moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, op.cit., p.89-100, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/9247>].

¹⁶²⁶ Dans une lettre du 11 juillet 1699, le P. Laurent d'Angoulême, supérieur des capucins de Surate, prenait l'initiative d'enjoindre les directeurs de la Compagnie à Paris de faire ordonner que les capucins soient reçus comme aumôniers à Pondichéry. ANOM, COL, C²65, f^o21, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par F. Laurent d'Angoulême, capucin, supérieur de Surate, du 11 juillet 1699*.

¹⁶²⁷ NBD, *Mémoires utiles*, p.121, « Provision accordée par M. l'évêque de San Thomé au R.P. Dolu (Henri), jésuite, pour la cure des Malabars de Pondichéry ». ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n^o63, *Traduction de la nomination du père Dolu, puis du père Tachard à la cure des Malabars de Pondichéry, (janvier 1699-août 1708, copie du 16 juin*

En premier lieu, il faut noter que l'attitude de François Martin contraste avec celle qu'il a pu avoir lors de la création de l'église du Bengale. Toutes les sources concordent à dire que le directeur est à l'origine directe de la nomination des jésuites à la cure des Malabars en 1699. Il aurait indiqué à l'ordinaire portugais qu'il était de la volonté du roi d'attribuer les fonctions curiales aux jésuites sur les Tamouls chrétiens¹⁶²⁸. L'apparence de patronage dans la création de la paroisse des jésuites est plus probable qu'elle ne l'a été à Chandernagor, dans la mesure où le directeur a prétendu, au nom du roi, faire la présentation et nomination d'un curé à l'évêque¹⁶²⁹. Pour les jésuites, cette intervention s'explique par la surprise de Martin quant à la démarche précoce des capucins, qui s'étaient fait attribuer les fonctions curiales à Pondichéry sans son autorisation. Le directeur aurait alors simplement souligné que « *l'intention du Roi et de la Compagnie [était] que tous les sujets qui étaient aux Indes fussent employés suivant leur permission* »¹⁶³⁰. Il est probable que Martin conservait une rancune contre les capucins depuis leurs plaintes adressées à Paris en 1688¹⁶³¹. En outre, la référence à la « volonté du roi » peut

1769). ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°4, *Lettre du capucin Joseph François de Bourges, du 28 février 1701, à Paris*.

¹⁶²⁸ ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°4, *Lettre du capucin Joseph François de Bourges, du 28 février 1701, à Paris*, ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°63, *Traduction de la nomination du père Dolu, puis du père Tachard à la cure des Malabars de Pondichéry, (janvier 1699-août 1708, copie du 16 juin 1769)*, et NBD, *Mémoires utiles*, p.122, *Lettre de l'évêque de San Thomé du 12 juillet 1699 au R.P. Michel Ange de Bourges* [supérieur de l'hospice des capucins de Madras et procureur général pour les capucins de la province de Touraine établis sur la côte de Coromandel], expliquant qu'il n'a conféré la cure des malabars aux jésuites que sur les consignes de Martin, qui a indiqué que telle était la volonté du Roi, p.124, *Déclaration faite par l'évêque de San Thomé dans laquelle il proteste qu'il ne s'est déterminé à donner les provisions de la Cure des Malabars que par les ordres du Roi très Chrétien, allégués par Monsieur Martin, gouverneur de Pondichéry, du 15 juillet 1699*, et p.136, *Lettre de Monseigneur l'évêque de Méliapour par laquelle il témoigne que c'est avec répugnance qu'il a ôté la Cure aux capucins, en faveur des R.R. P.P. Jésuites, quoiqu'il eut été lui-même de la Société, du 23 décembre 1700*.

¹⁶²⁹ Cependant, il n'est pas fait mention dans la provision accordée au P. Dolu du motif de la collation, et l'on ne peut que supposer qu'elle ait été tenue pour vacante, malgré sa proximité manifeste avec la cure accordée aux capucins quelques mois plus tôt.

¹⁶³⁰ ANOM, COL, F5A 37/2, Pièce n°8, *Remarques des P. jésuites en réponse aux mémoires présentés par les P. capucins au Secrétaire d'État à la Marine* [s.d.], « Après que cette place eut été rendue au français les jésuites y revinrent avec le sieur Martin. Ils rebâtirent les églises et voulurent faire leurs fonctions accoutumées qui sont de convertir, d'instruire les malabars, mais ils furent fort surpris de voir que les Capucins voulurent s'y opposer. Le sieur Martin ne fut pas moins surpris que de voir que les Capucins se fussent fait pourvoir de la cure de Pondichéry sans sa participation, et il écrivit audit Sieur évêque que la mission du Roi et de la Compagnie étant que tous les sujets qui étaient aux Indes fussent employés suivant leur permission et le Sieur Évêque ayant donné aux Capucins la cure du fort de Pondichéry, il lui paraissait juste qu'il donnât celle des Malabars aux Jésuites, ce que l'évêque accorda ».

¹⁶³¹ AMEP, vol.958, f°93, *Lettre de François Martin aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, 1700*, qui indique avec beaucoup de malaise avoir « une affaire ici avec les R.P. Capucins ». Martin se doute que des plaintes arriveront à Paris du P. Michel Ange, custode des capucins de Madras. Il demande alors au Séminaire des Missions-étrangères de prendre sa défense auprès des directeurs de la Compagnie en France. L'auteur du *Mémoire sur la Compagnie des Indes*, qui écrit à la lumière des événements ultérieurs, défend une toute autre version, selon laquelle Martin aurait sollicité l'attribution de la cure malabare aux jésuites sous la contrainte de ces derniers. MCIO, f°24, « M. l'évêque de Sure [Quémener, des Missions-étrangères] avait écrit au P. Michel Ange custode des capucins à Madras que quand il avait parlé de cette lettre à M. Martin, celui-ci lui avait répondu que quand il avait demandé à l'évêque les provisions de la cure des malabars pour les jésuites, c'était pour se délivrer des importunités

être comprise comme une interprétation douteuse par le directeur des lettres patentes du mois de mars 1695, autorisant l'établissement des jésuites dans les comptoirs de l'Inde¹⁶³². Des observateurs postérieurs n'hésiteront pas à voir dans les démarches de Martin à Chandernagor et à Pondichéry une marque de sa connivence secrète avec les jésuites, contre les instructions de la Compagnie en France¹⁶³³. Le directeur sait en effet qu'en favorisant les jésuites, il a contrevenu aux ordres de Pontchartrain, qui l'avait enjoint à ne prendre pour aumôniers que les capucins, et à ne donner aucune fonction aux jésuites et missionnaires apostoliques¹⁶³⁴. Il se borne à affirmer que ses griefs personnels avec les capucins ne l'ont pas « *empêché de leur rendre ce qui leur est dû* », c'est-à-dire la « *cure des Français, des Portugais, [et des] Topas* »¹⁶³⁵. Outre l'habile relecture des événements par Martin, on comprend à travers cette formule l'effet que devait produire la division des cures.

Les deux églises devaient se répartir les missions, d'une part, et le service spirituel des Européens, d'autre part. La ségrégation des fidèles avait déjà été admise implicitement à Chandernagor, et fut consacrée par l'évêque de San Thomé. En revanche, l'érection de deux paroisses distinctes, affectées à deux ordres religieux différents, constituait une nouveauté¹⁶³⁶. Les instances de François Martin auprès de l'évêque de San Thomé visaient une division des paroisses « par les personnes », entre celle « *du fort* » et celle des « *Malabars* »¹⁶³⁷. Les capucins

de ces pères, et qu'il n'y prenait aucun intérêt ». Nous estimons que ces deux versions ne sont pas foncièrement incompatibles.

¹⁶³² *Ibid.*, f°24, qui montre que le P. Beauvoillier, jésuite, estimait nécessaire une clarification des lettres patentes de 1695 : « le P. Tachard qui va en France pourra aisément se faire donner l'explication des patentes du Roi, et faire déclarer si Sa Majesté prétend que les jésuites soient rendus inutiles dans les lieux où il y a des Français habitués ». Les jésuites défendaient qu'une lecture littérale de la déclaration aurait eu pour effet de les rendre inutiles au sein des comptoirs de l'Inde, et qu'ils emportaient évidemment leur vocation à administrer des paroisses. Compte tenu du contexte dans lequel ces lettres ont été rédigées, cette interprétation était évidemment excessive. Si les jésuites avaient dû recevoir des fonctions paroissiales en Inde, le P. de La Chaise n'aurait rencontré aucune difficulté à faire apparaître cette mention explicitement. Le P. Alexis, capucin de la province de Touraine, confirme dans une lettre à Bossuet que ce n'est qu'à l'appui des lettres patentes de mars 1695 que François Martin obtint la création de la cure des jésuites. URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet, op.cit.*, t.12, p.244-246, *Lettre du P. Alexis à Bossuet, du 18 février 1702*.

¹⁶³³ MAC, p.54-55, et p.58-59, qui n'hésite pas à parler de « complot » pour désigner l'attitude de Martin.

¹⁶³⁴ ANOM, COL, C28, f°229, *Lettre des directeurs [parisiens] à Pontchartrain, du 2 octobre 1700*, qui disent avoir écrit en Inde pour que l'on se serve des Capucins comme aumôniers. Les directeurs, probablement informés de la nomination des jésuites à la cure des Malabars, n'hésitent pas à arranger les faits pour ne pas inquiéter le ministre. Ils présentent l'accession des capucins à la cure des européens comme une exécution des ordres de Pontchartrain, alors que celle-ci est bien antérieure.

¹⁶³⁵ ANOM, COL, C265, f°82, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 5 mars 1700*.

¹⁶³⁶ Précisons que le concile de Trente avait ordonné que « dans les villes et lieux où il n'y avait point de paroisses, l'évêque y en établir[ait] ; et dans les lieux où il y en [aurait] plusieurs, mais sans aucun partage, en sorte que tous les curés [pourraient] administrer les sacrements à tous ceux qui les [demanderaient] ; et que l'évêque [ferait] les partages, et assigner[ait] à chaque curé sa portion du troupeau, auquel seul il pourra licitement administrer les sacrements. THOMASSIN, L., *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers [...]*, op.cit., t.1, p.644.

¹⁶³⁷ ANOM, COL, F5A 37/2, Pièce n°8, *Remarques des P. jésuites en réponse aux mémoires présentés par les P. capucins au Secrétaire d'État à la Marine [s.d.]*. La division des paroisses par les personnes, et non par le territoire,

français, issus de la mission de Madras, se trouvaient assignés au service spirituel des Européens et des populations lusophones, largement christianisées, issues des mouvements migratoires de Madras ou de San Thomé¹⁶³⁸. Les jésuites français se voyaient confier la desserte des populations nouvellement converties, provenant de l'intérieur des terres, moins accoutumées aux mœurs européennes. La division des cures donnait ainsi à la répartition « historique » des fidèles une traduction juridique. Les paroissiens devaient recevoir dans des églises distinctes des services spirituels différents et dans leurs langues respectives.

Du point de vue de la condition des ecclésiastiques, cette division aboutissait à des ambiguïtés analogues à celles qui existaient à Chandernagor. Les capucins, assignés à la desserte du fort et des employés européens, voyaient leurs fonctions curiales amalgamées avec celles de simples chapelains, et percevaient des appointements à cet effet. À l'inverse, l'église paroissiale des jésuites pouvait être regardée comme un accessoire de leurs fonctions missionnaires, auprès de fidèles qui étaient considérés comme les sujets de princes indiens. Outre les libéralités qu'ils recevaient de France au titre de la mission, les jésuites n'ont pas reçu d'appointement d'aumôniers à Pondichéry.

La juridicisation de la division des églises s'était produite de manière trop abrupte, et dans des circonstances trop opaques pour ne pas causer de trouble. Face aux premières plaintes des capucins, François Martin considérait que c'était aux deux ordres religieux de « *décider entr'eux* » des modalités de cette division, et estimait ne pas avoir contrevenu aux ordres du ministre¹⁶³⁹. L'engagement principal de Martin auprès de Pontchartrain était de maintenir tous les ordres religieux « *en dehors du secret des affaires* », estimant que cette séparation suffisait à prémunir le commerce des querelles spirituelles¹⁶⁴⁰.

À l'aube du XVIII^e siècle, les plaintes des capucins de Pondichéry, mais aussi de Madras, abondèrent en direction de Paris et de Rome, pour contester l'usurpation de leur cure par les jésuites¹⁶⁴¹. Ces derniers estimaient, au contraire, être les seuls à avoir été légitimement investis

était une pratique décrite par les canonistes. Elle pouvait s'expliquer par l'usage de certains pays où les paroisses étaient divisées « par familles », ou par des conventions passées entre curés d'une même ville. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, p.420, article « Paroisse ».

¹⁶³⁸ *Supra*, p.255 et p.283.

¹⁶³⁹ ANOM, COL, C²65, f^o82, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 5 mars 1700*.

¹⁶⁴⁰ MCIO, f^o27. ANOM, COL, C²65, f^o25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699*.

¹⁶⁴¹ NBD, *Mémoires utiles*, p.128, *Protestation des capucins contre les jésuites, par le P. Michel-Ange, supérieur de l'hospice des capucins de Madras et procureur général pour les capucins de la province de Touraine, établis sur la côte de Coromandel, du 23 juillet 1699*, « dont copie authentique sera envoyée au Saint-Siège, et en Cour du Roi Très Chrétien », et p.133, *Lettre du R.P. Michel Ange, à un seigneur évêque en Europe, par laquelle il se presse*

par la nomination du roi, tandis que les capucins n'avaient été présentés à l'évêque de San Thomé par aucune autorité séculière¹⁶⁴². Le conflit entre ces deux ordres de religieux, naissant lors du rétablissement de Pondichéry en 1699 deviendra alors un sujet central, sinon le principal, de la réglementation de la police ecclésiastique durant tout le XVIII^e siècle. Néanmoins, pour comprendre les implications et les raisons de la division des fonctions curiales dans le comptoir français, il est encore nécessaire de se pencher sur un autre ensemble de problématiques internes au clergé catholique asiatique, qui sont survenues durant la décennie 1690.

III. Mission jésuite et rites malabars : une source de querelles dogmatiques

En parallèle du conflit relatif aux paroisses de Pondichéry, la fin du XVII^e siècle présage le début de la controverse communément désignée sous le terme de « querelle des rites malabars ». Pour comprendre cette controverse, il est nécessaire de définir le rite malabare, comme méthode d'évangélisation issue de la mission jésuite du Madurai, ayant reçu un cadre juridique et canonique au début du XVII^e siècle (A). Il faudra ensuite expliquer le climat dans lequel réapparaît la querelle des rites en Asie, au cours des années 1690, parmi les missionnaires français (B). Cette querelle théologique devient une problématique d'ordre public colonial dans les dernières années du XVII^e siècle, dès lors que les jésuites français entendent appliquer leurs méthodes d'évangélisation dans l'administration de leur paroisse, à Pondichéry (C).

A. Les sources du rite malabare

La définition des rites malabars relève à la fois de la missiologie (pratique et théorique) et du droit canonique. En premier lieu, le caractère controversé des méthodes d'évangélisation des jésuites en Inde provient de la conduite « exorbitante » que le missionnaire peut tenir pour réaliser les conversions, et de la tolérance d'une certaine diversité culturelle au sein des communautés de nouveaux chrétiens (1). Dans un second temps, les rites malabars désignent, en négatif des mesures prohibitives prononcées par le pouvoir pontifical contre ces pratiques, et le cadre juridique dans lequel elles peuvent être tolérées aux yeux de l'Église (2).

pour engager ses supérieurs à agir, du 23 octobre 1699, « Nous en avons appelé à Rome pour le spirituel et au Roi pour le temporel, et avons fait signifier dans les formes, l'acte de notre appel [...]. Si nos supérieurs majeurs ne nous soutiennent point en Europe, il est impossible de nous défendre ici, contre les R.R. P.P. qui ont une propriété de ne vouloir souffrir personne, partout où ils sont ».

¹⁶⁴² MCIO, f°24, selon qui, le P. Beauvoillier, jésuite, aurait estimé que « les capucins n'ont aucune nomination en forme pour la cure ».

1. Les méthodes apostoliques de Roberto de Nobili

Depuis le début du XVII^e siècle, le clergé missionnaire d'Asie a fait l'objet d'une série de controverses doctrinales et théologiques, touchant à ses pratiques d'évangélisation et d'administration spirituelle des communautés de nouveaux chrétiens. En Inde, comme en Chine, il était reproché à certaines missions, principalement jésuites, de tolérer la conservation de pratiques suspectes de superstition parmi les néophytes, et de donner des apparences de paganisme aux églises naissantes pour favoriser les conversions¹⁶⁴³. À titre d'exemple, les « rites chinois » avaient fait l'objet d'une première « querelle » entre 1633 et 1657. Il fut reproché aux missionnaires leur tolérance quant au maintien du culte des ancêtres et de Confucius parmi les nouveaux chrétiens, et à leur traduction ambivalente du nom de Dieu, suspecte de syncrétisme¹⁶⁴⁴. Une première interdiction générale de ces pratiques fut prononcée par la Congrégation de la Propagande, en 1645, sous le pontificat d'Innocent X. La prohibition des « rites chinois » fut ensuite adoucie en 1656, par la Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle, sous celui d'Alexandre VII¹⁶⁴⁵.

En Inde, la première querelle des rites malabars avait eu lieu entre 1610 et 1623. Elle faisait suite aux protestations de religieux et du clergé de Goa, contre les méthodes observées par le jésuite et noble italien Roberto de Nobili (1577-1656), dans la mission qu'il avait fondée dans le Madurai, à l'extrême sud de la péninsule indienne¹⁶⁴⁶. La méthode dite de l'*accommodatio* trouvait sa source dans les obstacles pratiques rencontrés par les missionnaires. En tant qu'étrangers (*pranguis*, ou *faranguis*), les jésuites étaient regardés comme impurs, ou de basse condition, et n'avaient pu prêcher que parmi les basses castes. Or, Nobili conçut l'importance de gagner au christianisme les personnages de haute condition, et particulièrement les brahmanes,

¹⁶⁴³ Ce constat peut être étendu à des espaces coloniaux où la pratique des missionnaires jésuites n'a pas fait l'objet d'une querelle théologique d'une ampleur similaire à la Chine ou l'Inde. L'évangélisation et la prédication dans la langue des autochtones, le respect des coutumes locales, étaient également mis en œuvre dans les colonies d'Amérique. v. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.90-108 et p.116-122, et ELISABETH, L., *Christianisation et monde colonial à la Martinique sous l'Ancien Régime*, loc.cit., p.60-61.

¹⁶⁴⁴ PO-CHIA HSIA, Ronnie, *Chinese voices in the Rites Controversy: From China to Rome*, in: Zupanov, I.G., Fabre, P.A., *The Rites Controversies in the Early Modern World*, op.cit., p.29-49, et LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.380-385.

¹⁶⁴⁵ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.174-176. *Constitutiones apostolicae brevia, decreta et pro missionibus sinarum, tunquini*, [...], Paris, Angot, 1676, part. 2, p.1, Questions des missionnaires de la Chine à la Congrégation de la Propagande sur les rites chinois, et décret de la Congrégation de la Propagande portant censure des rites chinois, 1645, p.19, Déclaration de la Congrégation de la Propagande du 12 septembre 1645, p.21, Réponse de la Congrégation de l'Inquisition avec l'approbation d'Alexandre VII, aux questions des missionnaires de la Société de Jésus en Chine, 1656.

¹⁶⁴⁶ ZUPANOV, I., *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, OUP, 1999, p.47-56, BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.2, p.140-151.

pour donner une assise prestigieuse à l'Église dans la société indienne¹⁶⁴⁷. Il fallait donc que le missionnaire inspire la plus grande apparence de sainteté, suivant les critères socioculturels indiens, d'une part, et qu'il garantît aux convertis de haute condition la conservation de leur prestige, d'autre part. Pour répondre à cette première condition, Nobili et ses missionnaires épousèrent le mode de vie brahmanique, par leurs vêtements, leur alimentation, et prirent la dénomination de « gourous », de « brahmanes du nord », ou de *samnyasin* (ermites, ou ascètes)¹⁶⁴⁸. Pour répondre au second impératif, il était nécessaire de tolérer le maintien de certains usages étrangers parmi les nouveaux chrétiens, et, si possible, de les rendre compatibles avec le catholicisme. Nous nous bornerons à énoncer les pratiques effectives dont Roberto de Nobili dut se justifier auprès de l'Inquisition de Goa, et du pape, dans les années 1610. Les brahmanes convertis pouvaient conserver leur *kudumi* (en tamoul, traduit en « codhoumbi »), touffe de cheveux laissée sur le haut du crâne lors de la première tonsure, qui constituait elle-même une étape consacrée de l'initiation brahmanique (*chūdākraṇa*, l'un des *saṃskāras*, « sacrement » ou « rite de passage »)¹⁶⁴⁹. Ils pouvaient continuer de porter le *yajñopavīta*, cordon noué sur l'épaule gauche et sous le bras droit, remis à l'issue de l'initiation du jeune brahmane (cérémonie de l'*upanayana*)¹⁶⁵⁰. Dans ces deux premiers cas, la conservation, par des nouveaux chrétiens, de signes d'appartenance à la classe brahmanique devait permettre à ces derniers de conserver le prestige et la considération accordée à la caste sacerdotale, et de signifier leur appartenance familiale. Les nouveaux chrétiens pouvaient également porter le *tilaka* (ou *pottu*), marque au front ou sur le corps, faite de cendres de bois de santal ou de bouse

¹⁶⁴⁷ ZUPANOV, I., *Prosélytisme et pluralisme religieux : deux expériences missionnaires en Inde aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : Archives de sciences sociales des religions, n°87, 1994, p.35-56, sur la distinction entre les conversions collectives des basses castes à la fin du XVI^e siècle, et les conversions « personnalisées » et « individuelles » des élites indiennes dans la mission de Roberto de Nobili. Comme le montre I. Zupanov, l'ascendance prestigieuse de Nobili a contribué à façonner sa vision de l'évangélisation : elle devait permettre de créer une liaison entre les aristocraties européennes et brahmaniques. *Id.*, *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge [...]*, *op.cit.*, p.54, p.144, et p.162, et AGNOLIN, Adone, *Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar*, trad. Bonesso, Amandine, in : Littératures, n°77, 2017, [en ligne, <https://doi.org/10.4000/litteratures.1704>], §19.

¹⁶⁴⁸ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, *op.cit.*, t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.154. Nous n'avons pu, pour des raisons matérielles, consulter les éditions contemporaines des écrits de Roberto de Nobili, et notamment, DE NOBILI, Roberto, *Adaptation*, éd. Rajamanickam, Savarimuthu, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971, et *Id.*, *Roberto de Nobili on India customs*, éd. Rajamanickam, S., Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1972. Nous compléterons donc l'analyse que nous ferons des grands traits de la pensée de Roberto de Nobili, à partir d'une traduction ancienne, par les travaux historiographiques récents. Sur la mode de vie brahmanique des jésuites de la mission du Madurai, COLAS, Gérard, *Vie légumineuse et pensée travestie. A propos de l'adaptation des jésuites en Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : Assayag, J., Tarabout, G., *Altérité et identité, Islam et christianisme en Inde*, *op.cit.*, [en ligne : <http://books.openedition.org/editionsehes/25962>], p.199-220.

¹⁶⁴⁹ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, *op.cit.*, t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.162. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, *op.cit.*, t.2, p.422, et MICHAELS, Axel, *Rites of Passage. Saṃskāra*, in : Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, OUP, 2018, p.93. En sanskrit, et dans le nord de l'Inde, le *kudumi* est appelé *śikhā*.

¹⁶⁵⁰ *Ibid.*, p.93-94, et BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, *op.cit.*, t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.163-164.

de vache. Missionnaires et chrétiens indiens partageaient ensemble des bains, qui pouvaient être regardés comme une reproduction des purifications rituelles hindoues¹⁶⁵¹. Cette approche devait permettre de conserver, au sein de la nouvelle chrétienté, des usages socioculturels, mais aussi des rapports hiérarchiques. Les jésuites du Madurai pratiquèrent ainsi la séparation des fidèles selon leur caste, y compris dans l'administration du service divin¹⁶⁵².

La pratique apostolique de la mission du Madurai était fondée sur une profonde réflexion épistémologique, qui permit à Roberto de Nobili de répondre aux accusations dont il fit l'objet, et de justifier sa démarche à Rome. La clé de voute de cette méthode résidait dans l'idée d'*accommodatio*. En s'appuyant sur l'autorité de Thomas d'Aquin, Nobili pouvait défendre que le principal critère de la « *bonté ou de la malice d'un acte extérieur dériv[ait] de l'acte intérieur de la volonté* », y compris pour des non-chrétiens¹⁶⁵³. Le missionnaire devait donc se livrer à un examen de l'intentionnalité d'une pratique étrangère pour déterminer si elle était animée ou non par la « malice » ; et si elle revêtait un caractère superstitieux ou idolâtre pour celui qui l'observait. Le critère de l'intention ne servait pas tant à départager le bien du mal qu'à distinguer les pratiques religieuses de celles qui étaient « purement civiles » (ou « politiques »)¹⁶⁵⁴. Dans ce dernier cas, les usages, quoique dérangeant la morale européenne, pouvaient être tolérés suivant un principe d'indifférence (*adiaphora*)¹⁶⁵⁵.

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p.168-169, et AKTOR, Michael, *Impurity and Purification. Āśauca, śauca*, in: Olivelle, P., Davis, D. R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, op.cit., p.224-225.

¹⁶⁵² BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.158 « On m'accuse d'avoir séparé les deux églises. Je n'ai rien séparé ; mais j'ai fondé une nouvelle chrétienté qui jamais n'eut pu se réunir à la première ; il y a eu permission et approbation de l'archevêque de Cranganore [...]. Cette distinction est autorisée par l'exemple de toute la côte, où les *caréas* ne sont pas reçus dans les églises des *paravas*, ni les *pollears* dans celles des *macouas*. En Europe même il y a distinction de places dans les églises ». Cette pratique n'était pas exclusive à la mission du Madurai. Elle existait déjà sur la côte de la Pêcherie (extrême sud de l'Inde) parmi les premières populations converties (*paravas* ou *pallavas*) au XVI^e siècle. ZUPANOV, I., *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge [...]*, op.cit., p.54, et AGNOLIN, A., *Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar*, loc.cit., [en ligne], §20.

¹⁶⁵³ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.160, « 1^o La bonté ou la malice d'un acte extérieur dérive de l'acte intérieur de la volonté [*Somme Théologique*, I-II, q.20] ; 2^o Tous les actes des païens ne sont pas péchés ; 3^o On ne peut condamner les actes et les cérémonies des païens sans connaître la fin pour laquelle ils ont été institués et se pratiquent [*Somme Théologique*, I-II, q.18] ».

¹⁶⁵⁴ PERCZEL, Istvan, *Accommodationist strategies on the Malabar Coast: Competition or Complementarity?*, in: Zupanov, I.G., Fabre, P.A., *The Rites Controversies in the Early Modern World*, op.cit., p.196, qui définit l'*accommodatio* comme « la séparation de ce qui est considéré comme constitutif de l'identité de la communauté, dans laquelle la religion n'était qu'un facteur parmi d'autres, de ce qui est moins important ; et d'être rigoureux avec la première en étant laxiste avec la dernière ».

¹⁶⁵⁵ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.161, « Je distingue quatre espèces d'actes chez les païens : les premiers sont idolâtriques par leur nature ou leur institution : comme les sacrifices, les jurements, les invocations ; les deuxièmes sont indifférents en eux-mêmes, mais ont été introduits pour établir une distinction purement politique : de même qu'à Rome on distingue les juifs par le chapeau jaune qu'ils sont obligés de porter ; les troisièmes sont indifférents, et ont été institués pour établir une distinction purement religieuse, comme les habits sacerdotaux, qui n'ont d'autre fin que le sacrifice ; les quatrièmes enfin réunissent ces deux fins, c'est-à-dire une fin religieuse jointe à une fin politique ou naturelle : par exemple les vêtements, les ornements, etc. Les objets ou actes du premier genre sont illicites à mon avis, ainsi que ceux du

L'*accommodatio* supposait donc un véritable travail de définition de l'hindouisme en tant que religion, en négatif, par son extraction subjective de son contexte socioculturel. En outre, l'intention (ou la religiosité) qu'il convenait de rechercher ne se situait pas, pour Nobili, dans le for intérieur des nouveaux chrétiens, mais dans les textes anciens et sacrés de l'Inde, et dans l'interprétation des brahmanes¹⁶⁵⁶. Cette exigence donnait aux jésuites de l'Inde une position privilégiée : contrairement aux cardinaux romains, ils avaient un accès immédiat à l'expertise et aux textes nécessaires à établir la licéité des pratiques de leurs missions. Cette approche savante de la religiosité indienne se nourrissait de la recherche de « lois », qu'elles fussent religieuses ou civiles¹⁶⁵⁷. Elle aboutissait à la reconnaissance d'une normalité de type législative des textes antiques de l'Inde, réputés contenir la vérité secrète et la raison des pratiques culturelles de la société indienne¹⁶⁵⁸. L'intention superstitieuse des pratiques observées par les nouveaux

troisième genre. Les objets ou actes du deuxième genre sont licites. Ceux du quatrième genre sont licites à condition de rejeter la fin superstitieuse ». Roberto de Nobili renvoyait, pour justifier cette classification, à l'autorité des théologiens jésuites ou dominicains espagnols Gregorio de Valencia (1549-1603), Domingo Báñez (1528-1604), et Juan Azor (1535-1603). ZUPANOV, I., *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge* [...], *op.cit.*, p.97-101, et *Id.*, FABRE, P.A., *The Rites controversies in the Early Modern World: An introduction*, *loc.cit.*, p.11-14, « When, in the early decades of the seventeenth century, Roberto Nobili penned a couple of treatises in which he used the concept of *adiaphora* to suggest that certain Brahmanical customs were nothing but « indifferent acts » and had nothing to do with superstition or idolatry (and hence religion and salvation), his goal was to justify his missionary decisions (presenting Christianity as some sort of local religious sect) before the Inquisition in Goa, in Lisbon and before the Roman Curia. In a word, these customs marked only political and social distinctions ». Dans ce sens, AGNOLIN, A., *Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar*, *loc.cit.*, [en ligne], §12 et §21-22. L'historien du droit Philip Hamburger relève les origines aristotéliennes et thomistes du concept juridique d'*adiaphora*. Il s'agit du qualificatif désignant les lois humaines qui ne seraient pas déterminées par le droit naturel, ou par l'idée de justice. Leur valeur morale serait « indifférente », bien que ces lois soient inexplicablement positives. HAMBURGER, Philip, *Law and judicial duty*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p.24.

¹⁶⁵⁶ ZUPANOV, I., *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge* [...], *op.cit.*, p.116-122, TRENTO, Margherita, *Sivadharmā or Bonifacio ? Behind the Scenes of the Madurai Mission Controversy (1608-1619)*, in: Zupanov, I., Fabre, P.A., *The Rites Controversies in the Early Modern World*, *op.cit.*, p.91-121.

¹⁶⁵⁷ Sur l'idée selon laquelle l'un des traits de la pensée orientaliste a consisté dans la recherche, par les Européens, d'un savoir antique et ésotérique, contenant la clé de compréhension des sociétés asiatiques, SAID, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. Malamoud, Catherine, Paris, Seuil, 2005, p.162-165, ou encore ZIZEK, Slavoj, *De la croyance*, trad. Joly, Frédéric, Paris, Jacqueline Chambon/Actes Sud, 2011, p.184.

¹⁶⁵⁸ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré* [...], *op.cit.*, t.2, p.151, « Mémoire du P. Robert de Nobili », p.160, qui indique, au sujet de la fin, ou de l'intention qui détermine le caractère superstitieux ou mauvais d'une action : « Cette fin ne se trouve pas généralement indiquée dans les auteurs théologiques, mais dans les livres secrets des gentils, écrits dans leur langue ; donc on ne peut condamner sans avoir quelque connaissance de ces livres directement ou indirectement ». Dans ce mémoire adressé à Rome, Roberto de Nobili fonde surtout son interprétation des diverses pratiques litigieuses sur l'avis de « cent huit brahmanes des plus savants et des plus distingués de Maduré ». *Ibid.*, p.170. Parmi les textes anciens de l'Inde, cités par Roberto de Nobili, on compte par exemple le *Skanda Purāṇa*, (« Scanda Pouranam ») compilation mythologique consacrée au culte de Shiva, composée autour du VIII^e siècle, que le jésuite cite pour démontrer que le *tilaka*, marque de santal, n'est qu'un ornement du corps et non un signe religieux. Pour défendre que le *yajñopavīta*, ou cordon remis à l'issue de l'initiation, n'a aucun rapport à la religion, Roberto de Nobili cite le *Mānava-Dharmaśāstra*, ou Lois de Manu (« le livre Smārta, partie Manu ») (entre le III^e s. av. J.-C. et le III^e s.). Le jésuite conclut, à partir de ce texte majeur de l'hindouisme, que le port du cordon n'a « aucun rapport à la religion », mais « uniquement à la vie civile », servant essentiellement de « signe distinctif de caste ».

Sur ce point, l'approche des missionnaires du Madurai s'inscrit dans la pensée juridique caractéristique de la morale jésuite, selon laquelle la détermination de l'intention juste ou injuste d'un acte suppose l'étude approfondie des lois positives, en un lieu et un moment donnés. DECOCK, W. *From Law to paradise: Confessional Catholicism and legal*

chrétiens ne devait pas être déterminée par le jésuite lui-même, d'un point de vue exclusivement catholique. Elle résultait de la confirmation par les textes anciens, et de l'interprétation des savants hindous, qui seuls pouvaient définir si un tel usage avait ou non le caractère d'un devoir religieux. Autrement dit, les brahmanes étaient les premiers juges de l'idolâtrie des nouveaux chrétiens. Le droit canonique devait, quant à lui, fixer les bornes dans lesquelles une telle tolérance pouvait être pratiquée parmi les nouveaux chrétiens.

2. Le cadre canonique de l'*accommodatio* au XVII^e siècle

Le 31 janvier 1623, parut la bulle *Romanae Sedis Antistes* du pape Grégoire XV (qui avait créé la Congrégation de la Propagation de la Foi quelques mois plus tôt)¹⁶⁵⁹. Ce texte devait répondre aux contestations relatives aux pratiques de la mission du Madurai, et aux justifications de Roberto de Nobili. Dans son esprit général, la bulle emportait autorisation des rites malabars¹⁶⁶⁰. Son contenu établissait surtout à quelles conditions les propositions théoriques de Roberto de Nobili étaient valables, quelles pratiques pouvaient être tolérées, et dans quelle mesure. Grégoire XV reconnut la distinction entre les pratiques superstitieuses et celles

scholarship, in: Rechtsgeschichte, vol.18, 2011, p.18-20, « In order to counsel and console Christians living secular lives, a Jesuit must, firstly, be an excellent lawyer. He must have knowledge of the objective bodies of law that determine the subjective rights and obligations that constitute a particular person's legal and moral position. A Jesuit must know the civil law of a concrete city or state because obligations and rights also follow from these legislative bodies ». La question de la normativité effective des textes mobilisés par Roberto de Nobili. Il semble que, sur ce point, le jésuite a été tributaire de l'opinion des brahmanes du sud de l'Inde qu'il a consulté. Pour ne prendre que l'exemple du *Skanda Purāṇa*, ce texte, appartenant au genre littéraire des *Purāṇas*, n'avait pas, dans son contexte de rédaction, de valeur juridique. Cependant, l'historiographie a montré que ces textes ont pu être incorporés aux recueils et traités de dharma (*Dharmaśāstras*), durant la période médiévale. DAVIS, D.R., BRICK, David, *Social and Literary History of Dharmaśāstra. Commentaries and Legal Digests*, in: Olivelle, P., Davis, D. R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, op.cit., p.34-37. Cet exemple permet uniquement de dire que si la méthode de Roberto de Nobili a contribué à juridiciser des textes de la littérature hindoue, l'accès à ces textes et leur appréhension a sans doute été conditionnée par la valeur que leur accordaient les brahmanes du XVII^e siècle.

¹⁶⁵⁹ Les pratiques et assertions de Roberto de Nobili étaient en contradiction avec plusieurs synodes tenus à Goa entre 1567 et 1606. Un résumé des dispositions édictées par chacun de ces synodes peut être consulté à PALLATH, P., *The Provincial Councils of Goa and the Church of St. Thomas Christians*, op.cit., p.14-27. L'affaire opposant le jésuite et l'archevêché fut en premier portée devant l'Inquisition de Lisbonne. BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.2, p.187-195, *Traduction du jugement du tribunal suprême de l'Inquisition, du 23 janvier 1621, à Lisbonne*. L'Inquisition du Portugal entendait permettre « aux brahmanes et autres qui sont initiés aux mystères des chrétiens, de faire usage des insignes susdits, vu qu'ils attestent seulement la distinction de leur naissance, de leur noblesse et de leur science, à condition qu'on ait soin de les dégager de toute autre fin secondaire ». Comme le montre S. Pavone, les cours de Lisbonne et de Rome étaient moins réticentes aux accommodations proposées par Roberto de Nobili que l'avait été le pouvoir de Goa. La promesse des conversions nombreuses et prestigieuses était, en Europe, une justification suffisante aux pratiques exorbitantes des missionnaires. PAVONE, Sabina, *Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles*, in : Archives de Sciences sociales des religions, n°182, avril-juin 2018, p.87.

Le texte de la bulle *Romanae Sedis Antistes* peut être consulté à IPPF, t.1, p.15-17. Nous nous appuyons sur la traduction française de DE BAR LE DUC, N. [Sous le nom d'Abbé Platel], *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, Lisbonne, François-Louis Ameno, 1766 (NBD, *Mémoires historiques* [1766]), t.1, p.22-37, *Constitution de Grégoire XV, Romanae Sedis Antistes, 31 janvier 1623*.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, t.1, p.32, « Notre seule et unique intention étant de ne permettre l'usage des [pratiques litigieuses], qu'autant qu'elles sont purement civiles, éloignées de toute superstition et même purgées des erreurs les plus légères ».

purement civiles : la conversion des brahmanes justifiait qu'ils pussent continuer à porter le cordon « *dont ils se serv[aient] pour désigner leur noblesse, leurs races [famille, lignée], et leurs emplois dans le civil [ou civilité], [nobilitatem, et progeniem ac civile]* »¹⁶⁶¹. Les bains, ou le port du *tilaka* étaient également admis dans la mesure où ils devaient « *contribuer à la propreté et à l'ornement du corps* »¹⁶⁶². Ces pratiques n'étaient pas regardées comme créatrices d'un nouveau « rite » au sein de l'Église, ni d'une nouvelle liturgie, mais comme de simples coutumes¹⁶⁶³.

Le pape devait néanmoins prévoir une série de garanties, visant à prévenir l'amalgame des rites malabars avec l'idolâtrie. L'on peut distinguer trois catégories de prescriptions. En premier lieu, Grégoire XV chercha à ôter toute apparence de superstition aux pratiques litigieuses, et même à substituer aux symboles et effigies hindoues des équivalents chrétiens. Par exemple, il était défendu aux nouveaux chrétiens de recevoir le cordon [*yajñopavīta*] des mains d'un infidèle : c'est le prêtre catholique qui devait désormais le remettre, et le bénir en récitant des prières¹⁶⁶⁴. Les nœuds de ce cordon, qui symbolisaient des divinités hindoues, devaient être remplacés par des effigies catholiques (une croix, une image du Christ ou de la Vierge)¹⁶⁶⁵. Ceux qui avaient déjà embrassé le catholicisme et qui avaient reçu le cordon « *de manière superstitieuse* » devaient « *le brûler [...] et en prendre un nouveau qu'ils recevr[aient] en observant les cérémonies prescrites* »¹⁶⁶⁶. Si le missionnaire était amené à tolérer des signes honorifiques ou des pratiques dans lesquelles intervenaient usuellement des officiants hindous, il devait pousser sa démarche jusqu'au bout, et se substituer à toute forme d'autorité religieuse indienne.

¹⁶⁶¹ *Ibid.*, t.1, p.23.

¹⁶⁶² *Ibid.*

¹⁶⁶³ DHARAMPAL-FRICK, Gita, *Revisiting the Malabar Rites controversy: A Paradigm of Ritual Dynamics in the Early Modern Catholic Missions of South India*, in: Zupanov, I.G., Fabre, P.A., *The Rites Controversies in the Early Modern World*, op.cit., p.129-131, et FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.422

¹⁶⁶⁴ NBD, *Mémoires historiques* [1766], t.1, p.25-29, « Savoir qu'ils ne recevront point le Cordon susdit dans le temple des idoles, ni de la main de leur ministre Jocim, soit qu'il soit appelé de la sorte ou autrement, ni de celle des prédicateurs de leur loi ; ni de leur ministre appelé Bottum [Bhatt], ou autrement ; ni enfin de quelque autre infidèle que ce puisse être : mais ils le prendront par le ministère d'un prêtre catholique qui le bénira en récitant les prières déterminées par l'ordinaire : lesquelles doivent être prononcées particulièrement sur ledit cordon, selon la forme et teneur ci-dessous marquée. Le Prêtre susdit aura attention à ne conférer ledit cordon qu'après avoir reçu des prétendants la profession de leur foi ; et alors il observera en le donnant de ne le point tenir suspendu au pouce de la main droite comme l'on dit qu'il se pratique parmi eux ; ni de soutenir de la main gauche l'extrémité dudit cordon. Il n'affectera point aussi d'élever la main droite, au moment qu'il le donne aux prétendant, afin que s'il y a quelques superstitions dans ces cérémonies, on puisse les abolir. Ceux qui doivent recevoir ledit Cordon, ne se feront point instruire à cet égard par les Prêtres des Idoles, encore bien que ce fut l'usage ; puisque ces maîtres de l'erreur et de l'iniquité ne sauraient instruire ceux qui sont attachés au vrai culte ». En outre, il était défendu de réciter des prières hindoues, ou de réaliser des sacrifices lors de la remise du cordon.

¹⁶⁶⁵ *Ibid.* Des précautions similaires sont prévues par la bulle au sujet des bains et des marques de santal : ces pratiques ou ornements ne devaient servir qu'à l'entretien du corps, et ne devaient être accompagnés d'aucune forme de prière, ou cérémonie. *Ibid.*, t.1, p.31.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*, t.1, p.30.

Les deux autres types de prescriptions, plus générales, devaient assurer la « cohérence religieuse » des communautés de nouveaux chrétiens. Grégoire XV posait d'abord l'interdiction du mélange des chrétiens avec les hindous, dans les cérémonies des uns et des autres¹⁶⁶⁷. Il n'était permis aux nouveaux chrétiens de conserver une attache « civile » ou culturelle à la société indienne qu'à la condition d'une frontière étanche entre la communauté des chrétiens et celles des infidèles, sur le plan religieux. Enfin, le pape posa une limite aux effets que pouvaient avoir les distinctions civiles sur l'administration spirituelle. Ce point concernait la raison d'être de la méthode de l'*accommodatio* : la recherche de distinction des brahmanes à l'égard des basses castes, implicitement admise par le souverain pontife, faisait cependant l'objet de réserves sur le plan moral. Les hiérarchies civiles indiennes, et le sentiment de noblesse, ne devaient pas être le prétexte à l'orgueil. Grégoire XV appelait les brahmanes convertis à épouser l'humilité chrétienne¹⁶⁶⁸. D'un point de vue pratique, ces exhortations signifiaient que la reconnaissance des « *rangs et distinctions* » parmi les chrétiens ne pouvait aboutir à la séparation des fidèles lors de l'office divin et des cérémonies¹⁶⁶⁹. Les nouveaux chrétiens, y compris de basse condition, avaient une égale capacité à recevoir la grâce divine. Cette simple conjuration morale fonctionnait comme une règle d'ordre public : l'indifférence des pratiques purement civiles ne devait pas aboutir à la création de chrétientés séparées, ni dénaturer le service divin. Ce rappel portait néanmoins confirmation du caractère purement civil de l'appartenance de caste, de sa non-contrariété à la religion chrétienne, et donc, de son maintien dans les nouvelles chrétientés.

La bulle *Romanae Sedis Antistes* fournit, au cours du XVII^e siècle, un cadre particulièrement libéral pour le maintien, dans la mission du Madurai, des méthodes de l'*accommodatio*. Le successeur de Nobili, Jean de Britto (1647-1693), défendit jusqu'à la fin de sa vie la singularité de ce modèle d'apostolat dans le sud de l'Inde. Dans les années 1690, la question des rites réapparaît ainsi parmi les ecclésiastiques français établis en Asie.

¹⁶⁶⁷ *Ibid.*, t.1, p.31-32, « « Nous exhortons au surplus par les entrailles de J.C. et ordonnons par toute l'autorité dont nous sommes revêtus, que l'usage de porter les marques d'honneur susdites et autres accordées par nous, ne devienne point une occasion pour mêler les membres de J.C. avec ceux du démon ».

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, p.32-33, « Nous prions enfin et conjurons ceux qui se vantent d'une noblesse aussi vaine que fragile et mondaine, de se ressouvenir qu'ils sont devenus membres d'un corps dont le chef est celui qui est doux, et humble de cœur, et qui n'ayant aucun égard pour ceux qui prétendent se distinguer du commun des hommes, n'en saurait avoir à plus forte raison pour ceux qui prétendent l'être dans les églises où nous devons paraître avec humilité, sans prétendre à aucuns rangs ni distinctions ».

¹⁶⁶⁹ *Ibid.*, « Que ces Nobles ne méprisent donc point ceux qui sont d'une naissance vile et obscure, en se séparant d'eux pour entendre la parole divine, et participer aux sacrés mystères, car il ne convient pas que ceux qui se nourrissent du même pain et de la même parole divine, et qui auront part un jour au même bonheur dans la gloire, soient placés séparément dans l'église qui est la maison du seigneur, et cela à cause du mépris que l'on aurait pour la bassesse de leur condition ».

B. La résurgence des querelles des rites chinois et malabars à la fin du XVII^e siècle

La réapparition des querelles des rites dans la dernière décennie du XVII^e siècle doit beaucoup aux ecclésiastiques français. Elle résulte de deux phénomènes parallèles : la réactivation de la querelle des rites chinois par le vicaire apostolique Charles Maigrot, et l'engagement des jésuites français de Pondichéry dans la mission du Madurai.

Les prêtres des Missions-étrangères français ont en effet réanimé la controverse relative à la licéité des rites chinois, dans le contexte de précarisation institutionnelle de leurs missions face au *padroado* portugais¹⁶⁷⁰. En Chine, les jésuites avaient, de manière analogue à la mission du Madurai, maintenu parmi les chrétiens des usages qui pouvaient être regardés comme superstitieux, ou dénaturant la liturgie de l'Église¹⁶⁷¹. Chargé de la province du Fo-kien, le vicaire apostolique et successeur de François Pallu, Charles Maigrot publia le 26 mars 1693 une lettre pastorale par laquelle il condamnait une série de propositions et de pratiques observées par les missionnaires¹⁶⁷². Face à la résistance des religieux et des fidèles chinois, Maigrot fut contraint de fuir sa juridiction et d'adresser ses plaintes à Rome¹⁶⁷³. Le pape Innocent XII forma une commission de cardinaux devant délibérer sur la question des rites, qui s'assembla pour la première fois le 18 avril 1699¹⁶⁷⁴. L'affaire fut discutée pendant plusieurs années, au cours desquelles elle suscita une abondante littérature en France, et raviva la rivalité entre les jésuites et les Missions-étrangères, sur fond de querelle janséniste¹⁶⁷⁵. L'opinion française et les milieux

¹⁶⁷⁰ *Supra*, p.368.

¹⁶⁷¹ *Supra*, p.382.

¹⁶⁷² PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.176-178. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.385-395.

¹⁶⁷³ PO-CHIA HSIA, R., *Chinese voices in the Rites Controversy: From China to Rome*, loc.cit., p.32-33. Nous précisons que c'est à la suite de ces plaintes qu'Innocent XII procédera à la clarification des droits des vicaires apostoliques et du *padroado* portugais en Chine, comme nous l'avons évoqué à *Supra*, p.368.

¹⁶⁷⁴ LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.395-396.

¹⁶⁷⁵ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.178-182. Nous ne mentionnerons que quelques ouvrages imprimés, qui montrent l'intensité des réactions en France au nouveau conflit opposant désormais les Missions-étrangères aux jésuites sur les affaires de la Chine. Ils s'ajoutent à la rivalité entretenue depuis plusieurs années par le théologien janséniste Antoine Arnauld, avec les religieux de cet ordre. Michel Le Tellier, futur confesseur du Roi, avait d'ailleurs pris la défense des jésuites de la Chine dès 1687. LE TELLIER, Michel, *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes [...]*, Paris, Étienne Michallet, 1687. Comme le montre A. Launay, les missionnaires et directeurs du séminaire des Missions-étrangères n'étaient pas favorables à une opposition frontale, et cherchent à conserver l'union avec les jésuites. Des voix comme celles de Bossuet ou d'Esprit Fléchier plaidèrent également pour une unité des missionnaires autour de la volonté du Pape. LAUNAY, *Histoire générale*, t.1, p.396-397. Dans ce sens, DE CICE, Louis, *Lettre de M. Louis de Cice, nommé par le Saint-Siège à l'évêché de Sabula, et au vicariat apostolique de Siam, du Japon, etc, aux R.R. P.P. Jésuites, sur les idolâtries et sur les superstitions de la Chine*, Cologne, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700. La plupart de ces ouvrages réagissant à la nouvelle querelle des rites chinois sont anonymes, et montrent que l'opposition ouverte aux jésuites s'est étendue en dehors du cercle des auteurs jansénistes. *Censure de quelques propositions des PP. Le Comte et Le Gobien, jésuites [...]*, Paris, 1700. *Lettre d'un docteur de l'ordre de Saint Dominique sur les cérémonies de la Chine, au R.P. Le Comte, de la Compagnie de Jésus, confesseur de Madame la duchesse de Bourgogne*, Cologne, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700. *Six Lettres d'un docteur ou relation des assemblées de la faculté de Théologie de Paris, tenues en Sorbonne, sur les opinions*

ecclésiastiques en Asie étaient ainsi disposés à étendre cette controverse doctrinale et institutionnelle aux missions de l'Inde¹⁶⁷⁶.

En effet, les jésuites français établis à Pondichéry s'étaient très tôt engagés dans la mission du Madurai. Le P. Bouchet avait été précurseur de ce rapprochement, en se joignant aux jésuites portugais (dont Jean de Britto) qui œuvraient dans le sud de l'Inde, avant la prise de Pondichéry de 1693¹⁶⁷⁷. Il fut rejoint en 1699 par les P. Mauduit et Martin, qui voulurent s'instruire des méthodes de conversion de la mission du Madurai, pour pouvoir ensuite former la leur à l'ouest et au nord de Pondichéry¹⁶⁷⁸. Comme Roberto de Nobili en son temps, les jésuites français exposaient, dès 1700, la répugnance des populations indiennes à adopter la religion de *français*, et la nécessité d'adopter un mode de vie brahmanique¹⁶⁷⁹. Dans leurs correspondances et travaux, les missionnaires français poursuivaient le travail, entrepris par Nobili, de sécularisation de la caste, qu'ils définissaient comme « *l'assemblage de plusieurs familles d'un*

des jésuites touchant la religion, les cultes et la morale des Chinois, avec la censure de cette faculté, Cologne, 1701. *Remarques d'un docteur en théologie sur la protestation des jésuites, avec une réponse au nouveau libelle de ces pères contre la censure de Sorbonne*, Paris, 1700. Pour les ouvrages favorables aux jésuites, *La Bonne foy des anciens jésuites missionnaires de la Chine sur l'idolâtrie des Chinois dans le culte qu'ils rendent à Confucius et aux morts [...]*, Paris, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700. *Histoire apologétique de la conduite des jésuites de la Chine, adressée à Messieurs des Missions-étrangères*, Paris, 1700. *Réponse à la lettre de Messieurs des Missions-étrangères au Pape, sur les cérémonies chinoises*, Paris, 1700. Ce dernier ouvrage constitue une réponse à TIBERGE, Louis, BRISACIER, Jacques Charles, *Lettre de Messieurs des Missions-étrangères au Pape, en date du 20 avril 1700, sur les idolâtries et les superstitions chinoises, avec une addition à ladite lettre*, Paris, 1700.

¹⁶⁷⁶ Les querelles des rites semblent avoir été connues par les administrateurs de Pondichéry, au moins en 1701, comme le montre MCIO, f°27, « Il s'est élevé en Chine une dispute entre les jésuites et les missionnaires évangéliques sur les cultes chinois que ces premiers permettent à leurs néophytes prétendant que les sacrifices que les chinois offrent à Confucius, aux morts, à leurs ancêtres, et au ciel, sont de pures cérémonies civiles ».

¹⁶⁷⁷ MARTIN, t.3, p.294, qui indique que le P. Bouchet était entré dans la mission de Madurai dès 1689. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.257, *Lettre du P. Pierre Martin au P. de Villette, du 30 janvier 1699, à Balassor*. Néanmoins, il est possible que la collaboration des jésuites français et portugais au sein de cette mission ait été assez conflictuelle, comme le souligne MCIO, f°25.

¹⁶⁷⁸ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.257, *Lettre du P. Pierre Martin au P. de Vilette, du 30 janvier 1699, à Balassor*, qui indique déjà à cette date que le père Le Breuille, supérieur général des jésuites français en Asie, « me charge de la mission de Pondichéry et me fait espérer qu'en peu de temps il me permettra d'entrer dans les terres, ce que je souhaite depuis longtemps », et p.261, *Lettre du P. Pierre Martin au P. Le Gobien, du 1^{er} juin 1700, dans le royaume de Maduré*, « Les sentiments de mes supérieurs se trouvèrent conformes à mes vues. Ils pensaient établir une nouvelle mission dans les royaumes de Carnate, de Gingy, et de Golconde, comme on vous l'a déjà mandé, et de la former sur le modèle de celle que nos pères portugais cultivèrent dans le royaume de Maduré, depuis plus de quatre-vingts ans [...]. Il était nécessaire d'envoyer quelques-uns de nos pères français dans cette ancienne mission, où ils puissent apprendre la langue, s'instruire des coutumes et usages de ces peuples, former des catéchistes, lire et transcrire les livres que le vénérable père Robert de Nobilius et nos autres pères ont composé ».

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*, t.2, p.257, *Lettre du P. Pierre Martin au P. de Vilette, du 30 janvier 1699, à Balassor*, p.261, *Lettre du P. Pierre Martin au P. Le Gobien, du 1^{er} juin 1700, dans le royaume de Maduré*, « C'est donc en menant parmi eux une vie austère et pénitente, parlant leurs langues, prenant leurs usages, tous bizarres qu'ils sont, et s'y naturalisant, enfin ne leur laissant aucun soupçon qu'on soit de la race des *Français* qu'on peut espérer d'introduire solidement et avec succès la religion chrétienne dans ce vaste empire des Indes », et p.283, *Lettre du P. Dolu au P. Le Gobien, du 4 octobre 1700, à Pondichéry*, « Le Père Mauduit est le premier qui soit allé mettre la main à l'œuvre. Il a fait son noviciat dans le Maduré même, en vivant de riz et de légumes seulement, comme vivent nos pères en ce pays-là [...]. La vie qu'il mène est bien rude et bien austère, ce qui est nécessaire pour convertir ces peuples ; mais ce qui lui donne beaucoup de crédit et d'entrée partout, c'est qu'il a des brames qui l'accompagnent et qui lui servent de catéchistes ».

même rang ou d'une même profession »¹⁶⁸⁰. Si les jésuites français ne tenaient pas compte de ces distinctions, ils étaient voués, comme les Portugais de Goa, à ne convertir que des chrétiens de basse condition¹⁶⁸¹. Les P. Mauduit et Martin témoignaient donc de l'absolue nécessité de distinguer les Indiens de caste des « parias », dans l'évangélisation et le service spirituel¹⁶⁸². Cette préconisation excède largement les limites fixées par la bulle de Grégoire XV : outre la séparation des fidèles lors des cérémonies, il fallait que parias et chrétiens de caste eussent des catéchistes différents, qui épousassent chacun leur mode de vie, et qui n'eussent pas de contacts avec l'autre partie des fidèles¹⁶⁸³.

En parallèle, les jésuites français se sont livrés à l'étude directe ou indirecte de la littérature rituelle ou mythologique hindoue. Comme Roberto de Nobili en son temps, cette démarche n'avait pas seulement pour objet de distinguer pratiques religieuses et coutumières, mais aussi de démontrer la compatibilité théologique, ou la connexité historique de l'hindouisme et du christianisme. Par exemple, les jésuites affirmaient pouvoir observer en Inde la croyance dans « un dieu infiniment parfait », dont la vénération n'aurait été qu'« altéré et corrompu par le culte des idoles »¹⁶⁸⁴. Cette approche ne visait qu'à conforter la tolérance d'usages assimilables à des rites hindous parmi la communauté des nouveaux chrétiens. En plus d'être purement civils, les pratiques des nouveaux chrétiens étaient, dans le secret de leur origines historiques, conformes à l'esprit du christianisme¹⁶⁸⁵.

¹⁶⁸⁰ ANOM, COL, 25DFC93, 20, *Recueil d'extraits des Lettres édifiantes des missionnaires de la Compagnie de Jésus en Inde*, Pièce 10.4, *Extrait d'une lettre du P. Pierre Martin au P. Le Gobien*, du 1^{er} juin 1700.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*

¹⁶⁸² *Ibid.*, « la caste des parias [...] passe pour infâme, et [...] ceux qui la composent ne peuvent entrer dans aucun commerce de la vie civile. Il y a cependant certains métiers qui abaissent ceux qui les exercent jusqu'au rang des parias, ainsi un cordonnier et tout homme qui travail en cuir, et en plusieurs endroits les pêcheurs et ceux qui gardent les troupeaux passent pour parias ». BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, *op.cit.*, t.2, p.306, *Lettre du P. Mauduit au P. Le Gobien*, du 1^{er} janvier 1702, « Les brahmes et les choutres [*śūdras*], qui sont les principales castes et les plus étendues, ont un mépris bien plus grand pour les parias, qui sont au-dessous d'eux, que les princes n'en pourraient avoir en Europe pour le plus bas peuple. Ils seraient déshonorés dans leur pays et déchus des droits de leur caste s'ils avaient écouté les instructions d'un homme qu'ils regardent comme un malheureux ».

¹⁶⁸³ *Ibid.*, « Il nous faut donc et des catéchistes parias pour les parias, et des catéchistes brahmes pour les brahmes, ce qui nous jette dans un grand embarras, car il n'est pas aisé d'en former, surtout parmi les derniers parce que la conversion des brahmes est très difficile et qu'étant fiers naturellement et entêtés de leur naissance et de leur supériorité au-dessus des autres castes, on les trouve toujours bien moins dociles et plus attachés aux superstitions du pays ». Depuis la décennie 1640, certains jésuites et prêtres indigènes s'étaient adonnés à la fonction de *pandaraswami*, qui officiaient spécialement auprès des parias, adoptant une tenue et un mode de vie adapté. Dans ce sens, ANOM, COL, 25DFC93, 20, *Recueil d'extraits des lettres édifiantes des missionnaires de la Compagnie de Jésus en Inde* [n.f.], *Extrait d'une lettre du P. Pierre Martin au P. Le Gobien*, dans le royaume de Maduré, le 1^{er} de juin 1700. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, *op.cit.*, t.2, p.423 et p.425.

¹⁶⁸⁴ ANOM, COL, 25DFC93, 20, *Recueil d'extraits des lettres édifiantes des missionnaires de la Compagnie de Jésus en Inde* [n.f.], *Examen de plusieurs points de la religion des Indiens des royaumes de Maduré, Carnate, Tanjaour et autres de la presque île de l'Inde, avec le rapport que quelques articles ont avec les histoires de nos livres saints*.

¹⁶⁸⁵ Les castes sont par exemples assimilées aux tribus d'Israël, et les textes védiques sont associés aux livres de l'Ancien testament. *Ibid.*, « La première partie du Vedam, qu'ils appellent Irrouvouvedam (*Yajur-veda*), traite de la première cause et de la manière dont le monde a été créé, ce qu'ils m'en ont dit de plus singulier, par rapport à notre

La collision entre la seconde querelle des rites chinois et le ralliement des jésuites français à la mission du Madurai ne devait produire d'effets qu'au début du XVIII^e siècle. Pour conclure cette première partie, il faut cependant considérer la manière dont la doctrine de l'*accommodatio* est devenue un enjeu de police des cultes à l'intérieur des comptoirs de commerce.

C. La pénétration des rites malabars dans l'administration paroissiale de Pondichéry

Avec la nomination du P. Dolu, comme curé des Malabars à Pondichéry en 1699, les pratiques normalement destinées à l'évangélisation tendent à définir le cadre de la discipline religieuse à l'intérieur du comptoir, et à faire de ce dernier une extension des terres de missions. Autrement dit, les méthodes dérogatoires autorisées par Rome dans l'évangélisation des royaumes de l'Inde devaient régir l'administration de la paroisse des jésuites et de leurs fidèles. Cette transposition n'a pas fait l'objet de résistances particulières de la part des pouvoirs temporels. Le directeur François Martin semble avoir été séduit, dans un premier temps, par les méthodes de conversion des jésuites¹⁶⁸⁶. L'on comprend mieux, de ce point de vue, qu'il ait soutenu la division des fonctions curiales auprès de l'évêque de San Thomé.

Dès 1700, les méthodes employées par les jésuites soulevèrent une série de problèmes dans la cohérence de l'administration spirituelle de Pondichéry. Outre la tension que leur élection à la cure des malabars avait provoquée dans la police ecclésiastique de la ville, les prêtres des Missions-étrangères semblent avoir été les premiers alertés par la manière dont les jésuites exerçaient leur ministère sacré¹⁶⁸⁷. En 1700, pour la fête de l'Assomption, la procession des jésuites était suivie de joueurs de tambours, ou de trompettes¹⁶⁸⁸. Ils pratiquèrent aussi une

sujet, c'est qu'au commencement il n'y avait que dieu et l'eau, et que dieu était porté sur les eaux. La ressemblance de ce trait avec le premier chapitre de la Genèse n'est pas difficile à remarquer ». Il n'est pas impossible que ce soit à cette période que les jésuites aient fait parvenir en France la copie d'une traduction du *Yajur-veda*, qui figure dans la collection du premier président du Parlement de Paris, Achille III de Harlay, à la Bibliothèque nationale de France. BNF, Mss., FR., 19117, *Zozur Bedo, traduction française du Yadjou Veda, 4^e livre des Védas*. Cette approche historique et textuelle n'était pas incompatible avec la description empirique des coutumes et des lois de l'Inde, auxquelles les jésuites se sont consacrés. Plusieurs analyses ont été consacrées aux lettres du P. Bouchet sur la nature du droit hindou, AGMON, D., *Law in Theory, Law in Practice, Legal Orientalism and French Jesuit Knowledge Production in India*, in: *Historical Reflections*, vol.45, n°1, 2019, p.28-49, et ROCHER, Ludo, *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, Londres, Anthem Press, 2012, p.673-699, « Father Bouchet's Letter on the administration of Hindu Law ».

¹⁶⁸⁶ ANOM, COL, C264, f°10, *Lettre de François Martin du 30 septembre 1692, à Pondichéry*, dans laquelle le directeur écrivait déjà, avant la prise du comptoir par les Hollandais, « Il n'y a [rien] de si considérable que la mission de Maduré sous la conduite des R.P. Jésuites portugais, et très nombreuse [sic] parce que l'on fait compter à présent qu'il y a plus de cent mille chrétiens, ce n'est pourtant pas par le nombre, qu'elle doit être la plus considérée, c'est par les travaux et les peines que les missionnaires qui la soutiennent sacrifient et par la vie où ils sont forcés aussi austère que les jeunes des entiers anachorètes et cela parce qu'ils se conforment aux coutumes du pays pour faire plus de fruit ». Dans le même sens, MARTIN, t.3, p.293, « les jésuites n'administrent le sacrement de baptême qu'après une ample instruction et la connaissance de nos principaux mystères ».

¹⁶⁸⁷ v. MATHEW, K.S., *French Missionaries, Tamil Catholics and Social Changes in Pondicherry (1674-1793)*, loc.cit., [format ebook], §5, « Towards an Upward Social Mobility ».

¹⁶⁸⁸ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.405-407.

procession nocturne, où l'image de la Vierge était placée dans une niche et portée sur des brancards, décorée comme pouvaient l'être les idoles hindoues¹⁶⁸⁹. Il n'y eut, en revanche, aucune prière ni chant liturgique. Les capucins et les prêtres des Missions-étrangères se récrièrent devant des pratiques qu'ils jugeaient « injurieuses » et « outrageantes à la Sainte Mère de Dieu »¹⁶⁹⁰.

Dès le mois de mars 1700, le procureur des Mission-étrangères, Tessier de Queralay, s'étonna de voir les jésuites s'adonner à une comédie théâtrale dans leur église¹⁶⁹¹. Au mois d'octobre, c'est une tragédie qui y était jouée, mettant en scène le martyr de Saint-Georges¹⁶⁹². Cette pratique ne découlait pas nécessairement des méthodes de la mission de Madurai : les jésuites sont connus pour avoir investi la pratique théâtrale depuis le XVI^e siècle à des fins pédagogiques¹⁶⁹³. Pourtant, on trouve dans une lettre adressée quelques années plus tard, par le gouverneur Hébert, des indications sur cet évènement :

« Les Jésuites firent représenter à Pondichéry par les Malabars l'histoire de Saint-Georges qui abattit la statue d'Appolon, au lieu de celle-là, les jésuites en avaient fait trois, qui sont Vishnou, Brahma, et Rudra [Shiva], dieux de la gentilité de ce pays-ci, que celui qui représentait Saint-Georges abattit d'un coup de massue »¹⁶⁹⁴.

Il s'agissait donc bien d'une mise en scène destinée à favoriser les conversions du public. Elle ne relevait pas directement des pratiques d'accommodation (car il n'est pas question dans cette représentation d'admettre le caractère « purement civil » d'un usage superstitieux des convertis). Néanmoins, l'affectation de l'église à un tel spectacle, le détournement de l'histoire de Saint-Georges, et la participation de chrétiens malabars à une mise en scène comprenant la

¹⁶⁸⁹ Cet épisode était connu en France dès 1702, URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet*, op.cit., t.12, p.247, *Lettre du P.Alexis à Bossuet*, du 18 février 1702.

¹⁶⁹⁰ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.408.

¹⁶⁹¹ AMEP, vol.963, f°270, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs et directeurs du Séminaire*, du 3 mars 1700. DE BAR LE DUC, N., *Mémoires historiques présentés en 1744 au Souverain Pontife Benoît XIV*, Besançon, Jean Pierre Le Fevre, 1747 (NBD, *Mémoires historiques* [1744]), t.1, p.62-64.

¹⁶⁹² AMEP, vol.990, f°521, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs et directeurs du Séminaire*, octobre 1700, à Pondichéry. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.426, qui date cet évènement en 1701. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.541.

¹⁶⁹³ VALENTIN, Jean-Marie, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680)*, Paris, Desjonquères, 2001, p.26-29, et GALLO, Anne-Sophie, *Jesuit Theater*, in: Zupanov, I. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, op.cit., p.579, qui souligne néanmoins que le théâtre des jésuites avait pour but de « convertir les productions théâtrales séculières », et qu'à la suite de la réforme tridentine, il devait reconquérir (ou « re-baptiser ») pour les besoins de la religion. Il est possible que de telles mises en scène aient servi aux jésuites à concurrencer ou à détourner les arts théâtraux tamouls de la société pondichérienne dans ce sens, mais nous manquons de sources pour trancher sur ce point.

¹⁶⁹⁴ ANOM, COL, C213, f°312, *Lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.426-427. VALENTIN, J.-M., *Les jésuites et le théâtre (1554-1680)*, op.cit., p.29 « [A travers l'usage d'icônes au théâtre], les jésuites réaffirment que les catholiques ne reconnaissent pas l'image comme une fin en soi, ni comme un simple objet d'art. Suarez, Bellarmin, Laymann, Grégoire de Valence ne se lassent pas de répéter que les images ne doivent pas être vénérées pour elles-mêmes, mais par rapport à ce qu'elles représentent. Echelon, palier, l'image n'est qu'un moyen : le culte qui lui est rendu exprime seulement, de manière imparfaite, celui qui est normalement dû au prototype ».

représentation des divinités hindoues suffisait à provoquer le scandale chez les capucins et les missionnaires apostoliques, qui en écrivirent à leurs supérieurs en Europe¹⁶⁹⁵. De telles pratiques ont aussi eu des effets néfastes aux intérêts de mission jésuite, et à ceux de la Compagnie. Quoique l'accommodation se veuille conciliante avec les convertis, elle justifie aussi une extrême sévérité avec les non-chrétiens. La mise en scène brutale de la destruction des divinités, en pays hindou, devait fatalement arriver aux oreilles du raja mahratte de Tanjore (Thanjavur). En réponse à cette nouvelle, celui-ci aurait engagé une persécution des chrétiens dans ses terres¹⁶⁹⁶. Cette séquence montrait aussi que les pratiques des jésuites étaient susceptibles à détériorer les relations des administrateurs de la Compagnie avec les princes voisins, dans un contexte particulièrement électrique.

Pour les agents du commerce, cette situation fut d'abord saisie comme un prolongement des controverses qui avaient impliqué les jésuites en métropole. Dans les années 1690, l'écrivain de Marine Robert Challe prononça un jugement très sévère sur les méthodes des jésuites. Il ne condamnait pas les pratiques de l'*accommodatio* du point de vue de la querelle des rites malabars, mais des débats doctrinaux qui opposaient les jésuites et les jansénistes en France. Challe voyait dans les méthodes de la mission de Madurai une simple reproduction de la casuistique des jésuites¹⁶⁹⁷. Il citait les *Lettres Provinciales* de Blaise Pascal, qui avaient condamné la « direction d'intention », argument des jésuites pour justifier le caractère moral

¹⁶⁹⁵ AMEP, vol.990, f°521, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs et directeurs du Séminaire*, octobre 1700, à Pondichéry. Pour la version des capucins concernant le théâtre des jésuites à Pondichéry, NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.70-71. v. également, MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.5, p.211-212, qui rapporte le contenu d'une comédie mise en scène par les jésuites en juillet 1705. Un chevalier noble libertin conclut un pacte avec le diable, par lequel celui-ci lui prête une somme d'argent. Le noble s'était engagé à remettre sa femme au démon au cas où il ne rembourserait pas sa dette. L'échéance arrivée, l'épouse ne put se délivrer de cette situation que par l'intervention de la Vierge après s'être mise à prier. Le rôle de l'épouse était tenu par un tamoul en tenue féminine. Le diable et le chevalier étaient joués par deux européens. Manucci décrit ensuite des pièces de théâtre analogues jouées par les jésuites à Manille.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p.70, et ANOM, COL, C²13, f°312, *Lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*, « Le roi de Tanjore qui est dans notre voisinage avait un brahme qui était précepteur de son fils. Ceux cette caste qui sont les nobles du pays et qui ne se mésallient jamais en donnèrent avis à leur confrère qui en informa le Roi. Pour lui rendre la chose plus sensible et rendre l'action de la tragédie plus odieuse, il la fit représenter devant le Roi, lequel s'étant informé pourquoi on renversait ainsi leurs dieux et qu'il ne fallait pas le souffrir. Dès le jour même il fit arrêter deux jésuites qui étaient dans ses états, et fit publier une ordonnance, par laquelle il défendait qu'aucun de ses sujets ne se fissent chrétiens et que ceux qui l'étaient à présent seraient marqués d'un fer chaud au haut des bras afin d'être reconnus, dans un jour il y eut plus de 80 mille de ces malheureux qui reprisent leur vomissement de l'idolâtrie et renoncèrent au christianisme, il n'y eut que 4 ou 5 familles qui tinrent bon et qui sortirent des états de Tanjore ». ANOM, COL, C²66, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, « [Le 16 novembre 1701], Le R.P. Martin jésuite qui était de la mission de Maduré arrivé à Pondichéry, forcé par la grande persécution qu'il y avait contre la chrétienté de Tanjore, où était son district ». ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.428-430. NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.70-73.

¹⁶⁹⁷ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, *op.cit.*, t.3, p.137, « La doctrine [des jésuites] s'accommode avec tout le monde : à peine ont-ils baptisé un idolâtre, qu'ils l'admettent à la participation des Saints Mystères, en un mot, à la Sainte Table ; et c'est par cet endroit, que tous ces idolâtres imparfaitement convertis forment en Europe le nombre prodigieux des âmes qu'ils se vantent d'avoir gagnées à Dieu dans les Indes ».

d'un acte grave commis sans intention coupable¹⁶⁹⁸. La méthode de l'*accommodatio* n'était qu'une répétition de la controverse sur la distinction entre « le fait et le droit », qui avait opposé les jansénistes et les jésuites dans les années 1650, et dont l'enjeu était la distinction entre l'acte matériel accompli et l'intention de son auteur¹⁶⁹⁹. Les méthodes des jésuites, décrites par Challe comme « *la science des artifices* », avaient, selon lui, pour effet d'éloigner « *l'esprit des Indiens en général* » de la religion catholique¹⁷⁰⁰.

Les différends qui surviendront autour des rites malabars seront l'un des principaux objets de la police des cultes au cours du XVIII^e siècle. Sur le plan institutionnel, l'attribution de la cure des Malabars aux jésuites tend à redéfinir l'espace du comptoir. Sa connexité avec la mission du Madurai en fait le centre d'une aire géographique tournée vers les terres, et consacrée à l'évangélisation. Cette nouvelle donne modifie la fonction de la police des cultes dans un comptoir de commerce. La norme religieuse émanant des autorités commerciales doit désormais soutenir les méthodes dérogatoires employées pour les missions. La pratique de l'*accommodatio* tend à estomper la frontière visible entre les communautés chrétiennes malabares et hindoues, tout en renforçant d'autres formes de ségrégation, liées aux relations inter-caste ou aux rapports de pureté. Cependant, elle n'est pas synonyme d'une absence de sévérité. L'*accommodation* permet en effet aux jésuites de formuler des souhaits particulièrement répressifs à l'encontre des populations non chrétiennes de Pondichéry, et de se placer en seuls arbitres de la distinction poreuse entre chrétien et non-chrétien. La tension institutionnelle et dogmatique introduite par les jésuites oblige alors les administrateurs du commerce à prendre position sur la détermination d'une véritable police des cultes dans l'espace du comptoir de commerce.

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*, p.137 et p.152, « La conduite de la Société est conforme dans les Indes aux erreurs de leurs casuistes, et à la corruption de leur morale impie. Je vous avoue que j'ai lu et relu vingt fois les lettres au Provincial [...] ». PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, éd. Périer, Gilberte, Paris, Hachette, 1869, t.1, *Lettres à un Provincial, Septième Lettre. De la méthode de diriger l'intention, selon les casuistes. De Paris, ce 25 avril 1656*, p.68-77.

¹⁶⁹⁹ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* [...], *op.cit.*, p.195-196, et COGNET, Louis, *Le Jansénisme*, Paris, PUF, 1968, p.62-75. La querelle du « fait et du droit » trouve sa source dans la défense des partisans l'*Augustinus* de Jansénius, suite à leur condamnation par le pape Innocent X, dans la bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653. Elle reprit avec la création du Formulaire par Alexandre VII, qui ordonna le 17 mars 1657 « que les évêques, dans un délai d'un mois, [fassent] signer une formule de soumission » à l'autorité pontificale. La distinction du fait et du droit n'était pas réservée aux jansénistes : les implications de cet argument étaient disputées entre les deux partis. Le confesseur du Roi et jésuite François Annat fut l'un des principaux promoteurs de cette controverse. v. ANNAT, François, *La Conduite de l'Église et du Roi, justifiée dans la condamnation de l'hérésie des jansénistes*, Paris, Cramoisy, 1664, PASCAL, B., *Œuvres complètes*, *op.cit.*, t.1, p.195-200, *Lettre au R.P. Annat, Confesseur du roi, du 15 janvier 1657*, et t.2, p.3-5, *Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux constitutions en cette manière : Je ne souscris qu'en ce qui regarde la foi, ou simplement, Je souscris aux constitutions touchant la foi*.

¹⁷⁰⁰ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, t.3, p.168 et p.154.

Conclusion du Titre 2

L'aube du XVIII^e apporte ainsi la conclusion du long processus qui a conduit à la composition du clergé français dans les comptoirs de l'Inde. Cette synthèse présente déjà toutes les contradictions qui caractériseront la police des cultes au cours des décennies suivantes. Quel bilan peut-on tirer ? Entendue comme une organisation des rapports entre les pouvoirs temporels et spirituels, la police ecclésiastique qui s'est formée au cours de ces quatre décennies peut paraître inaboutie. Après l'expérience de Madagascar, la Compagnie des Indes s'était délestée de ses prérogatives ecclésiastiques dans ses comptoirs, et de son partenariat avec les prêtres lazaristes. Elle a rapidement noué des liens avec d'autres associations de religieux, comme les capucins ou les Missions-étrangères, qui présentaient l'avantage d'une relative autonomie. Ces ecclésiastiques ont eux-mêmes cherché à prévenir leur assimilation dans le cadre de la Compagnie, ou même à subordonner la société de commerce à leurs entreprises spirituelles. Néanmoins, l'implantation de la Compagnie en Inde a contraint les missionnaires à s'agréger à celle-ci autour du principe national. Le roi fut le principal artisan, et le seul bénéficiaire de cette association. Les ecclésiastiques français ont d'abord été mis au service de la politique religieuse de Louis XIV en Asie. Les comptoirs de commerce ont, quant à eux, servi de « moyen », à la disposition des différents corps d'ecclésiastiques pour les missions lointaines.

Toutefois, ces territoires sont progressivement devenus une « finalité ». Des religieux « en transit » s'y sont établis durablement pour administrer le culte aux populations chrétiennes, tant européennes qu'indiennes, et œuvrer à la conversion des infidèles. Les agents de la Compagnie ont montré une capacité très relative à tempérer l'administration temporelle du clergé, en intervenant notamment dans le domaine foncier. En revanche, ces mêmes chefs de comptoirs, n'étaient dotés ni de l'outillage juridique, ni de la légitimité pour investir le champ de l'administration spirituelle des comptoirs. La protection royale qu'ont pu recevoir les Missions-étrangères, ou les jésuites, renforçait le déséquilibre des relations entre temporel et spirituel.

L'intérêt du présent titre consistait également à montrer le rôle actif des ecclésiastiques dans la formation d'une police des cultes française en Inde. Dans la mesure où les rapports entre la Compagnie et les missionnaires n'ont jamais été clairement définis, l'étude de la police ecclésiastique française doit aussi nous amener à considérer que le clergé a constitué une source positive de la police religieuse, au sein des comptoirs. En raison des privilèges qui leur avaient été accordés par le Saint-Siège ou la Congrégation de la Propagande, les ecclésiastiques français disposaient des compétences suffisantes pour régir l'administration spirituelle, ou la police des fidèles, indépendamment de l'autorité commerciale. L'attribution de paroisses, à Pondichéry, ou

à Chandernagor, par l'évêque portugais de San Thomé renforce le constat d'une dualité de compétences. Les missionnaires et les administrateurs de la Compagnie se trouvaient alors en concurrence pour réglementer la police des cultes dans les établissements. Or, chacun de ces acteurs défendait un projet qui lui était propre, tant en matière de discipline religieuse pour les Européens, que de réglementation de l'exercice des cultes non chrétiens.

Conclusion de la première partie

L'étude de la police des cultes édictée et appliquée dans les premiers comptoirs de la Compagnie des Indes avant la formation du Conseil supérieur de Pondichéry n'est pas sans poser de difficultés à l'histoire du droit. Elle prend l'aspect d'une interminable formation, et ne laisse guère de place à l'étude synchronique d'un moment de droit positif pur, qui serait le reflet d'un ordonnancement des règles de police des cultes. De surcroît, la rareté des sources directes relatives à une hypothétique jurisprudence du Conseil souverain de Surate, ou des différents conseils d'administration du commerce, rend délicate l'identification de telles normes, autant que la vérification de leur effectivité. Pour autant, nous avons voulu montrer que les lacunes de la police des cultes des premiers comptoirs français en Inde n'étaient pas un pur état de fait. Nous avons largement montré dans notre premier titre que ce n'est pas par omission, mais au moyen d'un corps réglementaire dense, et d'un cadre idéologique construit, que Colbert et la Chambre générale ont pu mettre au second plan les considérations spirituelles. De manière analogue, le caractère fragmentaire de la police religieuse des comptoirs de l'Inde ne résulte pas d'une lacune juridique, mais bien d'une tension institutionnelle constante.

Sur le plan de la police religieuse, les deux propositions de tolérance issues des actes fondateurs de la Compagnie se sont éteintes en moins d'une décennie. La question du protestantisme, qui avait été la matrice de la réglementation religieuse tolérante de la Compagnie, semble s'être évanouie avant la fin du XVII^e siècle. La problématique de la confession des directeurs en Inde a été réglée par un retour informel au principe de catholicité. Dans le contexte de rivalité européenne aux Indes orientales, l'appréhension du protestantisme a été renvoyée de la sphère de l'altérité religieuse à celle de l'altérité nationale. Les marchands et employés protestants n'ont guère disparu, mais ils feront l'objet du plus grand silence des administrateurs jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. En parallèle, la proposition officielle d'une tolérance-sympathie a été rapidement occultée face à l'échec de colonisation de Madagascar, et n'a trouvé que peu d'écho dans le contexte politique et religieux de l'Inde.

Cependant, au terme du XVII^e siècle, deux nouvelles conceptions de l'altérité religieuse ont vu le jour dans les établissements formés en Inde¹⁷⁰¹. La proposition de tolérance des marchands était utilitaire et temporaire : elle visait à accorder la liberté de croyance et de l'exercice public du culte à des peuples hindous ou musulmans, réputés relever de l'autorité de

¹⁷⁰¹ BANERJEE, R., *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, op.cit., p.130-132, dont la typologie des doctrines de tolérances dans le contexte impérial anglais au XVII^e siècle aboutit à l'identification de l'*accommodatio* comme une proposition concurrente à celle des missionnaires et colons protestants.

princes voisins. Cette proposition tenait donc pour supportable l'altérité religieuse au christianisme au sein d'une même société, pour les besoins du commerce. L'« objet social » de la Compagnie des Indes, et les attentes qui pesaient sur elle en métropole expliquaient cette capacité de dérogation à l'ordre religieux du royaume. Si l'on s'en tient à sa justification instrumentale, la tolérance de l'islam ou de l'hindouisme, à Pondichéry, pourrait être regardée comme le prolongement de celle accordée aux protestants lors de la fondation de la Compagnie. Cependant, la liberté religieuse « reconnue » aux populations indiennes résultait davantage de la conscience qu'avaient les agents français de leur infériorité politique dans l'espace indien, ou de l'expérience cosmopolite d'une ville comme Surate. Cette tolérance ne se résumait pas à un fatalisme. Au contraire, elle se présentait comme une technique, visant à créer progressivement les conditions d'un gouvernement souverain des populations, qui permettrait éventuellement l'édiction de règles religieuses contraignantes. La tolérance religieuse des marchands s'inscrivait donc dans une téléologie étatique fondée sur des contraintes socio-économiques. À cet égard, la conception de la tolérance-sympathie, forgée à destination de Madagascar, avait été reformulée autour d'un pessimisme économique et territorial. La liberté religieuse était avantageuse car elle permettait d'attirer la main-d'œuvre, les marchands, et les capitaux indiens ; qui constituaient la raison d'être du corps politique du comptoir de commerce. L'intolérance était, sinon impossible à mettre en œuvre, néfaste au commerce en provoquant l'exode des populations (dont les Français avaient une connaissance empirique). Elle entraînerait par la même occasion la disparition d'un comptoir comme Pondichéry sur le plan politique et territorial. Cette proposition de tolérance laissait cependant présager ses propres contradictions. Face à la société de caste, la tolérance consistait davantage dans la réception de normes émanant des groupes socioreligieux de l'Inde eux-mêmes que dans l'institution réglementaire de la liberté de culte. Par conséquent, l'échéance promise à la tolérance religieuse présageait une confrontation entre les règles émanant des autorités coloniales et celles issues de la société indienne.

En parallèle, la doctrine de l'*accommodatio*, adoptée par les jésuites français dans la dernière décennie du XVII^e siècle, faisait figure de contre-modèle à la tolérance instrumentale des marchands. La proposition des jésuites supposait, elle, une forme de tolérance interne à la communauté des chrétiens, quitte à accorder cette dernière au pluriel. En incorporant des pratiques culturelles indiennes, ou en reconnaissant la hiérarchie des castes parmi les chrétiens, les jésuites apportaient une réponse efficace à la question de l'altérité religieuse. Les missionnaires français neutralisaient ainsi la justification de la tolérance marchande fondée sur la nécessité absolue. Il était possible de concevoir une société composée de peuples étrangers, obéissant à des coutumes différentes, dans laquelle tous seraient chrétiens. La tolérance pouvait

donc être conditionnée à l'adhésion préalable au catholicisme. À travers ce contre-modèle, les jésuites étaient fondés à dire que la Compagnie n'avait plus de motif légitime à tolérer l'exercice public des cultes non chrétiens, à ne pas soutenir activement l'évangélisation des peuples, ou à ne pas édicter une police religieuse strictement catholique.

Ce constat est renforcé par ceux que nous avons dressés au sujet de la police ecclésiastique française en Inde dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Les missionnaires de différents corps ont tous démontré leur relative indépendance vis-à-vis de la Compagnie. Sur le plan juridique, les droits des administrateurs du commerce, en tant que patrons laïcs des églises, ou en tant qu'autorité temporelle capable de sanctionner les abus de la juridiction spirituelle, sont, *a minima* incertains. Le roi, le pape, ou la Congrégation de la Propagande ont démontré qu'ils étaient les seules sources d'autorité efficaces dans l'organisation du clergé français en Inde, et dans la discipline des religieux. Les événements de la seconde moitié du XVII^e siècle ont établi que la police ecclésiastique était avant tout une politique missionnaire, relevant de l'intérêt des souverains de Rome, de Versailles, ou de Lisbonne. La liberté de l'évangélisation, condition *sine qua non* de l'installation de missionnaires français dans le ressort du monopole portugais, avait trouvé son assise sur le domaine actuel des princes temporels, au terme de la longue querelle qui opposa la Congrégation de la Propagande, la Cour de Portugal, et le roi de France. Dans ce contexte, les administrateurs français en Inde, rappelés à leur condition négociante, n'ont eu aucune chance de faire des comptoirs des centres politiques susceptibles de censurer ou de réglementer les affaires ecclésiastiques.

Ce dernier point met en exergue le nœud institutionnel qui tiendra liée la police religieuse à la police ecclésiastique tout au long du XVIII^e siècle. Sur le plan doctrinal, les agents de la Compagnie devaient éprouver si la proposition jésuite de l'*accommodatio* était susceptible de concilier la propagation et l'unité de la foi avec l'intégrité territoriale et économique des comptoirs. Sur le plan institutionnel, la capacité des administrateurs coloniaux à imposer une police religieuse conforme aux intérêts du commerce dépendait de la coopération des ecclésiastiques, ou de la possibilité de les contraindre. Considérant l'état des rapports juridiques entre la Compagnie des Indes et les missionnaires au terme de la période étudiée jusqu'ici, la question de la dépendance de la police religieuse à la police ecclésiastique posait également celle des rapports entre centres européens et périphéries asiatiques. L'affirmation d'un évêque portugais sur la côte de Coromandel n'a fait que renforcer ce constat : la « conquête » de la police ecclésiastique par une administration marchande nécessitait l'appui de

l'autorité royale. Du point de vue juridique, la question de l'extension des Libertés de l'Église gallicane en Inde, et au sein du *padroado* portugais, était alors posée.

PARTIE 2. INSTITUER LA TOLÉRANCE ? UN ENJEU DE SOUVERAINETÉ DES ÉTABLISSEMENTS FRANÇAIS DE L'INDE (1701-1719)

« Considérez aussi que Pondichéry est devenu un État à gouverner, nous avons des amis à cultiver, des ennemis à opposer, nous en avons d'intérieurs plus difficiles à vaincre que ceux du dehors. C'est une place qu'il faut avoir soin de maintenir, ce sont des provisions qu'il faut avoir, c'est un nombre de gens de toutes conditions et de tous génies à commander, et par là vous pouvez voir qu'il faut un homme à la tête capable et qu'il soit soutenu d'un bon conseil »¹⁷⁰².

Ce jugement, adressé par le gouverneur de Pondichéry Guillaume-André Hébert aux directeurs de la Compagnie en 1709, témoigne d'un tournant dans l'administration des comptoirs français de l'Inde au début du XVIII^e siècle. La confirmation de la souveraineté de la Compagnie des Indes sur l'établissement de Pondichéry en 1699, par l'article VIII du traité de Ryswick, l'établissement d'un Gouverneur (1699), et la création d'un nouveau Conseil souverain (1702), pouvaient mettre fin à une période durant laquelle la police des cultes était conçue comme un mal nécessaire et temporaire¹⁷⁰³. Une transition devait inévitablement se jouer, d'une tolérance vers une autre, ou de la tolérance vers l'intolérance. En effet, la liberté religieuse jusqu'alors constatée, ou contrainte, pouvait être substituée par un régime juridique de police religieuse volontaire, résultant des actes d'un pouvoir judiciaire ou administratif¹⁷⁰⁴.

¹⁷⁰² ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*.

¹⁷⁰³ DUMONT, J., *Corps universel diplomatique du droit des gens* [...], op.cit., t.7.2, p.381, *Traité de paix entre Louis XIV, Roi de France, et les seigneurs États Généraux des Provinces-Unies des Pays-Bas*, [...] du 20 septembre 1697, « Tous les pays, villes, places, terres, forts, îles et seigneuries, tant au-dedans qu'au dehors de l'Europe, qui pourraient avoir été pris et occupés depuis le commencement de la présente guerre, seront restitués de part et d'autre au même état qu'ils étaient pour les fortifications lors de la prise, [...] et nommément le Fort et Habitation de Pondichéry sera rendu aux conditions susdites à la Compagnie des Indes orientales établie en France ». Sur la création de la charge de Gouverneur, ou commandant général. BNF, Mss, FR., 8971, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f^o1, *Notes critiques sur l'Histoire des Indes anciennes et modernes de M. l'Abbé Guyon par M. Pilavoine, ancien conseiller et teneur de livres à Pondichéry*, f^o4, « M. le Chevalier Martin a été gouverneur et commandant général de Pondichéry depuis janvier 1699 », et ANOM, COL, C²8, f^o242, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Pontchartrain, du 27 décembre 1700*. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], op.cit., p.62-63.

¹⁷⁰⁴ HABERMAS, Jürgen, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, in : Cités, vol.13, n^o1, 2003, p.153, qui définit les conditions de la tolérance libérale, « Il faut, en premier lieu, renoncer au recours à la force politique pour imposer des vérités religieuses et admettre une liberté d'association qui exclut toute contrainte morale à l'encontre des membres de la communauté elle-même ». Dans les établissements français de l'Inde, on observe cependant le processus inverse à celui souhaité par les défenseurs de la liberté de conscience en Europe : avec l'acquisition de la

Cependant, et comme le souligne l'historienne Danna Agmon, la désignation de Pondichéry comme une « colonie » relevait encore d'une incantation performative des administrateurs de la Compagnie¹⁷⁰⁵. La maîtrise juridique subite de Pondichéry n'a pas pour effet d'infléchir la réalité encore précaire de la domination personnelle et réelle de la Compagnie en Inde. Dans ce sens, l'activité judiciaire du Conseil supérieur de Pondichéry doit encore être regardée comme celle d'une « justice en zone de contact »¹⁷⁰⁶. Au début du XVIII^e siècle, l'édiction et l'application d'une police des cultes française en Inde apparaissent à la fois comme un enjeu d'administration du territoire, et comme le marqueur d'une souveraineté incertaine.

A cette période, de nouveaux centres politiques se démarquent dans le voisinage du principal établissement français. L'annexion du Dekkan et de l'ancien royaume de Golconde par le pouvoir moghol à la fin du XVII^e siècle aboutit à la création d'une administration militaire instable depuis la ville d'Hyderabad¹⁷⁰⁷. Les places principales du pays tamoul sont occupées par des administrateurs théoriquement soumis à l'Empire moghol. Le *faujdar* musulman du Carnatique, Daoud Khan Panni, fait de la ville d'Arcate (ou Arcot) la principale interface du pouvoir moghol dans le voisinage de Pondichéry¹⁷⁰⁸. C'est auprès de ce gouverneur que la Compagnie des Indes cherche à faire confirmer ses droits territoriaux sur la côte de Coromandel¹⁷⁰⁹. Le centre militaire de Gingy est confié au gouverneur (*killedar*) rajpoute Sarūp

souveraineté à Pondichéry, la tolérance anciennement admise, qui, pour poursuivre le propos de J. Habermas, pourrait être qualifiée de « réciproque », ou « d'intersubjective », doit être remplacée par une tolérance « condescendante ». Suivant l'étude que fait l'historien P. Martin de la notion de tolérance à l'époque des guerres de religion en France, l'on pourrait également admettre que la situation antérieure à la création du Conseil supérieur de Pondichéry ne puisse être véritablement qualifiée de réelle tolérance. Il s'agirait plutôt d'une simple « cohésion des communautés », à laquelle se substituerait éventuellement une « tolérance imposée ». MARTIN, P., *Entre politique et philosophie. La lente naissance de la tolérance* (XVI^e-XVII^e siècles), *loc.cit.*, p.18.

¹⁷⁰⁵ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.2-3.

¹⁷⁰⁶ HOULLEMARE, M., *La justice française à Pondichéry au XVIII^e, une justice en « zone de contact »*, *loc.cit.*, p.147-157.

¹⁷⁰⁷ RICHARDS, J.-F., *Mughal administration in Golconda*, *op.cit.*, p.215-233.

¹⁷⁰⁸ Sur le gouvernorat moghol du Carnatique, RICHARDS, J.F., *The Hyderabad Karnatik, 1687-1707*, in : *Modern Asian Studies*, vol.9, n°2, 1975, p.241-260, ANOM, INDE, A1, f°3, *Délibération du Conseil de la Compagnie du 1^{er} février 1701*, sur les présents à faire au « Nabab Daoud Khan », gouverneur du Carnate pour le Moghol, « dont Pondichéry relève ». Daoud Khan Panni avait été l'un des principaux artisans de la conquête moghole des possessions mahrattes du Carnatique dans les années 1690. Il obtint le titre de *faujdar* en 1698, et de *subhadar* par la suite. SRINIVASACHARI, C. S., *A history of Gingee and its rulers*, *op.cit.*, p.330-338. Le marchand vénitien Niccolo Manucci réalisa au cours des premières années du XVIII^e siècle plusieurs ambassades décisives auprès de ce général pour les Français de Pondichéry. Il décrit Daoud Khan ainsi : « Il avait été dans le royaume du Carnatique sur ordre d'Aurangzeb, dont la domination s'étendait sur tous les petits rois hindous et les gouverneurs de ces pays, qui tous étaient ses tributaires ». MANUCCI, N., *Un vénitien chez les Moghols*, *op.cit.*, p.235.

¹⁷⁰⁹ Lors de la mort d'Aurangzeb, en 1707, les marchands ont réalisé de nouvelles démarches diplomatiques pour s'assurer de la reconnaissance de leurs droits sur Pondichéry. HEIJMANS, E., *Directeurs de comptoirs et diplomatie du quotidien au tournant du XVIII^e siècle, Ouidah et Pondichéry*, *loc.cit.*, p.230-231, et p.234-236. ANOM, INDE, A1, f°68, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 29 juillet 1708*. Il ne semble pas que ces démarches aient abouti à la concession d'un nouveau *farmān*, les guerres de succession entre les fils d'Aurangzeb ayant ruiné cette entreprise.

Singh, qui sera regardé comme le protecteur des populations hindoues depuis Pondichéry¹⁷¹⁰. Enfin, les Mahrattes se maintiennent au sud de Pondichéry, dans le royaume de Tanjore (Thanjavur)¹⁷¹¹. Momentanément inféodés au pouvoir moghol, les rajas de Tanjore assurent également la défense de l'hindouisme, et ordonnent des persécutions épisodiques des chrétiens convertis dans leurs terres par les missionnaires jésuites¹⁷¹². Aussitôt le pouvoir moghol organisé dans le sud de l'Inde, celui-ci entre dans une crise qui ne sera qu'aggravée par la mort d'Aurangzeb en 1707. L'affirmation progressive de l'indépendance de chaque centre politique dans le voisinage de Pondichéry renouvelle perpétuellement la problématique de la souveraineté française sur les comptoirs de la Compagnie. L'autonomie administrative des établissements est également mise en péril depuis la France : en raison des faibles résultats de la Compagnie, son privilège est peu à peu concédé à des sociétés particulières, et notamment aux armateurs malouins d'Antoine Crozat¹⁷¹³. L'administration des comptoirs est alors sommée par le Secrétaire d'État à la Marine, Jérôme de Pontchartrain, de se mettre au service de ces concessionnaires privés¹⁷¹⁴.

La police des cultes est loin de faire exception à cet état de dépossession. L'affirmation d'un évêque portugais à San Thomé, et des jésuites à Pondichéry, pèse sur la capacité de la Compagnie à investir le champ de la norme religieuse. Cette concurrence des autorités ne fait que s'amplifier et s'étendre à de nouveaux acteurs entre 1701 et 1719. Pendant deux décennies,

¹⁷¹⁰ SRINIVASACHARI, C. S., *A history of Gingee and its rulers*, op.cit., p.356-369. DAVRINCHE, Anne, *Le paysage religieux de Senji. Étude architecturale et iconographique des édifices religieux de la ville de Senji, Tamil Nadu et de sa région proche*, Thèse : Langues, Civilisations et Sociétés Orientales, dir. Lefevre, Vincent, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 2017, p.46.

¹⁷¹¹ Sur le royaume de Thanjavur, STEPHEN, J.S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities [...]*, op.cit., p.32-37.

¹⁷¹² *Supra*, p.394.

¹⁷¹³ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.116-118, et LESPAGNOL, André, *Messieurs de Saint-Malo. Une élite négociante au temps de Louis XIV*, in : *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol.98-1, 1991, p.51-64. DERNIS, t.2, p.289, *Procès-verbal de l'assemblée de la Compagnie*, « qui demande de remettre le privilège de la Compagnie à quelqu'un d'autre », du 4 août 1708, p.298, *Concordat entre la Compagnie et Monsieur Crozat et consorts*, du 1er décembre 1708, p.303, *Traité entre la Compagnie et les Sieurs Crozat, Beauvais le Fer, et consorts*, du 22 avril 1709, homologué le 3 juin 1709 par arrêt du Conseil d'État du roi, p.483, *Traité fait entre la Compagnie et le Sieur Crozat*, du 20 juillet 1712, homologué le 8 août 1712, p.637, *Traité entre la Compagnie et Messieurs de Saint-Malo*, du 5 décembre 1714, homologué le 29 décembre 1714, t.3, p.61, *Traité entre la Compagnie et Messieurs de Saint-Malo*, du 23 décembre 1716. Il faut également relever que les directeurs parisiens ne trouvaient aucune difficulté à proposer la concession de leur privilège ecclésiastique, comme le montre un mémoire qu'ils adressèrent en 1709 « aux négociants du Royaume qui voudront équiper et envoyer des vaisseaux dans les mers orientales » : « art. 17 : Ceux qui après avoir commencé ce commerce en envoyant un ou plusieurs vaisseaux par an et qui le continueront sans interruption pendant 8 années consécutives seront subrogés conjointement avec la compagnie à ses droits, concessions, possessions, et acquisitions en France, et en Asie, et qui feront régir tant au spirituel et temporel suivant les privilèges accordés à la Compagnie des Indes par Édit de S.M. du mois d'août 1664 ». ANOM, COL, C²13, f^o282, *Conditions qui sont offertes sous le bon plaisir du Roi, par Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales aux négociants du Royaume qui voudront équiper et envoyer des vaisseaux dans les mers orientales [...]*, 1709.

¹⁷¹⁴ ANOM, COL, B30, f^o352, *Observations sur les lettres des directeurs à Hébert et au Conseil supérieur*, dans laquelle Pontchartrain fait savoir au gouverneur Hébert que le traité accordé à Antoine Crozat, et aux Malouins est « sa règle et sa Loi ».

la pressurisation du commerce et les querelles ecclésiastiques tendent à exacerber les injonctions contradictoires auxquelles est soumise l'administration des comptoirs.

Dans un premier temps, la police des cultes des comptoirs est caractérisée par l'intervention d'une pluralité d'autorités cherchant à imposer une politique religieuse, ou, au contraire, se renvoyant mutuellement la compétence de ces matières. Jusqu'en 1708, la police des administrateurs coloniaux consiste essentiellement dans la prévention des troubles religieux à l'ordre public causés par cette concurrence institutionnelle (Titre I). La première commission du gouverneur Hébert marque indubitablement un tournant. La pénétration des pouvoirs séculiers dans la réglementation des cultes, par les techniques du gallicanisme, doit permettre de rétablir l'équilibre entre le commerce et la propagation de la foi. Cependant, de telles innovations n'ont pas pour initial but de protéger l'administration commerciale contre les entreprises des missionnaires. Au contraire, elles résultent de l'initiative royale, et visent à renforcer l'autonomie des religieux français contre l'autorité pontificale. Au cours de cette période, le développement de la police ecclésiastique s'avère, contre toute attente, néfaste à l'autonomie de la police religieuse, et au commerce (Titre II)¹⁷¹⁵.

¹⁷¹⁵ HAUDRERE, P., *Des chrétiens chez les hindous*, in : Vincent, R., *Pondichéry, 1674-1761, op.cit.*, p.88-107.

Titre 1. La concurrence des pouvoirs temporels et spirituels dans l'édition de la police des cultes (1701-1708)

Entre 1701 et 1708, les carences de la police religieuse des établissements français de l'Inde résultent de la multiplication des acteurs cherchant à imposer une conception différente de l'espace public colonial et de la finalité de l'entreprise commerciale. L'enjeu principal de ces rivalités réside dans la définition d'une police religieuse donnant la primauté au catholicisme, mais ne nuisant pas aux affaires (Chapitre 1)¹⁷¹⁶. Ces tensions sont évidemment le produit d'une indétermination de la condition des missionnaires. La police ecclésiastique est, durant cette période, le produit de l'agrégation de différentes autorités, tant laïques que spirituelles, autour de la question de la querelle des rites malabars et de l'attribution des cures de Pondichéry ; sans qu'aucune ne parvienne à s'imposer (Chapitre 2).

¹⁷¹⁶ Pour le confort du lecteur, nous avons choisi d'aborder quelques événements antérieurs à la création du Conseil supérieur dans ce développement, plutôt que dans notre première partie. Il était évidemment nécessaire de montrer que la genèse des querelles entre capucins et jésuites trouvait sa source dans le contexte des établissements dans les années 1690. À l'inverse, certaines procédures qui tirent leur origine dans les dernières années du XVII^e siècle figureront dans ce développement, sans quoi elles auraient été inutilement découpées entre nos deux parties. Par exemple, les plaintes formées par les capucins de Pondichéry contre l'érection de la cure des Malabars ont déjà donné lieu à des réponses à Paris, avant la publication de l'édit d'établissement du Conseil supérieur. Certaines mesures de police réglementant l'exercice public du culte hindou doivent également être étudiées dans ce développement, quoiqu'elles soient antérieures au 15 septembre 1702.

Chapitre 1. La pluralité des sources de la police religieuse : un facteur de désordres

L'étude de la police religieuse des établissements français de l'Inde au cours des premières années du XVIII^e siècle soulève différents problèmes. Dans la mesure où les rapports entre pouvoir spirituel et temporel ne sont pas réglés, l'autorité des missionnaires peut être regardée comme une source positive de la police religieuse dans les comptoirs, y compris dans ses aspects les plus disciplinaires. Toutefois, l'exercice de cette autorité spirituelle peut également constituer un trouble à l'ordre public, et à la police religieuse telle que défendue par la Compagnie. Réciproquement, les missionnaires ne manquent pas de dénoncer l'administration des marchands lorsque celle-ci contrevient à la propagation de la foi. De surcroît, ces religieux interviennent en amont et en aval de la création des normes religieuses. En souscrivant aux demandes des ecclésiastiques, investis de la protection royale ou pontificale, les marchands peuvent trouver la légitimité à investir le champ religieux.

Il convient en premier lieu de décrire la nouvelle organisation institutionnelle de Pondichéry, pour identifier les organes susceptibles d'exercer des prérogatives de police, et de police des cultes. Cet exposé préliminaire est nécessaire, car la plupart des institutions formées dans les années suivant le rétablissement des Français à Pondichéry en 1699 se maintiennent pendant une large partie du XVIII^e siècle (Section 1). Nous pourrions ensuite montrer que ces nouvelles institutions ne permettent pas d'endiguer les crises religieuses qui éclatent jusqu'en 1708. À l'égard des non-chrétiens, il faut observer que la Compagnie peine à conserver l'approche pragmatique qu'elle avait adoptée au cours du XVII^e siècle, en raison des demandes pressantes des missionnaires (Section 2). En matière de police religieuse des chrétiens, en revanche, il faudra constater que les religieux, et notamment les jésuites, acquièrent une autorité entière sur l'exercice public du culte, et sur la punition des fidèles (Section 3).

Section 1. L'administration pondichérienne : une distribution pragmatique de l'autorité de police

La refonte institutionnelle que connaissent les établissements français de l'Inde au début du XVIII^e siècle nous impose de mettre à jour les institutions chargées des prérogatives de police, et de police des cultes. Il faut constater que ces nouvelles institutions, ne modifient que peu les usages de l'administration coloniale, quoiqu'elles fondent véritablement leur juridicité. En effet, la singularité du gouvernement par conseils de commerce et d'administration se maintient au moment de la création du Conseil supérieur de Pondichéry, et de l'institution d'un gouverneur (§1). Par ailleurs, le fonctionnement des institutions pondichériennes, en matière de police et de justice des indigènes, reprend largement les traits de celles existant sous la période d'administration hollandaise de l'établissement (§2)¹⁷¹⁷.

§1. La distribution des compétences de police : un prolongement de l'administration commerciale

Chronologiquement, la première évolution institutionnelle qu'a connue Pondichéry à la charnière du XVII^e et du XVIII^e siècle est l'accession d'un directeur général, François Martin, aux fonctions de gouverneur. Il conviendra de souligner que cette réforme a surtout pour effet de renforcer le commandement des marchands sur des personnes de toutes qualités (I). D'autre part, il faut observer que l'installation du Conseil souverain de Pondichéry en 1702 n'a pas pour effet de modifier radicalement la pratique d'une police administrée par des conseils de commerce (II).

I. La réunion pragmatique des fonctions de directeur général et de gouverneur

La charge de gouverneur de Pondichéry, qui devient centrale dans l'histoire des établissements français de l'Inde sous les gouvernements de Dumas ou de Dupleix, trouve son origine dans des conditions particulièrement confuses. En 1692, François Martin s'était vu anoblir, pour les services qu'il avait rendus à la Compagnie, et fut admis chevalier de l'ordre de

¹⁷¹⁷ Dans la mesure où ce développement doit nous amener à poser les fondements des institutions qui régiront les établissements français de l'Inde, au moins jusqu'en 1773, nous dépasserons parfois la borne chronologique de la présente section, fixée à 1708.

Saint-Lazare et de Notre-Dame-du-Mont-Carmel en 1699¹⁷¹⁸. Ce procédé n'était pas différent de ce qui avait pu se pratiquer, deux décennies plus tôt, en faveur de François Caron ou de Jacques de Faye, au titre de directeurs généraux de la Compagnie. Cependant, dans le contexte agité des années 1690, le commandement des troupes de la Compagnie par le principal employé était devenu crucial. De surcroît, la présence régulière d'escadres de la Marine royale imposait une clarification de l'autorité du directeur vis-à-vis des officiers qui ne dépendaient pas de la Compagnie. Le chevalier des Augiers, à la tête de l'escadre envoyée en 1698 pour assurer l'exécution de la Paix de Ryswick, avait confié le commandement de la garnison établie à Pondichéry au lieutenant de vaisseau Livernan, suivant les ordres qu'il avait reçus du roi¹⁷¹⁹. Cependant, des Augiers avait pragmatiquement décidé de placer ce dernier sous l'autorité du directeur général François Martin. Cette solution instable suscita une forte réprobation des officiers, qui ne voulaient se soumettre à l'autorité de simples marchands¹⁷²⁰. Il fallut attendre un ordre du roi de décembre 1699 pour confirmer la qualité de François Martin à « *commander le fort et les troupes de Pondichéry* »¹⁷²¹. Cette réponse faisait perdurer des incertitudes, et une ambiance de sédition régna à Pondichéry durant plusieurs années¹⁷²². La dénomination même des fonctions qui devaient incomber à François Martin était incertaine : les officiers auraient consenti à lui reconnaître le titre de Gouverneur, à défaut de celui de Général, tel qu'auraient pu

¹⁷¹⁸ MARGRY, 9352, f°6, *Copie des lettres d'anoblissement de François Martin, de février 1692*. ANOM, COL, C²13, f°242, *Lettre des directeurs à Pontchartrain du 27 décembre 1700, à Paris*, qui remercient le secrétaire d'État à la Marine d'avoir fait Martin chevalier de l'ordre de Saint-Lazare.

¹⁷¹⁹ MCIO, f°25. ANOM, COL, C²65, f°44, *Instructions pour le Sieur de Livernan, du 15 mars 1699, par le chevalier des Augiers*. KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.547.

¹⁷²⁰ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.258-262.

¹⁷²¹ KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.548.

¹⁷²² Dans leurs correspondances, Martin et Livernan cherchent à indiquer qu'ils œuvrent en parfaite intelligence. ANOM, COL, C²65, f°104, *Lettre du Sieur Livernan*, octobre 1700, et f°89, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 6 octobre 1700*. Cependant, tous les témoins extérieurs s'accordent à décrire l'atmosphère séditeuse régnant dans Pondichéry. En 1709, le gouverneur Hébert pourra même écrire que « Ce grand nombre d'officiers nous a donné des gens insupportables. M. Martin en a souffert au-delà de tout ce que l'on peut concevoir, le Sieur Livernan un jour l'attendait dans la cour pour le tuer d'un coup de pistolet, et un autre capitaine eut la hardiesse de tirer son épée contre lui dans sa maison, joint qu'il y en a eu plusieurs qui ont mené une vie libertine et scandaleuse ». Les exagérations de Hébert dans ses correspondances, et l'intérêt qu'il pouvait avoir à démontrer l'inutilité des officiers à Pondichéry, doivent nous conduire à relativiser la réalité de l'épisode décrit dans cette lettre. Elle confirme simplement la gravité des relations entre gouverneurs et officiers.

En 1707, les directeurs parisiens informaient même le gouverneur Hébert leur surprise qu'à la mort de François Martin, les officiers ne se soient pas « emparés du gouvernement et de l'administration des affaires ». MCIO, f°40-41, *Lettre du 7 octobre 1707 à M. Hébert*. Cette rivalité entre gens d'épée et gens de plume nous donne l'occasion d'illustrer l'effet direct des préjugés d'Ancien Régime sur la police religieuse. Dans une lettre de 1705, d'une qualité stylistique et théorique remarquable, le major de Charanville mobilise tout l'appareil idéologique de la société d'ordres pour dénoncer sa subordination à des marchands. Les conseillers prétendraient « en renversant l'ordre naturel contre le génie de la nation française, élever leur profession au-dessus de celle des armes ». L'une des indignités que souffre le major, est celle de voir des marchands plus honorés dans leurs funérailles que les « guerriers » : « rien n'est plus mortifiant pour un officier que de conduire une troupe de soldats devant le cercueil d'un commis ou d'un marchand ». ANOM, COL, C²67, f°291, *Lettre de M. de Charanville, Major à Pondichéry, du 19 février 1705*.

laisser entendre les ordres du roi¹⁷²³. Le gouvernement de Pondichéry résultait ainsi d'une résolution hasardeuse de la question de l'autorité des directeurs du commerce sur les troupes de la Marine. Les brevets et provisions de gouverneur des successeurs de François Martin portaient la marque de cette fonction initiale. Les « *Gouverneurs dans le fort et la ville de Pondichéry et dépendances* » étaient des commissaires aux attributions étendues, et par conséquent assez floues¹⁷²⁴. Ces brevets investissaient les gouverneurs du pouvoir de :

« *Commander tant aux habitants desdits lieux, commis de la Compagnie et autres employés qui y sont établis et à tous autres français et étrangers qui s'y établiront à l'avenir de quelque qualité et condition qu'ils puissent être, qu'aux officiers, soldats et gens de guerre qui y sont ou pourront être en garnison, leur faire prêter à tous le serment de fidélité, qu'ils [doivent au roi], faire vivre les habitants en union et concorde les uns avec les autres, contenir les gens de guerre en bon ordre et police suivant [les] règlements [du roi], maintenir le commerce et le trafic dans Pondichéry et ses dépendances [...]* »¹⁷²⁵.

On observe que la fonction donnée aux gouverneurs, et notamment en matière de police, visait essentiellement à assurer la subordination des troupes et garnisons établies à Pondichéry et la direction du commerce. Malgré la spécificité du contexte pondichérien qui expliquait cette caractéristique, la fonction institutionnelle des gouverneurs présentait initialement des similitudes avec celles de leurs homologues des colonies d'Amérique, qui avaient été réunies au domaine royal en 1674¹⁷²⁶. Par un ordre du 23 septembre 1683, Louis XIV avait même reconnu le pouvoir des gouverneurs des îles d'Amérique de « *faire de nouveaux règlements pour la police générale* », « *dans le cas qu'il arrive[rait] des occasions importantes et pressés* », à charge pour ces commissaires de les soumettre à l'approbation des Conseils souverains¹⁷²⁷.

¹⁷²³ AMEP, vol.958, f°151, *Lettre du Père Michel Ange à M. Delavigne*, du mois de janvier 1702, à Madras, dans laquelle le supérieur des capucins de Madras écrit que « Les officiers du roi ne veulent point donner à Martin le titre de général mais seulement celui de gouverneur de Pondichéry, comme porte le brevet du Roi et ça après le principe de la mésintelligence qui a duré longtemps et est allée loin, il faut rendre justice à M. Martin, il est certain que pour apaiser les petits troubles, qui avec le temps pouvaient avoir de fâcheuses suites, et faire tout ce que l'on peut souhaiter d'un honnête homme ».

¹⁷²⁴ *Supra*, p.71.

¹⁷²⁵ ANOM, COL, B30, f°357, *Provisions du Roy pour M. Hébert, gouverneur du fort et de la ville de Pondichéry, expédiées sur la nomination de la Compagnie*, à Versailles, le 20 janvier 1709, et ANOM, COL, B35, f°4, *Commission de Gouverneur de Pondichéry pour M. du Livier*, à Versailles, le 6 janvier 1713.

¹⁷²⁶ GUYOT, J.-N., *Répertoire universel [...]*, op.cit., t.12, art. « Colonie », p.150-151, « Lors de la révocation de la dernière de ces Compagnies en 1674, toute la puissance de l'administration se trouvait entre les mains des deux gouverneurs lieutenants-généraux que le roi envoie l'un dans les îles du vent, l'autre dans les îles sous le vent. Les premiers de ces chefs militaires furent des citoyens vertueux qui n'employèrent leur autorité que pour la prospérité des établissements naissants ; mais les abus que quelques-uns de leurs successeurs ont fait de cette autorité ont obligé le roi à la limiter aux troupes réglées en garnison dans les colonies ; aux escadres françaises qui naviguaient dans les mers de l'Amérique ; aux habitants classés en compagnies de gardes cotes ou de milice, et aux vaisseaux marchands qui abordent dans les ports des colonies ».

¹⁷²⁷ MSM, t.1, p.384, *Ordre du Roi sur les règlements de police, du 23 septembre 1683, enregistré à la Martinique le 2 mai 1684, et au Conseil du Cap le premier décembre 1710*. Dans le sens de la note précédente, il faut bien préciser

Aucune référence à cet acte, ni aux prérogatives réglementaires des gouverneurs de Pondichéry ne figurait dans les provisions et brevets de ces derniers. Il faut attendre la création du Conseil supérieur de Pondichéry pour saisir en quoi a consisté le concours du gouverneur général à la police des établissements de l'Inde.

La nécessité de donner au principal marchand français du comptoir la qualité de gouverneur s'expliquait surtout par la recherche de respectabilité et de réciprocité envers les princes voisins et les administrateurs hollandais et anglais¹⁷²⁸. Dans ce sens, la pérennisation des fonctions de gouverneur à Pondichéry résolvait une tension qui avait subsisté depuis la création de la Compagnie. Le préjugé d'ordre et de dignité qui avait justifié, à la fondation de la Compagnie, la dissociation des fonctions de gouverneur et de directeur, était désormais levé. Par conséquent, il faut aussi regarder l'introduction de l'autorité gubernatoriale à Pondichéry comme un renforcement, et une consécration du pouvoir des directeurs en Inde. Les successeurs immédiats de François Martin, Pierre Dulivier et Guillaume-André Hébert, étaient tous deux des directeurs généraux et le restèrent lorsqu'ils accédèrent au poste de gouverneur. En application de l'article XXXV de la déclaration de 1664, le gouverneur devait être nommé par les directeurs parisiens pour être pourvu par le roi¹⁷²⁹. Or, ceux-ci pouvaient également révoquer *ad nutum* ces commissaires¹⁷³⁰. En dépit de l'usage consacré de considérer les gouverneurs de l'Ancien

qu'au cours du XVIII^e siècle, les pouvoirs de police des gouverneurs ont été sans cesse critiqués et limités aux colonies d'Amérique. GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.12, art. « Colonie », p.167, « L'administration générale de la police est dirigée dans les colonies par des principes qui proscrivent l'autorité absolue que les gouverneurs et les intendants se sont quelquefois arrogée. La police et la discipline des corps armés pour la conservation du pays appartient entièrement au gouverneur lieutenant-général ; mais il lui est défendu de juger des habitants au conseil de guerre sous prétexte qu'ils sont du corps de la milice ; sa commission et plusieurs lois lui prescrivent de ne se mêler des matières de justice, de police, et de finances, que pour rendre compte au roi de la manière donc les lois et les ordonnances s'exécutent ».

¹⁷²⁸ ANOM, COL, C213, f°318, *Sixième lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.77, « Selon Jean Law de Lauriston [lieutenant général de Pondichéry sous l'administration royale], les indiens avaient, en effet, « toujours reconnu dans les établissements européens un commandant ayant tout le pouvoir. Ils voyaient bien le pouvoir de ce partage avec un conseil, mais ils savaient que le partage n'est que pour la décision qui ont un rapport au service et que hors du conseil assemblé, tout le pouvoir demeure au gouverneur ou commandant qui représente ce même conseil et qui est chargé de veiller à l'exécution généralement de toutes les parts du service » ».

¹⁷²⁹ DCIO, p.19, art. XXXV, « Pour le commandement des Armes, ladite Compagnie nous nommera un lieutenant général du pays et autres qui seront conquis, lequel sera par nous pourvu, et son serment de fidélité reçu, et en cas que sa conduite ne soit pas agréable à ladite Compagnie, elle en pourra nommer un autre qui sera de même par nous pourvu et reçu ». Par exemple, pour la provision du gouverneur Hébert, en 1709, ANOM, COL, C213, f°114, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes orientales à Pontchartrain, à Paris* [1709], dans laquelle ils supplient « très humblement Monseigneur d'avoir la bonté de [leur] accorder un brevet du Roi sur nomination de la Compagnie pour être gouverneur du fort et de la ville de Pondichéry et commandant des troupes comme l'avait ci-devant M. Martin ». Les directeurs parisiens demandent également des lettres de noblesse pour Hébert, « qui [lui] donneront beaucoup de relief parmi les officiers de la garnison ». ANOM, COL, B30, f°345, *Nomination faite au Roy par les directeurs de la Compagnie des Indes orientales de M. Hébert l'un d'eux pour gouverneur de la ville et fort de Pondichéry, à Paris, le 9 janvier 1709*, et f°357, *Provisions du Roy pour M. Hébert, gouverneur du fort et de la ville de Pondichéry, expédiées sur la nomination de la Compagnie, à Versailles, le 20 janvier 1709*.

¹⁷³⁰ Contrairement aux provisions de gouverneur de Hébert en 1709, celles de Dulivier, en 1713, portent explicitement la mention suivante : « avec la faculté néanmoins auxdits directeurs conformément à l'article 37 [sic.]

Régime comme « tenant lieu du roi », ceux de Pondichéry étaient, par un double lien hiérarchique (en tant que directeurs, et en tant que gouverneurs) placés sous l'autorité de la Chambre de direction générale de la Compagnie des Indes¹⁷³¹. Enfin, il faut noter que les gouverneurs n'ont vraisemblablement pas exercé une autorité directe sur les troupes avant les années 1720. Durant les deux premières décennies du XVIII^e siècle, l'autorité militaire semble surtout avoir été exercée par un commandant de la garnison, en la personne de Denis Denyon, qui faisait également fonction d'ingénieur¹⁷³². Le tempérament de cet homme a sans doute rendu possible la stabilisation des relations entre pouvoir commercial et militaire, alors que la répartition des fonctions demeurait relativement floue.

La subordination des gouverneurs aux bureaux parisiens ne signifiait en rien qu'ils aient été dépourvus d'autonomie au niveau local. Au contraire, s'ils pouvaient être considérés comme les « véritables maîtres des établissements », c'était en raison de la permanence des conseils d'administration et de commerce, et de la confusion des attributions de ces derniers avec celles relevant du Conseil supérieur nouvellement créé¹⁷³³.

II. La police du Conseil supérieur de Pondichéry

Tout comme la fonction de gouverneur, l'installation d'un Conseil supérieur à Pondichéry en 1702 doit être lue à la lumière de sa réception par les institutions commerciales de la Compagnie (A). La distinction des fonctions d'administration du commerce et de la justice est alors décisive dans la création d'une autorité de police singulière (B).

de notre édit du mois d'août 1664 portant établissement d'une Compagnie des Indes orientales de renvoyer et destituer ledit sieur [Dulivier] quand bon leur semblera et d'instituer à sa place tel autre qu'ils aviseront bon être à la charge ». ANOM, COL, B35, f°4, *Commission de Gouverneur de Pondichéry pour M. du Livier, à Versailles, le 6 janvier 1713*.

¹⁷³¹ BABOT, A., BOUCAUD-MAITRE, A., DELAIGUE, P., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, op.cit., p.303, art. « Gouverneur de Province ».

¹⁷³² Denyon avait été nommé ingénieur, ou « capitaine ingénieur » à Pondichéry en 1700. ANOM, COL, E 324, Dossier personnel de Denis Denyon, f°5, *Résumé d'une lettre du Sieur Denyon, capitaine et ingénieur à Pondichéry, à Versailles, le 5 février 1714*, et ANOM, COL, C²69, f°235, *Mémoire concernant les colonies de Français dans les Indes orientales, du 2 décembre 1716*, écrit par Denyon. C'est à lui que l'on doit l'érection du premier fort, achevé en 1706. ANOM, COL, C²67, f°13, *Lettre de Denyon, du 25 février 1703, à Pondichéry*. ANOM, COL, C²68, f°16, *Lettre de Denyon, du 6 octobre 1706, à Pondichéry*. Il reçut vers 1714 la charge de commandant de la garnison, et le titre de Chevalier de l'ordre de Saint-Louis. ANOM, COL, E 324, f°6, *Résumé d'une lettre du Sieur Denyon, capitaine et ingénieur à Pondichéry, à Versailles, le 13 février 1714*, et f°8, *Lettre du Sieur Denyon aux directeurs de la Compagnie du 20 juillet 1716, au Port-Louis de Pondichéry*. Il rentra en France vers 1716, pour être rappelé en 1721 comme gouverneur de l'île de France (Maurice) entre 1721 et 1726. *Ibid.*, f°5. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], op.cit., [en ligne], chap.IV, §5 et s.

¹⁷³³ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.79.

A. Le Conseil supérieur : justice souveraine ou administration du commerce ?

L'édit du mois de février 1701 porte création d'un « *Conseil souverain* » à Pondichéry¹⁷³⁴. Il fut enregistré en Inde le 25 septembre 1702¹⁷³⁵. Sa création répondait à des demandes formulées depuis la reprise de possession de Pondichéry en 1699. Dès 1700, un mémoire des directeurs parisiens, particulièrement instructif, plaidait pour l'établissement à Pondichéry d'un « *Conseil souverain pareil à celui de Surate pour régler tous les différends qui pourraient survenir entre tant de diverses nations, et pour tenir dans leur devoir tous les officiers de la garnison, commis, soldats, engagés, et autres français ou étrangers résidents dans la ville et ses dépendances qui sont à présent sous la domination de la France* »¹⁷³⁶. Ainsi, l'édit du mois de février 1701 organisait la justice souveraine à Pondichéry de manière similaire à celle de Surate. Le Conseil devait rendre la justice « *tant civile que criminelle à tous ceux qui y [étaient] habitués, et qui s'y habituer[aient], dans toutes ses dépendances, de quelque qualité, condition et pays qu'ils soient* »¹⁷³⁷. La compétence territoriale de la juridiction était étendue de manière plus précise aux comptoirs déjà existants d'Ougly, de Balassor, de Cassimbazar, et de Mazulipatam, et à tous ceux qui seraient créés sur la côte de Coromandel et au Bengale. Les règles de composition et de quorum du Conseil souverain de Pondichéry étaient identiques à celles du Conseil souverain de Surate : les jugements devaient être rendus par les « *directeurs et marchands au nombre de trois en matière civile* », et de cinq en matière criminelle. Les chefs des comptoirs particuliers mentionnés ci-dessus avaient de nouveau la faculté d'organiser la justice criminelle et civile, aux mêmes conditions, et en première instance, à charge d'appel devant le Conseil souverain. Le premier à voir le jour fut le Conseil de Chandernagor (localisation du comptoir principal du Bengale qui devait s'imposer sur Ougly, Balassor, ou Cassimbazar), et dont l'activité judiciaire est attestée dès 1703¹⁷³⁸.

Quoique l'édit confirmait le pouvoir des directeurs en Inde de choisir les marchands qui siègeraient au Conseil, la direction parisienne avait pris le soin de nommer au roi ceux qui composeraient la juridiction. François de Flacourt, Pierre de Chalonge, et Claude Boyvin d'Hardancourt étaient expressément désignés et commis pour remplir ces fonctions, dans la mesure où il était notoire qu'il ne subsistait qu'un seul directeur à Pondichéry, François Martin. Celui-ci était encore désigné comme chevalier, directeur général, et « *commandant de la ville,*

¹⁷³⁴ DERNIS, t.2, p.45 *Édit de création du Conseil souverain de Pondichéry, février 1701*.

¹⁷³⁵ ANOM, COL, C²290 bis, f^o1, *Copie de l'édit de création d'un Conseil supérieur à Pondichéry*, « enregistré à Pondichéry audience tenante le vingt-cinq septembre mil sept cent deux ».

¹⁷³⁶ ANOM, COL, C²8, f^o250, *Mémoire pour l'établissement d'un Conseil souverain à Pondichéry*, 1700.

¹⁷³⁷ ANOM, COL, C²290 bis, f^o1, *Copie de l'édit de création d'un Conseil supérieur à Pondichéry*.

¹⁷³⁸ NAIP, PP, TC, 154, *Inventaire général des registres [...] du greffe et notariat du comptoir de Chandernagor, 1703-1765*, f^o8.

fort et habitations de Pondichéry ». L'édit de février 1701, en officialisant le statut des conseillers, permettait aussi de prévoir les conditions de leur amovibilité : ils pouvaient tous, Martin compris, être révoqués par les directeurs de la Chambre générale¹⁷³⁹. Quelques ajustements furent réalisés à la réception de l'édit à Pondichéry : François de Flacourt devant diriger le commerce du comptoir de Mazulipatam, il fut remplacé au conseil par Jean Samuel de Labat (ou Delabat), comme conseiller par intérim. Le marchand Desprez fut nommé Procureur général, et le sous-marchand André de la Prévostière remplit la charge de greffier¹⁷⁴⁰.

Enfin, une précision doit être apportée. Le lecteur n'aura pas manqué de relever le problème de la dénomination de la juridiction pondichérienne : s'agissait-il d'un Conseil supérieur, ou d'un Conseil souverain ? L'acte fondateur de la cour de justice retenait exclusivement le titre de « Conseil souverain ». Cette dénomination fut employée par les administrateurs coloniaux pendant les premières années du XVIII^e siècle. Il semble que le titre de « Conseil supérieur » se soit imposé à partir de 1709, à la demande du Secrétaire d'État à la Marine, Jérôme de Pontchartrain, pour des raisons plus symboliques que réellement juridiques¹⁷⁴¹.

¹⁷³⁹ *Ibid.*, « Permettons auxdits Directeurs de notredite Compagnie Royale des Indes de révoquer lesdits Sieurs Martin, de Flacourt, le Phélyponnat, de Chalonge et Boivin d'Hardancourt, ou aucun d'eux, lorsqu'ils le jugeront à propos, à la charge de nous en présenter d'autres, qui seront aussi par nous établis sur leur nomination ».

¹⁷⁴⁰ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.39.

¹⁷⁴¹ La dénomination du Conseil supérieur de Pondichéry soulève deux difficultés que nous aborderons successivement. La première consiste à expliquer les raisons du changement de titre par le ministre en 1709, qui fut suivie d'effet à Pondichéry. La seconde consiste à rechercher si les variations sémantiques ne reflètent pas une distinction opérée entre les fonctions de justice souveraine et d'administration du commerce du même Conseil. En 1709, le Secrétaire d'État à la Marine, Jérôme de Pontchartrain, adresse une lettre générale aux directeurs de la Compagnie à Paris. Il marque au détour d'une phrase la parenthèse suivante : « à propos de Conseil, tout faire effacer dans toutes leurs lettres le mot de souverain qu'ils ont mis partout, et mettre à la place le mot de conseil supérieur, parce que vous savez qu'il n'y en a plus d'autre ». ANOM, COL, B30, f°352-353, *Observations sur les lettres des directeurs à Hébert et au Conseil supérieur*. Cette correction est particulièrement énigmatique. Le ministre sous-entend que l'inexistence d'un autre Conseil souverain imposerait désormais l'appellation de Conseil supérieur pour Pondichéry. Si l'on admet cette logique, Pontchartrain pourrait faire référence à la disparition de *facto* du Conseil souverain de Surate, quoique celui-ci n'ait jamais été légalement dissout. Jusqu'en 1720, les activités de ce comptoir périclitaient au plus haut point, sans toutefois qu'il soit abandonné par les employés français. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.29-30. ANOM, COL, C213, f°79, *Copie de la lettre écrite par la Compagnie à M. le Chevalier Hébert et aux officiers du Conseil souverain de Pondichéry, à Paris ce 25 septembre 1708*, qui souligne qu'il serait nécessaire de supprimer le comptoir de Surate, mais que les marchands français y sont comme otages de leurs créanciers. Un conseil y sera rétabli vers 1720, par la nouvelle Compagnie, sous la dénomination de « Conseil supérieur ». ANOM, COL, 25DFC95, 114, *État des affaires de la Compagnie des Indes orientales*, 1724. Le contexte global des colonies françaises peut néanmoins confirmer ce glissement sémantique. En 1685, le Conseil créé à Saint-Domingue portait bien le qualificatif de « Souverain ». Celui-ci était formé de quatre sièges, au Petit-Goave, à Léogane, au Port-de-Paix, et au Cap. Les attaques anglaises conduisirent à la réunion des sièges du Conseil à Léogane. Pour pallier l'éloignement de la justice, l'édit du mois de juin 1701 crée un Conseil au Cap, sous le titre de « Conseil supérieur ». Cet acte désigne d'ailleurs rétroactivement le Conseil créé en 1685 par la même expression. MSM, t.1, p.428, p.571, et p.666. La généralisation du qualificatif de Conseil supérieur n'est donc pas propre à Pondichéry en 1709. Il pourrait être lié, aux colonies, à des contextes de pluralités de juridictions souveraines dans un même territoire. Cependant, ce titre n'a que très peu de conséquences dans l'administration de la justice et dans la procédure. Les Conseils supérieurs détiennent, tout autant que les Conseils

L'édit du mois de février 1701 ne faisait guère mention des questions religieuses, ni des attributions de police du Conseil supérieur, contrairement à ce qui pouvait s'observer dans les Indes occidentales¹⁷⁴². L'édit ne prévoyait pas, non plus de conditions de catholicité ni de bonnes mœurs pour le recrutement des conseillers¹⁷⁴³. La réalité des prérogatives de police du

souverains, des compétences civiles et criminelles, en appel et en dernier ressort des décisions des juridictions de première instance. Ce rappel à l'ordre du ministre n'est que comminatoire. Sa démarche vise sans doute à minimiser l'indépendance symbolique du Conseil, et éventuellement à écarter l'hypothèse que ses conseillers acquerront le statut d'officier. Dans ce sens, pour l'exemple du Conseil supérieur de la Guadeloupe, plus tardif, DESTOUCHES, Didier, *Le Conseil supérieur de la Guadeloupe sous l'Ancien Régime : entre centralisation et spécificités coloniales*, in : Histoire de la justice, vol.26, n°1, 2016, p.109-124.

Cependant, la variation des dénominations du Conseil supérieur de Pondichéry pourrait avoir d'autres applications, au cours du XVIII^e siècle. La thèse de M. Thomas, sans prendre une position définitive, suggère que la coexistence entre les conseils d'administration du commerce et le Conseil souverain expliquerait la variation des dénominations. M. Thomas distingue, dans son étude, le « Conseil de justice », qui conserverait l'appellation de « Conseil souverain », et les conseils de gouvernement et de commerce, pour dire que ces deux formations, composeraient ensemble le « Conseil supérieur ». THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.42. Nous avons vérifié s'il était possible d'observer une telle distinction dans l'appellation des conseils à Pondichéry. Il ressort des différents registres et recueils des délibérations du Conseil d'administration et des arrêts civils ou criminels du Conseil supérieur que la dénomination de Conseil souverain a été délaissée après la réception des ordres de Pontchartrain. *Procès-verbaux des délibérations du Conseil souverain de la Compagnie des Indes*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1911-1914, 3 t. (DCSP), pour la période allant de 1701 à 1741. La dénomination de Conseil souverain réapparaît ponctuellement, et notamment dans les années 1760, au cours d'une querelle entre le Conseil de Chandernagor et celui de Pondichéry, pour réaffirmer la supériorité du second. GNAOU DIAGOU, *Arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry*, Pondichéry, Bibliothèque Publique, 1935, 5 t. (DIAGOU, *Arrêts*) La description fidèle de l'évolution des dénominations, et donc des formations du Conseil se heurte au caractère direct ou indirect des sources. Plusieurs ouvrages, recueils, ou même copies d'archives intervertissent les deux appellations *a posteriori*. Par exemple, GAUDART, Edmond, *La criminalité dans les comptoirs français de l'Inde au XVIII^e siècle*, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1937 (GAUDART, *Crim.*), qui utilise systématiquement la dénomination de Conseil souverain dans sa retranscription des archives criminelles du Conseil supérieur. Or, après vérification des pièces originales, contenues à ANOM, INDE, Série M (Procès Criminels), cette appellation, quoique parfois employée, reste rare au cours du XVIII^e siècle.

Par conséquent, il ne semble pas que l'appellation de « Conseil souverain » ait servi à désigner particulièrement la formation chargée de l'administration de la justice au sein du Conseil supérieur, par opposition à la formation de Conseil d'administration du commerce. Nous considérons donc qu'après 1710, la dénomination de Conseil souverain a été utilisée accidentellement ou rarement pour désigner le Conseil supérieur.

¹⁷⁴² MSM, t.1, p.251, *Règlement du Roi, sur le fait du commandement des armes, de la justice, de la police, des finances et du choix des officiers aux Isles, du 4 novembre 1671*, art. III, disposant que la « police générale et tout ce qui en dépendra [...] sera faite par le Conseil souverain en chacune île, et la police particulière, c'est-à-dire, l'exécution des règlements et ordonnances de police générale, sera faite par les premiers juges ».

¹⁷⁴³ ANOM, COL, C290-bis, f°1, *Copie de l'édit de février 1701 [...]*. En comparaison, le Conseil souverain créé en août 1685 à Saint-Domingue rappelait, dans son préambule, la participation de la juridiction à la politique générale de propagation de la foi. Ce même acte, et l'édit de création du Conseil supérieur du Cap, de juin 1701, soulignaient la nécessité que les conseillers (notamment les suppléants, nommés sur place) soient examinés dans leurs bonnes mœurs et appartenance à la religion catholique, apostolique et romaine. MSM, t.1, p.428, et p.666. Outre la différence des politiques conduites en Inde et dans les îles d'Amérique, il faut évidemment souligner que les colonies occidentales étaient alors sous un régime d'administration royale. Les conseils étaient déjà composés par des officiers, gouverneurs et intendants, et que le Roi avait produits de nombreux actes législatifs relatifs à la police religieuse pour ces colonies. Le Conseil souverain, ou Supérieur de Pondichéry demeurait sous la régie de la Compagnie. Pour un exemple des conditions de catholicité pesant sur les parlementaires au XVIII^e siècle, AZEMA, Ludovic, *La politique religieuse du Parlement de Toulouse sous le règne de Louis XV*, Thèse, Histoire du Droit, dir. Nélidoff, Philippe, Université de Toulouse 1, 2008, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2010, p.43-50. La mention de la catholicité s'imposera toutefois dans les commissions de conseillers au Conseil supérieur au fil du XVIII^e siècle. Cette évolution est antérieure aux réformes du statut des conseillers survenues après le passage à l'administration royale des comptoirs en 1769. Par exemple, ANOM, COL, E 159, *Dossier personnel de Duplant de Laval, ancien conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry*, Pièce n°10, *Nomination de la Compagnie des Indes en faveur du sieur Duplant de Laval pour remplir l'office de conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, du 15 novembre 1752*, « Les syndics et directeurs de la Compagnie des Indes, étant informés des bonnes qualités, mœurs

Conseil supérieur de Pondichéry était largement définie par le contexte antérieur. Le Conseil supérieur était d'abord conçu comme le prolongement du « Conseil de Pondichéry », organe d'administration du commerce¹⁷⁴⁴. Celui-ci a sans doute exercé des fonctions judiciaires, dans les formes et conditions prescrites par les lettres patentes de création du Conseil Souverain de Surate du 21 janvier 1671¹⁷⁴⁵. En raison de la préexistence de cet organe, François Martin, avant d'être informé de la création du Conseil supérieur, a pu indiquer à la direction parisienne qu'il serait souhaitable, mais pas indispensable, d'établir à Pondichéry une juridiction « *dans les formes* »¹⁷⁴⁶. Il se satisfaisait du Conseil de guerre tenu par les officiers présents à Pondichéry, pour juger les crimes et exécuter la peine capitale, infligée notamment aux déserteurs¹⁷⁴⁷. En revanche, il admettait la nécessité de faire venir « *une personne qui sût les termes de pratique pour dresser les écritures dans les formes* », et de lettres patentes du roi pour pouvoir juger les affaires criminelles. Martin soulignait le manque de connaissances juridiques des conseillers et marchands, et expliquait s'être procuré « *des livres qui traitent des matières de judicatures* »¹⁷⁴⁸.

Dans ce contexte, la justice souveraine à Pondichéry devait trouver sa place aux côtés des conseils d'administration du commerce, comme cela avait été le cas lors de la création de celle de Surate. Au départ, ces deux organes formaient des entités distinctes, en raison de leur différence de composition. Nous avons vu que les conseillers du Conseil supérieur devaient être investis de provisions, ou au moins être nommés par la direction parisienne. La composition du Conseil d'administration était, elle, plus souple, et le nombre de ses conseillers pouvait varier au gré des opportunités¹⁷⁴⁹. Assemblé sur la demande du directeur général et gouverneur, le Conseil d'administration était composé d'un cercle restreint de marchands, initiés au secret des affaires.

et capacité du Sieur Duplant, ont, en conformité aux privilèges de la Compagnie nommé et présenté à Sa Majesté le sieur Duplant professant la religion catholique, apostolique et romaine pour remplir l'office de conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry ».

¹⁷⁴⁴ Nous disposons de deux de ses délibérations antérieures à la création du Conseil supérieur, en date du 1^{er} février 1701 et du 11 mars 1702, contenues à ANOM, INDE, A1, *Registre des délibérations du Conseil de la Compagnie tenues à Pondichéry à commencer le 1^{er} février 1701*. Ils sont reproduits dans DCSP, t.1, p.1-3. Ces deux pièces ne font état que de l'activité administrative, et non judiciaire, du Conseil. Le nombre de conseillers ne semble pas avoir été fixe : ils étaient cinq le 1^{er} février 1701 (Martin, de Chalonge, de Labat, Desprez, et d'Hardancourt), contre trois le 11 mars 1702 (Martin, de Chalonge, et d'Hardancourt), pour délibérer de matières similaires (l'envoi de présents au général Daoudkan).

¹⁷⁴⁵ *Supra*, p.216.

¹⁷⁴⁶ ANOM, COL, C266, f°05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701*.

¹⁷⁴⁷ Sur le Conseil de guerre à Pondichéry, THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, *op.cit.*, p.122-130.

¹⁷⁴⁸ ANOM, COL, C266, f°05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701*.

¹⁷⁴⁹ Du vivant de François Martin, les délibérations du Conseil d'administration étaient généralement rendues à trois voix : celle du gouverneur, de François de Flacourt, et de Claude d'Hardancourt. Après sa mort, le conseil se composait le plus souvent du gouverneur par intérim, Pierre Dulivier, de d'Hardancourt, Desprez et Cuperly. En comparaison, le Conseil souverain assemblé pour rendre un arrêt en matière criminelle en 1707 était présidé par Dulivier, et composé de Cuperly, Fenet, Dorigny, Chenet, Gargam, et d'Hardancourt.

Ceux-ci devaient généralement leur emploi au directeur général¹⁷⁵⁰. Michel Desprez était le gendre de François Martin. Son frère, François Desprez, était procureur au Conseil. Claude d'Hardancourt était le gendre de Michel Desprez et le petit-gendre de Martin. François Cuperly, était le neveu de l'épouse de François Martin. Tous les quatre étaient conseillers aux deux conseils¹⁷⁵¹. Le Conseil d'administration apparaissait ainsi comme le cœur du pouvoir pondichérien. Ce n'était pas donc pas en qualité de gouverneur que le principal agent de la Compagnie exerçait une autorité sans pareille dans le comptoir, mais bien en tant que directeur général, présidant l'organe central d'administration du commerce. Ces liens personnels et familiaux au sein des deux conseils montrent que la distribution des emplois par le gouverneur, en sa qualité de directeur général, constituait le centre du pouvoir pondichérien.

La création du Conseil supérieur ne fit que renforcer ce constat. Si l'édit de février 1701 prévoyait la capacité des directeurs en Inde de nommer des marchands pour remplir les fonctions de conseiller de justice, la promotion ou la déchéance d'employés à cet emploi permettait de modifier facilement la composition de la juridiction. Les promotions étaient en effet décidées par simple délibération du Conseil d'administration, présidé par le directeur général et gouverneur¹⁷⁵². Par ce moyen, le gouverneur Hébert réussit en 1711 à faire coïncider la composition des conseils de justice et d'administration, en élevant les sous-marchands Delorme et Bongré au rang de marchands, pour pouvoir les admettre au Conseil supérieur¹⁷⁵³.

La Chambre générale chercha à empêcher cette pratique, pour conserver son pouvoir de nomination des conseillers de justice souveraine. En 1713, elle interdit aux directeurs en Inde de « *casser les conseillers du Conseil supérieur pour quelque raison que ce puisse être* »¹⁷⁵⁴. Le gouverneur Pierre Dulivier, adressa son désaccord à ce rappel à l'ordre. Il rappelait qu'il avait « *été de tout temps dans le pouvoir (non pas d'un gouverneur, mais d'un directeur) de renvoyer les personnes qui ne tenaient pas une bonne conduite, des cabalistes et autres qui ne*

¹⁷⁵⁰ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.84.

¹⁷⁵¹ MENARD-JACOB, M., *La Première Compagnie des Indes* [...], *op.cit.*, p.161. ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, au Fort-Louis de Pondichéry, le 12 février 1709*, « M. Martin avait un conseil composé uniquement de ses parents et alliés, encore il y avait Després et Cuperly qui en étaient du nombre qui ne signaient jamais les délibérations. L'un était neveu de sa femme, l'autre était frère de son gendre ». v. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.166, note 1.

¹⁷⁵² Par exemple, ANOM, INDE, A1, f^o30, *Délibération du 20 avril 1705*, qui augmente les gages de La Prévostière, sous-marchand depuis quatre ans, et secrétaire au Conseil, et les commis Bernard Genet, Dorigny et Clevel au rang de sous-marchands, et f^o65, *Délibération du 11 juillet 1708*, qui promeut de La Prévostière au rang de marchand.

¹⁷⁵³ DCSP, t.1, p.104, *Délibération du 7 décembre 1711*.

¹⁷⁵⁴ ANOM, COL, E 152, Dossier personnel de Pierre Dulivier, f^o13, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry et dépendances, et directeur pour la régie du commerce du 4 janvier 1713* [réponse en apostille], qui ajoute que si le directeur venait à être mécontent de la conduite de quelque conseiller au Conseil supérieur, « il pourra, le Conseil assemblé, les interdire, et envoyer en France les motifs de l'interdiction pour y être fait droit ainsi qu'il appartiendra ».

convenaient pas dans un service comme celui-ci »¹⁷⁵⁵. Ainsi, les gouverneurs, maîtres de la composition des conseils de justice et d'administration, ont pu exercer un pouvoir presque complet sur les comptoirs parce qu'ils étaient, avant toute chose, des directeurs généraux de la Compagnie. La Chambre générale n'a d'ailleurs pas manqué de contribuer à la confusion des deux organes. Dans ses mêmes instructions de 1713, elle ordonnait au greffier du Conseil supérieur de « *tenir un registre de toutes les délibérations qui se prendront* » dans l'administration du commerce. Elle ordonnait pareillement que les « *affaires principales* » ne pussent être traitées « *que par délibération du Conseil à la pluralité des voix* »¹⁷⁵⁶. Cette ambivalence montre que l'activité judiciaire du Conseil supérieur a été intégrée au Conseil d'administration du commerce, et que l'organisation de celui-ci relevait uniquement de la Compagnie¹⁷⁵⁷. Pour cette raison, il faut considérer que sous l'appellation de Conseil supérieur, initialement prévu pour rendre la justice civile et criminelle, il faut également comprendre le Conseil d'administration¹⁷⁵⁸. Cette configuration institutionnelle définit alors largement les modalités d'administration de la police, et de la police des cultes.

B. Les prérogatives de police du Conseil supérieur

Durant la majeure partie du XVIII^e siècle, le Conseil supérieur n'a pas exercé de fonction de « police générale », au sens du droit de l'Ancien Régime ; c'est-à-dire que très peu de règlements ont été édictés au titre des prérogatives de justice de la cour souveraine. Ces fonctions de police ont essentiellement été réglées par le Conseil d'administration, par voie de délibérations. Celles-ci ont pu prendre la forme de règlements généraux, mais ont plus souvent constitué une réponse casuistique aux troubles constatés dans les établissements. Tel était

¹⁷⁵⁵ *Ibid.*, f°13, *Réponse des conseillers de Pondichéry*, du 16 février 1714.

¹⁷⁵⁶ *Ibid.*, f°13, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry et dépendances, et directeur pour la régie du commerce*.

¹⁷⁵⁷ *Ibid.*, f°13, *Réponse des conseillers de Pondichéry*, du 16 février 1714. À la demande de ne traiter les affaires principales que collégialement, Dulivier répond : « L'on observera toujours cet article. M. Dulivier consulte les personnes qui composent le conseil pour le nombre des affaires qui regardent le service, il ne se passe rien dont il n'informe celles qui en doivent être instruites ». Lorsque la Chambre générale requiert que le Conseil soit « assemblé au moins deux fois la semaine et plus si la nécessité le requiert », Dulivier indique que « le Conseil s'assemble tous les lundis et vendredis, et aussi souvent d'ailleurs que les affaires que soulèveraient les demandeurs ».

¹⁷⁵⁸ ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde* [...], *op.cit.*, p.25, qui analyse cette réunion des attributions administratives et judiciaires comme une extension des fonctions initialement prévues : « Ce conseil [Supérieur] a été appelé à exercer d'autres attributions que celles prévues dans l'édit. Il représentait la Compagnie dans les Indes ; il gouvernait, il administrait en son nom, il faisait toutes les affaires commerciales. Il était investi de l'ensemble des pouvoirs ; il était à la tête de la colonie et imprimait la vie et la direction à tous les membres épars de ce grand corps. Il faisait des règlements et en assurait l'application [nb : ceci nous paraît vrai seulement à partir de la période d'administration royale directe] ». Comme nous l'avons montré, nous estimons que, plutôt qu'une extension de la juridiction initiale du Conseil supérieur, c'est par une greffe des Conseils d'administration du commerce à celui-ci qu'il en est venu à cumuler autant de fonctions. Dans tous les cas, les attributions d'administration du commerce ont progressivement été assimilées à l'activité du Conseil supérieur.

précisément l'intérêt de délibérer des matières de police dans des conseils d'administration¹⁷⁵⁹. Comme le résume Marcel Thomas, l'activité du Conseil supérieur était régie par une « règle d'opportunité », suivant laquelle « toute affaire judiciaire pouvait, pour des motifs d'opportunité, être portée devant le Conseil d'administration » :

« Les marchands avaient pris l'habitude de porter certaines affaires judiciaires devant le Conseil d'administration lorsqu'une décision de justice risquait de blesser l'équité ou d'avoir de graves conséquences sur le plan politique. Cette méthode ne présentait pas d'inconvénients graves ; l'incompétence du Conseil d'administration n'était jamais soulevée, en effet, car les délibérations de celui-ci étaient, par principe, plus douces que les arrêts »¹⁷⁶⁰.

Cette appropriation des matières de police par le Conseil d'administration permettait de rendre des décisions rapides (ce conseil pouvait être réuni à toute heure), de réagir à des troubles imminents, ou au départ immédiat d'un vaisseau. Le Conseil d'administration présentait l'avantage d'administrer des peines plus douces sans grand souci de procédure. En somme, il permettait de déroger à l'obligation qui était faite au Conseil supérieur de « *juger en la forme ordinaire* », c'est-à-dire en conformité à l'ordonnance criminelle de 1670¹⁷⁶¹. Dans cette mesure, les délibérations du Conseil d'administration constituaient une source autonome de la police. Elles prenaient la forme d'actes d'administration du commerce, tenus dans des registres séparés de ceux des arrêts rendus en formation de cour souveraine de justice, et étaient adressées à la direction parisienne de la Compagnie, qui pouvait décider de les révoquer. Ce procédé permettait de juger les Européens avec plus de douceur que l'aurait voulue la législation du

¹⁷⁵⁹ À notre connaissance, et dans le domaine exclusif de la police des cultes, aucun règlement n'a été adopté par arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry avant son passage sous administration royale directe. Le Conseil particulier de Chandernagor, s'est, lui, montré plus audacieux, en édictant un règlement relatif à la police religieuse dès 1721. *Infra*, p.674. Cependant, tous les autres actes réglementaires en matière religieuse en vigueur à Pondichéry émanent du pouvoir royal ou des bureaux de la Compagnie des Indes en France. A ce titre, on pourrait presque affirmer que les pouvoirs de « police générale », c'est-à-dire d'édition de la norme de police, demeurent en métropole. Les délibérations du Conseil d'administration constitueraient la « police particulière » implicite, c'est-à-dire « l'exécution des règlements et ordonnances de police générale », quoique ces dernières fassent le plus souvent défaut. Nous reprenons cette dichotomie, que nous avons déjà employée, du règlement royal du 4 novembre 1671 pour les îles d'Amérique. MSM., t.1, p.251. À l'inverse, en Nouvelle-France, le Conseil souverain avait largement investi le champ de la police par voie d'arrêts de règlements, rendus à l'occasion d'un procès ou rendus sur requête, sans avoir à se « dupliquer » en une formation de conseil d'administration. Cela n'avait pas empêché le large pouvoir d'innovation du Conseil souverain de Québec, dont les règlements et ordonnances régissant la police générale des colonies, ont pu prendre le nom de « *Loix du Conseil souverain* ». FRELON, E., *Les pouvoirs du Conseil souverain de la Nouvelle France dans l'édition de la Norme*, [...], *op.cit.*, p.113-118, et p.136-141.

¹⁷⁶⁰ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.81 et p.94.

¹⁷⁶¹ *Ibid.*, p.77, « Le Conseil supérieur fut convoqué, le 25 octobre 1713, à neuf heures du soir. [...] Toutefois, si le conseil de commerce et d'administration pouvait être convoqué à toute heure, il n'en était pas de même du conseil de justice. L'ordonnance de 1670 (titre XXV art. 9) interdisait, en effet, au conseil, de siéger l'après-midi, lorsque le procureur général avait requis la peine de mort, celle des galères ou celle du bannissement ». M. Thomas donne plusieurs exemples de délibérations en matières civiles ou criminelles, qui ont permis de prévenir les longueurs procédurales de la justice souveraine. *Ibid.*, p.95-98.

royaume, et particulièrement dans les matières commerciales, mais surtout de régler des affaires impliquant des sujets étrangers¹⁷⁶².

Dès lors, ce droit autonome issu des Conseils d'administration pouvait constituer la source privilégiée de la police des cultes indigènes. Il rendait possible une distinction de nature entre la police religieuse des européens, éventuellement soumise aux arrêts d'un Conseil supérieur appliquant la législation du royaume, et la police religieuse des populations indiennes, soumise aux délibérations d'un Conseil d'administration du commerce. C'est grâce à cette indépendance vis-à-vis de la législation royale que le Conseil pouvait espérer dégager des solutions pragmatiques en réponse aux questions religieuses. Réciproquement, la réglementation de la police des cultes par délibérations permettait aux agents de la Compagnie en Inde d'adapter leurs mesures répressives à des sujets étrangers, relevant de l'autorité de princes hindous ou musulmans¹⁷⁶³.

Nous donnerons quelques illustrations de cette distribution pragmatique de la compétence personnelle et matérielle des deux chambres du Conseil. On trouve parmi les plus anciennes décisions criminelles rendues dans les établissements de l'Inde la mention d'un procès sur requête du procureur du roi du Conseil de Chandernagor, en 1706, contre les sieurs Olivier Chesneau, Jean Delaville, et Baptiste Brillon, pour atteinte aux bonnes mœurs et requête injurieuse contre le P. Baudret jésuite¹⁷⁶⁴. Les pièces de ce procès n'ont pas été conservées, et son issue n'est pas connue, mais il atteste que les marchands ont su s'approprier très tôt leurs fonctions juridictionnelles et réprimer des infractions aux bonnes mœurs et contre les ecclésiastiques. À l'inverse, la justice criminelle du Conseil souverain a été utilisée de manière sélective à l'encontre des populations indigènes¹⁷⁶⁵. Jusqu'aux années 1730, les rares poursuites devant le Conseil, en formation de justice souveraine, ont visé uniquement des chrétiens ou des hindous de basse caste¹⁷⁶⁶. Au cours du XVIII^e siècle, les brahmanes ou *vellajas* (haute caste

¹⁷⁶² *Ibid.*, p.96, « [Le Conseil d'administration] tranchait, par exemple, les contestations majeures entre castes, même lorsqu'elles étaient accompagnées de crime de droit commun ; il statuait sur les prises maritimes pour éluder l'application de l'ordonnance sur la marine, il jugeait certaines affaires criminelles quand la peine encourue ne lui semblait pas en rapport avec la gravité des faits ou dans lesquelles des sujets du Moghol étaient impliqués ».

¹⁷⁶³ Dans la mesure où le présent chapitre devra illustrer et détailler ce cadre institutionnel initial, la démonstration de cette synthèse sera réalisée dans les développements suivants. M. Thomas, qui adopte une présentation thématique, donne un certain nombre d'exemples de la réglementation de la police des castes au cours du XVIII^e siècle par voie de délibérations. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.95-99.

¹⁷⁶⁴ NAIP, PP, TC, 154, f°11.

¹⁷⁶⁵ HOULLEMARE, Marie, *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle*, *op.cit.*, p.110-115.

¹⁷⁶⁶ GAUDART, Crim., p.1, *Poursuites contre André Rebelle, topas, âgé de 16 ans, accusé d'avoir volé dans l'Église Saint-Lazare des R.R.P.P. Capucins*, 1707, p.3, *Information contre Paranen (Perianin), paréa chrétien, accusé d'homicide de son frère Chinnia (Sinayen), paréa gentil*, 1709. Une exception peut être soulignée, d'un *paraiyar* qui fit l'objet d'une instruction qui n'aboutit pas à une condamnation. *Ibid.*, p.6, *Information sur une plainte du R.P.*

agricole) ont été systématiquement exemptés de châtiments corporels par le Conseil supérieur, leur punition étant réservée aux chefs de leur caste¹⁷⁶⁷.

L'on peut relever le cas notable d'une atteinte à l'Église commise par un tamoul, et réprimée par le Conseil supérieur en formation de cour souveraine. Il s'agissait d'un vol d'église commis par le nommé André Rebelle, topas chrétien, en 1707. Celui-ci fut condamné à faire amende honorable, à voir ses biens confisqués, et à servir d'esclave le reste de sa vie à l'île Bourbon¹⁷⁶⁸. Cette peine, particulièrement sévère, n'était cependant pas la plus grave que prévoyaient les ordonnances du royaume : celle du 27 janvier 1651 assimilait le vol d'église à un sacrilège, qui était un cas royal, et le punissait de mort par pendaison¹⁷⁶⁹. Le complice d'André Rebelle, un orfèvre hindou (probablement de caste *kammalar*), fut condamné à rester en prison jusqu'au paiement d'une amende¹⁷⁷⁰. La police du culte catholique a bien fait l'objet d'une intervention du Conseil supérieur, en formation de justice souveraine, et surtout lorsqu'il s'agissait d'un délit constituant un cas royal commis par un chrétien. Mais en présence de sujets indiens, les conseillers de Pondichéry ont adapté les sanctions infligées pour éviter la peine capitale, y compris dans un arrêt de cour souveraine. Cette modulation n'empêchait pas que la peine soit même rendue très avantageuse pour la Compagnie.

Les autres affaires graves impliquant des sujets du Moghol ont généralement été portées devant le Conseil d'administration, au cours de ces années, pour adapter les peines aux circonstances politiques. En août 1701, soit avant la formation du Conseil supérieur, un bandit redouté dans toute la région, Ragounaïque, fut capturé par les Français. Toute la population

Tachard, supérieur des jésuites, contre Ayentotty, de caste paréa, joueur de trompette, accusé de violences exercées sur sa nièce Coupachy pour se faire chrétienne.

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.56, *Procès criminel de Vingayen, de caste Brahme, accusé d'avoir fait plusieurs olles fausses*, août 1729, p.84, *Procès criminel extraordinairement fait et instruit contre le nommé Péroumal, de caste vellaja*, ou p.168, *Procès criminel entre le Procureur général du Roi et le nommé Souba, brahme*, avril 1743.

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, p.3-4, « Condamnons savoir André Rebelle à faire amende honorable, nu en chemise, la corde au cou, tenant en ses mains une torche de cire ardente au-devant de la principale porte de ladite église de St. Lazare et là étant nu tête et à genoux dire et déclarer à haute et intelligible voix, que méchamment comme mal avisé, il a commis ledit vol dont il se reprend et en demande pardon à Dieu, au Roi et à Justice ; et être ensuite conduit à l'île Bourbon pour y servir la Compagnie en qualité d'esclave à perpétuité ses biens, si aucuns y a, acquis et confisqués a profit de ladite Compagnie ».

¹⁷⁶⁹ BRILLON, P.-J., *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux [...]*, Paris, 1727, t.6, p.963, art. « Vol dans l'église ». La déclaration du 4 mars 1724 viendra réduire cette peine aux galères. D'après Muyart de Vouglans, qui écrit sous l'empire de ce texte, le sacrilège n'était plus présumé par l'acte de vol dans une église, ou de vol des biens de l'église. C'est seulement si ces derniers étaient accompagnés de sacrilèges qu'ils pouvaient être punis de mort. MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel, op.cit.*, p.304-305. La doctrine a été particulièrement partagée sur la répression de cette infraction, certains textes législatifs ne permettant pas d'assimiler avec certitude le vol commis dans l'église du vol des biens sacrés. SERPILLON, François, *Code Criminel ou commentaire sur l'ordonnance de 1670*, Lyon, Frères Perisse, 1767, t.1, p.69-70. DENISART, Jean-Baptiste, *Collection de décisions nouvelles et de notions relatives à la jurisprudence présente*, Paris, Savoye et Leclerc, 1754-1756, t.1, p.263-264.

¹⁷⁷⁰ GAUDART, *Crim.*, p.3.

indienne de Pondichéry aurait prié les marchands français de procéder à son exécution, y compris leurs partenaires commerciaux¹⁷⁷¹. Les marchands craignaient, comme à leur habitude « *de faire mourir un homme qui n'était pas sujet de la Compagnie* »¹⁷⁷². Les premiers consultés furent les ecclésiastiques, jésuites, capucins, et missionnaires apostoliques. Les deux premiers ordres étaient favorables à l'exécution de Ragounaïque, tandis que les derniers montraient plus d'hésitations, redoutant les conséquences d'une telle peine. Dans un second temps, le Conseil d'administration consulta les chefs des castes de la ville, le *dubash*, l'ambassadeur brahmane de la Compagnie, et les principaux marchands. Le Conseil décida de condamner Ragounaïque au bannissement. Il fut envoyé à bord d'un vaisseau de marchandises « *à fond de cale et aux fers* »¹⁷⁷³. Une solution similaire fut retenue en 1713 pour de simples matelots accusés de vol. A la requête du procureur général du Conseil supérieur, l'affaire fut portée au Conseil d'administration. L'un des matelots, était chrétien, et l'autre, musulman, « *sujet du Nabab de Bengale* ». Convaincus que la condamnation à mort reviendrait à « *inquiéter le comptoir d'Ougly, qui est dans [le] gouvernement* » de ce prince », le conseil décida « *d'une voix unanime que l'on fera[it] donner à ces deux matelots chacun cinquante coups de chabouc [fouet] et [qu'ils seraient] ensuite chassés hors des limites de la Compagnie* »¹⁷⁷⁴.

Le caractère non exclusif de la juridiction du Conseil supérieur sur les habitants des comptoirs n'était guère perçu comme une anomalie par le pouvoir colonial, au même titre que la possible soumission des Français à des juridictions étrangères. En 1712, le Secrétaire d'État à la Marine, Jérôme de Pontchartrain, pouvait encore demander au gouverneur Hébert :

« *Je serais encore bien aise que vous me marquassiez les us et coutumes de ce pays-là, comment la justice y est administrée, quelles juridictions il y a, de quoi elles connaissent, si les Français y sont sujets, à qui ils s'adressent quand ils ont quelque différend, si on y condamne à mort, de quel genre, [et] sous quel supplice* »¹⁷⁷⁵.

Le ministre lui-même a tenu pour évidente l'imparfaite juridiction du Conseil supérieur, et la compétence de tribunaux étrangers sur des sujets français, dont il semblait assez curieux de connaître la description. Le pouvoir d'administrer la peine de mort devait être regardé, (tout comme celui de battre monnaie) comme un critère empirique de l'examen de la souveraineté

¹⁷⁷¹ ANOM, COL, C266, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f°30. « Ragounaïque » pourrait être la transcription de Raghunath.

¹⁷⁷² *Ibid.*

¹⁷⁷³ *Ibid.*, et MCIO, f°28. Ragounaïque fut envoyé au Bengale « sur un vaisseau, dans la fosse aux lions, avec ordre de ne le laisser parler à personne », mais devait « revenir en janvier [1702] afin que si les Mores insistent à le demander on puisse le rendre, la chose pouvait avoir des suites ».

¹⁷⁷⁴ DCSP, t.1, p.126-127, *Délibération du 2 novembre 1713*. Cité par THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.98.

¹⁷⁷⁵ ANOM, COL, B34, f°174, *Lettre de Pontchartrain à Hébert, du 14 septembre 1712, à Fontainebleau*.

d'une puissance européenne dans l'Inde¹⁷⁷⁶. Or, à cet égard, aucun observateur n'a formulé l'hypothèse que la Compagnie ait pu exercer un tel droit au détriment des princes voisins au début du XVIII^e siècle¹⁷⁷⁷.

Ces quelques exemples mettent à jour le principe d'opportunité régissant le fonctionnement de la justice souveraine et du Conseil d'administration de Pondichéry, ainsi que les motivations qui expliquent la priorité du second sur la première. À travers la primauté de la fonction de gouverneur-directeur sur le Conseil supérieur, et de la distinction pragmatique des conseils de justice et d'administration, l'on peut considérer que les agents de la Compagnie disposaient des moyens d'assurer une police des cultes conforme à leurs intérêts commerciaux et territoriaux. Cependant, il convient d'observer qu'une deuxième raison explique le cadre institutionnel régissant notamment les relations entre la Compagnie des Indes et la population indigène : l'héritage de l'administration hollandaise.

§2. La police des indigènes : un prolongement des institutions judiciaires hollandaises

L'exercice de la police ordinaire des indigènes est le produit de plusieurs institutions qui semblent avoir été maintenues entre l'occupation hollandaise et française de Pondichéry. Le « second marchand », ou « premier conseiller » au Conseil d'administration, se présente ainsi comme un conseiller spécialisé dans la police des indigènes (I). Il existe surtout dans le comptoir une juridiction parallèle à celle du Conseil supérieur, et dont les attributions ont inévitablement porté sur des matières de police : le tribunal de la Chaudrie (II).

¹⁷⁷⁶ BODIN, Jean, *Les six livres de la république*, Paris, Jacques du Puy, 1576, p.351, « Le dernier degré de la puissance de la vie et de la mort, c'est-à-dire puissance de condamner à mort, et donner la vie à celui qui a mérité la mort qui est la plus haute marque de la souveraineté, et propre à la majesté, privativement à tous les magistrats ». v. BARRIERE, L.-A., *Jean Bodin et le droit pénal*, in : Dockès-Lallement, Nicole, Pérouse, Gabriel-André, Servet, Jean-Michel (dir.), *L'Œuvre de Jean Bodin*, Paris, Classiques Garnier, 2004, p.104-105. CHARONDAS LE CARON, Louis, *Pandectes ou digestes du droit françois*, Paris, Étienne Richer, 1637, p.18, « En France les seuls Rois peuvent ajouter cette peine aux ordonnances, parce qu'ils ont seuls la pleine et absolue puissance de la vie et de la mort sur leurs sujets, et ce que leurs magistrats, ou les seigneurs qui tiennent d'eux en fief la haute justice ont autorité de condamner à mort, n'est de leur entière puissance, ains par la distribution de celle que les Rois leur ont permise et octroyée ». Sur ce sujet, HOULLEMARE, M., *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle*, op.cit., p.95-103, CARBASSE, J-M., *La peine de mort*, Paris, PUF, 2016, 3^e éd., p.43-44. PORRET, Michel, *Maintenir mais modérer la mort comme peine au temps des Lumières*, in : Chauvaud, Frédéric (dir.), *Le droit de punir*, Rennes, PUR, 2012, [en ligne, <http://books.openedition.org/pur/113948>], §4-7.

¹⁷⁷⁷ Dans ce sens, DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.140-141, qui prend l'exemple de l'administration des peines à Madras, où le recours à des concessionnaires indiens (notamment *zamindars*) par les agents de l'E.I.C. a permis d'infliger les châtiments les plus graves.

I. Le second marchand et le naynard : des autorités de police spécialisées

Au moment de l'établissement du Conseil supérieur à Pondichéry, en 1702, les marchands du comptoir avaient déjà mis en place une organisation relative à la justice indigène. Celle-ci avait été maintenue dans des formes similaires à celle pratiquée par les Hollandais entre 1693 et 1699¹⁷⁷⁸. Cette continuité figurait parmi les raisons avancées par François Martin dans sa lettre du 22 février 1702 pour estimer que l'établissement d'un Conseil souverain à Pondichéry n'était pas indispensable pour rendre la justice aux indigènes¹⁷⁷⁹. Cette organisation était très simple. Le Fiscal (ou Avocat général) hollandais rendait la justice ordinaire aux populations tamoules suivant leurs lois et coutumes, et les affaires graves étaient renvoyées au gouverneur¹⁷⁸⁰. C'est en suivant ce modèle que le Conseil d'administration, et le gouverneur, se sont trouvés investis de cette fonction de haute justice, mais aussi de haute police¹⁷⁸¹.

La mission jadis remplie par le Fiscal hollandais devait, elle, échoir au second marchand, aussi désigné comme premier conseiller au Conseil d'administration. Cette fonction a par exemple été assurée par Pierre de Chalonge sous le gouvernement de Martin, par Claude d'Hardancourt sous celui de Hébert, et par Cuperly sous celui de Dulivier. Les attributions du second marchand ne furent explicitées que progressivement au cours des deux premières décennies du XVIII^e siècle. Celui-ci assurait la « police générale de Pondichéry et de sa banlieue », de concert avec le commandant des troupes, lui-même sous l'autorité du gouverneur¹⁷⁸². À cette fin, le second marchand semble avoir été à la tête des officiers de police indigènes. Le naynard (ou naïnard), souvent qualifié de « *prévôt de police* » indien, et dont l'existence n'est mentionnée pour la première fois qu'en 1714, a pu être le principal agent placé

¹⁷⁷⁸ Sur la période d'administration hollandaise de Pondichéry, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.57-62.

¹⁷⁷⁹ ANOM, COL, C266, f°05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701*. Martin discute dans cette lettre de la pertinence de l'établissement d'une justice souveraine comme moyen d'attirer de nouveaux habitants à Pondichéry. Il estime qu'une telle juridiction n'aurait de pertinence à cette fin que s'il y avait à Pondichéry des « habitants considérables ou riches à y soutenir des affaires d'importance », ce qu'il n'estime ne pas être le cas.

¹⁷⁸⁰ *Ibid.* Sur l'administration de la justice des établissements hollandais, MOENS, Adriaan, *Memorandum of the Administration of the Coast of Malabar*, 18 avril 1781, trad. Groot, Galletti, in : *Selections from the Records of the Madras Government*, Madras, Government Press, 1911, t.13, p.243-248. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.35 « Non seulement Martin ne toucha pas à l'organisation financière des marchands de Hollande, mais il conserva encore leur organisation judiciaire. Le fiscal hollandais – ou *collector* chez les Anglais [en réalité, les *aldermen* à Madras] – était chargé tout spécialement de la partie financière, mais il exerçait aussi les fonctions d'un lieutenant de police. Il jugeait notamment les infractions légères ou de moyenne gravité, mais en référait toujours, pour les plus graves, au conseil du comptoir. Aucune règle écrite ne fixait alors sa compétence. Le conseil évoquait les affaires comme bon lui semblait ».

¹⁷⁸¹ La distinction entre les affaires graves et ordinaires porte surtout sur l'importance et la fortune des parties. L'opposition ne réside pas dans la sévérité des peines, la justice dite « ordinaire » se caractérisant d'ailleurs par sa dureté.

¹⁷⁸² THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.77-78.

sous l'autorité du second marchand¹⁷⁸³. Ce naynard employait à ses propres frais la grande masse des « pions » (employés de police ou gardes), qui assuraient la réalité du maintien de l'ordre dans la société pondichéenne¹⁷⁸⁴. Le second marchand a également pu jouer des fonctions diplomatiques : en 1708, le gouverneur Hébert avait envoyé le second marchand Claude d'Hardancourt négocier l'achat d'une aldée au raja de Gingy¹⁷⁸⁵. En somme, le second marchand apparaissait comme le conseiller du Conseil d'administration chargé des relations avec la société indienne : « *C'est le propre du second d'être le patron des malabars, et c'est par lui que le peuple, lorsqu'il a quelque chose à obtenir, fait ses demandes* »¹⁷⁸⁶. Nous verrons dans la suite de notre propos que les événements des vingt premières années du XVIII^e siècle ont sans doute construit progressivement cette fonction primordiale dans la police des établissements français¹⁷⁸⁷. En revanche, il est certain que dès le rétablissement de Pondichéry, les seconds du commerce ont immédiatement joué ce rôle d'intermédiaire au sein de la justice indigène. En effet, il existait une seconde juridiction centrale à Pondichéry, le tribunal de la Chaudrie.

¹⁷⁸³ *Ibid.*, p.106-107, « L'emploi de naynard ou de grand prévôt était toujours confié à un indien. Il restait même souvent dans la même famille, comme celui de courtier. Si le naynard venait à décéder et qu'il laissât des héritiers mineurs, une personne capable était désignée par le conseil supérieur, [...] pour en exercer les fonctions ». Cette définition, réalisée à partir de l'observation globale de la fonction de naynard au XVIII^e siècle, ne doit pas être tenue pour acquise en 1714. En effet, la première mention de cet officier, parmi les documents que nous avons pu consulter, figure dans une délibération du Conseil supérieur du 9 novembre 1714. DCSP, t.1, p.148-149, *Délibération du 9 novembre 1714*, et p.150, *Délibération du 16 novembre 1714*. Dans une affaire sur laquelle nous reviendrons longuement, le naynard se voyait enjoint d'arrêter des chefs de séditions condamnés au bannissement s'il les rencontrait sur les terres de la Compagnie. v. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.478-479.

¹⁷⁸⁴ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, *op.cit.*, p.106-107, « Le naynard recrutait et entretenait lui-même ses pions. Il percevait, à cet effet, 0,25% des produits des douanes, c'est-à-dire le quart du droit de *mangamé* qui servait surtout à l'entretien des pagodes et de leurs prêtres. Cet article pouvait lui rapporter jusqu'à 2000 pagodes, soit près de 15.000 livres. Il recevait encore 1 fanon (1/24^e de pagode) sur les ventes d'esclaves ». DCSP, t.1, p.323-324, *Délibération du Conseil supérieur du 13 juin 1722*, qui indique que le naynard qui exerça jusqu'en 1716, et dont la date de début des fonctions est inconnue, s'appelait « Tamby Naynard ».

¹⁷⁸⁵ MCIO, f°30.

¹⁷⁸⁶ ANOM, COL, C271, f°54, *Lettre du sieur de La Morandière au Régent, à Pondichéry, le 25 janvier 1719*.

¹⁷⁸⁷ La reconnaissance du rôle du second du commerce par la société pondichéenne est décelable au cours des grandes révoltes qui parsèment le début du XVIII^e siècle. En 1715, les insurgés ayant quitté la ville, après l'interdiction des cérémonies publiques, réclamaient comme seul interlocuteur « le commandant des troupes et le second du commerce pour assurance et pour garants de la parole que le gouverneur et le conseil promettaient de tenir religieusement ». ANOM, COL, C269, f°146, *Lettre du commandant Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*. Dans ce sens, *Ibid.*, f°150, *Lettre de Dulivier aux directeurs de la Compagnie, au Fort-Louis de Pondichéry, le 26 février 1715*, « on ne leur envoyait Monsieur Denyon commandant de la place et Monsieur Cuperly, second du commerce pour leur donner des assurances de notre part qu'on leur laisserait le libre exercice de leur religion », et MCIO, f°55, « Ils ne veulent revenir à Pondichéry quoiqu'on leur permette leurs cérémonies [...]. Ils exigent que M. Cuperly second et Denyon commandant des troupes iront à moitié chemin de Villenour, où ils se rendront, les en assurer de la part du gouverneur ».

II. Le tribunal de la Chaudrie de Pondichéry

Le tribunal de la Chaudrie n'est pas une création des Européens. Selon Jean-Claude Bonnan, elle « s'enracine au contraire dans la tradition administrative et fiscale de l'Inde du Sud et en constitue l'un des derniers vestiges »¹⁷⁸⁸. Le terme de chaudrie est lui-même polysémique à l'époque moderne, et désigne généralement un ensemble immobilier ou foncier affecté à l'accueil de voyageurs, ou à la subsistance des nécessiteux, pouvant servir de lieu de négoce, et inclure des institutions fiscales ou de réglementation du marché¹⁷⁸⁹. Il y avait ainsi plusieurs chaudries à Pondichéry, qui pouvaient être fondées par des particuliers ou par des groupes sociaux, dans un but essentiellement charitable¹⁷⁹⁰. Une seule d'entre elles avait été investie d'une juridiction dans laquelle avaient siégé le Fiscal hollandais, puis le second marchand¹⁷⁹¹.

¹⁷⁸⁸ BONNAN, J.-C., *Jugements du tribunal de la Chaudrie, 1766-1817*, op.cit., t.1, p.ix-xi, « Pour T.V. Mahalingam, le terme *chāvadi*, “literal meaning a “hall” or an office occurs in the inscriptions” et désigne, dès le Moyen-Âge pour Vijayanagar, une entité administrative, un organe de décision. Des villages et autres circonscriptions y sont rattachés, un *karanika* (comptable présent dans tous les services royaux) y est affecté et participe à la prise de décision en matière d'utilisation et d'aliénation de la terre. Ces faits n'excluent pas une compétence juridictionnelle ou des attributions fiscales autres que foncières et restent compatibles avec le témoignage, dès le XVII^e siècle, sur ces juridictions traditionnelles statuant au civil et au criminel dans le sud de l'Inde (à Madras notamment) [...] ». J.C. Bonnan cite également d'autres auteurs qui ont pu voir dans l'étymologie du mot Chaudrie une institution fiscale, qui, pour certains, était même insérée dans l'administration étatique moghole. Dans ce sens, SUBRAHMANYAM, S., *Bandits à Pondichéry, 1730*, in : Cottias, Myriam, Downs, Laura, Klapisch-Zuber, Christiane (dir.), *Le Corps, la famille et l'État. Hommage à André Brugière*, Rennes, PUR, 2010, p.297-310, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/104070>], §13.

¹⁷⁸⁹ *Ibid*, « Sous le terme *Chaud(e)rie* ou *Choultry* se cachent en réalité plusieurs établissements ou institutions. Le sens le plus courant désigne le bâtiment destiné à recevoir les voyageurs de toutes conditions et à conserver l'eau qui leur est offerte. Le mot est attesté en Telugu, par exemple, *cāvadi* et serait apparenté au sanskrit *caturvāṭa*, endroit (ou se croisent) quatre (chemins), carrefour. C'est ce que nos décisions désignent sous le terme « chaudrie de charité ». À Pondichéry, comme dans tout le sud de l'Inde, l'hébergement des marchands se faisait, lorsqu'il n'était pas réglé sur place par des liens de parenté ou de caste, dans ces traditionnelles chaudries qu'on trouvait au bord des routes, à l'entrée des villages ou aux carrefours » [...] Les chaudries de charité « sont des fondations immobilières perpétuelles, pourvues de dépendances (*maniom*) servant à leur entretien, à celui de leur personnel et aux réparations ». Elles sont « insaisissables au profit des créanciers de son patron, notable fondateur ou groupe social, quelle que soit par ailleurs la qualité des services ou de la gestion ». Il sera alors plutôt dirigé par un conseil d'administration ou un bureau qui en aura la jouissance et restera tenu de rendre compte au groupe (en général la caste) pour lequel il agit. Les charges, stipulées à la fondation ou traditionnelles, devront être assurée ; il en va ainsi des rites, de l'entretien, de la lumière, du préposé à la fourniture de l'eau et du couvert. Il est aussi fait allusions aux difficultés nées de leur reconstruction ou de la distribution des ressources qu'en tire le bénéficiaire et initiateur. Enfin, la chaudrie peut aussi servir à cacher la fuite d'une femme ou son détournement ».

¹⁷⁹⁰ CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., t.2, « Généralement parlant, tous les peuples de l'Orient sont très charitables et sur cet article, font honte aux chrétiens. Ils entretiennent sur les chemins des hôpitaux, qu'ils appellent Chandri, où les passants, pèlerins, originaires ou étrangers, trouvent indifféremment ce qui leur est nécessaire, suivant l'esprit des fondateurs : c'est-à-dire qu'il y en a, qui donnent du riz, d'autre du bois, d'autres de l'eau, d'autres des poules, d'autres des œufs, et d'autres le couvert et les pots et plats nécessaires ; et que dans tous ces Chandri, qui, à proprement parler, n'en font qu'un, n'étant qu'un même bâtiment, la provision est bientôt faite, tant pour les Hommes, que pour les bêtes, qui y trouvent aussi leur subsistance et le couvert ». Pour un exemple tardif, ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre du commandant Denyon aux directeurs de la Compagnie, à Pondichéry, du 26 février 1715*, qui indique que le courtier Naynapa a coutume « depuis huit ou neuf années de donner à manger dans une chaudière qu'il a fait construire à [quelques] lieues d'ici pour cet effet ».

¹⁷⁹¹ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, op.cit., p.100-101, et MCIO, f^o26-27, [1700], « La justice se rend à Madras par un Maire assisté des aldermans (échevins) ou assesseurs, comme il y a à Madras différentes nations établies, chacune a son consul ou conseiller qui entre à ce tribunal. Le fiscal des

Dès 1700, Pierre de Chalonge tenait « *régulièrement une audience à la grande place de la ville [au bazar] les lundi et vendredi matin avec un employé et des interprètes pour les langues, y [décidait] toutes les causes ordinaires, et pour celles d'importance ou qui [étaient] difficiles, il les remet[tait] à un autre jour pour les communiquer à M. Martin* »¹⁷⁹². Il semble qu'initialement, le second marchand ait été le seul juge au tribunal de la Chaudrie, assisté par un employé, et surtout par des interprètes. Ces derniers étaient pourvus de gages par la Compagnie, à hauteur d'une à deux pagodes par mois¹⁷⁹³. Dès 1705, on observe que la justice était rendue collégialement par trois marchands au tribunal de la Chaudrie¹⁷⁹⁴. L'un d'eux, François de Flacourt, avait d'ailleurs épousé la fille de l'ancien Fiscal des Hollandais¹⁷⁹⁵.

Dans la continuité des pratiques hollandaises, les marchands français ont établi comme « *maxime* », pour les « *différends qui arriv[aient] entre les gentils et qui [avaient] des lois et des coutumes différentes des nôtres* », d'obliger les parties « *à nommer des arbitres* » ou « *experts* », « *chacun de leur côté* », pour juger « *ensuite sur leur rapport* »¹⁷⁹⁶. Chargé des affaires ordinaires, le tribunal de la Chaudrie pouvait ainsi recourir à des notables hindous ou musulmans, pour rendre des sentences (ou décisions) selon les « *usages et coutumes du pays* »¹⁷⁹⁷. Il était compétent en matière civile pour les litiges entre Tamouls ; mais pouvait également juger les délits mineurs. À cet égard, le tribunal de la Chaudrie disposait dès le début du XVIII^e siècle d'une prison¹⁷⁹⁸. La Chaudrie pouvait également prononcer et faire exécuter

Hollandais à Pondichéry décidait toutes les causes ordinaires, et pour celles d'importance il en conférait avec le gouverneur, on pratique à peu près la même chose ».

¹⁷⁹² Ibid., et ANOM, COL, C²66, f^o05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701*. Dans ce sens, ANOM, COL, E 152, f^o13, *Lettre de Dulivier et des marchands de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 16 février 1714*, qui décrit les juges du tribunal de la Chaudrie comme une « justice est composée du second du commerce et de deux conseillers qui rendent compte au gouverneur de ce qui s'est passé et quand il se trouve quelques affaires de conséquence elle est portée au conseil supérieur où elle est décidée ». Sur ce point, AGMON, D., *Historical Gaps and Non-existent sources: The Case of The Chaudrie Court in French India*, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol.63, n^o4, 2021, p.996-997.

¹⁷⁹³ Les interprètes de la Chaudrie percevaient des gages, à hauteur de 2 pagodes par mois. ANOM, COL, C²69, f^o51, *État de la dépense à faire à Pondichéry et Ougly suivant les ordres de la Compagnie [...]*, mars 1713. ANOM, COL, E 152, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry [...]*, du 4 janvier 1713.

¹⁷⁹⁴ ANOM, COL, C²67, f^o271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*, qui indique que les sieurs de Flacourt, Desprez, et de la Prévostière « tiennent le siège pour la justice dans la ville ». DCSP, t.1, p.104, *Délibération du 7 décembre 1711*, qui commet trois marchands, les sieurs Cuperly, Delorme et Bongré, au « siège de la chaudière ».

¹⁷⁹⁵ François de Flacourt (fils) est mentionné dans un arrêt du Conseil supérieur de 1705 comme « juge de la Chaudrie à Pondichéry ». GAUDART, *Crim.*, p.1. Celui-ci avait épousé la fille de l'ancien Fiscal des Hollandais. MCIO, f^o30.

¹⁷⁹⁶ ANOM, COL, C²66, f^o05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701*, et MCIO, f^o26-27, [1700].

¹⁷⁹⁷ BONNAN, J.-C., *Jugements du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry [...]*, op.cit., t.1, p.ii-vii.

¹⁷⁹⁸ ANOM, COL, C²67, f^o271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*.

une sanction corporelle commune, la condamnation à être fouetté à coups de chabouc¹⁷⁹⁹. Cet organe a donc joué un rôle important dans la police quotidienne de la colonie française. Malgré cela, son activité n'est connue que de manière indirecte pour une large partie du XVIII^e siècle. On sait qu'en 1728, l'édifice dans lequel était rendue la justice « *dans le grand bazar* » menaçant ruine, la Compagnie et le Conseil supérieur en firent construire un nouveau, qui contenait les logements nécessaires aux écrivains, et des prisons voûtées¹⁸⁰⁰. Il faut cependant attendre 1766 pour voir apparaître les premiers registres des sentences de cette juridiction, consécutivement à une réforme de son organisation¹⁸⁰¹. Son existence donne une autre explication à la faible intervention du Conseil supérieur, en tant qu'organe de justice, dans la police des indigènes. Du moins, il faut considérer que les sources de la police des Tamouls à Pondichéry consistaient essentiellement dans les délibérations du Conseil d'administration, la juridiction volontaire du second marchand, et les sentences du tribunal de la Chaudrie.

Il nous faut cependant souligner que la nature des sources disponibles sur la police des établissements français de l'Inde pendant une large partie du XVIII^e siècle ne reflète pas fidèlement ce montage institutionnel¹⁸⁰². Les correspondances et délibérations du Conseil supérieur ne donnent à voir que l'activité du gouverneur et du Conseil d'administration. Dans la mesure où le second marchand et le tribunal de la Chaudrie ont été chargés tantôt de l'exécution des ordres de ces derniers organes, ou de la police du quotidien, ils ont fait l'objet d'une littérature très négligeable, au moins jusqu'en 1766.

Les prérogatives de police de la Compagnie des Indes ne se sont pas traduites, en premier lieu, par une réglementation directe de l'espace public. La prévention et la répression des troubles était avant tout le produit de la reconnaissance de la normativité des usages et traditions locales. Le second marchand et le tribunal de la Chaudrie servaient d'interface entre la souveraineté théorique de l'administration française du commerce et la réalité d'une sujétion très limitée des populations locales. Par ailleurs, ils n'étaient pas les seuls organes à exercer des fonctions d'autorité sur la société pondichérienne. Le courtier, ou *dubash* nommé par le Conseil

¹⁷⁹⁹ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.443, qui décrit le chabouc comme « le supplice ordinaire de la justice séculière parmi les Malabars ». HOULLEMARE, M., *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle*, op.cit., p.124.

¹⁸⁰⁰ DCSP, t.2, p.205-206, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 5 novembre 1728*.

¹⁸⁰¹ BONNAN, J-C., *Jugements du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry*, [...], op.cit., t.1, p.ii-vii. Le fonctionnement du tribunal de la Chaudrie est très mal documenté avant 1766, date à laquelle remontent les plus anciens registres connus. Nous ne déduirons pas des règles applicables en 1766 des conclusions sur l'état de la juridiction six décennies plus tôt. Il est néanmoins essentiel de relever l'existence de cet organe à une époque aussi précoce, et d'inscrire son développement comme une continuité avec la période d'occupation hollandaise.

¹⁸⁰² V. AGMON, D., *Historical Gaps and Non-existent sources: The Case of The Chaudrie Court in French India*, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol.63, n°4, 2021, p.979-1006.

supérieur, en vertu de sa place éminente dans les affaires commerciales, a pu être regardé comme un acteur informel de la police. En outre, l'exercice de l'autorité et de la coercition doit en grande partie être recherché à l'intérieur de chaque caste. La plupart d'entre elles avait à sa tête un chef, le *nattar*, qui pouvait être élu par ses membres au début du XVIII^e siècle¹⁸⁰³. En parallèle, on observe au fil des décennies l'affirmation du *mahanattar*, titre qui pouvait servir à désigner l'assemblée des chefs des castes dominantes de la ville, et chacun de ses membres¹⁸⁰⁴. Très peu d'éléments permettent d'attester du fonctionnement de ces autorités au début du XVIII^e

¹⁸⁰³ MIZUSHIMA, Tsukasa, *Nattar in Pondichery in Mid-Eighteenth Century*, in: Proceedings of the Fifth International Conference Seminar of Tamil Studies, vol.5, n°2, 1981, p.37, La fonction de *nattar* s'inscrit dans l'histoire longue des institutions de l'Inde du Sud. Si ce titre sert essentiellement à désigner des chefs de caste dans le contexte colonial, il pouvait renvoyer à des chefs de villages ou de circonscription (*nadu*), notamment chargés de la perception de taxes et impôts au profit des princes, dans un contexte essentiellement agricole. Dans ce sens, ANOM, COL, C²142, Gouvernement de Law de Lauriston, f°53, *Mémoire sur l'agriculture de la Presqu'Isle de l'Inde dans les dépendances de la Province du Carnate*, à Pondichéry, janvier 1774, f°60, « Les Natars sont les principaux de l'aldée [village] reconnus en qualité de chefs, ils représentent le corps des habitants et laboureurs, ils sont tenus de veiller à l'intérêt commun des aldées, c'est eux qui sont chargés de régler et faire distribuer les eaux de sources et d'étangs nécessaires pour arroser les champs ». A Pondichéry, les *nattars* étaient, dans la plupart des cas, deux à la tête de chaque caste. DIRKS, N. B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, op.cit., p.78, et MIZUSHIMA, T., *Nattar and the Socio-Economic Change in South India in the 18th-19th centuries*, Tokyo, Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1986, p.12-15, p.130-131, et p.140-141. Une évolution se dessinée dans les modalités de recrutement des *nattars* au cours du XVIII^e siècle, sans qu'il ne soit possible de dater ces étapes, dans l'état de nos connaissances. Le choix des *nattars* a toujours obéi à un fort principe héréditaire ou familial. Cependant, il apparaît qu'au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, les *nattars* ont été nommés par l'administration française, sur proposition du *dubash* ou courtier. On trouve cependant de nombreux cas d'« élection » des *nattars* par les membres de leur caste, tout au long du XVIII^e siècle. *Ibid.*, p.142-145.

¹⁸⁰⁴ La dénomination de l'assemblée des chefs de castes dominantes comme *mahanattar* est propre à Pondichéry et à ses environs. BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.42-43, et MIZUSHIMA, T., *Nattar in Pondichery in Mid-Eighteenth Century*, loc.cit., p.39-40. Il faut opérer deux distinctions quant à l'assemblée des *nattars*. Le terme de *pancayat* désigne de manière générale un organe collégial chargé de rendre des jugements ou de prendre des décisions dans un village ou une bourgade. L. Dumont distingue le *pancayat* de village, assemblée faisant fonction de juridiction ordinaire, et le *pancayat* de caste, composé des chefs d'une caste ou de plusieurs castes réunies, chargées de régler des affaires propres à la caste. DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, p.231-233. L'on ignore si des *pancayat* de caste, réunissant des *nattars* ont existé à Pondichéry au début du XVIII^e siècle. En revanche, il était nécessaire de définir ce type d'organe pour comprendre la spécificité du *mahanattar*. Cette assemblée, dont l'existence sera, elle aussi, attestée plus tardivement, est regardée par l'historiographie comme un troisième type de *pancayat*, représentant la ou les castes dominantes d'une localité. Sur la notion de caste dominante, *Ibid.*, et SRINIVAS, M. N., *The dominant caste and other essays*, op.cit., p.77-86. Suivant M.N. Srinivas, une caste peut assumer une fonction dominante pour des raisons numériques, militaires, professionnelles, ou agricoles. Cette position, généralement fondée sur des relations de clientèle, aboutit à l'exercice de prérogatives juridictionnelles spécifiques, relevant traditionnellement de l'autorité et de la dignité royale. Soulignons cependant que Srinivas et Dumont (ayant entretenu une controverse autour de cette définition) ont développé le concept de caste dominante à partir d'observations du XX^e siècle, et que nous n'utiliserons cette notion que comme un modèle explicatif. À Pondichéry, au XVIII^e siècle, la composition du *mahanattar* a pu varier. Il est certain que la distinction des castes de Main droite et de Main gauche a structuré la définition des groupes de caste dominante (au profit de la Main droite). Cependant, nous verrons que la position des castes les plus prestigieuses, comme les *vellajas*, a pu varier entre les deux premières décennies du XVIII^e siècle et les suivantes. Au début des années 1740, on trouve dans le journal du courtier Ananda Ranga Pillai la transcription de certains procès-verbaux du *mahanattar*, qui font figurer des signatures de chefs, dont nous n'avons pu rattacher aucun à une caste de la Main gauche (*chetti* ou *kammalar*) avec certitude. ANANDA RANGA PILLAI, *The private diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix*, éd. Price, Frederik, Madras, Government Press, 1904-1927 (ARP), t.1, p.315-316, et p.352-355, et DIAGOU, Arrêts, t.1, p.178, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 20 mars 1747, qui renvoie également à un arbitrage du *mahanattar*. Il est en revanche constant que le *mahanattar* se compose d'une vingtaine de membres. En raison des incertitudes sur le fonctionnement de ces organes, nous ne pourrions approfondir leur étude qu'à des périodes plus avancées. *Infra*, p.911 et s.

siècle. Nous nous bornerons à indiquer que les chefs de caste, désignés indifféremment par les marchands français à cette période, étaient *a minima* consultés par le Conseil d'administration, comme dans l'affaire du bandit Ragounaïque, que nous avons déjà décrite¹⁸⁰⁵. Comme dans les comptoirs anglais et danois de Madras et Tranquebar, les *nattars* assuraient une part essentielle, quoique faiblement documentée, de la réalité normative pondichérienne dès le rétablissement français de 1699¹⁸⁰⁶.

Ainsi, les réformes institutionnelles du début du XVIII^e siècle ont conduit à préciser et à formaliser les prérogatives de police dans les établissements français de l'Inde. Suivant un principe d'opportunité, le Conseil d'administration pouvait intervenir dans la réglementation de la police suivant des fins propres au commerce. La reproduction des modèles judiciaires hollandais a permis de consacrer juridiquement la tolérance qui avait existé au XVII^e siècle dans le comptoir, non pas comme un régime de liberté, mais comme un cadre institutionnel reconnaissant la diversité des normes. Ces différents organes semblaient alors disposés à maintenir un *statu quo* en matière de police religieuse. Cependant, ce pluralisme était aussi la source d'une concurrence féroce entre différents partis, qui ont cherché à conserver ou à réformer les règles relatives à la police religieuse.

¹⁸⁰⁵ *Supra*, p.422.

¹⁸⁰⁶ Les chefs de caste (« *Heads of the Casts* ») étaient également consultés à Madras par les administrateurs anglais de l'E.I.C. DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras* [...], *op.cit.*, t.2, p.12. Dans le comptoir danois de Tranquebar, cette assemblée était appelée *Maga nadu tesattar*. BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], *op.cit.*, p.42.

Section 2. La police religieuse des non-chrétiens : une tolérance sous pression

Le modèle institutionnel pondichérien fut poussé dans ses retranchements, en matière de police religieuse, dès les premières années du XVIII^e siècle. L'appréhension des affaires religieuses par le Conseil d'administration du commerce ne se justifiait, en effet, que par le besoin temporaire d'attirer la population, la main-d'œuvre et les capitaux, à Pondichéry. Or, les conseillers ont été pressés de toutes parts de décréter un cadre durable à la police religieuse des non-chrétiens. En premier lieu, les jésuites voulurent lui donner le caractère d'une véritable police catholique, répressive envers les non-chrétiens (§1). D'autre part, les chefs de castes et populations hindoues disposaient d'un outil redoutable pour conserver leur liberté : la cessation du travail et du commerce (§2).

§1. « Abolir le paganisme » : la police religieuse de la Compagnie saisie par les jésuites et l'évêque de San Thomé¹⁸⁰⁷

La question de l'exercice public des cultes dans les comptoirs de commerce européens en Inde était toujours saisie par son caractère transitoire. L'exemple des établissements hollandais, anglais ou portugais confirmait la nécessité d'une tolérance temporaire, nécessaire à agréger les populations, et la possibilité de l'intolérance dès lors que la maîtrise du territoire était acquise¹⁸⁰⁸. L'implantation des missionnaires français à Pondichéry pressait l'achèvement de cette tolérance initiale. L'administration commerciale était sommée par les ecclésiastiques de se mettre au service de l'évangélisation. Cette dernière devait aussi être regardée comme une forme transitoire vers la reproduction, plus ou moins conforme, de la police religieuse du royaume. Marchands et missionnaires divergeaient dans la définition du « moment » colonial dans lequel ils se situaient. Pour les premiers, le commerce devait se fortifier avant d'œuvrer à la conversion des âmes. Pour les seconds, il était déjà grand temps de contraindre les infidèles à embrasser la religion chrétienne. La police religieuse des établissements de l'Inde résultait de ce sérieux malentendu.

Les attentes du clergé en Inde sur la police religieuse ont pu porter sur des objets divers et inattendus. Ce fut le cas des monnaies émises à Pondichéry, qui occasionnèrent un différend entre l'évêque portugais de San Thomé et le Conseil supérieur. Depuis le rétablissement des

¹⁸⁰⁷ La formule de ce titre, tirée d'une citation du jésuite le P. de La Breuille, est également utilisée par WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.120.

¹⁸⁰⁸ *Supra*, p.247.

Français à Pondichéry, ceux-ci s'étaient vu transmettre le privilège, acheté par les Hollandais à Ram Raja, de battre des monnaies ayant cours à l'intérieur du comptoir¹⁸⁰⁹. La faiblesse des armements durant des premières années du XVIII^e siècle avait rendu l'exploitation de ce privilège cruciale, la Compagnie pouvant, à défaut de commerce, rentabiliser les stocks d'or et d'argent dont elle disposait¹⁸¹⁰. Se posait alors la question de l'effigie dont il fallait frapper cette monnaie. Pour s'assurer de son succès, les marchands français voulurent marquer les pagodes d'or de la figure de la déesse Lakshmi¹⁸¹¹. Ils demandèrent à l'évêque portugais de San Thomé si cette marque n'était pas illicite. Celui-ci confirma que cette action ne constituait pas un péché de leur part, mais qu'elle contrevenait à la conversion des infidèles¹⁸¹². La figure de la déesse devait être remplacée par celle de Saint-Thomas, comme le faisaient les Portugais à Goa ou à San Thomé, ou par la fleur de Lys¹⁸¹³. Les marchands redoutaient qu'une telle option prive la monnaie de son cours hors de la ville¹⁸¹⁴, mais se heurtèrent sans relâche à l'opposition de l'évêque¹⁸¹⁵. À Pondichéry, les jésuites appuyaient fermement le refus de l'ordinaire ; au grand étonnement des marchands qui ne considéraient que « *ce [n'était] point un fait de religion* »¹⁸¹⁶. Les marchands français se contentèrent d'abord de battre des fanons d'argent, avant d'émettre des pagodes d'or marquées de la figure de l'idole quelques années plus tard¹⁸¹⁷. À l'inverse de l'*accomodatio* qui supposait de rendre « purement civiles » des pratiques religieuses hindoues, l'effort des jésuites (dont était issu l'évêque de San Thomé) a consisté à étendre à des objets ordinaires la religiosité catholique pour les faire contribuer à la politique de conversion et les soumettre à une exigence de police. Si cet exemple est quelque peu symbolique, il est révélateur de la pression qu'ont pu exercer les ecclésiastiques sur les administrateurs français, et la teneur de la police religieuse qu'ils ont souhaité leur imposer.

¹⁸⁰⁹ KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales* [...], *op.cit.*, p.540. HAUDRERE, P., *La monnaie de Pondichéry au XVIII^e siècle*, in : *Id.*, *Les Français dans l'océan Indien*, *op.cit.*, p.197-205.

¹⁸¹⁰ MCIO, f°27 et f°37.

¹⁸¹¹ HAUDRERE, P., *La monnaie de Pondichéry au XVIII^e siècle*, *loc.cit.*, p.198. ANOM, COL, C267, f°269, *Copie de lettres écrites par Messieurs du Conseil souverain à Monseigneur l'évêque de San Thomé, Lettre du 30 mai 1705*.

¹⁸¹² *Ibid.*

¹⁸¹³ *Ibid.*, *Réponse de l'évêque de San Thomé du 4 juin 1705*.

¹⁸¹⁴ *Ibid.*, *Lettre de François Martin à l'évêque de San Thomé du 15 juin 1705*.

¹⁸¹⁵ *Ibid.*, *Réponse de l'évêque de San Thomé du 20 juin 1705*. Les capucins de Pondichéry adressèrent eux-mêmes cette demande à l'évêque, lorsque les marchands de Pondichéry essayèrent d'associer une croix à la figure de Lakshmi pour lui donner un peu plus de sainteté. L'ordinaire s'agaçait de ces demandes incessantes. ANOM, COL, F5A 39/2, *correspondance de l'Abbé Raguet avec Antoine La Châtre, supérieur des Capucins de Pondichéry (1726-1730)*, Pièce n°3, *Copie d'une lettre de l'évêque de San Thomé de Méliapour au Père Esprit de Tours, capucin supérieur de l'hospice et curé de Pondichéry, du 20 juin 1705, à San Thomé*, « L'on m'a rapporté qu'ils avaient fait une croix sur l'idole, en cela il m'a semblé qu'ils associent la Croix avec Bélial, et ainsi on peut juger que quiconque adorera et respectera la croix adorera et respectera l'idole. À Madras, l'on bat monnaie des pagodes sans la figure d'une idole et j'en ai actuellement en main de cette sorte, elle ne laisse pourtant pas d'avoir cours dans ces pays ».

¹⁸¹⁶ MCIO, f°37, et 39-40.

¹⁸¹⁷ ANOM, INDE A1, f°35, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 26 novembre 1705*. HAUDRERE, P., *La monnaie de Pondichéry au XVIII^e siècle*, *loc.cit.*, p.199.

Au mois de février 1701, François Martin fut sollicité par les jésuites, afin qu'il interdise aux hindous « *de s'assembler dans leurs pagodes, ni faire sonner leurs hautbois, trompettes et tambours pendant la quinzaine de Pâques* »¹⁸¹⁸. Le gouverneur confirma cette interdiction des cérémonies publiques, qui portait également sur les dimanches¹⁸¹⁹. Les commentaires sur cette première mesure sont très lacunaires. Il semble que les Tamouls se soient rassemblés contre l'interdiction, avant que les chefs de caste ne consentent à l'accepter. La réglementation de l'exercice public des cultes consistait alors dans un partage de la temporalité sacrée, en donnant une priorité aux fêtes catholiques sur les fêtes hindoues et musulmanes en cas de chevauchement¹⁸²⁰. Cette mesure, exigée par les jésuites, pouvait aussi s'expliquer par la recherche de conformité au cadre juridique de l'*accommodatio*. En effet, la bulle *Romanae Sedis Antistes* du 31 janvier 1623 avait interdit la participation des nouveaux chrétiens aux cérémonies publiques hindoues (et réciproquement)¹⁸²¹. En obtenant la prohibition des cérémonies hindoues les jours de fêtes chrétiennes, les jésuites ne faisaient que garantir le respect de cette règle canonique, en évitant tout risque de mélange des communautés. Cependant, la norme canonique, conçue pour régir l'organisation des missions, trouvait désormais une application dans la réglementation civile régissant un comptoir de commerce. Le garant de la non-confusion des cérémonies hindoues et chrétiennes n'était pas le missionnaire, mais le gouverneur. Le principe de non-cumul des fêtes hindoues et chrétiennes n'avait plus la nature d'une règle d'administration spirituelle prescrite par un prêtre sur une communauté de chrétiens ; mais celle d'une norme réglementaire de l'autorité civile, établissant un ordre public catholique. En faisant reconnaître par le gouverneur une règle qui pesait sur eux en tant que missionnaires, les jésuites rendaient l'administration coloniale solidaire de leur stratégie d'*accommodatio*.

En dehors des dimanches et jours de Pâques, les cérémonies religieuses étaient libres, sans aucun régime d'autorisation. Un évènement survenu en mai 1701 en témoigne. Des « *idoles*

MCIO, f°27. ANOM, COL, C266, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f°20.

¹⁸¹⁹ *Ibid.*, f°20, et MCIO, f°27 et f°29.

¹⁸²⁰ De la même manière que la temporalité religieuse catholique prime sur celle des hindous, on peut observer de tels rapports de priorité dans l'occupation de l'espace, par exemple en matière de prosélytisme. Les jésuites avaient l'habitude de converser dans les rues avec les hindous sur les matières de religion. Il arriva qu'à l'occasion de ces controverses, ils insultent et se moquent de « docteurs gentils » (probablement des pandits, brahmanes experts en droit et en théologie hindoue). Les marchands ne blâmèrent cette action qu'au titre de l'offense qu'elle constituait, et non au motif qu'elle tendait à porter atteinte à la religion hindoue. C'est d'ailleurs Pierre de Chalonge, juge à la Chaudrie, qui donna cet avertissement aux jésuites. Le déploiement de la religion chrétienne dans l'espace public est alors réputé prioritaire par rapport à la défense des religions des tamouls. Ceux-ci se plaignaient d'ailleurs « qu'on les forçât à venir écouter les exhortations [des jésuites] et qu'on les voudrait forcer après à se faire chrétiens ». Martin et Chalonge étaient seulement défavorables à la contrainte, et voulaient que seuls les hindous volontaires puissent assister à ces prédications publiques, et soient invités à se convertir. ANOM, COL, C266, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f°25.

¹⁸²¹ *Supra*, p.387.

de cuivre » furent découvertes à Pondichéry « *dans les fondements d'une muraille* »¹⁸²². Les hindous demandèrent à François Martin que ces effigies leur soient remises, ce qu'il accepta. Des processions s'organisèrent dans la ville spontanément, où les idoles étaient portées en triomphe. Les missionnaires furent scandalisés par de tels éclats. Le P. Esprit de Tours, supérieur des capucins, s'en plaint à Martin. Le P. Dolu, curé jésuite, lui, menaçait d'excommunier le gouverneur. La fête semble avoir été interrompue, et les idoles furent remises à François Martin¹⁸²³. Quoiqu'aucune mesure réglementaire ne soit attestée pour autoriser, ni pour interdire une telle procession, on constate ici la pression qu'ont pu exercer les religieux sur l'autorité coloniale, pour obtenir la cessation des cérémonies publiques. Les intérêts défendus par les jésuites dans cette affaire ne s'expliquent nullement par une recherche de conformité aux prescriptions pontificales, sinon par une interprétation zélée du principe de non-mixité des cérémonies (qui paraît peu pertinente en l'espèce).

Quelques mois plus tard, le 3 décembre 1701, le P. La Breuille, jésuite, dénonçait le laxisme des marchands, lors d'une prédication publique, en présence des officiers et notables français :

*« Il s'expliqua hautement que nous ne sommes pas seulement obligés d'empêcher les gentils de faire des espèces de processions en portant leurs idoles publiquement dans la peuplade, ainsi que de nous opposer fortement au culte de leur religion dans leurs pagodes, mais encore de détruire ces pagodes et à abolir entièrement le paganisme dans Pondichéry à l'exemple de notre grand Roi qui a détruit l'hérésie dans la France. L'on poussa les choses plus loin jusqu'à nous reprendre que nous ne donnions nos attentions qu'à remplir les coffres de nos maîtres, que nous nous servions des gentils préférablement aux chrétiens, et une suite de réprimandes de même »*¹⁸²⁴.

Outre l'humiliation infligée aux conseillers, accusés de « *fomenteur l'idolâtrie* » cette harangue est révélatrice de l'extension continue des exigences des jésuites en matière de police religieuse. Pour le P. La Breuille, les marchands devaient imiter l'exemple de Louis XIV, qui, en France, avait « détruit » le protestantisme. Le reproche consistait à dénoncer la supériorité

¹⁸²² *Ibid.*, f°25, et AMEP, vol. 958, f°151, *Lettre du Père Michel-Ange à M. Delavigne, janvier 1702, à Madras.*

¹⁸²³ *Ibid.*, « Le zèle et la gloire du seigneur commença à embraser de telle manière le cœur et la poitrine des bons pères, qu'il en sortit de grosses flammes de feu par la bouche, ils censurèrent l'action de M. le général et ne le taxaient pas moins que d'excommunié, comme tout du monde était persuadé que M. Martin était allé simplement sans considérer les suites. On étouffa l'affaire et on obligea sous-main les gentils à rapporter les idoles et ainsi Messieurs les bons pères eussent le plaisir de voir cette histoire étouffée ». MCIO, f°25, « Le P. Esprit, capucin, s'en plaint. Le P. Dolu, jésuite dit partout que M. Martin est excommunié. M. Martin se fait rapporter la nuit ces figures pour en écrire à la Compagnie ».

¹⁸²⁴ AMEP, vol.958, f°167, *Lettre du Père Michel Ange [supérieur des capucins de Madras] à M. Delavigne [procureur des Missions-étrangères à Pondichéry], du 20 janvier 1702, à Madras.* MCIO, f°29, *Extrait de la lettre du Conseil de la Compagnie du 15 février 1702*, et ANOM, COL, C266, f°174, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 15 février 1702.*

des intérêts économiques sur les intérêts religieux était faussement naïf, dans le contexte d'un comptoir de commerce. Les jésuites voulaient redéfinir l'affectation du territoire colonial, pour en faire une petite « France orientale », ou une vitrine pour les missions du Carnatique. L'extension d'une police religieuse catholique ne pouvait se borner à l'interdiction, même générale des cérémonies publiques hindoues. Elle devait viser « l'abolition du paganisme » : cette expression ne désignait pas une simple interdiction de la religion hindoue, mais la conversion de tous les habitants de Pondichéry, et la présomption de l'unité religieuse du comptoir. Le jésuite ne faisait qu'appliquer au contexte indien la rhétorique déclaratoire de l'édit de Fontainebleau de 1685 : il n'y aura plus d'hindous à Pondichéry¹⁸²⁵. Par conséquent, la police religieuse devait investir deux nouveaux domaines. Premièrement, la démolition des édifices « *idolâtres et infidèles* ». Il ne s'agissait pas de réglementer ou d'interdire leur construction, mais de détruire systématiquement les pagodes et mosquées comme contraires à l'ordre public religieux. Deuxièmement, la Compagnie devait utiliser les emplois qu'elle octroyait à des sujets indiens comme un levier de conversion. Le choix de partenaires commerciaux chrétiens (préférentiellement ou exclusivement) devait porter les marchands hindous à se convertir. Ces deux exigences étaient assez finement formulées : elles visaient à investir d'une portée religieuse des domaines réservés à l'administration commerciale et territoriale de la Compagnie.

François Martin écrivit alors son embarras à la direction parisienne. Dans sa lettre du 15 février 1702, il semblait redouter que les autorités métropolitaines ne partageassent l'avis des jésuites, et cherchait à justifier la catholicité de son administration. Le gouverneur se plaignit du P. La Breuille, qui ne l'avait pas préalablement « *averti de ces obligations avant de le faire publiquement* »¹⁸²⁶. La croyance de Martin dans le caractère obligatoire des exigences des jésuites, et dans le soutien du roi et de la Compagnie à ces demandes, explique en grande partie sa passivité. Il informait les directeurs parisiens de sa bonne volonté à contribuer à l'« *abolition du paganisme* », pour ensuite revenir sur les deux accusations faites contre lui. La destruction des pagodes était souhaitable, mais elle ne pouvait se faire « *qu'en dépeuplant Pondichéry de la*

¹⁸²⁵ LE BRAS, G., *La police religieuse dans l'Ancienne France*, op.cit., p.188. Après avoir rappelé la succession de mesures discriminantes contre les Protestants depuis 1659, G. Le Bras conclut : « La Révocation n'est pas une mesure subite et [elle] se présente comme la ratification d'un état de fait : il n'y a plus de protestants en France et dans la pensée du roi, on n'a plus besoin de l'édit de Nantes. C'est parce qu'il n'y a plus de protestants que toute une série de mesures sont prises contre eux ! ». Au XVII^e siècle, Pierre Bayle établissait déjà la comparaison des justifications faites par les jésuites des persécutions des protestants en Europe et de celles réalisées par eux dans les Indes orientales. BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer*, Cantorbery, Thomas Litwel, 1686, t.1, p.xxxix-xlii.

¹⁸²⁶ ANOM, COL, C²66, f^o174, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 15 février 1702.*

*plus grande partie des habitants, et les plus considérables »*¹⁸²⁷. Cette politique conduirait alors à la ruine du commerce. En revanche, le gouverneur considérait injuste le reproche qui lui était fait de préférer les hindous aux chrétiens dans les emplois. François Martin souligna que la fonction de courtier était remplie par Lazaro, « *issu d'une ancienne famille qui [avait] commencé à servir le Roi à San Thomé sous M. de la Haye* », sans le dire chrétien explicitement¹⁸²⁸. Il poursuivait en disant que l'aldée (ou village) d'Ariancoupam, au sud de Pondichéry, et dont la Compagnie avait pris possession en août 1700, était affermée à un marchand indien chrétien¹⁸²⁹. Martin admettait alors presque honteusement : « *les marchands qui fournissent les toiles à votre Compagnie sont à la vérité tous gentils* »¹⁸³⁰. Cependant, le gouverneur justifiait la réalité du reproche qui lui était fait : les malabars chrétiens auxquels les jésuites voulaient promettre des emplois n'étaient pas assez fortunés, et trop malhonnêtes pour servir convenablement la Compagnie¹⁸³¹. Le gouverneur concluait sa lettre en affirmant qu'il ne se porterait « *à détruire les pagodes, ni à abolir entièrement le culte de la religion des gentils que par [les] ordres* » de la Compagnie¹⁸³². Sachant le danger d'une telle prohibition pour le commerce, Martin entendait ne prendre ce risque qu'en application d'un ordre de la direction parisienne¹⁸³³. Cependant, la population hindoue n'attendrait pas les instructions du ministre pour contester l'influence des jésuites sur la police religieuse de la Compagnie.

¹⁸²⁷ *Ibid.* Martin rappelle à cette occasion les mesures qu'il a pris contre les cérémonies les jours de dimanche et durant la quinzaine de Pâques, et confirmant qu'elles ont été observées. Il souligne également qu'il s'emploie à acquérir le terrain sur lequel est construit une pagode, proche du jardin des capucins et de l'église des jésuites.

¹⁸²⁸ *Ibid.*, François Martin expose également que l'emploi d'interprète, la ferme des droits du port, les douanes des marchandises à l'entrée et la sortie de la ville, et la ferme des denrées, appartiennent à la famille de Lazaro. Sur la famille de Lazaro, *Infra*, p.549.

¹⁸²⁹ *Ibid.* L'aldée d'Ariancoupam avait été acquise par la Compagnie en août 1700. MCIO, f°24.

¹⁸³⁰ ANOM, COL, C266, f°174, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 15 février 1702.*

¹⁸³¹ *Ibid.*, « Que l'on nous présente un chrétien excepté ceux qui sont au service à qui l'on puisse confier cent pagodes, un chacun a ici des valets du pays chrétiens ou gentils suivant que l'on s'en trouve bien. Toute cette matière nous porterait trop loin ».

¹⁸³² *Ibid.*

¹⁸³³ Nous devons tâcher d'expliquer la pensée de François Martin à ce sujet. Il est évidemment surprenant que l'homme attaché aux intérêts de la Compagnie, et ayant constaté plusieurs fois l'équilibre précaire sur lequel reposait la police religieuse des comptoirs, souscrive à la pensée des jésuites. Cependant, ce soutien relatif n'est pas totalement inexplicable, et il n'est guère besoin de recourir à l'hypothèse d'un « retournement » de Martin à la fin de sa vie. Sur le plan institutionnel, nous avons déjà mis en avant la croyance du gouverneur dans la protection royale des jésuites et dans le caractère obligatoire de leurs prétentions. Sur le plan personnel, il n'a cessé de se rapprocher de ce corps d'ecclésiastiques depuis leur implantation en Inde. Il les a d'ailleurs soutenus dans leur rivalité avec les capucins à plusieurs reprises. Dans le contexte de la violente contestation de l'autorité des marchands par les officiers et soldats, Martin a pu trouver un appui solide et une légitimité auprès de ces ecclésiastiques. Malgré les doutes sur l'existence de réseaux qui l'auraient favorisé avant son engagement, en 1665, il est certain que l'ascension sociale de François Martin est une anomalie au XVII^e siècle. S'il a été un logisticien remarquable, Martin a sans doute été freiné dans sa capacité à réglementer la sphère religieuse par un manque de légitimité découlant de sa naissance. Enfin, il ne faut pas ignorer que le directeur et gouverneur n'avait jamais pris parti contre l'intolérance religieuse, et qu'il s'était réjoui de la nouvelle de la révocation de l'édit de Nantes.

§2. Les « émotions populaires » : une source de la police religieuse

L'organisation de la population tamoule de Pondichéry, et son expérience des rapports de force dans des comptoirs de commerce sont un facteur de premier plan dans la construction de la norme religieuse. Il convient d'observer que la prise de conscience de l'efficacité des soulèvements populaires est antérieure à l'installation du Conseil supérieur de Pondichéry (I). L'érection d'une juridiction souveraine à Pondichéry tend alors à consacrer « l'émotion populaire » comme mode de négociation de la police religieuse (II).

I. L'émotion populaire du mois d'août 1702 : la défense des privilèges cérémoniaux

L'administration coloniale de Pondichéry a montré très tôt sa volonté de pacifier les troubles religieux entre les castes, comme elle l'avait fait au XVII^e siècle¹⁸³⁴. Les gouverneurs et directeurs s'étaient placés en garants du droit des castes, et notamment des privilèges dont la violation publique pouvait causer des troubles. Au mois de janvier 1702, la célébration des fêtes de Pongal suscita l'intervention des marchands de la Compagnie¹⁸³⁵. Un différend survint entre les *paraiyars* (parias) de la Main droite et une autre caste, probablement les cordonniers, ou *sakkiliyar*, appartenant aux castes de la Main gauche¹⁸³⁶. Les *paraiyars* s'étaient plaints du port par l'un des cordonniers de souliers et d'un turban, attributs qu'ils disaient leur être réservés¹⁸³⁷. Une assemblée de plusieurs centaines de *paraiyars* se forma à Pondichéry pour protester contre cette usurpation. Pour résoudre ce conflit, et garantir les droits respectifs de chaque caste sans

¹⁸³⁴ *Supra*, p.266-277.

¹⁸³⁵ ANOM, COL, C²66, f^o15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f^o30. François Martin indique que ces fêtes ont commencé le 10 janvier 1702, et que l'on ne put faire aucun travail durant deux jours. Les ouvriers reprirent le travail « un peu lentement, étant fatigués de leur fête ». Sur la fête de Pongal, RENOU, Louis, FILLIOZAT, Jean, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1985, t.1, p.593-594. Elle est célébrée au début du mois de *Tai* (ou *Thai*, ou *Téi*), à cheval sur les mois de janvier et février du calendrier grégorien. Pongal signifie en tamoul « ébullition », au sens symbolique et littéral, puisque la principale cérémonie consiste dans l'ébullition du riz, cuit dans du lait par les femmes mariées, et offert en oblation à diverses divinités et aux vaches. Le reste est consommé. Le second jour, on procède à l'ébullition pour les bovidés (*Mâttupongal*), dont les femmes sont exclues. Les hommes aspergent les vaches avec une eau consacrée, et jettent au cou des bêtes des guirlandes de feuillages et de fleurs auxquels sont attachés des cocos, des fruits, et des gâteaux, qui sont consommés lorsqu'ils tombent de la guirlande. Des images divines sont portées en procession après la dispersion du bétail. S'ensuivent des réjouissances.

¹⁸³⁶ ANOM, COL, C²66, f^o15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f^o30. Le nom de la caste opposée aux *paraiyars*, tel que transcrit par Martin est celle des « Chiriperes ». Il s'agit vraisemblablement d'une autre basse caste, celle des savetiers, *chakilys*, ou *sakkiliyar*. Comme le relève F. Zimmermann, « la division [entre les deux mains] recoupe la hiérarchie et les deux castes d'intouchables, Sakkiliyar et Paraiyar, sont les plus actives et les plus violentes. La division est donc accentuée en bas de la hiérarchie ». ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, loc.cit., p.1382. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.13-14.

¹⁸³⁷ ANOM, COL, C²66, f^o15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f^o30, « Ils firent un différend entre la caste ou tribu des Parias et celle des Chiriperes. [...] L'un d'eux porta à la fête du Pongal des souliers en papouches à leur mode, et une espèce de turban, ce qui ne leur est pas permis ».

innovation, le gouverneur annonça d'abord qu'on enverrait quelqu'un à Kanchipuram (« *Cangivaron* »), pour s'enquérir des droits de chacun¹⁸³⁸. Cette ville sacrée, située à trois jours de Pondichéry, avait été un lieu de résidence royale à l'époque médiévale (notamment sous le royaume de Vijayanagar), et était le lieu légendaire de formation de la séparation entre les deux Mains¹⁸³⁹. En attendant l'expertise des brahmanes, Martin prononça ses défenses à la caste concernée de porter les souliers et turbans litigieux¹⁸⁴⁰. La résolution de ce premier conflit enregistré au XVIII^e siècle confirme la persistance de l'antagonisme entre les deux Mains après le rétablissement français à Pondichéry. La garantie du droit des castes par l'administration française supposait le recours aux autorités religieuses, même extérieures à la ville, pouvant légitimement interpréter des normes tenues pour exogènes à l'administration coloniale, afin de pacifier les troubles.

Toutefois, de tels soulèvements s'avéraient nettement plus problématiques lorsqu'ils s'opposaient à des mesures issues de l'administration coloniale elle-même, lorsqu'elle voulut limiter les cérémonies publiques. François Martin, sans doute pressé par les missionnaires, ne tint pas le prudent engagement qu'il avait pris dans sa lettre du 15 février 1702 d'attendre les instructions de la Compagnie pour durcir la réglementation de l'exercice public du culte hindou. Le 2 août 1702, il reçut les chefs de caste pour leur défendre toutes les cérémonies publiques religieuses, et leur annoncer la fermeture de la pagode de Carnate¹⁸⁴¹. En cela, le gouverneur

¹⁸³⁸ *Ibid.*

¹⁸³⁹ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], *op.cit.*, p.26, ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, *loc.cit.*, p.1387, p.1391, et p.1394, note 28, et NAGASWAMY, Ramachandran, *Vishnu temples of Kanchipuram*, Delhi, D.K. Printworld, 2011. L'influence régionale de cette ville au début du XVIII^e siècle est décrite par le jésuite Jean Venance Bouchet. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, à qui un brahmane indique que les « coutumes particulières » des tamouls étaient écrites, contrairement aux « lois générales et coutumes universelles », qui, elles, étaient transmises oralement ou par la pratique, suivant le « consentement général des ancêtres ». Les coutumes particulières « étaient écrites sur des lames de cuivre qu'on gardait à Cangibouram [Kanchipuram]. Les Maures ayant presque entièrement ruiné cette grande et fameuse ville, on n'a pu découvrir ce qu'étaient devenues ces lames, on sait seulement qu'elles contenaient ce qui regardait en particulier chacune des castes et l'ordre que les castes différentes devaient observer entre elles ». Bouchet poursuit : « Je puis confirmer ce que disent sur cela les Indiens, qu'on gardait autrefois à Cangibouram ce qui concernait certains actes publics. En effet, c'est de Cangibouram qu'un brame tira autrefois la lame de cuivre où était marquée la donation qu'un ancien roi des Indes fit y a plus de quatre cents ans de certaines peuplades à l'église de Saint-Thomé. Lorsque j'arrivai aux Indes, les Moghols ne s'étaient point encore emparés de Cangibouram. S'il y avait alors parmi les Indiens quelque dispute sur la caste : « Allons à Cangibouram, disaient-ils, nous y trouverons plusieurs brames qui ont les lois écrites sur les lames de cuivre ». Et encore aujourd'hui que cette ville commence à se rétablir, il y a dix ou douze brames qu'on consulte souvent et dont on suit les décisions. Ce n'est pas que je sois persuadé qu'ils aient lu ces sortes de lois, mais du moins ils sont mieux instruits que d'autres de la tradition ». Sur ce passage, AGMON, D., *Law in Theory, Law in Practice, Legal Orientalism and French Jesuit Knowledge Production in India*, *op.cit.*, p.37.

¹⁸⁴⁰ ANOM, COL, C266, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, f°30.

¹⁸⁴¹ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-1703*, f°164. Martin précisait, au début de ce passage « Je tâchais depuis longtemps par douceur d'empêcher les gentils de faire aucun culte de leur religion dans Pondichéry, ils s'échappaient pourtant de temps à autre, voyant cette conduite, je me déterminai de les empêcher absolument ».

accédait aux demandes des jésuites, et étendait l'interdiction des cérémonies hindoues, non seulement aux jours de fêtes chrétiennes, mais de manière permanente, et dans tout l'espace public¹⁸⁴². La mesure de police était présentée aux chefs de caste, qui devaient s'en faire le relai auprès de leur communauté. La nature de la règle de police était alors ambiguë. Le gouverneur a pu chercher à obtenir l'approbation des chefs de caste pour donner à la règle nouvelle le caractère quasi conventionnel des premiers privilèges qui avaient été accordés à la fin du XVII^e siècle. À l'inverse, il était possible de regarder cette déclaration, faite par le gouverneur seul en présence des chefs de caste, comme un acte d'autorité, et la réunion de ces derniers comme une simple modalité de publication d'un acte réglementaire général.

Durant les quatre jours suivants, les hindous de la ville s'assemblèrent pour protester contre ces interdictions¹⁸⁴³. Martin, contraint de s'exprimer en public, maintint la mesure. Les chefs de caste lui firent entendre qu'ils quitteraient la ville si l'interdiction n'était pas retirée. Martin leur répondit qu'il les laisserait faire, mais qu'il détruirait toutes les cases des émigrants, et que ceux-ci seraient définitivement bannis¹⁸⁴⁴. C'est ainsi que le 16 août, les boutiques fermèrent, les ouvriers, employés à la construction du fort cessèrent le travail, les tisserands (*kaikkolars*), producteurs des précieuses toiles de la Compagnie, prirent leur métier, et les habitants s'assemblèrent pour quitter la ville¹⁸⁴⁵. La solidarité du caractère religieux et professionnel des castes avait constitué, au XVII^e siècle l'ouverture par laquelle les directeurs de la Compagnie avaient pu intervenir dans la police du culte hindou. Or, cette association constituait également une menace pour les intérêts de la Compagnie. Les atteintes aux privilèges religieux de chaque caste revenaient à priver la Compagnie de la main-d'œuvre et des marchandises qui étaient la cause de la présence française en Inde. Martin dénombrait « 12 ou 15.000 » personnes attroupées dans la rue menant à la porte de Madras (sortie nord de la ville)¹⁸⁴⁶. Le gouverneur, excluant l'idée d'aller « à main armée sur ce peuple », députa des employés pour échanger avec les chefs de caste, et consulta les capucins¹⁸⁴⁷. Ceux-ci étaient en effet les meilleurs connaisseurs de pareille situation, ayant fondé par le passé leur gloire, à Madras, à l'occasion de tels exodes¹⁸⁴⁸. Les religieux conseillèrent de renoncer à l'interdiction

¹⁸⁴² ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.410.

¹⁸⁴³ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.65-67.

¹⁸⁴⁴ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164.

¹⁸⁴⁵ *Ibid.*, et MCIO, f°30. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.492.

¹⁸⁴⁶ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.411.

¹⁸⁴⁷ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164.

¹⁸⁴⁸ *Supra*, p.283.

des cérémonies et à la fermeture des pagodes¹⁸⁴⁹. Le lendemain, les jésuites confirmèrent cet avis¹⁸⁵⁰. Après le refus des chefs de caste de rentrer au fort pour y être reçus par le gouverneur, Martin dut se rendre au milieu de la foule, à cheval, suivi de cinquante soldats¹⁸⁵¹. Il demanda à l'assemblée quelle était la nature de leur demande. Les chefs de caste répondirent « *qu'on leur défendait de vivre dans leur religion, d'en faire aucun exercice* », et donc qu'ils s'apprêtaient à se retirer. Martin leur aurait rappelé « *leurs obligations envers la Compagnie* », et la punition exemplaire à laquelle ils s'exposaient par une telle sédition¹⁸⁵². Il leur laissa la possibilité de regagner leurs commerces et leurs habitations sans encourir de sanction, et invita les chefs au fort. Le 17 août à 17h, les représentants des castes, réunis au fort, délibérèrent sur l'interdiction du gouverneur. D'après Martin, ils auraient accepté le principe de la démolition d'une pagode, sans pouvoir s'accorder sur laquelle, et auraient été renvoyés en mauvais termes. L'évènement n'aboutit à aucun consensus : François Martin s'enorgueillit seulement d'avoir ménagé les chefs de caste qui lui étaient favorables, et d'avoir identifié les plus séditeux¹⁸⁵³. Il se félicita également de la cessation des cérémonies publiques dans lesquelles étaient portées des idoles après le 17 août 1702, et que la religion hindoue n'était désormais pratiquée qu'à l'intérieur des pagodes¹⁸⁵⁴. Le P. Tessier de Queralay, des Missions-étrangères, pouvait cependant affirmer que neuf jours après ces événements, les cérémonies reprirent comme auparavant dans les rues de la ville¹⁸⁵⁵. Il nous semble impossible de trancher entre ces deux affirmations. En revanche, Martin persistait à admettre l'impossibilité de démolir les édifices du culte sans s'exposer à de nouveaux soulèvements¹⁸⁵⁶.

¹⁸⁴⁹ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164.

¹⁸⁵⁰ *Ibid.*, et MCIO, f°30. ANOM, COL, C266, f°192, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 13 octobre 1702*, « Les R.R. P.P. jésuites ont bien reconnu par là qu'il n'est pas aussi facile qu'ils le faisaient de réduire les gentils à cesser entièrement le culte de leurs idoles à moins de se déterminer à perdre une partie des gens de la peuplade ».

¹⁸⁵¹ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164.

¹⁸⁵² *Ibid.* François Martin étant l'auteur de la seule source dont nous disposons sur ces événements, il nous paraît probable que ce récit puisse être relativisé dans sa tournure héroïque. L'accent mis sur la fermeté du gouverneur ne doit pas faire oublier qu'il destine cet écrit aux directeurs de la Compagnie, auprès desquels il croit devoir prouver son intransigeance.

¹⁸⁵³ *Ibid.*

¹⁸⁵⁴ MCIO, f°30. ANOM, COL, C266, f°192, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 13 octobre 1702*.

¹⁸⁵⁵ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.413-414, « Sitôt que cette affaire fut finie, les gentils commencèrent une neuvaine dans leur pagode en action de grâce à leurs dieux, et au bout de la neuvaine, ils portèrent leurs dieux en triomphe par les rues de la ville, on vit aussitôt ces gentils plus fiers et plus superbes, disant qu'ils avaient remporté la victoire sur les chrétiens, ils déclarèrent ouvertement leur indignation pour notre Sainte Religion et quelques-uns de ceux qui avaient dessein de se faire chrétiens y renoncèrent ».

¹⁸⁵⁶ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales*, 1702-1703, f°164.

Cette séquence apporte de nombreux enseignements. La capacité de mobilisation de la société tamoule, associée à la cessation du travail et de la production, constituait une menace vitale pour la Compagnie. Les Français se trouvaient dans une situation qu'ils connaissaient depuis longtemps. Ils avaient vu les banians, marchands hindous de Surate s'exiler de la ville lorsqu'Aurangzeb avait menacé de démolir leurs pagodes en 1669¹⁸⁵⁷. Ils ne pouvaient ignorer que le peuplement de Pondichéry était constitué, pour partie, des mêmes communautés marchandes qui avaient quitté Madras ou San Thomé au gré des opportunités professionnelles et des politiques religieuses des Portugais, des Anglais, ou du Sultan de Golconde¹⁸⁵⁸. De surcroît, ces exodes avaient non seulement pour effet de dépeupler une ville de sa main-d'œuvre et de ses capitaux, mais risquaient de bénéficier aux autres puissances européennes. En 1702, l'on sait que les Hollandais, informés de cette révolte, avaient promis toute la liberté religieuse aux hindous de Pondichéry s'ils rejoignaient leur comptoir de Negapatam¹⁸⁵⁹. L'« *émotion populaire* » de 1702, si elle confirmait les limites déjà connues de toute police religieuse intolérante, n'avait pas trouvé de traduction juridique. Elle ne s'achevait que par une menace réciproque entre Français et Tamouls. Si les pagodes n'avaient pas été détruites, l'exercice public des cérémonies hindoues semblait n'avoir cessé que sous la contrainte¹⁸⁶⁰.

La sémantique retenue par les conseillers de Pondichéry pour décrire ce soulèvement, qu'ils qualifiaient d'« *émotion populaire* » mérite d'être soulignée, car cette dénomination tend à s'imposer pour qualifier les événements similaires au cours du XVIII^e siècle. Comme le montre l'historien Yann Rodier, la qualification d'émotion populaire renvoyait à une analyse

¹⁸⁵⁷ *Supra*, p.237.

¹⁸⁵⁸ AHUJA, Ravi, *Labour unsettled : Mobility and protest in the Madras region, 1750-1800*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol.35, n°4, 1998, p.394-395, « In South India, collective withdrawal was an old technique of insubordination that had been developed and tested over centuries. Burton Stein called it the "ultimate weapon of the peasant" against "an overlord whose demands have come to exceed the benefits of the protection of his overlordship". Yet, collective withdrawal was not only used by different agricultural classes as a form of protest. There is also evidence for various cases of "en masse desertion" of South Indian weavers from the fifteenth century onwards. Weavers withdraw collectively from their villages to put pressure on rulers whose taxation demands appeared to them unacceptable. *Kammala* artisans [*Kammalars*] (carpenters, stone masons and various types of smiths) articulated their protest in the same manner. Even mercantile groups employed this technique of social conflict frequently (and often successfully) as sources from the seventeenth and eighteenth centuries suggest ».

¹⁸⁵⁹ ANOM, COL, C²66, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-1703*, f°164. L'on sait que durant leur période d'occupation de Pondichéry, les Hollandais avaient accordé de grands privilèges aux tisserands, dont on ignore s'ils étaient uniquement commerciaux ou cérémoniels. *Records of Fort St. George. Letters from fort St. George for 1694* (vol.5), Madras, Government Press, 1921, p.44, Lettre du bureau du fort Saint George à la Compagnie d'Angleterre, du 21 mai 1694, et p.63, Lettre du bureau du fort Saint George à celui du fort Saint David de Cuddalore [s.d., 1694]. Les Hollandais en Inde pratiquaient des contrats collectifs avec les communautés tisserandes et de blanchisseurs pour prévenir les émigrations fondées sur des motifs purement économiques ou frumentaires. Ce type de conventions ne semble pas avoir prévu de clause de liberté religieuse. ALAM, Ishrat, *The Dutch East India Company's version of the putting out system in 17th century Coromandel*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.56, 1995, p.403-412.

¹⁸⁶⁰ ANOM, COL, C²66, f°192, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 13 octobre 1702*.

passionnelle d'un mouvement populaire, compris à travers son irrationalité¹⁸⁶¹. Cette dénomination n'avait rien d'exclusif aux troubles causés par la religion, mais elle a pu servir à les décrire, notamment depuis le XVI^e siècle¹⁸⁶². Le *Répertoire universel* de Guyot opposait au XVIII^e siècle cette notion à celles, voisines, d'attroupement et de sédition, en précisant que l'émotion populaire n'était pas le résultat, comme ces dernières, d'un « *dessein prémédité* », mais « *l'effet subit d'une rumeur, d'une prévention, ou d'un évènement inattendu* »¹⁸⁶³. Pour cette raison, l'émotion populaire supposait une répression des exciteurs publics, des agitateurs, et non de l'ensemble des participants au rassemblement. En l'occurrence, c'est la conduite que semble avoir adoptée François Martin, suivant ses propres dires. Il faut ajouter que les émotions populaires, en tant qu'infractions positives, figuraient au nombre des cas royaux, dont la répression relevait de la compétence des baillis, sénéchaux et présidiaux d'après l'ordonnance criminelle de 1670¹⁸⁶⁴. Or, quelques semaines avant la formation du Conseil supérieur, et en l'absence d'officiers inférieurs, la compétence de la répression de tels soulèvements ne pouvait qu'incomber, non sans gêne, au Conseil de Pondichéry, en tant qu'émanation du Conseil

¹⁸⁶¹ NICOLAS, Jean, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Gallimard, 2014, p.19-26 et 37-44.

¹⁸⁶² *Ibid.*, p.439, « Les émotions populaires étaient très-fréquentes dans ces temps orageux où la France était agitée par les divisions qu'occasionnait la disparité de culte parmi les citoyens. Un édit du mois de juillet 1561 prononça la peine de mort contre ceux qui fomentaient de pareilles émotions et ceux qui s'en rendraient complices ».

¹⁸⁶³ GUYOT, J.-N., *Répertoire universel [...]*, *op.cit.*, t.22, p.439-440, qui poursuit, « Une émotion se forme quelquefois sans savoir ni pourquoi ni comment, et sans aucune intelligence entre ceux qui concourent à la former ; l'attroupement au contraire a un but marqué ; il est ordinairement concerté, et il est toujours plus dangereux qu'une simple émotion que le moindre éclaircissement suffit souvent pour dissiper. C'est ce qui fait aussi qu'il y a de ces émotions d'un instant, de ces émotions si légères, que le ministère public n'y fait aucune attention. En fait d'émotion qui mérite une punition exemplaire, on s'attache à découvrir ceux qui en sont les principaux auteurs pour l'avoir fomentée et encouragée, et ceux qui ont profité de la circonstance pour commettre du désordre. À l'égard de ceux qui ont concouru matériellement à la former par leur simple présence, comme on ne leur suppose aucune mauvaise intention et qu'on présume qu'ils n'ont été emportés dans la foule que par curiosité, on ne prononce contre eux aucune peine ; au lieu qu'en fait d'attroupement, chaque individu ne laisse pas d'être coupable quoiqu'il puisse l'être moins que celui qui l'a conseillé, ou qui s'en est rendu le chef ». BART, J., *Les décisionnaires et les silences de la coutume*, *loc.cit.*, [en ligne], §16-19, qui montre que les juristes et encyclopédistes des XVII^e et XVIII^e siècles ont pu assimiler les charivaris réalisés à l'occasion des mariages à des émotions populaires, pour écarter la prétention de leurs auteurs à légitimer leurs pratiques par une règle coutumière ou traditionnelle.

¹⁸⁶⁴ ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371-373, *Ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, titre I^{er}, art. 11, « Nos baillis, sénéchaux et juges présidiaux, connaîtront privativement à nos autres juges, et à ceux des seigneurs, des cas royaux qui sont le crime de lèse-majesté en tous ses chefs, sacrilège avec effraction, rébellion aux mandements émanés de nous ou de nos officiers, la police pour le port des armes, assemblées illicites, séditions, émotions populaires, force publique [...] ». Daniel Jousse ajoute que la répression des émotions populaires comprend « tout ce qui tend à les exciter, comme discours séditieux tenus dans des lieux publics, prédications scandaleuses tenant à sédition, etc », en s'appuyant sur un arrêt du Parlement de Bordeaux du 30 décembre 1606. JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, Paris, Debure l'aîné, 1753, p.40. Il est possible que cette précision puisse être mise en perspective avec la thèse développée par GUHA, Ranajit, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Delhi, OUP, 1983, p.123-124. R. Guha, dans sa critique des thèses d'E. Hobsbawm, conteste la qualification des insurrections paysannes du Bengale au XIX^e siècle comme des « rebellions pré-politiques », en mettant l'accent sur l'extranéité à une lecture révolutionnaire de tels soulèvements. Cette démarche constitue l'un des traits marquants des études dites « subalternes ». R. Guha rapproche davantage les insurrections paysannes bengalaises des jacqueries médiévales, en accordant à ces dernières une singularité propre, y compris dans leurs motivations ou leurs modalités religieuses. Or, il nous paraît intéressant de relever que l'assimilation des soulèvements religieux aux « émotions populaires », à Pondichéry, au début du XIX^e siècle, a été le fait des administrateurs coloniaux eux-mêmes, en tant qu'infraction criminelle contre l'ordre et la tranquillité publique.

souverain de Surate, ou bien au gouverneur, comme président du Conseil d'administration. La présentation des premières contestations sous le prisme de l'émotion s'explique, selon nous, par la nécessité de contrôler l'image renvoyée par les conseillers de Pondichéry aux instances métropolitaines¹⁸⁶⁵. Désigner les révoltes religieuses comme des émotions populaires permettait de justifier leur caractère imprévisible, et donc d'écarter l'hypothèse d'un mauvais gouvernement des marchands¹⁸⁶⁶. Cette qualification permettait aussi d'expliquer l'inopportunité de la répression et de parer les reproches de laxisme à l'encontre de l'administration pondichérienne.

Ces évènements étaient survenus quelques semaines avant la réception de l'édit de février 1701 portant création du Conseil supérieur de Pondichéry. La nouvelle juridiction souveraine devait connaître un autre soulèvement de même nature en 1705. Il est intéressant de comparer l'appréhension des deux évènements par l'administration coloniale, pour établir si l'établissement du Conseil supérieur a eu un impact dans la police des cultes non chrétiens.

II. L'émotion populaire de septembre 1705 : la revendication d'une liberté religieuse accrue

En septembre 1705, les membres de la caste des tisserands, « *qui [étaient] au moins le tiers des habitants de la ville* » requièrent auprès du Conseil supérieur la levée de l'interdiction, maintenue depuis août 1702, des cérémonies publiques¹⁸⁶⁷. Les conseillers s'assemblèrent en formation de Conseil d'administration le 3 décembre. Ils redoutaient le risque d'un exode des

¹⁸⁶⁵ Sur le traitement des rébellions et humeurs populaires dans les correspondances des administrateurs coloniaux, WIEN, T., *Rex in fabula: travailler l'inquiétude dans la correspondance adressée aux autorités métropolitaines depuis le Canada (1700-1760)*, loc.cit., p.78-81.

¹⁸⁶⁶ MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.150, qui précise que sous le terme d'émotion populaire « nous ne parlons point des séditions qui tendent à troubler la sûreté de l'État et qui forment par conséquent des crimes de Lèse-Majesté, mais seulement celles qui tendent à troubler l'ordre et la tranquillité publique, dont il est fait mention dans l'ordonnance de 1670, comme formant des cas royaux ».

¹⁸⁶⁷ ANOM, COL, C²67, f^o271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*. Nous précisons que l'« émotion populaire » de 1705 est rapportée dans plusieurs documents. MCIO, f^o36-37. ANOM, COL, C²67, f^o275, *Lettre des marchands de Pondichéry à M. Pilavoine du comptoir de Surate, envoyée le 20 septembre 1705 et reçue le 21 novembre 1705*, et f^o278, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin et les conseillers du Conseil souverain de Pondichéry, du 8 octobre 1705*. Nous citerons principalement le *Mémoire au sujet de l'émotion populaire*, dans la mesure où toutes les versions concordent, et que cette source est la plus précise. Cet épisode est également mentionné à STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.492.

La date de cette contestation n'est pas anodine. Il n'est pas impossible qu'elle coïncide, à quelques jours près, avec la célébration de Vinayaka Chaturthi (fête en l'honneur du dieu Pillaiyar, ou Ganesh). Cette fête célébrée entre la fin du mois d'août et la fin du mois de septembre du calendrier grégorien dure une dizaine de jours. RAMASWAMY, Vijaya, *Historical dictionary of the Tamils*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2^e éd., p.131 et p.271. Cette date correspond surtout à un contexte économique particulièrement tendu : la Compagnie n'a pas envoyé de vaisseaux en 1705, provoquant une baisse de la demande pour les artisans locaux. L'Escadre du Baron de Pallières, composée de quatre vaisseaux, arrivée le 8 janvier précédent, est alors en période de chargement, et doit rentrer en Europe. Il s'agit donc d'un moment où le Conseil supérieur est particulièrement vulnérable à une cessation des activités. KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.659.

tisserands, tout en remarquant les effets néfastes de la prohibition des cérémonies publiques. Ils estimaient que, depuis trois ans, environ « *deux mille familles* » avaient quitté la ville, au profit des comptoirs Anglais et Hollandais¹⁸⁶⁸. L'enjeu de leur délibération était non seulement de prévenir le dépeuplement imminent de Pondichéry, mais d'envisager les conditions d'un repeuplement¹⁸⁶⁹. Les intérêts de la religion et de la Compagnie furent alors distingués, et mis en balance. L'hypothèse d'un peuplement de Pondichéry par des chrétiens tamouls, quoique souhaitable, devait être regardée comme une chimère. Ceux-ci n'étaient pas assez nombreux, n'avaient aucun capital, et étaient issus des milieux les plus pauvres¹⁸⁷⁰. À l'inverse, l'intérêt du commerce obligeait à favoriser et à ménager les tisserands hindous. Après avoir consulté le P. Esprit de Tours, curé des capucins, le Conseil supérieur accorda par une délibération la permission « *aux tisserands de célébrer les fêtes qu'ils [avaient] coutume d'observer pendant l'année, comme ils [l'avaient] fait l'an passé, à la charge qu'ils n'innover[aient] rien* »¹⁸⁷¹. Le Conseil d'administration avait rétabli, dans l'exposé de ses motifs, la priorité du commerce sur la religion. La solution consistait alors à ne pas rétablir la liberté des cérémonies dans la ville, mais à accorder sélectivement ce droit à une caste en particulier, en raison de son utilité.

Le lendemain, vendredi 4 septembre 1705, les tisserands firent une procession partant de la ville jusqu'au-dehors, où ils portaient une idole. Certains se réunirent à la pagode comme il était de coutume le vendredi¹⁸⁷². Les jésuites, mécontents du rétablissement des cérémonies, sollicitèrent le capitaine d'infanterie, commandant dans la ville, et l'aide magasin, pour dresser

¹⁸⁶⁸ ANOM, INDE A1, f°33, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1705*, « Il est à craindre que lesdits tisserands ne prennent le parti de quitter absolument cette ville, et comme cette crainte est fondée sur la fâcheuse expérience que l'on a déjà faite, que ces peuples par l'attachement qu'ils ont à leur fausse religion, abandonnent toujours aisément les lieux où ils seront gênés sur ce point, pour aller habiter ailleurs, étant certain que depuis l'affaire survenue ici au sujet de la pagode, il est sorti peu à peu plus de deux mille familles de cette ville qui ont été s'établir ailleurs, considérant en outre que lesdits tisserands, sont de tous ceux qui peuplent cette ville, les habitants que l'on doit s'attacher le plus à ménager et à favoriser, tant par rapport au commerce de la Compagnie que par rapport à l'établissement de cette ville qui dépérira insensiblement par la sortie de ces ouvriers, et qui porterait un préjudice irréparable à la Compagnie qui depuis six ans, fait des dépenses très considérables pour former un bon établissement à Pondichéry ». Les conseillers étaient alors au nombre de trois : François Martin, très âgé, qui se remettait d'une longue maladie ; de Flacourt, et d'Hardancourt. Cette délibération est également reproduite par VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.XXXI-XXXII.

¹⁸⁶⁹ ANOM, INDE A1, f°33, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1705* « Il faut trouver les moyens de remplir cette ville de la plus grande quantité d'habitants qu'il sera possible tant pour produire un revenu à la Compagnie qui puisse l'aider à supporter les dépenses excessives qu'elle fait ici, que pour tâcher de faire fabriquer par la suite dans Pondichéry la plus grande partie des marchandises que la Compagnie tire de ces quartiers ».

¹⁸⁷⁰ *Ibid.*, « Considérant d'ailleurs que quoiqu'il fût à souhaiter que la ville fût entièrement peuplée de chrétiens, néanmoins ce qu'il y en a est si peu considérable par rapport aux autres habitants que si les gentils sortaient, à peine resterait-il de quoi peupler un très petit village, encore ne seraient-ce que des gueux, toutes ces raisons murement pesées et considérées ».

¹⁸⁷¹ *Ibid.* Cette conclusion sous-entend bien que l'interdiction de 1702 n'a été que partiellement appliquée.

¹⁸⁷² ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*. On apprend à cette occasion que les tisserands se sont conformés à une interdiction dont il n'avait pas été fait mention jusqu'alors. L'emploi de danseuses et l'usage d'instruments de musique était interdit pour les célébrations réalisées à l'intérieur des pagodes.

le procès-verbal de ce qu'il se passait dans la pagode¹⁸⁷³. Dans la nuit, les religieux pénétrèrent dans le temple avec leurs domestiques et catéchistes, renversèrent des lampes, abimèrent les idoles, et maltraitèrent l'officiant brahmane¹⁸⁷⁴. Dès lors, la population hindoue s'assembla autour de la pagode. Le samedi 5 septembre au matin, le second marchand de Flacourt, assisté des conseillers Desprez, et de La Prévostière, constatèrent le tumulte¹⁸⁷⁵. Les chefs de caste demandaient que les auteurs des troubles soient punis. Les conseillers firent arrêter Mouttou Chetty et Gigany, domestiques des jésuites qui avaient molesté le brahmane, et les envoyèrent à la prison de la Chaudrie. Cependant, les chefs de caste déploraient l'impunité des jésuites, dont les principaux, les P. Tachard, Dolu, et Turpin, avaient participé à cette exaction. Le scénario redouté se répéta : les boutiques furent fermées, et les habitants s'amassèrent autour des portes de la ville. Ce n'était plus une mesure de police religieuse imposée par le Conseil qui était contestée par les habitants hindous, mais bien l'impunité des forfaits des jésuites consécutifs à la concession d'une plus grande liberté. La capacité du Conseil d'administration à rétablir la liberté religieuse à Pondichéry n'était alors pas suffisante à assurer la paix civile s'ils ne pouvaient contraindre les ecclésiastiques à respecter les autres communautés. Les chefs de caste profitèrent néanmoins de cette crise pour se montrer exigeants : ils demandaient « *le libre exercice de la religion, et de la même manière qu'ils faisaient du temps des Hollandais* », « *ce qui allait à une liberté bien plus étendue de [ce qui] leur avait [été] permis* »¹⁸⁷⁶. En effet, la demande aurait abouti à un retrait des interdictions relatives à l'exercice public du culte, y compris celles qui résultaient de la simultanéité des fêtes chrétiennes et hindoues.

Après plusieurs négociations, identiques à celles survenues en 1702, les missionnaires furent consultés par le Conseil d'administration. Le P. Esprit de Tours, capucin, et le P. Sima, des Missions-étrangères, étaient favorables à la tolérance des cérémonies « *jusqu'à un meilleur temps* »¹⁸⁷⁷. Les jésuites estimaient qu'il fallait continuer « *de se servir de moyens violents, jusqu'à tirer le canon du fort, pour forcer les gentils à obéir* »¹⁸⁷⁸. Les marchands constatèrent

¹⁸⁷³ *Ibid.*

¹⁸⁷⁴ *Ibid.*, MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.5, p.214-216, et ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.417-418, qui semble indiquer que Flacourt ne se serait en fait pas déplacé en personne la nuit du 4 septembre, en raison de l'heure, et qu'il aurait envoyé « Monsieur Severin, officier de la justice ». Nous ignorons tout de ce personnage, qui semble être désigné comme juge à la Chaudrie.

¹⁸⁷⁵ *Ibid.*, p.418.

¹⁸⁷⁶ ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*. Martin commente « A cause du tumulte des jésuites, les gentils en ont profité pour demander davantage de liberté qu'ils en avaient ». ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.420-421.

¹⁸⁷⁷ *Ibid.*

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*, p.421. ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*.

l'incompatibilité radicale des vœux des jésuites avec le commerce, et même « avec l'agrandissement de la religion dans les Indes, qui ne [s'établissait] point chez les gentils par la violence »¹⁸⁷⁹. Cette remarque est fondamentale : les actes et exigences des jésuites n'étaient pas seulement répréhensibles au nom d'un ordre public commercial, mais aussi au titre de la police religieuse et de l'évangélisation dont ils se réclamaient. À l'inverse, l'on se fia à l'avis des capucins en considérant le résultat de leurs travaux : ils avaient, à Madras, produit un grand nombre de conversions, plus lentement que les jésuites, mais avaient attiré « des familles de gens riches », alors que les nouveaux chrétiens de la cure malabare n'étaient « que des gueux et des misérables »¹⁸⁸⁰.

Le Conseil supérieur se réunit en forme de conseil d'administration le 8 septembre, en présence des capucins, mais sans les jésuites¹⁸⁸¹. Les marchands décidèrent de permettre les cérémonies dans les pagodes tous les vendredis¹⁸⁸², et de faire une cérémonie mensuelle entre la rue des tisserands et le grand bazar¹⁸⁸³. Le tout fut accordé, à condition « qu'on n'innoverait point »¹⁸⁸⁴. Cette résolution semble avoir été un pur commandement : elle n'a fait l'objet, à notre connaissance, d'aucun arrêt ni délibération enregistrée, sans doute en raison de la crainte d'être réprouvé par la Chambre générale. La direction parisienne eut connaissance de ces faits un an

¹⁸⁷⁹ *Ibid.* Le greffier du Conseil, M. de la Prévoitière, semble avoir joué un rôle non négligeable dans l'opposition aux jésuites. Le procureur des Missions-étrangères à Pondichéry, Tessier de Queralay, dit à son propos : « c'est lui qui leur a le plus tenu tête dans l'affaire de la pagode, et qui assurément s'est comporté dans cette occasion en véritable chrétien et en homme apostolique, et comme c'est aussi lui qui a toujours été député au Conseil pour porter aux PP. Jésuites des ordres qui ne leur étaient pas agréables, ils l'ont menacé de lui faire un très mauvais parti auprès de Messieurs de la Compagnie en France ». AMEP, vol.959, f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux Directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 3 octobre 1706, à Pondichéry.*

¹⁸⁸⁰ ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois.*

¹⁸⁸¹ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.423, qui mentionne aussi la présence au Conseil d'un « père augustin italien ».

¹⁸⁸² ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois.* Cette autorisation reprenait néanmoins l'interdiction de faire ces célébrations avec des instruments de musique et danseuses, qui avait été en vigueur jusqu'alors. Les jésuites possédaient en effet une église proche de la pagode en question, et souffraient des nuisances sonores.

¹⁸⁸³ *Ibid.* Une mention particulièrement énigmatique est ajoutée à ce passage du mémoire : « On assure que ce jugement est conforme à ce qui se pratique à Venise au sujet des gentils qui y sont établis ». Beaucoup d'interrogations surviennent face à cette curieuse référence à Venise. Nous sommes évidemment portés à y voir une référence possible à Niccolo Manucci, marchand vénitien résidant entre Pondichéry et Madras, très proche des compagnies françaises et anglaises, et personnage incontournable de la vie des comptoirs du Coromandel à cette période. Cependant, nous n'avons trouvé aucune information sur d'éventuelles communautés indiennes à Venise aux XVII^e-XVIII^e siècles, ni sur la police religieuse qui leur serait appliquée. Cette piste mériterait de plus amples recherches. Il est néanmoins probable que la formulation employée par François Martin désigne la police religieuse appliquée à Venise aux non-chrétiens, et notamment aux juifs, ou dans les comptoirs vénitiens de Méditerranée, à l'égard des musulmans. SAITO, Hiromi, *Religious policy in early modern Venice*, in : Fukazawa, Katsumi, Kaplan, Benjamin J., Beaurepaire, Pierre-Yves (dir.), *Religious interactions in Europe and the Mediterranean World*, Londres, Routledge, 2017, p.228-241.

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*

plus tard¹⁸⁸⁵. Dans une lettre datée du mois de septembre 1706, les directeurs parisiens soutinrent le Conseil supérieur, avec l'appui du ministre Jérôme de Pontchartrain. Ils confirmèrent que les jésuites ne devaient « *se mêler que de leurs affaires sans troubler les habitants de Pondichéry desquels [ils avaient] besoin* »¹⁸⁸⁶. Ce soutien était modeste. La Compagnie ne dotait pas le Conseil supérieur des moyens de régler définitivement les querelles religieuses. Dans un *Mémoire sur l'émotion populaire*, qui constitue la réponse à cette lettre, les conseillers de Pondichéry demandèrent à la direction parisienne d'obtenir « *des ordres du Roi pour faire défenses aux P. Jésuites [...] d'entrer dans les pagodes des gentils* »¹⁸⁸⁷. On observe bien la dysmétrie entre la police du culte hindou et catholique. Si les conseillers de Pondichéry s'estimaient compétents pour réglementer les cérémonies des Tamouls, ils jugeaient nécessaire d'obtenir un ordre royal pour empêcher les ecclésiastiques de pénétrer dans les pagodes.

Les émotions populaires, par leur caractère régulier et épidermique, constitueront, durant les deux premières décennies du XVIII^e siècle, des moments privilégiés de négociation de la norme religieuse à Pondichéry. Leur importance découle des conditions de formation de Pondichéry : la mobilité géographique des populations de la côte de Coromandel est un fait constitutif de l'existence ou de la disparition des comptoirs européens. De cette réalité matérielle, les administrateurs coloniaux ont pu déduire une acceptation tacite de leur réglementation, par des populations ayant eu le choix de s'installer dans un comptoir plutôt que dans un autre. Outre son utilité commerciale, le peuplement d'une colonie par les populations mobiles avait été regardé comme une forme de plébiscite. Les élites marchandes tamoules étaient présumées être pleinement conscientes des conséquences et des conditions réglementaires du commerce avec les Européens. Le choix de s'entourer de courtiers, ou *dubashes* chrétiens, ayant déjà payé le coût social d'une conversion, a pu maintenir les marchands français dans cette illusion.

Or, François Martin avait constaté la fausseté de cette prémisse. S'il était facile d'attirer les populations par la tolérance, il était difficile de les conserver lorsque la réglementation religieuse devait changer de nature. Ces mêmes populations ne s'étaient installées à Pondichéry qu'avec une conscience aigüe de la réversibilité d'un tel choix. La possibilité de quitter la ville, facilitée par la nature commerciale des activités pratiquées, et de l'insignifiance des valeurs immobilières, ne permettait de présupposer aucun consentement aux aléas réglementaires.

¹⁸⁸⁵ En réalité, il semble que le *Mémoire sur l'émotion populaire* ait été rédigé en réponse à cette lettre, qui demandait plus d'informations sur le soulèvement. Les dernières entrées de ce mémoire datent en effet de 1706.

¹⁸⁸⁶ MCIO, f°39-40.

¹⁸⁸⁷ ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*.

L'installation résultait d'une stratégie opportuniste de populations habituées aux Européens, et ne constituait en rien un blanc-seing. Au contraire, la coïncidence des groupes de castes et des corps de métiers contribuait au rapport de force, et à l'efficacité de telles mobilisation. La dépendance de la Compagnie des Indes aux travailleurs et aux capitaux locaux la rendait impuissante à entreprendre une véritable réforme de la police religieuse. Dans ce sens, la défense des privilèges religieux n'avait rien d'une fantaisie : elle était l'un des ressorts de l'efficacité de cette stratégie sociale, et la garantie de la conservation d'une position avantageuse dans l'échange commercial¹⁸⁸⁸.

Le Conseil supérieur se trouvait ainsi dans une situation intenable. Les jésuites le pressaient sans discontinuer à étendre la sphère dans laquelle la religion catholique devait être dominante. En parallèle de leur ingérence auprès de la juridiction séculière, ces religieux ont exercé à Pondichéry une autorité directe sur leurs fidèles, qu'il convient de considérer objectivement comme une part non négligeable de la police religieuse de Pondichéry.

¹⁸⁸⁸ Cette analyse fait en partie écho à celle formée par l'historien R. Guha dans GUHA, R., *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, op.cit. L'ouvrage porte sur les révoltes paysannes dans le Bengale sous l'occupation britannique au XIX^e siècle. La dynamique de solidarité, comme ressort de l'efficacité de ces révoltes, est également identifiée par R.Guha. Cependant, l'écart géographique et historique nous amène surtout à constater les profondes différences de ces types de révoltes. Guha relève que, dans le Bengale, au XIX^e siècle, les mobilisations n'ont été que faiblement motivées et organisées autour de revendications religieuses, et qu'elles ne coïncidaient pas nécessairement avec le calendrier des fêtes. *Ibid.*, p.123-124. À Pondichéry, les émotions populaires surviennent quasi exclusivement à l'occasion des fêtes. Surtout, les deux types d'insurrection présentent de très grandes différences sociales et culturelles. Guha analyse des sociétés paysannes dans le contexte de l'Inde britannique où les propriétés foncières ont été profondément réformées par le pouvoir colonial. Les émotions populaires de Pondichéry sont le fait de populations artisanales et marchandes, dont certaines ont connu sur le temps d'une vie la naissance et la mort de plusieurs comptoirs européens, et dont l'expérience immédiate rendait possible et souhaitable des exodes pour prévenir le durcissement d'une réglementation religieuse. La division des deux Mains, propre aux locuteurs tamouls, télougous, et kannada, et circonscrite dans le sud de l'Inde, avait toujours disposé à une certaine fluidité des groupes sociaux et des espaces. STEIN, B., *Peasant, State, and Society in Medieval South India*, loc.cit. p.206. Le critère de territorialité des révoltes paysannes, identifié par R. Guha, peut dans une certaine mesure être rapproché de la configuration des émotions populaires. GUHA, R., *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, op.cit., p.278. Le principe d'attachement à la terre est nuancé par l'inscription des paysans bengalis dans une géographie différente de celle des administrateurs coloniaux, se référant aux circonscriptions et districts de l'époque précoloniale. À Pondichéry, l'exode des populations tamoules n'est jamais réalisé que dans le voisinage proche du comptoir, à l'intérieur des dépendances du gouvernement de Gingy. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.2, « Burton Stein sees in it the forging of significant links among a variety of dependent people of diverse localities, which could transcend the boundaries of the *nadus* or basic territorial units, into which the Chola agrarian system was highly fragmented ».

Section 3. Les jésuites : une source autonome de la police religieuse des chrétiens de Pondichéry

La caractéristique de l'activité des jésuites à Pondichéry réside, comme nous l'avons vu dans notre première partie, dans sa polymorphie. Ces religieux tenaient dans le comptoir une école, assuraient la charité, l'apothicairerie, etc. Leur accession à la cure des Malabars en 1699 a concrétisé juridiquement l'emprise matérielle dont ils jouissaient sur leurs fidèles. Dans un contexte où la souveraineté de la Compagnie demeurait incertaine, et où les marchands ne considéraient pas aisément les habitants comme leurs sujets, les droits paroissiaux des ecclésiastiques sur leurs fidèles pouvaient apparaître comme des liens juridiques les plus solidement établis du comptoir. De surcroît, nous avons montré que la doctrine de l'*accomodatio* supposait une certaine intégration d'usages traditionnels, considérés comme « purement civils », à la pratique religieuse chrétienne. Si cette démarche estompait la différence visible entre « malabars gentils » et « malabars chrétiens », elle rendait aussi la répression de l'idolâtrie plus sévère et plus imprévisible. Dans ce contexte institutionnel et théorique, les jésuites se sont comportés comme une véritable autorité de police religieuse à Pondichéry. D'une part, les missionnaires sont intervenus dans des domaines normalement réservés aux pouvoirs séculiers en matière de police des cultes (§1). D'autre part, l'administration purement spirituelle des jésuites, par sa différence avec celle des autres missionnaires et curés de Pondichéry, aboutit à la formation d'une sorte de schisme au sein de l'établissement (§2).

§1. Le Tribunal des jésuites à Pondichéry

Plusieurs sources font mention d'un « Tribunal des jésuites » à Pondichéry au début du XVIII^e siècle. Cette expression désigne en réalité l'exercice par ces religieux d'un droit de correction sur leurs fidèles, particulièrement cruel, consistant généralement dans l'administration de coups de chabouc¹⁸⁸⁹. On recense plusieurs de ces cas, dans lesquels des comportements très divers ont été sanctionnés : un vieillard frappé pour s'être mal comporté avec son fils, un employé de la Compagnie qui avait menti et manqué de respect aux jésuites¹⁸⁹⁰, des hommes suspendus par les mains ou par les pieds à un arbre et « *chabouqués* »¹⁸⁹¹, un autre

¹⁸⁸⁹ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars* [vers 1715], p.433, « Lorsque les Malabars chrétiens tombent dans quelque faute, ils les font amener chez eux, et leur font donner grièvement le chabouc, qui est le supplice ordinaire de la justice séculière parmi les Malabars ». Le chabouc, ou « discipline », était par exemple utilisé dans le châtimement du banqueroutier dans les villes commerçantes de l'Inde, LULLIER-LAGAUDIERS, G., *Voyage du sieur Luillier aux Grandes Indes* [...], *op.cit.*, p.219-220.

¹⁸⁹⁰ *Ibid.*

¹⁸⁹¹ *Ibid.* Le verbe est ainsi composé à partir du nom « chabouc ». Ils sont également mentionnés à MCIO, f°38.

fouetté avec une « *discipline* » de corde garnie de feu dont le sang coulait de toutes parts¹⁸⁹². Ces châtiments ont suscité la réprobation du Conseil supérieur. Outre le scandale public que provoquaient les jésuites, ils étaient à l'origine d'apostasies de malabars chrétiens redoutant de pareilles punitions¹⁸⁹³. À l'inverse, certaines sources indiquent que le « *tribunal des jésuites* » était le seul reconnu par les « *nouveaux chrétiens* »¹⁸⁹⁴. Il aurait permis de protéger un mode de vie jugé « *licencieux* » par les agents de la Compagnie, et de rendre possibles certaines formes de justice privée. Ces mêmes sources indiquent que les jésuites ont pu autoriser dans leur église le châtiment d'une femme par son mari, ou d'une fille par sa mère¹⁸⁹⁵. Les jésuites se servaient également de ce « *tribunal* » pour punir les délits perpétrés contre leurs personnes et leurs biens : ils prononcèrent par exemple le bannissement d'un de leurs écoliers, âgé d'une trentaine d'années, pour avoir volé une couronne d'argent dans leur église¹⁸⁹⁶. François Martin n'aurait pu censurer une telle « *entreprise* » des religieux sur l'administration de la justice répressive, en raison de l'intimidation du P. Tachard, menaçant d'en écrire au roi¹⁸⁹⁷.

Les fondements juridiques de cette pseudo-juridiction sont tout à fait incertains : ni le droit canonique missionnaire, ni les provisions accordées par l'évêque de San Thomé, ni même la législation du royaume en matière de juridiction ecclésiastique des curés n'autorisaient explicitement un tel « *droit de correction* »¹⁸⁹⁸. La généalogie de cette violence doit, selon nous,

¹⁸⁹² ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*, à la date du 16 août 1706. La discipline était également le nom d'un fouet composé de cordelettes ou de chaînes, utilisé traditionnellement comme un outil de pénitence. Le mot désigne à la fois l'outil du châtiment, le châtiment en lui-même, et le but du châtiment. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], op.cit., t.1, p.532.

¹⁸⁹³ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars* [vers 1715], p.433, « Les Messieurs de la royale compagnie qui ont un conseil souverain à Pondichéry s'impatientant à la fin d'entendre tous les jours de nouvelles plaintes sur les cruels châtiments que les jésuites exerçaient envers les chrétiens firent comparaitre en plain conseil deux de ces malheureux qui avaient été ainsi maltraités par les pères, ont pris leur déposition [...]. Les Messieurs du Conseil souverain qui ne pouvaient qu'être très sensiblement offensés de voir que les jésuites anticipaient ainsi sur leur autorité, mais encore bien plus de ce que notre Sainte Religion en avait souffert un très grand détriment, puisque la plupart de ceux qu'ils avaient ainsi chabouqué avaient apostasié de désespoir et repris la religion des gentils, défendirent aux jésuites de se servir à l'avenir de ces voies de fait, mais ils n'ont jamais fait cas de ces sortes de défenses, et sont toujours allés leur train ordinaire ».

¹⁸⁹⁴ ANOM, COL, E 219, Dossier personnel de Hébert, f°1, *Résumé d'une lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*, f°3-4.

¹⁸⁹⁵ *Ibid*, f°4.

¹⁸⁹⁶ *Ibid*.

¹⁸⁹⁷ *Ibid*. Encore une fois, nous plaçons cette affirmation au conditionnel, car elle s'appuie sur une source indirecte et postérieure, et que les relations entre François Martin et Guy Tachard sont toujours relues à l'aune des conflits des années suivantes.

¹⁸⁹⁸ Le curé d'une paroisse n'avait aucune compétence répressive et ne disposait évidemment d'aucun moyen de coercition temporel sur ses paroissiens, en dehors de l'intervention, en matière purement spirituelle, de la juridiction épiscopale. JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, Paris, Debure l'aîné, 1757, p.71. Parmi les fonctions du curé, Jousse se borne à indiquer que celui-ci peut « réprimer par la voie d'exhortation les désordres qui naissent parmi les paroissiens ; et à prier pour leurs besoins temporels et spirituels ». Précisons que le Tribunal des jésuites n'entre dans aucune des juridictions ecclésiastiques mentionnées par BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], op.cit., p.120-121, et pourrait seulement être rapproché de la pratique médiévale suivant laquelle « nombre d'ecclésiastiques s'octroyaient un pouvoir

être recherchée dans les pratiques admises au sein de la mission de Madurai, où l'usage des fouets, disciplines, et chaboucs, servaient à la fois aux pratiques austères de pénitence des catéchistes, et à la correction de ces derniers par les missionnaires¹⁸⁹⁹. Dans ce sens, les punitions infligées par les jésuites pourraient avoir pour maigre fondement le droit de correction du supérieur régulier dans le cadre de la mission¹⁹⁰⁰. Néanmoins, l'extension de telles pratiques dans l'administration de la paroisse des malabars, et le châtement de simples fidèles à l'intérieur du comptoir ne pouvait qu'excéder ce cadre initial. Dans la mesure où le « *Tribunal des jésuites* » usurpait une autorité réservée au bras séculier incarné par le Conseil supérieur, il fut interdit à ces missionnaires « *de se servir à l'avenir de ces voies de fait* »¹⁹⁰¹. Cette interdiction n'a pas produit d'effets¹⁹⁰². Les Conseillers demandèrent par conséquent à la direction parisienne d'obtenir un ordre du roi pour :

juridictionnel et constituaient parfois leur propre officialité ». Ici, le but du Tribunal des jésuites n'est guère un moyen de concurrencer la juridiction contentieuse épiscopale, mais bien de rendre la justice dans toutes matières aux fidèles de leur paroisse. Les fonctions exercées par les jésuites à Pondichéry excèdent ainsi largement la figure d'« arbitre charitable » décrite par BONZON, A., *Les curés médiateurs sociaux : genèse et diffusion d'un modèle dans la France du XVII^e siècle*, loc.cit.

¹⁸⁹⁹ BERTRAND, J., *La Mission du Maduré [...]*, op.cit., t.4, p.154, p.170, et p.345-346. Les *Lettres édifiantes* des jésuites de la mission de Madurai montrent que le supplice du chabouc était répandu dans les provinces de l'intérieur des terres, et qu'il était aussi ordonné par les princes hindous ou musulmans contre les chrétiens ou contre les missionnaires eux-mêmes. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.378, p.399, p.415, p.422, p.641, ou p.649, et surtout p.485, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, dans laquelle le P. Bouchet décrit que les « gourous, c'est-à-dire les pères spirituels [...] terminent une grande partie des procès qui s'élèvent entre leurs disciples ». Dans la mesure où les jésuites se présentaient comme des ascètes et gourous dans les terres de missions, ils ont adopté les prérogatives reconnues à cette fonction. Le marchand vénitien résidant à Madras, Niccolo Manucci, considère, quant à lui, la tendance des jésuites à faire de la confession et de la pénitence des techniques d'inquisition, étendant leur pouvoir sur l'intérieur des maisons de leurs fidèles, autant que dans l'espace public. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.227. PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M. Perrin*, op.cit., t.2, p.199-201 qui décrit cette pratique à la fin du XVIII^e siècle, et dont nous croyons utile de reproduire quelques lignes : « Que les missionnaires sont les pères de leurs néophytes, sous les rapports les plus essentiels : ce sont eux qui les civilisent, qui élèvent leurs enfants, qui nourrissent les uns et les autres, lorsqu'ils n'ont point d'autre ressource, et qui terminent tous leurs procès. Ce n'est pas à son prince ou aux magistrats du pays que le néophyte va raconter sa misère et sa pauvreté, il parlerait à des sourds : il s'adresse au prêtre, et il est sûr de n'être pas éconduit. La prêtre est, à son égard, la providence immédiate, et, pour ainsi dire, de contact. Quoi de plus naturel après cela qu'il soit puni de ses fautes par l'ordre de celui qui alimente sa vie, et qui récompense en d'autres temps sa fidélité ! Le père n'a-t-il pas droit de châtier son enfant ? En second lieu, la punition n'a lieu qu'à l'égard de ceux qui y consentent, à moins que le missionnaire n'agisse comme délégué du prince pour la vindicte publique, ce qui peut arriver, car le souverain s'en rapporte à l'exactitude du chef des chrétiens pour punir les fautes de ses disciples [...]. Les missionnaires sont donc autorisés par les souverains du pays à exercer la justice à l'endroit des fidèles. Ces princes ont compris que la tolérance qu'ils accordaient au christianisme emportait le besoin d'une certaine étendue de juridiction dans ceux qui présidaient l'assemblée des croyants, afin de punir les délits religieux [...]. Après tout, il ne faut pas s'imaginer que les missionnaires exercent le droit de glaive sur leurs disciples. Leur pouvoir se borne à faire distribuer quelques coups de discipline, ou tout au plus à une bastonnade modérée, et dont les coupables avouent toujours la justice ».

¹⁹⁰⁰ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire [...]*, op.cit., t.1, p.408, art. « Correction », « Le droit de correction dans l'Église doit se rapporter aux supérieurs ecclésiastiques séculiers et réguliers, et même aux juges laïcs ».

¹⁹⁰¹ *Ibid.*

¹⁹⁰² *Ibid.*, « Lorsque M. Dulivier a occupé le gouvernement après la mort de M. Martin, ils en ont chabouqué plusieurs entr'autres ils en suspendirent un par les mains à un arbre et le chabouquèrent d'importance, ce fait qui fit aussi grand bruit dans la ville, porta Monsieur Dulivier à réitérer les défenses de son prédécesseur, mais sans aucun

« [...] faire défenses aux P. Jésuites et autres religieux missionnaires [...] d'user d'aucune violence contre les habitants du pays, soit leurs domestiques, ou d'autres mais seulement de donner charitablement et chrétiennement leurs avis quand ils seront consultés par les chefs des comptoirs de la Compagnie sans s'ingérer d'en vouloir décider, ni d'user aucune voie de fait contre qui que ce soit, et que s'ils ont quelques plaintes à faire, qu'ils les représentent au Conseil qui y fera la justice qu'il jugera à propos, à laquelle ils seront obligés de se soumettre, comme tous les autres particuliers »¹⁹⁰³.

Le Conseil supérieur cherchait ici à s'affirmer contre l'autorité que constituaient les jésuites, et à faire entrer les délits mineurs qu'ils punissaient dans sa propre juridiction. Cependant, les conseillers ne pouvaient venir à bout d'un tel « tribunal » sans une intervention royale. Les marchands considéraient que le Conseil supérieur avait été créé « *en vain* » s'il ne pouvait condamner « *de semblables abus* »¹⁹⁰⁴. À travers cette formulation, les marchands ont pu faire référence à la prérogative des cours souveraines du royaume de recevoir en appel comme d'abus les entreprises de la juridiction ecclésiastique sur celle des autorités temporelles, afin de les censurer¹⁹⁰⁵. La tolérance du Tribunal des jésuites résultait d'abord du manque de pouvoirs dont les conseillers s'estimaient investis par le roi face aux entreprises ecclésiastiques, et de la crainte d'une pareille innovation jurisprudentielle. Toutefois, la situation était loin d'être aussi limpide : l'administration de la cure des jésuites relevait en premier lieu de la discipline

fruit ». MCIO, f°38, « Le 15 août 1706, les jésuites ayant fait fouetter cruellement à leur porte un paria, l'aide-major passant le fit délier, et fit son rapport le lendemain à M. Martin, qui envoya M. de la Prévostière dire aux R.P. jésuites qu'il les avait déjà avertis deux fois ».

¹⁹⁰³ ANOM, COL, C267, f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois*.

¹⁹⁰⁴ MCIO, f°38.

¹⁹⁰⁵ Sur la notion d'appel comme d'abus, *Supra*, p.31, et *Infra*, p.501.

Dans la mesure où les voies de fait des jésuites semblent constituer un empiètement sur la juridiction du Conseil supérieur, elles pourraient être rapprochées du régime des « entreprises ecclésiastiques sur la juridiction temporelle ». FERRIERE, C.-J., *Dictionnaire de droit et de pratique*, op.cit., t.1, p.139. Il convient seulement de noter que les jurisconsultes n'envisagent presque jamais la censure de ces entreprises ecclésiastiques par un appel comme d'abus, lorsque les actes dénoncés sont du fait d'un simple curé, puisque la création d'un tribunal comme celui formé à Pondichéry n'entre en aucune manière dans la juridiction spirituelle des curés, laquelle porte essentiellement sur l'administration des sacrements. DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, p.547-548, JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, op.cit., p.281. L'appel comme d'abus porte sur les actes de juridiction volontaire ou contentieuse de l'évêque, ou du supérieur régulier, eux-mêmes compétents en matière de police et de discipline ecclésiastique. Pour engager la compétence des juridictions séculières, suivant le droit du royaume, il aurait fallu considérer les châtiments administrés par les jésuites comme des délits relevant d'un cas privilégié, et non comme un acte de juridiction. DENIEL-TERNANT, Myriam, *Justice des clercs criminels au XVIII^e siècle. Entre cas privilégié et appel comme d'abus*, in : Bonzon, A., Galland, C., (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, op.cit., p.146-153, DURAND, B., *Délits privilégiés et délits communs en France : conflits de compétence et batailles de procédure autour du clerc délinquant*, in : Id., Lesné-Ferret, Maïté (dir.), *Justice pénale et droit des clercs en Europe. XVI^e-XVIII^e siècles*, Lille, Centre d'Histoire Judiciaire, 2005, p.37-62, et DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.1, p.477-479. En l'espèce, cette hypothèse ne semble à aucun moment avoir été envisagée.

ecclésiastique de l'évêque de San Thomé¹⁹⁰⁶. L'hypothèse d'une censure des pratiques des jésuites revenait, d'une manière ou d'une autre, à entrer en conflit avec l'ordinaire portugais¹⁹⁰⁷. Par ailleurs, la composition de la paroisse des jésuites, formée de « chrétiens malabars », et non de Tamouls vivant à l'européenne, expliquait la difficulté de combattre ce droit de correction. Les droits paroissiaux des curés jésuites sur ces nouveaux chrétiens, qui pouvaient encore être considérés comme les sujets de princes étrangers, étaient plus « immédiats » que ceux du Conseil supérieur¹⁹⁰⁸. On observe en effet que dans des cas similaires de délits mineurs causés par des topas, paroissiens de l'église du fort, les capucins n'ont pas eux-mêmes exercé de droit de correction, mais ont soumis l'affaire au Conseil supérieur¹⁹⁰⁹. L'existence d'un « tribunal des jésuites » dépendait donc de l'attitude de ces religieux, mais aussi de la condition des personnes qui composaient leur paroisse¹⁹¹⁰.

§2. L'*accommodatio* : une source de morcellement de l'administration spirituelle

L'autorité des jésuites à Pondichéry trouve son assise dans les modalités de leur administration spirituelle. La concurrence des ordres religieux à Pondichéry avait mis en exergue la normalisation des pratiques de la mission de Madurai dans l'espace du comptoir. Dès octobre 1700, le procureur des Missions-étrangères Tessier de Queralay avait dénoncé les détournements de la liturgie auxquels les jésuites se sont livrés dans leurs églises, ou durant

¹⁹⁰⁶ *Ibid.*, p.407, « L'évêque a de droit commun le pouvoir de corriger tous les clercs de son diocèse, séculiers et réguliers, en corps et en particulier [...]. Plusieurs chapitres ont acquis le droit de corriger eux-mêmes leurs membres, indépendamment de l'évêque [...]. Le concile de Trente, en la sess. 13, ch. 1 de la Réformation, prescrit une forme d'exercer la correction dont les supérieurs ecclésiastiques ne doivent jamais s'écarter ». Durand de Maillane envisage aussi le droit de correction des juges laïcs, dans les cas de délits ou d'abus envisagés dans la note précédente.

¹⁹⁰⁷ DENIEL-TERNANT, M., *Justice des clercs criminels au XVIII^e siècle. Entre cas privilégié et appel comme d'abus*, *loc.cit.*, p.146-153.

¹⁹⁰⁸ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, *op.cit.*, p.291, qui synthétise les définitions de Barbosa et de Durand de Maillane, décrivant la paroisse comme « « un certain lieu limité », où un curé exerce la « fonction de pasteur spirituel envers ceux qui y habitent » ». Pour Jousse, la paroisse est une circonscription relative à un gouvernement temporel et spirituel. JOUSSE, D., *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses*, Paris, Debure père, 1773, p.3-4, « Le gouvernement spirituel des paroisses consiste dans tout ce qui regarde la célébration du service divin, l'administration des sacrements, les instructions, les catéchismes, les prônes, les prières, les cérémonies de la sépulture, etc. Le gouvernement temporel régit 1^o l'église paroissiale et l'entretien de ses bâtiments, ainsi que des chapelles qui en dépendent [...] ».

¹⁹⁰⁹ Par exemple, dans une affaire déjà étudiée, GAUDART, *Crim.*, p.1-2, *Poursuites contre André Rebelle, topas, âgé de 16 ans, accusé d'avoir volé dans l'Église Saint-Lazare des R.R. P.P. Capucins deux couronnes en argent et un rosaire [...]*, 1707. André Rebelle, topas, était convaincu d'avoir volé différents biens dans l'église des capucins.

¹⁹¹⁰ Cette observation peut être confirmée à l'aune de la jurisprudence du Conseil de Chandernagor, dans une autre affaire que nous avons déjà citée. Au début des XVIII^e siècle, alors que l'église de Notre-Dame est desservie par les jésuites, les quelques procès relatifs à des délits mineurs touchant aux religieux sont punis par le Conseil de ce comptoir. Cependant, ce sont bien des Français qui sont jugés par la juridiction. NAIP, PP, TC, 154, f^o11.

leurs processions, pour édifier leurs fidèles¹⁹¹¹. La pratique de l'*accomodatio* conduisait à une sorte de schisme dans Pondichéry : on y trouvait deux chrétientés, aux usages, liturgies, et rites différents, soumis à des autorités spirituelles opposées¹⁹¹². Les processions nocturnes, « *teintées de gentilisme* », la célébration de mariages « *à la païenne* », ont notamment occasionné les plaintes solidaires des capucins et des missionnaires apostoliques en France¹⁹¹³.

L'un des traits les plus frappants de l'importation des méthodes de la mission du Madurai dans l'administration spirituelle des comptoirs réside dans l'ostracisation des *paraiyars* chrétiens, ou parias¹⁹¹⁴. Cette distinction était l'un des enjeux centraux de l'évangélisation des hindous par Roberto de Nobili : dès lors que la hiérarchie de caste était considérée comme « purement civile », il était nécessaire de tenir compte de l'aversion des convertis issus de hautes castes pour les parias chrétiens¹⁹¹⁵. La bulle du pape Grégoire XV de 1623, sans se prononcer explicitement sur cette question, avait autorisé les pratiques de Nobili pour respecter « les

¹⁹¹¹ AMEP, vol. 990, f°521, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du mois d'octobre 1700, à Pondichéry*, « Ils mettent sur le derrière de leur tabernacle la statue de la Vierge et lorsqu'ils exposent le Très Saint Sacrement ils le mettent sur le devant du même tabernacle, en sorte qu'il n'y a pas un demi-pied de distance entre le Saint Sacrement et la statue. Outre que cela est contre les rubriques, cela peut encore avoir un très mauvais effet, parce que ces pauvres malabars qui se laissent beaucoup frapper par les objets les plus sensibles, lorsqu'ils voient le Très Saint Sacrement devant la statue de la Vierge ils peuvent très facilement être portés à croire que la divinité que nous adorons est dans la statue de la Sainte Vierge. Ce jour de l'Assomption, [ils firent une] procession surprenante : [ils] mettent la statue de la sainte Vierge dans une niche enchâssée dans des brancards portés par des malabars, avec des parasols qu'ils empruntent des pagodes. Devant la statue, le curé jésuite, l'encensoir à la main, quantité de torches allumées, fusées d'artifice ; on n'y chante pas ni prière ni cantique, on ne dit même pas la moindre prière publique ».

¹⁹¹² *Ibid.*, « Lorsque nous avons demandé à plusieurs gentils qui y étaient aussi et même en plus grand nombre que de chrétiens, pourquoi ils avaient assisté à cette procession, ils nous ont dit que cette cérémonie et les leurs tout était un ». BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.123-130 et p.177-181, qui souligne que l'acculturation pratiquée par les jésuites dans les colonies d'Amérique au début du XVII^e siècle avait déjà abouti à une forme de ségrégation spatiale et sociale, au terme de laquelle les missionnaires constituaient la seule interface entre la population indigène convertie et les européens.

¹⁹¹³ ANOM, COL, C²66, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, « Les R.R. P.P. faisaient aussi des espèces de processions dans les rues commençant sur les huit à neuf heures du soir qui duraient jusqu'à onze heures, où même les R.R. P.P. Capucins ni Messieurs les missionnaires des Missions-étrangères ne donnaient point du tout dans ces sortes de dévotions ; qu'ils disaient tenir un peu de la gentilité par l'apparat de quantité de flambeaux, de pavillons que l'on y portait, et des instruments qui en étaient, il est certain que Messieurs les Missionnaires en ont écrit à Paris, et il est vrai aussi et par l'aveu même des R.R. P.P. Jésuites que cela n'a produit aucun fruit pour la religion jusqu'à présent ». AMEP, vol. 958, f°167, *Lettre du Père Michel Ange* [supérieur des capucins de Madras] à M. Delavigne du 20 janvier 1702, à Madras. On trouve une description des mariages tels que célébrés par les paroissiens des jésuites, à URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet*, op.cit., t.12, p.248, *Relation des cérémonies qui se firent au mariage de Marie, fille de Manuel, chrétien malabare, capitaine d'une compagnie de soldats malabars au service des Français, avec N***, chrétien malabare, au commencement du mois d'août 1701*.

¹⁹¹⁴ Le nombre de parias parmi les chrétiens tamouls était considérable. Un recensement de 1716 dénombre 1126 personnes parmi les « chrétiens malabars », c'est-à-dire les indiens convertis au christianisme, soumis à la juridiction spirituelle des jésuites (ce chiffre ne comprend donc pas les topas, qui étaient cette année au nombre de 1501). Parmi les potentiels fidèles des jésuites, 670, soit plus de la moitié, étaient des parias de Pondichéry ou d'Ariancoupam (aldée voisine). Ils représentaient 172 familles sur les 285 familles de chrétiens malabars. ANOM, COL, C²69, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars qui se trouvent dans Pondichéry ou terres de sa dépendance, distingués par caste, du 10 février 1716*.

¹⁹¹⁵ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.49-50.

marques distinctives de noblesse, de naissance, et les fonctions civiles de chacun », pour conserver les nouveaux chrétiens¹⁹¹⁶.

Ce point nous oblige à une précision conceptuelle : le terme de *paraiyar* désigne une basse caste du sud de l'Inde, dont l'existence est ancienne, et qui se caractérise par un haut degré d'impureté rituelle et sociale. Les Européens ont généralisé l'expression de « *pariah* » en Anglais, « *paria* » ou « *paréa* » en Français, pour qualifier ces castes serviles et faisant l'objet d'une exclusion particulière, quoique variable, au sein des sociétés du sud de l'Inde¹⁹¹⁷. Or, sous l'effet des pratiques missionnaires, la notion de « *paria* » est aussi devenue un concept théologique et canonique, désignant les mêmes populations en considération des exceptions que justifiait leur condition sociale dans leur intégration à l'église et à l'évangélisation. Par conséquent, nous utiliserons le terme *paraiyar* pour qualifier la caste et ses membres dans leurs rapports avec la société tamoule et les pouvoirs publics. Nous emploierons celui de *paria* comme catégorie de droit ecclésiastique, pour désigner les *paraiyar* chrétiens, catéchistes ou paroissiens, dont la condition sociale justifiait un traitement particulier par les ministres du culte, au regard de la législation pontificale.

Les capucins et missionnaires apostoliques de Pondichéry pouvaient ainsi observer que les jésuites communiaient avec les chrétiens de caste à l'intérieur de leur église, et avec les parias depuis la fenêtre, ne leur donnant pas la liberté d'y entrer¹⁹¹⁸. L'extrême-onction et l'enterrement des parias étaient réalisés la nuit par les jésuites¹⁹¹⁹. Dans la mesure où cette division touchait à l'administration spirituelle des jésuites dans leur paroisse, les religieux s'en plaignirent auprès de l'évêque de San Thomé, dont dépendaient les cures de Pondichéry. Issu de la Compagnie de Jésus, Gaspar Alfonso Alvares se prononça en faveur de la séparation des parias, sans laquelle surviendraient « *une ruine totale, et un empêchement pour la conversion des autres castes graves* »¹⁹²⁰. L'évêque ajoutait une interdiction au curé capucin de l'église du

¹⁹¹⁶ IPPF, t.1, p.17, Bulle *Romanae Sedis Antistes* du 31 janvier 1623. P.195. BERTRAND, J., *La Mission du Maduré* [...], op.cit., t.2, p.195. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar* [...], op.cit., t.2, p.428.

¹⁹¹⁷ V. ARANHA, P., *Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians*, in: *Journal of World Christianity*, vol.6, n°1, 2016, p.168-204.

¹⁹¹⁸ AMEP, vol. 990, f°521, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du mois d'octobre 1700*, à Pondichéry.

¹⁹¹⁹ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.62-65. BERTRAND, J., *La Mission du Maduré*, [...], op.cit., t.3, p.430-438.

¹⁹²⁰ NBD, *Mémoires utiles*, p.136, *Lettre de Monseigneur l'évêque de Méliapour* [...], du 23 décembre 1700, « Le R.P. Recteur m'a fait part de ce dont vous lui avez parlé au sujet des parias à Pondichéry, cela est de si grande importance qu'on conserve la coutume que les pères observent à Maduré, que si on consent que lesdits parias entrent dans l'église, ce sera une ruine totale, et un empêchement pour la conversion des autres castes graves : et déjà parce que les pères les ont laissés entrer au commencement ; lesdites castes n'ont pas voulu entendre le catéchisme, c'est pour cela que les pères n'ont plus voulu admettre les parias dans l'église, et leur ont administré les

fort de recevoir les parias, et de les renvoyer aux jésuites¹⁹²¹. Les capucins n'obéirent pas à cette dernière défense, ce qui leur valut des reproches de l'évêque¹⁹²².

Quoique ce dernier aspect de l'autorité des jésuites relève davantage de la police ecclésiastique que de la police religieuse, elle contribue à la multiplication des objets de cette dernière. La division des cures entre jésuites et capucins avait déjà, à la fin du XVII^e siècle, produit une division au sein des populations indiennes, entre les « nouveaux chrétiens » et les « anciens chrétiens ». Cette tendance peut être confirmée par un recensement tardif (1716), qui fut néanmoins le premier à dénombrer les familles chrétiennes de Pondichéry. Il distinguait les topas, paroissiens des capucins, des « chrétiens malabars », paroissiens des jésuites¹⁹²³. Comme nous l'avons déjà remarqué, les premiers, qui avaient un mode de vie relativement proche de celui des Européens furent comptabilisés par familles, suivant un modèle patrilinéaire, dont le centre était le couple parental¹⁹²⁴. Au total, on dénombrait 279 familles topas, qui comprenaient 1501 personnes. À l'inverse, les « chrétiens malabars » étaient regroupés par caste, puis par sous-unités, correspondant aux « *familles* » et plus souvent aux « *maisons* », dans lesquelles on dénombrait un nombre de personnes relativement similaire aux familles topas. Les chrétiens malabars, dont l'appartenance de caste était maintenue, conformément à la doctrine de la mission de Madurai, étaient ainsi répartis dans treize groupes de caste (parias compris),

sacrement dehors, séparés de la caste grave : les parias choqués de cela, ont eu recours au R.P. Esprit [capucin] qui les a favorisés, et s'est allé plaindre avec eux, à M. le directeur : et il est certain que ledit R.P. et le R.P. missionnaire de la Propagation qui est là, tirent des informations des coutumes de la Mission de Maduré, et disent bien des choses qui ne se pratiquent point ; comme de dire qu'on ne donne point l'Extrême-Onction aux parias, puisqu'il est sûr qu'on la leur administre la nuit : parce qu'on ne peut entrer de jour dans leurs maisons ; et toutes ces coutumes sont examinées et approuvées par des personnes savantes, et plus en particulier, la séparation des parias, dans le concile que tint l'archevêque Don Alexis de Menze à Diamper et cette coutume est approuvée par le pape, et ceux qui viennent de nouveau sans connaissance, voulant passer pour savants, renouvellent ces questions pour troubler la mission : et le grand fruit qui en revient ». Sur le synode de Diamper de 1599, BERTRAND, J., *La Mission du Maduré* [...], *op.cit.*, t.2, 143-144.

¹⁹²¹ NBD, *Mémoires utiles*, p.136, *Lettre de Monseigneur l'évêque de Méliapour* [...], du 23 décembre 1700, « Ce que je désire de votre paternité, c'est qu'elle ordonne au R.P. Jacques [de Bourges, curé du fort] et au R.P. Esprit [de Tours, supérieur des capucins de Pondichéry], qu'ils n'autorisent point les parias, contre ce qui se pratique à leur égard, mais qu'ils leur persuadent de retourner aux pères jésuites ; et qu'ils gardent les coutumes, qui se pratiquent envers eux, parce qu'autrement ce serait un grand préjudice pour les conversions ; je souhaite fort que ceci se fasse et que je ne sois point obligé d'y mettre remède, en levant à vos paternités toute l'autorité et juridiction sur les chrétiens malabars ».

¹⁹²² AMEP, vol.958, f°141, *Lettre de l'évêque de San Thomé au R.P. Esprit de Tours du 19 janvier 1701*, « Vous n'êtes pas hors de blâme en tout, puisqu'encore que votre révérence n'ait pas conduit les parias, lorsqu'ils furent au fort, ils vous en avaient déjà parlé, et il semblait être raisonnable que votre révérence devait les engager à aller entendre la messe dans les lieux séparés que les R.R. P.P. Jésuites leur avaient assigné ; et vos pères savent bien qu'ils n'avaient pas mis hors de l'église les parias pour ne les pas vouloir pour paroissiens, mais [...] parce qu'ils voulaient entrer dans l'église avec les autres, et ne voulaient point entendre la messe du lieu qui leur était marqué ».

¹⁹²³ ANOM COL, C°69, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars* [...] du 10 février 1716.

¹⁹²⁴ ROULAND, N., *Anthropologie juridique*, *op.cit.*, p.220-230. Les patronymes sont tous à consonance lusophone. Le nombre de membres varie de deux à seize personnes. Le recensement de Dulivier ne permet pas de distinguer les enfants d'éventuels ascendants compris dans le groupe familial, mais semble montrer que les domestiques, souvent dépourvus de patronyme, y ont été inclus.

représentant au total 285 familles, pour 1126 personnes¹⁹²⁵. Les parias composaient alors plus de la moitié des chrétiens malabars (670 personnes). L'effet des divisions opérées par la doctrine des missionnaires n'en est que plus palpable : une majorité de leurs paroissiens était, quoique chrétiens, ostracisée au sein de leur propre paroisse.

Ainsi, l'importation des méthodes de conversion issues de la mission de Madurai dans la cure des Malabars a rendu désuète la seule grille de lecture fondée sur l'opposition entre police religieuse des chrétiens et des non chrétiens. Il y avait désormais un standard disciplinaire propre aux chrétiens malabars parmi les chrétiens, aux parias parmi les malabars chrétiens, etc. Les marchands et conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry ont exprimé leur malaise à intervenir dans la sphère ecclésiastique, pour réprimer de tels abus. Cette paralysie s'expliquait également par la multiplication des acteurs cherchant à régler, durant cette période, la question des cures de Pondichéry, et celles des rites malabars.

¹⁹²⁵ ANOM COL, C²69, f^o194, *Recensement de tous les chrétiens malabars [...] du 10 février 1716.*

Chapitre 2. La pluralité de sources de la police ecclésiastique : un facteur d'impuissance

L'absence de contrôle juridictionnel ou hiérarchique des ecclésiastiques par Compagnie des Indes orientales au début du XVIII^e siècle découle en grande partie des incertitudes qui pèsent sur le cadre juridique des paroisses de Pondichéry ou de Chandernagor. Cette situation résulte à la fois de la multiplicité des autorités compétentes pour régler la querelle des cures, et de leur refus mutuel de trancher définitivement cette question (Section 1). Contrairement à Louis XIV et à l'évêque de San Thomé, le pouvoir pontifical et ses envoyés en Inde prétendent pouvoir terminer durablement les troubles qui agitent les ecclésiastiques français en Inde. En 1704, la visite à Pondichéry du légat *a latere* Charles Maillard de Tournon aboutit ainsi à une résolution forcée de la querelle des cures, et à une condamnation relativement sévère des rites malabars. Or, cette intervention relative au droit des paroisses et à l'administration spirituelle ne fait qu'exacerber au plus haut point la crise ecclésiale de Pondichéry (Section 2).

Section 1. Paroisses et comptoirs de commerce : un enjeu local et international

La division des cures de Pondichéry est l'épicentre des tensions qui affectent la police des cultes des comptoirs de la Compagnie des Indes au début du XVIII^e siècle. Cette question ne doit pas être regardée comme un enjeu cantonné au droit ecclésiastique. Avec l'impératif commercial, la division des cures est l'un des obstacles à la généralisation des méthodes jésuites à Pondichéry. En effet, la paroisse des capucins, desservie sans recours aux méthodes dérogatoires de l'*accommodatio*, présente aux administrateurs coloniaux l'exemple d'une administration spirituelle conforme aux usages européens. Ce modèle paroissial, et le contentieux dont il est l'objet, participent à l'érection de deux chrétientés à Pondichéry, régies par deux conceptions concurrentes de la tolérance religieuse. Cette réalité politico-religieuse explique l'intensité de la rivalité entre capucins et jésuites. Nous verrons que l'insolubilité de cette querelle trouve en partie sa source dans l'échec de sa résolution en France (§1). Il faudra cependant être attentif aux conflits qui concernent, au début du XVIII^e siècle la paroisse de Chandernagor. À l'inverse du « chef-lieu » des Indes françaises, le droit des cures réside, dans le comptoir du Bengale, dans une opposition entre les religieux français et le clergé portugais de Bandel (§2).

§1. Les cures de Pondichéry : un contentieux ecclésiastique porté en France

L'affaire de l'attribution des cures à Pondichéry est extrêmement dense et complexe. Elle prend la forme d'une série de procédures et de démarches engagées en Europe et en Inde, sur plusieurs années, avec une quantité substantielle d'allers-retours, d'attentes, et de renvois. Dans un premier temps, le pouvoir royal, alerté des querelles qui opposent jésuites et capucins, renvoie la connaissance de l'affaire à l'évêque de San Thomé (I). Cependant, l'ordinaire portugais, à son tour, préfère laisser le roi trancher le contentieux des cures (II).

I. Un contentieux renvoyé par le pouvoir royal à l'évêque de San Thomé

Nous avons vu au terme de notre première partie que les capucins français de Pondichéry et de Madras avaient envoyé leurs plaintes au pouvoir royal contre la division des cures de Pondichéry¹⁹²⁶. Nous sommes assez mal renseignés sur les démarches des jésuites. Celles-ci ont

¹⁹²⁶ *Supra*, p.380. Le P. Michel Ange de Bourges, supérieur de l'hospice des capucins de Madras, et procureur général des capucins de Touraine sur la côte de Coromandel, a en effet été l'un des principaux défenseurs des religieux de son ordre à Pondichéry. NBD, *Mémoires utiles*, p.128, *Protestation des capucins contre les jésuites*, par

été essentiellement défensives. Le P. Tachard, figure emblématique de la mission française en Inde, était présent à Paris au moment où les plaintes des capucins furent reçues.

En février 1701, les P. Joseph-François de Bourges et Paul de Vendôme présentèrent au Secrétaire d'État à la Marine différents mémoires au sujet de l'usurpation dont ils s'estimaient victimes¹⁹²⁷. Les capucins y défendaient l'antériorité de leurs droits et de leur administration sur la ville de Pondichéry, quoiqu'ils n'eussent pas été curés avant 1699¹⁹²⁸. Ils estimaient ne jamais avoir été cantonnés à l'administration spirituelle des Européens, étant en premier lieu des missionnaires, et possédant une église en dehors du fort¹⁹²⁹. Ce n'était que par malice que les jésuites, et François Martin, avaient prétendu qu'il résultait de la volonté du roi de diviser les cures. La nomination du P. Henry Dolu comme curé des malabars ne reposait donc sur aucun fondement juridique¹⁹³⁰. Faisant écho à la querelle des rites, ils ajoutaient que sous leur administration, les « *superstitions ordinaires aux païens étaient abolies* » ; et que depuis l'attribution d'une cure aux jésuites, l'on voyait à Pondichéry « *des catholiques romains et des catholiques superstitieux, pour ne pas dire païens* »¹⁹³¹. Les jésuites, eux, défendaient que la séparation entre l'administration spirituelle du fort et des malabars avait toujours existé¹⁹³². Ils dénonçaient la manœuvre des capucins, qui avaient obtenu de l'évêque de San Thomé

le P. Michel Ange, du 23 juillet 1699, et p.133, *Lettre du R.P. Michel Ange, à un seigneur évêque en Europe, par laquelle il se presse pour engager ses supérieurs à agir, du 23 octobre 1699.*

¹⁹²⁷ ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry*. Les contestations des capucins firent l'objet d'un imprimé, dont l'éditeur et le lieu d'édition ne sont pas connus. DE VANDOME, Paul, *Lettre du R.P. Paul de Vandome capucin missionnaire des Indes orientales, au R.P. François Marie de Tours religieux capucin et missionnaire des Indes, touchant le différend qui est entre les jésuites et les capucins établis à Pondichéry sur la côte de Malabar*, 1702.

¹⁹²⁸ ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry*, Pièce n°3, *Lettre du 26 février 1701, à Paris* [s.n., probablement Joseph François de Bourges ou Paul de Vendôme], « Nous ne voulons point embrouiller l'affaire, mais l'éclaircir et par votre organe obtenir du roi la justice que nous espérons de la bonté de la piété et de son équité nous espérons la même chose de Monseigneur de Pontchartrain son ministre. Le P. Tachard ne parle point encore de ce que nous sommes les premiers en cette mission, et qu'on ne nous y a inquiétés ouvertement que lorsque les P.P. Jésuites y ont eu bâti une Église, vu qu'avant ce temps-là ils ne se servaient que des nôtres et qu'après avoir fait pour eux tout ce que peuvent des pauvres angéliques on cherche encore à nous dépouiller de ce que nous avons de plus précieux et qui est la plus noble position de nos travaux et de nos sueurs », et Pièce n°4, *Lettre du 28 février 1701, à Paris*, dans laquelle les capucins justifient ne pas avoir obtenu de cure avant 1699 par l'éloignement de leur supérieur d'alors, le P. Laurent d'Angoulême, retenu à Surate.

¹⁹²⁹ *Ibid.*, Pièce n°3, *Lettre du 26 février 1701, à Paris*, « Nous vous prions monsieur de faire attention que le P. Tachard dans tous ses écrits ne parle point à dessin de notre église bâtie hors de la forteresse où nous faisons les fonctions de curé des malabars ».

¹⁹³⁰ *Ibid.*, Pièce n°4, *Lettre du 28 février 1701, à Paris*. Nous soulignons que les jésuites fondaient en partie leur droit sur les instructions données par le Roi au chevalier des Augiers, chef d'escadre pour le Siam, dans les années 1690. Nous n'avons pu nous procurer ce document, et il serait nécessaire d'en vérifier le contenu, même si sa portée a été très limitée dans la controverse.

¹⁹³¹ ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°1, *Mémoire du père Paul de Vendôme capucin de la province de Touraine député de son Général, du Procureur général de son ordre, du Provincial de sa province, et des pères custodes et missionnaires capucins de présent à Pondichéry*, et Pièce n°3.

¹⁹³² *Ibid.*, Pièce n°5, *Lettre de 1704, à Paris*, qui reprend les arguments des jésuites.

l'attribution de la cure sans en demander l'accord à François Martin, directeur de la Compagnie et fondateur supposé de l'église du fort. Ils mettaient en avant l'effectivité de leurs relations avec les populations tamoules, par l'instruction des enfants. La requête des capucins présentée au roi le 12 mars 1701, reprenant les motifs des mémoires précédents, tendait à ce que le roi donne « *une déclaration, par laquelle il [contât que Sa Majesté n'avait] jamais eu l'intention de donner des ordres pareils, pour ôter et faire perdre un emploi dont les [capucins étaient] en possession* »¹⁹³³. La formulation de la question est importante : elle ne portait pas sur la nomination des curés ; mais sur la nullité de l'érection de la cure des malabars, s'il s'avérait que l'ordre donné par le roi en faveur des jésuites fût faux. Autrement dit, il n'était pas nécessaire, pour satisfaire les capucins, que le pouvoir royal défendît les droits de la Compagnie sur la formation des paroisses, mais qu'il privât simplement l'acte épiscopal de son fondement pour l'annuler.

Par une lettre datée du même jour, le Secrétaire d'État à la Marine Jérôme de Pontchartrain fit connaître ses intentions au gouverneur de Pondichéry¹⁹³⁴. Il affirmait en premier lieu : « *Sa Majesté [...] m'ordonne de vous écrire, qu'elle ne se souvient pas d'avoir jamais donné un tel ordre ; ces deux corps de religieux étant également chers à Sa Majesté, elle n'a jamais eu l'intention de se rendre favorable aux uns pour porter préjudice aux autres* »¹⁹³⁵. Le ministre clarifiait par cette occasion la portée des lettres patentes de 1695 qui, mal interprétées, avaient probablement fondé l'intervention de François Martin auprès de l'évêque de San Thomé. Néanmoins, Pontchartrain ne se prononçait pas sur les conséquences de cet ordre, précisant que le roi lui avait « *commandé de renvoyer entièrement la connaissance de cette affaire au sieur évêque de San Thomé* », et que « *S.M. approuvera[it] sa décision, soit qu'il juge à propos de rétablir les capucins ou de maintenir les jésuites* »¹⁹³⁶. L'évêque seul devait donc estimer si ce nouvel élément était de nature à emporter la nullité de l'érection de la cure. Le ministre suggérait également, dans l'hypothèse du maintien des deux cures, de les distinguer non pas par les personnes, mais par des territoires clairement définis¹⁹³⁷. Quoique les

¹⁹³³ NBD, *Mémoires utiles*, p.144, Requête présentée au Roi Très Chrétien par les R.R.P.P. Capucins pour être établis dans la cure des Malabars à Pondichéry. Nous ajoutons que les capucins ont pu produire un grand nombre de pièces et de plans, relatifs à la donation qu'ils avaient reçus d'un terrain pour construire une église en dehors du fort en 1686.

¹⁹³⁴ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°64, *Lettre du Secrétaire d'État à la Marine au sujet de la contestation des Capucins sur la nomination du père Dolu*, (12 mars 1701, copie du 16 juin 1769). MCIO, f°28 (en marge), *Extrait de la lettre de Mgr de Pontchartrain à M. Martin, du 12 mars 1701*. NBD, *Mémoires utiles*, p.148.

¹⁹³⁵ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°64, *Lettre du Secrétaire d'État à la Marine au sujet de la contestation des Capucins sur la nomination du père Dolu*, (12 mars 1701, copie du 16 juin 1769).

¹⁹³⁶ *Ibid.*

¹⁹³⁷ *Ibid.*, « S'il faut partager la cure, de donner aux pères capucins celle du fort et le terrain à droite et à gauche de ce fort, et aux jésuites l'étendue qui a été achetée des hollandais. [...] Les capucins forment opposition par devant Mgr. l'évêque de San Thomé à l'érection de la cure des malabars faite en faveur des jésuites au préjudice de la

instructions de Pontchartrain au gouverneur de Pondichéry ne fussent pas entièrement favorables aux capucins, Paul de Vendôme se félicita de son succès. Les capucins sollicitèrent en parallèle la Congrégation de la Propagande pour s'intéresser à la question de la cure¹⁹³⁸. Les instructions du ministre semblent être arrivées à Pondichéry au début de l'année 1702¹⁹³⁹.

II. Un contentieux renvoyé au roi par l'évêque de San Thomé

Le 16 mars 1702, François Martin rassembla les capucins et les jésuites au fort, et leur donna lecture de la lettre de Pontchartrain¹⁹⁴⁰. Le 19, les P. Esprit de Tours, capucin et La Breuille, jésuite, passèrent à San Thomé pour défendre leurs intérêts respectifs auprès de l'évêque¹⁹⁴¹. Le 23 mars 1702, l'évêque de San Thomé décida de renvoyer la décision de la nullité de l'érection de la cure des malabars au roi¹⁹⁴². En attendant, il maintenait les deux cures dans leurs droits. Les jésuites accusèrent les capucins de Madras d'avoir exercé des pressions sur l'évêque¹⁹⁴³. Martin prit acte de ce renvoi, et s'engagea, suivant les instructions de l'évêque,

première faite en leur faveur, l'évêque prononcera sur l'opposition, et s'il juge à propos de laisser le tout aux capucins, il les recevra opposant et déclarera la seconde érection faite en faveur des jésuites nulle, mais s'il estime à propos de conserver aux jésuites la cure du terrain acheté des hollandais, il ne déclarera pas la seconde érection nulle, mais il dira qu'ayant aucunement égard à l'opposition des capucins ».

¹⁹³⁸ NBD, *Mémoires utiles*, p.160, *Lettre du père Paul de Vendôme à Timothée de la Flèche, à Rome*, p.166, « Comme nos pères ont appelés pour le spirituel la Sacrée Congrégation, votre révérence ne doit faire aucune difficulté d'agir, et en cas qu'on le voulut empêcher, se servant de l'autorité, elle n'aurait qu'à m'envoyer l'ordre pour aller à Paris ».

¹⁹³⁹ Il existe plusieurs contradictions entre les sources que nous avons à notre disposition sur les événements à Paris et en Inde de l'été et de l'automne 1701. Nous nous fions à AMEP, vol.958, f°151, *Lettre du Père Michel Ange à M. Delavigne, du mois de janvier 1702, à Madras*, qui indique que « le résultat du procès [des capucins] avec les jésuites » n'est toujours pas arrivé à Pondichéry. La lettre mentionne bien que ce sont les décisions parisiennes qui sont attendues, et non celles de San Thomé. Les instructions du ministre n'ont donc été transmises ni à François Martin ni à l'évêque de San Thomé au début de l'année 1702.

¹⁹⁴⁰ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-1703*, « [le 16 mars 1702] Je fais prier les R.R. P.P. capucins et les R.R. P.P. jésuites de se rendre au fort dans mon cabinet où leur fais lecture de la lettre que Monseigneur le comte de Pontchartrain m'a fait l'honneur de m'écrire sur les différends entre ces R.R. P.P. sur la cure des malabars qui est renvoyée par ordre du Roi au jugement de Monsieur l'évêque de San Thomé pour qui j'ai aussi une lettre de mondit seigneur le comte de Pontchartrain, que je dois envoyer, ce que j'ai prié les R.R. P.P. de venir pour leur en donner avis, afin qu'ils poursuivent leurs droits, ils me demandent chacun, je dis les R.R. P.P. capucins et les R.R. P.P. Jésuites une copie de la lettre de Monseigneur le Comte de Pontchartrain que je leur donne ».

¹⁹⁴¹ *Ibid.*

¹⁹⁴² NBD, *Mémoires utiles*, p.172, *Lettre de Mgr l'évêque de Méliapour au R.P. Supérieur des capucins missionnaires, du 23 mars 1702*. ANOM, COL, F5A 37/2, Pièce n°5, *Lettre de 1704, à Paris*, « Sa Majesté renvoya il y a deux ans cette affaire à Monseigneur l'évêque de St. Thomé qui est l'ordinaire des lieux mais il n'a pas voulu en connaître ».

¹⁹⁴³ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-1703*, « [le 1^{er} avril 1702] Le R.P. Esprit capucin retourne de S. Thomé où il a vu l'évêque, après quelques entretiens qu'ils eurent ensemble où il y a de l'apparence, et l'on a su mieux depuis que le R.P. se défiait du jugement de ce prélat sur l'affaire de la cure des malabars à cause qu'il était jésuite. M. l'évêque pour ne paraître pas suspect trouve à propos de renvoyer la chose au jugement du Roi ». MCIO, f°29, « M. l'évêque de San Thomé par sa lettre du 4 avril [1702] écrit à M. Martin que les capucins ont demandé que la décision de la cure fût renvoyée en France, et que les choses restassent au même état ; qu'il y a consenti pour qu'il ne parut pas par une confirmation de ce qu'il a fait du consentement de M. Martin favoriser les P.P. Jésuites plus que les PP. Capucins ; qu'ainsi il prie M. Martin de conserver les uns et les autres dans le même état, et qu'il écrira au ministre en réponse les raisons qui l'ont porté à ne pas passer outre à la décision de cette affaire. Le 5 avril le P. Tachard écrit une grande lettre [...] à M. Martin,

à « *porter les deux ordres à vivre en paix, agir comme par le passé et ne rien innover l'un sur l'autre* »¹⁹⁴⁴. Le P. Tachard encouragea le gouverneur à se montrer plus actif, en lui demandant de nommer un commissaire « *pour lui porter les plaintes de sa communauté* », et d'« *obliger les capucins par les voies de la justice à exécuter les ordres du Roi, et à ne plus traverser les jésuites dans leurs fonctions* »¹⁹⁴⁵. Martin n'en fit rien¹⁹⁴⁶. Le refus de trancher l'affaire par toutes les autorités à laquelle elle était soumise a participé à la dégradation de la situation pondichérienne¹⁹⁴⁷. Le temps s'écoulant, les jésuites étaient confortés dans leurs droits, et chaque tentative de réforme devait recevoir la plus grande hostilité.

Par exemple, le 3 juin 1703, le P. Laurent d'Angoulême, custode des capucins français de l'Inde, publia lors de la messe des lettres qui l'investissaient comme vicaire de *vara* (vicaire forain) qui lui avaient été remises par l'évêque de San Thomé¹⁹⁴⁸. Les détracteurs des capucins

dit que les capucins ne sachant l'injustice de leur cause ont empêché l'évêque de San Thomé de décider leurs différends conformément aux ordres du Roi et du ministre, et ont fait renvoyer la décision en France. Il demande à M. Martin d'agir efficacement soit auprès de l'évêque soit auprès des capucins pour que les jésuites exercent leurs fonctions en repos, et poursuites authentiques ajoutant que c'est au tribunal de l'évêque où se doivent discuter les accusations des P.P. Capucins portées au Roi pour rétablir la réputation des jésuites, et qu'il y a du danger si les jésuites diffèrent à être disculpés par une sentence décisive ».

¹⁹⁴⁴ ANOM, COL, C266, f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-1703*, du 8 avril 1702.

¹⁹⁴⁵ MCIO, f°29, « Le 25 avril, le P. Tachard partant pour San Thomé écrit à M. Martin [...], lui dit que le Roi a été touché des accusations des PP. Capucins et des réponses des PP. Jésuites : il demande qu'il soit nommé un commissaire pour lui porter les plaintes de sa communauté, et obliger les PP. Capucins par les voies de la justice à exécuter les ordres du Roi, et à ne plus traverser les jésuites dans leurs fonctions comme ils font au grand scandale des chrétiens gentils . Le 16 mai, M. Martin répond à l'évêque de San Thomé qu'il est fâché qu'il ait renvoyé en France la décision de la cure des Malabars ; que quand il lui a écrit en faveur des jésuites [en 1699], c'est qu'alors il ne croyait pas que les capucins fussent en état de la desservir, que s'il eut décidé, cela aurait fait plaisir au Roi, et au ministre qu'il fera passer à ce ministre sa réponse, et qu'en attendant les choses resteront sur le même pied suivant ses intentions ».

¹⁹⁴⁶ Il est très probable que ce renvoi réponde à une demande des capucins. Durant ces années, les capucins et missionnaires apostoliques redoutaient que les jésuites, et notamment le P. Tachard, n'obtiennent du roi un évêché français. En renvoyant l'affaire de la cure au roi, ils s'assuraient que rien ne serait entrepris contre eux, et de ne pas se réjouir de la décision d'un évêque qui serait bientôt remplacé. AMEP, vol.958, f°151, *Lettre du P. Michel Ange à M. Delavigne, du mois de janvier 1702, à Madras*, dans laquelle le capucin aborde le projet des jésuites d'établir un évêque français à Pondichéry, au prétexte de « libérer la nation française de la domination spirituelle des portugais ». *Ibid.*, f°215, *Lettre du P. Michel Ange à Delavigne, du 16 janvier 1703, à Madras*, « On m'a assuré qu'ils poussent tant qu'ils peuvent à la roue en France pour obtenir du roi la nomination d'un évêque français pour Pondichéry, évêque qui ne manquera pas d'être à leur dévotion. Mais à moins qu'on ne surprenne Sa Majesté, je ne crois pas qu'ils en viennent à bout, ce serait réveiller le chat qui dort, et renouveler des querelles qui sont comme assoupies, sans parler des mil autres inconvénients que vous jugez bien qui ne manqueront pas d'arriver. Il sera ce qu'il plaira à Dieu, mais cela ne paraît pas fort nécessaire et pour peu que le roi soit informé de la situation de cette place voisine de l'évêché de San Thomé, je ne crois pas qu'il y donne les mains non plus que le Pape ». Notons que les prêtres des Missions-étrangères avaient eux-mêmes envisagé de demander un vicaire de l'archevêque de Paris en février 1702. AMEP, vol.963, f°335, *Lettre de Tessier de Querlay aux directeurs du séminaire, du 12 février 1702*.

¹⁹⁴⁷ Le 4 mai 1702, les jésuites avaient déclaré publiquement qu'il n'appartenait à au gouverneur, ni même à la Compagnie des Indes de leur ôter la cure des malabars. NBD, *Mémoires utiles*, p.278-280.

¹⁹⁴⁸ MCIO, f°31, L'évêque de San Thomé n'avait pas renoncé, malgré les disputes, à accorder des fonctions ecclésiastiques aux capucins et aux jésuites. Il donne par exemple des provisions de curé au P. Tachard, jésuite, le 8 février 1704. ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°63, *Traduction de la nomination du père Dolu, puis du père Tachard, à la cure des malabars de Pondichéry*. Il avait nommé le père Jacques de Bourges, capucin, son vicaire général en février 1702. AMEP, vol.963, f°339, *Lettre des pères Esprit, Jacques et Alexis aux capucins de Tours, du 15 février*

ont vu dans cette démarche l'installation d'une « *espèce d'inquisition* » à Pondichéry, dans la mesure où un tel vicaire avait théoriquement des prérogatives de juridiction contentieuse au spirituel¹⁹⁴⁹. Le Conseil supérieur demanda au P. Laurent la communication de ces lettres patentes. Le capucin répondit qu'il ne pouvait pas les lui présenter sans la permission de l'évêque, avant de s'y résoudre sous la contrainte. Le Conseil voulut s'attribuer un droit de vérification des actes émanant de l'évêque portugais¹⁹⁵⁰. C'est le P. Tessier de Queralay, des Missions-étrangères qui dissuada les conseillers de procéder de la sorte, estimant que « *le Conseil pourrait bien être cassé pour cela, que l'affaire aurait des suites, irait à Rome, en Portugal et en France* ». Ce n'est qu'après cette rétractation que le P. Laurent obtint de l'évêque la permission et la traduction en français de cette lettre, et la présenta au Conseil¹⁹⁵¹. On observe ici que la juridiction souveraine a essayé d'imposer son autorité sur la réception d'actes (en l'occurrence, individuels), émanant de la juridiction étrangère et extérieure au comptoir¹⁹⁵². Néanmoins, les missionnaires, y compris les plus favorables au pouvoir du Conseil, ont participé à maintenir la juridiction dans des limites étroites quant à son contrôle des actes ecclésiastiques. Nous ajoutons que l'institution d'un vicaire de *vara* à Pondichéry n'a eu aucun effet sur la pacification des querelles. Dès le 28 septembre 1703, les P. Tachard et La Breuille annoncèrent à François Martin que l'évêque de San Thomé les avait dispensés, eux et les chrétiens malabars, de la juridiction du P. Laurent¹⁹⁵³.

En France, l'affaire de la cure stagnait au plus haut point¹⁹⁵⁴. À l'arrivée des nouvelles de l'Inde, le capucin Paul de Vendôme se rendit à Versailles en septembre 1703 où il présenta à Pontchartrain un placet, par lequel il demandait au roi de « *confirmer [les capucins] dans [leur] ancienne possession, ou de [leur] donner des commissaires ecclésiastiques qui prissent*

1702. Nous précisons qu'aucune de ces fonctions, même celles de vicaire général ou forain accordées aux capucins, n'a eu pour effet d'apaiser la situation à Pondichéry.

¹⁹⁴⁹ MCIO, f°31.

¹⁹⁵⁰ Dans la mesure où la comparaison avec le droit du royaume est limitée, nous indiquerons seulement que les lettres de vicariat devaient bien y être enregistrées auprès des Parlements ou Cours souveraines. FEVRET, C., *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'Abus*, op.cit., t.1, p.309. JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, op.cit., p.21-22.

¹⁹⁵¹ MCIO, f°31.

¹⁹⁵² SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État [...]*, op.cit., p.59-64. La réception des actes émanant de l'autorité ecclésiastique constitue, avec l'appel comme d'abus, le mécanisme principal du gallicanisme. *Ibid.*, p.65-68. Il suppose la négation de l'application automatique des dispositions émanant d'autorités ecclésiastiques étrangères, dans les matières qui ne sont pas purement dogmatiques. Cette doctrine a connu une lecture conciliaire, suivant laquelle les évêques du royaume doivent nécessairement assurer cette réception, et une lecture parlementaire, d'après laquelle ce sont les juridictions séculières exercent également un tel contrôle. *Ibid.*, p.74-83.

¹⁹⁵³ MCIO, f°31.

¹⁹⁵⁴ En février 1702, le P. Alexis, capucin de la province de Touraine, avait adressé à Bossuet des lettres qui lui parvenaient de Pondichéry pour le sensibiliser à la cause des cures de la ville. URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet*, op.cit., t.13, p.243-244.

connaissance de cette affaire »¹⁹⁵⁵. Louis XIV ne fut informé de ces demandes que fin novembre. Les pièces apportées par les capucins devraient être communiquées aux jésuites en France pour y répondre contradictoirement. Le tout fut confié le 28 décembre 1703 à une commission composée des archevêques d'Auch (Armand-Anne-Tristan de La Baume de Suze), de Tours (Mathieu Ysoré d'Hervault de Pleumartin), de Chartres (Paul Godet des Marais), et de Noyon (Louis-Marcel de Coëtlogon), ce dernier faisant office de rapporteur¹⁹⁵⁶. Néanmoins, l'éloignement de ces quatre ordinaires, et leur faible intérêt pour le sujet, firent trainer l'affaire prodigieusement. Le 20 février 1704, on remplaça l'archevêque de Tours par l'évêque de Blois (David Nicolas de Bertier). En septembre 1705, Paul de Vendôme pensait encore que l'affaire pourrait se terminer rapidement, et qu'elle pouvait être réglée « *en moins de six heures* ». Cette commission semble avoir eu raison de l'affaire, qui n'a abouti à aucun acte royal¹⁹⁵⁷.

Cette séquence donne un bon aperçu des problématiques qui traversent la question de l'attribution des paroisses de Pondichéry. Nous ne traiterons pas avec constance ce conflit, qui durera pendant une bonne partie du XVIII^e siècle, mais dont les arguments et prétentions consisteront à une inlassable répétition de ce moment initial. Les premières années du conflit opposant les jésuites et les capucins montrent aussi la stérilité des rapports entre les marchands français de Pondichéry et l'évêque de San Thomé en matière de police ecclésiastique. Il est cependant utile de s'intéresser à un conflit touchant au droit des paroisses, qui affecte les comptoirs de la Compagnie après la fondation du Conseil supérieur, et qui aboutit à un constat assez différent.

§2. La cure de Chandernagor : une affirmation ambiguë du droit de patronage de la Compagnie

L'affaire de la cure de Chandernagor de 1705 permet de nuancer le constat de l'impuissance des administrateurs de la Compagnie à s'imposer dans la police ecclésiastique¹⁹⁵⁸. Il invite donc à considérer le caractère proprement pondichérien de l'inertie des contentieux paroissiaux. Nous avons établi que la cure de Notre-Dame de Chandernagor avait été fondée en 1698 par l'évêque de San Thomé à la demande de François Martin. Cette création visait à séparer la desserte des églises françaises de celles des augustins portugais du comptoir voisin de

¹⁹⁵⁵ ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°6, *Lettre de Paul de Vendôme du 18 septembre 1705*.

¹⁹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁹⁵⁷ *Ibid.* OLAGNIER, Paul, *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, in : *Revue de l'histoire des colonies françaises*, part.1, vol.19, n°82, 1931, p.346.

¹⁹⁵⁸ GAUDART, E., *Les conflits religieux de Chandernagor*, *op.cit.*, p.4-5, et VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.XXII,

Bandel. L'intervention de l'évêque avait aussi eu pour effet de consacrer l'église extérieure à la loge comme siège de la paroisse, pour faciliter les missions des jésuites, au détriment de la chapelle Saint-Louis, fréquentée par les Européens¹⁹⁵⁹. Les droits de la Compagnie ou des administrateurs sur les religieux qui desservaient cette église, et qui faisaient fonction d'aumôniers, étaient cependant incertains¹⁹⁶⁰.

Dans ce contexte, les religieux portugais du Bandel se plaignirent du démembrement de leur cure au roi du Portugal. En 1705, Lisbonne adressa des ordres à l'évêque de San Thomé pour limiter la paroisse française de Chandernagor aux seuls employés de la Compagnie et à leurs domestiques¹⁹⁶¹. Le but de cette démarche était d'attribuer les périphéries communes aux deux comptoirs aux seuls curés portugais, qui, comme les jésuites français, étaient avant tout missionnaires. Le 3 juillet 1705, l'évêque de San Thomé écrivit une lettre pastorale dans laquelle il nommait le P. Quenin, jésuite français, curé des employés et domestiques de la Compagnie¹⁹⁶². Il ne désignait plus l'église de Notre-Dame comme église paroissiale, et laissait comprendre qu'elle avait été réunie à la paroisse portugaise voisine¹⁹⁶³.

Guy Tachard, curé et supérieur des jésuites de Pondichéry, fut averti par l'évêque de cette démarche. Après une brève opposition¹⁹⁶⁴, Tachard proposa lui-même à l'évêque de conserver l'église Notre-Dame comme église paroissiale à Chandernagor, en y appliquant, comme à Pondichéry, une distinction par les personnes qui ménagerait les intérêts du *padroado*¹⁹⁶⁵. Le supérieur des jésuites semble s'être résigné, et se fit le relai de l'ordinaire. Il commanda au P. Quenin d'obéir à la pastorale, de se contenter de la cure « *des Français, de leurs domestiques, de leurs esclaves, et des Portugais topas ou [bengalis] au service des*

¹⁹⁵⁹ LUILLIER-LAGAUDIERS, G., *Nouveau voyage aux grandes Indes, avec instruction pour le commerce des Indes orientales* [...], Rotterdam, Jean Hofhout, 1726, p.49, qui confirme lors de son passage à Chandernagor en 1702 que « les révérends pères jésuites ont une belle maison aux environs de notre loge. Il n'y avait que deux religieux dont un est curé de la paroisse [...]. Ans la loge, il y a une chapelle dans laquelle il se dit ordinairement trois messes chaque jour ».

¹⁹⁶⁰ *Supra*, p.371 et s.

¹⁹⁶¹ AMEP, vol.990, f°637, *Lettre du P. Tachard au P. Quenin, du 14 juillet 1705, à Pondichéry*, MCIO, f°36, et MAC, p.58.

¹⁹⁶² Le P. Quenin était jusqu'alors curé de la paroisse de l'église Notre-Dame de Chandernagor.

¹⁹⁶³ *Ibid*, p.58-59.

¹⁹⁶⁴ AMEP, vol.990, f°637, *Lettre du P. Tachard au P. Quenin, du 14 juillet 1705, à Pondichéry*. Dans cette lettre, Tachard dit s'être opposé à la pastorale dans un premier temps. Il remontra à l'ordinaire que cette mesure était inconcevable en temps de guerre entre les deux nations. Tachard fait référence à la guerre de succession d'Espagne, durant laquelle le Portugal avait rejoint la Grande Alliance contre la France.

¹⁹⁶⁵ MAC, p.60. Pour être tout à fait exact, Tachard proposait à l'évêque de revenir à l'état antérieur aux lettres pastorales du 23 mai 1698 qui avaient érigé l'église Notre-Dame en église paroissiale. Il se référait aux droits accordés en 1696 par Gaspar Alfonso Alvares, qui avaient donné des pouvoirs de curés aux jésuites qui desserviraient l'église Saint-Louis de la loge (sans qu'elle n'ait de statut paroissial). Il ne semble pas avoir fait référence à l'une ou l'autre église dans ses correspondances de 1705 avec l'évêque de San Thomé. En revanche, l'ordinaire fait bien mention, dans ses lettres patentes adressées aux augustins portugais du Bandel, et au P. Quenin, du rétablissement de la cure française dans l'état où elle était en 1695-1696. *Ibid.*, p.61.

officiers de la Royale Compagnie »¹⁹⁶⁶. Dans la mesure où l'administration spirituelle des employés français était maintenue, le supérieur des jésuites estima que la réduction de la cure ne contrevenait pas « aux droits de présentation et de nomination » que la Compagnie pouvait avoir à Chandernagor au titre de fondatrice des églises¹⁹⁶⁷. Le jésuite entretenait ainsi l'idée, fortement discutable, que les églises du comptoir français du Bengale étaient l'objet d'un patronage de la Compagnie. Il estimait néanmoins qu'il fût équitable pour l'évêque de San Thomé « d'informer [le Conseil supérieur] de cette innovation »¹⁹⁶⁸. Il demanda également au P. Quenin de « prévenir » le directeur Dulivier à Chandernagor, afin qu'il ne fût pas surpris de voir les augustins portugais publier la pastorale dans leur église¹⁹⁶⁹. Si le supérieur des jésuites n'était visiblement pas le meilleur défenseur de la conservation des droits de la Compagnie, ou des curés de sa société, les directeurs et conseillers se montrèrent plus fermes.

À Chandernagor, le directeur Dulivier, récemment arrivé en Inde, prononça la suspension de l'exécution de la pastorale à sa réception, et en écrivit au gouverneur de Pondichéry¹⁹⁷⁰. Le 13 février 1706, François Martin demanda à l'évêque la prolongation de cette suspension jusqu'à ce qu'il reçoive des instructions de France¹⁹⁷¹. Il écrivait à l'ordinaire : « La Compagnie est seigneure [sic.] absolue, et a tout le pouvoir temporel dans l'aldée de Chandernagor, et qu'ainsi elle a le droit de présenter un curé »¹⁹⁷². Tout comme Guy Tachard, François Martin estimait que la fondation de l'église de Chandernagor devait être regardée comme un fait de patronage de la Compagnie. « L'exécution [...] de la condition onéreuse que lui imposait l'acte d'érection », c'est-à-dire le versement d'appointements aux jésuites prévu par la lettre pastorale du 23 mai 1698, était la preuve que l'église paroissiale avait été fondée par la

¹⁹⁶⁶ AMEP, vol.990, f°637, *Lettre du P. Tachard au P. Quenin, du 14 juillet 1705, à Pondichéry*.

¹⁹⁶⁷ *Ibid.*, « Mais afin que la Royale Compagnie de France n'ait pas lieu de se plaindre de vous en cédant ou préjudiciant par quelque acte public aux droits qu'elle pourrait avoir à la présentation et à la nomination de la cure de Chandernagor que Monseigneur l'évêque parait avoir reconnu en accordant la nomination et la présentation à Messieurs les directeurs de Bengale ont fait de la cure de Chandernagor en faveur des jésuites français, vous laisserez faire aux révérends pères augustins les fonctions curiales de Chandernagor à l'égard des personnes qui ne sont pas Français ni sujets ni officiers ni domestiques des Français ».

¹⁹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁹⁷⁰ AMEP, vol.990, f°639, *Lettre de l'évêque de San Thomé au P. Tachard, du 23 février 1706*, qui date l'intervention de Dulivier durant l'hiver 1705-1706. Sur l'administration de Chandernagor (comptoir dont le nom n'était pas encore fixé, et que l'on désignait alors sous le nom d'Ougly) par Pierre Dulivier, v. COMMUNAY, Arnaud, *Marins basques et Béarnais, esquisses biographiques. III. Pierre Dulivier*, in : *Revue de Gascogne. Bulletin Mensuel de la Société historique de Gascogne*, vol.30, n°1, 1889, p.235-242 (part.1), p.343-351 (part.2). Il s'agit d'articles anciens mais qui présentent l'intérêt de s'appuyer en partie sur les correspondances personnelles de Dulivier, conservées aux archives de Bayonne.

¹⁹⁷¹ MAC, p.61-62.

¹⁹⁷² AMEP, vol.990, f°639, *Lettre de l'évêque de San Thomé au P. Tachard, du 23 février 1706*, et MCIO, f°37, qui donne une formule légèrement différente « On écrit à l'évêque de San Thomé que la Compagnie est maitresse dans ses établissements, que par conséquent c'est à elle de nommer aux cures, et non au Roi de Portugal, que lui-même l'a reconnu en donnant sur la présentation, et nomination de Messieurs Martin et Deslandes, la cure de Chandernagor aux jésuites, sans restriction ».

Compagnie¹⁹⁷³. Contrairement au supérieur des jésuites, le gouverneur considérait que l'évêque ne pouvait donc anéantir cette paroisse sans porter atteinte aux droits des directeurs du commerce. L'évêque de San Thomé fut surpris par cette soudaine prise de position. Il informa d'abord Tachard de la très mauvaise opinion que les directeurs et conseillers avaient eu de sa démarche¹⁹⁷⁴. L'ordinaire se rétracta discrètement, en demandant au supérieur des jésuites d'informer le curé de Chandernagor de continuer ses fonctions de curé comme par le passé, et au directeur Dulivier de ne pas laisser les augustins portugais s'introduire dans le lieu de sa dépendance¹⁹⁷⁵. La mesure resta donc en suspens¹⁹⁷⁶.

En 1706, les marchands de la Compagnie affirmaient un droit de patronage privé, fondé sur la propriété et seigneurie des comptoirs, et défendaient leur droit de nomination et de présentation des curés. C'est la première fois que les directeurs et conseillers se saisissaient aussi clairement des droits qui étaient les leurs au titre de l'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664¹⁹⁷⁷. L'initiative de Pierre Dulivier, directeur de Chandernagor, témoigne d'une prise au sérieux par un chef de comptoir périphérique de la nécessité de contrôler, suivant le modèle gallican, la réception des actes émanant des autorités ecclésiastiques. La demande de suspendre la pastorale a suffi à obtenir le retrait de l'acte portant réduction de la paroisse de Chandernagor, sans recourir aux autorités parisiennes. Les périphéries lointaines constituaient ainsi un lieu propice à l'expérimentation de l'autorité coloniale.

L'attitude de François Martin témoignait en revanche d'une certaine duplicité quant à la fondation de la cure de Chandernagor, qu'il n'avait jamais présentée comme telle aux directeurs parisiens. En mai 1706, la nouvelle des tractations entre Tachard et l'évêque de San Thomé parvint à Jérôme de Pontchartrain. Dans une lettre adressée à François Martin, le ministre condamna, sans le savoir, les arguments avancés par le gouverneur quelques mois plus tôt. Pour Pontchartrain, la proposition de Tachard visant à établir (et non à conserver) l'église Notre-

¹⁹⁷³ MAC, p.61-62.

¹⁹⁷⁴ AMEP, vol.990, f°639, *Lettre de l'évêque de San Thomé au P.Tachard*, du 23 février 1706, « Je pourrais soutenir comme bon l'établissement de [la paroisse française] en disant que Monsieur le directeur des Français ne voulait point admettre dans le lieu de sa dépendance qui que ce soit pour curé s'il n'était de sa nation et présenté par lui. Mais cette considération n'est point entrée dans l'établissement de la cure, je remarque dans votre lettre que Monsieur le directeur blâme Votre Paternité pour ne l'avoir point averti du changement que j'ai fait à cette cure ».

¹⁹⁷⁵ *Ibid.*, « Vous suggérant à mander Monsieur le Gouverneur d'écrire au directeur de Bengale de maintenir et appuyer comme bon l'établissement de la cure, et ne point laisser introduire dans le lieu de sa dépendance d'autre curé que celui qu'il a présentée vous marquerez aussi au P. Quenin qu'il continue sa fonction de curé et que je lui donne la juridiction sur les habitants de Chandernagor comme il a eu auparavant », MAC, p.62-63, et MCIO, f°37.

¹⁹⁷⁶ Le P. Quenin ne put profiter longtemps de la desserte de la paroisse de Chandernagor. Il mourut, frappé par la foudre, alors qu'il était accoudé à sa fenêtre, et tomba « raide mort dans sa chambre ». AMEP, vol. 959, f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 3 octobre 1706, à Pondichéry*, et MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.5, p.260.

¹⁹⁷⁷ *Supra*, p.111.

Dame comme église paroissiale était irrecevable¹⁹⁷⁸. Le ministre avait très bien compris que le projet soumis par le supérieur des jésuites à l'évêque de San Thomé conduisait à faire de l'église située en dehors du fort l'église paroissiale des Français et employés¹⁹⁷⁹. Cette solution aurait été la plus coûteuse pour la Compagnie, devant subvenir à l'entretien de l'édifice au-delà du simple appointement de ses desservants, et la plus inefficace, puisqu'elle aurait contraint les « *employés et autres chrétiens qui servent la Compagnie de s'écarter de la loge* », ce qui les aurait exposés à toutes sortes de dangers¹⁹⁸⁰. La réponse du ministre arriva à contretemps, la réforme voulue par l'évêque ayant déjà été suspendue avant sa rédaction. Cette intervention témoigne de la profonde divergence entre la direction parisienne de la Compagnie et les administrateurs locaux quant à la condition juridique du clergé des comptoirs. Pour Pontchartrain, aucun patronage ni fondation d'église n'avait été valablement fondé en Inde¹⁹⁸¹. Les gages versés aux religieux étaient regardés, à Paris, comme une garantie de la subordination des religieux en tant qu'aumôniers. En Inde, de tels appointements étaient, à l'inverse, considérés comme des « investissements » qui permettaient opportunément de revendiquer, à titre de patronage et seigneurie, l'autonomie des églises coloniales auprès de la principale source d'autorité ecclésiastique : l'évêque de San Thomé. Le contraste entre Paris et les établissements de l'Inde dénote aussi de la faible emprise des pouvoirs métropolitains sur les pratiques des agents du commerce en matière ecclésiastique et sur leur qualification juridique¹⁹⁸². Cependant, l'affirmation des administrateurs locaux s'est faite au prix d'une stratégie perdante sur le plan de l'administration spirituelle des comptoirs. En 1706, leur intervention a eu pour effet de conforter, à Chandernagor, la primauté d'une église paroissiale extérieure à la loge et destinée aux missions. Nous verrons qu'une trentaine d'années plus tard, le déficit de service spirituel des employés de la Compagnie conduira l'administration coloniale à revenir sur cette configuration des paroisses¹⁹⁸³.

¹⁹⁷⁸ MAC, p.64. Nous rappelons que le ministre et les directeurs parisiens n'avaient pas été informés des conditions de fondation de l'église de Chandernagor, et avaient toujours exclu formellement l'hypothèse d'un patronage d'une église qui serait desservie par les jésuites dans ce comptoir.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁹⁸¹ Dans les années suivantes, plusieurs épisodes de la même nature que celui présenté dans le présent développement, mais d'importance moindre, poursuivront de démontrer les contradictions des revendications des jésuites sur la nature de leurs fonctions à Chandernagor, et le désaveu constant des autorités parisiennes quant à la reconnaissance d'un patronage de l'église Notre-Dame. Nous ne les développerons pas, dans la mesure où ils confirment, au moins jusqu'en 1719, le présent propos. MAC, p.70-79.

¹⁹⁸² DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.122-123, qui décrit des conflits de qualification similaires dans l'Empire espagnol, dans les cas de patronage incertains fondés par les legs de particuliers.

¹⁹⁸³ *Infra*, p.683.

La situation de Chandernagor permet de contraster les problématiques ecclésiastiques rencontrées par la Compagnie. Le désordre des cures Pondichéry s'explique par le déni de toutes les autorités de dire le droit. L'autorité pontificale et la Congrégation de la Propagande vont alors s'intéresser à la question des paroisses de Pondichéry dans le contexte de la querelle des rites. Si cette intervention a le mérite de proposer une résolution des différends, elle ne fera qu'aggraver la crise.

Section 2. La légation de Charles Maillard de Tournon : une source d'exacerbation des querelles religieuses

L'envoi par le pape Clément XI d'un légat aux Indes orientales devait entrer dans la « grande histoire », notamment sous la plume de Voltaire, qui plaçait la querelle des rites chinois et malabars parmi les grandes disputes ecclésiastiques du *Siècle de Louis XIV*, aux côtés du calvinisme, du quiétisme ou du jansénisme¹⁹⁸⁴. Pondichéry occupe une place singulière dans cette histoire : le comptoir français était la première destination du légat Charles Maillard de Tournon, visiteur apostolique et patriarche d'Antioche. Grâce aux larges pouvoirs qui lui étaient accordés par le pape, il put s'instruire de la question des rites malabars, mais aussi du contentieux pendant relatif aux paroisses de Pondichéry (§1). Malgré la brièveté de son séjour en Inde, les sentences et décrets rendus par le légat *a latere* suscitent des réactions en chaîne dans le maillage des institutions ecclésiastiques des Indes orientales. La réception des actes du légat conduit, en réalité, à l'exacerbation des conflits de juridiction ecclésiastique (§2).

§1. La juridiction contentieuse et volontaire d'un légat *a latere*

Le vide laissé par les pouvoirs séculiers dans la police des ecclésiastiques explique l'investissement de ce champ par un légat apostolique, représentant direct du pape¹⁹⁸⁵. Entre 1703 et 1704, le visiteur apostolique Maillard de Tournon intervient donc dans les deux conflits qui agitent le clergé pondichérien. Le légat se saisit du contentieux relatif aux paroisses de Pondichéry dans un contexte de tension extrême entre sa suite et les capucins de Madras (I). Sur le plan purement spirituel, Charles Maillard de Tournon prononce une limitation des pratiques de l'*accommodatio* qui s'apparente à une première interdiction partielle des rites malabars (II).

¹⁹⁸⁴ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, Francfort, Veuve Knoch et Eslinger, 1753, 3^e éd., t.3, p.212-218 sur la querelle des rites chinois, et p.219-222 sur la légation de Maillard de Tournon, « Enfin le pape Clément XI envoya l'année d'après un Légat à la Chine. Il choisit Thomas Maillard de Tournon, Patriarche titulaire d'Antioche. Le Patriarche ne put arriver qu'en 1705 [en Chine] ». Cet épisode est traité assez superficiellement dans l'article majeur de P. Olagnier, consacré aux crises religieuses de Pondichéry entre 1701 et 1720. OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.347-348. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.429.

¹⁹⁸⁵ Il semble que des envoyés de la Congrégation de la Propagande ont visité Pondichéry dès 1702, pour s'instruire de la division des cures, et de la capacité des jésuites et des capucins à prêcher en langue tamoule. Ces envoyés étaient Ignatio Placente, docteur en droit canon, un certain Mezafalsa, avocat à la Cour de Rome, et deux religieux observantins. NBD, *Mémoires utiles*, p.173, *Lettre du R.P. Esprit de Tours capucin, supérieur de Pondichéry, par laquelle il répond à la fausse accusation des R.R. P.P. Jésuites en France, qui disaient qu'aucun capucin ne savait parler la langue malabare, du 28 septembre 1702*. L'évêque de San Thomé et l'archevêque de Goa avaient été prévenus de l'envoi d'un légat par des lettres du pape du 20 juin 1702, NBD, *Mémoires historiques* [1766], t.1, p.81-86, *Bref de Clément XI à l'archevêque de Goa*, et *Bref de Clément XI à l'évêque de Meliapure*, du 20 juin 1702.

I. Le règlement du droit des paroisses : un effet collatéral de la crise de Madras

Le 9 décembre 1701, Charles Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), savoyard, était constitué à Rome patriarche d'Antioche, visiteur apostolique de la Chine et des Indes orientales, avec les pouvoirs de légat *a latere*¹⁹⁸⁶. La mission initiale de Maillard de Tournon était de s'informer de la contestation relative aux rites, opposant les jésuites et les missionnaires apostoliques français, en Chine, comme en Inde. Le légat débarqua le 6 novembre 1703 à Pondichéry, qui ne devait constituer qu'une étape de sa tournée orientale¹⁹⁸⁷. Le patriarche d'Antioche y logea chez les jésuites, accompagné de sa « petite chancellerie », constituant, suivant Bernard Barbiche, une « annexe décentralisée de la curie romaine »¹⁹⁸⁸. Le P. Dolu, curé

¹⁹⁸⁶ Maillard de Tournon est connu et généralement désigné sous le titre de cardinal, qu'il n'obtiendra qu'après son passage à Pondichéry. Nous avertissons le lecteur que ce titre pourra cependant apparaître dans les intitulés de sources écrites ou manuscrites concernant le séjour du légat dans le comptoir français.

IPPF, t.2, p.210, Bulle *Onerosa pastoralis* du 9 décembre 1701, et NBD, *Mémoires historiques* [1766], p.86, Bref *Speculatores Domus Israel*, du 2 juillet 1702, détaillant les facultés du légat. Charles Maillard de Tournon recevait (notamment) tous les pouvoirs de visiteur apostolique ; ceux d'administrer les sacrements, y compris la prêtrise ; de conférer et d'exercer tous les droits qui regardent les évêques, archevêques, et vicaires apostoliques sans leur consentement ; d'établir de nouveaux vicariats dans les lieux qui ne sont pas soumis aux évêques ou vicaires constitués par le Saint-Siège, de faire des évêques et pasteurs ; de déclarer, modérer, suspendre, révoquer, tous les privilèges séculiers ou réguliers, y compris ceux de la Société de Jésus ; de convoquer des synodes diocésains, provinciaux ou nationaux et de les présider ; d'accorder une série de dispenses pour l'accès à la prêtrise ou au mariage ; de concéder diverses indulgences ; d'absoudre de l'hérésie, de l'apostasie et du schisme les ecclésiastiques réguliers et séculiers ; ou encore de recevoir les appellations qui seraient portées au Saint-Siège sur toutes sortes de sentences ou décrets des ordinaires et de leurs délégués. BARBICHE, Bernard, DAINVILLE-BARBICHE, Ségolène, *Les légats a latere en France et leurs facultés aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : Archivum Historiae Pontificiae, vol.23, 1985, p.93-165. L'institution de légats *a latere* était devenue rare depuis le concile de Trente. Cette charge était accordée à des cardinaux dans le cadre d'une mission diplomatique, qui se voyaient remettre de larges pouvoirs. Les légats *a latere* sont des représentants du Pape, dont la mission est ponctuelle et extraordinaire. À l'inverse des nonces, cette fonction est créée par une bulle de nomination. BASDEVANT GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine, XVe-XXe siècles*, Paris, Economica, 2013, p.155-156. On trouve des détails de la nomination de Charles Maillard de Tournon dans les correspondances de Bossuet avec l'archevêque de Reims, le 24 décembre 1701 « Le Pape, dans le consistoire du 5 décembre, a proposé aux cardinaux d'envoyer à la Chine un visiteur apostolique, pour informer de la vérité des points contestés entre les missionnaires français et les jésuites ; que Sa Sainteté a choisi M. de Tournon, prélat piémontais et son camérier participant, qu'elle nommait à cet effet patriarche d'Antioche, avec pouvoir de légat *a latere* dans toute l'étendue de l'empire de la Chine et dans les Indes ». La lettre du 30 décembre suivant souligne la consternation des jésuites à la nouvelle de cette nomination. URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet, op.cit.*, t.14, p.429-430.

¹⁹⁸⁷ CARDINALE DI TOURNON (Charles Maillard de Tournon), *Mémoire Storiche Dell'Eminentiss. Monsignor Cardinale di Tournon*, Venise, Guiseppe Bettinelli, 1761, t.1, p.200-203. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.2. En réalité, Maillard de Tournon devait se rendre directement en Chine. Lui et sa suite passèrent en Inde depuis Tenerife à bord d'un vaisseau de la Marine française. Pour des contraintes liées à la navigation, ils furent retenus en Inde plusieurs mois, et se résolurent d'y faire la première étape de leur voyage. Ils accostèrent d'abord à Madras, où ils séjournèrent quelques jours, avant de gagner Pondichéry.

¹⁹⁸⁸ BARBICHE, B., DAINVILLE-BARBICHE, S., *Les légats a latere en France et leurs facultés aux XVI^e et XVII^e siècles*, *loc.cit.*, p.132, et BARBICHE, B., art. « Légat », in : Bély, L., *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2010, 2^e éd., p.726, cité par SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, *op.cit.*, p.131. La suite de Charles Maillard de Tournon comprenait différents ecclésiastiques en qualité de commissaires apostoliques ou d'assesseurs : l'abbé de San Giorgio di Biandra (ou Saint-Georges), de Turin, Sabino Mariani, de Bari, Gioan Battista Sidotti, de Palerme, Andrea Candela, de Sicile, chancelier du légat, Marcello Angelita, en qualité de secrétaire, Gio Borghese, médecin piémontais, Pietro Sigotti, chirurgien génois, Domenico Antonio Marichini, apothicaire, Giovanni Astudillo, dominicain espagnol, le P. Pierre Hervé, des Missions-étrangères de Paris,

jésuite, rapporte que Maillard de Tournon fut paralysé par la maladie durant tout son séjour en Inde, et que le légat avait donc dépendu entièrement de son assistance pour accomplir ses missions¹⁹⁸⁹. Or, l'aristocratie italienne qui composait cette suite n'avait pas que des intérêts spirituels à défendre en Asie.

La suite comptait entre douze et quinze personnes, et notamment l'abbé de Saint-Georges (Abbate Francesco San Giorgio Di Biandra), issu d'une noble famille turinoise, en qualité de commissaire apostolique¹⁹⁹⁰. D'après le marchand vénitien Niccolo Manucci (1638-1720), résidant à Madras, l'abbé de Saint-Georges était investi d'une mission commerciale, et devait rechercher tous les moyens d'implanter des comptoirs italiens sur la côte de Coromandel. Dès son premier passage à Madras, l'abbé avait formé le projet de déloger les capucins français établis sur cette côte, pour les remplacer par des religieux italiens¹⁹⁹¹. François Martin et Niccolo Manucci écrivent tous deux que le custode des capucins de Madras, le P. Michel-Ange de Bourges, était chargé de recouvrer les créances commerciales d'un missionnaire arménien défunt, qui s'élevaient à mille pagodes (environ 8000 livres)¹⁹⁹². L'abbé de Saint-Georges aurait cherché à accaparer cette somme, en invoquant l'interdiction faite aux missionnaires de se livrer au commerce¹⁹⁹³. Pour Manucci, l'abbé de Saint-Georges était l'auteur d'un véritable complot, par lequel il entendait pousser le légat du pape à expulser les capucins français de Madras, dont dépendaient ceux de Pondichéry¹⁹⁹⁴.

interprète en mandarin, et un certain abbé Sala. CARDINALE DI TOURNON (Charles Maillard de Tournon), *Mémoire Historique de l'Éminentiss. Monsignor Cardinale di Tournon*, op.cit., t.1, p.121 et p.171.

¹⁹⁸⁹ BNF, Mss, NAF, 11168, *Relations et lettres de jésuites de l'Inde (1699-1740)*, f°57, *Lettre du P. Dolu du 1^{er} octobre 1704, à Pondichéry*.

¹⁹⁹⁰ MCIO, f°63, *Relation de tout ce qui s'est passé à l'égard des R.R. P.P. Capucins et des R.R. P.P. Jésuites pendant le séjour de Monseigneur le Patriarche à Pondichéry*, par François Martin. Ce mémoire est inséré dans le *Mémoire sur la Compagnie des Indes*, dont l'auteur est également inconnu. Il est attribué à « M. Martin ». Le contenu du mémoire semble confirmer la paternité de la *Relation* à François Martin : il y fait référence aux deux événements qui ont toujours obscurci sa relation avec les capucins (leur plainte relative à la construction d'une maison interdite en 1686, et leur participation à la sédition des officiers lors du rétablissement de Pondichéry). En raison de la nature du document, nous conservons cependant une part de méfiance quant à son origine.

¹⁹⁹¹ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.4-5.

¹⁹⁹² *Ibid.*, p.4-5, et MCIO, f°63, *Relation de tout ce qui s'est passé à l'égard des R.R. P.P. Capucins et des R.R. P.P. Jésuites pendant le séjour de Monseigneur le Patriarche à Pondichéry*, attribué à François Martin, f°64, « Il a passé avec M. le Patriarche M. l'abbé de Saint-Georges. Il a servi autrefois en France dans un régiment dont son frère colonel et lui major [sic]. Il s'est jeté depuis dans l'Église et a suivi son Excellence. Il fut envoyé à San Thomé et à Madras pour prendre connaissance de l'état des églises de ces quartiers-là. Il apprit qu'un religieux dominicain envoyé d'un couvent célèbre qui est en Perse, et qui avait été huit ou dix ans dans les Indes mort ensuite à Madras avait laissé environ mille pagodes que le P. Michel Ange capucin supérieur de la mission de Madras était chargé de recouvrer. Cette somme dont partie était en voyage à la grosse ».

¹⁹⁹³ *Ibid.*, f°64, « M. l'abbé de Saint-Georges prétendit suivant les décrets de Rome (qui défend le commerce aux prêtres et aux religieux) que cette somme était dévolue à la chambre apostolique. Il s'est passé divers entretiens et contestations entre M. l'abbé et le P. Michel-Ange sur cette affaire. Celui-ci s'est démis entièrement, ainsi que les deux portugais qui étaient joints avec lui pour le recouvrement des parties qui étaient en voyage suivant le testament du défunt père dominicain. Il remit tous ses papiers à M. l'abbé, lui laissant le soin de cette affaire ».

¹⁹⁹⁴ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.6-8.

Au début de l'année 1704, le légat ordonna au P. Michel-Ange de se présenter à Pondichéry, pour honorer sa présence, et pour s'expliquer de ces affaires commerciales¹⁹⁹⁵. Celui-ci fut empêché de quitter le comptoir anglais par le gouverneur Thomas Pitt, qui ne voulait pas « *admettre l'ingérence du patriarche d'Antioche dans les affaires ecclésiastiques d'un comptoir anglais* »¹⁹⁹⁶. Tournon semble avoir été vexé au plus haut point que le custode des capucins ne daigne le visiter. Il prononça en réponse l'interdit du P. Michel-Ange, suspendant toutes ses fonctions spirituelles¹⁹⁹⁷. Tour à tour, le P. Laurent d'Angoulême, custode des capucins français de l'Inde (qui était venu depuis Surate), et le P. Esprit de Tours, curé de Pondichéry, furent envoyés à Madras, pour y porter des lettres d'interdit à leur confrère, avant d'être rappelés dans le comptoir français¹⁹⁹⁸. Selon Niccolo Manucci, les allers-retours imposés par Maillard de Tournon n'auraient été que l'œuvre de l'abbé de Saint-Georges, qui cherchait à rendre désagréables les capucins au gouverneur anglais de Madras, tout en privant les catholiques du comptoir de tout service spirituel¹⁹⁹⁹.

La guerre ouverte entre les capucins de Madras et la suite du patriarche d'Antioche devait nécessairement affecter le sort des religieux de Pondichéry. Charles Maillard de Tournon voulut, en 1704, « *terminer l'affaire de la cure des Malabars* », c'est-à-dire, trancher les prétentions des capucins tendant à obtenir la révocation de l'érection de la paroisse des jésuites par l'évêque de San Thomé en 1699²⁰⁰⁰. Des événements récents continuaient d'alimenter le différend entre les deux ordres de religieux : le 8 février 1704, le P. Tachard, supérieur et curé des jésuites, avait présenté au chancelier du légat, le P. Andrea Candela, les actes d'investiture que l'évêque de San Thomé avait remis à lui et son prédécesseur Henry Dolu, en 1699 et 1702, pour la paroisse des malabars²⁰⁰¹. Cette démarche visait sans doute à faire reconnaître à l'envoyé du pape la

¹⁹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁹⁶ *Ibid.*, et MCIO, f°64. Cette interdiction, qui fut mise en doute à Pondichéry, est pourtant confirmée par les archives de Madras, dont nous tirons cette citation. GAUDART, E., *Les Archives de Madras et l'Histoire de l'Inde française, Période de François Martin, 1674-1707*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1936, p.45, « Le Père Michel Ange, le supérieur de l'église portugaise [i.e. catholique], a adressé hier une pétition au Gouverneur et au Conseil à l'effet d'être autorisé à se rendre à Pondichéry. Cette pétition a été lue en conseil et il y a été répondu par une lettre transcrite à la suite de cette délibération. L'autorisation sollicitée par le P. Michel lui était refusée ».

¹⁹⁹⁷ MCIO, f°33 et f°64. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.100, L'interdit « défend les offices divins, la messe, les sacrements, la sépulture en certains lieux ou à certaines personnes ». Il s'agit en l'espèce d'un interdit personnel s'étendant sur une personne en particulier et sur une communauté. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.11-13, qui indique également que le P. Michel Ange voulut faire appel de cette sanction auprès du légat. Il voulut quitter Madras pour se présenter à Pondichéry, mais en fut empêché par les agents anglais.

¹⁹⁹⁸ *Ibid.*, p.14-18.

¹⁹⁹⁹ *Ibid.*, p.16-18.

²⁰⁰⁰ MCIO, f°33.

²⁰⁰¹ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°63, *Traduction de la nomination du P. Dolu, puis du P. Tachard, à la cure des Malabars de Pondichéry (Copie du 16 juin 1769)*, qui reproduit en marge les mentions d'enregistrement par le chancelier Candela des investitures du 10 juin 1699 et du 3 février 1702.

validité des titres dont jouissaient les jésuites sur la paroisse des malabars. En somme, il apparaît sous la plume de François Martin que la différence de condition a pesé dans les relations entre les capucins français et les aristocrates italiens : le manque de révérence et de manières des premiers aurait contribué à les rendre désagréables aux seconds²⁰⁰².

Le 15 mars 1704, le légat rendit une première décision défavorable aux curés du fort. Les jésuites s'étaient plaints que l'un de leurs paroissiens, un certain Thomas, avait été enterré dans le cimetière de l'église Saint-Lazare, desservie par les capucins. Maillard de Tournon se saisit de ce contentieux, pour interdire aux capucins d'enterrer dans leur cimetière des chrétiens malabars, paroissiens des jésuites, et pour ordonner la remise du cadavre à ces derniers²⁰⁰³. Cette décision particulière portait reconnaissance implicite de la division des cures par les personnes, et donc de la validité de l'érection de la paroisse des jésuites. Le 18 mars 1704, le légat prononça une seconde sentence interdisant aux capucins de refuser aux paroissiens des jésuites l'accès à leur église, sous quelque prétexte que ce soit, et sous peine de suspension et d'interdiction²⁰⁰⁴.

Dès le 5 avril, le P. Esprit de Tours présenta au chancelier du légat son intention de faire appel auprès du pape et de la Congrégation de la Propagande de la décision du 15 mars précédent, qui avait été rendue « *au préjudice de [ses] droits* »²⁰⁰⁵. Dans les jours qui suivirent, les capucins de Madras entreprirent également de contester les sanctions dont ils avaient été frappés. Le 14 avril 1704, ces religieux réussirent à informer le légat qu'ils formeraient un appel

²⁰⁰² MCIO, f°63-64, « Il y a de l'apparence que Mgr [Maillard de Tournon] ne fut pas satisfait de ses entretiens avec le R.P. Laurent custode des missions des révérends pères capucins dans les Indes ; c'est à la vérité un bon religieux, mais qui n'a pas l'usage du monde et qui manque de politesse dans ses entretiens. Il parla peut-être fortement [au légat] sur les contestations qu'ils ont avec les R.R.P.P. Jésuites sur la cure des Malabars. Il y fut secondé par le R.P. Esprit capucin, et l'on croit qu'ils n'eurent pas toute la retenue qu'ils devaient avoir auprès de son Excellence, qui est un esprit très délicat. Le peu de satisfactions qu'il en a eu l'aurait peut-être déterminé à leur ordonner de retourner dans leur couvent, il m'en parla même ».

²⁰⁰³ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°67, *Jugement du cardinal Maillard de Tournon sur le différend entre les capucins et les jésuites, sentence du 1^{er} avril [15 mars] 1704*. Cette sentence figure également à NBD, *Mémoires utiles*, p.193.

²⁰⁰⁴ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°66, *Défense du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, aux Capucins d'empêcher les chrétiens malabars d'entrer dans leur église à Pondichéry, du 18 mars 1704 (copie du 6 juin 1769)*.

²⁰⁰⁵ NBD, *Mémoires utiles*, p.194-196, *Humble instance faite par les capucins de Pondichéry auprès de Monseigneur le Patriarche d'Antioche etc. pour leur permettre de rappeler au Saint-Siège et à la Sacrée Congrégation, pour la décision de la cure des Malabars, en levée par les jésuites aux capucins, le 5^e jour d'avril, par le R.P. Esprit capucin*. Dans le cadre de cet appel, Candela entendit contradictoirement le P. Tachard, supérieur des jésuites de Pondichéry, qui justifia à l'appui des titres qu'il avait remis quelques semaines plus tôt au chancelier la validité de la cure des malabares. *Ibid.*, p.197-199. Il fut ordonné que les jésuites seraient tenus dans l'exercice de la cure des malabars en attendant toute autre décision. MCIO, f°65, qui commente « Les Pères capucins de Pondichéry ont manqué beaucoup. Ils devaient d'abord se soumettre à toute ce que Mgr trouverait bon de faire à leur égard. Ils n'ont pas eu cette politique. Ils se sont tenus fermes dans leurs prétentions, ils ont même protesté contre son excellence de tout ce qu'il pouvait faire à leur préjudice, et en ont appelé à la cour de Rome [...]. Les R.R.P.P. jésuites agissant à leur ordinaire ont fait leur cour exactement à Mgr le Patriarche ».

de ses interdits à Rome, et qu'ils continueraient de faire les fonctions de curé à Madras²⁰⁰⁶. Charles Maillard de Tournon frappa d'une pierre deux coups : il convoqua le P. Eusèbe de Bourges, qui avait violé l'interdit en continuant de desservir l'église de Madras, et nomma un religieux théatin italien, le P. Gulielmus a Valle, comme prêtre du comptoir anglais²⁰⁰⁷. Le P. Eusèbe n'obéit pas à cet ordre, et célébra notamment le mariage d'un français le 4 juin 1704²⁰⁰⁸. Il fut excommunié par le légat le 29 juin 1704²⁰⁰⁹.

Durant les dernières semaines de son séjour indien, Charles Maillard de Tournon voulut régler définitivement l'affaire des cures de Pondichéry. Le 14 juin 1704, il rendit un décret confirmant les lettres patentes de l'évêque de San Thomé qui avaient accordé la cure des malabars aux jésuites, « *estimant qu'ils étaient plus capables de la maintenir que les capucins* », en raison de leur expérience, et de leur maîtrise des langues du pays²⁰¹⁰. Maillard de Tournon prit le soin de déclarer le même jour aux capucins que la décision rendue ne portait pas préjudice à l'appel formé par eux auprès de la Congrégation de la Propagande et du pape²⁰¹¹. La veille de son départ, le 10 juillet, le légat renouvela cependant ses défenses aux capucins de troubler la possession des jésuites de leur cure²⁰¹².

Sur le plan de la distribution des paroisses et des fidèles, la légation de Maillard de Tournon a donc abouti à une consécration des droits des jésuites contre ceux des capucins. Ces derniers estimaient tout simplement que le patriarche avait pour projet de les chasser de l'Inde²⁰¹³. Sur le plan du droit des paroisses, l'envoyé du pape s'était ainsi substitué au roi de France et à l'évêque de San Thomé, dans un contentieux déjà formé, pour trancher en faveur des jésuites²⁰¹⁴. Les

²⁰⁰⁶ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.21.

²⁰⁰⁷ *Ibid.*, p.26.

²⁰⁰⁸ *Ibid.*, p.32-33.

²⁰⁰⁹ *Ibid.*, p.29-30, et MCIO, f°33 et f°64-65.

²⁰¹⁰ MCIO, f°33, et ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°69, *Confirmation des lettres patentes en faveur des jésuites*, du 14 juin 1704.

²⁰¹¹ NBD, *Mémoires utiles*, p.200, *Expressions de la sentence rendue par le même Illustrissime et révérendissime, en faveur des R.R.P.P. Jésuites [...], du 14 juin 1704.*

²⁰¹² ANOM, COL, F5A 42/3, pièce n° 68, *Nouvelle défense du cardinal Maillard de Tournon aux capucins de troubler les jésuites dans leurs fonctions*, du 10 juillet 1704.

²⁰¹³ Maillard de Tournon avait également dissout la confrérie du Saint-Rosaire des capucins de Madras. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.37-38, p.47-49 et AMEP, vol.958, f°267, *Lettre du P. Michel Ange à Charmot, du 5 janvier 1705 à Madras*. Dans cette lettre, le supérieur des capucins de Madras commente « La conduite de Mgr. le Patriarche à notre égard ne fait que trop voir que tous ces Messieurs sont d'accord ensemble, et ne tendent qu'à nous débusquer des Indes, il a remué ciel et terre et a eu recours ici jusqu'aux foudres du Vatican pour tâcher de nous chasser de Madras et de Pondichéry, il en sera ce qu'il plaira à Sa Sainteté, elle n'a qu'à dire un mot, et nous lèveront le piquet ».

²⁰¹⁴ MCIO, f°65, où François Martin écrit « J'eus l'honneur de représenter [au légat] les intentions de la Compagnie qui destinait les P. capucins à être curés de Pondichéry et des dépendances. Mgr me dit que les P. jésuites se tireraient mieux de l'instruction et de la mission des malabars, qu'ils avaient plusieurs pères qui entendaient la langue, qu'il y avait des dépenses à faire, qu'ils s'en tireraient mieux que les capucins. Il est aussi vrai qu'ils s'emploient avec chaleur à la conversion de ces peuples et qu'ils y font leur devoir. Ils ont aussi depuis deux ans

chicanes qui avaient vu le jour entre la suite du patriarche d'Antioche et les capucins de Madras étaient devenues une affaire politique de premier plan. Cette crise explique également le traitement particulièrement défavorable que le légat a accordé aux capucins français de Pondichéry. Cette intervention opportuniste n'était cependant pas l'objet principal de l'envoi du légat ; et il devait également apporter une sérieuse limitation des pratiques relevant du « rite malabare ».

II. Une première prohibition des rites malabars : le décret du 23 juin 1704

L'impact juridique et canonique de la visite du légat Maillard de Tournon à Pondichéry oblige à une forme de nuance. La sévérité dont a fait preuve le légat à l'encontre des capucins de Madras et de Pondichéry, sur la question des paroisses, ne relève pas d'une adhésion totale au parti des jésuites. Sur le plan purement dogmatique de la querelle des rites, la légation de Maillard de Tournon laissera à la postérité le souvenir de la première condamnation des pratiques de l'*accommodatio*. Le patriarche d'Antioche devait conduire l'instruction de la licéité des pratiques d'évangélisation des jésuites²⁰¹⁵. Durant plusieurs mois, lui et sa suite se firent les observateurs des mœurs et coutumes de l'Inde, des pratiques des différents ordres religieux²⁰¹⁶. Charles Maillard de Tournon rendit en effet un décret (ou mandement) portant « *interdiction des rites malabars* », le 23 juin 1704²⁰¹⁷. Ce texte, composé de quatorze longs articles, revenait sur un grand nombre de points litigieux dans l'administration spirituelle des jésuites et de la mission de Madurai. Il étendait le domaine du rite, ou de l'idolâtrie, et réduisait celui des matières

une mission dans les terres au nord-ouest qui leur réussit assez. Mgr me dit aussi que les pères capucins étaient chargés de la conduite de plus de 800 catholiques français portugais et topas, qu'ils avaient suffisamment d'occupation en s'acquittant de ce qu'ils devaient. Je crois que l'acte qui a été passé pour la cure des malabars a été donné aux jésuites, mais qu'ils ont ordre de ne le rendre public qu'après qu'on aura eu avis de ce qui sera passé en France sur les lettres que l'on a écrites touchant cette cure ».

²⁰¹⁵ MCIO, f°63, et AMEP, vol.958, f°227, *Lettre de Guéty à Delavigne, du 26 janvier 1704, à San Thomé*, et f°231, *Lettre du P. Michel Ange à Delavigne, 1704, à Madras*.

²⁰¹⁶ MCIO, f°33, qui montre que les jésuites ont tenté de dissimuler certaines de leurs pratiques, pour ne pas s'attirer les foudres du légat : « Un charpentier chrétien se mariant à une gentille et ayant à l'ordinaire invité les parents gentils de sa future, ils viennent, trouvent un grand changement dans les cérémonies accoutumées. M. le Patriarche de Tournon avait voulu assister au mariage pour voir par lui-même s'il était vrai que les jésuites souffrissent les cérémonies gentiles dans les mariages de leurs chrétiens. Le catéchiste des jésuites chargé des cérémonies avait eu ordre de retrancher ce jour-là une grande partie. Ces parents se retirèrent ne veulent assister au mariage qui suivant leurs coutumes était nul par le défaut des cérémonies supprimées. Le père de la fille qui était gentil et l'un de ceux qui s'étaient retirés est mis en prison à la sollicitation des jésuites ». Le marchand vénitien résidant à Madras, Niccolo Manucci, rapporte également une histoire pittoresque. Le gouverneur aurait fait apporter à Maillard de Tournon un pied de veau (plat qu'il était assez délicat de se procurer en Inde). Alors que le cuisinier du légat fit cuire la pièce de viande, il fut interrompu par des catéchistes des jésuites, qui refusaient de laisser commettre une pareille impureté dans la maison des jésuites : ils avançaient que « les pères jésuites n'étaient pas des parias ni de basses castes, et qu'ils ne mangeaient pas la chair de la vache ». Le légat ne fut jamais servi de ce plat. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.74-75.

²⁰¹⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*. MCIO, f°66-69. AMEP, vol. 990, f°603, *Mandement de Mgr de Tournon sur les rites Malabars*. PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.182-183.

« purement civiles ». Le légat cherchait ainsi à condamner la superstition au sein de la méthode de l'*accommodatio* (A), et à préserver l'intégrité des sacrements de l'Église (B).

A. L'endiguement de la doctrine de l'*accommodatio*

La sévérité relative, car casuistique, du décret du 23 juin 1704, doit d'abord être mise en perspective avec la bulle *Romanae Sedis Antistes* du 31 janvier 1623, qui constituait jusqu'alors le cadre juridique de la méthode de l'*accommodatio*²⁰¹⁸. Une partie substantielle des articles du décret de Maillard de Tournon prolongeait l'approche défendue par Grégoire XV. Ces mesures visaient à prévenir toute confusion du christianisme avec l'idolâtrie, en prenant les manifestations visibles d'actes que les jésuites qualifiaient de « purement civils » comme marqueurs d'une intention pieuse ou superstitieuse. Ces défenses portaient à la fois sur la personne du missionnaire, et sur ses fidèles. Le décret du 23 juin 1704 prohibait les bains que les jésuites prenaient « *aux heures et à la manière des gentils* », afin de « *se faire passer pour brahmanes* », et dans tout autre but qu'hygiénique²⁰¹⁹. Les ornements et peintures corporelles étaient également encadrés, comme Grégoire XV l'avait fait au sujet du *tilaka*, ou marque de bois de santal. Maillard de Tournon défendit aux missionnaires de bénir les cendres faites de bouse de vache, qui renvoyaient à la dévotion de Rudra (figure de Shiva), ainsi que toute apposition d'une marque sur le front ou ailleurs par les chrétiens²⁰²⁰. Dans ce cas, les techniques visant à christianiser le *tilaka* (mélange de la mixture avec du saint chrême, apposition en forme de croix) n'étaient pas le caractère superstitieux de la pratique, et ne faisaient pas obstacle à sa condamnation²⁰²¹. Comme la bulle de 1623, le décret de 1704 prohibait également la participation des chrétiens aux fêtes, cérémonies, ou sacrifices hindous, et particulièrement en y

²⁰¹⁸ *Supra*, p.386 et s.

²⁰¹⁹ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.12, « Nous déclarons outre cela que la constitution du pape Grégoire XV qui commence *Romanae Sedis Antistes* [...] [qu'il] est permis par le Saint-Siège seulement le lavement du corps des fidèles qui ne doit être fait pour aucune autre fin que pour rétablir la saleté et tirer les immondices du corps, défendons qu'ils se fassent dans le temps et de la manière que les gentils le font ; il est même à défendre aux ouvriers apostoliques sous quelque prétexte que ce puisse être quoiqu'ils se regardent comme *samnyasins* [ascètes] ou brahmanes de pratiquer semblable purification pour se conformer aux brahmanes des gentils, et il leur est très expressément défendu de le pratiquer dans les temps et les heures que le pratiquent lesdits gentils dans le temps de leur cérémonie ».

²⁰²⁰ *Ibid.*, art.13, « Nous défendons aussi de bénir les cendres qui sont faites de bouse de vache et qui marquent l'impie pénitence des gentils établie par Rudren et de ne les point appliquer au front qui est oint du Saint Chrême et de ne point porter aucun signe blanc ou rouge desquels les gentils superstitieux se servent soit en les mettant au front, sur la poitrine, ou en quelque partie du corps que le jour des cendres, et non dans aucun autre jour, et de la même manière que les chrétiens suivant la Sainte coutume de l'Église ont accoutumé de recevoir des cendres bénites sur le front en forme de croix et ce en mémoire de l'infirmité humaine ».

²⁰²¹ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.770, *Lettre sur les missionnaires des Indes, écrite par un homme du monde au P. Patouillet*, dans laquelle l'auteur anonyme, probable prête-nom des jésuites, défend tout simplement l'utilité pratique des ornements et cendres appliqués sur le corps, qui servent à se préserver des insectes.

jouant de la musique, sous peine d'excommunication²⁰²². Pour prohiber certaines cérémonies, comme celle qui consistait à pratiquer des augures et à consommer du bétel pendant les mariages, Maillard de Tournon se borna à imposer une distinction entre public et privé. Les chrétiens devaient s'abstenir de ces pratiques aux yeux des autres paroissiens, et pouvaient s'y livrer sans solennités en particulier²⁰²³.

En outre, le légat put interdire purement et simplement certaines cérémonies aux chrétiens, comme celle qui était célébrée lors des premières règles des jeunes filles. Ces festivités permettaient notamment d'assurer la publicité de la puberté des filles, en vue d'éventuelles alliances matrimoniales²⁰²⁴. L'interdiction ne se fondait aucunement sur une règle de droit canonique, mais sur des considérations morales : il s'agissait, pour le patriarche d'Antioche, d'une « *sale coutume* », « *contraire à l'impudeur des filles, qui sembl[ait] avoir été introduite par l'impudicité des gentils plutôt pour provoquer les filles et les exciter à l'impureté qu'à l'honneur* »²⁰²⁵. L'on peut enfin mettre au rang des prohibitions pures et simples celle visant la lecture par les missionnaires et par les chrétiens « *des livres malabars qui cont[enaient] les histoires fabuleuses des dieux du pays* »²⁰²⁶. Cette mesure n'établissait pas une simple police des livres : elle portait une atteinte fondamentale à la méthode même de l'*accommodatio*, qui avait toujours consisté dans l'enquête textuelle des fondements religieux ou civils des pratiques sociales indiennes. Cette technique de détermination du champ de l'idolâtrie par les jésuites était renvoyée au champ pénal, en tant que source de « *corruption ordinaire du cœur des fidèles* »²⁰²⁷. C'est dans cette mesure que l'approche de Maillard de Tournon peut être distinguée de celle de Grégoire XV : si le légat s'est montré vigilant à l'égard des pratiques « purement civiles »

²⁰²² ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.11, « Nous leur défendons que dans la suite ils aillent jouer dans les pagodes ni dehors, dans le temps des sacrifices des idoles ou en quelque autre lieu où il se fera des cérémonies superstitieuses et qu'ils se ressouvienent qu'il leur est défendu sous peine d'excommunication de servir en quelque manière que ce soit aux idoles, c'est pourquoi nous ordonnons aux missionnaires non seulement de les avertir mais même de les excommunier et de les chasser hors de l'église jusqu'à ce qu'ils aient fait des pénitences publiques et effacé par là le scandale qu'ils ont donné et qu'ils se soient corrigés ». Ces pratiques sont notamment décrites à ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.390-392.

²⁰²³ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.7.

²⁰²⁴ DUMONT, Louis, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des pramalai kallar*, Paris, Mouton, 1957, p.243-244, DHARMALINGAM Arunachalam, *The implications of menarche and wedding ceremonies for the status of women in South Indian village*, in: *Indian Anthropologist*, vol.24, n°1, juin 1994, p.31-43.

²⁰²⁵ *Ibid.*, art.9 « Il est seulement permis à ladite fille suivant l'honnêteté d'avertir pour la première fois ses parents, ses voisins et ses amis, ce qu'elles ne doivent pas cependant publier sans pudeur, suivant la coutume des [...] gentils et leur usage, et ne point établir ni solennités dans leur maison, une fête pour une chose aussi sale qu'est celle-là, toutes lesquelles cérémonies et usages nous défendons et abolissons absolument particulièrement aux jeunes filles, et nous enjoignons aux missionnaires, que non seulement ils remontrent aux filles, mais en particulier aux pères et mères combien cette sale coutume est contraire à la pudeur des filles qui semble avoir été introduite par l'impudicité des gentils plutôt pour provoquer les filles et les exciter à l'impureté qu'à l'honneur ».

²⁰²⁶ *Ibid.*, art.14.

²⁰²⁷ *Ibid.*

observées par les chrétiens malabars, il a surtout remis en question la méthode d'interprétation des jésuites, et leur articulation des valeurs indiennes, à laquelle il a volontiers substitué une morale européenne sans équivoque.

Le contrôle de l'intention derrière les apparences païennes s'est également décliné sur un nouvel objet, ignoré par Grégoire XV, et qui devait alimenter une grande quantité de débats au cours du XVIII^e siècle. Le *taly* était un cordon nuptial, orné d'un joyau ou de la figure d'un dieu (Pillaiyar, ou Ganesh), oint de safran, et dont la remise à l'épouse était un acte constitutif du mariage tamoul, et de son indissolubilité²⁰²⁸. Observant que les femmes chrétiennes malabares portaient cet ornement, le légat adopta une solution similaire à celle retenue par Grégoire XV au sujet du cordon brahmanique. Le décret du 23 juin 1704 ordonnait le remplacement de la figure de Pillaiyar par la croix, ou une image de la Vierge²⁰²⁹. Le *taly* pouvait ainsi conserver son utilité sociale et juridique (la validité et la publicité du mariage), sans revêtir une forme superstitieuse ni porter atteinte au prestige du missionnaire²⁰³⁰.

Le *taly* occupait une place pivot dans l'ensemble des dispositions du décret du 23 juin 1704. Son encadrement canonique relevait de la même mécanique que celle généralement imposée par Grégoire XV en 1623. Cependant, le *taly* n'était pas un objet anodin, dans la mesure où il participait non seulement à une pratique hindoue « sécularisable », mais aussi à un sacrement de l'Église catholique, le mariage.

²⁰²⁸ La pratique est largement décrite dans des ouvrages postérieurs au décret, composés pour démontrer les manquements des jésuites. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.116, ou encore BNF, Mss, NAF, 2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais* [...], par un missionnaire capucin français, vers 1735-1740, f°71-72, « La plus grande de toutes ces cérémonies [de mariage] est celle d'attacher au col de l'épouse un joyau nuptial appelé communément *taly*. En elle consiste essentiellement le mariage, jusqu'à ce moment il n'y a encore rien de fait, mais dès que le jeune enfant l'a mis au col de son épouse, ils sont mariés d'un mariage *de praesenti* sans pouvoir s'en dédire quoiqu'ils n'aient pas encore l'usage de la raison, et qu'ils ne sachent pas de quoi il s'agit. Des femmes mariées apportent le *taly* dans un bassin. Il y a un cordon de coton a 108 fils dans certaines castes, et est oint de safran [...]. Toutes les femmes mariées des diverses castes ne portent pas le même [*taly*] on en voit de différentes formes dans certaines castes, c'est une petite plaque d'or ronde du volume d'un denier à peu près sans aucune marque ou figure ».

²⁰²⁹ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.5 et 6.

²⁰³⁰ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.770, *Lettre sur les missionnaires des Indes, écrite par un homme du monde au P. Patouillet*, dans laquelle l'auteur anonyme, probable prête-nom des jésuites, pouvait dire au sujet du *taly*, « Il est vrai que sur ces médailles les gentils gravent des figures qui font honte à la pudeur mais n'y a-t-il pas de la noirceur d'oser dire que tes jésuites se servent de ces médailles gravées comme celles des gentils pour les mariages qu'ils font, et n'y a-t-il pas encore plus d'absurdité au public à le croire Le *thaly* ou la médaille dont se servent vos missionnaires pour la célébration des mariages est la même chose qu'un anneau conjugal qu'on donne en France; cette médaille a différentes formes, tantôt c'est l'image de la sainte Vierge, tantôt un cœur sur lequel est gravé le saint nom de Jésus ou même quelquefois une croix ».

B. La protection des sacrements de l'Église

Le domaine dans lequel le légat du pape a voulu se montrer le plus intransigeant, en comparaison à la bulle *Romanae Sedis Antistes*, est celui de la protection des sacrements. Ceux-ci ne devaient sous aucun prétexte acquiescer, par l'effet de la méthode de l'*accommodatio*, une nature mixte, à la fois chrétienne et hindoue. La tolérance des pratiques extérieures des nouveaux chrétiens, à condition qu'elles fussent purement civiles, ne devait en aucun cas altérer la nature des actes essentiels de l'Église catholique²⁰³¹. Cette vigilance se déclinait dans différents domaines. Le légat interdit par exemple la célébration du mariage avant l'âge de sept ans, tel qu'il pouvait être pratiqué en Inde avec le consentement des parents²⁰³². Le décret du 23 juin 1704 intervenait également sur les formalités du baptême. Il était notamment prescrit de donner des noms tirés de la martyrologie romaine aux baptisés (y compris adultes), et de procéder aux baptêmes des nouveaux nés le plus tôt possible²⁰³³. La priorité des sacrements chrétiens sur les usages locaux devait contredire lourdement certains des points centraux de l'*accommodatio*. L'apposition de la salive et l'insufflation n'étaient pas pratiquées par les jésuites au moment du baptême, en raison de l'impureté de tels gestes pratiqués par un Européen

²⁰³¹ AGNOLIN, A., *Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar*, loc.cit., [en ligne], §24-26. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.535.

²⁰³² ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art. 4, « Comme c'est la coutume dans les pays ici que les enfants de 6 à 7 ans contractent un mariage indissoluble par le consentement des pères et mères par l'imposition du *taly* ou d'une figure d'or qui est la marque nuptiale de la femme et qu'elle s'attache au col, nous ordonnons aux missionnaires de ne point permettre parmi les chrétiens semblables mariages invalides et qu'ils ne souffrent point [que] le mari et la femme demeurent ensemble jusqu'à ce qu'ils aient l'âge requis par le mariage et qu'ils aient donné leur consentement en face de l'église suivant la forme du Saint concile de Trente et qu'ils aient contracté un véritable et canonique mariage ». Sur la question de l'âge du mariage en droit hindou classique, JAMISON, Stephanie W., *Marriage and the Householder : vivāha, grhasta*, in : Olivelle, P., Davis, D. R., *Hindu Law. A New History of Dharmasastra*, op.cit., p.128-129. En droit canonique, le mariage était en principe formé par le consentement des époux et parfait par l'union charnelle, et ne pouvait être contracté avant l'âge pubère (12 ans pour la fille, 14 ans pour le garçon). BART, J., *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIX^e siècle*, op.cit., p.251-252. Le concile de Trente avait cependant donné au mariage le caractère d'un acte solennel sous peine de nullité. Le consentement des époux devait être « échangé publiquement en présence du *proprius parochus* c'est-à-dire du curé de la paroisse et devant deux ou trois témoins ». LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Paris, PUF, 1996, p.133-134, p.136, et p.169-170. C'est à ces formalités que fait référence le légat Charles Maillard de Tournon dans le quatrième article de son décret du 23 juin 1704.

²⁰³³ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art. 2 et 3. Sur le nom de baptême, et sur le choix imposé aux parents d'un nom tiré de la martyrologie, LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Le Nom. Droit et Histoire*, Paris, PUF, 1990, p.20-25, et p.50-55. Le procureur des Missions-étrangères, Tessier de Queralay, commente quelques années plus tard : « La cérémonie de l'imposition du nom vient de ce qui s'observait autrefois en la cérémonie de la circoncision pour montrer par ce changement de nom le changement qu'il faisait de religion, ce nom doit toujours être le nom de quelque saint de l'église parce que c'est un patron et un protecteur que Dieu nous donne [...]. Il faut savoir que c'est la coutume parmi les malabars gentils que chacun porte le nom de quelqu'un de leurs dieux, et quoiqu'ils se fassent chrétiens, ils ne laissent pas de se faire appeler de ce nom. Les P. jésuites et les autres chrétiens ne les appellent pas autrement. Les P. Jésuites croient que cela leur est permis, parce qu'il y a des adultes qui ne veulent point tout d'un coup paraître chrétiens, et si on les appelait du nom des saints qu'ils ont reçu dans leur baptême, on les reconnaîtrait et ils seraient exposés à de très fâcheuses suites, comme d'être chassés de leur famille, d'être déshérités et regardés comme infames ». ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.34 et p.37.

sur des Tamouls, et du contact d'une même bouche avec des chrétiens de castes différentes²⁰³⁴. Maillard de Tournon ordonna le rétablissement de la salive, du sel, et de l'insufflation, lors du baptême des nouveaux chrétiens, conformément à ce qui avait déjà été prescrit à Rome au sujet des missionnaires de Chine²⁰³⁵.

En outre, l'administration des sacrements ne devait pas rencontrer d'obstacle dans l'impureté des personnes, qu'elle soit individuelle ou collective, passagère ou permanente. Il était par exemple interdit aux missionnaires et à leurs catéchistes de refuser l'entrée aux églises, ni le sacrement de pénitence, aux femmes, durant le temps de leurs menstruations²⁰³⁶. Alors que la morale européenne avait justifié l'interdiction des festivités des premières menstruations pour leur « *impudicité* », la conception indienne de l'impureté ne devait pas être un obstacle à l'administration des sacrements aux femmes indisposées. C'est par ce prisme que Maillard de Tournon a également tempéré la séparation faite par les jésuites, entre les chrétiens de caste et les parias. Le légat ne prononça pas de condamnation générale de cette division des fidèles. Il l'aborda encore sous l'angle des sacrements : il était défendu aux missionnaires de refuser de visiter les parias dans leurs maisons, lorsqu'ils étaient malades, pour leur administrer l'extrême-

²⁰³⁴ *Ibid*, f°45-51, « Les Malabars font difficulté qu'une personne qui n'est pas de leur caste souffle sur eux, ce n'est pas une raison suffisante pour omettre cette cérémonie [...]. Quoique les chrétiens malabars aient beaucoup de respect pour les jésuites de Pondichéry, ils ne laissent pourtant pas de les regarder comme des parias, les pères qui savent cela ont de la complaisance de mettre eux-mêmes le sel dans la bouche de la personne qu'ils baptisent, c'est le parrain et la marraine qui font cet office, outre que nous ne pouvons pas faire ces sortes de changements dans nos saintes cérémonies sans la permission de l'église, c'est déshonorer les personnes sacrées [...]. Les jésuites ne pratiquent point du tout cette cérémonie [l'apposition de la salive] au baptême qu'ils confèrent aux malabars, comme ils ne veulent pas paraître se souiller en touchant les oreilles et les narines des parias, aussi ne veulent-ils pas toucher avec de la salive les oreilles et les narines des malabars de peur qu'on ne dise que ces malabars baptisés sont devenus infames pour avoir été touchés de la salive d'une personne qui n'est pas de leur caste ».

²⁰³⁵ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art. 1, « Commençant le devoir de notre charge par l'administration des sacrements nous défendons étroitement que lorsque l'on fera les cérémonies du baptême tant aux enfants qu'aux adultes de quelque sexe et condition qu'ils puissent être, l'on ne retranche aucune chose des cérémonies qui conviennent à ce sacrement, et qu'elles se fassent publiquement, sans omettre particulièrement la salive, le sel et l'insufflation, qui sont pour nous des mystères saints et sacrés émanés de la bonté divine, gardés et observés inviolablement jusques à présent et conformément au décret universel de la Sainte Inquisition de Rome de l'année 1656, rendu pour les chinois pour plusieurs raisons et circonstances ». Sur l'apposition de la salive comme condition du baptême solennel, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.1, p.166, art. « Baptême », DE HERICOURT, L., *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel* [...], *Analyse du décret de gratien conféré avec les usages de l'église gallicane*, p.61 et p.138, et *Corpus Iuris Canonici*, éd. Friedberg, Aemilius, Leibzig, Bernhardt Tauchnitz, 1879, III, D. IV, c. LXVIII.

²⁰³⁶ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.8, « Qui que ce soit ne peut ni ne doit être privé avec raison du sacrement de pénitence, institué par N. S. J. C. pour la rémission des péchés et particulièrement les femmes qui sont travaillées de leurs incommodités ne devant point faire d'attention aux coutumes des gentils touchant les jours de leur purification, puisque les véritables fidèles de J.C. et surtout les pasteurs doivent plutôt faire attention à la purification de l'âme qu'à celle du corps, auquel il n'est pas permis ni par eux ni par leur catéchiste, ni par quelque autre que ce soit de défendre l'entrée de l'église, ou de venir se confesser durant ladite infirmité ». Sur la question de l'impureté des femmes durant la période de leurs règles, JAMISON, S., *Women. Strīdharmā*, in : Olivelle, P., Davis, D. R., *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, *op.cit.*, p.144.

onction²⁰³⁷. Au sujet des femmes indisposées et des parias malades, le légat substituait à la doctrine de l'*accommodatio*, fondée sur la distinction entre la superstition et la simple coutume, une autre dichotomie entre le corps et l'âme. Si les jésuites avaient démontré que certaines pratiques, « purement civiles », n'étaient que coutumières, et n'emportaient pas d'intention superstitieuse ; le légat pouvait en déduire que les impuretés en question ne touchaient qu'au corps matériel. Par conséquent, les hiérarchies sociales et rapports de pureté, entendus comme une simple hygiène sociale, ne liaient pas le missionnaire dans le soin qu'il devait apporter aux âmes, toutes égales face au salut²⁰³⁸. Autrement dit, la différence de caste ou de pureté n'était pas une excuse à l'altération des sacrements, et ne devait pas remettre en cause l'égal accès des chrétiens au secours spirituel.

Il faut bien rappeler qu'une telle mesure était de nature à ébranler la cohérence de la paroisse des jésuites : dès lors qu'ils entraient en contact physique avec les parias, ils pouvaient être discrédités par les autres fidèles. Cependant, l'impact du décret de 1704 sur la séparation des parias parmi les chrétiens malabars peut être relativisé : l'on sait qu'une division fonctionnelle et personnelle existait au sein des missionnaires du Madurai, entre ceux qui évangélisaient les chrétiens de caste, et ceux qui ne se chargeaient que des parias (*pandaraswami*)²⁰³⁹.

Face aux plaintes immédiates des jésuites, Maillard de Tournon dut permettre aux missionnaires de préparer les esprits à l'entrée en vigueur de son décret²⁰⁴⁰. Dans une lettre adressée aux cardinaux de la Congrégation du Saint-Office le 9 juillet 1704, il précisait qu'il avait « *suspendu jusqu'à trois ans la peine des censures portées dans le susdit décret contre les contrevenants quant au paragraphe ferre pariter non possumus* », c'est-à-dire à l'article concernant les sacrements des parias malades. Dans une autre lettre du 10 juillet, il aurait précisé « *bien vouloir consentir que les susdites censures, même pour tous les autres points contenus en ce décret, fussent restreintes également pour trois ans à la seule suspension pour les provinciaux et supérieurs des missions qui n'auraient pas parfaitement exécuté ces*

²⁰³⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.10. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar, op.cit.*, t.2, p.430-431.

²⁰³⁸ ANOM, COL, F5A 38, *Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704*, art.10, « Nous ne pouvons également souffrir que les médecins pour le salut spirituel des âmes, refusent ce que les médecins qu'on appelle d'une caste noble ne daignent pas refuser aux malades pour le salut du corps, quoique les malades appelés vulgaires parias soient d'une basse condition, c'est pourquoi nous enjoignons étroitement aux missionnaires autant qu'il sera possible qu'ils n'abandonnent aucun chrétien malade quoique paria ou de vile condition », et art.8, cité ci-dessus, qui oppose « la purification de l'âme » et celle du « corps ».

²⁰³⁹ *Supra*, p.391. Les jésuites défendaient, malgré ces défenses, la pertinence de la distinction des parias avec les chrétiens de caste, en disant qu'elle revenait au même que la distribution, au sein des Églises européennes, des personnages de haut rang et des simples gens du peuple. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, *op.cit.*, t.2, p.768-769, *Lettre sur les missionnaires des Indes, écrite par un homme du monde au P. Patouillet*.

²⁰⁴⁰ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.137-140.

décrets »²⁰⁴¹. Des copies du décret furent néanmoins remises à Guy Tachard, pour être distribuées aux supérieurs des missions de Madurai et du Carnatique²⁰⁴².

Ainsi, le décret du 23 juin 1704 constituait un désaveu majeur des « rites malabars », et des méthodes employées par les jésuites. Il participait à lever la contradiction des exigences des jésuites : ceux-ci contribuaient, par leurs méthodes, à réaliser un schisme parmi les chrétiens européens et indiens de Pondichéry ; tout en pressant l'administration coloniale à reproduire le modèle métropolitain d'unité de la foi, et à « détruire le paganisme ». Le légat privilégiait sans détours la seconde option. Les nouveaux chrétiens ne devaient pas être maintenus dans leur appartenance axiologique et rituelle à la société indienne, et devaient épouser une morale et une conduite européenne au moment où ils entraient dans l'Église. Quelques semaines après la publication du décret, le 11 juillet 1704, Maillard de Tournon quittait l'Inde pour gagner la Chine²⁰⁴³. Il y adoptera des décrets de teneur similaire, avant d'être arrêté et renvoyé en Europe²⁰⁴⁴. Le délai de trois ans qu'il avait laissé avant l'entrée en application du décret du 23 juin 1704 devait alors ouvrir, en Inde, une véritable course aux procédures.

§2. Réception et contestation des décrets du légat par les autorités ecclésiastiques

Les actes pris par le légat Maillard de Tournon lors de son séjour à Pondichéry appelaient nécessairement une réception par les institutions ecclésiastiques de l'Inde. Le potentiel conflictuel des différents décrets adoptés en 1704 révéla des positionnements divers. Les capucins de Madras et de Pondichéry trouvèrent un soutien inattendu, mais temporaire, auprès de l'archevêque portugais de Goa, lorsque celui-ci entendit défendre les droits du *padroado*

²⁰⁴¹ MCIO, f°69. Cette suspension des censures pour trois ans est également mentionnée à NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.140-141. Selon A. Launay, les choses restèrent dans leur état précédent, car un décret postérieur de la Congrégation du Saint-Office du 7 janvier 1706 comportait la mention suivante, dans laquelle l'historien et archiviste des Missions-étrangères voit une clause suspensive : « [Le Pape] a dit qu'il fallait faire réponse au patriarche [...] et lui marquer qu'on devait observer à la lettre tout ce qu'il avait ordonné par son décret, jusqu'à ce que le Saint-Siège en eut décidé autrement, après avoir écouté ceux qui auraient quelque chose à représenter touchant le contenu dudit décret ». LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.CVII. Cette interprétation nous paraît fautive. Cet extrait du décret indique justement que les appels intentés en Inde contre le décret de Maillard n'auront pas d'effet suspensif. La suspension de l'exécution du décret du 23 juin 1704 provient de la décision, connue en Inde, du patriarche d'Antioche lui-même. Nous tenons à faire cette précision, car l'article de référence de P. Olgarnier se réfère à la version de Launay. Il n'y a d'ailleurs aucune trace dans les correspondances des ecclésiastiques d'une telle lecture du décret du 7 janvier 1706. FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar, op.cit.*, t.2, p.432-433, qui reprend sans raison cette lecture, alors qu'il indique que, selon Norbert de Bar le Duc, la suspension du décret du 23 juin 1704 aurait été demandée par les jésuites de Pondichéry.

²⁰⁴² *Ibid.*, t.2, p.431.

²⁰⁴³ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.34.

²⁰⁴⁴ BNF, Mss, FR. 19231, *Mélanges théologiques et historiques*, comprenant des lettres et correspondances de Maillard de Tournon, et notamment, f°76, *Décret donné à la Chine par Monseigneur le Patriarche d'Antioche*, du 25 janvier 1707.

contre les actes d'un envoyé du pape (I). Cette alliance de fortune sera cependant inefficace face à celle qui unira durablement les jésuites de Pondichéry et l'évêque de San Thomé (II). À travers ces deux configurations, on observe que le soutien ou l'opposition à la réception des actes du légat relèvent d'un certain opportunisme : les positions de chacun ne sont guère définies par des principes généraux, mais par des intérêts locaux. Les différentes réponses apportées par Rome aboutissent par conséquent à un renforcement des antagonismes (III).

I. La défense des capucins par l'archevêque de Goa : un rappel des droits du *padroado*

Les interventions de Maillard de Tournon contre les capucins de Madras, au sujet des cures de Pondichéry, ou relatives aux rites malabars suscitèrent différentes réactions après son départ²⁰⁴⁵. Dans un premier temps, le décret du 23 juin 1704, dont l'exécution avait été différée, n'a pas sensiblement changé l'administration spirituelle des jésuites²⁰⁴⁶. En revanche, les premières procédures formées à l'encontre des actes pris par Charles Maillard de Tournon ont été l'œuvre des capucins de Madras, qui avaient été particulièrement maltraités par le légat. Huit jours après le départ du patriarche d'Antioche, le 19 juillet 1704, le P. Michel-Ange de Bourges, custode des capucins de Madras, frappé d'interdit, se présenta à l'évêque de San Thomé, qui était resté muet lors de la visite de l'envoyé du pape²⁰⁴⁷. Le premier demanda au second d'être rétabli dans ses pouvoirs d'administrer les sacrements. L'ordinaire portugais, Gaspar Alfonso Alvares, répondit qu'il lui était impossible d'annuler les actes du légat, et qu'il ne pouvait lui offrir que de nommer un autre capucin pour assurer les fonctions curiales dans le comptoir anglais²⁰⁴⁸.

Ce refus n'arrêta pas le capucin, qui s'adressa directement à l'archevêque portugais de Goa, Agostinho da Annuniação²⁰⁴⁹. Il y avait en effet un ressort majeur à exploiter : dans le plus

²⁰⁴⁵ Les différents points que nous aborderons ici sont également développés par FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.432-438, auquel nous tâcherons d'apporter des sources nouvelles.

²⁰⁴⁶ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, qui est presque entièrement consacré à la démonstration de l'inobservation du décret du 23 juin 1704 par les jésuites de Pondichéry. Ce constat est dressé plus précocement par AMEP, vol.958, f°323, *Lettre de François Marie de Tours [capucin] au P. Delavigne, du 4 juin 1705*. On observe également que, dans un contexte de suspicion réciproque, les jésuites ont cherché à intimider les capucins et les prêtres des Missions-étrangères sur des questions de dogme dans les mois suivant le départ du légat. *Ibid.*, f°267, *Lettre du P. Michel Ange de Bourges au P. Charmot, du 5 janvier 1705, à Madras*, dans laquelle le custode des capucins de Madras rapporte que les jésuites accusent les missionnaires apostoliques de prêcher contre la Vierge.

²⁰⁴⁷ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.36.

²⁰⁴⁸ *Ibid.*, p.37.

²⁰⁴⁹ *Ibid.*, p.55. Agostinho da Annuniação, ou Augustin de l'Annonciation (1649-1713), était archevêque de Goa depuis 1691. Il s'était particulièrement opposé, dans les années 1690, à l'expansion des vicaires apostoliques de la Congrégation de la Propagande en Extrême-Orient. NOBREGA, Gabriela, *D. Frei Agostinho da Annuniação: um*

grand mépris des droits du *padroado*, un visiteur apostolique avait édicté une série d'actes à l'intérieur d'un diocèse portugais, sans prendre la peine de consulter le primat des Indes, ni de lui présenter ses pouvoirs. L'archevêque de Goa montra son adhésion à la cause des capucins dans une lettre écrite au P. Michel-Ange le 1^{er} septembre 1704, qui arriva à Madras autour du mois d'octobre suivant²⁰⁵⁰. Le primat reconnaissait en effet que l'absence de présentation des pouvoirs du légat à l'autorité épiscopale constituait une irrégularité, et une violation de sa juridiction²⁰⁵¹. Il déclara nuls tous les actes pris contre les capucins de Madras par le légat du pape, et ordonna à l'évêque de San Thomé de prononcer l'absolution de leur interdit et excommunication²⁰⁵². Par une lettre pastorale du 22 décembre 1704, qui sera publiée à San Thomé, l'archevêque de Goa vint enfin prononcer la nullité de tous les actes pris par Charles Maillard de Tournon, y compris ceux qui concernaient les rites malabars²⁰⁵³. L'intervention du primat des Indes constituait un fait majeur : les capucins français avaient trouvé auprès du clergé indo-portugais une source de protection contre les actes d'un légat *a latere* et envoyé du pape. L'annulation des décrets du patriarche d'Antioche ramenait à leur état initial la querelle des cures de Pondichéry, et celle de l'interdiction des rites malabars.

II. Le soutien de l'évêque de San Thomé aux jésuites : une solidarité locale

Il faut attendre l'année 1706 pour que des faits nouveaux viennent modifier l'état du droit ecclésiastique à Pondichéry. Un événement révéla la précarité de la situation juridique consécutive à l'intervention de l'archevêque de Goa. Cette crise concernait le P. Eusèbe de

arcebispo-governador em Goa (1691-1713), in: Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra, vol.32, 2019, p.13-33.

²⁰⁵⁰ Une traduction anglaise de cette lettre est reproduite à MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.54-59.

²⁰⁵¹ *Ibid.* Dans cette lettre particulièrement savante, l'on peut identifier les sources doctrinales sur lesquelles s'appuyait un archevêque portugais de Goa au début du XVIII^e siècle. Il se référait par exemple à Francisco Peña (1540-1612), théologien et canoniste espagnol, auteur d'un commentaire du *Manuel des Inquisiteurs (Directorium inquisitorum)* de Nicolas Eymerich (1320-1399). Cet ouvrage, dans sa version commentée, a fait l'objet d'une réédition française. EYMERICH, Nicolau, PENA, Francisco, *Le manuel des inquisiteurs*, éd. et trad. Sala-Molins, Louis, Paris, Albin Michel, 2001. Le primat se référait à l'autorité de Peña pour défendre qu'un délégué du Saint-Siège ne peut se constituer lui-même sans avoir préalablement publié les bulles qui l'investissent auprès de l'évêque ou de l'archevêque du lieu. L'archevêque s'appuie également sur l'œuvre du théologien et juriste allemand Conrad Braun (Conradus Brunus, 1495-1563), pour dire que les censures et interdicts pris par le légat qui n'aurait pas présenté ses pouvoirs à l'autorité ecclésiastique du lieu n'ont aucune force contraignante. Les passages cités par l'archevêque sont également identifiés par W. Irvine, éditeur de l'œuvre de N. Manucci, à travers laquelle nous avons connaissance de cette lettre. CONRADI BRUNI (Conrad Bauer), *De Legationibus*, Mayence, Francisci Behem, 1548, L. I, chap.8, p.17-19.

²⁰⁵² MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.72-73, et p.106-112, MCIO, f°33, AMEP, vol.990, f°617, *Lettre des P. Laurent, Michel Ange de Bourges, et René d'Angoulême, du 15 janvier 1705*, AMEP, vol.958, f°279, *Lettre de M. Labbé aux directeurs du séminaire, du 16 février 1705 à Pondichéry*.

²⁰⁵³ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.106-109, qui donne une traduction anglaise d'une lettre adressée par l'archevêque de Goa à Niccolo Manucci, du 23 décembre 1704, dans laquelle il confirme ses sentiments et déplore la passivité de l'évêque de San Thomé ; et une traduction anglaise de la pastorale du 22 décembre 1704. Notons que ces annulations ont provoqué des plaintes des religieux italiens que Charles Maillard de Tournon avait consacré curés de Madras à la place des capucins français. *Ibid.*, p.110-111.

Bourges, capucin de Madras qui avait été excommunié en 1704 par le légat Maillard de Tournon, pour avoir assuré les fonctions curiales malgré l'interdit dont il était frappé²⁰⁵⁴. Théoriquement, le P. Eusèbe était absout, car la pastorale de l'archevêque de Goa du mois de septembre 1704 avait été publiée à San Thomé. Cependant, les jésuites de Pondichéry continuaient de le regarder comme excommunié, et défendaient toute communication avec lui²⁰⁵⁵. Le P. Eusèbe, sans doute exaspéré par ce climat, voulut repasser en France²⁰⁵⁶. Les conseillers de Pondichéry lui offrirent en février 1706 de servir comme aumônier sur le prochain vaisseau qui partirait, pour rentabiliser son transport. Les jésuites se récrièrent contre cette proposition, estimant qu'il s'agissait là d'une contravention à l'autorité du légat. Le Conseil supérieur chercha en premier lieu à obtenir l'avis des directeurs parisiens²⁰⁵⁷. Sous la pression des jésuites, il fut décidé de faire passer le P. Eusèbe en qualité de simple passager, en compagnie d'un de ses ennemis, le religieux théatin qui avait autrefois été nommé par le légat à la place des capucins de Madras²⁰⁵⁸. La situation était particulièrement instable : sous la pression des jésuites, le Conseil supérieur de Pondichéry avait pu se résoudre à regarder le P. Eusèbe comme excommunié, et donc à ne pas tenir pour effectives les pastorales de l'archevêque de Goa.

Se croyant protégés par le clergé indo-portugais, les capucins cherchèrent à asseoir leurs droits contre les jésuites. Dans le courant de l'année 1706, ils reçurent, ou exhumèrent, un décret de la Congrégation de la Propagande de 1698, selon lequel une mission nouvelle ne pouvait s'implanter sur le territoire d'une autre, plus ancienne, sans l'accord de la Congrégation romaine²⁰⁵⁹. À l'appui d'une interprétation particulièrement large de ce texte, les capucins se

²⁰⁵⁴ *Supra*, p.477.

²⁰⁵⁵ AMEP, vol.958, f°251, *Lettre du P. Michel Ange à Delavigne du 8 octobre 1704*, et MCIO, f°36. AMEP, vol.959, f°1, *Lettre de Tessier de Queralay à Charles Maillard de Tournon, du 16 mai 1706*, dans laquelle on apprend que les jésuites auraient calomnié tous ceux qui avaient communiqué avec le P. Eusèbe.

²⁰⁵⁶ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.72-73.

²⁰⁵⁷ ANOM, COL, C°67, f°247, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin, de Flacourt, d'Hardancourt et de la Prévostière, du 19 février 1705*, f°261-262.

²⁰⁵⁸ AMEP, vol. 959, f°2, *Déclaration du Conseil souverain de Pondichéry pour renvoyer le P. Eusèbe, du 16 mai 1706*. AMEP, vol.990, f°641, *Acte de M. le Gouverneur et officiers de Pondichéry qui justifie Mgr Labbé [des Missions-étrangères, évêque in partibus de Tilopolis] touchant le P. Eusèbe capucin, du mois de mai 1706*, qui enjoint le P. Esprit de Bourges à ne faire d'autres fonctions que celle de simple passager. Cette lettre émane du gouverneur car elle constitue une instruction au capitaine du vaisseau devant transporter le capucin. On y apprend que le théatin italien, le P. Dom Guillaume [P. Gulielmus a Valle] refusa à la dernière minute de s'embarquer sur ce vaisseau. Il navigua donc sans aumônier.

²⁰⁵⁹ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.278-280. En 1703, la Congrégation de la Propagande s'était prononcée sur les demandes de François-Marie de Tours, au sujet de la querelle des cures. Cette requête fut peut-être portée par le P. Paul de Vendôme, correspondant en France de ce dernier. Elle figure à NBD, *Mémoires utiles*, p.180, *Humbles représentations faites à la Sacrée Congrégation de la Propagande par le père François Marie de Tours, capucin missionnaire des Indes, qui en obtient en conséquence des décrets favorables*. Le 26 mars 1703, renvoya les capucins à un décret qu'elle avait publié le 28 avril 1698. Ce texte était une réponse donnée, quelques années plus tôt, aux questions des capucins de Surate, que la Congrégation estimait applicables à Pondichéry. Nous reproduirons les trois réponses qui paraissent les plus cruciales. Les capucins avaient d'abord

pensaient fondés à évincer les jésuites de leur mission à Pondichéry, et de leur paroisse, puisqu'ils avaient été les premiers à s'établir dans ce comptoir. Le 28 septembre 1706, le P. Laurent d'Angoulême, capucin, demanda la permission à l'évêque de San Thomé de publier ce décret dans l'église de Pondichéry²⁰⁶⁰. Il semble que l'évêque portugais n'ait apporté qu'une réponse ambiguë aux capucins de Pondichéry : il estimait ne pouvoir se prononcer en faveur de la publication d'un tel décret, sans toutefois l'interdire²⁰⁶¹. La publication fut faite, par le P. Esprit de Tours, curé des capucins à Pondichéry, le jour de la Toussaint 1706²⁰⁶². Il prononça publiquement que les jésuites n'étaient plus curés des malabars, et que tous les actes qu'ils passeraient après la publication de ce décret seraient nuls. Les jésuites se récrièrent auprès de l'évêque de San Thomé de cette atteinte à leurs droits, et estimaient que la publication était irrégulière, car elle n'avait pas été autorisée formellement par lui²⁰⁶³.

L'ordinaire portugais, Gaspar Alfonso Alvares, sortit finalement de sa réserve pour dire qu'il désapprouvait l'entreprise des capucins²⁰⁶⁴. La position de l'évêque ne s'explique pas uniquement par son soutien historique aux jésuites, et paraît même plutôt cohérente, en dépit de son attitude hésitante. Le décret publié par les capucins était un acte émanant de la Congrégation de la Propagande, et non du légat. L'attitude protectionniste du *padroado* à l'égard des décrets et envoyés de cette institution romaine était connue. De surcroît, la publication du décret de 1698 par les capucins de Pondichéry portait atteinte à la juridiction de l'évêque de San Thomé : elle avait pour effet d'annuler la création qu'il avait faite de la cure des malabars, au profit des

demandé si les « religieux de quelque ordre que ce soit [...] de fonder une nouvelle mission, sans un mandement spécial de la Sacrée Congrégation, dans les lieux où il y a déjà d'autres religieux qui en ont fondé une ». La Congrégation répondait par la négative, renvoyant à un décret qui avait encadré cette question, du 11 janvier 1656. Les capucins avaient également demandé si, « dans les missions où sont déjà les plus anciens missionnaires qui y ont fondés les missions », ceux-ci pouvaient être réputés « curés, principalement s'ils ont une chapelle ou église, et un cimetière public ? ». À cette question, la Congrégation répondait négativement : la pratique sans droits des fonctions curiales n'accordait pas aux missionnaires la condition de curé. Ce texte était évidemment favorable aux capucins de Pondichéry, qui pouvaient s'appuyer sur leur condition de missionnaires (et non sur celle de curé) pour justifier l'usurpation dont ils avaient été victimes auprès des populations tamoules. *Ibid.*, p.183, *Décret de la Congrégation de la Propagande, du 28 avril 1698*, et p.201-204, *Résolutions données par la Sacrée Congrégation le 26 mars 1703* [...].v. également MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.290-291, qui reproduit un extrait du décret du 28 avril 1698. Au sujet du décret du 11 janvier 1656, mentionné ci-dessus : une copie de ce texte figure à ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°4. Il est reproduit dans NBD, *Mémoires utiles*, p.204-205, et à MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.293-295.

²⁰⁶⁰ NBD, *Mémoires utiles*, p.185, *Lettre du R.P. Laurent capucin à l'évêque de St Thomé par laquelle il demande à ce prélat la permission de faire publier dans l'église des capucins de Pondichéry les décrets favorables qu'ils avaient obtenus de la Sacrée congrégation contre l'usurpation des RP Jésuites, du 28 septembre 1706*, et MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.280.

²⁰⁶¹ *Ibid.*, t.4, p.280-281. NBD, *Mémoires utiles*, p.187-188, *Lettre de Monseigneur l'évêque de San Thomé au R.P. Michel-Ange capucin, dans laquelle l'on voit le consentement de Monseigneur, pour la publication des susdits décrets*.

²⁰⁶² MCIO, f°38-39.

²⁰⁶³ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.280.

²⁰⁶⁴ Une première pastorale désapprouvant l'entreprise des capucins fut publiée entre le 5 et le 10 novembre 1706 par l'évêque de San Thomé. *Ibid.* t.4, p.282.

jésuites, en 1699. Le roi de France lui-même avait reconnu sa compétence à procéder au partage des paroisses. Enfin, Gaspar Alfonso Alvares avait été rappelé à l'ordre deux ans plus tôt par l'archevêque de Goa, afin qu'il ne s'abstienne pas de faire respecter son autorité contre les actes émanant du pouvoir pontifical.

L'évêque écrivit dès le 10 novembre 1706 au Conseil supérieur de Pondichéry, pour demander aux marchands de la Compagnie de « *conserver [sa] juridiction et d'empêcher qu'on ne transgress[ât] l'ordre [qu'il avait] établi en obligeant les capucins par toutes les voies de la rigueur de ne faire aucune démarche et de ne rien innover, quelques ordres qu'ils [eussent] pu recevoir de France ou de Rome* »²⁰⁶⁵. Les jésuites, naturellement solidaires de l'évêque, mobilisèrent les « *coutumes du Royaume* » pour faire agir le Conseil contre cette réception illégale de l'acte émanant d'une autorité ecclésiastique étrangère²⁰⁶⁶. Le Conseil supérieur estima que « *cette matière n'était pas de sa compétence* »²⁰⁶⁷. L'évêque de San Thomé aurait alors enjoint les marchands à « *tenir la main pour qu'il ne soit rien innové* », et à renvoyer l'affaire de la cure des malabars en France, une nouvelle fois²⁰⁶⁸. Pour conforter sa version des faits, l'ordinaire excommunia le P. Esprit de Tours le 27 novembre, pour avoir eu l'audace de publier les décrets de la Congrégation de la Propagande sans son aval²⁰⁶⁹. Le 23 décembre suivant, le curé des capucins forma, en retour, un appel à Rome de son excommunication, et de la violation par l'évêque d'un acte de la Congrégation de la Propagande²⁰⁷⁰. Un capucin de Madras composa également, dans les premières semaines de l'année 1707, un long mémoire contenant l'ensemble des plaintes, et des revendications des religieux de son ordre, qui fut remis

²⁰⁶⁵ NBD, *Mémoires utiles*, p.228, *Lettre de l'évêque de Méliapour au Conseil supérieur de Pondichéry, du 10 novembre 1706*.

²⁰⁶⁶ MCIO, f°38-39, « Le 5 novembre, le P. Tachard présente requête au Conseil disant que le P. Esprit a publié le jour de la Toussaint en son Église et fait publier à la chapelle du fort d'Ariancoupam en Français, portugais et tamoul deux décrets de la Sacrée Congrégation, en ajoutant plusieurs choses contre l'instruction de ce Sacré Tribunal, et est depuis allé dans les maisons de malabars leur inspirer des sentiments contraires aux brefs des papes, aux décrets de la Sacrée Congrégation, à l'autorité de l'évêque, et opposés aux ordres du Roi envoyés à Pondichéry, et contre les coutumes du Royaume (sans dire ce qui s'est passé ni de ce dont il se plaint). Il demanda que le Conseil interroge juridiquement ceux devant qui le P. Esprit a parlé de la sorte, pour que les jésuites puissent s'en servir si besoin, afin qu'il conte que les jésuites n'ont point donné lieu à tant d'horribles scandales ». Pour l'auteur du *Mémoire sur la Compagnie*, les jésuites étaient particulièrement remontés contre les capucins, qui à l'occasion de cette publication, auraient également affirmé aux chrétiens malabars que les jésuites étaient excommuniés par leur violation des décrets de Maillard de Tournon, et qu'ils ne pouvaient faire fonction de curés. Sur la contravention aux libertés de l'église gallicane de l'exécution d'actes pontificaux sans *pareatis* du roi ou de ses officiers, PITHOU, P., *Preuve des libertez de l'Église gallicane*, op.cit., p.178-183.

²⁰⁶⁷ MCIO, f°38-39.

²⁰⁶⁸ *Ibid.*

²⁰⁶⁹ NBD, *Mémoires utiles*, p.233, et MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.318-319, qui reproduisent la déclaration de l'évêque de San Thomé du 27 novembre 1706.

²⁰⁷⁰ NBD, *Mémoires utiles*, p.236, et MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.341, qui reproduisent le texte de l'appel du 23 décembre 1706.

au Conseil supérieur de Pondichéry²⁰⁷¹. Les choses devaient néanmoins rester en l'état à Pondichéry.

Le problème de la réception des actes du légat Maillard de Tournon n'avait rien d'une querelle juridique. À l'exception de l'archevêque de Goa, aucune des parties en présence n'était favorable à une réception totale, ou à une inapplication générale, des actes du légat. Les camps se divisaient, pour l'instant, autour de la question particulière des sanctions imposées aux capucins, et de la division des cures. Les jésuites et l'évêque de San Thomé, solidaires de longue date, étaient par exemple favorables à la validité des excommunications prononcées par le légat ; mais s'opposaient à la réception d'actes émanant de la Congrégation de la Propagande, pour des motifs qui auraient pu justifier l'exclusion des premières mesures. Cette ligne de fracture devait se cristalliser au moment de la réception des contestations à Rome, où était également tranchée la question de l'interdiction des rites malabars, telle que prononcée par le légat.

III. La réception romaine des actes du légat *a latere* et de ses contestations

Autour du mois d'octobre 1704, le P. Jean Venance Bouchet, supérieur français de la mission jésuite de Pondichéry (que l'on désignait désormais comme mission du Carnatique), avait pris la route pour l'Europe. Il entendait contester à Rome le décret du 23 juin 1704 de Charles Maillard de Tournon, qui censurait les rites malabars²⁰⁷². Il était accompagné par un autre jésuite, le portugais François Lainez (ou Francisco Laynez), supérieur de la mission du Madurai²⁰⁷³. Les deux hommes étaient, en fait, les principaux représentants des méthodes de l'*accommodatio*, et les premiers concernés par l'interdiction des rites malabars.

Ils devaient cependant arriver trop tard. Le décret du 23 juin 1704 avait été reçu à Rome, à la fin de l'année 1705 et approuvé par la Congrégation générale de l'Inquisition le 7 janvier 1706²⁰⁷⁴. Clément XI avait ordonné l'exécution du décret « *jusqu'à ce que le Saint-Siège en eût décidé autrement après avoir écouté ceux qui auraient quelque chose à représenter touchant le*

²⁰⁷¹ Ce mémoire ne nous est connu que par une traduction portugaise, elle-même traduite en anglais, figurant à *Ibid.*, t.4, p.278-393, sous le titre de *Account of the persecutions endured by the reverend capuchin fathers, translated from the French by Count Andrea Cardeira, portuguese*. Les informations que nous avons tirées de ces pages ne sont pas de l'œuvre de Manucci, mais du manifeste des capucins du début de l'année 1707, tel qu'il était contenu dans ses papiers.

²⁰⁷² NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.144-145.

²⁰⁷³ *Ibid.*, p.144-145, et p.371-372, qui décrit Lainez (1656-1715) comme natif de Lisbonne, d'une mère portugaise et d'un père hollandais. De son nom civil Francisco Troyano, il serait entré dans la Compagnie de Jésus en 1672, dans son adolescence : « il en suçait l'esprit et les maximes avec le lait ». Il rejoignit l'Inde et la mission du Madurai en 1681.

²⁰⁷⁴ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Rome, S.C. de Propaganda Fide, 1893, p.712, NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.145-146, *Décret de la Congrégation générale de l'Inquisition de Rome, qui confirme le décret de Monseigneur de Tournon, du 7 janvier 1706*, MCIO, f°69, LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.CVII, et FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar, op.cit.*, t.2, p.433-434.

contenu dudit décret »²⁰⁷⁵. Le pape considérait cependant qu'il était nécessaire d'examiner la question des parias en profondeur : peut-être avait-il été informé que ce point du décret pouvait considérablement nuire aux conversions²⁰⁷⁶. Le décret du 7 janvier 1706 affichait implicitement une adhésion aux alertes données par les capucins français concernant les rites malabars. Il louait les présentations faites quelques années plus tôt par le P. François-Marie de Tours, correspondant de Paul de Vendôme, au sujet des pratiques scandaleuses des jésuites²⁰⁷⁷, et nomma le P. Jean Damascène, capucin et consultant du Saint-Office à Rome, pour dresser un mémoire de l'ensemble des rites des chrétiens malabars²⁰⁷⁸.

À la fin de l'année 1706 arrivèrent cependant les nouvelles des pastorales de l'archevêque de Goa qui avait annulé les actes pris par le légat. Dans un bref du 30 octobre, Clément XI se plaignit amèrement de la désobéissance des capucins de Madras au légat lors de sa visite, et surtout, de la levée de leurs interdits par l'archevêque de Goa dans ses lettres du mois de septembre 1704²⁰⁷⁹. Il consentit toutefois à absoudre le P. Michel-Ange de Bourges et le P. Eusèbe de leur excommunication prononcée par le légat²⁰⁸⁰. Dans les semaines suivantes, le pape prit connaissance de la pastorale du primat de Goa du 22 décembre 1704, qui avait déclaré nuls tous les actes pris par le légat *a latere*. Le 7 janvier 1707, Clément XI cassa et annula cette pastorale, qu'il jugeait attentatoire à son autorité, et condamna l'insolence de l'archevêque²⁰⁸¹. L'appel formé en décembre 1706 par le P. Esprit de Tours, curé capucin de Pondichéry, contre l'excommunication prononcée par l'évêque de San Thomé, n'a été reçu à Rome qu'en janvier 1709 : il fut finalement absous de cette condamnation, et maintenu dans ses fonctions²⁰⁸². Ces

²⁰⁷⁵ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.147, *Décret de la Congrégation générale de l'Inquisition de Rome [...], du 7 janvier 1706*.

²⁰⁷⁶ *Ibid.*, t.1, p.148, *Décret de la Congrégation générale de l'Inquisition de Rome [...], du 7 janvier 1706*, « Quant à ce qui regarde certaines personnes de la lie du peuple, nommées dans les Indes *parreas*, que les nobles regardent et évitent comme gens infames : Sa Sainteté a déclaré qu'il fallait examiner cette question séparément ».

²⁰⁷⁷ *Supra*, p.461. Sur François-Marie de Tours, v. ARANHA, P., *Vulgaris seu Universalis* : Early Modern Missionary Representations of an Indian Cosmopolitan Space, in : Zupanov, I., Costa Da Silva Flores, Jorge Manuel, Lefèvre, C., *Cosmopolitismes en Asie du Sud. Sources, itinéraires, langues (XVII^e-XVIII^e)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2020, p.333-349, et KASCHEWSKY, Rudolf, *The Role of François Marie de Tours in the Capuchin Mission in India and Tibet*, in : *Orientalia Suecana*, vol.69, 2020, p.29-41.

²⁰⁷⁸ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.147, *Décret de la Congrégation générale de l'Inquisition de Rome [...], du 7 janvier 1706*, « Sa Sainteté a ordonné pareillement que le Père Jean Damascène de l'Ordre des Frères Mineurs conventuels de S. François, consultant du Saint-Office, rassemblerait en un sommaire tous les rites que l'on assure être superstitieux et qui sont permis aux chrétiens malabars dans les Indes orientales par certains missionnaires, ainsi qu'on le prétend : rites qui avaient déjà été depuis longtemps dénoncés au Saint-Siège par le Père François Marie de Tours, capucin missionnaire dans les Indes ».

²⁰⁷⁹ IPPF, t.2, p.243, *Bref du pape Clément XI du 30 octobre 1706*, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.155-159.

²⁰⁸⁰ IPPF, t.2, p.243, *Bref du pape Clément XI du 30 octobre 1706*.

²⁰⁸¹ *Ibid.*, p.244-245, *Bref du pape Clément XI, du 7 janvier 1707*, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.155-159.

²⁰⁸² NBD, *Mémoires utiles*, p.41-42, et p.269, *Décret que la sacrée congrégation forma enfin, sur les remontrances des Capucins missionnaires apostoliques à Pondichéry, du 21 janvier 1709*.

interventions avaient pour effet de détacher la question de la réception des actes du légat du sort des capucins de Madras. Désormais, la contestation des décrets de Charles Maillard de Tournon n'avait pour objets que la division des cures, et surtout l'interdiction des rites malabars.

Les P. Bouchet et Lainez, supérieurs des missions jésuites, étaient arrivés à Rome le 8 novembre 1706²⁰⁸³. Constatant l'approbation pontificale du décret du 23 juin 1704, et la censure de son annulation par l'archevêque de Goa, ils s'employèrent à défendre la cause des chrétiens malabars. François Lainez produisit un ouvrage conséquent, le *Defensio Indicarum Missionum*, publié à Rome en 1707, dans lequel il exposait, à l'appui de témoignages de missionnaires et de catéchistes, une nouvelle démonstration de la licéité de la méthode de l'*accommodatio*, en rappelant la distinction entre simples coutumes et superstition²⁰⁸⁴. Lainez cherchait surtout à établir que l'application du décret causerait la perte des missions du sud de l'Inde, et exposerait les chrétiens tamouls à des persécutions de la part des brahmanes ou des princes hindous²⁰⁸⁵.

L'ouvrage donna une certaine célébrité au P. François Lainez, et permit aux deux jésuites d'obtenir une audience auprès du secrétaire de la Congrégation de la Propagande, le cardinal Carlo Agostino Fabroni. Lors d'une première audience entre les trois hommes, le 8 juillet 1708, Fabroni aurait confirmé aux supérieurs de la mission du Carnatique et du Madurai que « l'intention de Sa Sainteté concernant l'exécution du décret était qu'ils devaient l'observer, à l'exception des choses dont ils pensaient qu'elles seraient préjudiciables à la gloire de dieu, et contre le salut des âmes »²⁰⁸⁶. Dans les jours suivants, Bouchet et Lainez auraient été reçus par Clément XI en personne, qui leur aurait confirmé de vive voix la pensée du cardinal²⁰⁸⁷. Cet épisode, particulièrement mal documenté, explique que les jésuites aient défendu la réhabilitation par le pape des méthodes de l'*accommodatio*, et des coutumes des chrétiens malabars. La phrase qu'aurait prononcée Clément XI, sous la forme juridique d'un « oracle de vive voix », permettait *a contrario* de maintenir les rites malabars s'ils contribuaient à la gloire de Dieu, ou si leur retrait aboutissait à détruire la chrétienté indienne. Le P. Thimothée de La Flèche, secrétaire de l'ordre des capucins à Rome, entreprit de vérifier les allégations de Bouchet et Lainez. En juillet 1708, il se serait adressé au pape, pour lui demander si les paroles

²⁰⁸³ FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.432-433.

²⁰⁸⁴ LAINEZ, Francisco, *Defensio Indicarum Missionum Madurensis, nempe, Maysurensis, et Carnatensis edita occasione decreti ab illustrissimo D. Patriarcha Antiocheno D. Carolo Maillard de Tournon*, Rome, 1707.

²⁰⁸⁵ *Ibid.*, FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., p.432, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.149.

²⁰⁸⁶ FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.432-435, dont nous traduisons la formule depuis l'anglais.

²⁰⁸⁷ *Ibid.*, qui indique également qu'un écrit aurait été délivré aux P. Bouchet et Laynez le 26 juillet 1708. Nous n'en avons trouvé aucune trace. Une autre formule de cet entretien oral figure à NBD, *Mémoires utiles*, p.303, *Lettre du R.P. Thomas de Poitiers capucin [...] au cardinal préfet de la Sacrée congrégation [...], du 25 novembre 1732*, p.312, « les R.R.P.P. Jésuites avaient reçu un oracle de vive voix de la bouche du Saint-Père, par lequel il avait assuré, qu'on pouvait user de ces rites malabars, pour la gloire de Dieu, et le bien de la religion ».

qui lui étaient attribuées étaient véritables. Clément XI lui aurait démenti formellement avoir révoqué de vive voix le décret du 23 juin 1704. Timothée de La Flèche informa immédiatement les capucins de Pondichéry du caractère mensonger des affirmations que pourraient former les deux jésuites à leur retour en Inde²⁰⁸⁸.

Ce qui donna à cet « oracle de vive voix », ou à cette rumeur, une véritable portée juridique, s'explique par un fait extérieur²⁰⁸⁹. Il semble qu'au début de son séjour européen, François Lainez fut proposé par la Cour de Portugal pour prendre la succession de l'évêché de San Thomé²⁰⁹⁰. Il aurait été consacré à Rome par l'aumônier de Portugal, avec l'accord du pape, à une date inconnue²⁰⁹¹. L'ouvrage qu'il publia en 1707 à Rome, le *Defensio Indicarum Missionnum*, était déjà signé du titre d'évêque de Méliapour. Par une étrange coïncidence, la question de la succession à Gaspar Alfonso Alvares, évêque en exercice, ne se posa pas, puisque celui-ci mourut le 24 novembre 1708, à quatre-vingt-deux ans, alors que Lainez était encore en

²⁰⁸⁸ AMEP, vol.991, f°75, *Lettre du P. Timothée au P. Esprit, du 22 juillet 1708 à Rome*, « Sa Sainteté d'abord prit feu, et me dit ces propres paroles : Le père Bouchet est un menteur et rien n'est moins vrai que ce qu'il ose publier ; bien loin de s'en aller triomphant et consolé, il part désespéré, et dans le dernier chagrin de n'avoir rien pu obtenir de nous ; il a bien fait ce qu'il a pu pour faire révoquer le décret de notre légat, mais le lui ayant montré confirmé par la Congrégation du Saint-Office, et fait connaître que l'on n'y changerait rien, et que jamais le Saint-Siège n'approuverait des rites aussi scandaleux, que ceux que les pères de sa Compagnie faisaient observer à leurs chrétiens des Indes, et ne souffrirait pas qu'on les observât ». Timothée de la Flèche, qui intervenait en qualité de secrétaire français du procureur général de l'ordre des capucins, connaîtra une longue carrière ecclésiastique, et pourra revenir avec un peu de modération sur ces événements dans ses mémoires, TIMOTHEE DE LA FLECHE, *Mémoires du père Timothée de la Fleche, capucin, évêque de Berite*, Avignon, Joseph-Charles Chastagnier, 1774, p.18-22.

²⁰⁸⁹ Sur les oracles de vive voix, DUPIN, Louis Ellies, *Requête au Roy et à nosseigneurs les commissaires nommés par Sa Majesté pour la primatie de Lyon* [...] Lyon, Pierre Valfray, 1698, p.199-201, « Ce qui est fait en vertu de ces commissions verbales, qu'on appelle à Rome *viva vocis Oracula*, est regardé en France comme abusif, ainsi que le remarque un grand Archevêque. Les lois et les coutumes observées dans l'Eglise demandent que les faits soient établis sur des preuves littérales, et cette jurisprudence, s'il est permis de parler de la sorte, est canonisée par le sentiment uniforme des docteurs ». LE PAIGE, Louis-Adrien, COUDRETTE, Christophe, *Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus*, [s.l., s.n.], 1761, t.3, p.163-164, « Ainsi, parce que Jules II a donné aux Augustins de s'approprier même les oracles de vive voix concédés à quelqu'un des autres ordres mendiants, par cela seul, disent les jésuites, tous ces oracles sont censés nous avoir été concédés directement à nous-mêmes. C'est non seulement l'appropriation des privilèges, mais l'appropriation des appropriations. Ces oracles de vive voix sont d'une grande ressource aux jésuites, pour se donner des privilèges sans bornes et sans limites. Un mot échappé dans une conversation du pape fera un oracle de vive voix, et donnera des privilèges à l'infini ».

²⁰⁹⁰ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.150-151, et p.371-372, et BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], op.cit., t.2, p.588-589, *Lettre du P. Barbier, à Pinnepondi, dans la mission du Carnate, du 15 janvier 1723*, « [Lainez] avait été envoyé en Portugal en l'année 1705 pour des affaires qui concernaient le bien de cette mission. Il apprit en arrivant qu'il était nommé évêque de San-Thomé : ce fut pour lui un coup très-sensible : il fit tous ses efforts pour faire changer cette destination et il se défendit longtemps de l'accepter ; mais le roi de Portugal, qui avait conçu une haute idée de sa personne et de son mérite, persista dans son choix ; sa majesté réitéra ses instances auprès de notre saint-père le pape Clément XI et il fallut enfin que l'humilité religieuse du père cédât à l'obéissance : il fut sacré à Lisbonne par le grand aumônier de Portugal. Il s'embarqua presque aussitôt, mais la navigation fut longue, il ne put prendre possession de son évêché qu'en l'année 1710 ». Cette version édifiante des événements doit être prise avec la plus grande prudence, en raison de la tardiveté du texte, et d'incohérences que nous avons identifiées dans d'autres passages. Il nous permet seulement de renforcer l'hypothèse que Lainez a bien été nommé évêque avant la mort de Gaspar Alfonso Alvares, en 1708.

²⁰⁹¹ *Ibid.*

Europe²⁰⁹². Il s'agissait d'un fait majeur : l'ancien supérieur de la mission jésuite du Madurai, principal promoteur des méthodes de l'*accommodatio*, occupait désormais la fonction d'évêque, disposant de larges pouvoirs de juridiction, de police ecclésiastique, et chargé de la publication des actes émanant de l'autorité pontificale sur la côte Coromandel et au Bengale. À cet égard, les paroles attribuées au cardinal Fabroni et au pape lui-même acquéraient une portée considérable.

Nous étudierons plus loin les conséquences du retour des P. Lainez et Bouchet en Inde, à la fin de l'année 1710²⁰⁹³. Les événements qui eurent lieu à Pondichéry durant le séjour romain des deux jésuites méritent d'être établis, pour saisir le contexte nouveau dans lequel leur prétention à rétablir les rites malabars a pu être formulée. Le pape s'était montré intransigeant sur le plan formel et matériel : les décrets pris par le cardinal de Tournon étaient pleinement applicables en Inde, et les rites malabars devaient être condamnés suivant la lettre de ces actes. Cependant, la députation de Bouchet et Lainez, et la consécration épiscopale de ce dernier, donnent l'apparence d'une contradiction du Souverain Pontife lui-même, qui laissent une possibilité pour les rites malabars de subsister dans les rouages institutionnels du clergé indien.

²⁰⁹² AMEP, vol.959, f°107, *Lettre de Guéty à Delavigne, du mois de février 1709*, rapportant la mort de Gaspar Alfonso Alvares le 24 novembre 1708.

²⁰⁹³ *Infra*, p.514 et p.518.

Conclusion du titre 1

Entre 1704 et 1708, une ligne de démarcation s'était formée au sein du clergé de Pondichéry. Les jésuites, dans leur souci de préserver la mission malabare et les méthodes de l'*accommodatio*, apparaissaient désormais comme les principaux opposants à la réception du droit pontifical (à travers le décret de 1704, ou de la législation de la Congrégation de la Propagande). Le soutien que leur avait toujours fourni l'évêque de San Thomé, en matière de droit des paroisses, apparaissait comme une adhésion totale à leur cause, avec l'accession de François Lainez à cette fonction. Dès lors, tous les moyens juridiques propres à l'autorité épiscopale devaient être mis au service de la défense des rites malabars. Les capucins et les prêtres des Missions-étrangères n'avaient, en revanche, que peu de raison de s'opposer à l'application pleine et entière du décret du 23 juin 1704. En prononçant l'absolution des religieux sanctionnés par le cardinal de Tournon, ou par l'évêque de San Thomé, le pape s'était fait le protecteur des capucins. Le légat avait, certes, tranché en leur défaveur dans l'affaire du partage des paroisses à Pondichéry. Nous verrons que la lutte pour l'interdiction des rites malabars offrira aux capucins un meilleur levier d'expulsion des jésuites, que les interminables procédures engagées en France au sujet du droit des cures. Nous verrons surtout que la question des paroisses est celle sur laquelle la Compagnie des Indes fera preuve d'autorité pour la première fois.

Ce clivage oblige le Conseil supérieur de Pondichéry à prendre position, mais lui impose aussi un choix draconien. Il pourrait profiter de l'opposition des jésuites au pape pour affirmer, de concert avec l'évêque portugais, une forme de gallicanisme colonial. De cette manière le Conseil supérieur pourrait imposer un contrôle de réception des actes émanant de l'autorité ecclésiastique, au risque d'entériner les rites malabars. À l'inverse, l'expérience des premières années du XVIII^e siècle semble déjà montrer que le commerce de la Compagnie profiterait d'un affaiblissement de l'autorité des jésuites²⁰⁹⁴. La solution d'une adhésion du Conseil à la législation pontificale aurait cependant pour conséquence de faire de la juridiction souveraine une chambre d'enregistrement des actes de l'autorité ecclésiastique. L'évolution de la police des cultes durant la décennie suivante consiste en grande partie dans la réponse que l'administration coloniale sera capable de donner à ce dilemme.

²⁰⁹⁴ En 1706, le missionnaire apostolique Tessier de Queralay remarque « L'on a dit que les Messieurs du Conseil écrivent dans tous les termes pressant au Messieurs de la Compagnie pour les prier de mettre tout en œuvre, afin que les P.P. Jésuites soient ôtés de cette ville, c'est une terrible entreprise, cependant ils ne croient pas que la Compagnie puisse faire son négoce, ni même subsister longtemps ici, si les jésuites y demeurent davantage, il est fort à craindre qu'ils ne fassent à quelque heure quelque coup fatal qui nous fasse tous chasser du pays ». AMEP, vol.959, f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 3 octobre 1706, à Pondichéry*.

Titre 2. La discordance des pouvoirs centraux et périphériques dans l'édiction de la police des cultes (1708-1719)

François Martin meurt le 31 décembre 1706²⁰⁹⁵. La présidence du Conseil supérieur, et le gouvernement furent assurés en intérim par François de Flacourt, plus ancien marchand français en Inde, puis par le directeur de Chandernagor, Pierre Dulivier²⁰⁹⁶. En mai 1706, un directeur parisien, Guillaume André Hébert, Chevalier de l'ordre du Mont Carmel et de Saint-Lazare devait être envoyé de France pour l'Inde, avec la mission initiale d'assister François Martin, et d'œuvrer à fonder un établissement à Merguy, au Siam²⁰⁹⁷. Après un voyage de plus de deux ans, et un long séjour en Amérique du Sud, il arrive à Pondichéry en juillet 1708²⁰⁹⁸. Frère de l'évêque d'Agen et curé de Versailles, Hébert est un personnage clivant, qui donne aux conseillers de Pondichéry l'impression de ne pas respecter leur expérience de l'Inde²⁰⁹⁹. En effet, Hébert est le premier chef de comptoir, depuis Blot et Gueston, à être envoyé depuis Paris,

²⁰⁹⁵ MARTINEAU, Alfred, *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, op.cit., t.1, p.85.

²⁰⁹⁶ KAEPELIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.608-609. BNF, Mss, FR. 4432, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f°4, *Notes critiques sur l'Histoire des Indes anciennes et modernes de M. l'Abbé Guyon par M. Pilavoine ancien conseiller et teneur de livre à Pondichéry*, « M. Dulivier qui était directeur général du Comptoir du Bengale vint à Pondichéry en janvier 1708 pour y être gouverneur par des ordres cachetés de la Compagnie, qu'on ouvrit lors de la mort de M. Martin. Mais il faut savoir qu'avant que Dulivier arrivât au Bengale à Pondichéry, M. François Flacourt qui était premier conseiller du Conseil supérieur de Pondichéry, fut aussitôt après la mort de M. le Chevalier Martin, reconnu gouverneur par intérim depuis octobre 1707 jusqu'en janvier 1708 que M. Dulivier arriva du Bengale par un vaisseau Danois pour prendre possession du Gouvernement qu'il occupa depuis janvier 1708 jusqu'en juillet de la même année, que M. Hébert, que le Roi avait anobli et honoré de la Croix de Saint-Lazare, arrivait à la mer de Pondichéry. M. Hébert partit de L'Orient [Lorient] en mai 1706 avec trois vaisseaux de l'ancienne Compagnie notamment le Saint-Louis, la Toison d'Or et l'Aurore, ces deux derniers après avoir doublé le cap de Horn à leur retour de la mer du Sud s'en allèrent en France, il n'y eut que le Saint-Louis [qui vint à Pondichéry] ». ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, qui mentionne également l'intérim de Flacourt, « le plus ancien aux Indes », qui ne voulait plus venir au fort après avoir été relevé par Dulivier.

²⁰⁹⁷ ANOM, COL, C²68, f°53, *Mémoire pour M. Hébert, directeur de la Compagnie des Indes, du mois de mai 1706*.

²⁰⁹⁸ Hébert dira « J'ai l'honneur d'être le premier qui ait fait le voyage du Cap de Horn au Cap de Bonne espérance, et que l'histoire en fasse mention ». ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*. Ses activités au Chili, au Pérou, à l'île Bourbon, sont largement détaillées dans différentes lettres qu'il produit au cours de son voyage. *Ibid.*, f°262, f°268, et ANOM, COL, C²68, f°55, f°69, f°89, f°93, f°129, et f°137.

²⁰⁹⁹ Sur François Hébert, évêque d'Agen, DURENGUES, Antoine, *Vie de M. Hébert, évêque comte d'Agen*, in : *Revue de l'Agenais et des anciennes provinces du Sud-Ouest*, vol.24, janvier-février 1897, p.97-112 part.1, p.414-428 part.2, et n°25, janvier-février 1898, p.251-269 part.3. Guillaume André Hébert n'attend que très peu de temps pour se former un avis pitoyable sur le personnel marchand et administratif de Pondichéry, contre lesquels il se montre particulièrement odieux. Dès son arrivée, il se plaint du « nombre de coquins qu'il aimerait chasser », traite la veuve de François Martin, Marie Cuperly, de « diablesse » grossière et avare, et celle de Pierre Dulivier, Françoise Moisy, en des termes plus graves. Il congédie le marchand Desprez, « qui manque par les jambes et qui a souvent la tête embarrassée par le vin ». Il s'entoure plutôt de François de Flacourt « bon sujet qui ne voulait plus venir au fort depuis que Dulivier avait pris le gouvernement », de La Prévostière, d'Hardancourt, « homme doux et paisible », et de Dorigny, fils de marchand parisien, qu'il apprécie pour sa « bonne mémoire ». ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, au Fort-Louis de Pondichéry, le 12 février 1709*.

sans être passé par le *cursus honorum* des marchands en Asie. Dans un premier temps, il est accueilli comme directeur, et désigné comme « *envoyé du Roi* »²¹⁰⁰. Son érection *a posteriori* au rang de gouverneur fait l'objet de critiques de la part des autres marchands de Pondichéry, et notamment de son prédécesseur par intérim, Pierre Dulivier²¹⁰¹. Le gouvernement de Hébert correspond surtout à une politique de réduction des dépenses d'administration dans le contexte de démembrement du monopole de la Compagnie, et à la mise à disposition des comptoirs à des exploitants particuliers, dont les armateurs Malouins seront les premiers représentants²¹⁰². Malgré cette injonction économique, Hébert espère pouvoir administrer les comptoirs en véritable « politique », et non en simple marchand, considérant que Pondichéry est désormais « *un État à gouverner* »²¹⁰³.

En matière de police des cultes, cette ambition doit alors trancher avec la politique de François Martin. Hébert n'entend pas faire de choix entre l'affirmation gallicane de la Compagnie et l'intérêt du commerce : il joindra les deux. Entre 1708 et 1719, la police des cultes des comptoirs est recentrée autour de l'autorité séculière. Dans un premier temps, c'est le gouverneur et le Conseil supérieur qui s'affirment pour imposer une police des cultes conforme aux intérêts du commerce (Chapitre 1). Un tel coup de force devait provoquer l'hostilité de la société pondichéryenne, et notamment des jésuites. Si l'administration coloniale devait devenir la source de la police des cultes des comptoirs, alors les jésuites s'en remettraient au roi pour en dicter la substance. Entre 1713 et 1719, la police des cultes des établissements français de l'Inde connaît donc un sursaut, mais surtout une surenchère dans l'intolérance (Chapitre 2). La persécution du courtier Naynapa constitue le point culminant de cette escalade, et démontre l'impasse de la répression religieuse (Chapitre 3).

²¹⁰⁰ Par exemple, ANOM, INDE A1, f°70, *Délibération du Conseil supérieur du 29 juillet 1708*, f°71, du même jour, et f°72, *Délibération du 10 août 1708*.

²¹⁰¹ Certaines sources indiquent que Hébert était pourvu de provisions de gouverneur par le roi. MCIO, f°40. Cependant, son accession à cette fonction à Pondichéry est perçue comme irrégulière, ou *a minima* comme injuste. KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., 608-611. On observe surtout que le roi fut contraint d'envoyer de nouvelles provisions de gouverneur à Hébert en 1709, après sa nomination par les directeurs de la Compagnie en France, ce qui semble confirmer un malentendu sur les fonctions qu'il devait initialement occuper. ANOM, COL, C²13, f°114, *Lettres des directeurs de la Compagnie à Pontchartrain*, 1709, sur la nécessité de nommer Hébert pour obtenir un brevet de gouverneur auprès du Roi. ANOM, COL, B30, f°345, *Nomination faite au Roi par les directeurs de la Compagnie des Indes orientales de M. Hébert, l'un d'eux pour gouverneur de la ville et fort de Pondichéry, à Paris, le 9 janvier 1709*, et f°357, *Provisions du Roi pour M. Hébert, gouverneur du Fort de Pondichéry, dictées sur la nomination de la Compagnie à Versailles, le 20 janvier 1709*.

²¹⁰² KAEPPÉLIN, P., *La Compagnie des Indes orientales [...]*, op.cit., p.611-613.

²¹⁰³ *Supra*, p.403.

Chapitre 1. L'affirmation de la police des cultes du Conseil supérieur de Pondichéry : un malentendu favorable au commerce (1708-1713)

En apparence, la police des cultes du premier gouvernement de Hébert a tous les traits d'une réforme. Entre 1708 et 1713, le gouverneur semble avoir compris l'origine des maux qui pèsent sur l'organisation religieuse de Pondichéry. Pour instaurer une police religieuse tolérante, qui est la condition du peuplement du comptoir et de survie du commerce, les marchands de la Compagnie doivent être en mesure de dicter la conduite des ecclésiastiques. En réalité, la politique du nouveau gouverneur ne provient que rarement d'une initiative locale. L'affirmation du Conseil supérieur dans le contrôle des actes émanant de l'autorité ecclésiastique, ou la proclamation de la liberté religieuse à Pondichéry résultent en réalité d'ordres émanant du roi, du ministre, ou des directeurs parisiens, interprétés par l'administration coloniale au service de ses intérêts locaux. Or, les instances métropolitaines poursuivent dans ces réformes des finalités très différentes que celle de satisfaire aux nécessités des administrateurs du commerce. Le gouverneur Hébert saura alors profiter des ambiguïtés des ordres en provenance du royaume pour renforcer le contrôle du Conseil supérieur dans la police ecclésiastique (Section 1), et pour pacifier la police religieuse des hindous (Section 2).

Section 1. La naissance de la police ecclésiastique du Conseil supérieur de Pondichéry

L'arrivée du gouverneur Hébert coïncide avec une date marquante de l'histoire juridique des établissements de l'Inde : le premier appel comme d'abus reçu au Conseil supérieur. Celui-ci constitue en fait une réponse, formée à Paris, aux décrets du légat Maillard de Tournon, dont l'application était demeurée incertaine (§1). Cependant, Hébert et les conseillers de Pondichéry profitent de l'extension de leur contrôle aux actes émanant de l'autorité pontificale pour tenter de contenir les ingérences locales qu'ils subissent de la part des jésuites et de l'évêque de San Thomé (§2).

§1. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 : la censure des décrets d'un légat *a latere*

Le 11 septembre 1708, le procureur du roi auprès du Conseil supérieur de Pondichéry est reçu comme appelant comme d'abus des « *procédures et sentences rendues par le dit Maillard de Tournon en ladite qualité de Légat, le 1^{er} avril, 14 juin, et 5 juillet 1704* »²¹⁰⁴. La procédure de l'appel comme d'abus constitue l'outil central de l'affirmation du contrôle des Parlements sur actes émanant de l'autorité ecclésiastique sous l'Ancien Régime. Il s'agit également d'un pilier des libertés de l'Église gallicane, au sens où l'appel comme d'abus a servi à prévenir l'exécution d'actes émanant d'autorités spirituelles étrangères²¹⁰⁵. Le Conseil supérieur de Pondichéry,

²¹⁰⁴ Nous avons pu consulter trois copies manuscrites de l'arrêt du 11 septembre 1708. ANOM, COL, F3 238, f°289, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708*, ANOM, COL, F5A 42/3, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry interdisant que les quatre sentences précédentes soient exécutées, 11 septembre 1708*, et ARIEL, *Documents historiques*, f°132. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 avait été identifié par NBD, *Mémoires historiques* [1744], p.174, LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.CVII, ou encore THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.152. D. Annoussamy a également publié le texte de l'arrêt du 11 septembre 1708 sur le site internet du Centre d'information et de documentation de l'Inde francophone. <http://cidif2.go1.cc/index.php/lettres-du-c-i-d-i-f/46-lettre-n-34-35/209-261-arrets-du-conseil-superieur-de-pondichery-de-1708-a-1820>.

²¹⁰⁵ SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.265-266, et p.313-318. STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.83-85. DOUNOT, C., *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine d'Auteserre [...]*, op.cit., [en ligne], chap.3, §64-73. DE CARBONNIERES, Louis, *Prémises et frémissements. Aux origines de l'appel comme d'abus devant le Parlement de Paris sous les premiers Valois ou regards sur l'historiographie*, in : Bonzon, A., Galland, C. (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus [...]*, op.cit., p.23-27. L'appel comme d'abus trouvant son origine à la fin de la période médiévale, et consiste dans la condamnation ou l'annulation par les juridictions séculières des actes et sentences émanant de juridictions ecclésiastiques, lorsque ceux-ci constitueraient une entreprise de juridiction, ou qu'ils violeraient les droits du Roi sur l'Église de France, ou Libertés de l'Église Gallicane. Comme le souligne N. Sild, l'appel comme d'abus, dans son développement historique, ne se borne pas à « une voie de recours », mais devient aussi « un moyen d'attaquer des actes pris par les autorités ecclésiastiques les plus diverses, en matière de discipline ecclésiastique, ou lorsque ceux-ci relèvent de matières mixtes, mêlant des éléments spirituels et temporels ». Ils peuvent non seulement porter sur les jugements des tribunaux ecclésiastiques, mais aussi sur les actes d'administration des diocèses (« ordonnances, monitoires, instructions pastorales »), « ou

confronté à des crises religieuses attentatoires au commerce du comptoir, et à l'autorité des marchands, se saisissait donc du moyen de remédier à de tels abus. Cependant, avant d'entrer dans l'étude de l'arrêt rendu le 11 septembre 1708, il est nécessaire d'en retracer la généalogie (I). En effet, la réaction de la juridiction pondichérienne n'a rien d'un sursaut. Cette marque d'indépendance du Conseil sur la police ecclésiastique est, en fait, une pure création parisienne (II).

I. La genèse de l'appel comme d'abus : penser l'extraterritorialité des Libertés de l'Église gallicane

En mai 1706, le directeur Hébert avait été envoyé en Inde avec, pour seules instructions en matière religieuse de « *donner aux missionnaires les services et la protection qui pourront dépendre de [lui] pour le bien de la religion, sans entrer en aucune manière dans les différends qu'ils peuvent avoir ensemble* »²¹⁰⁶. L'envoi d'un nouveau directeur n'était pas censé remédier aux maux dont les bureaux parisiens n'ignoraient rien. Pourtant, Jérôme de Pontchartrain, Secrétaire d'État à la Marine, était informé, depuis le mois de janvier 1706 des contestations relatives à l'application du décret de Maillard de Tournon. Il avait également reçu le *Mémoire sur l'émotion populaire* de François Martin, qui l'alertait sur les conséquences funestes au commerce de l'ingérence des jésuites²¹⁰⁷. L'historienne Caroline Galland a récemment montré que Jérôme de Pontchartrain, qui était également Secrétaire d'État à la Maison du roi, a eu à engager de nombreuses procédures d'appel comme « remparts aux entreprises romaines » sur les ordres réguliers, et à connaître des appels formés par des religieux contre des actes pontificaux²¹⁰⁸.

même des actes de célébration de mariage ». Comme le souligne H. Stahl, les « appels comme d'abus sont portés au Parlement non pas selon une forme hiérarchique de l'inférieur au supérieur, mais seulement en tant que dépositaires de l'autorité royale. L'appel comme d'abus relève donc plus de la voie de la cassation, ce qui confère au souverain un rôle d'arbitre entre les deux autorités ». FEVRET, C., *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'Abus*, op.cit., t.1, p.11-21, FERRIERE, C.-J., *Dictionnaire de droit et de pratique*, op.cit., t.1, p.139, DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, p.546-548, JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, op.cit., p.269-270, et p.274-282, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.1, p.35-42, BATBIE, Anselme, *Doctrines et jurisprudence en matière d'appel comme d'abus*, Paris, Joubert, 1851, p.11-20.

²¹⁰⁶ ANOM, COL, C²68, f^o53, *Mémoire pour M. Hébert, directeur de la Compagnie des Indes, du mois de mai 1706*.

²¹⁰⁷ DEPPING, G. B., *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, op.cit., t.4, p.250, *Lettre du Comte de Pontchartrain à Nouet, du 27 janvier 1706, à Marly*.

²¹⁰⁸ GALLAND, C., *Les ordres religieux, le pouvoir royal et l'appel comme d'abus. Eclairages à partir du fonds Harlay (fin XVII^e-début XVIII^e)*, in : Bonzon, A., Galland, C. (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus [...]*, op.cit., p.118-127. Il est probable que les fonds de la collection Harlay de la Bibliothèque nationale de France, composé des papiers et correspondances du premier président du Parlement de Paris Achille de Harlay, et que nous n'avons pu consulter, contienne des pièces relatives à l'appel comme d'abus porté au Conseil supérieur de Pondichéry en 1708, et qui mériteront des recherches supplémentaires.

Dans une lettre du 27 janvier 1706, adressée à l'avocat au Parlement de Paris, Guy Nouet, spécialiste des matières canoniques, il présentait la situation de Pondichéry²¹⁰⁹. Le ministre exposait d'abord au juriste la situation des cures des capucins et des jésuites, en rappelant que l'évêque de San Thomé avait renvoyé la décision au roi en 1703. On apprend à cette occasion que l'affaire peinait encore à être instruite en France, et qu'elle avait été confiée à « l'archevêque de Bordeaux et deux autres prélats », qui n'avaient rien réglé²¹¹⁰. Pontchartrain abordait ensuite la question de l'intervention de Maillard de Tournon, en qualité de légat *à latere* qui s'était prononcé dans cette affaire²¹¹¹. Le ministre soumit alors à Nouet une série de questions sur la conduite à adopter :

« Comme je suis bien aise de ne rien faire qui préjudicie aux droits du Roi par rapport au légat, quoique ce ne soit qu'aux Indes, je vous prie de me mander premièrement, supposé que ce fut en France, si le Roi doit entrer en connaissance de ce qu'un légat aurait fait au sujet de la contestation d'une cure, ou si ce serait à l'ordinaire ou au métropolitain à s'en plaindre. Et en cas que le Roi dût faire quelque chose, quelles formalités préalables devaient être observées de la part de S.M. ou de la part du légat, et enfin au fait particulier dont il s'agit, ce qu'on doit faire, c'est-à-dire si on doit laisser exécuter le décret du légat en la forme qu'il a donnée, ou si, suivant la maxime de France, il faudrait l'obliger de faire enregistrer ses pouvoirs au Conseil souverain de ce pays-là »²¹¹².

Pontchartrain demandait conseil à l'avocat au Parlement sur l'opportunité des procédures à suivre, face à la confirmation, par un légat du pape de l'attribution d'une cure, située en Inde, et dont l'évêque compétent, étranger, avait renvoyé la contestation au roi. Il convenait d'abord d'observer que l'attention de Pontchartrain ne portait pas sur le décret du 23 juin 1704,

²¹⁰⁹ URBAIN, C., LEVESQUE, E., *Correspondance de Bossuet, op.cit.*, t.12, p.218, note 1, « Nouet, le jeune, ou Guy Nouet, d'une famille originaire du Maine, d'où était sorti le P. Nouet, écrivain ascétique de la Compagnie de Jésus. Il était fils de Claude Nouet, avocat au Parlement de Paris, et de Jeanne de Massac. Il se fit inscrire au barreau (1685), s'adonna spécialement aux matières ecclésiastiques, puis devint avocat du clergé et bâtonnier de son ordre. Il remplit aussi une charge de secrétaire du Roi. C'est, dit l'avocat Barbier, un homme de beaucoup d'esprit, très fin, très haut, à force d'affectation d'humilité et de modestie, et trop malin pour être bon ». C'est lui qui plaida pour l'évêque de Meaux contre l'abbesse de Jouarre et les bénédictins de Rebais, et qui soutint les intérêts de Bossuet contre les revendications du chapitre de Meaux. Il mourut en 1743. Jean-Jacques Nouet, son fils, reçu conseiller en la troisième chambre des enquêtes (1719), joua un rôle assez important dans les luttes du Parlement sous Louis XV et fut exilé le 27 janvier 1757 à Confolens ». RENUSSON, Philippe de, *Œuvres de M. de Renusson*, Paris, 1760, p.1, « M. [Claude] Nouet se détermina à l'étude du droit canonique, dans laquelle il acquit beaucoup de réputation ; son fils Guy Nouet marcha sur ses traces, et devint aussi un des plus célèbres consultants de son temps, principalement sur les matières bénéficiales ; le fils de ce dernier a été conseiller au Parlement de Paris, et a laissé un fils actuellement pourvu d'une pareille charge ». *Cinquième Lettre d'un avocat de Province à M. Aubry, avocat au Parlement de Paris, au sujet des trois prétendues lettres de M. l'archevêque d'Embrun* [s.n., s.d., vers 1728], mentionne Nouet comme « l'oracle du barreau » en matière canonique. Guy Nouet n'a cependant laissé aucun imprimé, ni ouvrage de doctrine. v. GAZZANIGA, J.-L., *Avocats canonistes et gallicans (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in : *Etudes d'Histoire de la profession d'avocat*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole, 2004, p.169-190.

²¹¹⁰ DEPPING, G.B., *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV, op.cit.*, t.4, p.250-251, *Lettre du Comte de Pontchartrain à Nouet, du 27 janvier 1706, à Marly*.

²¹¹¹ *Ibid.*

²¹¹² *Ibid.*

interdisant les rites malabars, mais sur ceux qui avaient été faits « *au sujet de la contestation d'une cure* », c'est-à-dire les décrets du 14 juin 1704, confirmant les droits des jésuites sur la cure des malabars, du 1^{er} avril 1704 sur les enterrements, et du 5 juillet 1704 portant défenses aux capucins de troubler les jésuites. Malgré la lenteur de l'affaire, c'est au Secrétaire d'État à la Marine qu'avait été portée la connaissance de ce sujet. Par conséquent, c'est surtout pour avoir pris connaissance d'une procédure engagée en France que Pontchartrain entendait censurer certains décrets du légat.

Le ministre lui-même reconnaissait l'absence de cadre juridique pour une telle situation. Il demandait à l'avocat de recourir à une fiction juridico-géographique, en considérant l'affaire « comme si » elle se passait en France²¹¹³. La question centrale consistait à savoir si le Conseil supérieur pouvait exiger la présentation des décrets et leur vérification avant leur publication. La jurisprudence et la doctrine gallicane avaient depuis longtemps considéré la question du droit des légats *a latere* en France. Comme le souligne Nicolas Sild, les légats disposaient, sur délégation du pape, « d'un pouvoir d'édicter des actes juridiques : approuver et signer des suppliques, expédier des lettres apostoliques, absoudre, juger certaines causes »²¹¹⁴. Ils pouvaient être sollicités par des fidèles du pays pour « obtenir des grâces qu'ils n'auraient pu avoir sans s'adresser directement au Saint-Siège »²¹¹⁵. Il fallut attendre le XVI^e siècle pour que la doctrine gallicane n'oppose des limites au pouvoir des légats d'exercer leur juridiction, volontaire ou contentieuse, de dispenser des bénéfices, ou de juger des causes²¹¹⁶. Ceux-ci ne pouvaient exercer leur juridiction spirituelle que dans des bornes très étroites, limitées dans le temps, avec l'autorisation du roi²¹¹⁷. Charles Fevret, dans son *Traité de l'abus*, distinguait notamment la juridiction volontaire des légats, consistant essentiellement dans la concession de bénéfices ; et la juridiction contentieuse, comprenant la connaissance des différends ecclésiastiques²¹¹⁸. Cette juridiction contentieuse était d'abord frappée d'une limite personnelle

²¹¹³ THOMAS, Yann, *Les artifices de la vérité en droit commun médiéval*, in : L'Homme. Revue française d'anthropologie, vol. 175-176, n°3-4, 2005, p.118, dont l'analyse des glossateurs médiévaux peut être rapportée ici : « Il suffit de trancher autrement pour changer la norme : pour changer les faits, dont la nature échappe au droit, l'artifice du « comme si » est nécessaire. La réalité résiste et, pour la forcer, on ne peut la subvertir autrement que sur le mode de l'irréel ».

²¹¹⁴ SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.131.

²¹¹⁵ *Ibid.*

²¹¹⁶ *Ibid.*

²¹¹⁷ BARBICHE, B., DAINVILLE-BARBICHE, S., *Les légats a latere en France et leurs facultés aux XVI^e et XVII^e siècles*, loc.cit., p.95, et p.122-130, sur le principe d'autorisation royale et sur la vérification par le parlement des facultés du légat, et p.102-104, sur le caractère temporaire des légations. PITHOU, P., *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, op.cit., p.495 et s., SIMON, D., *Maximes du droit canonique de France, par feu M. Dubois*, op.cit., t.2, p.43-47, DE HERICOURT, L., *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel [...]*, op.cit., p.58-59, et FEVRET, C., *Traité de l'abus [...]*, op.cit., t.1, p.256 et s.

²¹¹⁸ *Ibid.*, p.264. MAILLARD, Ninon, *La fabrique de la procédure d'appel comme d'abus*, in : Bonzon, A., Galland, C., (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus [...]*, op.cit., p.232, qui identifie le caractère

et matérielle : elle ne s'étendait qu'aux seuls ecclésiastiques, et aux laïcs pour des cas purement spirituels²¹¹⁹. Mais la véritable borne de la juridiction contentieuse des légats résidait dans le droit des évêques français, sur lesquels ils ne pouvaient empiéter en première instance, sans devoir répondre d'un appel comme d'abus auprès des cours souveraines²¹²⁰. La manière la plus judicieuse d'invalider les décrets de Maillard de Tournon au sujet des cures de Pondichéry était de considérer qu'ils ne résultaient pas de sa juridiction volontaire, par laquelle il pouvait pourvoir à des bénéfices (dans l'hypothèse où les églises de Pondichéry étaient supposées entrer dans cette catégorie), mais d'une entreprise sur une matière contentieuse dont la connaissance relevait du roi ou de l'évêque de San Thomé (qui s'en étaient chacun renvoyé la compétence). Telle fut probablement la substance de la première réponse de l'avocat Nouet aux demandes du ministre.

En effet, le 10 février suivant, Pontchartrain reçut un mémoire de Nouet, qu'il jugea « *très bon et instructif* »²¹²¹. Il observait cependant que l'avocat devait désormais prendre en considération que l'évêque de San Thomé, et l'archevêché de Goa étaient tous deux « *de la domination du Portugal* »²¹²². Le ministre demandait à Nouet si le Conseil de Pondichéry devait, dans l'opposition qu'il formerait contre les décrets de Tournon, se faire le garant des droits de l'évêché portugais, comme s'il s'agissait d'un évêché protégé par les libertés de l'Église gallicane. Était-il possible d'entreprendre l'appel comme d'abus du décret d'un légat, sans contrevenir à la juridiction de l'évêque du lieu ? Le décret du 14 juin 1704 n'avait fait que confirmer le partage des cures opérée par l'évêque de San Thomé, et sa cassation reviendrait à contrevenir à sa juridiction (que le roi avait lui-même admis...). Le 13 mars 1706, Pontchartrain

structurant de la distinction entre juridiction volontaire et contentieuse, « Alors que les réflexions générales sur l'appel comme d'abus sont nourries de considérations politiques [chez Fevret], l'examen des cas singuliers permet de revenir au droit, ce dont le plan du traité témoigne, la distinction des cas se faisant entre juridiction volontaire et juridiction contentieuse, et pour cette dernière entre civil et pénal, entre actions réelles ». La juridiction volontaire, en matière ecclésiastique, peut aussi être rencontrée sous le nom de juridiction gracieuse. v. JOUSSE, D., *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église*, Paris, Debure, 1769.

²¹¹⁹ BARBICHE, B., DAINVILLE-BARBICHE, S., *Les légats à latere en France et leurs facultés aux XVI^e et XVII^e siècles*, loc.cit., p.114, « E ce qui concerne la juridiction contentieuse, les légats ont le pouvoir de connaître et de juger les causes dévolues au Saint-Siège et toutes autres causes relevant du for ecclésiastique (en appel et sans préjudice des ordinaires, est-il précisé à partir des bulles d'Orsini) ou de les déléguer [...]. Enfin, dans l'épineux domaine des bénéfices, les légats peuvent conférer les bénéfices situés dans le ressort de la légation et y pourvoir, à l'exception des bénéfices vacants en cour de Rome ».

²¹²⁰ FEVRET, C., *Traité de l'abus* [...], op.cit., t.1, p.264, « L'usage du Royaume pour ce regard est que le Légat non plus que le Pape qui l'envoie, ne peut connaître des causes entre ecclésiastiques, *in prima instantia*, au préjudice du droit des ordinaires ».

²¹²¹ DEPPING, G.B., *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, op.cit., t.4, p.251, *Lettre du Comte de Pontchartrain à Nouet, du 10 février 1706*. Nous n'avons pas pu nous procurer les lettres et mémoires adressés par Nouet à Pontchartrain.

²¹²² *Ibid.* Pontchartrain ajoute : « Ainsi il est question de savoir si nous, en France, devons nous[sic] intéresser pour eux de même que nous ferions s'ils étaient de la domination de France ».

apprit les derniers sentiments de Nouet sur l'affaire de la cure des malabars²¹²³. Il décida d'envoyer par le premier vaisseau au procureur général du Conseil supérieur « *une instruction de ce qu'il aura à faire pour la conservera des droits du roi* »²¹²⁴.

Bien que l'on ne connaisse pas le contenu des mémoires laissés par l'avocat Nouet, il est certain que Hébert, en arrivant à Pondichéry, était muni d'une lettre de Pontchartrain, portant que le patriarche d'Antioche avait excédé ses droits, d'un mémoire dressé par le roi, du « *réquisitoire que [devait] faire le procureur général* » et de « *l'arrêt qui [devait] intervenir* »²¹²⁵. Par conséquent, il n'y a aucun doute sur le fait que l'arrêt par lequel le Conseil supérieur de Pondichéry s'impose dans la police ecclésiastique de ses comptoirs est une pure création métropolitaine²¹²⁶.

²¹²³ *Ibid.*, t.4, p.251, *Lettre du Comte de Pontchartrain à Nouet, du 13 mars 1706*. Le Secrétaire d'État n'a pas reçu de lettres de Nouet, mais a été informé de son opinion par Michel Desgranges, maître des cérémonies. Pontchartrain commence sa lettre par la phrase suivante : « La distinction que vous faites du droit public et du droit des particuliers est parfaitement bonne ». À ce stade, nous ne pouvons que spéculer, n'ayant pas pu consulter le mémoire produit par Nouet. Il semble que cette distinction entre « droit public » et « droit des particuliers » a permis à l'avocat de résoudre le problème soulevé dans la dernière lettre de Pontchartrain ; c'est-à-dire, de savoir s'il était nécessaire pour appeler comme d'abus du décret de Maillard de Tournon de défendre les droits de l'évêque de San Thomé comme si celui-ci avait été un évêque protégé par les libertés de l'église gallicane. Nous trouverons l'explication de cette phrase énigmatique ci-après.

L'avocat au Parlement de Paris avait conseillé dans ce dernier échange au ministre d'attendre que les procédures engagées à Rome contre les décrets de Tournon soient terminées. Il faisait sans doute référence à l'appel formé contre le mandement de l'archevêque de Goa, qui avait déclaré nulles les actes pris par le légat. Pontchartrain anticipait également les suites d'un appel comme d'abus à Pondichéry : « Ce qui nous reviendra par le premier retour tant de Pondichéry que de Rome, sera que l'affaire a été jugée, et qu'on aurait dû faire ces remontrances particulièrement à Rome, sans y laisser juger l'affaire ». Il envisage également la suite de l'affaire des cures de Pondichéry, puisque la cassation du décret de Tournon par le Conseil supérieur remettra les choses en leur état précédent : « Cela me fait penser que puisque l'évêque de San Thomé a bien voulu se rapporter au roi de la décision de l'affaire, il conviendrait peut-être mieux de la faire examiner et décider en France par les prélats. C'est ce que je vous prie d'examiner, et en cas de voir quelle forme nous donnerons au pouvoir des prélats, à leur jugement ou avis, et même aux provisions que donnera l'évêque de San Thomé en conséquence, supposé qu'on soit obligé de lui envoyer un formulaire ».

²¹²⁴ *Ibid.* À l'issue de ces échanges entre Pontchartrain et Nouet, nous tenons à faire une précision. Nous avons vu plus haut que Pontchartrain était celui qui avait imposé la correction de la dénomination initiale du « Conseil souverain de Pondichéry » en « Conseil supérieur ». *Supra*, p.415. Nous avons remarqué qu'au début de ses correspondances avec Nouet, le ministre employait encore « Conseil souverain », et qu'il s'est mis à utiliser le qualificatif de « Supérieur » durant ces échanges. L'hypothèse que Nouet aurait participé à cette reformulation mériterait d'être approfondie.

²¹²⁵ MCIO, f°39-40, « [Hébert] a apporté avec lui une lettre de M. de Pontchartrain, et ce ministre dit que le Roi ayant fait examiner tout ce qui s'est passé à Pondichéry à l'arrivée de M. le Patriarche d'Antioche dans l'affaires des jésuites avec les Capucins, il a été trouvé que ce patriarche avait excédé son pouvoir en rendant des sentences dans cette affaire, que Sa Majesté a fait dresser un mémoire qui contient le réquisitoire que doit faire le Procureur général et l'arrêt qui doit intervenir ce mémoire est joint à la lettre du ministre ».

²¹²⁶ Nous avons eu la confirmation de cette genèse de l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 dans le dossier personnel de Guillaume André Hébert, dans lequel une lettre comporte l'annotation d'un lecteur, en France sur une lettre du gouverneur, au sujet de l'appel comme d'abus : « Cette procédure a été dressée par M. Nouet, et elle a été envoyée sur les lieux par ordre du Roi ». ANOM, COL, E 219, f°1, *Résumé d'une lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*, f°3.

II. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 : une censure limitée à la question des cures

Le 11 septembre 1708, le procureur général du roi auprès du Conseil de Pondichéry (probablement le marchand parisien André de la Prévostière) exposa les faits sur lesquels il fondait sa requête. L'appel comme d'abus était reçu à titre principal, la contestation devant être relevée par un arrêt de cour souveraine, après présentation d'une requête joignant la sentence contre laquelle était formé le pourvoi, et sa communication au procureur général²¹²⁷. Il représentait que Charles Maillard de Tournon, patriarche d'Antioche, visiteur apostolique et légat *a latere* du Saint-Siège était venu en 1704 à Pondichéry « *sans avoir fait reconnaître ses pouvoirs, et sans permission du Roi pour un visiteur* » ; qu'en sa qualité, il avait pris connaissance du conflit qui existait entre les jésuites et les capucins de la ville « *pour raison des rites malabars* » ; qu'il avait décerné des commissions, fait citer les parties devant lui et rendu différentes sentences, « *comme s'il avait eu juridiction et territoire, plein droit sur les terres de l'obéissance du Roi* »²¹²⁸. Le procureur énonça alors l'état du droit, tel que Pontchartrain et Nouet l'avaient conclu. Il rappela que l'autorité du Saint-Siège devait être respectée dans tous les pays de l'obéissance du roi, « *comme une émanation de la puissance légitime du chef visible de l'Église* »²¹²⁹. Néanmoins, il dut déclarer que « *suivant les Lois anciennes et fondamentales de la monarchie française, les légats, même a latere du Saint-Siège ne peuvent exercer leur pouvoir et facultés sur les terres de l'obéissance du Roi, sans permission et sans y avoir fait reconnaître leurs pouvoirs par ses officiers qui y opposent les modifications qu'ils jugent convenables aux usages du Royaume* »²¹³⁰. Enfin, le procureur exposa que les légats ne pouvaient « *en aucun cas exercer de juridiction contentieuse entre les sujets du Roi, parce qu'ils n'ont point de territoire sur les terres de sa domination* ». Par conséquent, les procédures et sentences du légat ne pouvaient être considérées que comme une entreprise ecclésiastique sur la

²¹²⁷ STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.85-86.

²¹²⁸ ANOM, COL, F3 238, f°289, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708, ANOM, COL, F5A 42/3, Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry interdisant que les quatre sentences précédentes soient exécutées, 11 septembre 1708.

²¹²⁹ Ibid.

²¹³⁰ Ibid. La notion de « modification » fait ici référence au droit de réserve des Parlements lors de la réception et de la vérification des actes émanant de l'autorité ecclésiastique. Ces réserves ont été particulièrement employées pour les actes et sentences adoptées par les légats *a latere* durant leur légation dans les terres soumises au Roi de France. SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.134-137.

juridiction du Conseil supérieur²¹³¹, qui avaient pour effet d'assujettir à l'avenir les sujets du roi à des pratiques nouvelles sans formalités²¹³².

Le procureur du roi requérait d'être reçu appelant comme d'abus de sentences, « *pour faire défenses d'exécuter ces dernières, et aux parties de s'en servir* ». Il demandait d'ordonner qu' « *aucun légat même a latere ne pourra[it] user de ses facultés dans la ville de Pondichéry, et autres terres de l'obéissance du Roi dans les Indes orientales et îles voisines, sans permission et consentement du Roi* »²¹³³. Les légats étaient sommés à l'avenir de présenter leurs facultés au Conseil de Pondichéry, pour être vérifiées, enregistrées, et modifiées si besoin. Enfin, le procureur du roi devait énoncer la requête qui, il nous semble, constitue la solution retenue par Guy Nouet :

« *Et ne pourra ledit légat connaître en première instance des causes des sujets du Roi demeurant dans les pays, terres et seigneuries de son obéissance ès dites Indes et îles soit par citation de légation ou autrement, quand même ce serait du consentement des dits sujets et qu'ils seraient du nombre de ceux qui se disent exempts des juridictions ordinaires et soumis immédiatement aux sujets du Saint-Siège* »²¹³⁴.

Sans surprise, l'arrêt reprit mot pour mot la requête présentée par le procureur. Il fit défense de mettre à exécution les sentences rendues par le légat le 1^{er} avril, le 14 juin, et le 5 juillet 1704, par lesquelles il avait outrepassé sa légation, qui ne devait viser que la question des rites malabars, en prenant connaissance de la querelle des cures de Pondichéry²¹³⁵. Le Conseil supérieur constatait d'abord le défaut de réception, de contrôle et d'autorisation des « décrets et jugements rendus dans un tribunal étranger », et déniait toute applicabilité de tels actes sans une vérification préalable²¹³⁶. Sur le plan particulier du droit des légats, le Conseil supérieur admettait que Maillard de Tournon n'avait pas reçu d'autorisation du roi de se rendre à

²¹³¹ Sur la notion d'entreprise ecclésiastique, DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, op.cit., t.4, p.547-548, JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695* [...], op.cit., p.281.

²¹³² ANOM, COL, F3 238, f°289, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708*, ANOM, COL, F5A 42/3, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry interdisant que les quatre sentences précédentes soient exécutées, 11 septembre 1708*. Le procureur achève l'exposition des faits en rappelant les devoirs de sa charge, étant « obligé de veiller particulièrement à la manutention du droit public ».

²¹³³ *Ibid*, qui poursuit, « [...] sans que ledit légat puisse rien entreprendre au préjudice des droits du Roi et de ses sujets en dits pays ».

²¹³⁴ *Ibid*.

²¹³⁵ ANOM, COL, F3 238, f°289, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708*. Ces trois textes figurent à ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°68, *Nouvelle défense du cardinal Maillard de Tournon aux capucins de troubler les jésuites dans leurs fonctions, du 5 juillet 1704*, et Pièce n°69, *Confirmation des lettres patentes en faveur des jésuites de Pondichéry, du 14 juin 1704*, pièce n°70.

²¹³⁶ SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.96-97, et STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.72, qui constatent tous deux la nécessité de la réception des actes de discipline ecclésiastique émanant de l'autorité pontificale, conformément à l'article 77 des *Libertez de l'Église gallicane* de Pierre Pithou.

Pondichéry, n'avait pas présenté ses pouvoirs, ni le texte de ses décrets au Conseil supérieur. Ces actes n'étaient par conséquent nullement applicables dans les paroisses de Pondichéry. Outre ces irrégularités, le Conseil supérieur avait considéré, suivant les instructions de Pontchartrain, que les religieux français, en tant que sujets du roi, n'avaient pu, de leur propre consentement, soumettre leur cause particulière à la juridiction contentieuse du légat. La solution proposée par l'avocat Nouet consistait en effet par la négation du « *droit des particuliers* » de déroger au « *droit public ecclésiastique* »²¹³⁷. Pour résoudre le problème de l'extraterritorialité, l'avocat avait estimé que les comptoirs de la Compagnie, quoiqu'ils fussent de l'autorité spirituelle d'un évêque portugais, étaient bien soumis au « *droit public* » français. Ni les territoires de l'autorité du roi, ni ses sujets ne pouvaient déroger à ces principes, où qu'ils se trouvaient sur le globe. Nous pensons d'ailleurs avoir trouvé la source sur laquelle s'est appuyé Guy Nouet pour aboutir à cette solution. L'avocat au Parlement de Paris, et grand canoniste, a livré au ministre une copie presque parfaite d'un extrait des *Preuves des libertez de l'Église gallicane* de Pierre Pithou, en étendant l'interdiction faite aux sujets de consentir à la juridiction contentieuse d'un légat, pour les causes ecclésiastiques, au-delà des bornes du royaume²¹³⁸. L'intérêt de cet extrait résidait aussi dans la négation des privilèges de juridiction canonique des missionnaires de l'Inde, lesquels ne constituaient pas un obstacle au respect du « *droit public ecclésiastique* ».

La solution présentait ensuite l'avantage de défendre un « *gallicanisme sans évêque* » : le Conseil supérieur ne s'était aucunement engagé à défendre les droits de l'évêque portugais de San Thomé. Il admettait seulement le droit des partis « *à se pourvoir sur leurs différends par devant l'ordinaire, pour y être statué ainsi qu'il appartiendra par raison* »²¹³⁹. L'appel comme d'abus dispose enfin pour l'avenir :

²¹³⁷ DEPPING, G.B., *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, op.cit., t.4, p.251, *Lettre du Comte de Pontchartrain à Nouet, du 13 mars 1706*. C'est ainsi que nous comprenons la phrase écrite par Pontchartrain à Nouet, lorsqu'il lui demanda de tenir compte que l'évêque de San Thomé était soumis au Roi du Portugal : « La distinction que vous faites du droit public et du droit des particuliers est parfaitement bonne ».

²¹³⁸ PITHOU, P., *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, op.cit., p.7, « Le Pape ou son légat *a latere*, ne peuvent connaître des causes ecclésiastiques en première instance, ni exercer juridiction sur les sujets du Roi et demeurant en son royaume, pays, terres, et seigneuries de son obéissance, soit par citation, délégation ou autrement, posés ores qu'il y eut consentement du sujet ; ni entre ceux mêmes qui se disent exempts des autres juridictions ecclésiastiques, et immédiatement sujets quant à ce au Saint-Siège apostolique ». La solution retenue dans l'arrêt du 11 septembre 1708 fait écho à celles retenues au sujet des ecclésiastiques dans l'Empire espagnol. DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, op.cit., p.110, qui montre que le pouvoir royal espagnol faisait valoir « le statut de « sujets du roi » des clercs », pour leur « imposer par des mesures administratives sa volonté », « et sans passer par la voie judiciaire ».

²¹³⁹ ANOM, COL, F3 238, f°289, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708*. LEVELEUX-TEXEIRA, C., *Daniel Jousse et l'appel comme d'abus*, in : Bonzon, A., Galland, C. (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus [...]*, op.cit., p.311, « On retrouve là l'idée que l'appel comme d'abus n'est pas

« [Le Conseil supérieur] ordonne qu'aucun visiteur apostolique ni légat, même a latere ne pourra user de ses facultés sur les terres de la domination du Roi, et pour autant seulement qu'il plaira audit Seigneur Roi, sans que ledit Légat puisse rien entreprendre au préjudice des droits de Sa Majesté et de ses sujets en dits pays ; à l'effet de quoi sera tenu le dit Légat, avant d'exercer ses facultés de les présenter au Conseil de Pondichéry pour être communiquées au Procureur Général, être vérifiées et registrées sous telles modifications que le dit Conseil verra introduire »²¹⁴⁰.

Le Conseil supérieur avait ainsi imposé le principe de réception des actes des légats comme condition de leur validité, et avait reconnu son droit de réserve sur de tels actes. Cependant, l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 ne résolvait, en dernière analyse, aucun des problèmes de la police ecclésiastique de Pondichéry. Son seul effet a été de rétablir la querelle des cures à son état d'indécision initial, pour en laisser la compétence au roi, et à des commissions épiscopales en France, dont les travaux demeureraient inertes. L'importation de la technique de l'appel comme d'abus en Inde n'a visé que la défense des droits du pouvoir royal, qui a conservé sa compétence à régir la police ecclésiastique sur ses périphéries lointaines.

De plus, l'arrêt du 11 septembre 1708 s'avère, du point de vue de la politique religieuse locale, peu stratégique. Il demeurait en effet plusieurs incertitudes sur la portée de cet arrêt : comment interpréter l'exclusion du décret de Maillard de Tournon du 23 juin 1704, portant interdiction du rite malabare ? Fallait-il conclure que le Conseil supérieur s'engageait à ne censurer que les matières relatives au droit des cures, et non celles touchant à des questions purement dogmatiques ? En effet, le désintérêt du ministre pour le décret du 23 juin 1704 passait pour une confirmation de son caractère purement spirituel : la doctrine gallicane, et la législation du royaume avaient reconnus que le contrôle de tels actes était réservé aux évêques²¹⁴¹. Les capucins et les prêtres des Missions-étrangères comptaient bien sur la réception du droit pontifical à Pondichéry, et notamment les décrets qui porteraient interdiction des rites malabars, qui auraient eu pour effet de chasser les jésuites²¹⁴². Enfin, le Conseil n'avait aucunement précisé l'attitude qu'il comptait adopter à l'égard des actes de l'évêque de San Thomé au sujet du droit des paroisses. En raison de sa nationalité portugaise, ses interventions étaient

une voie ordinaire de règlement d'un conflit ou d'une contestation d'un droit et ne préempte donc pas la capacité qu'ont l'Église et ses tribunaux de répondre aux légitimes demandes des justiciables ».

²¹⁴⁰ ANOM, COL, F3 238, f°289, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708.

²¹⁴¹ SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.69-74. STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.71-72. AZEMA, L., *La politique religieuse du Parlement de Toulouse sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.163 ?

²¹⁴² NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.310-311.

susceptibles du même contrôle que celui des actes du légat. Dans ce sens, l'arrêt ne pouvait qu'inquiéter les jésuites²¹⁴³.

Trois ans plus tard, le 4 mars 1711, le pape Clément XI prononça la nullité de l'arrêt du 11 septembre 1708, et confirma les décrets de Maillard de Tournon²¹⁴⁴. Cependant, une telle opposition ne peut être lue que partiellement comme une « normalisation », en Inde, des rapports de force entre les cours souveraines gallicanes et le pouvoir pontifical. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 ne s'inscrivait guère dans le mouvement parlementaire du royaume, mais résultait bien des rapports entre le roi et le Saint-Siège. Par conséquent, nous verrons que les suites de cette affaire dépendent largement de la politique que Louis XIV entendait mener en Asie dans le contexte de rapprochement entre les deux souverains²¹⁴⁵.

Sur le plan local, l'arrêt du 11 septembre 1708 paraissait pourtant s'inscrire dans la politique du gouverneur Hébert. Cette affirmation jurisprudentielle, quoique dictée depuis Paris, rendait possible, pour les marchands du Conseil, un contrôle de la réception des actes ecclésiastiques dans leur comptoir. En théorie, la juridiction devenait la principale source d'édiction de la police des cultes sur son territoire. Durant ces mêmes années, le gouverneur Hébert profita donc de l'autorité acquise par le Conseil supérieur contre les actes émanant de l'autorité pontificale pour essayer de canaliser l'ingérence des jésuites dans les affaires de la Compagnie.

§2. L'extension limitée du contrôle de réception des actes ecclésiastiques par le Conseil supérieur

Les ambiguïtés contenues dans l'arrêt du 11 septembre 1708 ne sont pas entièrement levées dans les années suivantes. La possibilité de contrôle de réception des actes émanant de l'autorité ecclésiastique ne débouche pas sur la généralisation de cette pratique dans le domaine du droit des paroisses (I). En outre, les demandes des missionnaires tendant à faire interpréter ou appliquer au Conseil le décret du 23 juin 1704, interdisant les rites malabars, ne trouvent aucun écho auprès de la juridiction (II).

²¹⁴³ ANOM, COL, F5A 38, *Plaintes du gouverneur Hébert contre les Jésuites et mémoire de ceux-ci en réponse*, Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour Messieurs les directeurs de la royale Compagnie des Indes orientales*, 1709, « 4° M. le Chevalier Hébert uniquement à ce qu'il paraît dans la vue de faire du chagrin aux jésuites, a fait présenter la requête par le procureur général de Pondichéry pour casser le règlement qui a été fait il y a quatre ans par M. le Patriarche d'Antioche, touchant la cure des Malabars à la prière de M. Martin et de M. l'évêque de San Thomé, et qui a été confirmé à Rome, le Roi ayant été bien aise que l'affaire y fut renvoyée ? Cette procédure, Messieurs, peut-elle encore avoir quelque rapport avec vos intérêts, et ceux du commerce ? ».

²¹⁴⁴ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.225, Bref de Clément XI, du 4 mars 1711.

²¹⁴⁵ *Infra*, p.557 et p.578.

I. Une affirmation extra-juridictionnelle du pouvoir séculier dans le gouvernement des églises

Le contrôle de réception des actes ecclésiastiques touchant au droit des paroisses à Pondichéry fait l'objet de quelques interventions sous le gouvernement de Hébert. Il se limite à de rares exemples qui, de surcroît, ne sont pas aisés à interpréter. On pourra déduire de ces quelques cas que le contrôle des actes de l'évêque de San Thomé a été possible, mais inconstant (B). On observe pourtant une rupture dans les rapports entre les pouvoirs temporels et spirituels sous le gouvernement de Hébert. Cette affirmation s'inscrit dans le cadre « classique » des relations entre la Compagnie et les missionnaires, et ne prend guère les traits d'une pratique juridictionnelle (A).

A. Une recherche d'affirmation des pouvoirs séculiers dans le cadre juridique de la Compagnie

Du point de vue interne au comptoir, le gouverneur de Pondichéry chercha dès son arrivée à réduire l'autorité qu'avaient acquise les jésuites depuis plusieurs années. Les relations entre ces religieux et Hébert se dégradèrent rapidement. Dès son arrivée à Pondichéry, le directeur avait fait arrêter le capitaine de La Mare, avec lequel il naviguait depuis plusieurs années pour plusieurs faits d'insubordination²¹⁴⁶. Après l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708, le P. Tachard, jésuite, décida se faire le « conseil de La Mare », et obtint sa libération²¹⁴⁷. Pendant cette période, les relations entre le Conseil supérieur et les ecclésiastiques furent ternies par la politique de réduction des coûts de la Compagnie. Les missionnaires étaient désormais soumis à des droits d'entrée et de sortie aux portes de la ville²¹⁴⁸.

Hébert critiqua abondamment l'ingérence des jésuites dans les affaires, et déplora l'attitude de ses prédécesseurs, Martin et Dulivier, qui ne leur auraient jamais rien refusé. Il comparait

²¹⁴⁶ Hébert avait une animosité absolue envers cet homme, qu'il s'empressa de faire juger à son arrivée. ANOM, INDE A1, f°62, *Délibération du 7 juillet 1708*.

²¹⁴⁷ MCIO, f°42. ANOM, COL, C²13, f°285, *Troisième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, « [Labat] était encore excité par le Père Tachard avec lequel il a eu une grande correspondance ne se passant pas de jour qu'il allasse chez lui, et qu'il ne lui donnât des moyens de rendre ma conduite suspecte lorsqu'il sera arrivé en France, mais il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque c'est assez que quelqu'un ait démêlé avec un autre qu'on y trouve toujours les jésuites mêlés, et comme depuis mon arrivée je me suis opposé fortement et cet homme qui a du cœur et de l'honneur à toutes les intrigues de ce père l'ayant prié plusieurs fois de ne point se mêler de nos affaires, il me trouve un bouclier ferme à lui résister à tout ce qu'il veut entreprendre ». Nous précisons dès à présent que de très nombreuses lettres de Hébert seront présentées à la date du 12 février 1709, y compris certaines qui touchent à des faits antérieurs. Les documents que nous avons consultés sont des copies annotées des lettres gouverneur à leur réception en France. Le 12 février 1709 correspond peut-être à leur date d'un envoi groupé ; mais plus vraisemblablement à la date de réception et d'annotation par les bureaux de la Compagnie en France.

²¹⁴⁸ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars*, p.454, *Remarques sur la lettre de Monsieur Hébert* art. 6 et 7.

l'autorité absolue des religieux sur les chrétiens à celle de l'Inquisition du Portugal²¹⁴⁹. Le gouverneur constatait notamment le maintien du Tribunal des jésuites, qui continuait à exercer au détriment du Conseil supérieur un droit de correction exclusif sur les chrétiens malabars²¹⁵⁰. Le privilège de juridiction des jésuites sur « leurs » chrétiens était aussi problématique pour le commerce : le Conseil ne pouvait condamner les chrétiens malabars pour la mauvaise exécution de leurs contrats commerciaux avec des marchands hindous ; ce qui nuisait considérablement à la réputation de la Compagnie²¹⁵¹. Le gouverneur ne semble pas avoir réussi à faire disparaître cette institution, malgré des défenses répétées²¹⁵².

À l'égard de la cure de Chandernagor, Hébert était en parfaite entente avec Pontchartrain, et voulut rompre avec la politique ambivalente de François Martin : les jésuites ne servaient, dans le comptoir du Bengale, que comme simples aumôniers, et la Compagnie n'avait jamais reconnu la fondation d'une église paroissiale²¹⁵³. En raison des gages qui leur étaient versés, ces religieux devaient se consacrer exclusivement au service spirituel des employés. L'entretien de l'église Notre-Dame, qui avait été donnée aux jésuites par l'ancien directeur Boureau-

²¹⁴⁹ ANOM, COL, F5A 38, *Plainte du Gouverneur Hébert contre les jésuites et mémoire de ceux-ci en réponse, adressées à la Compagnie des Indes orientales*, Pièce n°1, *Lettre de Hébert du 12 février 1709*. ANOM, COL, C²13, f°348, *Onzième lettre de Hébert, du 12 février 1709*.

²¹⁵⁰ *Ibid.*, f°352, *Treizième lettre de Hébert, du 12 février 1709*, et f°348, *Onzième lettre de Hébert, du 12 février 1709*, « Nos français voudraient nous y assujettir, et lorsque les missionnaires français ont fait quelque chrétien, ils leur insinuent qu'ils ne sont point sujets à d'autre tribunal que celui qu'ils forment dans leur maison ». ANOM COL, F5A 38, *Plaintes du Gouverneur Hébert [...]*, Pièce n°1, *Lettre de Hébert du 12 février 1709*, « J'envoie à la Compagnie un procès-verbal d'un chrétien malabare qui ayant volé dans l'église des jésuites une petite couronne d'argent, ils lui firent donner le fouet comme à un écolier quoiqu'âgé de 30 à 40 ans, et le bannirent de leur propre autorité des terres de Pondichéry ».

²¹⁵¹ ANOM COL, F5A 38, *Plaintes du Gouverneur Hébert [...]*, Pièce n°1, *Lettre de Hébert du 12 février 1709*. Les jésuites défendaient leur « Tribunal », estimant qu'il s'agissait d'une chose ordinaire dans les Indes, que l'évêque de San Thomé l'avait approuvé, et que leur justice était bien plus douce que celle du Conseil. Ils mettaient notamment en avant la correction qu'ils préférèrent donner à un voleur d'église, qui reçut vingt-cinq coups de discipline, plutôt qu'il fût condamné à la pendaison par le Conseil supérieur. *Ibid.*, Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour les directeurs de la Compagnie*, 1709, Dernier article.

²¹⁵² ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars*, p.454, *Remarques sur la lettre de Monsieur Hébert*, « nonobstant les défenses que Monsieur Martin et Monsieur Dulivier avaient faites aux jésuites d'exercer aucune justice dans leur maison envers les malabars chrétiens, ils se sont encore avisés, depuis que Monsieur Hébert est Gouverneur de Pondichéry, de chabouquer un malabar chrétien d'une manière tout à fait pitoyable. Cela a donné lieu à Monsieur Hébert d'être très sensiblement touché, et de faire une nouvelle défense aux Pères de maltraiter les habitants de la ville de Pondichéry, étant bien informés que plusieurs en étaient sortis parce qu'ils avaient été maltraités de la sorte. Ce pauvre misérable dont il s'agit en ce cas était ci-devant un gentil de bonne caste, qui s'était fait chrétien parce que les jésuites lui avaient promis de lui donner la subsistance ; ils l'ont entretenu quelques mois après cela, ils ne lui ont plus rien donné. Ce pauvre homme ne sachant que devenir, ni où donner de la tête se trouvant extrêmement pressé de la faim, se détermina malheureusement à dérober une couronne d'agent qui était sur la tête de l'Image de la Sainte Vierge, aussitôt les jésuites s'en aperçurent, et comme ils se défièrent que c'était cet homme qui leur avait fait ce coup, ils s'en saisirent et lui firent avouer le fait, et il rendit la couronne. Les Pères le chabouquèrent dans toutes les rigueurs de la justice, et après ils lui donnèrent quelqu'argent et le chassèrent de la ville de Pondichéry. Ce pauvre malheureux qui était tout déchiré de coups s'en alla tomber malade dans une aldée tout proche de Pondichéry, et étant à l'article de la mort, les jésuites l'allèrent visiter, il leur dit qu'il ne connaissait pas des Pères qui lui avaient manqué de parole, qui l'avaient maltraité si cruellement et qui étaient la cause de sa mort ».

²¹⁵³ MAC, p.68-70.

Deslandes, ne pouvait en aucun cas incomber à la Compagnie²¹⁵⁴. En outre, Hébert et Pontchartrain s'accordèrent pour réduire les appointements des aumôniers de Chandernagor à 300 livres par an, et à ne les accorder qu'à un seul religieux²¹⁵⁵.

Pour Hébert, le remède à tant de maux était simple : il fallait « renvoyer les jésuites et les capucins en France, et prendre de bons ecclésiastiques qui soient également curés des Français, des Portugais et des Malabars »²¹⁵⁶, « anciens et nouveaux chrétiens, de quelque nation qu'ils soient »²¹⁵⁷. Selon le gouverneur, il convenait aussi d'obtenir la clarification du droit des cures, et leur unification, en les soumettant aux « ordonnances pratiquées en France par rapport aux curés »²¹⁵⁸. Il soulignait à cette occasion que les prêtres des Missions-étrangères feraient d'excellents curés, alors que ceux-ci formaient, au même moment, le projet éphémère d'établir un évêché à Pondichéry en leur faveur²¹⁵⁹. On observe ici que, pour Hébert, la résolution des crises ecclésiastiques devait avant tout être pensée à partir du cadre de la Compagnie des Indes. L'appel comme d'abus de septembre 1708 n'avait pas suffi à transformer en profondeur les rapports entre la Compagnie et les missionnaires français résidant dans ses comptoirs indiens. Le principal ressort de leur discipline ne devait pas consister principalement dans l'activité juridictionnelle du Conseil supérieur, mais dans l'utilisation par la Compagnie de tous les moyens dont elle disposait à l'égard des religieux : modulation ou retrait des gages, remplacement des aumôniers, etc. D'une certaine manière, les difficultés économiques de la Compagnie pouvaient servir de levier d'autorité sur les missionnaires, et justifier leur renvoi en France.

Le rapport de force instauré par Hébert contre l'autorité des jésuites explique ainsi les quelques interventions par lesquelles le Conseil supérieur a pu exercer un contrôle sur les actes de l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire, de l'évêque de San Thomé.

²¹⁵⁴ *Ibid.*

²¹⁵⁵ *Ibid.*, p.70-73, ANOM, INDE, A1, f°74, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 10 août 1708*, f°79, ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars*, p.454, *Remarques sur la lettre de Monsieur Hébert* art. 6 et 7, et ANOM, COL, C269, f°51, *État de la dépense à faire à Pondichéry et Ougly suivant les ordres de la Compagnie donnés à M. Dulivier lors de son départ pour les Indes*, mars 1713, qui indique qu'un jésuite perçoit annuellement 300 livres en qualité d'aumônier à Chandernagor.

²¹⁵⁶ ANOM, COL, C213, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709*. AMEP, vol.960, f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 30 janvier 1709, à Pondichéry*.

²¹⁵⁷ ANOM, COL, E 219, f°1, *Résumé d'une lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*, f°4.

²¹⁵⁸ *Ibid.*

²¹⁵⁹ ANOM, COL, C213, f°348, *Onzième lettre de Hébert, du 12 février 1709*. Ce soutien n'est pas sans contradictions : les missionnaires apostoliques sont au nombre des partisans de la réception du décret de Maillard de Tournon sur les rites malabars. En revanche, ces prêtres ont été tout à fait satisfaits de la cassation des décrets du légat qui avaient confirmé les droits de la cure des malabars aux jésuites. Sur le projet inabouti de fonder un évêché par les prêtres des Missions-étrangères, AMEP, vol.959, f°111, *Lettre du P. Braud à Brisacier et aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 13 février 1709, à Pondichéry*.

B. Un contrôle possible mais inconstant des actes émanant de l'autorité épiscopale

L'introduction de la technique de l'appel comme d'abus à Pondichéry, et l'extension du contrôle du Conseil supérieur aux actes ecclésiastiques, se sont heurtées à différents problèmes. En premier lieu, l'essentiel des difficultés rencontrées par le Conseil supérieur en matière ecclésiastique regardaient les religieux français résidant dans le comptoir, dont les actes, en qualité de missionnaires ou de curés, n'avaient pas la nature d'actes de juridiction susceptibles d'abus. Dans la mesure où ces religieux dépendaient, pour leur discipline et ministère sacré, de l'évêque portugais de San Thomé, les actes pris par ce dernier étaient, au premier chef, susceptibles d'être contrôlés par le Conseil supérieur. L'autorité de l'évêque avait été reconnue par Louis XIV, sous la plume de Pontchartrain, à l'occasion de l'affaire des cures, en 1701²¹⁶⁰. C'est à partir de ce contexte qu'il faut apprécier les rares cas dans lesquels le Conseil supérieur a exercé ou non une forme de contrôle sur les actes ecclésiastiques sous le gouvernement Hébert.

Après son arrivée en Inde à la fin de l'année 1710, le nouvel ordinaire portugais, François Lainez, chercha à asseoir son autorité spirituelle sur Pondichéry²¹⁶¹. Dès le début de l'année 1711, il voulut nommer un vicaire général français dans cette ville, en la personne du jésuite Daury²¹⁶². Hébert lui défendit d'abord de publier aucun acte avant d'en avoir fait présentation au Conseil supérieur. L'évêque répondit qu'il était surpris de cette réponse, et qu'elle portait atteinte à sa juridiction, aux ordres du pape, et à la volonté de Louis XIV. La commission de vicaire fut présentée devant le Conseil, qui estima qu'elle était « *une nouveauté et une atteinte aux libertés de l'église gallicane* »²¹⁶³. En octobre 1711, l'évêque prétendit exercer son droit de visite à Pondichéry. Il y fut refusé par Hébert, au motif « *qu'en Europe, en temps de guerre, les évêques s'abstiennent de faire leurs visites dans les terres ennemies* », et le pria de différer son voyage²¹⁶⁴. La visite eut finalement lieu en décembre 1711, mais l'évêque se souvint longtemps

²¹⁶⁰ *Supra*, p.462.

²¹⁶¹ *Supra*, p.491.

²¹⁶² MCIO, f°48, AMEP, vol.959, f°317, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 16 octobre 1711*, et f°321, *Lettre de Hébert aux directeurs du séminaire, du 18 octobre 1711*. Le P. Daury était un ancien prêtre des Missions-étrangères, mais aussi un jésuite. Il s'était finalement assimilé à ces derniers à Pondichéry, et avait été exclu de la procure des Missions-étrangères au début de l'année 1711.

²¹⁶³ *Ibid.*, MCIO, f°48, et AMEP, vol.959, f°317, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 16 octobre 1711*.

²¹⁶⁴ *Ibid.* A priori, ce refus pourrait paraître excéder les droits normaux de l'Église gallicane, dans la mesure où les évêques du royaume avaient l'obligation d'exercer leur droit de visite une fois par an, aux termes de l'édit du mois d'avril 1695 sur la juridiction ecclésiastique. Les Parlements ne pouvaient appeler comme d'abus que des décisions qui étaient rendues par l'évêque au cours de sa visite, durant desquelles il leur était interdit d'infliger des peines graves contre les ecclésiastiques. GAZZANIGA, J.-L., *Les curés entre collateurs, évêques, patrons et vicaires. Le point de vue des juristes français*, loc.cit., p.163-165. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.258-266. JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695 [...]*, op.cit., p.81 et s., DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, p.855 et s., art. « Visite ». Il est difficile de déterminer à quelle guerre Hébert faisait

de ce refus, dont il se plaignait amèrement à Louis XIV quelques années plus tard²¹⁶⁵. La première ambiguïté posée par l'arrêt du 11 septembre 1708 semblait ainsi levée : le Conseil supérieur s'était approprié le contrôle de réception des actes ecclésiastiques, et l'employait de manière particulièrement sévère contre l'évêque de San Thomé. Cette prérogative avait été utilisée en dehors de la question de la division des paroisses, aboutissant par exemple au refus du droit de visite de l'ordinaire, grâce auquel il pouvait espérer contrôler la discipline des églises de Pondichéry. À travers ces sources indirectes, on peut estimer que le Conseil supérieur a probablement contrôlé la conformité de la commission de vicaire que l'évêque voulut accorder à Daury en référence aux Libertés de l'Église gallicane ; et que la présentation d'un tel acte a été considérée comme une condition de son application à Pondichéry. La mise à distance d'une puissance spirituelle a été couplée, semble-t-il, à la distinction des juridictions nationales et étrangères, pour donner plus de poids à ce contrôle.

Cependant, il y eut, sous le gouvernement Hébert, une intervention importante de l'évêque au sujet du droit des paroisses, pour laquelle aucune source n'atteste d'un contrôle du Conseil supérieur. Cet épisode est extrêmement mal documenté, et nous ne pourrions le décrire qu'à partir de spéculations. De rares sources semblent s'accorder à dire que peu de temps après la visite épiscopale de François Lainez à Pondichéry, celui-ci aurait confirmé la division des cures, telle que son prédécesseur l'avait fait, et aurait donc reconnu la validité de la paroisse des jésuites²¹⁶⁶. Nous ne disposons pas du texte de la « lettre pastorale du 15 mars 1712 », par laquelle l'évêque aurait confirmé cette division²¹⁶⁷. En revanche, nous avons pu consulter une plainte formée par le P. Bouchet, supérieur de la mission jésuite, et compagnon de route de

référence. Le Portugal était, certes, belligérant contre la France dans la guerre de succession d'Espagne, depuis 1703.

D'après un extrait des *Lettres édifiantes* (recueil de correspondances des missionnaires jésuites), François Lainez aurait justement entrepris à la fin de l'année 1711 une visite épiscopale dans le Bengale. La lettre, attribuée au P. Barbier, de la mission du Carnatique, présente cependant plusieurs incohérences avec les autres sources à notre disposition concernant la durée de ce séjour. L'auteur ne semble pas affirmer que l'évêque ait pu séjourner durablement dans le comptoir français de Chandernagor. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.588 et s.

²¹⁶⁵ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.294. ANOM, COL, F5A 38, *Requête de l'évêque de Saint-Thomé pour faire reconnaître son autorité sur les chrétiens de Pondichéry, du 8 décembre 1713*. Nous reviendrons sur le contexte de rédaction de ce document plus loin.

²¹⁶⁶ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.294-295, qui donne de faibles détails sur la visite épiscopale de François Lainez au début de l'année 1712. NAIP, PP, TC, 202, f°111-112, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749*, dans laquelle la requête d'un capucin, tendant à faire respecter les droits qu'il a sur la cure des européens, s'appuie sur les « règlements des Seigneurs Evêques de San Thomé, inscrits en leur lettre pastorale du 15 mars 1712 ».

²¹⁶⁷ *Ibid.*, qui retient cette date précise. Il y est également fait référence à ANOM, INDE, M 109, *Procès-criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des R.R. P.P. Jésuites de cette ville, ensemble le Procureur général du Roi joint, demandeurs et plaignants, contre une libelle séditieuse et diffamatoire, du 28 juin 1746*. Ni les *Mémoires utiles*, ni les *Mémoires historiques* de Norbert de Bar Le Duc ne font mention de cette intervention épiscopale.

François Lainez, qui était revenu à Pondichéry en août 1711²¹⁶⁸. Dans cette requête du 28 mars 1712, présentée à l'évêque portugais depuis Madras, Bouchet indique avoir publié « *il y a peu de jours* » une pastorale sur ordre de l'évêque, dans l'église des chrétiens malabars de Pondichéry²¹⁶⁹. Le jésuite se plaint toutefois du contenu de cette pastorale, qui établissait que « *les malabars qui seraient chez les Européens, comme ceux qui seraient habillés à l'européenne* [topas], *appartiendraient à l'église du fort* [des capucins] »²¹⁷⁰. À l'appui d'une copie d'un décret de la Congrégation de la Propagande du 10 juillet 1709, Bouchet requérait de l'évêque reconnaisse que tous les chrétiens malabars dépendissent de la paroisse des jésuites²¹⁷¹. La décision romaine à laquelle Bouchet fait ici référence, dont l'authenticité est tout à fait incertaine, aurait confirmé le partage des cures établi par Charles Maillard de Tournon en 1704, en ne faisant aucune distinction au sein des « malabars », qui étaient tous attachés à l'église des jésuites²¹⁷². Les informations fragmentaires dont nous disposons semblent confirmer que l'évêque de San Thomé aurait approuvé ce décret le jour même, et l'aurait signifié aux capucins²¹⁷³.

Pour ne pas spéculer outre mesure à partir de sources insuffisantes, l'on se bornera à indiquer qu'un autre acte de la Congrégation de la Propagande de 1709 pourrait expliquer l'initiative de l'évêque de San Thomé à consacrer la distinction des cures, ou, *a minima*, clarifier les intentions de Rome à ce sujet. Il s'agit du décret du 21 janvier 1709, rendu par les cardinaux, et prononçant l'absolution du P. Esprit de Tours, capucin excommunié par l'évêque de San Thomé en décembre 1706, pour avoir publié dans son église que les droits des jésuites sur leur cure étaient nuls²¹⁷⁴. Dans ce décret, la Congrégation s'était intéressée au fond de l'affaire, et

²¹⁶⁸ MCIO, f°45-46.

²¹⁶⁹ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°72, *Copie de la requête des jésuites pour que le décret de la Congrégation de la Propagande de 1709 soit appliqué, du 28 mars 1712*.

²¹⁷⁰ *Ibid.*

²¹⁷¹ *Ibid.*, qui contient une reproduction d'un extrait d'un décret du 10 juillet 1709, dont nous ne pouvons confirmer l'authenticité. « « Decretum Sacrae Congregationis Particularis de Propaganda Fide super rebus Indiarum orientalium habitae die X julii mil sept cent neuf [sic]. Proposita causa super censuris latis per D. Episcopum Meliaporem contra patres cappuccinos Missionis Pondicheriensis nec non super controversia vertente inter eosdem P.P. Capuccinos et P.P. Societatis Jesu, circa administrationem sacramentos parochialium malabaribus in eadem missione commorantibus, Sacrae Congregatione mature discussa, et auditis patribus, censuit cesurare ejusmodi non sustineri P.P. Jesuitae manutenendos esse in possessione exercendi actus parochiales erga malabares. Et quoad petitorium coadjuvandas esse probationes et audiendum dominum De Tournon. Datum Roma, die et anno, quibus supra. Signé Cardinalis Sacripantes, prefectus ». La copie aurait été authentifiée par Dulaurens, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry le 24 mars 1711.

²¹⁷² *Ibid.*

²¹⁷³ *Ibid.*, où l'annotation suivante figure sous la requête du P. Bouchet : « En haut de la susdite requête [l'original], il est écrit ce qui suit. Le très R.P. Custode des P. Capucins de l'Inde ayant vu la présente requête, on lui a notifié la manutention [décret] venue de Rome au sujet de la cure des malabars, laquelle aura lieu par toute cette côte [de Coromandel]. À Madras, le vingt-huit mars mil sept cent douze. Signé l'évêque de Méliapour ».

²¹⁷⁴ NBD, *Mémoires utiles*, p.41-43, et p.269, *Décret que la sacrée congrégation forma enfin, sur les remontrances des Capucins missionnaires apostoliques à Pondichéry, du 21 janvier 1709*, et *Supra*, p.490.

s'était donc prononcée sur l'application de son propre décret de 1698, invoqué et publié par les capucins, selon lequel une nouvelle mission ne pouvait s'établir là où une autre, plus ancienne, était déjà installée²¹⁷⁵. Les cardinaux avaient ordonné la « *restitution de la paroisse malabare des capucins* » (« *Capucinis Malabarum Parochia restituatur* ») sur ce fondement, mais n'avaient pas infirmé la validité de la cure des jésuites, qui étaient sous la protection du roi de France²¹⁷⁶. Il est donc possible que l'évêque de San Thomé ait cru possible de tirer de ce décret la source d'une confirmation du partage des cures en mars 1711, mais que les jésuites de Pondichéry aient dû mobiliser un autre texte, pour jouer sur les mots, afin de reconnaître leur droit exclusif sur les « malabars chrétiens » de Pondichéry.

Cet épisode est d'autant plus obscur que le Conseil supérieur de Pondichéry ne semble avoir exercé aucun contrôle sur les lettres pastorales du 15 mars 1712, dont la publication aurait été faite dans l'église des jésuites, ni sur leur réformation décidée à Madras le 28 mars suivant. Les marchands étaient informés des démarches des jésuites, puisque Dulaurens, conseiller au Conseil supérieur, authentifia la copie faite par le P. Bouchet du décret de la Congrégation de la Propagande du 10 juillet 1709²¹⁷⁷. L'explication de cette indifférence pourrait être trouvée dans des instructions ministérielles. Dans une lettre du 8 avril 1711, Jérôme de Pontchartrain avait ordonné au Conseil supérieur de Pondichéry de faire « *régulièrement observer dans l'étendue de [leur] département les décrets de la Congrégation de la Propagande, non contraires aux privilèges de l'Église gallicane* »²¹⁷⁸. Pour Pontchartrain, cette consigne n'était qu'un prolongement de la solution retenue par l'appel comme d'abus de septembre 1708 : il n'y avait pas d'objection à recevoir, à Pondichéry, des actes de la Congrégation de la Propagande, pourvu qu'ils fussent vérifiés et contrôlés par le Conseil. Toutefois, la formulation particulièrement accommodante de ces instructions, qui faisaient de la réception le principe, et de la censure l'exception, a pu laisser penser aux conseillers que les décrets de la Congrégation romaine ne méritaient pas de vigilance particulière. Dans ce sens, l'évêque de San Thomé, et les jésuites, en renvoyant à des actes pris par les cardinaux de la Propagande, ont peut-être pu intervenir dans le

²¹⁷⁵ *Supra*, p.488.

²¹⁷⁶ NBD, *Mémoires utiles*, p.41-43, et p.269, *Décret que la sacrée congrégation forma enfin, sur les remontrances des Capucins missionnaires apostoliques à Pondichéry, du 21 janvier 1709.*

²¹⁷⁷ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°72, *Copie de la requête des jésuites pour que le décret de la Congrégation de la Propagande de 1709 soit appliqué, du 28 mars 1712.* Nous précisons que des ordres devaient être formés par le ministre Pontchartrain à destination des conseillers de Pondichéry le 8 avril 1711, tendant à ce qu'ils fassent observer les décrets de la Congrégation de la Propagande non contraires aux libertés de l'église gallicane. La proximité des deux événements exclut toute connaissance des événements survenus en Inde, et ne peuvent expliquer l'attitude des conseillers de Pondichéry. NBD, *Mémoires utiles*, p.270.

²¹⁷⁸ NBD, *Mémoires utiles*, p.270. Il est particulièrement difficile de savoir pour quelles mesures précises le ministre a composé ces consignes. Elles peuvent être regardées comme une opposition au *padroado* portugais, comme une protection des capucins qui avaient bénéficié d'absolutions par les cardinaux de la Propagande, ou comme un désaveu des jésuites dans la querelle des rites malabars.

droit des paroisses sans s'exposer au contrôle de la juridiction souveraine. La valeur de notre conclusion est donc limitée par les sources : l'on se bornera à dire que le Conseil supérieur n'a laissé aucune trace de contrôle d'un acte épiscopal se prononçant sur la division des cures, alors que cette question avait fait l'objet d'un appel comme d'abus en 1708.

Si l'effectivité du contrôle de réception des actes émanant de l'autorité ecclésiastique était possible, mais inconstante, en matière de droit des paroisses, il faut observer que le Conseil supérieur n'a aucunement étendu sa juridiction sur les actes touchant aux questions purement dogmatiques. Or, à cette même période, l'interprétation des décisions romaines concernant les rites malabars déchira profondément les ecclésiastiques français en Inde.

II. L'absence de contrôle des actes relatifs aux rites malabars par le Conseil supérieur

En principe, le Conseil supérieur de Pondichéry n'avait aucune compétence pour intervenir dans la querelle relative à l'interdiction des rites malabars. Il fut donc le témoin passif de la surenchère provoquée par le retour en Inde des P. Bouchet et Lainez, et de l'accession de ce dernier au siège épiscopal de San Thomé (A). En revanche, les conseillers de Pondichéry jouèrent un rôle effectif dans la tenue des procédures accusatoires entreprises par les religieux au sujet de la démonstration de la licéité des rites malabars (B).

A. La concurrence des interprétations sur l'interdiction des rites malabars

Les conflits relatifs à l'interdiction des rites malabars, et à l'application du décret du 23 juin 1704 du cardinal de Tournon, n'ont pas cessé sous le gouvernement de Hébert. En 1708, après l'expiration du délai de trois ans accordé par le légat, et réception en Inde du bref pontifical du 7 janvier 1706 portant confirmation de l'interdiction des rites malabars, les capucins avaient déclaré publiquement que les jésuites étaient excommuniés pour avoir contrevenu aux articles édictés par Maillard de Tournon²¹⁷⁹. Les marchands de Pondichéry semblent ne pas avoir été particulièrement concernés par ces questions. En 1709, le gouverneur Hébert ignorait encore si l'inexécution de l'interdiction des rites malabars résultait de l'effet suspensif d'un appel interjeté par les jésuites à Rome, ou de raisons inconnues²¹⁸⁰.

²¹⁷⁹ FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, op.cit., t.2, p.436, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.259-260.

²¹⁸⁰ ANOM, COL, E 219, f°1, *Résumé d'une lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry*, f°3, « [Le] patriarche avant de partir des Indes a donné un bref contre les cérémonies que les pères jésuites permettent aux indiens qui se font chrétiens, mais soit que ces pères en aient été appelé, soit pour des raisons qu'ils ignorent, ces pères continuent de le souffrir à ces nouveaux chrétiens ».

Le retour de François Lainez, comme évêque de San Thomé, et du P. Bouchet, à la fin de l'année 1710, devait relancer cette querelle. Les deux hommes firent valoir « l'oracle de vive voix » que leur aurait délivré Clément XI, selon lequel le décret du 23 juin 1704 pouvait être écarté si cela favorisait les conversions et la gloire de Dieu²¹⁸¹. Le P. Esprit de Tours, muni de la lettre que le P. Timothée de La Flèche lui avait adressée en 1708 de Rome, chercha immédiatement à démentir les paroles attribuées au pape²¹⁸². Les pouvoirs épiscopaux dont était investi François Lainez permirent de faire taire cette contestation. L'évêque put défendre aux capucins de Pondichéry de déclarer qu'aucun des jésuites ou missionnaires n'était excommunié, et publia une lettre pastorale le 22 février 1711 levant toutes les peines prévues par le cardinal de Tournon contre les rites malabars²¹⁸³.

Cependant, les capucins et les prêtres des Missions-étrangères n'étaient plus les seuls contradicteurs de l'évêque de San Thomé et des jésuites. L'un des ecclésiastiques qui accompagnaient le cardinal de Tournon lors de sa visite en Chine, le français Claude Visdelou, trouva refuge à Pondichéry après des persécutions ordonnées par l'empereur Kangxi²¹⁸⁴. Ancien jésuite français de la mission sino-siamoise, Visdelou jouissait de prérogatives considérables : il était évêque *in partibus* de Claudiopolis, et vicaire apostolique du Kouy-Tchéou (Guizhou, en Chine)²¹⁸⁵. Il arriva dans le comptoir français en juin 1709, où il s'installa dans la maison des capucins²¹⁸⁶. Il était alors accompagné de l'abbé Ignazio Giampè, italien, qui devait regagner

²¹⁸¹ *Ibid.*, t.1, p.260-261. Le supérieur des missionnaires jésuites français pouvait dire qu'il « avait obtenu de la propre bouche du pape une déclaration précise, qui assurait que le décret du cardinal de Tournon n'obligeait en aucune manière, et que les missionnaires pouvaient sans craindre de blesser leurs consciences, permettre la pratique que ce légat avait condamné, puisque par cette voie, ils convertissaient plus facilement les gentils à la foi ». Le nouvel évêque de San Thomé, pouvait quant à lui défendre que « le pape avait déclaré, que les missionnaires pouvaient pratiquer, à l'avenir, les cérémonies condamnées par M. de Tournon, lorsqu'elles contribuaient au salut des peuples et à la plus grande gloire de Dieu ». Dans ce sens, AMEP, vol. 990, f°696, *Lettre de M. Millson aux directeurs du séminaire, du 12 novembre 1710, à Madras*.

²¹⁸² NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.270, et *Supra*, p.493.

²¹⁸³ *Ibid.*, t.1, p.262-263, *Lettre de François Lainez au P. Esprit de Tours, du 3 février 1711, à San Thomé*, « Si j'apprends que quelqu'un soit assez hardi dans Pondichéry, que d'oser publier sans ma permission, que le moindre de mon diocèse ait encouru les censures, je procéderai certainement contre lui, comme contre un usurpateur de ma juridiction, et un homme qui blesse les premiers principes de la charité et de la justice », p.273-274, *Lettre de M. Lainez, évêque de Méliapour, au P. Esprit, du 22 février 1711*, et p.277, *Lettre pastorale de l'évêque de Méliapour contre l'obligation du décret de M. de Tournon, du 22 février 1711*. Il est remarquable de noter que, contrairement aux correspondances échangées entre Lainez et le P. Esprit, la lettre pastorale du 22 février 1711 ne se réfère pas à l'oracle de vive voix de Clément XI pour priver le décret de 1704 de force obligatoire. Dans ce texte, Lainez attribue au cardinal de Tournon lui-même des paroles tendant à priver d'effets son propre décret. Ce soudain changement de source orale s'explique peut-être par la nouvelle de la mort de Maillard de Tournon, qui arriva en Inde en février 1711, dont se réjouirent les jésuites. AMEP, vol.964, f°179, *Lettre du P. Bénard à M. Maigrot, vicaire apostolique, du 21 février 1711, à Pondichéry*. Ces paroles étaient désormais invérifiables.

²¹⁸⁴ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.CVIII, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.289-291.

²¹⁸⁵ *Ibid.*, et CARDINALE DI TOURNON, *Mémoire Storiche Dell'Eminentiss. Monsignor Cardinale di Tournon*, op.cit., t.7, p.262.

²¹⁸⁶ AMEP, vol.959, f°115, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 15 juin 1709, à Pondichéry*, f°149, *Lettre de Tessier de Queralay à Montigny, du 12 février 1710, à Pondichéry*, et ANOM, COL,

Rome, où il informerait les cardinaux de la Congrégation de la Propagande de l'inobservation des décrets du légat en Chine et soutiendrait les mesures prises contre les capucins de Madras²¹⁸⁷. Par deux décrets du 15 mars 1711, la Congrégation de la Propagande renouvela et amplifia les facultés de commissaire et visiteur apostolique de Claude Visdelou²¹⁸⁸. Quoique ces pouvoirs fussent essentiellement destinés à la Chine, cela n'empêcha pas l'évêque de Claudiopolis de prendre position en faveur de l'application du décret du 23 juin 1704 à Pondichéry²¹⁸⁹. Malgré son absence de juridiction, sa simple présence fit donc l'objet de la plus grande réprobation par ses anciens confrères, les religieux de la Compagnie de Jésus²¹⁹⁰. Dans les années suivantes, la fonction *ad hoc* de Claude Visdelou fut reconnue par le droit pontifical. Le 1^{er} septembre 1712, Clément XI adressa un bref à l'évêque de San Thomé, par lequel il démentait avoir ordonné la suspension du décret du cardinal de Tournon, et confirmait son application pleine et entière²¹⁹¹. Claude Visdelou était par la même occasion chargé de veiller à l'observation de l'interdiction des rites malabars à Pondichéry²¹⁹². Il y avait désormais, dans le comptoir français, un représentant direct du légat et de la Congrégation de la Propagande, qui s'était donné la tâche de faire exécuter l'interdiction des rites malabars. Cependant, l'évêque de Claudiopolis n'était capable d'ordonner la publication et l'application du décret du 23 juin 1704, et de ses confirmations romaines, qu'en théorie. Il devait se heurter, comme les capucins de Pondichéry, à l'hostilité des jésuites, et surtout, à la juridiction de l'évêque de San Thomé²¹⁹³.

C269, f°07, *Lettre de Hébert aux directeurs de la Compagnie, du 15 février 1710, à Pondichéry*, qui indiquent l'installation de Claude Visdelou à Pondichéry en juin 1709,

²¹⁸⁷ Giampè quitta l'Inde depuis Madras sur un navire anglais en février 1710. CARDINALE DI TOURNON, *Mémoire Storiche Dell'Eminentiss. Monsignor Cardinale di Tournon, op.cit.*, t.1, p.339. ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, f°15, « L'abbé Janpé, qui repasse en Europe aurait été chargé d'un décret de Monsieur le cardinal de Tournon contre le P. René d'Angoulême, capucin et gardien de Madras, par lequel il lui est ordonné et enjoint attendu le refus qu'il a eu d'exécuter les ordres de son éminence de porter une croix de bois sur le dos trois jours de suite, de leur église à celle des jésuites de San Thomé, et ensuite de venir demeurer six mois à Pondichéry, où d'abord il devait réitérer la même pénitence. Je ne sais point si les capucins allèrent porter leurs plaintes au gouverneur de Madras, mais il prit feu sur cela, et défendit aux capucins de sortir de leur maison, et aux autres prêtres et religieux de sortir de leur maison, et aux autres prêtres et religieux de venir à Madras, et il a tenu ferme. Cependant, ce père René est demeuré interdit, et ne fait aucune fonction. Il a écrit à Monsieur le cardinal qu'il avait été prêt d'obéir, mais que le gouverneur lui avait défendu, on veut que les capucins n'aient pas eu assez de politique en cette occasion ».

²¹⁸⁸ IPPF, t.2, p.283-286, et p.290-292.

²¹⁸⁹ ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert aux directeurs de la Compagnie, du 15 février 1710, à Pondichéry*.

²¹⁹⁰ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.291-293. AMEP, vol.959, f°309, *Lettre de Le Breton aux directeurs du séminaire, du mois de juin 1711, à Pondichéry*.

²¹⁹¹ IPPF, t.2, p.296, *Bref du pape Clément XI, du 1^{er} septembre 1712*, qui ordonne à l'évêque de San Thomé de recevoir le décret du cardinal Maillard de Tournon. Une copie française peut être trouvée à AMEP, vol.991, f°405, *Bref du Pape Clément XI ordonnant de publier le mandement de Maillard de Tournon, du 1^{er} septembre 1712*. Et à NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.389, *Bref de Clément XI à l'évêque de San Thomé de Méliapour*.

²¹⁹² *Ibid.*, t.1, p.337 et p.356.

²¹⁹³ TIMOTHEE DE LA FLECHE, *Mémoires du père Timothée de la Fleche, capucin, évêque de Berite, op.cit.*, p.22, où le secrétaire du procureur général des capucins à Rome peut dire « La guerre fut donc déclarée avec le plus grand scandale ; tout prit parti, jusqu'à deux évêques qui étaient sur les lieux ; l'évêque diocésain [de San Thomé] se déclara pour les jésuites ; un autre évêque ex-jésuite exilé de la Chine et réfugié à Pondichéry [Claude Visdelou] se

Le Conseil supérieur n'avait aucun moyen d'interférer dans la querelle des rites malabars, dans la mesure où elle était une matière purement dogmatique, et ne relevait pas, en théorie de l'appel comme d'abus. En revanche, l'une des séquences de cette crise témoigne que la juridiction souveraine a joué un rôle à l'arrière-plan des conflits ecclésiastiques. La visite épiscopale de François Lainez de décembre 1711 condense en effet tous ces antagonismes.

B. Les conseillers de Pondichéry comme arbitres des procédures accusatoires dans un conflit dogmatique

Le déplacement de l'évêque de San Thomé à Pondichéry en décembre 1711, que nous avons déjà mentionnée, avait plusieurs buts. Les capucins, quoiqu'ils eussent été contraints d'admettre les pastorales de l'évêque, refusaient de « communiquer » avec les jésuites, c'est-à-dire, de participer à des prières publiques communes, ou de recevoir leurs paroissiens²¹⁹⁴. Cette séparation *in divinis* était d'ordre juridique : il s'agissait de l'un des effets de la peine d'excommunication frappant théoriquement les jésuites, que les capucins n'avaient pas le droit de déclarer publiquement, mais dont ils tiraient néanmoins les conséquences²¹⁹⁵. François Lainez, en vertu de ses pouvoirs de police et discipline ecclésiastique, entendait remédier à ces maux, mais aussi s'informer des intentions et de l'influence de Claude Visdelou, vicaire apostolique et émissaire du cardinal de Tournon.

déclara pour les capucins. On sent aisément combien une affaire si vive a dû dans le détail occasionner de part et d'autre de libelles d'accusations, de mauvais procédés [...] Tout cela me donna un embarras infini : j'agis, je parlai pour mes confrères ; le leur donnai chaque année des nouvelles de ce qui se passait, mais rien n'avancait ; et j'eus quitté Rome longtemps avant que l'affaire ne fût finie ».

²¹⁹⁴ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.294-296.

²¹⁹⁵ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], *op.cit.*, t.1, p.668-669, art. « Excommunication », qui « prive 1° de la participation aux prières publiques que l'Église fait pour tous les fidèles, quoiqu'on puisse demander leur conversion par des prières particulières, [...], 2°, du droit d'administrer et de recevoir les sacrements [...], 3° d'assister aux offices divins, à l'exception des sermons et instructions [...], 4° D'être privés de la sépulture ecclésiastique [...], 5° de ne pouvoir élire, ni d'être élu aux bénéfices et dignités [...], 6° De l'exercice de la juridiction spirituelle ». Dans ses *Mémoires historiques* de 1744, le capucin Norbert de Bar le Duc se livre à une véritable réflexion juridique sur l'effectivité de l'excommunication des jésuites en raison de leur violation du décret interdisant les rites malabars, pour la période du début des années 1710. NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.308-326. S'appuyant sur les *Les Loix ecclésiastiques* de Louis de Héricourt (1^{ère} éd. 1719), le capucin entend démontrer que la censure des jésuites est valide, dès lors que le décret du 23 juin 1704 et les peines qu'il prévoit ont été publiés et notifiés en personne à ces religieux par le cardinal de Tournon. Le P. Norbert cite Héricourt pour dire « qu'il n'y a point de formalités à observer pour les censures portées par la loi, pour être encourues de plein droit par les personnes qui contreviennent aux dispositions de la loi ou du commandement : Dès lorsqu'on a manqué à exécuter ce que le canon ou statut ordonne, ou qu'on a fait ce qu'il défend sous peine d'excommunication, de suspense, ou d'interdit ». *Ibid.*, t.1, p.317. DE HERICOURT, L., *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel* [...], *op.cit.*, chap.XXII, *Des peines canoniques*, 38, *S'il y a des procédures à faire quand la censure est encourue par le seul fait*, p.176. Le capucin cherchait ainsi à démontrer que l'excommunication pouvait produire ses effets de plein droit par la violation du décret publié et notifié, sans nécessiter l'intervention d'une juridiction ecclésiastique, comme celle de l'évêque. À l'appui de la jurisprudence du royaume de France, le P. Norbert défend également que l'appel ne dispense pas les missionnaires de l'observation des censures, et ne lève pas la suspension de l'office divin. NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.320-322.

Après une première tentative de conciliation forcée, l'évêque se serait heurté aux oppositions habituelles des capucins, qui estimaient que le décret du 23 juin 1704 devait s'appliquer à Pondichéry²¹⁹⁶. Le 17 décembre 1712, le P. Thomas de Poitiers, capucin, aurait « *déferé juridiquement [...] au tribunal [de l'] évêque, le P. Dominique Turpin, [curé des jésuites], comme infracteur du susdit décret du feu Mgr le cardinal de Tournon* »²¹⁹⁷. Dans le cadre de cette procédure accusatoire, les capucins cherchaient à faire reconnaître par la juridiction épiscopale la violation par les jésuites du décret du 23 juin 1704, et donc contraindre l'évêque à appliquer ce texte. Considérant ces revendications comme des calomnies tendant à discréditer les jésuites, et à mépriser ses propres pastorales, François Lainez ordonna aux capucins de soutenir factuellement et juridiquement leur accusation, en prouvant que les pratiques de la mission malabare étaient bel et bien superstitieuses, et que le cardinal de Tournon en était suffisamment informé pour en prononcer la censure²¹⁹⁸. Le 24 décembre 1711, le secrétaire de l'évêque entendit lui-même plusieurs brahmanes savants, choisis par les jésuites, qui confirmèrent que les pratiques observées par les chrétiens malabars ne relevaient pas d'une observance hindoue²¹⁹⁹.

Cette proposition destinée à intimider les capucins produisit, au contraire, une véritable course à l'enquête théologique. Les prêtres des Missions-étrangères et les capucins cherchèrent à faire avouer par le témoignage de « *docteurs [...] savants dans la loi des Malabars* » la nature superstitieuse des pratiques des jésuites²²⁰⁰. Ainsi, les partisans de l'interdiction des rites malabars employaient les mêmes méthodes que celle de l'*accommodatio* : c'est auprès de brahmanes experts, et à l'appui de textes de la littérature indienne, qu'ils entendaient démontrer que les pratiques tolérées par les jésuites n'étaient pas « purement civiles », mais relevaient pleinement du culte hindou. Le P. Thomas de Poitiers, capucin, chercha notamment à obtenir de « *brahmanes lettrés* » la confirmation que l'usage du *taly*, cordon nuptial, que les fidèles des jésuites continuaient de porter, était une représentation du dieu Pillaiyar, et qu'il ne pouvait être regardé comme dénué de signification religieuse²²⁰¹. C'est probablement à cette période que le procureur des Missions-étrangères Tessier de Queralay put commencer la rédaction d'un *Traité*

²¹⁹⁶ Ces événements sont relatés avec une précision très relative à NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.294-298.

²¹⁹⁷ ARIEL, *Documents historiques*, f°136, *Requête du P. Venance Bouchet au Conseil supérieur de Pondichéry, du 28 mars 1712*.

²¹⁹⁸ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.298-299.

²¹⁹⁹ MCIO, f°49, qui fait référence à cette audition.

²²⁰⁰ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.300-305, et

²²⁰¹ MCIO, f°49, qui reprend en marge les conclusions du P. Thomas à l'issue de son « enquête ». Il y décrit le caractère superstitieux du *taly*, consacré au dieu Pillaiyar (Ganesh), ainsi que la signification religieuse de chacun des usages du mariage tamoul, que les jésuites laissaient pratiquer par leurs fidèles.

de la religion des malabars²²⁰². Ces travaux pionniers dans l'histoire de l'indianisme et de l'étude de l'hindouisme, constituaient, en réalité, une instruction théologique de la violation par les jésuites du décret du cardinal de Tournon. L'hindouisme y était décrit au prisme du droit canonique : les mythes, symboles, ou pratiques étudiés ne servaient qu'à démontrer la contrariété de leur observation par les jésuites et chrétiens malabars aux articles du décret du légat, et à tendre vers la démonstration de leur excommunication. Une telle enquête supposait également la mobilisation de réseaux tamouls différents de ceux qu'avaient employés les jésuites : le marchand hindou Ramanada semble par exemple avoir joué un rôle crucial dans la mise en relation des capucins et des prêtres des Missions-étrangères avec les brahmanes, dans l'accès et la traduction des ressources textuelles²²⁰³.

C'est dans ce contexte que le Conseil supérieur semble avoir joué un curieux rôle. La juridiction souveraine n'a pas exercé un quelconque contrôle sur les lettres pastorales de l'évêque, ni sur les publications faites par les capucins dans leur église, au sujet de la querelle des rites malabars. En revanche, plusieurs documents paraissent montrer que certains conseillers, et notamment ceux qui siégeaient au tribunal de la Chaudrie (Delorme, également secrétaire du Conseil supérieur, Bongré, et Cuperly), ont entendu le P. Thomas, capucin, à plusieurs reprises, entre le 26 janvier et le 5 février 1712, pour dresser le procès-verbal de ses affirmations au sujet du caractère superstitieux des rites malabars²²⁰⁴. Le 26 janvier, il fut entendu par ces conseillers, qui dressèrent le procès-verbal de « *la différence des talys gentils*

²²⁰² ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars* [1704-1714]. La datation de ce traité n'est pas établie avec certitude, et pourrait être légèrement antérieur à 1712. Outre la description thématique des différentes croyances et cérémonies des hindous et les chrétiens malabars, les quelques références historiques de l'ouvrage le situent à la fin du premier gouvernement de Hébert, en 1713. L'émotion populaire de 1705 est rapportée, et non celle, plus grave en intensité, de février 1715. Cet ouvrage dense, et très détaillé, se compose de deux parties. Le plan général de l'ouvrage reprend, à quelques exceptions près, la liste des sacrements de l'Église, à travers lesquels sont appréhendés les « coutumes et superstitions » hindoues et celles des chrétiens malabars. Il traite dans le premier volume du baptême, du mariage (comprenant le divorce, les régimes matrimoniaux, les cérémonies, les accouchements, les rituels relatifs aux menstruations), l'extrême-onction et les funérailles. Le second volume tend à reproduire l'organisation du clergé sur la société hindoue, faisant correspondre la condition des brahmanes au « sacerdoce » des prêtres, et les *samnyasins* et gourous aux réguliers. Cette démarche n'est cependant pas un européocentrisme accidentel. Le but de Tessier de Queralay était de documenter le procès théologique des rites malabars, et de la prétention des jésuites à considérer comme « purement civils » les rituels hindous. L'auteur du *Traité* a donc pris au sérieux l'affirmation des pères de la Société de Jésus, en apposant une grille de lecture canonique sur la société pondichérienne. Si l'ouvrage présente des qualités documentaires évidentes, il doit davantage être regardé comme une œuvre judiciaire que comme un exposé anthropologique. Il s'agit probablement du manuscrit identifié, sans référence, par FERROLI, D., *The Jesuits in Malabar*, *op.cit.*, t.2, p.429, dont il dit qu'il aurait été envoyé au pape sans être signé. Nous signalons une étude consacrée à cet ouvrage, que nous n'avons malheureusement pas pu consulter, DHARAMPAL, Gita, *La religion des Malabars : Tessier de Queralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, Imensee (Suisse), Nouvelle revue de science missionnaire, 1982.

²²⁰³ La participation centrale de Ramanada à ces enquêtes est établie par des sources et faits postérieurs. *Infra*, p.626.

²²⁰⁴ MCIO, f°49. Ce texte figurant en marge du document, certains mots sont coupés par la reliure, et sont donc difficile à déchiffrer dans son édition numérisée.

avec deux talys chrétiens », pour constater qu'ils étaient tout à fait semblables²²⁰⁵. Début février, deux orfèvres hindous de Pondichéry comparurent devant Delorme en qualité de secrétaire du Conseil supérieur, en présence du P. Thomas, et des conseillers Cuperly et Bongré, pour confirmer que la « *figure d'or qu'ils fabriquaient et qui s'appelait taly représentait le dieu Pillaiyar* », à travers les différents attributs d'un éléphant²²⁰⁶. Le même jour, les chrétiens malabars Francisque, Xavery Rayapen, et Rayapen Tandaven, déclarèrent aux conseillers que l'année précédente, ils avaient été conviés par le chef des pions, Chinna Tamby, chrétien malabar et paroissien des jésuites, à la cérémonie des premières menstruations de sa fille²²⁰⁷. Ce dernier fut invité à comparaître, et aurait déclaré qu'il s'agissait d'une « *coutume établie de tous et qui se pratique par tous les malabars, pour donner avis des premières ordinaires des filles* »²²⁰⁸. Le 4 février 1712, le P. Thomas et le brahmane « *Panchanga Naraina Battlou* » comparaissaient devant Delorme, Cuperly, et Bongré, et le capitaine aide-major : ils furent sommés d'apporter leurs réponses sur six questions concernant les cérémonies de mariage tamoul²²⁰⁹. L'on comprend implicitement que ces interrogatoires s'inscrivaient dans une procédure contradictoire. Les jésuites avaient sans doute formé une requête tendant à l'audition du brahmane Panchanga Naraina Battlou, qu'ils soupçonnaient d'avoir été entendu par l'évêque en décembre 1711, et de lui avoir confirmé le caractère « *indifférent* » des cérémonies des chrétiens malabars, avant de se contredire dans son expertise donnée aux capucins²²¹⁰. Celui-ci

²²⁰⁵ *Ibid.*, « Ce jour, 26 janvier 1712, Messieurs Cuperly, Delorme et Bongré, conseillers, dressent le procès-verbal de la différence de taly gentils avec deux talys chrétiens apportés par des chrétiens, la différence n'est que deux petites pierres en relief l'une dessous et l'autre dessus, le taly [...] étant tout à fait semblable, lesdits talys chrétiens ayant servi à deux mariages [de chrétiens des jésuites] ce que deux chrétiens Xavery et [un autre] attestent en présence du P. Thomas ».

²²⁰⁶ *Ibid.* L'exposé de cette procédure donne l'occasion de fournir quelques précisions sur les conseillers qui prêtèrent leur concours à l'enquête des capucins. Le conseiller Nicolas Delorme, admis au Conseil supérieur par Hébert lors de son premier gouvernement, et qui devait accéder à la fonction de second marchand après 1720, semble avoir été une figure marquante de la justice indigène dans la première moitié du XVIII^e siècle. Il faut d'abord souligner la surprenante longévité de Delorme : celui qui avait commencé l'exercice de la justice en 1711, et qui demandera à rentrer en France dès 1723 pour des raisons de santé liées à son grand âge (DCSP, t.1, p.399-400 et t.2, p.245) devait rester à Pondichéry jusqu'en 1737. A cette date, le marchand et chroniqueur Ananda Ranga Pillai pourra dire, au propos de Delorme : « il était aimé du peuple pour ses décisions justes. Il ne faisait pas de distinction entre le riche et le pauvre, n'a jamais pris un pot de vin, et a traité les natifs sur un pied d'égalité avec les Européens ». ARP, t.1, p.26-27.

²²⁰⁷ MCIO, f°49.

²²⁰⁸ *Ibid.*

²²⁰⁹ *Ibid.* Les questions posées par les conseillers au brahmane furent les suivantes « 1° Si l'on plantait indifféremment dans les mariages des choutres gentils [tamouls hindous de caste] des branches d'arrachou [aréquier, palmier à bétel] et des branches de manguiers ? 2° A quoi sert l'arbre nommé manguiers ? 3° Pourquoi l'on orne les pandals [structures festives provisoires] avec des feuilles de manguiers et pour quelle raison on en met dans les vases plein d'eau ? et la raison pourquoi on s'en sert pour asperger avec cette eau ? 4° Si l'on pouvait se servir dans les mariages des gentils d'autres feuilles que celles du manguiers ? 5° Si parmi les bijoux de personnes mariées, celui qu'on nomme taly avait la figure ou la représentation du dieu Pillaiyar, ou gravée ou en relief, ou celle de quelqu'autre divinité ? 6° Si de la même manière qu'on dit que l'arbre Arecou [aréquier] est consacré aux dieux on peut aussi le dire du manguiers ? ».

²²¹⁰ *Ibid.*, « On lui demande [au brahmane] si le 24 décembre il n'a pas comparu devant le secrétaire et l'évêque où on l'a interrogé [...] Le brahmane que les jésuites disaient avoir déclaré devant l'évêque que toutes ces cérémonies

nia avoir jamais témoigné auprès de l'évêque, disant n'être pas un « *brahme lettré* »²²¹¹. Enfin, le 5 février 1712, le P. Thomas fit témoigner devant Delorme, secrétaire du Conseil, deux brahmanes (« *Vingatachaya* » et « *Bottlakanada* ») dont les jésuites disaient également qu'ils avaient comparu devant l'évêque avant de se rétracter. Les deux témoignages tendaient surtout à montrer que les jésuites avaient fait auditionner devant François Lainez des brahmanes incompetents, ou n'habitant pas à Pondichéry, et de leur avoir fait signer des attestations sans les faire lire aux concernés²²¹².

Sans pouvoir qualifier avec certitude la procédure dans laquelle s'inscrivent ces interrogatoires, auditions, ou procès-verbaux, du point de vue des juridictions françaises, l'on observe que les conseillers de Pondichéry ont pris une part certaine dans la querelle des rites malabars. La combinaison du secrétaire du Conseil supérieur et des conseillers siégeant au tribunal de la Chaudrie peut éclairer sur le sens de cette curieuse formation. L'autorité temporelle des marchands était indispensable aux religieux de tous ordres pour obtenir l'audition ou le témoignage des Tamouls de Pondichéry. C'est donc au titre de la police des indigènes que les conseillers de la Compagnie ont pu recevoir les témoins des capucins, ou les requêtes des jésuites tendant à dénoncer d'hypothétiques faux témoignages. L'ensemble de ces démarches s'inscrivait au sein de la procédure accusatoire ouverte par les capucins devant l'évêque de San Thomé : les conseillers de Pondichéry se substituaient au secrétaire de l'ordinaire portugais, en encadrant les modes de preuve employés d'une part et d'autres pour démontrer la licéité ou l'illicéité des rites malabars. La sollicitation du Conseil supérieur peut trouver un élément d'explication dans le fait que François Lainez, après avoir quitté Pondichéry en décembre 1711, se rendit au Bengale pour d'autres visites, et n'était pas susceptible de recevoir en personne les preuves des capucins et les requêtes des jésuites²²¹³.

L'affaire fut enfin soumise au Conseil supérieur, en formation de justice souveraine, lorsque les jésuites formèrent une requête tendant à récuser les témoins entendus précédemment, et à faire condamner le marchand hindou Ramanada, accusé d'avoir corrompu les brahmanes interrogés²²¹⁴. Par un arrêt du 28 février 1712, le Conseil supérieur autorisa ces religieux à

étaient indifférentes déclare qu'il n'a jamais comparu devant le secrétaire de l'évêque, qu'il sait un peu lire et point du tout écrire, qu'il est faux qu'il ait rien signé »

²²¹¹ *Ibid.*

²²¹² *Ibid.*

²²¹³ La visite de François Lainez au Bengale est décrite par BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], op.cit., t.2, p.588 et s., *Lettre du P. Barbier sur l'état de la religion et des mœurs dans le diocèse du R.P. Laynez* [...], du 15 janvier 1723, à Pinnepondi, dans la mission de Carnate.

²²¹⁴ ARIEL, *Documents historiques*, f°136, *Requête du P. Venance Bouchet au Conseil supérieur de Pondichéry*, du 28 mars 1712. La requête et l'arrêt du Conseil supérieur du 28 février 1712 sont reproduites par D. Annoussamy, et

assigner Ramanada, et à produire contre lui leurs pièces, mémoires et chefs d'accusation, pour malversations²²¹⁵. Les suites de cette procédure ne sont pas connues, mais il est à peu près certain que le marchand hindou ne fut pas condamné. L'animosité des jésuites envers Ramanada devait néanmoins aboutir à une affaire de grande ampleur, quelques années plus tard²²¹⁶.

Ainsi, l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 n'a pas eu pour effet de doter les conseillers de la Compagnie des Indes d'une emprise durable et constante sur la police ecclésiastique de leurs comptoirs. L'extension du contrôle des actes émanant de l'autorité spirituelle a débouché sur des résultats peu cohérents, qui dépendaient largement du contexte pondichérien. Si le Conseil avait été capable de s'affirmer contre les décrets d'un légat du pape dans l'affaire de la division des paroisses, c'était uniquement sous l'effet de l'impulsion ministérielle. Il était beaucoup plus délicat de généraliser la protection des Libertés de l'Église gallicane dans les relations courantes que le Conseil supérieur entretenait avec l'évêque de San Thomé. La juridiction souveraine, composée de marchands, avait néanmoins réussi à s'imposer comme un acteur non central, mais non négligeable de la police ecclésiastique. Le caractère épisodique du contrôle exercé sur les actes émanant des différentes autorités spirituelles n'a aucunement apaisé la crise qui traversait le clergé français en Inde. Mais la possibilité de ce contrôle a permis de créer un espace de liberté pour les marchands de la Compagnie en matière de réglementation religieuse. Le Conseil supérieur cherchait, en effet, durant ces mêmes années, à faire primer l'intérêt du commerce sur les exigences des missionnaires dans la définition d'une police religieuse.

consultables sur le site du Centre d'information et de documentation de l'Inde francophone. v. Annexe.VIII, p.1038.

²²¹⁵ *Ibid.*

²²¹⁶ *Infra*, p.626.

Section 2. L'établissement éphémère d'une police religieuse conforme au commerce

L'affirmation partielle de l'administration coloniale sur les différentes autorités ecclésiastiques a-t-elle eu pour effet de rétablir les conditions d'une police religieuse conciliante, et conforme aux intérêts du commerce ? En matière de cérémonies publiques et d'édifices du culte, il convient d'observer que la politique conduite par le gouverneur Hébert s'explique encore par des décisions, et des hésitations provenant des bureaux parisiens de la Compagnie (§1). Durant cette période, la police religieuse des établissements de l'Inde est aussi déterminée en réaction aux « thèmes imposés » par les jésuites. C'est ainsi que le gouverneur Hébert formule des principes généraux pour répondre aux demandes de favoriser les chrétiens dans les emplois de la Compagnie (§2).

§1. La police du culte dans l'espace public : un renouveau limité

La pacification de la police religieuse de Pondichéry doit établir des principes durables dans les deux matières qui ont été la source des émotions populaires des années précédentes : la question de la liberté des cérémonies publiques hindoues, et celle de la destruction des temples ou pagodes. Dans ces deux domaines, le gouvernement de Hébert aboutit à des solutions plutôt libérales. Cependant, il convient d'observer qu'en matière d'exercice public du culte, les décisions parisiennes tendent encore à limiter la marge de manœuvre des autorités locales (I). À l'inverse, la question des édifices du culte témoigne d'une plus grande autonomie de l'administration de la Compagnie. La formation d'un principe général de non-entretien des temples ne suffit cependant pas à contenter les différents partis de la société pondichéryenne (II).

I. Liberté des coutumes sans liberté de conscience

L'un des premiers actes du Conseil supérieur, après l'arrivée de Hébert, a été de consacrer par délibération du 29 juillet 1708, « *la pleine liberté de commerce et de conscience à toutes sortes de nations qui voudront venir s'établir à Pondichéry* »²²¹⁷. La mesure était une invitation

²²¹⁷ ANOM, INDE A1, f°70, *Délibération du Conseil supérieur du 29 juillet 1708*, « Monsieur l'envoyé du roi [Hébert] ayant assemblé le conseil pour déclarer qu'il a la charge de la part de Messieurs les directeurs généraux de la Compagnie royale de France de donner pleine liberté de commerce et de conscience à toutes les sortes de nations qui voudront venir s'établir à Pondichéry, en vue d'augmenter le commerce et de le rendre utile de à la Compagnie il aurait présenté au conseil une déclaration qu'il a dressée de sa main tendant à cet effet et dont il a été présentement fait lecture, l'affaire mise en délibération, il a été résolu que la déclaration sera traduite en langue portugaise et malabare, pour ensuite être publiée en Français, portugais et malabare, et affichée dans les lieux accoutumés et même que l'on en fera plusieurs copies pour les distribuer aux chefs de castes afin de les exciter à

à peupler Pondichéry, dont une copie devait être remise « *aux chefs de caste afin de les exciter à contribuer à attirer des marchands* »²²¹⁸. Cette soudaine proclamation de la liberté religieuse a en réalité été formulée à la demande de la Chambre générale, qui s'était inquiétée des « émotions populaires », dans une lettre du 7 octobre 1707²²¹⁹. Arrivé en Inde, Hébert avait par ailleurs constaté l'impasse dans laquelle s'engageait la Compagnie²²²⁰. Des soulèvements semblables à ceux qu'avait connus Pondichéry avaient éclaté à Madras en 1707, et menaçaient de s'étendre. Ils ne résultaient pas de la réglementation de l'administration anglaise, mais de la rivalité entre les deux Mains, et avaient abouti à la désertion de la ville par les *chettis*, marchands de Main gauche, de décembre 1707 à février 1708²²²¹. Pendant ce temps, les Hollandais continuaient de solliciter les milieux marchands en leur promettant la liberté de religion²²²².

contribuer à attirer des marchands pour venir s'établir à Pondichéry. Signé Hébert, de Flacourt, d'Hardancourt, La Prévostière ».

²²¹⁸ *Ibid.* f°71, *Déclaration de Hébert du 29 juillet 1708*, « Comme il n'y a rien de plus avantageux pour l'agrandissement et l'abondance dans les colonies que l'établissement du commerce et que depuis notre arrivée il nous a été proposé plusieurs moyens tendant à l'augmentation de celui de Pondichéry dont ayant plusieurs fois conféré avec les conseillers du conseil royal de ladite ville, nous n'en avons point trouvé de plus convenable que celui de donner pleine et entière liberté à toutes sortes de nations de venir s'établir dans l'étendue de notre gouvernement où les marchands et autres qui voudront faire commerce de quelque qualité et condition qu'ils soient seront reçus et protégés en payant les droits d'entrée et de sortie suivant le tarif qui en a été arrêté, leur déclarant que nous prendrons sous notre protection leurs personnes femmes et enfants, esclaves et domestiques qu'ils pourront faire tel commerce par mer et par terre qu'ils voudront en payant les droits comme est dit ci-dessus et qu'ils pourront en toutes libertés suivant leurs manières et coutume, laquelle présente déclaration nous avons fait enregistrer au greffe du Conseil souverain et afin que ce soit chose ferme et stable à toujours nous ordonnons que ces présentes signées de notre main seront lues et affichées aux lieux et places accoutumées ».

²²¹⁹ *Ibid.*, et MCIO, f°40-41, qui reproduit la « Lettre du 7 octobre 1707 des directeurs à M. Hébert », dans laquelle ceux-ci affirment « Nous sommes d'avis comme vous qu'il faudrait abandonner notre ville de Pondichéry si nous n'y laissons pas la liberté de Religion aux gentils en faisant cependant tout le possible pour diminuer le scandale de leurs cérémonies autant que vous le pourriez. Il faut y attirer tout le plus de gens qui se pourra par le bon traitement et la liberté du commerce. Si les R.R. P.P. nous troublent en cela, c'est contre nos intentions, ils doivent s'en tenir à leur métier et ne se mêler en aucune manière de nos affaires ».

²²²⁰ *Ibid.*, f°41, « Depuis trois ans qu'il ne se fait plus de commerce, il est sorti 30 mille personnes de Pondichéry. Une bonne partie à cause des traverses qui leur étaient suscitées par les jésuites pour la religion, outre que l'autorité que ces pères se sont arrogés de se mêler de tout s'opposant qu'on rende justice aux gentils au préjudice des chrétiens ».

²²²¹ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, *op.cit.*, p.58-69. HARIJAN, V., *Disputes among labourer castes in Madras in the early eighteenth century*, *loc.cit.*, p.310.

²²²² Sur les sollicitations anglaises et hollandaises, ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, et *Ibid.*, f°312, *Cinquième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, « Les anglais et hollandais ne demandaient pas mieux que nos peuples se retirassent car certainement ils iraient dans l'une ou l'autre de ces deux villes là, et pendant la dernière émeute pour la pagode les hollandais ne s'endormirent pas, ils firent venir des lettres aux chefs des castes par lesquelles ils leur promettaient tout asile, toute protection et une liberté entière de leurs pagodes et de leurs cérémonies ». Sur le soulèvement connu à Madras en 1707, *Ibid.*, « Il y a deux ans que Madras a pensé être culbuté, parce que le gouverneur voulut faire du changement parmi les tribus, ils sortirent tous de la ville, et tous les Anglais furent trois semaines sans pouvoir avoir de gens à les servir. M. Dulivier leur envoya 4 vaisseaux, la sédition était générale, et ces peuples qui sont de véritables animaux menaçaient toujours qu'ils allaient égorger un bouc ou un âne qui est le dernier jurement qu'ils font, après quoi on les aurait tous tués aussitôt que de les faire rentrer. Le gouverneur Pitt, fut obligé de défaire tout ce qu'il avait fait et de leur accorder toutes leurs demandes », et DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, *op.cit.*, t.2, p.19-21.

Cependant, la convergence de vue de l'administration coloniale et de la direction parisienne était déjà rompue avant la publication de cette délibération. On observe en effet un décalage entre la délibération adoptée par le Conseil supérieur le 29 juillet 1708 et la déclaration qui fut publiée en conséquence ce même jour. Si le Conseil d'administration semble s'être accordé pour proclamer la « *liberté de conscience* », il n'est plus mention dans la déclaration publique du gouverneur que de « *liberté suivant [les] manières et coutumes* » des habitants²²²³. Hébert indique avoir sciemment fait ce changement, pour ne pas s'attirer les foudres des jésuites, et ne pas s'engager à tolérer toutes les cérémonies publiques²²²⁴. En réalité, il obéissait à une autre lettre des directeurs parisiens, du mois de décembre 1707. Ceux-ci avaient été contraints de se rétracter par le roi, et avaient fait retrancher la liberté de conscience de la déclaration²²²⁵. Les lettres d'octobre et de décembre 1707 sont probablement arrivées à Pondichéry avant Hébert, puisque la délibération du 29 juillet 1708 coïncide presque avec son entrée en fonction. Il est en revanche difficile d'expliquer pourquoi le gouverneur aurait soumis les premières instructions au Conseil d'administration, les aurait laissé retranscrire dans la délibération, pour ensuite s'attribuer l'initiative du contrordre dont il avait connaissance.

Quoi qu'il en soit, il faut de nouveau analyser cette proclamation de la liberté des « coutumes » comme un compromis formé à la Cour. Il est difficile de spéculer sur le sens que le ministre ou le roi ont voulu donner à l'expression de « *libertés des coutumes* », à défaut de « *liberté de conscience* ». Il serait tentant de déduire que le pouvoir royal a jugé bon de maintenir les lois « personnelles » telles qu'appliquées par le tribunal de la Chaudrie aux habitants suivant les catégories sociales formées antérieurement à l'installation française, mais cela reviendrait sans doute à surestimer les connaissances et la considération que l'on pouvait avoir au sujet de cette juridiction en France, à ce moment. En revanche, il est plus probable que

²²²³ ANOM, INDE A1, f°70, *Délibération du Conseil supérieur du 29 juillet 1708*, et f°71, *Déclaration de Hébert du 29 juillet 1708*.

²²²⁴ ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, « Nous avons tous bien pensé que pour attirer le peuple à Pondichéry, il était nécessaire de donner une liberté de commerce à toutes les nations, j'ai rendu une autre ordonnance à cet effet, de celle-ci et de la précédente. Je vous en envoie des expéditions, je n'y ai pas touché un mot de la religion, pour ne pas tomber dans le cas d'une censure rigoureuse émanée de gens qui n'ont qu'un ton et une chanson, disant toujours la même chose, mais aussi j'ai marqué qu'un chacun vivrait suivant ses manières et coutumes, en ai déjà assez dit là-dessus pour vous convaincre tous du fait, que si nous ne trouvons pas moyen de parvenir à nous faire ici 40 mil écus de revenus pour acquitter nos charges, nous nous ruinerons toujours, il nous faut [...] un commerce capable de supporter nos frais, et il nous faut des peuples pour en trouver les moyens ».

²²²⁵ En réalité, cette rétractation n'était pas une initiative de Hébert. Tout laisse à penser que la lettre du 7 octobre 1707 des directeurs, dont nous avons reproduit un extrait-ci-dessus, avait été amendée par une autre. MCIO, f°41, « Lettre des directeurs de décembre 1707 », dans laquelle ils disent à Hébert « Nous vous avons mandé par notre lettre du 7 octobre signée de Mgr de Pontchartrain que notre sentiment était au sujet de la religion des gentils de leur laisser la liberté de leurs cérémonies, Mondit seigneur en ayant depuis rendu compte au Roi. Il nous fait savoir les intentions de Sa Majesté sur cet article, et voici ci-joint copie de la lettre qu'il nous a fait l'honneur de nous écrire sur ce sujet que vous ferez exécuter ». C'est donc sur une décision de Louis XIV que la liberté religieuse avait été changée en simple respect des coutumes.

la distinction entre liberté de coutumes et liberté de conscience ait été opérée suivant les termes de la mission de Madurai. Par « *liberté des coutumes* », il était permis de conserver les usages et traditions des chrétiens malabars qui étaient reconnus comme « purement civils » par les jésuites. Cette dichotomie théologique a pu rejaillir sur la sphère juridique, en permettant aux convertis de conserver leur soumission aux mêmes règles de droit qu'auparavant, celle de leur caste ou de leur groupe social²²²⁶. Le retranchement de la « *liberté de conscience* » s'explique ainsi commodément dans le référentiel jésuite : s'il est concevable de tolérer les coutumes « purement civiles » des nouveaux chrétiens, il est en revanche à souhaiter qu'en dehors de cette accommodation, il ne soit pas toléré d'autres convictions religieuses.

À défaut de liberté religieuse, Pontchartrain avait surtout obtenu du P. de La Chaise d'interdire aux jésuites de pénétrer dans les pagodes et de ne faire aucune violence contre les habitants du pays²²²⁷. La consolation devait être mince, et sans garanties. La « *liberté des coutumes* » proclamée par le Conseil supérieur l'exposait alors à de sévères malentendus. À Pondichéry, les jésuites considéraient que cette déclaration consacrait bien une liberté générale de l'exercice du culte, « *non seulement dans les maisons, dans les pagodes, mais dans les rues et les places publiques, d'y porter en triomphe les idoles, d'y faire des processions, [...] des sacrifices abominables* »²²²⁸. Ils dénonçaient aux directeurs parisiens la contrariété de cette innovation aux intentions du roi, et qu'elle causait la plus grande désolation des chrétiens²²²⁹.

En matière de cérémonies publiques, le Conseil supérieur s'est en réalité montré pragmatique durant cette période. Hébert indique qu'au début de l'année 1709, les chefs de caste, s'assemblèrent de nouveau pour s'assurer d'avoir la permission de faire leurs cérémonies publiques. Si l'on se fie à l'accord obtenu à l'issue de l'émotion populaire de 1705, celles-ci étaient limitées au vendredi dans les pagodes, et à une cérémonie mensuelle entre la rue des

²²²⁶ V. CHATTERJEE, N., *Religious change, social conflict and legal competition : the emergence of Christian personal law in colonial India*, in: *Modern Asian Studies*, vol.44, n°6, 2010, p.1147-1195.

²²²⁷ MCIO, f°41, « Lettre de Pontchartrain [aux directeurs de] la Compagnie [s.d.] », « J'ai rendu compte au Roi du contenu du mémoire que vous m'avez envoyé sur l'émotion populaire arrivée à Pondichéry en 1705 sur ce que le P. Tachard étant entré un soir avec deux autres jésuites dans la pagode des naturels du pays qui sont idolâtres, il aurait renversé leurs lampes et ôté à leurs statues les ornements qu'elles avaient, Sa Majesté étant persuadée que les faits marqués dans ce mémoire sont véritables, m'a ordonné d'écrire au P. de la Chaise de faire défendre aux PP. Jésuites qui sont sur les lieux d'entrer dans les pagodes des gentils, et d'y faire aucune violence contre les habitants du pays, mais seulement de donner charitablement leurs avis quand ils seront consultés par les chefs des comptoirs de la Compagnie, sauf s'il sont quelques plaintes à faire de les porter au Conseil supérieur qui rendra la justice qu'il estimera à propos, à laquelle ils seront obligés de se soumettre comme les autres particuliers. Je suis persuadé que ces défenses parviendront dans la suite de paraître troubles, cependant s'il se passait quelque chose de nouveau sur cela, vous aurez soin de me le faire savoir. Je crois qu'il serait bon que vous vissiez au plutôt le P. de la Chaise et le P. Gobien sur cela ».

²²²⁸ ANOM, COL, F5A 38, *Plaintes du gouverneur Hébert [...]*, Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour les directeurs de la Compagnie*, 1709.

²²²⁹ *Ibid.*

tisserands et le grand bazar²²³⁰. Hébert ne voulut pas se retrouver dans la position de François Martin, qui, accablé par la foule, avait accordé toute la liberté des cérémonies publiques en 1702. Après avoir évité l'exode des marchands, il fut convenu entre les chefs de caste et le Conseil que la cérémonie de Pongal qui devait avoir lieu le jour même serait interdite, mais que la prochaine du 10 janvier suivant serait autorisée²²³¹. Pour prévenir les troubles, le gouverneur semble avoir opté pour l'instauration d'un régime d'autorisation ponctuelle des fêtes, plutôt que de se résoudre à des mesures d'interdiction ou de liberté générale.

Ainsi, la réponse de l'administration coloniale à la question des cérémonies publiques s'avère plus édulcorée qu'il n'y paraît, en raison des interventions parisiennes. En revanche, dans d'autres matières, qui n'avaient pas encore été portées en France par les jésuites, le gouverneur Hébert entendit démontrer la primauté des intérêts séculiers sur les exigences religieuses. Ce fut notamment le cas de la police des temples hindous, ou pagodes.

II. Une police des édifices du culte fondée sur l'utilité publique

La police des édifices du culte à Pondichéry est traversée par deux impératifs. Au titre de l'urbanisme, la destruction ou l'aliénation d'églises ou de pagodes n'a guère posé de problème majeur, et ont été justifiées par la commodité et l'utilité du public (A). Au titre de la police religieuse, Hébert n'a pas donné satisfaction aux jésuites qui demandaient la destruction des « temples idolâtres », pour former un principe de non-entretien des pagodes (B). Enfin, les périphéries de Pondichéry font l'objet d'une rivalité entre missionnaires, voulant étendre leurs missions par l'acquisition de terres, et marchands français, qui espéraient tirer les revenus de l'affermage de ces terrains (C).

A. Les édifices du culte soumis à la commodité publique

Durant le gouvernement de Hébert, le Conseil supérieur s'est montré pragmatique au sujet de la police des édifices du culte. Le régime des immeubles appartenant aux missionnaires était largement défini par les impératifs d'aménagement et de fortification du comptoir. Hébert entendait mettre un terme à une phase d'expansion incontrôlée des propriétés foncières des religieux, depuis le rétablissement des Français à Pondichéry. Il soulignait d'abord le risque que représentaient les deux églises extérieures à la citadelle, l'une appartenant aux capucins (celle de Notre-Dame-des-Anges, fondée en 1707 après l'abandon de l'église Saint-Lazare), et l'autre appartenant aux jésuites (celle de Saint-Paul, qui avait été détruite par les Hollandais, puis

²²³⁰ *Supra*, p.447.

²²³¹ ANOM, COL, C²13, f^o312, *Cinquième lettre de Hébert, du 12 février 1709*.

reconstruite)²²³². En raison de leur proximité avec les murailles, elles exposaient le fort en cas de siège²²³³. Le gouverneur envisageait de détruire préventivement ces édifices, mais admettait l'impossibilité de dédommager les jésuites, ou de leur procurer un autre terrain²²³⁴. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il jugeait que la solution la plus commode consistait simplement à renvoyer capucins et jésuites en France.

Hébert devait avoir meilleure fortune dans les affaires de voirie que dans celles touchant aux fortifications. À partir de 1707, une contestation s'éleva entre les jésuites et les capucins au sujet des bornes de leurs terrains respectifs, qui étaient adjacents, et où les premiers avaient fait planter une rangée de cocotiers sur une ancienne route. La question n'était pas purement foncière : les jésuites prétextaient qu'il était impossible de faire raser les arbres, car ils cachaient la vue qu'ils avaient depuis leur jardin sur un pagodin voisin, consacré au dieu Pillaiyar²²³⁵. L'affaire semble avoir été portée à plusieurs reprises devant le Conseil supérieur, sans que les délibérations ne soient toutes conservées²²³⁶. Dans cette contestation, les jésuites furent sommés par le Conseil supérieur de présenter leurs titres sur ledit terrain. Malgré leurs plaintes, et leur remise en cause de l'autorité du Conseil, ils ne purent produire de telles pièces²²³⁷.

Il n'est pas improbable que ce défaut de titre ait amené Hébert à considérer l'opportunité d'une réunion sans frais d'une partie de ce terrain au domaine de la Compagnie. La délibération du 7 mai 1709 semble le confirmer : le terrain occupé par les jésuites se situait sur une ancienne route. Après avoir pris connaissance de l'enquête *super commodo vel incommodo* du commandant des troupes Denyon, lequel faisait fonction d'ingénieur, les conseillers

²²³² DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry (1673-1824)* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.IV, §18, §20, et §32.

²²³³ ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709*, « Je vous ai dit [...] que l'église et maison des jésuites était trop proche de la forteresse et dans un lieu élevé, elle est à 80 toises du fort, et si nous étions assiégés sans doute qu'il la faudrait mettre à bas, quand je leur en ai parlé ils m'ont dit que cela leur ferait plaisir, parce que nous serions obligés de leur en faire faire une autre [...]. On s'est récrié contre celle des jésuites pour sa proximité, et celle-là, on l'a bâtie encore plus près du fort et on nous donne des lunettes nous ôtant la vue de ce côté-là. Je m'en suis plaint au Sieur Denyon, [...] il m'a dit pour toute raison qu'en six heures de temps qu'on la peut abattre [...] parce que les ennemis en pourraient faire une batterie en cas de siège [...]. En bonne politique et en bonne règle ces deux églises sont trop proches de la forteresse, mais sommes nous en état de les abattre et d'en faire bâtir d'autres ? »

²²³⁴ *Ibid.*

²²³⁵ MCIO, f^o43. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry (1673-1824)* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.IV, §28.

²²³⁶ ANOM, COL, C²69, f^o07, *Lettre de Hébert du 15 février 1710*, f^o19, à Pondichéry, qui indique qu'un premier « arrêt » [probablement une délibération du Conseil d'administration] a été rendue en juillet 1707. Il y est fait référence dans un second arrêt, rendu le 2 août 1707. ARIEL, *Documents historiques*, f^o130, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 2 août 1707*. Un troisième arrêt aurait été rendu en février 1708, suivi d'une délibération le 7 mai 1709. Ce dernier texte est conservé à ANOM, INDE, A1, f^o115, *Délibération du 7 mai 1709*, et ARIEL, *Documents historiques*, f^o134.

²²³⁷ *Ibid.*, f^o130, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 2 août 1707*. MCIO, f^o43, « Le Procureur du roi étant intervenu et ayant demandé la représentation des titres des jésuites, ceux-ci dirent qu'ils n'étaient pas obligés de les faire valoir, qu'ils étaient en possession, et que c'était au demandeur à fournir des titres contre le possesseur ». ANOM, COL, C²69, f^o07, *Lettre de Hébert du 15 février 1710*, f^o19.

considérèrent qu'il était « *absolument nécessaire pour l'agrandissement et la décoration de la ville que pour la commodité publique ainsi que pour l'utilité des routes et la facilité de la communication des rues* » de prolonger la grande rue qui traversait la ville du nord au sud²²³⁸. Les travaux nécessitaient de raser deux paillottes qui se trouvaient sans doute à l'extrémité du jardin des jésuites, ainsi que la haie de cocotiers. Le Conseil supérieur décida que « *les paillotes qui interromp[aient] le cours de la grande rue du nord au sud ser[aient] rasées et abattues, les propriétaires d'icelles préalablement remboursés par la Compagnie sur l'estimation du sieur Denyon et qu'on rasera[it] de même la haie faite par les jésuites* »²²³⁹. Le Conseil ajoutait que « *ce qui se trouvera[it] dans la distance portée par les ordonnances de police sera[it] conservé et le reste détruit et arraché dans l'étendue de la longueur et largeur de ladite rue qui demeurera[it] publique* »²²⁴⁰. Les différentes relations de cette affaire ne permettent pas de dire avec exactitude si les jésuites, ou de simples habitants, étaient les propriétaires des paillotes. Le dédommagement des propriétaires sur le terrain desquels passeraient de nouveaux chemins à construire était en effet prévu par la législation du royaume, et avait été récemment fait l'objet d'un arrêt du Conseil d'État du roi du 26 mai 1705²²⁴¹. Dans le cas où, malgré l'absence de

²²³⁸ ANOM, INDE, A1, f°115, *Délibération du 7 mai 1709*. WEINDENFELD, K., *Histoire du droit administratif du XVI^e siècle à nos jours*, op.cit., p.30, « C'est également au nom de l'utilité publique que les pratiques d'expropriation, au détriment des intérêts privés, sont désormais justifiées. Un instrument de confrontation entre l'utilité publique poursuivie par la mesure et les intérêts lésés se développe : l'enquête *super commodo vel incommodo* (sur l'avantage ou l'inconvénient), qui tend à se généraliser en matière de travaux publics et de police ». CONDETTE-MARCANT, Anne-Sophie, *Bâtir une généralité. Le droit des travaux publics dans la généralité d'Amiens au XVIII^e siècle*, Paris, CHEFF, 2001, p.25, qui précise que la compétence de ces enquêtes était reconnue aux trésoriers de France, dans le royaume. Lorsque l'expropriation visait des biens ecclésiastiques, l'enquête *super commodo vel incommodo* devait être examinée et approuvée par « la communauté, chapitre ou fabrique », qui posait les conditions de son exécution. L'aliénation devait ensuite faire l'objet d'affichage aux portes des églises. DUCROS, F.-R., *L'aliénation des biens ecclésiastiques sous l'Ancien Régime*, loc.cit., p.207.

²²³⁹ *Ibid.*

²²⁴⁰ *Ibid.*

²²⁴¹ PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police [...], Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789* op.cit., t.2, p.198-201, *Arrêt du Conseil d'État du Roi, contenant règlement pour l'alignement des ouvrages de pavé, le dédommagement des propriétaires sur le terrain desquels les routes seront formées, la plantation des arbres et la largeur des chemins, du 26 mai 1705*, qui portait notamment dédommagement de « ceux sur lesquels les nouveaux chemins passeront, suivant l'estimation qui sera faite par lesdits commissaires, de la valeur du terrain qui leur sera abandonné, lequel dédommagement se fera en deniers, lorsque le prix desdites portions d'héritage n'excédera pas deux cents livres ; et lorsqu'il excédera ladite somme, il leur sera donné en échange par lesdits propriétaires des héritages de pareille valeur, suivant l'évaluation qui en sera faite par lesdits commissaires, lesquels échanges seront exempts de tous droits de lots et ventes, tant envers Sa Majesté qu'envers les seigneurs particuliers ». Pour les fossés à l'extrémité des chemins de terre, ils « seront de quatre pieds de largeur sur deux pieds de profondeur [...] et lorsqu'il n'y aura point de chemins de terre déterminés, il en sera fait à trois toises de distance du pavé de chaque côté dans lesdites grandes routes, et à douze pieds dans les routes moins considérables, et ce, tant pour l'écoulement des eaux que pour conserver la largeur des chemins et les héritages riverains chacun en son droit ». L'arrêt précisait même, « Sa Majesté fait défenses à tous particuliers de planter à l'avenir des arbres, sinon sur leurs héritages et à trois pieds de distance des fossés, séparant le chemin de leurs héritages, le tout à peine de dix livres d'amende contre les contrevenants ». HAROUËL, J.-L., *Les fonctions de l'alignement dans l'organisme urbain*, in : *Dix-huitième Siècle*, vol.9, 1977, p.136, « Dans le cas d'une construction ou d'une reconstruction, l'autorité de voirie indiquera au propriétaire l'alignement à suivre et fera tracer sur les lieux par les soins d'un agent technique une ligne qui matérialise, pour la parcelle considérée, les limites de la voie. Une fois l'alignement donné, on peut commencer à bâtir sans autre formalité, puisque dans la plupart des cas, « le simple

titres, ces paillottes auraient été reconnues comme la propriété des jésuites, cette délibération montre que l'utilité publique a suffi à justifier l'aliénation des biens ecclésiastiques à Pondichéry²²⁴². En revanche, les jésuites contestaient l'arrachement des cocotiers, qui permettaient de cacher le pagodin voisin, et faisaient ainsi de la police de la voirie une affaire religieuse. Hébert trouva une solution qui permettait de contourner de telles problématiques. Il demanda « *aux gentils de détruire d'eux-mêmes le pagodin, parce qu'il nuisait à la voie publique* »²²⁴³. Cela fut exécuté, et le gouverneur put constater que « *tous les chrétiens étaient contents* », à l'exception des jésuites, qui avaient finalement perdu une partie de leur terrain. Ainsi, il n'y eut pas de difficulté majeure à obtenir l'aliénation ou la destruction d'immeubles affectés au culte lorsque celles-ci étaient motivées par la police de l'embellissement et de la voirie. Sous le gouvernement Hébert, un certain consensus fut également trouvé sur la question du maintien ou de la destruction des pagodes au titre de la police religieuse.

B. Le principe de dépérissement des pagodes

Au terme des conflits entre jésuites et conseillers, la doctrine qui s'était imposée consistait à reconnaître l'impossibilité de détruire les pagodes dans un but d'abolition de l'hindouisme à Pondichéry. En revanche, les religieux et le Conseil convenaient qu'il était bon de laisser dépérir

procès-verbal d'alignement vaut permission ». Quant aux travaux confortatifs, l'administration pourra très bien ne pas les autoriser et ne permettre qu'une reconstruction sur un alignement en retrait. Si le propriétaire s'y refuse, tôt ou tard, le bâtiment qu'on l'a empêché de consolider menacera ruine. Alors, l'autorité de voirie ordonnera sa démolition au titre de la police des « périls imminents » et fera exécuter le retranchement prévu ». Sur la législation royale en matière de voirie et d'alignement des routes, à laquelle le Conseil supérieur fait ici référence par l'expression d' « ordonnances de police », nous nous bornerons à citer quelques textes. ISAMBERT, *Recueil*, t.15, p.222, *Edit de création d'un office de grand-voyer de France*, Fontainebleau, mai 1599, p.239, *Ordonnance du prévôt de Paris pour la police générale et règlement sur la voirie*, Paris, 22 septembre 1600, p.335, *Edit sur les attributions du grand voyer, la juridiction en matière de voirie, la police des rues et chemins, etc.* Paris, décembre 1607. PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police [...]*, *Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789 op.cit.*, t.2, p.50, *Arrêt du Conseil du dernier mars 1699 portant règlement pour l'exercice des fonctions et des droits des commissaires de la Voirie à Paris*.

²²⁴² CHOPPIN, R., *Traité de la police ecclésiastique*, op.cit., p.555-558. DUCROS, F.-R., *L'aliénation des biens ecclésiastiques sous l'Ancien Régime*, loc.cit., p.205, « La cause d'utilité publique [comme cause séculière d'aliénation des biens du clergé] consiste dans « les besoins de l'État ou la simple décoration publique ». Pour ces motifs, la puissance publique force l'Église à aliéner ses biens, en soulignant qu'en tout privilège, le cas utile à la république en est excepté ». Sur la notion de nécessité et d'utilité publique, comme source du droit de dépossession forcée des biens immobiliers, MESTRE, J.-L., *Introduction historique au droit administratif français*, op.cit., p.30-32, et p.103-105.

²²⁴³ ANOM, COL, C²69, f°07, *Lettre de Hébert du 15 février 1710*, f°19. Quoique la nature de la nuisance ne soit pas précisée, on observe ici la connexité entre l'aménagement esthétique et matériel de la ville. La question de l'embellissement est alors connotée religieusement, et l' « ordre public visuel » devient une composante de l'organisation urbaine et religieuse de Pondichéry. Sur les impératifs de décoration et de commodité dans l'édiction de la police d'urbanisme, DELPORTE, Mégane, *Le droit des travaux d'intérêt public : l'embellissement de Lyon au XVIII^e siècle*, Thèse : Histoire du droit, dir. Delaigue, P., Université Lyon 3 Jean Moulin, 2021, p.204, qui précise, à propos de Lyon au XVIII^e siècle, « Rarement exclusive, la question des décorations est donc en principe indissociable de la commodité publique. Les aménagements proposés doivent répondre à un besoin pratique et matériel de la population ».

les édifices, que l'écoulement du temps suffirait à les faire disparaître, comme l'idolâtrie tout entière.

Un premier différend survint lorsque Hébert ordonna le rétablissement d'une muraille du fort. L'érection de cette fortification, attenante à une pagode, fut dénoncée par les jésuites comme une contribution du Conseil à la réparation de l'enclos d'un temple hindou. Hébert confirma n'avoir jamais donné cet ordre, mais qu'il n'était pas opportun de détruire ce qui avait été construit, d'autant que la muraille cachait aux yeux de tous l'édifice. Les religieux s'écrièrent que « *Monsieur Hébert et son conseil étaient de la religion des gentils, et qu'ils avaient été les destructeurs des biens de l'Église* »²²⁴⁴.

À la fin de l'année 1709, une affaire similaire toucha une pagode menaçant ruine. Les ouvriers hindous avaient profité des travaux de voirie pour la rétablir durant la nuit. Le Conseil prononça d'abord ses défenses de continuer les réparations²²⁴⁵. À la suite de cette annonce, les chefs de caste firent craindre un exode de la population. Ils estimaient que la réparation des édifices était comprise dans la promesse faite par Hébert au début de l'année 1709, qui aurait garanti la liberté religieuse²²⁴⁶. On aperçoit ici combien les engagements pris par l'autorité coloniale étaient confus et sujets à interprétation. Cette crise tombait au plus mal : des avances considérables avaient été faites aux marchands hindous pour la cargaison d'un navire malouin²²⁴⁷. Il était nécessaire qu'aucune « émotion populaire » n'eût lieu. Le Conseil résolut d'envoyer les sieurs d'Hardancourt et de La Prévostière, juges à la Chaudrie, sur les lieux. Ils constatèrent que le bâtiment en question était « *carré long d'environ dix pieds de large sur vingt de long, que l'on couvrait en terrasse et qui était au-devant de la porte par où on entre dans la pagode, dans lequel lieu il n'y avait aucune idole ni place destinée pour y en mettre ainsi que les gentils* »²²⁴⁸. C'est en considérant, après inspection, que l'édifice ne présentait pas de caractère religieux qu'il fut décidé de permettre aux ouvriers d'achever le bâtiment.

Ces événements montrent d'abord que la doctrine, présidant la police des édifices du culte, et consistant à laisser dépérir les pagodes, était très limitée en pratique. Les difficultés économiques du comptoir ne permettaient pas aux conseillers de se risquer à une autre

²²⁴⁴ ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabars*, p.454, *Remarques sur la lettre de Monsieur Hébert*.

²²⁴⁵ ANOM, COL, C²69, f^o07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*.

²²⁴⁶ ANOM, INDE A1, f^o123, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 12 octobre 1709*, « [Les chefs de caste] auraient dit que depuis la parole qu'il en a été donné au Pongal dernier de les laisser en repos sur le chapitre de leurs cérémonies qu'ils s'étaient attendus à une parfaite tranquillité, que cependant on leur avait fait défenses de continuer un petit bâtiment, qui était dans l'enclos de leur pagode ». Cette délibération est reproduite à VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.XXXII-XXXIV.

²²⁴⁷ ANOM, COL, C²69, f^o07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*.

²²⁴⁸ ANOM, INDE A1, f^o123, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 12 octobre 1709*.

interprétation que celle retenue ci-dessus. On observe surtout l'absence de démarcation nette de la police des cérémonies, et de celle des édifices du culte. La multiplication des promesses vagues avait toutes les chances d'aboutir à de telles confusions. La prétention du Conseil supérieur à instaurer un régime d'autorisation préalable des cérémonies publiques n'était pas comprise par les habitants de Pondichéry, qui s'estimaient créanciers d'une liberté générale²²⁴⁹. Enfin, le caractère indéfini de l'espace urbain de Pondichéry obligeait à considérer la question des immeubles affectés au culte sous l'angle de la rivalité que se sont livrés la Compagnie et les ecclésiastiques pour l'acquisition des périphéries du comptoir.

C. La rivalité foncière aux périphéries du comptoir : aldées et terres de mission

En août 1708, le gouverneur musulman du Carnatique, Daoud Khan Panni, avait cédé à la Compagnie l'aldée de Mourongapac, au sud-ouest de Pondichéry²²⁵⁰. Les jésuites voulurent y entrer en possession d'un terrain, ce qui leur fut refusé par Hébert. Les religieux décidèrent alors de se présenter au raja de Gingy, Sarūp Singh, théoriquement inféodé au pouvoir moghol, et de lui offrir de riches présents pour se voir accorder l'aldée directement²²⁵¹. Le Conseil supérieur dut négocier plusieurs mois avec ces deux seigneurs, et s'engagea d'acheter les aldées attenantes pour s'assurer de leur possession²²⁵². Après le refus du raja de Gingy de renoncer à ses droits, il fallut attendre le 15 avril 1709 pour que l'affaire fût réglée en faveur de la Compagnie, grâce à l'intervention du courtier Naynapa²²⁵³. L'aldée fut rapidement affermée par la Compagnie, qui manquait de revenus²²⁵⁴. Cette affaire illustre la concurrence foncière féroce que se sont livrés les marchands et les religieux pour les périphéries de Pondichéry²²⁵⁵. La question de la

²²⁴⁹ Comme le remarque J.-L. Mestre, le principe d'autorisation préalable de construire et d'agrandissement, constituait depuis l'époque médiévale une composante de la police de la voirie. MESTRE, J.-L., *Introduction historique au droit administratif français, op.cit.*, p.36-37.

²²⁵⁰ MCIO, f°41. L'aldée de Mourongapac se situait aux alentours de l'actuel lac Velrampet. Cette volonté des jésuites correspondait à une lettre de l'évêque de San Thomé qui étendait leur juridiction « à Ariancoupam [aldée possédée depuis 1700] et autres districts qui appartiennent aux Français ». ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°63 : *Traduction de la nomination du père Dolu, puis du père Tachard à la cure des Malabars de Pondichéry*, comprenant, *Lettres de l'évêque de San Thomé du 21 août 1708 portant extension de la juridiction des jésuites*. Il y avait donc un enjeu urgent à occuper le terrain pour ces religieux.

²²⁵¹ *Ibid.* et ANOM, INDE A1, f°94, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 9 octobre 1708*.

²²⁵² *Ibid.*, f°103, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 janvier 1709*, et MCIO, f°42.

²²⁵³ ANOM, INDE A1, f°112, *Délibération du 15 avril 1709*. L'aldée initialement concédée par Daoud Khan était délivrée, les trois aldées attenantes étaient achetées pour 50.000 roupies, et la Compagnie se voyait remettre des *farāmīn* confirmant sa possession régulière.

²²⁵⁴ *Ibid.*, f°118, *Délibération du 10 juin 1709*, portant que l'aldée de Mourongapac sera affermée à Trinadapoullé, Vingatatripoullé, et Moutapoullé, « marchands gentils habitants de cette ville », pour 500 pagodes par an à partir du 1^{er} juillet 1709. Les trois fermiers s'engageaient pour quatre années, et devaient supporter la charge d'entretenir les cours d'eau sur le territoire de l'aldée. On apprend que cette affaire avait été rendue particulièrement pénible car elle survenait en pleine sécheresse, et qu'il était urgent de cultiver les terres pour procurer la subsistance à la population de la ville.

²²⁵⁵ ANOM, COL, F5A 38, *Plaintes du gouverneur Hébert [...]*, Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour les directeurs de la Compagnie*, 1709, art. 5, sur la version des jésuites de l'affaire de l'aldée de Mourongapac, « Le Roi de Gingy

limitation des immeubles et terrains alloués à des fonctions religieuses avait déjà été anticipée dans les actes fondateurs de la Compagnie, et éprouvée par François Martin au moment de la fondation de Pondichéry. La multiplication des acquisitions par les religieux participait à définir la téléologie de l'espace colonial autour des missions. Ainsi, la question des édifices du culte était à la fois une matière de police, et un enjeu éminemment politique. L'affaire de l'aldée de Mourongapac nous permet surtout d'introduire le personnage de Naynapa (Nayiniyappapillai, ou Naynapa Poullé), marchand hindou considérable, qui sera, par son influence et son emploi de courtier, la principale cible des jésuites pendant une décennie.

§2. La question des emplois indigènes : un privilège religieux ou familial ?

Le principe de préférence religieuse dans l'accès aux emplois témoigne de la reproduction par les enchérisseurs de norme, en Inde, des solutions répressives pensées en métropole à l'encontre des protestants²²⁵⁶. À Pondichéry, cette thématique prend une place considérable, en raison de l'importance des emplois commerciaux, qui constituent, dans l'administration de la Compagnie des Indes, le ressort principal du pouvoir politique des directeurs, gouverneurs, et conseillers. Par conséquent, l'accession aux emplois de la Compagnie est saisie par la surenchère religieuse. Le cas du courtier Naynapa illustre le choix du gouverneur Hébert de ne pas soumettre le principal employé indigène à la dichotomie entre chrétien et non-chrétien, mais simplement à l'appréciation de ses mérites (I). En raison de leur caractère honorifique et public, ces charges sont l'objet de différentes stratégies familiales et de caste qui dépassent la simple question du christianisme de leur bénéficiaire (II).

I. Le refus d'un principe de préférence des chrétiens aux emplois

La question de l'octroi d'emplois de la Compagnie à des Indiens non chrétiens s'impose sous le gouvernement Hébert en raison de la précarité économique des établissements. La

avait donné aux jésuites un terrain dans une bourgade qui lui appartenait aux environs de Pondichéry, par une donation en bonne forme dès le premier du mois de mai 1708 plus de deux mois avant que M. le Chevalier Hébert y arrivât, et il n'avaient souhaité ce terrain que pour y faire un petit établissement très utile pour leurs missions. M. Hébert veut ensuite s'accommoder lui-même de la bourgade avec le Roi de Gingy, et s'oppose à ce que les jésuites jouissent du bienfait de ce prince, et pour les rendre odieux auprès de lui, en lui écrivant il les traite de brouillons, ensuite il s'oppose d'une manière violente à la prise de possession qu'ils en veulent faire ? Cela peut-il faire un bon effet pour la religion ? ».

²²⁵⁶ LABROUSSE, E., *La Révocation de l'Édit de Nantes*, op.cit., p.127-128, à propos des « multiples mesures à portées économiques prises à l'encontre des réformés, quand dans diverses localités d'abord, puis peu à peu, partout dans le royaume, l'exercice de certains métiers ou de certaines professions fut progressivement réservé à des catholiques [...] On a commencé par restreindre le nombre des huguenots autorisés à exercer telle ou telle activité en même temps que, s'agissant de métiers, on les a exclus de l'échelon supérieur, la maîtrise. Puis, à la longue, ce fut toute une série d'occupations qu'il leur devint impossible (ou, du moins, illicite) d'exercer, et cela dans toute l'étendue du royaume ». v. VAN DEURSEN, Arie Theodorus, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes*, Groningue, J.B. Wolters, 1960.

situation avait bien évolué depuis que l'époque où le P. La Breuille, jésuite, faisait reproche à François Martin de favoriser les hindous aux emplois pourvus par le Conseil. Sous l'administration Hébert, les employés indigènes dépassent numériquement les Européens. Si l'on comprend les troupes, le personnel du fort, des portes, des marchés, et des douanes, il y avait à Pondichéry en 1711 cent quarante Français employés (tout au plus), contre deux cent quatre-vingt-huit employés indigènes²²⁵⁷. Quatre-vingt-dix-sept soldats topas, Tamouls chrétiens lusophones, composaient plus de la moitié des deux compagnies de soldats. Les emplois civils et commerciaux en tout genre étaient occupés par des employés indiens, qui constituaient une main-d'œuvre peu onéreuse²²⁵⁸. Toutefois, la dépendance de l'administration aux services des indigènes dépassait ce simple cadre. Faute de vaisseaux envoyés de France, l'essentiel des revenus de la Compagnie à Pondichéry provenait de l'adjudication de fermes en tous genres à de riches marchands hindous²²⁵⁹.

Dans ce contexte, Naynapa, fermier de la Compagnie depuis 1704, s'était montré indispensable au financement de l'administration elle-même²²⁶⁰. Autour du 20 octobre 1708, Hébert avait consacré cet état de fait, renvoyé le courtier chrétien Lazaro, proche des jésuites, et l'avait remplacé par Naynapa²²⁶¹. Pourtant, ce n'est pas en raison de ses relations tendues du gouverneur avec les religieux que Lazaro fut renvoyé. On apprend dans une délibération du 18 décembre 1708 qu'il avait été, du temps où il était courtier, particulièrement négligent dans la conclusion d'un contrat avec les marchands corailleurs (*kavarai*) de Pondichéry ; si bien que ces derniers quittèrent la ville pour s'accorder avec le gouverneur anglais de Madras²²⁶². Ce n'est que par l'intervention de Naynapa, que les marchands revinrent à Pondichéry, et que l'affaire fut

²²⁵⁷ ANOM, COL, E 152, f°13, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry et dépendances, et directeur pour la régie du commerce*, du 4 janvier 1711, f°16.

²²⁵⁸ *Ibid.*

²²⁵⁹ Par exemple, ANOM, INDE A1, f°7, *Délibération du 22 septembre 1702*, portant adjudication des fermes du tabac et du bétel, f°42, *Délibération du 30 avril 1706*, sur l'adjudication de la ferme de l'émission de monnaie à Grouapapoullé, f°44, *Délibération du 10 juillet 1706*, sur l'adjudication pour deux ans des revenus de l'aldée d'Oulgaré à Syvanagardey, à charge d'aménager l'arrosage des terres et l'aménagement des étangs, f°65, *Délibération du 11 juillet 1708*, sur l'adjudication de la fourniture de marchandises à faire le 10 octobre 1708 à Tandavachetty, chef d'une association de marchands.

²²⁶⁰ Dès le 24 septembre 1704, Naynapa s'était porté adjudicataire de la ferme du bétel et du tabac à Pondichéry. Il avait su charmer les marchands, en s'engageant à payer à la Compagnie 200 pagodes de plus que son prédécesseur chaque année sur cette ferme, et en se portant garant de quatre autres marchands., ANOM, INDE A1, f°24, *Délibération du mercredi 24 septembre 1704*. Il avait également racheté un navire à la Compagnie pour cent cinquante pagodes le 23 août 1708. *Ibid.*, f°86, *Délibération du 23 août 1708*.

²²⁶¹ MCIO, f°41, « M. Hébert ayant été trompé par le modélier Lazarou met un gentil nommé Naniapa à sa place ». Modélier doit ici être entendu dans un sens proche de *dubash* ou de courtier. Nous expliquerons l'emploi de ce terme ci-dessous. *Supra*, p.541.

²²⁶² ANOM, INDE A1, f°97, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 décembre 1708*, « Une pareille conduite d'un modélier méritait châtement, nous ne l'avons pas fait parce qu'il était chrétien et dans l'espérance que l'affaire pourrait se renouer ».

conclue avantageusement pour la Compagnie²²⁶³. Lazaro fut remplacé par un courtier hindou au terme de cette affaire purement commerciale, et non pour des motifs de rivalité entre Hébert et les jésuites.

Cette intervention valut pourtant au gouverneur les foudres du P. Tachard²²⁶⁴. En réponse, Hébert adressa au supérieur et curé des jésuites une lettre, dans laquelle il expliquait violemment les raisons de son choix²²⁶⁵. Il soulignait aux jésuites « *le manque de capacité et le peu de crédit* » que Lazaro avait dans la ville²²⁶⁶. Hébert mentionnait surtout que ce dernier, censé servir les intérêts de la Compagnie, avait trahi « *le secret et la fidélité* » qu'il lui devait, en servant les jésuites dans l'affaire de l'aldée de Mourongapac²²⁶⁷. Hébert affirmait également que s'il avait eu à sa disposition, un malabar chrétien capable, il s'en serait saisi aussitôt. Il conservait d'ailleurs, au tribunal de la Chaudrie, une parité entre les deux interprètes. L'un était chrétien, l'autre hindou²²⁶⁸. En l'occurrence, Naynapa occupait également cet emploi en 1708²²⁶⁹. Cependant, Hébert observait que tous les fidèles des jésuites étaient incapables, scandaleux, sans fortune, et inutiles aux emplois²²⁷⁰. Ces chrétiens malabars, sous l'effet des méthodes de la mission de Madurai, continuaient à mépriser les Français, qui buvaient du vin et mangeaient de la viande. Ils n'étaient, pour Hébert, que de piètres sujets²²⁷¹. Ils étaient surtout

²²⁶³ *Ibid.*, « Dans cet intervalle nous avons mis dehors notre modélier. Lazaro et pris à sa place Naniapa, homme d'esprit et entendu, il savait tout ce qui s'était passé, nous lui ordonnâmes de chercher à ramener ces marchands à ceux des terres et de les faire revenir, ce qu'il a fait avec beaucoup de peine ».

²²⁶⁴ AMEP, vol. 964, f°47, *Lettre du P. Tachard à Hébert, du 20 octobre 1708*.

²²⁶⁵ AMEP, vol. 964, f°45, *Lettre de Hébert au Père Tachard, du 20 octobre 1708*. BNF, Mss, FR., 4432, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f°17, *Lettre de M. le Chevalier Hébert, Gouverneur du Fort-Louis et de la ville de Pondichéry, en réponse aux plaintes du R.P. Tachard, supérieur des jésuites de la même ville, du 20 octobre 1708*. Cette lettre est également reproduite à ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabares*, p.439, *Lettre de Monsieur le Chevalier Hébert envoyé du roi aux Indes, gouverneur du fort Louis et de la ville de Pondichéry, aux plaintes du père Tachard, du 23 octobre 1708*.

²²⁶⁶ *Ibid.*

²²⁶⁷ *Ibid.*

²²⁶⁸ *Ibid.* Ces interprètes étaient Rama, hindou, payé à 2 pagodes par mois, et Pascoal, chrétien, payé à une pagode par mois. ANOM, COL, E 152, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry [...], du 4 janvier 1713*.

²²⁶⁹ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabares*, p.439, *Lettre de Monsieur le Chevalier Hébert envoyé du roi aux Indes, gouverneur du fort Louis et de la ville de Pondichéry, aux plaintes du père Tachard, du 23 octobre 1708*.

²²⁷⁰ *Ibid.*, « Je ne sais à qui en attribuer la faute, si c'est au naturel des indiens ou si c'est qu'ils sont mal instruits : il y a ce me semble de l'un et de l'autre. Ils sont naturellement paresseux et superstitieux, et comme vous leur permettez presque toutes leurs cérémonies idolâtres, tant à leurs mariages, enterrements, que dans leurs anciennes manières de faire, il ne faut pas s'étonner si ce ne sont que des demi-chrétiens qui retiennent toujours l'impression de leurs dieux diaboliques ». Ce point est également abordé à ANOM, COL, F5A 38, *Plainte du gouverneur Hébert contre les jésuites*, Pièce n°1, *Lettre de Hébert, du 12 février 1709*.

²²⁷¹ ANOM, COL, C²13, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*, qui écrivait aux directeurs parisiens, « Prenez la peine de lire avec attention une lettre que le Père Tachard m'a écrit, et la réponse par apostille, vous serez au fait de tout ce qui se passe, sur cette matière j'aimerais beaucoup mieux qu'ils n'en eussent fait qu'une centaine qui fussent bien convertis et bien instruits que des demi-chrétiens, et lesquels tous sont ennemis déclarés des Français, n'ayant pas un malabar chrétien qui voulut manger avec eux, parce qu'ils disent qu'ils boivent du vin, et qu'ils mangent de la vache, et que s'ils le faisaient ils pêcheraient mortellement. Qui sont

des « *demi-chrétiens* », ou « *chrétiens de riz* », qui ne partageaient en rien la doctrine de l'Église, mais se maintenaient auprès des jésuites pour bénéficier de leur assistance²²⁷². En somme, les religieux avaient créé une clientèle à laquelle ils cherchaient à pourvoir des emplois, sous prétexte de religion, en échange de bons services²²⁷³. Pour ces raisons, il était d'abord évident que Hébert, en tant que directeur, ne pouvait consentir à allouer les emplois de la Compagnie aux fidèles des jésuites. Il était par conséquent prévisible que les jésuites attaquaient Naynapa, non pas pour « *n'être pas chrétien* », mais parce qu'il contrevenait à leurs intérêts²²⁷⁴. Les qualités du nouveau courtier étaient indiscutables. Si les jésuites étaient incapables de l'admettre, ils prouvaient qu'ils méprisaient l'intérêt de la Compagnie, et qu'ils refusaient à un non chrétien la possibilité d'être un « *honnête homme* »²²⁷⁵. S'ils estimaient qu'un courtier hindou pouvait apporter un obstacle à leur mission, c'est que celle-ci était « *bien chancelante* »²²⁷⁶. Hébert achevait sa lettre en rappelant qu'il était scandaleux que dans un comptoir de l'obéissance du roi, qui avait « *détruit le monstre du Calvinisme* », il subsistât de telles « *missions toutes nouvelles et toutes extraordinaires* »²²⁷⁷.

La question de la préférence des chrétiens aux emplois de la Compagnie avait ainsi été renversée par Hébert, pour faire le procès des méthodes des jésuites. Il ne pouvait que défendre,

ceux qui les retiennent dans cette erreur grossière, ce sont les jésuites, lesquels comme eux ne mangent pas de vache et ne veulent en aucune manière venir manger chez nous, quoique plusieurs fois je les en ai prié ». Il y décrit Pondichéry comme « une Tour de Babel partagée entre 72 dialectes, un corps où toutes les parties se refusent le secours mutuel les uns aux autres ». v. également ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert aux directeurs, du 15 février 1710*.

²²⁷² *Ibid.*, « Qu'ils y avaient introduit de nouveaux chrétiens et que leur conversion n'avait été fondée que sur la promesse qu'ils faisaient à leurs néophytes qu'ils leur donneraient de l'emploi dans la Compagnie, ou qu'ils leur donneraient de quoi vivre, et c'est pour cette raison que l'on appelle les nouveaux chrétiens *Christianos de Aroce*, c'est-à-dire chrétiens pour le riz ».

²²⁷³ *Ibid.*, « Depuis la mort de M. Martin [...], M. Dulivier [...] n'avait pas voulu affermer les terres de Pondichéry, qui étaient en régie, il en avait été empêché par le Père Tachard, parce qu'il voulait que quelques chrétiens malabars conservassent leurs emplois, le Garde Magasin et le caissier n'avaient point rendu aucun compte ».

²²⁷⁴ ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la religion des Malabares*, p.439, *Lettre de Monsieur le Chevalier Hébert* [...], du 23 octobre 1708, «

²²⁷⁵ *Ibid.*, « Comme vous n'avez rien gagné pour le rétablissement de Lazaro, sera-t-on bien étonné, vu vos anciennes pratiques, de voir que vous tombiez sur Naniapa que j'ai fait Modélier de la Compagnie comme fait l'aigle sur sa proie quand il la veut dévorer ? Il serait le plus parfait et le plus spirituel de tous les hommes, que ne vous plaisant pas, où ne venant pas de votre part, il est le plus indigne, et le plus scélérat qui soit dans Pondichéry. Vous ne laissez pas d'avoir part à ses charités, puisqu'il fournit l'huile pour votre Église pendant toute l'année, et qu'il n'y a pas un chrétien tel qu'il soit, qui ayant recours à lui, ne soit rempli de ses libéralités. Quand je vous en ai fait souvenir, vous m'avez répondu qu'il le faisait pour mieux cacher son mauvais esprit. Mon Dieu ! Quelle interprétation vous donnez à ses bonnes actions ! Si c'est un défaut en lui de n'être pas chrétien, c'est un malheur de sa naissance, cela ne lui ôte pas la qualité d'honnête homme d'être fidèle, très secret et par-dessus tout cela, très accrédité dans Pondichéry, ce qui convient à la Compagnie : ainsi toute la recherche que vous faites de sa vie ne diminue en rien ses bonnes qualités : et faut-il qu'un religieux marque une si grande passion comme vous faites, car ne pouvant réussir d'un côté, vous avez recours à ce qu'il y a de plus noir dans la médisance pour le flétrir et pour le noircir puisque quelque diligence et quelque examen que j'aie pu faire dans cette affaire, je n'ai pu rien découvrir des faits dont cet homme est accusé, ce qui remplit de honte et de confusion ses accusateurs ».

²²⁷⁶ *Ibid.*

²²⁷⁷ *Ibid.*

en raison de la situation économique de la Compagnie, le choix des emplois selon la capacité et la fortune, sans égard à la religion.

Les jésuites produisirent bien évidemment un mémoire adressé aux directeurs parisiens, pour s'opposer à l'éviction de Lazaro. Ils y décrivaient Naynapa comme « *l'ennemi le plus déclaré des chrétiens, et le plus attaché aux cultes des faux dieux* ». Si nous relevons cette réponse, c'est aussi parce qu'elle montre la différence de perception des fonctions de courtier chez les religieux. Pour les jésuites, la fonction de courtier n'était pas uniquement commerciale, elle était celle d'un « *magistrat pris d'entre les indiens par Messieurs du Conseil Souverain, pour avoir inspection sur tous les autres, pour régler leurs différends suivant leurs lois et leurs coutumes* »²²⁷⁸. Les jésuites abusaient d'une confusion des fonctions cumulées par Naynapa, comme marchand particulier, fermier, interprète à la Chaudrie, et courtier. Il est vrai que depuis les premiers temps de l'établissement de Pondichéry, le courtier de la Compagnie avait bien occupé une position d'autorité parmi les communautés marchandes²²⁷⁹. Pour exiger la catholicité du courtier, les jésuites ont dû considérer qu'il s'agissait d'un magistrat soumis aux principes régissant les charges et emplois publics du royaume²²⁸⁰. Cette redéfinition de l'emploi de courtier s'illustre également par le choix d'une certaine dénomination : Hébert, les jésuites, et les conseillers, s'accordaient ici à désigner cette fonction sous le nom de « *modéliar* », à la place de *dubash*. Le terme « *Modéliar* », « *Mudaliar* », ou « *Modély* » est un titre honorifique qu'ont pu prendre différents personnages ou familles dans l'Inde du Sud, et qui n'est pas exclusif à une caste particulière²²⁸¹. L'emploi de ce terme pour désigner les courtiers témoigne d'abord que le principal emploi indigène n'était pas limité à une simple fonction commerciale, mais qu'il incarnait de manière plus générale une position éminente dans la société pondichéryenne. Surtout, l'imposition de ce mot, préférablement à celui de *dubash*, relève d'un glissement rhétorique favorable aux jésuites. Le titre de *Modéliar* était porté par Lazaro, et par ses parents²²⁸². Naynapa portait lui-même un autre titre honorifique de même nature, celui de *Pillai*,

²²⁷⁸ ANOM, COL, F5A 38, *Plaintes du gouverneur Hébert* [...], Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour Messieurs les directeurs de la Compagnie*, 1709.

²²⁷⁹ *Supra*, p.246.

²²⁸⁰ Sur les conditions de catholicité des officiers de justice du royaume, SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, op.cit., t.1, p.299. Sur les conditions de catholicité des fermiers et sous-fermiers, GLINEUR, C., *Histoire des institutions administratives*, op.cit., p.263. BENOIST, E., *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables* [...], t.3.2, p.251, et t.3.3, *Recueil d'édits, déclarations, arrêts, requêtes* [...], p.50, et p.172.

²²⁸¹ RAMASWAMY, V., *Historical dictionary of the Tamils*, op.cit., p.229, consacre d'ailleurs un article entier au nom « *Mudaliyar* », qu'il décrit comme un titre utilisé par les hautes castes, non-brahmanes, comme les *vellalar*, mais aussi par d'autres. Le titre de *Modéliar* aurait été utilisé comme un suffixe, équivalent du « *cheikh* » des communautés musulmanes, pour donner du prestige à une ascension sociale récente.

²²⁸² Nous reviendrons longuement sur la généalogie de Lazaro *Modéliar*. *Infra*, p.549.

ou « Poullé »²²⁸³. En désignant la fonction par le titre honorifique porté par leur favori, les jésuites participaient à charger l'emploi de courtier d'une dimension extracommerciale, et à défendre la préférence pour Lazaro.

Dans les jours qui suivirent, les allégations de Hébert furent confirmées. Le 1^{er} novembre 1708, le Conseil supérieur essaya d'accorder l'adjudication d'une grosse ferme (comprenant la vente du tabac, bétel, de l'arac, et le courtage), à une association de marchands indiens composée de quatre hindous et de quatre chrétiens. L'ancien courtier Lazaro s'était porté caution de ces derniers. Les dissensions entre associés, et le manque de capital des marchands chrétiens firent voler cette société en éclats. Pour ne prendre aucun risque, l'adjudication fut accordée à une autre association de cinq marchands plus fortunés, tous hindous²²⁸⁴. En matière d'emplois, l'indifférence religieuse était en quelque sorte une nécessité. Si la Compagnie dépendait de ses fermiers, elle ne pouvait traiter qu'avec des personnages fortunés, et influents ; ce que n'étaient en rien les fidèles des jésuites.

Toutefois, l'appréhension de la question des emplois indigènes à partir de la seule distinction entre chrétiens et hindous ne reflète qu'en partie la profondeur de cette problématique. En effet, le clientélisme que les jésuites entendaient instaurer pour l'accès aux fonctions prestigieuses s'explique aussi par des stratégies familiales et aux privilèges des groupes de castes.

II. L'attribution des emplois à l'aune des groupes familiaux et des castes

Appréhender la question des emplois commerciaux à la lumière des normes et des rapports de caste au début du XVIII^e siècle soulève plusieurs difficultés. La description de cette réalité sociale n'est que très peu présente dans les correspondances et dans la littérature administrative des établissements de l'Inde à cette période. Pourtant, l'ouvrage récent de Danna Agmon a montré qu'il était possible de déceler, dès ces premières années, les dynamiques de castes ou de groupes familiaux, dont l'administration coloniale ne rendra compte par écrit que dans un état

²²⁸³ RAMASWAMY, V., *Historical dictionary of the Tamils*, op.cit., p.267, qui consacre également un article au nom « Pillai », désignant un haut rang de castes non-brahmaniques. L'auteur note que des personnages ou familles de basses et moyennes castes paysannes, ayant connu une mobilité sociale au cours de l'histoire, ont pu prendre ce titre pour se différencier du reste de leur milieu d'origine. Le titre est, pour l'auteur, comparable à celui de « Nair », « Naïk », ou « Nayak » adopté par les notables du Kerala.

²²⁸⁴ ANOM, INDE, A1, f°95, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry, du 1^{er} novembre 1708*. Hébert commente cette affaire dans une lettre aux directeurs : « J'ai eu une grande difficulté pour ces mêmes fermes, parce que cinq chrétiens s'étaient associés avec des gentils, justement au premier novembre qu'ils devaient entrer en jouissance ils se brouillèrent en sorte qu'ils ne voulaient point les uns des autres, les chrétiens étaient suscités par les jésuites et les capucins d'expulser les gentils, il se forme une autre compagnie qui m'en offre 100 pagodes davantage ». ANOM, COL, C213, f°312, *Cinquième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*.

plus avancé du XVIII^e siècle²²⁸⁵. Pour décrire la réception et la signification de l'octroi des emplois de la Compagnie dans la société pondichérienne, nous puiserons dans des sources qui pourront dépasser les bornes chronologiques ici fixées. Cette présentation sera utile à la compréhension des dynamiques de caste (A), et à celles relevant des groupes de parenté (B), qui nous semblent pouvoir être observées dans l'attribution des emplois dès le premier gouvernement de Hébert.

A. Vellajas et Idaiyars : le courtier comme arbitre des castes ?

Le gouverneur Hébert est le premier administrateur à s'être essayé à une description des castes de Pondichéry, dans une lettre du 15 février 1710 adressée aux directeurs parisiens²²⁸⁶. Il observait d'abord que la religion chrétienne n'avait aucune chance de faire un quelconque progrès dans la société indienne, en raison de l'attachement des peuples à leurs « *coutumes* », et de la dépendance des cérémonies religieuses à la société de caste. Suivant la hiérarchie quatre *varnas*, il commençait par la description des brahmanes, « *qu'on [pouvait] dire les nobles et qui [étaient] les maîtres pour la religion* »²²⁸⁷. Hébert ne retenait pas à la suite des brahmanes les castes des *kṣatriyas* (guerriers, seigneurs), des *vaiśyas* (commerçants et exploitants agricoles) et des *śūdras* (artisans et ouvriers agricoles), comme l'aurait voulu la hiérarchie traditionnelle²²⁸⁸. Le gouverneur désignait, parmi les hautes castes, celles des « *laboureurs et des pasteurs* », c'est-à-dire de la caste des *vellajas* (ou *vellalar*) et des *idaiyar* (ou *yadavals*)²²⁸⁹. Ces deux groupes désignaient des *jatis*, sous-castes des *śūdras*. La caste des *vellajas* jouissait d'un prestige social et symbolique considérable dans la société tamoule. Ils avaient acquis leur prééminence sociale au cours de la période médiévale, en tant qu'agriculteurs, ou tenanciers des propriétés terriennes, autour desquelles le travail des castes inférieures était organisé²²⁹⁰. Les

²²⁸⁵ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, op.cit., p.49-73, « Kinship as politics », que nous mobiliserons en tenant compte des remarques faites par SUBRAHMANYAM, S., *Hybrid affairs: Cultural histories of the East India companies*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol.55, n°3, 2018, p.10.

²²⁸⁶ ANOM, COL, C²69, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, f°17-18.

²²⁸⁷ *Ibid.*

²²⁸⁸ APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, loc.cit., p.217-218. STEIN, B., *Peasant, State, and Society in Medieval South India*, loc.cit. p.220, « Two major peculiarities characterize the realization of the Varna scheme in South Indian caste systems. In most of South India, because of the high regard given to female bodily substance, both parents contribute to the generic definition of their offspring: as a result, endogamous castes tend to divide into numerous smaller circles, who often mark their distinctions with visible attributes. Thus, the relatively small spread of each caste permits any given caste to be ranked relatively consistently by the other castes in only a few contiguous localities. The other major peculiarity, whose historical reasons are outside the scope of this paper, is that in South India there are no clear-cut occupants for the second two categories in the varna scheme, the *Ksatriya* and the *Vaisya*, although there are perfectly distinct *Brahman* and *Sudra jatis*. These two regional peculiarities have a great deal to do with the conflicts that lie at the core of the classification of South Indian society into right and left-hand castes ».

²²⁸⁹ ANOM, COL, C²69, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, f°17.

²²⁹⁰ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.17-20, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.185-186. ANOM COL, C²69, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars [...]* du 10

idaiyars, ou pasteurs, étaient une caste originellement assez basse au sein de la société rurale tamoule, et inférieure à celle des *vellajas*²²⁹¹. Ils ont cependant pu revendiquer un certain prestige, et une ascendance royale dans certaines principautés du sud de l'Inde²²⁹². Leur présence à Pondichéry est assez peu documentée, et il est probable qu'ils y aient été bien moins nombreux que les *vellajas*. Avec l'arrivée des Européens, et la recomposition urbaine des côtes du Sud de l'Inde, *vellajas* et *idaiyars*, quoique non-spécialistes du commerce, ont pu investir ce domaine en servant d'interprètes (*dubash*), ou de diplomates²²⁹³. Hébert poursuit sa description en estimant qu'en dehors des brahmanes, des *vellajas*, ou des *idaiyars* :

« Les autres de chaque art et métier de ces castes, les unes sont de la Main droite et les autres de la Main gauche, et c'est cette dernière qui a le pas sur l'autre, et les deux mains ne s'allient point ensemble, ils peuvent être de tous métiers mais ils conservent toujours leurs castes »²²⁹⁴.

février 1716, qui décrit les « vellaven » [*vellajas*] comme des « laboureurs ». NAIP, Misc. Doc., 526, *Castes de la main droite et de la main gauche* 1776, f°41, *Tableau de la division des castes à Pondichéry* [s.d., probablement fin XVIII^e s.- début XIX^e s.]. Ce document dresse une typologie des différentes castes de Pondichéry. Les *Vellajas*, souvent appelés *Vellagers* ou *Vellalar* par les administrateurs au XVIII^e et encore au XIX^e siècle, y figurent dans la deuxième ligne, en dessous des brahmanes. L'auteur indique qu'ils sont originellement des cultivateurs, ou « directeurs de l'agriculture ». SONNERAT, P., *Nouveau voyage aux Indes orientales (1786-1813)*, éd. Deloche, J., Lyo-Ty-Fane, Madeleine, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, 2010, [en ligne : <https://books.openedition.org/ifp/4054>], chap.XI, §34. Au XIX^e siècle, le juriste colonial Esquer, conseiller à la Cour d'appel de Pondichéry, pouvait écrire : « les *vellajas* forment l'aristocratie des *Soudras* [*śūdras*], et ont [...] constamment gardé le premier rang dans le sud de l'Inde : venant immédiatement après la classe sacerdotale, leur prééminence à Pondichéry est incontestable [...]. En effet, l'agriculture a été leur principale occupation dès les temps les plus reculés. Dans le Maduré et le Tandjaour [Tanjore], ils forment la classe des grands propriétaires, des tenanciers importants, exploitant leurs terres à l'aide de coulis [*coolies*] et de *padéals* ou *panéals* (serviteurs à gage) [...]. À Pondichéry, beaucoup de *vellajas* font le commerce ou sont employés par le Gouvernement, dans les diverses branches de l'administration ». ESQUER, A. [Charles-Élisabeth-Antoine], *Essai sur les castes dans l'Inde*, Pondichéry, Saligny, 1870, p.103. Dans ce sens, VINSON, Julien, *Le castes du sud de l'Inde*, Paris, Bureaux de la Société d'Ethnographie, 1868, p.12-14.

²²⁹¹ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.15, et STEIN, B., *Paeasant, State and Society in Medieval South India*, op.cit., p.71 et p.448, et p.471. ESQUER, A., *Essai sur les castes dans l'Inde*, op.cit., p.108, qui indique au sujet des « Yadavals », qu'ils étaient « bergers, laitiers, et, par extension, cultivateurs. [Ils] forment une des classes les plus nombreuses de l'Inde, où ils sont connus sous différents noms : quelques-uns se livrent au commerce. Pendant longtemps méprisés et relégués parmi les basses castes, ils ont gagné en considération, et occupent un rang honorable, depuis qu'ils ont donné des rajas à quelques principautés du sud de l'Inde ». Esquer considère également que les « Yadavals » sont vishnouites. Dans ce sens, VINSON, J., *Le castes du sud de l'Inde*, op.cit., p.15-16, qui les désigne sous le nom d'« Idæya », ou « vulgairement Tadaval ». NAIP, Misc. Doc., 526, f°41, *Tableau des castes de Pondichéry, de leur dénomination, divisions, et professions, avec commentaires* [s.d., fin XVIII^e-début XIX^e siècle], qui dénombre sept sous-castes parmi les « Yadavals » ou « Ediar », bergers, dont quatre sont installées à Pondichéry (« Soja Ediar, Vadouga Ediar, Somboré Ediar, et Siviarié Ediar »), et trois à l'intérieur des terres (« Poumoval Ediar, Pouné Ediar, Comaté Ediar »).

²²⁹² Dans ce sens, SCHULMAN, David, *Cowherd or King ? The Sanskrit Biography of Ananda Ranga Pillai*, in : Arnold, David, Blackburn, Stuart, *Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p.180-186.

²²⁹³ NEILD-BASU, S., *The Dubashes of Madras*, loc.cit., p.10-11.

²²⁹⁴ ANOM, COL, C²69, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, f°17.

Le gouverneur décrivait ainsi la rivalité des castes de Main droite et de Main gauche, en donnant la primauté à cette dernière²²⁹⁵. Il pourrait s'agir d'une erreur, dans la mesure où toutes les observations postérieures, y compris celles de Hébert, retiendront que, du point de vue des privilèges honorifiques, la Main droite détenait les droits les plus étendus²²⁹⁶. À Pondichéry, cet ascendant découlait, sur le plan du partage de l'espace cérémoniel, de la convention de 1690 qui avait consacré l'ancienneté de la Main droite, laquelle conservait une large supériorité numérique. La Main droite comprenait notamment les *kavarai* (souvent « cavarés ») écrivains et marchands de pierres et de coraux, les *komatis* (ou « cométis »), boutiquiers, une large partie des tisserands (*kaikkolars*). La Main gauche était représentée par ses castes les plus caractéristiques en pays tamoul, les *chettis*, marchands, et changeurs de monnaie, et les *kammalars*, ou caste des « cinq marteaux » (*Pantchalas*, ou *Panjalar*), artisans, qui comprenait par exemple les forgerons, charpentiers, et orfèvres²²⁹⁷. Les tensions décrites par Hébert font également écho à un conflit que nous avons mentionné, qui avait opposé les *paraiyars* de la Main droite, et les cordonniers de la Main gauche, survenu en janvier 1702²²⁹⁸. La priorité donnée par Hébert à la Main gauche sur la Main droite pourrait aussi ne pas être une erreur, et se fonder sur une appréciation du poids économique de chacune. Les castes de la Main gauche, investies dans les activités monétaires, commerciales, ou artisanales, avaient en effet des fortunes plus considérables que l'autre faction²²⁹⁹. À Pondichéry, comme à Madras, c'était surtout à travers la

²²⁹⁵ *Supra*, p.266 et s., et p.273 et s. Nous avons déjà mentionné que la distinction des castes était saisie, notamment dans le pays tamoul, par une division entre celles dites de Main droite (*valangai*) et de Main gauche (*idangai*). Formellement, la partition des droits des castes de chaque Mains résidait dans la convention, présidée par François Martin, en novembre 1690. De manière plus générale, la division des Mains supposait un partage de l'espace rural et urbain, qui devait symboliquement et socialement consacrer les honneurs dus à chacun. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, *loc.cit.*, p.6. Or, l'octroi d'emplois par la Compagnie suppose aussi que ceux-ci s'intègrent à la balance des dignités de chaque communauté, par l'octroi d'un titre honorifique au caractère héréditaire. Dans ce sens, il faut considérer la division des deux mains en tant que système de clientèles et d'arbitrage, sociaux et rituels, de la société tamoule. ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, *loc.cit.*, p.1382-1384.

²²⁹⁶ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert au Conseil de Marine, du 25 septembre 1717*, « La main droite est la plus honorable et la plus nombreuse, et a de plus grands privilèges que la gauche, mais elle est aussi la plus pauvre, la gauche étant plus riche et cherche à anticiper le plus qu'elle peut sur l'autre ». Dans le même sens, qui indique, au sujet de la rivalité des *komatis* de Main droite et des *chettis* de Main gauche, « les Comattis sont plus estimés que les autres, puisqu'ils ne mangent rien de ce qui a vie, et qu'ils ont permission d'entendre lire les livres de la loi comme les Rajas ».

²²⁹⁷ APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, *loc.cit.*, p.217-218. STEIN, B., *Peasant, State, and Society in Medieval South India*, *loc.cit.*, p.196-197. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.466-467, qui retient cependant les *vellajas* comme appartenant à la Main droite sans relever l'évolution que nous décrivons ci-dessous.

²²⁹⁸ *Supra*, p.438.

²²⁹⁹ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert au Conseil de Marine, du 25 septembre 1717*, v. l'extrait cité ci-dessus. Dans ce sens, DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, *op.cit.*, t.2, p.142, Lettre de la direction de la Compagnie anglaise aux administrateurs du fort Saint George de Madras, à Londres, le 8 janvier 1717 ou 1718, « The Right hand cast are forty to one in point in number, and all sorts of handycrafts people among them, but then generally they are poor and lavish, whereas the Left hand cast are mostly merchants, wealthy and parsimonious and forty times richer [...]. [The Left hand] should be regarded, although in the country round about the Right hand are allowed to claim prudence, and to exercise some privileges above the others ».

rivalité entre *komatis* de la Main droite, et *chettis* de la Main gauche, que se structurait l'opposition cérémonielle et économique des deux factions²³⁰⁰.

L'observation du gouverneur confirme surtout l'idée, formulée par Francis Zimmermann, qui considère que la division des Mains est « accentuée en bas de la hiérarchie », mais « floue » vers le haut²³⁰¹. La manière dont Hébert a hiérarchisé les différentes castes conduit alors à considérer la position ambiguë des *vellajas* et des *idaiyars*, qu'il situait en dehors (ou au-dessus) de la distinction des deux mains. Quoique ces deux castes soient généralement considérées comme appartenant à la Main droite dans les typologies forgées à partir de la fin du XVIII^e siècle, nous avons montré qu'il fallait considérer la double mutabilité de ce système²³⁰². Du point de vue matériel, le contenu des revendications cérémonielles, et la composition de chaque Main était susceptible de modifications, au gré de la mobilité sociale des groupes qui les composaient, du déclin ou de l'importance de leurs activités professionnelles, ou de l'installation dans un nouvel espace urbain. Mais c'est sous un second angle qu'il faut considérer la position des *vellajas* ou des *idaiyars* à Pondichéry. Nous avons montré qu'une ambivalence pouvait exister dans le statut des castes les plus prestigieuses : celles-ci pouvaient tantôt « prendre parti », en faveur de l'ordre symbolique, au sein de la Main droite, ou se placer dans une neutralité vis-à-vis de la distinction, pour revêtir le rôle d'arbitres²³⁰³. L'observation de Hébert, plaçant les *vellajas* et les *idaiyars* au-dessus de la division des Mains, est corroborée par

²³⁰⁰ BNF, Mss, NAF, 2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés Tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais dans leur venue dans l'Inde, par un missionnaire*, [anonyme, s.d., vers 1736-1740], p.2-3, qui expose l'opposition entre *komatis* et *chettis* au prisme de la division « traditionnelle » des castes en quatre *varnas* : « La troisième caste qui est des marchands est maîtresse des finances et des rentes de l'état. Par ce moyen, elle se trouve la plus riche et voit les brahmanes obligés de ramper devant elle pour tirer de bonnes aubaines de ses richesses. Elle se divise en deux branches, l'une de ceux que l'on nomme Comattis [*komatis*] et l'autre de ceux qui sont appelés Chettis. Ils disputent de part de d'autres sur la prééminence sans jamais pouvoir terminer leurs différends sur cela. Cependant, les Comattis sont plus estimés que les autres, puisqu'ils ne mangent rien qui a vie, et qu'ils ont la permission d'entendre lire les livres de la loi comme les Rajas ». Sur cette opposition à Madras, et sur la crise survenue entre 1707 et 1708, DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras, op.cit.*, t.2, p.25-30, et BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, *op.cit.*, p.58-66.

²³⁰¹ ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud, loc.cit.*, p.1382.

²³⁰² Par exemple, ESQUER, A., *Essai sur les castes dans l'Inde, op.cit.*, p.103 et p.108, VINSON, J., *Le castes du sud de l'Inde, op.cit.*, p.12-16, NAIP, Misc, DOC, 526, f°11, *Note de comparaison des castes de main droite et de main gauche, par Duplant de Laval, second marchand et juge de police à la Chaudrie de Pondichéry, du 15 juillet 1768*, qui range les « Pasteurs » parmi les castes de la Main droite, après les *vellajas*, *agambadis*, et *kavarais*, et f°41, *Tableau des castes de Pondichéry, de leur dénomination, divisions, et professions, avec commentaires* [s.d., fin XVIII^e-début XIX^e siècle], qui classe les deux castes au sein de la Main droite.

²³⁰³ ZIMMERMANN, F., *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud, loc.cit.*, p.1387, « Les castes dominantes paysannes fluctuent entre la position arbitres et celle de partisans. Diverses inscriptions de l'époque Chola rapportent l'alliance des groupes *Valankai* et *Itankai* contre l'oppression des brahmanes et des *Vellajas* qui contrôlent la terre, ce qui situe les *Vellajas* en position arbitres. Mais autre part comme écrivait déjà Sonnerat « La main droite comprend les vélagers, et les laboureurs occupent le premier rang chez les vélagers » [...]. En première approximation les castes artisanales appartiennent presque exclusivement à la main gauche, et les castes agricoles surtout à la main droite ; et lorsqu'ils ont tenté une explication, c'est à cette opposition entre artisans et paysans que les observateurs ont fait un sort ».

des sources plus tardives. En 1776, le gouverneur Law de Lauriston demandera, à l'occasion d'un litige sur le privilège de chaque caste : « *D'où vient que la caste vellajas qui est commune ou neutre dans tous les pays [...] a pris parti de Main droite ici ?* ». A quoi, il lui sera répondu par le chef vellaja Kanakasabha Modély : « *qu'il était vrai que ceux de la caste vellajas étaient dans la neutralité sans se mettre d'un parti dans tout pays, et qu'il ne sait pas de quelle manière avait pris parti à Pondichéry* »²³⁰⁴. La même trajectoire peut être décrite pour la caste pastorale²³⁰⁵. Il est donc probable que, comme les brahmanes, les vellajas et les idaiyars aient été considérés comme neutres dans la querelle des deux Mains au début du XVIII^e siècle²³⁰⁶.

Cette configuration des castes affectait l'administration des comptoirs dans la mesure où les principaux employés indigènes, les courtiers, ou *dubashes*, étaient tirés de ces castes réputées neutres. La rivalité qui s'esquissait dès 1708 opposait Lazaro, de caste *agambadi vellaja*, apparentée aux vellajas, et Naynapa, appartenant aux idaiyars²³⁰⁷. Avant d'envisager ce qui distingue ces deux personnages, il faut tirer les conséquences de l'association entre leur position sociale et leur emploi administratif et commercial. C'est parmi des anciennes élites rurales, ayant constitué une certaine fortune dans les comptoirs de commerce européens, que la Compagnie a recruté ses courtiers²³⁰⁸. L'autorité dont jouissaient les *dubashes* n'était pas exclusivement liée à la nature de cet emploi. Leur légitimité dans la hiérarchie des castes précédait et se juxtaposait à leur promotion administrative. Le caractère politique de l'emploi de courtier, que les jésuites s'attachaient à démontrer, témoignait sans doute d'une compréhension par les missionnaires des ressorts profonds de la situation sociale des castes agricoles et pastorales. La position « arbitrale » des prétendants au poste de courtier a pu constituer un avantage supplémentaire dans leur recrutement. En effet, la neutralité des vellajas et des idaiyars au début du XVIII^e a pu être un facteur d'acceptation de leur rôle d'intermédiaire commercial entre les différentes communautés. Un tel choix permettait d'éviter à

²³⁰⁴ NAIP, Misc., Doc., 527, f°11, *Traduction des déclarations faites en malabar, par ceux de la Main droite, du 30 novembre 1776*. À la suite d'une contestation relative aux cérémonies, le Gouverneur général interrogeait un chef de caste de la Main droite : « D'où vient que la caste vellajas qui est commune ou neutre dans tous les pays [...] a pris parti de main droite ici ? A répondu qu'il était vrai que ceux de la caste vellajas étaient dans la neutralité sans se mettre d'un parti dans tout pays, et qu'il ne sait pas de quelle manière avait pris parti à Pondichéry ».

²³⁰⁵ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.256, qui définit les *Idaiyars* comme « normalement neutre dans les disputes entre la Main droite et la Main gauche », et p.94, qui observe cependant d'appartenance à la Main droite du courtier *idaiyar* de la Compagnie des Indes française, Ananda Ranga Pillai, en 1750.

²³⁰⁶ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.4-5, qui avait déjà soulevé cette possibilité.

²³⁰⁷ Pour Naynapa, ANOM, COL, C270, f°13, Pièces du procès de Naynapa [février-juin 1717], p.72, Interrogatoire de Naynapa, du 13 mars 1716, dans lequel il indique être « de caste pasteur ». Pour l'appartenance de Lazaro à la caste *agambadi vellaja*, nous renvoyons le lecteur au développement suivant.

²³⁰⁸ En cela, l'attitude des administrateurs français ne diffère pas de celle des Anglais de Madras, qui ont eux aussi eu recours à des vellajas, ou à des brahmanes, pour faire les fonctions de courtier. NEILD-BASU, S., *The Dubashes of Madras*, loc.cit., p.10-11.

l'administration coloniale de prendre parti pour les *chettis* ou les *komatis*, et de mettre en péril le commerce. La nomination d'un courtier « neutre » dans la division des Mains était une garantie théorique de ne pas voir leur principal employé prendre ouvertement parti dans les querelles relatives au droit des cérémonies.

Rien n'indique cependant qu'une rivalité quelconque ait opposé *a priori* les castes *vellajas* et *idaiyar*. Les éventuelles conséquences du remplacement de Lazaro par Naynapa, et les réactions des jésuites ne peuvent pas être interprétées qu'en considération de l'appartenance de castes, ou de la division des Mains. Il convient donc d'atteindre un dernier degré d'investigation et d'appréhender l'attribution des emplois du point de vue des stratégies familiales, ou de l'appartenance religieuse.

B. La stimulation des principes d'hérédité et de catholicité

La transmission héréditaire des emplois et distinctions est déjà attestée dans différents domaines en 1708. Dans sa lettre citée ci-dessus, le Hébert admettait le rôle structurant de l'endogamie dans la société de caste et dans la religion hindoue²³⁰⁹. Les observateurs du XVIII^e siècle confirmeront le jugement du gouverneur. Endogamie et hérédité constituent, du point de vue des Européens, le ressort de la « *police des castes* », ou plutôt du « *gouvernement parmi les castes* », c'est-à-dire de leur capacité d'autoconservation et d'autoréglementation²³¹⁰. La convention passée en 1690 entre les castes de la Main droite et de la Main gauche disposait déjà que les privilèges cérémoniaux seraient transmissibles « *de père en fils jusqu'à la fin de la postérité* »²³¹¹. Ces droits ne portaient que sur les processions et festivités que les membres de l'une ou l'autre des Mains avaient le droit de pratiquer dans certaines rues.

La réception du principe héréditaire dans l'octroi des emplois au service de la Compagnie apparaît ainsi comme une reconnaissance d'un usage local aux fondements religieux. Dès les premières années du XVIII^e siècle, le Conseil supérieur avait déjà pris acte d'une transmission

²³⁰⁹ ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, f°16, « En matière de religion, il me paraît qu'elle n'y fera aucun progrès, les peuples ne quittant point leurs coutumes, ou du moins très difficilement, ils retiennent beaucoup des manières des Juifs, leurs cérémonies y ont beaucoup de rapport, et les tribus ou castes qui les divisent tous en sont une marque très certaine, ils ne s'allient jamais dans une autre que la leur ».

²³¹⁰ BNF, Mss, NAF, 2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés Tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais dans leur venue dans l'Inde, par un missionnaire*, [anonyme, s.d, vers 1736-1740], p.4, « La police et le gouvernement parmi ces castes obligent un chacun à se tenir dans celle où il est né, et à se marier avec une fille de sa caste, et il est rare qu'on viole la loi dans ce point si ce n'est parmi les basses. Comme par ce moyen ils ne se confondent point, on remarque plusieurs différences entre elles quant à la couleur plus ou moins noires, quant à l'air, à la physionomie, et aux traits du visage, quant à la langue, y ayant quantité de termes propres à une telle et telle caste, qu'on n'emploie pas dans une autre ».

²³¹¹ NAIP, Misc, Doc., 527, f°47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690*.

héréditaire dans certaines fonctions où l'usage était consacré : c'est le cas du naynard, ou prévôt de police. Après la mort du naynard Tamby, survenue vers 1716, deux hommes, Comara et Permial, avaient été investis de son emploi par le Conseil supérieur, en raison de la minorité de son fils Périané. En 1722, le Conseil confirma que ce dernier devait désormais accéder à « *cet office [qui lui appartenait] de droit* »²³¹². Il est probable que de telles dynasties aient existé depuis 1700 pour l'emploi de « second naynard », qui assistait le principal officier de police²³¹³. Les délibérations du Conseil supérieur donnaient ainsi une traduction positive au principe d'hérédité dans la transmission des emplois au service de la Compagnie.

Les contestations relatives à l'octroi de l'emploi de courtier à Naynapa témoignent d'une mésentente sur l'hérédité de cette fonction²³¹⁴. La défense par les jésuites du droit de Lazaro à la conservation de cet emploi proviendrait, selon eux, d'une pratique constante suivant laquelle les marchands français avaient choisi leurs courtiers parmi un même cercle familial. Quelques incertitudes demeurent dans l'historiographie sur l'identité des prédécesseurs de Lazaro. Nous essayerons d'en donner les grandes lignes d'après les sources que nous avons pu consulter. Le premier courtier de la Compagnie à Pondichéry était Lazaro de Mota, aussi appelé Thaniappa Modéliar, ou Lazaro Timothy par les Anglais. Il était entré au service de François Martin comme interprète durant le siège de San Thomé, et dès la fondation de Pondichéry en 1674²³¹⁵. L'inscription funéraire de Thaniappa, conservée dans les archives du fort Saint George de Madras, précise qu'il était de caste *vellaja*, de la sous-caste *agambadi mudali*, et qu'il aurait été l'un des « *fondeurs du comptoir français de Pondichéry* »²³¹⁶. Chrétien, c'est lui qui avait fait

²³¹² DCSP, t.1, p.323-324, *Délibération du 13 juin 1722*.

²³¹³ Nous nous appuyons sur un mémoire de maîtrise relativement ancien, mais dont l'auteur a pu consulter le fond ANOM, INDE, B, dit « Feuilles volantes », et notamment le dossier 5499, qui comprend une reconstitution de carrière de la famille de Rajagopalanaïk jusqu'en 1700. GOBALAKICHENANE, M., *La Révolution française des tamouls de Pondichéry (1790-1793)*, Mémoire : Histoire, dir. Weber, J., Université de Nantes, 1997, p.20.

²³¹⁴ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.52.-53. Sur ce point, nous renvoyons également aux remarques de S. Subrahmanyam au sujet de cet ouvrage, SUBRAHMANYAM, S., *Hybrid affairs: Cultural histories of the East India companies*, *loc.cit.*, p.10. D. Agmon avait identifié Lazaro et Naynapa comme appartenant tous deux à la caste *vellaja*. Malgré cette inexactitude, nous rejoignons l'historienne pour dire que l'appartenance (ou la différence) de caste n'a pas été la source *a priori* des crispations autour de la nomination d'un nouveau courtier. Plus exactement, les archives françaises ne permettent pas de décrire une opposition entre *vellajas* et *idaiyars*. Nous tâcherons de confirmer dans cette partie que l'origine de la rivalité pour l'emploi de courtier provient bien de la défense des principes d'hérédité et de catholicité par les jésuites.

²³¹⁵ MARTIN, t.1, p.600 et p.603, et t.2, p.554-555. Dans l'acte de baptême de son fils, Anthonio, le 20 mars 1677, il est présenté comme « *dobachi* », ou courtier au service de la Compagnie. MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, *op.cit.*, p.2.

²³¹⁶ NAIP., Misc, Doc., 62, *Records of Fort Saint-George List*, f°24, « Thaniappa Mudaliar, otherwise known as Lazarus Timothy, of the Agambadi Mudali (Vellala Caste) who was a founder of the French East India Company in Pondicherry, died on the 12st day of Chittrai (month) of Promodutha (year) corresponding to the current year 1691 A.D. He lies interred in St Andrew's Church, Chennapatnam (Madras) ». Sur l'assimilation ou la connexité des castes *agambadi* et *vellajas*, ESQUER, A., *Essai sur les castes dans l'Inde*, *op.cit.*, p.104-105, qui considère que la dénomination honorifique de « modély » est propre à certaines subdivisions des *vellajas*, les « *Tondamandal*

donation aux capucins d'un terrain pour construire une église en son nom (Saint-Lazare) en 1686²³¹⁷. Il aurait été l'un des donateurs des terrains sur lesquels les jésuites firent à leur tour édifier leurs maisons au début des années 1690²³¹⁸. L'inscription funéraire conservée à Madras indique que « Thaniappa Modéliar » y serait mort en 1691, et enterré dans l'église Saint-Andrew des capucins français. Dans la mesure où l'acte de donation du terrain des capucins du 1^{er} octobre 1686 était signé à Madras, il est loin d'être improbable que le courtier ait terminé sa vie dans le comptoir anglais²³¹⁹.

C'est vraisemblablement le fils de Lazaro de Mota qui prit sa suite. Celui-ci était appelé Collandé par les marchands de la Compagnie²³²⁰. Également chrétien, il avait pris part à la convention entre les deux Mains en 1690, qu'il signa du nom de « *Colandeapa Modéliar* »²³²¹. Fait intéressant, François Martin indiquait pour l'année 1690 que Collandé « *s'était mis très mal avec plusieurs brahmes par l'intérêt qu'il prenait aux affaires en nous découvrant souvent les voies qu'ils prenaient pour tâcher à nous faire des avanies* »²³²². Cette précision nourrit l'idée que les courtiers *vellajas* ont pu accéder à une position éminente et réputée neutre au détriment des brahmanes, dont Martin s'était toujours méfié. Collandé mourut à Pondichéry le 6 mai 1691,

vellajas », ou les « *Toullouva vellajas* », provenant du sud du Kanara, sur la côte Malabar. Esquer assimile cette dernière sous-caste à celle des *Agambadis* (« Agamboudiers »), qui est celle du *modéliar* Thaniappa.

²³¹⁷ NBD, *Mémoires utiles*, p.102-105, *Copie de la donation d'une église de Pondichéry aux Capucins par Lazaro de Mota, avant que les R.R.P.P. Jésuites arrivassent à Pondichéry, faite à Madras, le 1^{er} octobre 1686*.

²³¹⁸ DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...]*, op.cit., [en ligne], chap.II, §19. Ce point est particulièrement incertain, et ne repose que sur peu de sources.

²³¹⁹ NBD, *Mémoires utiles*, p.102-105, *Copie de la donation d'une église de Pondichéry aux Capucins par Lazaro de Mota, avant que les R.R.P.P. Jésuites arrivassent à Pondichéry, faite à Madras, le 1^{er} octobre 1686*. La pluralité des dénominations fait dire à J.-B. P. More que Lazaro et Thaniappa étaient des personnages différents, ce que nous tâcherons de réfuter. MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule [...]*, op.cit., p.39-40. Dans la mesure où la principale source concernant Thaniappa est une inscription funéraire de 1691 qui le déclare enterré à Madras, seul le récit du voyageur Robert Challe (dont l'exactitude a souvent été contestée), affirmant que Lazaro de Mota a été enterré à Pondichéry en 1690, nous oblige à dissocier ces deux personnages. NAIP., Misc, Doc., 62, *Records of Fort Saint George List*, f°24, et CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, op.cit., t.3, p.133, qui dit, au sujet de l'église Saint-Lazare, « Le capucin y a fait transporter le corps du banian fondateur, qu'il avait empêché qu'on brûlât à la manière des idolâtres ». Nous pensons que Robert Challe, dont le récit est très approximativement daté de 1691, a pu confondre le fondateur de l'église avec son successeur comme courtier, dont nous parlerons ci-après, qui est mort la même année que Lazaro de Mota, et dont il est certain qu'il a été enterré à Pondichéry. Enfin, des sources plus tardives tendent à confirmer que Lazaro de Mota, ou Thaniappa Modéliar étaient une seule et même personne. GAUDART, E., *Catalogue des Manuscrits des anciennes archives de l'Inde française*, op.cit., t.7, p.17-18, *Requête de Ignacerayen Modély au Comte Dupuy, gouverneur de Pondichéry, du 27 novembre 1816*, dans laquelle le requérant se disait « arrière-petit-fils de Lazare Taniappa Modéliar, qui, venu de San-Thomé avec François Martin, fut le premier courtier de la Compagnie des Indes. Il rappelait que son bisaïeul avait fait bâtir, en l'honneur de son patron Saint-Lazare, la première église qui fut érigée à Pondichéry et en avait fait don aux R.P. Capucins ».

²³²⁰ MARTIN, t.3, p.68-70.

²³²¹ NAIP, Misc, Doc., 527, f°47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690*.

²³²² MARTIN, t.3, p.68.

et fut enterré dans l'église des capucins²³²³. Sa veuve donna en 1700 aux Missions-étrangères un terrain pour y faire bâtir leur séminaire²³²⁴.

Son neveu (qui était aussi le petit-fils de Lazaro de Mota), André Moutiapa, fut courtier jusqu'à sa mort en octobre 1701²³²⁵. André avait laissé un fils, Pedro Kanakaraya (ou Canagarayan), chrétien, qui était encore trop jeune en 1708 pour que Hébert n'accepte de le prendre comme courtier²³²⁶. Par conséquent, François Martin n'eut guère le choix, en 1701, de recourir à Lazaro Modéliar, père d'André Moutiapa et frère de Collandé.

Lazaro Modéliar résidait alors à Madras. François Martin l'a désigné courtier en 1701, au moment où le P. La Breuille l'accusait de promouvoir des hindous aux emplois de la Compagnie. Lazaro n'avait manifestement pas de grandes qualités commerciales²³²⁷, mais il était chrétien, et « *issu d'une ancienne famille qui a commencé à servir le Roi à San Thomé sous M. de La Haye et employés depuis par [la] Compagnie encore à présent* »²³²⁸. En 1708, les jésuites pouvaient dire que Lazaro Modéliar, avait été invité à Pondichéry par François Martin en 1701 pour exercer le poste qu'avaient occupé « *son père [Lazaro de Mota], son frère [Collandé], et son fils [André Moutiapa]* »²³²⁹. Lazaro partageait ainsi le profil de ses prédécesseurs : il était un *agambadi vellaja* ayant épousé le christianisme, et conservant des attaches à Madras ou à San Thomé²³³⁰. C'est Lazaro qui, en 1704, avait porté aux capucins de Madras des lettres du légat Maillard de Tournon prononçant leur interdit²³³¹. Nous précisons que

²³²³ MARTINEAU, A., *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, op.cit., t.1, p.21.

²³²⁴ AMEP, vol. 990, f°479, *Donation aux Missions-étrangères d'un terrain pour bâtir le séminaire de Pondichéry par Maria Diaz, veuve Collandepa*, 1700. LAUNAY, *Histoire des Missions*, t.1, p.8-9.

²³²⁵ GAUDART, E., *Catalogue des manuscrits des anciennes archives de l'Inde française*, op.cit., t.7, p.17-18, « À la mort de Lazare, son fils André avait recueilli la charge de courtier ». ANOM, COL, C²66, f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702*, qui donne le 26 octobre 1701 comme date de mort d'André Moutiapa.

²³²⁶ AMEP, vol. 964, f°45, *Lettre de Hébert au Père Tachard, du 20 octobre 1708*. BNF, Mss, FR., 4432, *Recueil de pièces sur l'Inde française*, f°17, *Lettre de M. le Chevalier Hébert, Gouverneur du Fort-Louis et de la ville de Pondichéry, aux plaintes du R.P. Tachard, supérieur des jésuites de la même ville 20 octobre 1708*, « J'ai de la vénération pour ce que feu M. Martin a fait, c'est que je souffre le fils de Feu [André] qui est encore fort jeune, et que s'il se rend capable, je le préférerai à tout autre, étant chrétien ». DCSP, t.1, p.236, *délibération du Conseil supérieur du 21 avril 1720*, qui désigne Pedro Kanakaraya comme « fils et chef de la famille d'André Moutiapa ».

²³²⁷ *Ibid.*, « Si ses parents ont rendu de bons services à la Compagnie au temps passé, est-ce une raison qui doive nous engager à garder un mauvais sujet ? ».

²³²⁸ MCIO, f°29.

²³²⁹ ANOM, COL, F5A 38, *Plainte du gouverneur Hébert contre les jésuites*, Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour les directeurs de la Compagnie*, 1709.

²³³⁰ ANOM COL, C²69, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars [...], du 10 février 1716*, qui fait apparaître Lazaro comme le premier des « Agambidy » chrétiens. Il est intéressant de relever que, dans ce document, les *vellajas* (« caste dite vellaven, c'est-à-dire des laboureurs ») est recensée séparément des *agambadis*, et que Lazaro est comptabilisé parmi ces derniers. Cette distinction s'explique peut être par la division des quartiers de la ville neuve de Pondichéry, telle que présentée par DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...], op.cit.*, [en ligne], Chap III, Figure 6, « Pondichéry, La ville neuve », plan conçu par les Hollandais durant leur occupation de Pondichéry, et qui distinguait les résidences des *agambadi vellajas* et des *vellajas* ; et chap.IV, §19, qui confirme que ce plan fut maintenu après 1702.

²³³¹ MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., op.cit., t.4, p.20 et p.29-30.

cette filiation est entourée d'imprécisions, et ne dépend que de fragments tirés des correspondances des Européens, qui ont sans doute appréhendé avec difficulté les relations de parentèle tamoules. Les conditions de nomination de Lazaro Modéliar témoignent cependant d'une recherche de légitimité familiale, et de conservation de la catholicité des courtiers ; quitte à dépêcher un parent résidant en dehors de la ville. En 1708, Lazaro Modéliar était déjà un vieil homme, auquel on avait fait appel en dernier recours²³³².

Naynapa représentait une rupture à bien des égards. Âgé d'environ 54 ans en 1708, il serait né autour de 1654. Il affirmera avoir servi la Compagnie des Indes depuis la fondation de Pondichéry en 1674²³³³. Il était le premier de sa famille à accéder à l'emploi de courtier, et appartenait à une caste, les *idaiyars*, dont presque aucun des membres n'avait épousé le christianisme²³³⁴. Comme nous l'avons montré, Naynapa s'était considérablement enrichi au cours de ces années, et jouait un rôle considérable dans le commerce depuis la reprise de Pondichéry en 1699²³³⁵.

Que nous apprend cette généalogie ? Si le choix des courtiers parmi les castes *vellaja* ou *idaiyar* témoigne d'une pénétration (presque accidentelle) des systèmes sociaux et rituels de l'Inde du Sud dans les fonctions administratives, la sélection des *dubashes* au sein d'un même cercle familial semble, elle, relever d'un effort de la part des administrateurs et ecclésiastiques européens²³³⁶. Sous la direction et le commandement de François Martin, les Français ont acquis, par la répétition, la conviction que l'appartenance familiale pouvait constituer un gage de qualité dans le choix d'un courtier. Hébert, fraîchement dépêché par la direction parisienne à la charge de gouverneur, sans aucune expérience des habitudes installées à Pondichéry, a pu ignorer les stratégies de ses prédécesseurs. Comme le montre Danna Agmon, les jésuites ont été les principaux artisans de la stimulation du principe héréditaire. Les religieux ont cherché à constituer leur clientèle en assurant aux chrétiens malabars le maintien de leurs privilèges de caste, c'est-à-dire de leur statut personnel, de leur considération sociale, et de certains honneurs

²³³² ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*.

²³³³ ANOM, COL, C²70, f^o13, Pièces du procès de Naynapa [février-juin 1717], p.72, Interrogatoire de Naynapa, du 13 mars 1716.

²³³⁴ ANOM COL, C²69, f^o194, *Recensement de tous les chrétiens malabars [...], du 10 février 1716*, qui ne retient aucun membre de la caste pastorale parmi les chrétiens.

²³³⁵ *Supra*, p.538.

²³³⁶ Il faut noter que la pratique du recrutement familial ou héréditaire des courtiers était une pratique courante des compagnies de commerce européennes au moment de l'installation des Français en Inde. Ils ont notamment pu l'observer à Surate, où les compagnies anglaises et hollandaises ont tiré leurs intermédiaires commerciaux de puissantes fratries marchantes. NADRI, G. A., *The English and Dutch East India Companies and Indian merchants in Surat in the seventeenth and eighteenth centuries. Interdependence, competition and contestation*, loc.cit., p.135-137.

professionnels²³³⁷. Ces interventions ont pu consister dans l'entremise de mariages, ou dans l'accès aux emplois²³³⁸. Les religieux savaient qu'ils ne pouvaient garantir à leurs rares convertis de haute caste, et à leurs catéchistes, le maintien de leurs privilèges, et ont vraisemblablement présenté l'hérédité des emplois de la Compagnie en guise de compensation²³³⁹.

Dans ce sens, nous pouvons conclure que la transition entre Lazaro et Naynapa oppose une famille *agambadi vellaja*, et un homme de caste pastorale couronné de ses succès. Tous deux partagent, aux yeux de l'administration coloniale, un statut neutre dans la division des Mains, et se distinguent par leur adhésion, ou non, au catholicisme. La famille issue de Lazaro de Motta, qui avait autrefois soutenu les capucins, et les Missions-étrangères, était désormais entrée dans un rapport étroit de clientèle avec les jésuites. La singularité du choix du « clan » de Lazaro, qui, depuis plusieurs décennies, s'était maintenu dans le christianisme, peut expliquer la nécessité de rentabiliser le coût social de cette conversion, en conservant une place éminente dans le commerce des Européens²³⁴⁰. Par conséquent, Naynapa constituait *de facto* une alternative hindoue à l'ingérence des religieux dans le commerce, et une forme de rempart à l'extension de leur autorité. L'accession de Naynapa à la fonction de courtier signifiait surtout qu'il était possible d'accéder à un emploi prestigieux sans se placer au service d'aucun corps de religieux, et en l'occurrence, des jésuites.

Pour conclure cette section, il faut constater que la réaffirmation des intérêts séculiers dans l'octroi des emplois est l'un des exemples de l'affirmation du Conseil supérieur de Pondichéry sous le premier gouvernement de Hébert, comme source principale de la police des cultes²³⁴¹. Cette rupture, largement dirigée depuis la France, a permis de rétablir la primauté des intérêts du commerce sur la politique d'évangélisation exigée par les jésuites. La proposition d'une tolérance religieuse instrumentale, indispensable au négoce, n'avait pas triomphé sur celle, défendue par les jésuites, d'une tolérance interne au christianisme, et rendue possible par l'*accommodatio*. Mais les marchands avaient démontré pour la première fois leur capacité à défendre leur position. Or, cette situation paraît fort artificielle, et résulte presque d'un malentendu. Les interventions du pouvoir royal n'ont jamais eu pour but de conforter une

²³³⁷ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.63-66.

²³³⁸ *Ibid.*

²³³⁹ Sur ce sujet, v. également MOSSE, D., *Honour, caste and conflict. The ethnohistory of a catholic festival in rural Tamil Nadu (1730-1990)*, *loc.cit.*, [en ligne], §34-36.

²³⁴⁰ Dans ce sens, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.530-534.

²³⁴¹ ANOM, COL, C269, f°07, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry*, qui conclut, après la fin de l'affaire de la pagode, « Nous avons la paix depuis six mois, et nous ne les voyons que pour des affaires où ils ont besoin de l'autorité du conseil, et aussi pour en décider une infinité de toute nature dont ils voulaient autrefois être les seuls juges ».

tolérance religieuse, ni de reconnaître le pouvoir d'innovation propre du Conseil d'administration en cette matière. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 visait essentiellement à prémunir les comptoirs de l'Inde de l'application sans formalités du droit pontifical. La déclaration instaurant la « liberté de conscience » a également été censurée par le pouvoir royal, pour ne finalement protéger que la « liberté des coutumes ». Par de tels signaux, Louis XIV confirmait sa volonté de ne pas laisser les établissements de l'Inde en dehors de la police du royaume. Si l'administration coloniale devait devenir la source de la police des cultes des comptoirs, alors les jésuites s'en remettraient au roi pour en dicter le contenu.

Chapitre 2. La police des cultes royale des établissements français de l'Inde : une source d'intolérance (1711-1715)

En septembre 1713, Guillaume-André Hébert est renvoyé, et remplacé par son prédécesseur, Pierre Dulivier²³⁴². Les innombrables plaintes des jésuites en France ont sans doute contribué à l'éviction du gouverneur. Dans leurs lettres, les directeurs parisiens de la Compagnie n'ont eu de cesse d'appeler Hébert à la plus grande modération envers ces religieux :

*« Il a paru par toutes vos lettres que vous étiez fort mécontent des jésuites. Il se plaignent de vous bien aigrement. C'est une société qu'il est dangereux d'offenser, nous avons de grands combats à soutenir contre eux ». Ils ajoutent, à ce sujet : « c'est une des plus graves affaires que nous ayons eu à démêler »*²³⁴³.

Cependant, il ne faut pas négliger que le renvoi de Hébert s'explique aussi par de faibles résultats économiques, indépendants de sa volonté, et malgré une réduction drastique des dépenses d'administration²³⁴⁴. La victoire des jésuites ne se situe pas tant à Pondichéry qu'à Versailles. Durant cette même période, les religieux parviennent à convaincre le roi de s'investir considérablement dans la police des cultes des établissements français de l'Inde. La décennie 1710 constitue alors le point culminant de l'intolérance à Pondichéry, sous la forme de « l'affaire Naynapa ». La volonté des jésuites de réduire à néant le prestige grandissant du courtier hindou de la Compagnie est en effet le leitmotiv de la police religieuse au cours de cette période. Naynapa fera l'objet en 1716 d'un procès entaché d'irrégularités, dans lequel les griefs religieux servent surtout à masquer des appétits commerciaux et politiques. Cette affaire

²³⁴² ANOM, COL, F3 238, f°329, *Nomination de la Compagnie des Indes du Sieur Dulivier pour gouverneur de Pondichéry, du 23 février 1712*. Sa commission ne lui fut accordée par le Roi qu'en 1713. ANOM, COL, B35, f°5, *Commission de Gouverneur de Pondichéry, pour Dulivier, du 6 janvier 1713*. Hébert avait appris la nouvelle de son renvoi depuis le mois d'août 1713. Sur l'arrivée de Dulivier à Pondichéry le 24 septembre 1713, ANOM, COL, C269, f°71, *Lettre de Dulivier aux directeurs, du 14 février 1714*.

²³⁴³ ANOM, COL, C213, f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709*, [annotation adressée à Hébert en marge]. Pontchartrain partageait l'avis des directeurs. ANOM, COL, B30, f°352-353, *Observations sur les lettres des directeurs à Hébert et au Conseil supérieur*, « L'article sur les Jésuites est fort indiscret, et pourrait leur faire des affaires si cela venait à être su ». Plusieurs années plus tard, Hébert lui-même considère qu'il n'a pas été renvoyé en 1713 « pour avoir mécontenté la Compagnie », mais « parce qu'il avait déplu à un des partis de religion qui divise les Indes ». ANOM, COL, C271, f°264, *Extrait de l'affaire du Sieur Hébert, avec réponses du Conseil de Marine, 1719*.

²³⁴⁴ Dans ce sens, KAEPPELIN, P., *La Compagnie des Indes [...], op.cit.*, p.613-614, et p.619. Le revenu des fermes n'avait cessé de décroître durant cette période, en raison de la sécheresse de 1709-1709, des troubles causés par les jésuites, et surtout en raison du faible nombre de vaisseaux envoyés avant la concession du privilège aux malouins. DCSP, t.1, p.114, *Délibérations du 1^{er} octobre 1712 et du 15 octobre 1712*, « Les fermiers se plaignent tous qu'ils ont perdu considérablement parce qu'il n'est point venu de vaisseaux d'Europe ces deux dernières années et de la famine qui dure encore ». Les fermes furent adjudgées au rabais. Lors de son arrivée à Pondichéry en 1713, Dulivier marque qu'il n'a trouvé « que 14 pagodes en caisse, et que sans le secours que la Compagnie lui a donné à son départ de France d'une somme de 75.000 livres, qu'il aurait eu bien de la peine à se soutenir ». ANOM, COL, C214, f°164, *Extrait des articles principaux de la lettre de M. Dulivier écrite à Monseigneur le Comte de Pontchartrain, datée à Pondichéry le 14 février 1714*.

judiciaire a fait l'objet de deux contributions importantes, deux articles du juriste Paul Olnagier, de 1931 et 1932, et un récent ouvrage de l'historienne Danna Agmon²³⁴⁵.

Pour contribuer utilement à l'étude de la genèse de l'intolérance dans les établissements français de l'Inde, nous tâcherons d'apporter une autre grille de lecture. Nous montrerons d'abord que la surenchère de réglementation religieuse que connaît Pondichéry durant cette période résulte de l'intervention directe de Louis XIV (Section 1). La police religieuse royale n'a guère plus d'emprise sur le terrain que celle des administrateurs de la Compagnie. En revanche, elle a surtout pour effet de donner aux jésuites une autorité sans pareille sur le Conseil supérieur, et de les délier de toute contrainte ecclésiastique par les moyens du gallicanisme (Section 2).

²³⁴⁵ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, in : *Revue de l'histoire des colonies françaises*, vol.19, n°82, juillet-août 1931, p.345-407 part.1, et n°83, septembre-octobre 1932, p.517-550 part.2. Olnagier, avocat de la succession de la famille Benoit-Dumas, puis collaborateur à l'*Action Française*, est loin d'être impartial. Il a versé un fonds à son nom aux Archives Nationales, contenant les pièces de la succession de la famille Benoit-Dumas. ARCHIVES NATIONALES, AB, XIX, 4353 AB-4356. Dans ces deux articles, sa position consiste à défendre en bloc le « clan Dulivier », dont fait partie le jeune conseiller Benoit-Dumas, au prix d'une réification, parfois infondée, de l'avarice de Hébert sous son second gouvernement, ou d'une influence sans nuance des jésuites sur ce dernier. Hébert et les jésuites sont évidemment les principaux auteurs de la persécution de Naynapa, mais leurs positions ne sont pas aussi homogènes qu'Olnagier le laisse penser. En revanche, les articles de P. Olnagier sont, après consultation des sources, particulièrement fiables et exhaustifs sur les différentes procédures judiciaires relatives à l'affaire Naynapa. AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.* L'historienne donne une lecture actualisée de l'affaire, insistant sur le rôle majeur des témoignages, de l'insurmontable divergence linguistique des accusateurs et des accusés ; mais aussi de la rivalité des « groupes familiaux » au sein des communautés tamoules. Nous soulignons également le traitement de l'affaire Naynapa par RAY, A., *The Merchant and the State* [...], *op.cit.*, p.465-483, et STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.440-444.

Section 1. Louis XIV : gardien de l'orthodoxie religieuse des colonies ou des rites malabars ?

En 1711, Clément XI avait prononcé la nullité de l'arrêt du 11 septembre 1708 qui avait cassé les décrets du légat Maillard de Tournon sur les cures de Pondichéry²³⁴⁶. Au même moment, les plaintes des jésuites contre Hébert abondent en France. Ceux-ci présentent un mémoire au roi, auquel Louis XIV donnera une traduction, sous la forme du règlement du 14 février 1711²³⁴⁷. Ce règlement est d'abord conçu pour être envoyé à Hébert. Ceci témoigne que le renvoi du gouverneur n'est pas corrélé à l'intervention des jésuites, du moins en 1711, et que sa personne n'a pas été jugée absolument incompatible avec l'exécution de ce texte²³⁴⁸. Cependant, le règlement n'arrive que tardivement à Pondichéry, en septembre 1713, avec Pierre Dulivier, au moment où celui-ci doit reprendre le poste de gouverneur. Par conséquent, la réception du règlement du 14 février 1711 est perçue comme une confirmation du triomphe des jésuites sur la politique de Hébert. Nous étudierons d'abord le contenu de ce très long règlement (§1), pour ensuite aborder sa réception à Pondichéry (§2).

§1. Le règlement du 14 février 1711 : une intervention directe du roi dans la police religieuse des comptoirs

Le premier acte réglementaire royal régissant la police religieuse des établissements de l'Inde se compose de deux parties, la première touchant aux matières spirituelles, en dix-huit articles, et la seconde, aux affaires temporelles, en six articles²³⁴⁹. La nature de ce texte doit être nuancé sur le plan formel, en raison de son caractère composite. Cet acte résulte, en théorie, du concours de trois auteurs. Il comporte en premier lieu un mémoire des demandes formées par les jésuites sur la police religieuse des comptoirs, et, en apostille, les décisions de Louis XIV sur chacun de ses articles. Le texte du règlement, suivant immédiatement le mémoire, est réputé

²³⁴⁶ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.225, *Bref de Clément XI, du 4 mars 1711*.

²³⁴⁷ MCIO, f°46.

²³⁴⁸ ANOM, COL, B33, [n.f.], *Lettre de Pontchartrain à M. le Chevalier Hébert, du 16 février 1711, à Marly*, « La Compagnie des Indes vous envoie le mémoire des articles dont elle en convenue avec les pères jésuites qui ont été approuvé par sa Majesté. Il est nécessaire que vous les exécutiez, et vous devez vivre à l'avenir avec les pères dans une bonne union et intelligence le Père Petit qui repasse à Pondichéry pour être le supérieur à la place du père Tachard part avec toutes les dispositions d'y contribuer de sa part en tout ce qui pourra dépendre de lui et y engagera aussi les autres missionnaires qui seront sous sa dépendance, ainsi que vous devez entrer dans les mêmes sentiments et établir une bonne correspondance avec eux, cela est également important à la religion, à l'État, et aux intérêts de la Compagnie des Indes, elle est aussi très nécessaire au votre en particulier, et je ne puis trop vous y exciter parce que s'il en était autrement sa Majesté prendrait indubitablement de fâcheuses résolutions contre vous ».

²³⁴⁹ Ce mémoire est reproduit dans MCIO, f°46 et s. La version sur laquelle nous nous appuyons est celle contenue dans ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*.

provenir de l'acceptation des décisions du roi par la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales. Sur le plan formel, la partie réglementaire de ce texte pourrait donc être regardée comme une expression du droit propre à la Compagnie des Indes. Toutefois, la conformité exacte des articles du règlement aux décisions royales, et la présentation générale du document, ne laissent aucun doute sur l'effacement complet des directeurs parisiens dans son élaboration. Le règlement du 14 février 1711 était bien chargé de l'autorité royale, et avait une portée bien différente des actes réglementaires que la Chambre générale avait perdu l'usage d'édicter. Enfin, la présentation générale du document donne un poids considérable à l'initiative des jésuites. La comparaison entre les propositions des religieux, les commentaires de Louis XIV et le contenu des articles n'est pas difficile : le roi a accordé toutes les demandes des religieux, avec pour seule réserve la consigne quasi systématique d'agir avec sagesse et de concert avec le gouverneur de Pondichéry.

La question de la police des cérémonies publiques hindoues occupe une place centrale dans ce texte. Le roi convenait d'interdire purement et simplement toutes les « *processions* », « *cérémonies superstitieuses* », « *danses et chants* », ou même de recevoir dans le comptoir des « *docteurs* » (*pandits*)²³⁵⁰. La lecture du *Rāmāyaṇa*, poème épique de l'antiquité indienne devait être interdite²³⁵¹. Les « *danseuses et prostituées* », participant aux célébrations, devaient être bannies de la ville²³⁵². Par cet article, Louis XIV visait les *devadasi*, femmes dont le rôle social et rituel était crucial dans le service des temples dans l'Inde du Sud²³⁵³. Danseuses consacrées

²³⁵⁰ *Ibid.*, art. II des mémoires, art. 2 du règlement, « Défense doit être faite aux gentils de faire en public aucune procession et aucune cérémonie superstitieuse, comme celle des marches sur du feu, de lire avec appareil le livre nommé *Ramayana*, et de recevoir dans Pondichéry leurs docteurs avec pompe au son des instruments et au chant des danseuses ; mais on doit pareillement apporter pour l'exécution de cet article des tempéraments nécessaires ».

²³⁵¹ Sur le *Rāmāyaṇa*, RENOU, L., FILLIOZAT, J., *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, op.cit., t.1 p.403-412. Cette demande fait écho à l'avis très négatif formé contre le *Rāmāyaṇa* par les jésuites de la mission de Madurai au début du XVIII^e siècle. Dans une lettre de 1705, le P. de la Lane raconte demeurer à Tarcolan (probablement l'actuelle Thakkolam), où il rencontra un certain nombre de brahmanes lettrés. Le jésuite poursuit : « Ils estiment beaucoup leurs histoires, qui sont écrites en vers et qui contiennent les exploits fabuleux de leurs divinités et de leurs plus célèbres pénitents : les fables les plus grossières dont elles sont remplies passent dans leur esprit pour des vérités incontestables. J'ai auprès de moi un brahme idolâtre qui lit quelquefois en ma présence un de ces livres, appelé *Ramayenam*, c'est-à-dire la *Vie du dieu Ramen*. Cette lecture l'attendrit souvent jusqu'à lui faire verser des larmes [...]. On ne peut voir un si déplorable aveuglement sans être pénétré de douleur, mais il n'est pas facile de désabuser ces peuples ». BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], op.cit., t.2 p.771-772.

²³⁵² ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. V des mémoires, art. 5 du règlement.

²³⁵³ Le *Traité de la religion des Malabars*, composé par le procureur des Missions-étrangères Tessier de Queralay, avait déjà donné une description des danseuses qui officient dans les célébrations et aux temples. ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars*, vers 1712-1713, f°156-163, « Devadachy, femmes des pagodes servantes des Dieux, Ce sont ordinairement les tisserands qui vouent leurs filles aux pagodes, leurs parents ne leurs demandent point pour cela leur consentement, ils n'attendent pas même qu'elles soient en âge de les donner, puisqu'ils les destinent aux services des dieux, dès qu'elles commencent à naître, ils ont grand soin de les préparer à cet état par un continuel exercice, de la danse, du chant, et des jeux, il y a un maître exprès de ces exercices qui enseigne les jeunes filles que l'on a dévouées aux pagodes, et qui les dirigent dans les cérémonies lorsqu'elles sont

aux dieux, et aux brahmanes, dès leur plus jeune âge, les *devadasi* se caractérisent encore dans l'historiographie par l'ambivalence de leur condition. Elles peuvent à la fois être considérées à travers leur fonction rituelle sacrée, notamment dans les mariages, et comme un corps structuré et spécialisé assurant la transmission de formes anciennes de dévotion. Elles sont assimilées à des prostituées en raison de leur extranéité à l'ordre matrimonial, en tant qu'épouses des dieux, et de leur possibilité d'entretenir des relations sexuelles en dehors du mariage, contre des offrandes²³⁵⁴. Contrairement aux solutions appliquées dans le royaume à l'endroit des prostituées, les *devadasis* devaient être bannies du comptoir français²³⁵⁵. Cette différence paraît s'expliquer par l'inexistence, à Pondichéry, des structures d'assistance où les prostituées étaient enfermées en France à cette période, et par la condition de sujets étrangers des *devadasis*. Le recours au bannissement s'explique aussi par le caractère mixte des activités des danseuses : elles étaient non seulement chassées en tant que « *femmes de débauche* », mais aussi comme personnes attachées à un culte scandaleux et superstitieux à l'intérieur des temples hindous. Cette mesure participait ainsi à la pénétration de la police royale à l'intérieur des pagodes.

Dans le règlement du 14 février 1711, la question de la réglementation des cérémonies publiques était, en effet, relativement confondue avec celle des édifices du culte. Les jésuites obtenaient par exemple du roi l'autorisation de détruire une pagode voisine à leur église, « *pour le bien de la religion et l'embellissement de la ville* »²³⁵⁶. Les autres pagodes de Pondichéry

devenues devadachy, c'est-à-dire servantes des dieux [...] Toutes celles qui sont ainsi consacrées aux pagodes ne peuvent jamais se marier, elles ne peuvent plus retourner à leur famille, ni en hériter, elles font profession d'être publiques à tout le monde, et les malabars croient qu'il y a du mérite à habiter avec les servantes des dieux, elles n'ont point parmi elles de supérieurs, chacune fait son manger séparément, si elles le veulent, on tire leur subsistance des revenus de la pagode, mais ce n'est pas ce qui les enrichit beaucoup, ce commerce charnel qu'elles entretiennent avec tout le monde leur est bien plus lucratif [...] L'emploi des devadachis est d'aller trois jours à la pagode, c'est-à-dire le matin, vers midi, et le soir, qui sont les temps que se font les sacrifices et les cérémonies de la pagode, elles y dansent, y chantent, et font des jeux pour le divertissement des dieux, elles font la même chose aux processions et aux mariages ».

²³⁵⁴ V. KISHORE PRASAD, AWADH, *Origin of the Devadasi system*, in: Proceedings of the Indian History Congress, vol.60, 1999, p.129-136, SREENIVAS, Mytheli, *Creating conjugal subjects: Devadasis and the politics of marriage in colonial Madras presidency*, in: Feminist Studies, vol. 37, n°1, 2011, p.63-92. INOUE, Takako, *La réforme de la tradition des devadasi. Danse et musique dans les temples hindous*, in : Cahiers d'ethnomusicologie [en ligne], vol.18, 2005.

²³⁵⁵ Au XVII^e siècle, les prostituées étaient généralement enfermées à l'Hôpital général pour un temps, et n'étaient condamnées au bannissement qu'après plusieurs récidives. V. PRATALI, Samantha, *Droit et prostitution du XVII^e siècle à nos jours : interactions entre pouvoir national et local : étude à partir des Archives départementales des Bouches-du-Rhône*, Thèse : Histoire du droit, dir. AGRESTI, Jean-Philippe, Université Aix-Marseille, 2020. PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police [...], Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789 op.cit.*, t.2, p.447 et s., *Règlement que le Roi veut être exécuté pour la punition des femmes d'une débauche publique et scandaleuse qui se pourront trouver dans sa bonne ville de Paris, et pour leur traitement dans la maison de la Salpêtrière de l'hôpital général, où elles seront renfermées*, du 29 avril 1684, et t.3, p.319, *Déclaration du Roi, concernant le jugement des femmes de débauche*, du 26 juillet 1713.

²³⁵⁶ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. I des mémoires, art. 1 du règlement, « La Pagode voisine de l'Église des Pères Jésuites sera abattue en continuant la rue de Madras selon le

étaient soumises à de profondes restrictions : seules deux (la grande pagode de *Vēdapuri Īsvaraṇ.*, dans la rue de Madras, et celle de *Perumāl*, dans la rue des Tisserands) devaient être maintenues. Les célébrations qui s’y tiendraient seraient strictement encadrées. Les sacrifices ne pourraient s’y faire que deux ou trois fois dans la semaine, et seraient défendus les jours de fêtes chrétiennes, dont la liste était sensiblement allongée²³⁵⁷. En dehors des deux pagodes nommées, toutes les autres seraient murées, pour les laisser dépérir²³⁵⁸.

Les jésuites demandaient ensuite au roi que tous les revenus des terres affectés à l’entretien des pagodes fussent réunis au domaine de la Compagnie, pour priver de ressources le culte hindou. Les techniques de financement et d’administration des temples avaient, à cette date, fait l’objet d’assez peu de descriptions, et d’aucune revendication de la part des administrateurs de la Compagnie. Il est vraisemblable que les revenus visés par les jésuites correspondaient au régime des *maniom* (*māṇiyam*). Tout comme les chauderies, les pagodes percevaient des fonds et des ressources de domaines fonciers affectés, par donation ou testament, à une utilité pieuse ou charitable²³⁵⁹. Il s’agit du point sur lequel le roi, après avoir consulté les directeurs de la

nouveau plan de Pondichéry, l’embellissement de la ville et le bien de la Religion le demandant ainsi ; mais cela se doit exécuter avec les tempéraments nécessaires pour ne point irriter les gentils ».

²³⁵⁷ *Ibid.*, art. III des mémoires, art. 3 du règlement, « Il ne faut laisser aux gentils que deux grandes Pagodes dans la ville de Pondichéry, à savoir une d’Issouren dans la rue de Madras, ou ailleurs, l’autre à Peroumal dans la rue des Tisserands, avec la liberté d’y faire des sacrifices deux ou trois fois dans la semaine, excepté pendant la quinzaine de Pâques, les dimanches, les fêtes de l’ascension, du Saint-Sacrement, de l’assomption de la Vierge, de la Toussaint, et de Noël ».

²³⁵⁸ *Ibid.*, « À l’égard des autres pagodes publiques, on doit peu à peu en faire murer les portes, afin d’en bâtir de nouvelles. Le Gouverneur et les missionnaires agiront de concert avec la sagesse et la modération requise pour faire exécuter cet ordre ».

²³⁵⁹ La période étudiée, la faiblesse des sources, et la diversité des droits pouvant expliquer les revenus des pagodes nous obligent à la prudence. La notion de *maniom* décrit à la fois la terre dont les revenus sont affectés à une personne ou une institution et le droit que ce bénéficiaire détient. Il s’agit probablement d’une traduction du mot tamoul *māṇiyam* (subvention). MINES, D.P., *Fierce Gods. Inequality, Ritual, and the Politics of Dignity in a South Indian Village*, op.cit., p.65, et MOSSE, D., *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, op.cit., p.38-40. BNF, Mss, Indien, Manuscrits tamouls, Indien 211-212, *Dictionnaire malabare-français* [XVIII^e s.], vol.1, p.267, qui traduit *māṇiyam* comme un « privilège donné par le roi ». Au XVIII^e siècle, ce régime a pu décrire indifféremment des situations très diverses. Un arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 24 novembre 1770 désigne comme *manioms* les terres des aldées d’Oulgar et d’Ariancoupam dont dépendent « des chaudries et des pagodes ». DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.220. Ces droits ont cependant pu être affectés à des personnes en particulier, comme des *nattar*, chefs de caste. *Ibid.*, t.3, p.285, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 août 1776*. Cela semble s’expliquer par une distinction, faite par les administrateurs français, entre les « *manioms* d’office », attribués à un *nattar* ou à un personnage éminent en raison des services rendus à un village (aldée), qui sont transmis par hérédité, et les « *manioms* de présent ou de charité », « anciennement données par les princes du pays aux temples des gentils ». ANOM, COL, C²142, Gouvernement de Law de Lauriston, f^o53, *Mémoire sur l’agriculture de la Presqu’Isle de l’Inde dans les dépendances de la Province du Carnate*, à Pondichéry, janvier 1774, f^o59-63. Dès la fin du XVIII^e siècle, l’administration coloniale sut manier de cette distinction, en dispensant les *manioms* d’office aux notables qui occupaient des emplois publics, comme les membres de la Chambre de Consultation des lois tamoules créée par le règlement du 28 janvier 1778. DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.390, et PARASHER, G., *Observations on the rôle of the Chambre de Consultation in the administration of justice in Pondicherry (1778-1827)*, loc.cit., p.53.

Au XIX^e siècle, l’ordonnance du 7 juin 1828 portant réforme du régime foncier bénéficiant largement au domaine public a conduit à généraliser le statut de *maniom* comme une terre que l’administration coloniale pouvait concéder gratuitement pour l’habitation des particuliers. BOSCHERON DES PORTES, Charles-Bon-François, *Notice sur le régime*

Compagnie, a atténué les demandes des religieux, en ordonnant simplement de supprimer les droits perçus sur les denrées pour l'entretien des pagodes, et non les revenus fonciers²³⁶⁰.

Le roi encadrait également les relations entre les organes de la Compagnie et les ecclésiastiques. Si le gouverneur ou le Conseil supérieur voulaient autoriser ou interdire un usage de nature religieuse aux hindous ; ils devaient préalablement consulter l'évêque de San Thomé, et les supérieurs des séminaires et maisons de religieux²³⁶¹. Le Conseil avait désormais l'obligation de s'enquérir des avis des différents corps ecclésiastiques avant de délibérer au sujet des cérémonies publiques hindoues. L'ordinaire portugais, dont la juridiction avait été jusqu'alors écartée par le Conseil supérieur, acquerrait ainsi une place étrange dans la police religieuse de Pondichéry. Il devait concourir essentiellement à la police des cultes non chrétiens. L'évêque devait également être consulté par le Conseil supérieur au sujet des mariages célébrés entre « *nouveaux chrétiens* ». Les jésuites espéraient obtenir le soutien de l'ordinaire pour célébrer des mariages comprenant des usages tamouls, notamment le port du *taly*²³⁶². De manière générale, aucun litige avec les ecclésiastiques ne devait plus être réglé devant le Conseil supérieur, mais par une concertation amiable avec les supérieurs de leur ordre, et, si le conflit

administratif et judiciaire des établissements français de l'Inde considéré principalement dans ses applications aux naturels du pays, in : *Revue Historique de droit français et étranger* (1855), vol.1, 1855, p.457. Les terres et les droits affectés à l'entretien des temples et de leurs desservants, ou des chaudries, devait alors se préciser, sous le nom de *devastanoms*, ou *devashtanoms*, qui pourraient être un prolongement des *devaswoms* sous l'administration anglaise de Pondichéry. GAUDART, E., *Catalogue des manuscrits des anciennes archives de l'Inde française*, op.cit., t.7, p.174. Comme les *manioms*, les *devastanoms* étaient des concessions sans redevance du domaine public, avec la spécificité d'être affectées à la dotation des pagodes et des chaudries. Lors de l'extinction ou de la destruction des établissements et temples auxquels ils étaient affectés, les *devastanoms* devaient retourner de plein droit au domaine public. LAUDE, F.-N., *Manuel de droit indou et de législation civile et criminelle applicable dans les établissements français de l'Inde*, op.cit., p.54.

²³⁶⁰ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. IV des mémoires, art. 4 du règlement. Cette réunion au domaine de la Compagnie de terres appartenant à des tamouls l'aurait contraint à indemniser les propriétaires. Elle ne pouvait se permettre une telle dépense.

²³⁶¹ *Ibid.*, art. VII des mémoires, art. 10 du règlement. Un parallèle limité pourrait être fait entre l'esprit de cet article et celui d'une brève déclaration du Roi, donnée quelques mois plus tôt, le 30 juillet 1710, « concernant la police et la discipline ecclésiastique », dans lequel il appelait toutes les églises et communautés ecclésiastiques à exécuter les mandements des archevêques, évêques, et vicaires généraux, en matière de pure police extérieure ecclésiastique, et notamment de processions et de prières pour la nécessité publique. Louis XIV avait également formulé l'exigence de qualité ecclésiastique des conseillers-clercs au sein des Cours supérieures et sièges présidiaux du royaume. Ce texte peut servir d'indicateur de la disposition du roi à garantir le concours du pouvoir épiscopal dans la police ecclésiastique extérieure, et la véritable représentation du clergé dans les cours de justice dans les matières relatives au culte. PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police [...]*, *Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789* op.cit., t.3, p.303-305.

²³⁶² ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. VII des mémoires, art. 11 du règlement. Il semble que Hébert avait fait casser un mariage de chrétiens malabars en raison des célébrations teintées d'hindouisme qui y avaient été faites. ANOM, COL, F5A 38, *Plainte du gouverneur Hébert [...]* Pièce n°2, *Mémoire pour messieurs les directeurs de la Royale Compagnie des Indes orientales*, 1709.

venait à persister, en écrivant en France²³⁶³. Le roi confirmait ainsi, à la demande des jésuites, que le développement de la police ecclésiastique des années précédentes ne devait servir qu'à censurer la réception de la législation pontificale. À l'inverse, le Conseil supérieur était privé de tout moyen de contrainte sur les ecclésiastiques de son propre comptoir. L'administration coloniale était ainsi mise au service des activités missionnaires des jésuites : le gouverneur avait l'obligation de punir tous les hindous qui maltraiteraient des missionnaires, qui feraient obstacle aux conversions, ou qui chasseraient de leur caste les malabars chrétiens²³⁶⁴.

Le règlement légalisait en outre certaines pratiques que les jésuites faisaient observer parmi leurs fidèles. Il témoignait de l'indifférence du roi à l'égard de la prohibition des rites malabars par le cardinal Maillard de Tournon. Le texte n'entraînait cependant jamais en confrontation complète avec le décret du légat. Le Tribunal des jésuites était consacré au nom du droit de correction paternelle des religieux²³⁶⁵. Le gouverneur avait cependant le droit de faire cesser ces châtiments s'ils venaient à constituer un « *véritable abus* ». L'ostracisation des parias était consacrée par le roi. Ceux-ci se voyaient interdits de « *se vêtir à l'européenne* », pour se confondre avec les topas, et pour ne pas entacher la réputation française aux yeux des différentes castes²³⁶⁶. Le même article venait confirmer la liberté la plus totale dans le prosélytisme des jésuites, et consacrer le maintien des usages de caste parmi les nouveaux chrétiens.

Le règlement du 14 février 1711 devait surtout résoudre l'épineuse question de l'attribution des emplois. Toutes les demandes des jésuites furent exaucées. Le roi confirma la nécessité pour la propagation de la foi, de donner de la distinction aux nouveaux chrétiens. Par conséquent, le Conseil et les officiers se voyaient contraints d'admettre ces chrétiens aux emplois « *à concurrence avec les gentils [...] et même, lorsque cela se [pouvait], leur donner préférence* »²³⁶⁷. Les « *compagnies de marchands malabars* », adjudicataires des fermes et

²³⁶³ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. XI des mémoires, art. 15 du règlement.

²³⁶⁴ *Ibid.*, art. IX des mémoires, art. 13 du règlement, « Pour empêcher que la Religion Chrétienne ne soit méprisée par les gentils, le Gouverneur doit employer toute son autorité à punir seulement ceux qui empêcheraient tous les autres de l'embrasser, qui seraient la cause de l'apostasie des Chrétiens ; qui parleraient mal et avec scandale de la Religion, qui refuseraient de garder envers les Chrétiens les Lois et les usages du Pays, qui les chasseraient de leur Caste, qui les priveraient de leurs emplois, de leurs droits et successions, et des privilèges attachés leur caste, qui voudraient faire cesser des mariages parce qu'une des parties aurait embrassé la foi chrétienne », et art. 16.

²³⁶⁵ *Ibid.*, art. VIII des mémoires, art. 12 du règlement, « Les corrections qui ne peuvent se regarder que comme des corrections purement paternelles, qui vont au véritable bien de la Nation, et qui ont toujours été en usage parmi ces peuples, doivent être permises aux Pasteurs, à l'égard de ceux qui sont sous leur conduite, à moins qu'elles ne dégénérassent dans un véritable abus, auquel cas le Gouverneur les fera cesser ».

²³⁶⁶ *Ibid.*, art. XIII des mémoires, art. 18 du règlement.

²³⁶⁷ *Ibid.*, art. VI des mémoires, art. 6 du règlement.

contrats passés par la Compagnie, devraient aussi comprendre des chrétiens²³⁶⁸. Les employés de la Compagnie étaient invités à ne prendre pour domestiques que des chrétiens²³⁶⁹. Les jésuites avaient surtout demandé que « *l'emploi de modéliar ou chef des malabars [fût] toujours possédé par un chrétien* », et donc que Naynapa fût révoqué sur le champ. Le roi décida qu'il serait donné six mois au courtier pour se convertir de bonne foi. Au-delà de cette période, s'il n'avait pas épousé la religion catholique, il serait remplacé par un courtier chrétien²³⁷⁰. Par la même occasion, les jésuites avaient imposé au roi la dénomination de *modéliar* (dont nous avons montré qu'elle désignait le titre honorifique porté par Lazaro et ses parents, et non la fonction de courtier elle-même). En adhérant à l'argumentaire des jésuites, Louis XIV reconnaissait surtout que l'emploi de *modéliar* comportait des attributions extracommerciales, et qu'il représentait une véritable magistrature, à la tête des populations tamoules.

Louis XIV profita également des demandes des religieux qui voulaient que soient punis les maîtres qui abuseraient de leurs esclaves, pour faire appliquer en Inde l'article 9 de la déclaration de 1685 relative au commerce d'esclaves dans les colonies d'Amérique, ou « Code Noir ». Celui-ci portait, en plus de ce que voulaient les jésuites, interdiction de vendre des esclaves aux « *hérétiques, aux mahométans, ni aux gentils* »²³⁷¹.

Enfin, le règlement touchant aux affaires temporelles des jésuites leur accordait le rétablissement de la plupart des propriétés qui leur avaient été retirées par Hébert, y compris l'aldée de Mourongapac, et les terrains sur lesquels les édifices des jésuites avaient été détruits dans l'aménagement des rues. Les missionnaires, sans distinction d'ordre, se voyaient accorder le droit de percevoir des legs et testaments. Les gages des aumôniers jésuites de Chandernagor, que Hébert avait retranché de moitié, étaient rétablis, à hauteur de 400 roupies par an²³⁷².

²³⁶⁸ *Ibid.*, art. VI des mémoires, art. 8 du règlement.

²³⁶⁹ *Ibid.*, art. VI des mémoires, art. 9 du règlement.

²³⁷⁰ *Ibid.*, art. VI des mémoires, art. 7 du règlement.

²³⁷¹ *Ibid.*, art. XII des mémoires, art. 17 du règlement. Louis XIV faisait ici référence au « Code Noir », dont l'article 9 visait la condamnation du concubinage des maîtres et de leurs esclaves. Ce texte ne prévoyait pas explicitement une interdiction, telle qu'elle est formulée ici, de vendre des esclaves aux « hérétiques, mahométans, ou gentils ». Son article 4 prévoyait néanmoins que « 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 ». MSM, t.1, p.414, *Code Noir ou édit servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice et de la police des Isles françoises de l'Amérique, et pour la discipline et le commerce des nègres et esclaves dans ledit pays, du mois de mars 1685*. FRELON, E., *Les droits de l'homme esclave aux îles françaises d'Amérique*, loc.cit., p.60-61. Notons que les ecclésiastiques pratiquaient eux-mêmes l'esclavage à Chandernagor. NAIP, PP, TC, 154, *Inventaire général des registres [...] du greffe et notariat du comptoir de Chandernagor, 1703-1765*, qui mentionne à la date du 13 juillet 1711 un « troc d'esclave » entre l'abbé Mosnier et Thomas du Rosaire.

²³⁷² ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711, Règlement sur les affaires temporelles*.

Ainsi, toutes les demandes que les jésuites avaient tenté d'imposer aux directeurs, gouverneurs, et conseillers de Pondichéry durant des années, étaient désormais consacrées par la volonté du roi. Un fait frappant mérite d'être noté : le roi et les jésuites, tout autant que les marchands de Pondichéry, s'inquiétaient des soulèvements populaires qui causeraient le dépeuplement du comptoir, et la ruine du commerce. Cependant, Louis XIV renversait, sous l'influence des jésuites, le constat qu'avaient fait sur le terrain les agents de la Compagnie. Ces émotions populaires n'étaient pas le résultat de l'intolérance, mais de la tolérance d'une religion séditiieuse. Contribuer au bon ordre de la colonie consistait alors à la destruction des foyers de l'idolâtrie. On observe ainsi que les enjeux de la police religieuse de Pondichéry ont été présentés au roi dans des termes qu'il ne pouvait que comprendre. Le règlement de 1711 ne différait pas profondément des méthodes et de la rhétorique employées par l'État monarchique dans la « destruction du protestantisme » en France ; qui s'était également décliné dans des domaines aussi variés que la police des édifices, ou dans la privation des emplois publics.

Il faut enfin constater l'évidence : en obtenant de Louis XIV un règlement censé garantir l'orthodoxie de la religion chrétienne dans les comptoirs français de l'Inde, les jésuites avaient fait du roi le principal gardien des rites malabars. Le règlement du 14 février 1711 consacrait, par la négative, la conception de la tolérance réservée à ceux qui avaient épousé le christianisme. Cette proposition supposait d'abolir toute concurrence à la religion catholique, et toute manifestation extérieure de l'hindouisme, en raison de la proximité apparente des usages des chrétiens malabars et des hindous. Le règlement du 14 février 1711 poursuivait ainsi des buts analogues à ceux fixés par Grégoire XV en 1623, dans la bulle *Romanae Sedis Antistes* : pour admettre l'altérité des coutumes parmi les chrétiens, il était nécessaire qu'ils ne puissent se mélanger, ni se confondre avec les idolâtres²³⁷³. Outre les différentes mesures protégeant implicitement les rites malabars, le règlement royal de 1711 optait pour une conception « offensive » de l'ordre public religieux. Il constituait en cela une réponse au décret du cardinal de Tournon : avant de détruire le soupçon d'idolâtrie parmi les chrétiens, il fallait détruire l'idolâtrie qui existait autour d'eux.

Il n'est pas certain que Louis XIV ait eu conscience du soutien qu'il apportait, à travers ce texte, au parti des jésuites dans la querelle des rites malabares, et dans leur opposition avec l'administration marchande de Pondichéry. Le roi estimait sans doute avoir défendu les intérêts du catholicisme, tout en enjoignant à la concorde entre le gouverneur et les ecclésiastiques. Il

²³⁷³ *Supra*, p.386.

existait cependant un décalage important entre les décisions de Louis XIV et la réalité du terrain. Ce texte mit plus de deux ans avant d'arriver à Pondichéry, où il ne fut pas reçu sans difficulté.

§2. La réception du règlement du 14 février 1711 en Inde

Le règlement royal de 1711 avait redéfini les rapports entre pouvoirs séculiers et spirituels à Pondichéry, et apporté des modifications graves au régime des cultes des établissements de l'Inde. Cette première intervention directe du monarque dans l'édiction de la police religieuse permet alors d'observer comment les autorités coloniales ont entendu intégrer la réglementation royale dans l'ordre normatif des comptoirs. Il convient d'étudier successivement la réception du règlement du 14 février 1711, en Inde, par les conseillers du Conseil supérieur (I), puis par les autorités ecclésiastiques (II). Il faudra surtout considérer la prise en compte, par Louis XIV, des plaintes formées par les autorités civiles et ecclésiastiques, relatives à l'applicabilité de ses règlements (III).

I. La réception du règlement du 14 février 1711 par le Conseil supérieur de Pondichéry

En septembre 1713, Pierre Dulivier arrive à la rade de Pondichéry muni de ses provisions de gouverneur²³⁷⁴. Celui qui avait été directeur du Bengale jusqu'en 1706, puis gouverneur par *intérim* à la mort de François Martin, entre 1707 et 1708 devait relever Hébert, dont il n'avait guère apprécié l'entrée en fonction irrégulière, cinq années auparavant. Issu de milieux marchands bayonnais, Dulivier (1663-1726) avait repris de ses oncles la direction d'une maison de commerce à Londres jusqu'en 1688²³⁷⁵. Il était notamment le neveu de Denis Dussault (ou du Sault), ancien gouverneur du Bastion de France et ambassadeur du roi auprès des royaumes d'Alger et de Tripoli²³⁷⁶. Dulivier revint en France après la Glorieuse Révolution d'Angleterre, parmi la suite de Jacques II à Saint-Germain-en-Laye. En 1697, sa connaissance du négoce avait amené les directeurs de la Compagnie des Indes à le destiner à un poste au Bengale²³⁷⁷. Pour ces raisons, il était particulièrement proche du gouvernement anglais de Madras : lorsqu'il fut

²³⁷⁴ MCIO, f°51, « M. Dulivier a aussi apporté un duplicata du mémoire répondu par le Conseil d'État du Roi visé par le Roi sur plusieurs points concernant les jésuites qui l'ont présenté. L'intention du Roi et de la Compagnie étant pour éviter les séditions de laisser au temps à détruire les pagodes et mosquées en ne permettant pas qu'il y soit fait aucune réparation ». On voit dans cette formulation, quoiqu'elle soit rapportée par un chroniqueur ultérieur, que la destruction des pagodes était présumée mettre fin aux séditions, et non les causer.

²³⁷⁵ ANOM, COL, E 152, f°53, *Requête imprimée de Pierre Dulivier au Roi et au Conseil de Marine*, 1717, dans laquelle le directeur et gouverneur donne de rares précisions biographiques à son sujet. Pour des détails biographiques sur Dulivier, v. également COMMUNAY, A., *Marins basques et Béarnais, esquisses biographiques. III. Pierre Dulivier*, in : *Revue de Gascogne. Bulletin Mensuel de la Société historique de Gascogne*, vol.30, n°1, 1889, p.235-242 (part.1), p.343-351 (part.2), et vol.31, n°1, 1890, p.70-83 (part.3), et p.105-114 (part.4).

²³⁷⁶ ANOM, COL, E 152, f°53, *Requête imprimée de Pierre Dulivier au Roi et au Conseil de Marine*, 1717.

²³⁷⁷ *Ibid.*

remplacé par Hébert en 1708, Dulivier choisit de travailler deux ans auprès du gouverneur Thomas Pitts, dans la colonie anglaise, avant de rentrer en France en janvier 1712²³⁷⁸. Choisi pour relever Hébert, il reçut sa commission de gouverneur et le titre de chevalier de la Croix de Saint-Lazare en janvier 1713²³⁷⁹. Les instructions qui lui étaient adressées rappelaient que le règlement du 14 février 1711 avait été envoyé « à Monsieur le Chevalier Hébert par le vaisseau le Saint-Louis », et que les décisions contenues dans ce texte avaient été « *approuvées et confirmées par le Roi sur les demandes des R.P. Jésuites établis à Pondichéry* »²³⁸⁰. Si Dulivier venait à rencontrer des difficultés dans l'exécution de ces articles, il devait assembler le Conseil « *en présence du R.P. Supérieur des Jésuites, pour tâcher de les lever* »²³⁸¹. Et, au cas où ces difficultés seraient insurmontables, Dulivier devait en rendre compte par écrit et les envoyer au Secrétaire d'État à la Marine, et aux directeurs de la Compagnie en France²³⁸².

Il fallut plusieurs mois pour que le texte royal fût soumis au Conseil supérieur. Le 14 février 1714, Dulivier informa les directeurs parisiens qu'il n'avait pas donné exécution au règlement, après avoir convenu avec les jésuites « *de ne rien remuer jusqu'après le départ des vaisseaux, de crainte que cela ne portât quelque obstacle à leur cargaison et expédition* »²³⁸³. Lors de son arrivée, Dulivier fut immédiatement confronté à une affaire concernant les mosquées de Pondichéry, qui faisait craindre une nouvelle émotion populaire²³⁸⁴. Les musulmans de la ville,

²³⁷⁸ Ibid. COMMUNAY, A., *Marins basques et Béarnais, esquisses biographiques. III. Pierre Dulivier, loc.cit., (part.3), p.74.*

²³⁷⁹ ANOM, COL, E 152, f°2, *Mémoire sur lequel il plait à Monseigneur de donner des ordres pour le départ de M. Dulivier, gouverneur, chef du Conseil souverain et directeur de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry qui doit s'aller embarquer à Saint-Malo sur le vaisseau l'Auguste, janvier 1713*, dans lequel les directeurs de la Chambre générale demandent que Dulivier soit reçu chevalier de l'ordre de Saint-Lazare car « Messieurs Martin et Hébert qui l'ont précédé dans ce gouvernement l'ont eue », et f°10, *Commission accordée par le Roi au sieur Dulivier gouverneur et président du Conseil de Pondichéry, du 6 janvier 1713*, également contenue à ANOM, COL, B35, f°4, *Commission de gouverneur de Pondichéry, pour Dulivier.*

²³⁸⁰ ANOM, COL, E 152, f°13, *Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier [...], du 4 janvier 1713.*

²³⁸¹ Ibid.

²³⁸² Ibid.

²³⁸³ ANOM, COL, C269, f°71, *Lettre de Dulivier aux directeurs, du 14 février 1714*, f°83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 18 juillet 1714*, et f°97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*, f°101. Les directeurs parisiens demanderont conseil à Pontchartrain sur les consignes à donner en réponse au gouverneur. ANOM, COL, C214, f°164, *Extrait des articles principaux de la lettre de M. Dulivier écrite à Monseigneur le Comte de Ponchartrain datée à Pondichéry du 14 février 1714*, avec les annotations des directeurs de la Compagnie, qui soulignent « Nous supplions humblement Monseigneur d'avoir la bonté d'envoyer à la Compagnie ses [consignes] sur les choses qui ont été discutées et convenues avec les R.P. Jésuites, afin qu'elle puisse écrire en conformité aux chefs des comptoirs dans les Indes ».

²³⁸⁴ Nous n'avons pas encore parlé des relations entre l'administration coloniale et les musulmans de Pondichéry. Ceux-ci étaient désignés sous le terme de Maure, pour les musulmans d'origine persane, ou de *Choulis*, pour les tamouls musulmans. Cette invisibilité s'explique assez aisément, au moyen d'un commentaire que Hébert en a fait en 1709. ANOM, COL, C213, f°336, *Neuvième lettre de Hébert, du 12 février 1709*, « A propos des mosquées, nous en avons trois dans Pondichéry, où les musulmans font leurs exercices et cérémonies. Les jésuites ne leur disent rien, ne les troublent en quoi que ce soit et n'en parlent pas seulement parce que comme les princes et les seigneurs des terres sont mahométans, ils agissent de politique ». Dans ce sens, MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.227. Dans la mesure où les jésuites ne cherchaient pas à convertir les musulmans, par crainte des

Maures (musulmans d'origine persane) et *Choulia*s (musulmans indiens) avaient fait blanchir et réparer la mosquée au sud de la forteresse²³⁸⁵. Le Conseil supérieur devait de nouveau porter une entorse au principe, déjà établi, de dépérissement des édifices des cultes non chrétiens. Face au risque de soulèvement, les conseillers garantirent aux « chefs des Maures et des *Choulia*s » que ces rénovations ne seraient pas punies. Ils interdisaient d'agir de la sorte à l'avenir, en soulignant particulièrement que « *l'intention du Roi et de la Compagnie était de se porter autant qu'il serait possible avec toute la prudence et la modération nécessaire à la destruction et à l'anéantissement des mosquées des Maures et des pagodes des Gentils qui sont dans l'enceinte de la ville de Pondichéry* »²³⁸⁶. Cette conciliation ne portait toutefois atteinte qu'aux principes que le Conseil d'administration avait lui-même fixés, car le régime des mosquées, et, en général, des musulmans de Pondichéry, était totalement absent du règlement du 14 février 1711.

Le 9 mars 1714, le Conseil supérieur délibéra sur le règlement du 14 février 1711²³⁸⁷. Contrairement aux instructions données à Dulivier par les directeurs parisiens, les jésuites ne participèrent pas à cette délibération, qui devait évoquer les difficultés d'application du règlement. L'expérience récente des conseillers leur faisait craindre « *les conséquences dangereuses qui pourraient causer la ruine entière de cet établissement* » si ces décisions étaient exécutées²³⁸⁸. Quoique le règlement fût étudié dans son entièreté, seul le point le plus urgent fit l'objet de délibérations. Il s'agissait des articles concernant Naynapa. Les conseillers admettaient « *la nécessité indispensable de ce serviteur de la Compagnie* »²³⁸⁹. Celui-ci l'avait encore démontré, quelques jours plus tôt, en prévenant l'attaque de cavaliers de Gingy, qui avaient voulu reprendre possession des aldées de la Compagnie²³⁹⁰. Naynapa était également chargé de la cargaison des vaisseaux de la compagnie de Saint-Malo sur lesquels était arrivé Dulivier²³⁹¹. Le courtier s'était porté caution des baux et des rentes de tous les fermiers de la

princes locaux, ils n'ont formé aucune prétention à leur encontre en matière de police religieuse, quoique les mosquées soient parfois associées aux demandes de destruction des pagodes.

²³⁸⁵ DCSP, t.1, p.125, *Délibération du 31 octobre 1713*. La mosquée était située au sud du fort, dans l'actuel quartier musulman de Pondichéry (Basileu Street). DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.IV, note 87.

²³⁸⁶ *Ibid.*, qui poursuit « que le véritable moyen était d'empêcher à ces peuples la réédification des dites mosquées et pagodes afin qu'avec le temps et sans leur donner lieu de faire quelques émotions populaires, comme ils ont ci-devant fait puisse les faire tomber d'elles-mêmes par leur caducité) ».

²³⁸⁷ Cette délibération peut être consultée à ANOM, COL, C²14, f^o299, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenu à Pondichéry, le 9 mars 1714*, ARIEL, *Documents historiques*, f^o138, VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.XXXIV-XXXIX, DCSP, t.1, p.139, et MCIO, f^o52.

²³⁸⁸ DCSP, t.1, p.139.

²³⁸⁹ *Ibid.*

²³⁹⁰ MCIO, f^o52.

²³⁹¹ ANOM, COL, C²69, f^o97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*, « Lorsque je suis arrivé ici avec l'Auguste le dernier des quatre vaisseaux partis de St Malo en 1713, j'ai trouvé à mon arrivée ici que le courtier

Compagnie. Sa révocation, dans le cas où il n'accepterait de se convertir au christianisme dans un délai de six mois, anéantirait la colonie. Enfin, les conseillers redoutaient que cet homme, connaissant toutes les affaires de la Compagnie, n'aille se placer au service des princes voisins, ou des autres nations européennes²³⁹².

Une solution originale fut alors trouvée. Les conseillers anticipèrent l'échéance donnée par le roi, et nommèrent sur le champ un « *co-modélier* » chrétien, en la personne de Xavery (ou Chavery), qui devait agir de concert avec Naynapa²³⁹³. Le Conseil d'administration neutralisait ainsi les effets du règlement du 14 février 1711 : s'il fallait désormais considérer, comme les jésuites, que le *modélier* n'était pas seulement le principal courtier de la Compagnie, mais le « chef des malabars », alors il y aurait deux *modéliers* pour chacune des communautés religieuses. Xavery recevait l'attribution extracommerciale, « *d'avoir un soin tout particulier de ce qui regarde le bien et l'avancement de la religion et des chrétiens* »²³⁹⁴. À l'inverse, Naynapa se voyait consacré dans son rôle de chef des hindous. Il devait alors se porter garant que rien ne serait innové « *de leurs cérémonies de pagodes* », et devait tout faire pour « *revenir peu à peu à ce qui leur était permis dans le temps du gouvernement de M. le chevalier Martin, sous peine d'être rigoureusement châtié* ». L'intermédiation religieuse du *modélier* était ainsi consacrée : le principal agent indigène du commerce devenait le garant de la politique religieuse du Conseil supérieur depuis 1702. Le Conseil supérieur a sans doute préféré prendre pour référence un état passé, que de faire directement référence à un nouveau règlement plus sévère. Comme l'écrivait Dulivier, « *il est facile d'empêcher aux idolâtres de ne rien innover, mais il est difficile au contraire d'abolir les cérémonies et les libertés qu'on leur a accordées depuis quelques années* »²³⁹⁵. Il était également interdit à Naynapa de porter atteinte à la religion catholique dans l'exercice de son emploi. En voulant se prémunir contre les dispositions du règlement royal de 1711, les conseillers de Pondichéry avaient renforcé le caractère extra-commercial de la fonction de *modélier*. Ces grands marchands étaient désormais les garants de la paix religieuse et de la

avait été chargé du soin de la cargaison des deux couronnes et du *Lys Brillac*, et qu'il avait en main la plus grande partie des fonds que ces vaisseaux avaient apportés pour les emplettes ».

²³⁹² *Ibid.*, et DCSP, t.1, p.139.

²³⁹³ *Ibid.*, « Il a été arrêté [...] d'un sentiment unanime d'établir le nommé Xavery ancien chrétien malabare dont la probité est connue comme *comodélier* conjointement avec ledit Naniapa pour agir ensemble dans toutes les affaires avec les mêmes pouvoirs, honneurs, attachés à cet emploi sans aucune différence ni distinction de premier et second ». ANOM, COL, C²69, f^o97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*, « J'ai donné à ce *modélier* gentil un coadjuteur chrétien muni de la même autorité et sans distinction de préséance, afin qu'il put entrer dans toutes les affaires, en prendre une entière connaissance, et se rendre capable de remplacer seul ce poste, qui est un des plus considérables qu'on ne peut s'avoir représenté à votre Grandeur, toutes ces raisons m'empêchent de rien déterminer à l'égard du sieur Naynapa dont la perte ne peut qu'être préjudiciable à Pondichéry ».

²³⁹⁴ DCSP, t.1, p.139.

²³⁹⁵ ANOM, COL, C²69, f^o83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 18 juillet 1714*.

stabilité du commerce dans la ville. Les jésuites protestèrent contre cette solution, car Xavery, quoique chrétien, n'était pas à leur service. On apprend à cette occasion que le Conseil supérieur, pour calmer la situation, exécuta l'article du second règlement relatif aux affaires temporelles, qui ordonnait la remise de l'aldée de Mourongapac aux jésuites²³⁹⁶.

Le 1^{er} octobre 1714, les conseillers rendirent enfin compte, dans un long mémoire adressé à la direction parisienne (comme il avait été prévu dans les instructions remises à Dulivier), des difficultés insurmontables à l'exécution de chaque article du règlement du 14 février 1711²³⁹⁷. Si la partie relative à l'administration temporelle ne posait guère de problème majeur, les marchands firent part de leur malaise quant à l'essentiel des dispositions touchant à la police religieuse²³⁹⁸. Ils admettaient l'impossibilité de faire détruire la pagode voisine à l'église des jésuites, ni de murer les autres, ni de chasser les danseuses de la ville, sans dépeupler le comptoir²³⁹⁹. Dulivier avait indiqué au Secrétaire d'État à la Marine, dans une lettre du 18 juillet, avoir fait abolir la cérémonie de « *marcher sur le feu* », la lecture « *du livre nommé Ramayanam* », et la réception « *des docteurs [pandits] dans cette ville au son des instruments et au chant des danseuses* »²⁴⁰⁰. Dans la mesure où ces pratiques n'ont fait l'objet d'aucune délibération, et n'apparaissent presque jamais dans les sources, il ne faut pas écarter l'hypothèse que Dulivier ait commencé par les articles les plus facilement applicables du règlement de 1711, ni même qu'il ait prétendu avoir aboli des usages qui n'étaient pas (ou peu) courants à Pondichéry. Dans cette même lettre, le gouverneur admettait en effet l'impossibilité d'interdire la plupart des cérémonies publiques. Il aurait essayé d'interdire à la caste des Macouas, qui assuraient le chargement des vaisseaux, « *et dont il était impossible de se passer* » de célébrer une fête un dimanche. Ceux-ci n'obéirent pas. Dulivier concéda que s'il avait voulu les contraindre à respecter l'interdiction, ceux-ci se seraient retirés pour se mettre au service des Anglais, des Hollandais ou des Danois, dans les comptoirs desquels ils auraient « *trouvé une liberté entière, sans être chagrinés et inquiétés* »²⁴⁰¹.

²³⁹⁶ MCIO, f°52.

²³⁹⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites, décisions approuvées par le Roi et réponses aux décisions, du 1^{er} octobre 1714*.

²³⁹⁸ *Ibid.*, et ANOM, COL, C269, f°83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 18 juillet 1714*, et f°97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*. Les demandes relatives aux affaires temporelles sont globalement acceptées. Les aldées et terrains demandés par les jésuites leur seront rendus immédiatement, ou après avis du commandant des troupes et ingénieur Denyon. En revanche, les conseillers reconnaissent leur incapacité financière à augmenter les gages des jésuites de Chandernagor.

²³⁹⁹ *Ibid.*, et ANOM, COL, C269, f°97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*.

²⁴⁰⁰ *Ibid.*

²⁴⁰¹ *Ibid.*

La légalisation du droit de correction paternelle des jésuites fit l'objet de grandes critiques, car elle revenait à « *partager l'autorité* » de la Compagnie à Pondichéry²⁴⁰². Les conseillers redoutaient également d'admettre les religieux à siéger dans leur juridiction, même à titre de conseil ; et préféraient s'adresser à eux individuellement, pour éviter d'importer dans le Conseil les dissensions entre les ordres²⁴⁰³. Il en allait de même des rapports qui devaient être entretenus avec l'évêque de San Thomé pour la réglementation des cérémonies hindoues. Les conseillers admettaient qu'ils s'y plieraient, « *pourvu que la décision ne soit pas contraire à la liberté gallicane, et ne puisse produire un sujet de révolte aux habitants de cette colonie* »²⁴⁰⁴. On observe que le pouvoir de contrôle des actes ecclésiastiques du Conseil répondait à deux contraintes, mises sur un pied d'égalité. La prévention des soulèvements, au même titre que les libertés gallicanes, justifiaient le refus de publier et d'exécuter une décision de l'ordinaire.

La question des emplois occupa évidemment une place centrale dans ces réponses des marchands. Ils admettaient leur incapacité à fournir des fermes et baux à des chrétiens malabars, en raison de leur manque de capital²⁴⁰⁵. Ils soulignaient de nouveau l'impossibilité de se passer de Naynapa, et disaient, pour rassurer les bureaux parisiens, qu'il lui avait été adjoint un chrétien « *pour qu'il puisse se mettre en état de le remplacer* »²⁴⁰⁶. La question de l'interdiction aux parias de s'habiller à l'européenne souleva également une remarque intéressante. En effet, ces mêmes parias constituaient une partie non négligeable des troupes (sous le nom de lascarins)²⁴⁰⁷. Ils étaient donc nécessairement vêtus à l'européenne dans l'exercice de leurs fonctions, et l'application de cette mesure emporterait des résultats désastreux. De surcroît, le

²⁴⁰² ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites, décisions approuvées par le Roi et réponses aux décisions, du 1^{er} octobre 1714*, « Accorder cette demande aux R.R. P.P. Jésuites c'est partager l'autorité de celle qu'elle a établi à Pondichéry, et pour n'en pas dire davantage si on les autorisait là-dessus, il est indubitable qu'il arriverait des contestations qui ne se termineraient jamais, et qui deviendraient le sujet du malheur de bien des personnes ».

²⁴⁰³ *Ibid.*

²⁴⁰⁴ *Ibid.*

²⁴⁰⁵ *Ibid.*, « Tous les chefs marqués dans cet article portent chacun leur difficulté dans l'exécution. Pour ce qui regarde d'admettre les chrétiens malabars dans les fermes et aux emplois, la demande est juste, il ne tient pas à nous qu'ils n'y entrent, les fermes s'adjugent tous les ans aux plus offrants, et derniers enchérisseurs. Ils y sont [reçus] comme les autres, mais le malheur qu'il y a, c'est qu'il n'y en a aucun parmi eux assez puissant ni en état de les faire valoir pour les emplois, comme ils dépendent de nous, nous avons commencé et continuons à les remplir par des chrétiens les plus capables à mesure de ceux qui sont en place viendront à manquer [...] Nous sommes portés plus que personne pour que les marchands chrétiens malabars entrent dans le corps des marchands gentils, il ne dépend que d'eux, mais il y a une coutume établie qui est d'avancer 1000 Pagodes pour le fond qu'aucun n'est capable de fournir, cependant Monsieur Dulivier pour leur faire connaître la bonne volonté qu'il a pour eux sur ce point a ordonné cette année au nommé Lazaro ancien *modéliar* à présent incapable de tenir par rapport à son grand âge pour 10.000 pagodes de marchandises, nous tâchons à lui faire connaître et aux autres de son corps toute la distinction que nous avons pour eux ».

²⁴⁰⁶ *Ibid.* Nous soulignons que le co-modéliar chrétien mentionné dans ce mémoire n'est plus Xavery, mais Francisque.

²⁴⁰⁷ ANOM, COL, C269, f°28, *État des officiers, sergents, caporaux et soldats qui composent la garnison de Pondichéry, divisée en quatre compagnies, 1710*.

Conseil rappela les limites de son pouvoir sur les personnes : en dehors de la ville, où résidaient les *paraiyars*, la Compagnie n'avait aucune autorité pour dicter la tenue de quiconque²⁴⁰⁸.

La réception du règlement du 14 février 1711 oblige à un constat très nuancé. Les conseillers de Pondichéry ont très rapidement souligné l'inapplicabilité de certaines dispositions, et proposé des adaptations à celles dont l'exécution était préjudiciable à la Compagnie. Cependant, Dulivier, conscient que son prédécesseur avait été renvoyé à la suite des plaintes des jésuites, entendait ne pas laisser le texte du règlement demeurer lettre morte²⁴⁰⁹. L'application de la police religieuse royale n'était pas suspendue, mais simplement différée, dans l'attente d'un temps favorable²⁴¹⁰.

II. La réception du règlement de 1711 par les autorités ecclésiastiques

Plusieurs incidents montrent que les jésuites ont perçu la consécration de leurs demandes par le roi comme une confirmation de leur conduite à Pondichéry. Par conséquent, l'accueil mitigé du règlement de 1711 par le Conseil supérieur conduisit les religieux à multiplier les provocations et à jouer de leur impunité. Frustrés du maintien de Naynapa comme *modéliar*, ils auraient organisé un stratagème en octobre 1714 pour le faire arrêter²⁴¹¹, prétendant que des cavaliers avaient été envoyés de Gingy pour se saisir du courtier, et que ceux-ci attaqueraient la ville s'il ne leur était pas remis²⁴¹². L'artifice fut néanmoins découvert.

Quelques mois plus tôt, un soulèvement majeur avait déjà risqué de survenir par la faute des jésuites. Leurs catéchistes et écoliers avaient dégradé à plusieurs reprises le mobilier à

²⁴⁰⁸ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites, décisions approuvées par le Roi et réponses aux décisions, du 1^{er} octobre 1714*.

²⁴⁰⁹ ANOM, COL, C269, f°97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*, « Deux intérêts également fâcheux sont tout le sujet de cet article, l'avancement de notre religion et la conservation de cette place. Il est fort difficile de parvenir à accorder l'un avec l'autre qu'avec le temps comme j'ai l'honneur de le marquer ci-dessus à votre grandeur interrompant les gentils dans leurs cérémonies c'est vouloir nous perdre, d'un autre côté, l'intérêt de la religion nous presse, quel parti prendre ? ».

²⁴¹⁰ ANOM, COL, C269, f°103, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 8 octobre 1714*.

²⁴¹¹ ANOM, COL, C269, f°83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 18 juillet 1714*, « L'article qui touche le plus les [jésuites] est celui qui regarde Naynapa, il a été agité au Conseil [...] [Le choix de Xavery comme co-modéliar] a été approuvé généralement de tout ce qu'il y a de personnes ici excepté les R.P. Jésuites qui paraissent encore plus irrités que jamais parce que nous n'avons pas jugé à propos d'en prendre un de leur main ».

²⁴¹² MCIO, f°54 « le [Raja] de Gingy a expédié un ordre pour venir demander à Naniapa sous prétexte qu'il a fait rétablir à la pagode de Villenour une chose que Daoud khan ci-devant Nabab y avait fait détruire par ordre du Moghol, qu'il a fait différer le départ des porteurs de cet ordre de dix jours, afin d'avoir le temps de prévenir, il ajoute qu'il convient à l'honneur de la Nation et au repos du Conseil de faire embarquer Naniapa sur les vaisseaux en question, et que si on ne prend ce parti ou celui de le remettre au Nabab, le Nabab aurait résolu de faire marcher des troupes pour nous y obliger. Dulivier se doutant d'où provient le coup et soupçonnant du faux dans cette lettre répond qu'il faut laisser venir les cavaliers porteurs de cet ordre [...]. Les cavaliers n'ayant point paru on a découvert que c'était une imposture, que le [Nabab] n'a jamais pensé à Naniapa [...] Tout ceci est un tour des jésuites ».

l'intérieur des pagodes²⁴¹³. Dans un premier temps, le conseiller Bongré fut envoyé auprès du P. Bouchet, supérieur des jésuites, pour lui ordonner de faire cesser ces troubles. Les provocations continuèrent cependant : au mois de mai 1714, un groupe d'une cinquantaine de notables de caste reçut, lors d'une promenade, les jets de pierre des écoliers des jésuites²⁴¹⁴. Le second du commerce, Cuperly, fut averti par les chefs de caste qu'ils demandaient la liberté de se retirer de la ville. Il fallut alors que Cuperly, assisté des deux autres conseillers au tribunal de la Chaudrie, Dulaurens et Bongré, se rendissent à la maison des jésuites, pour demander la cessation de ces attentats²⁴¹⁵. Le R.P. Bouchet, les insulta copieusement, disant que les marchands étaient « *pires que des tyrans* », indignes de leurs emplois, et qu'il les ferait chasser. Dulivier rapporta cet incident, qui ne faisait que couvrir de honte l'établissement français aux yeux des puissances voisines, et estimant qu'il ne pouvait être de l'intention du roi que surviennent de pareils déboires²⁴¹⁶. Surtout, le gouverneur écrivit : « *Voilà, Messieurs, les effets du X^e article des décisions du Conseil sur les demandes des R.P. Jésuites* »²⁴¹⁷. L'article du règlement de 1711 en question était celui qui contraignait le Conseil supérieur à toujours consulter les « *supérieurs du séminaire et des maisons religieuses* » dans les cas où les hindous demanderaient « *quelque permission en faveur de leur religion* »²⁴¹⁸. L'effet de cette disposition n'avait fait qu'accroître les prétentions des jésuites à dicter les affaires religieuses au Conseil, et surtout, à ne pas être inquiétés par celui-ci.

La réaction la plus intéressante à l'intervention royale fut celle de l'évêque de San Thomé. Quelques semaines après l'arrivée de Dulivier, en décembre 1713, François Lainez produisit un mémoire, composé de huit articles, adressé au roi²⁴¹⁹. Il se plaignait du faible rôle qui lui était accordé dans le règlement du 14 février 1711, et demandait d'abord les moyens de faire consacrer sa juridiction sur les chrétiens, et sur les ecclésiastiques de Pondichéry. Il rapportait au roi les désordres criants commis par les ecclésiastiques dans leurs églises, « *qui se*

²⁴¹³ *Ibid.*, f°51, et ANOM, COL, C²69, f°83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 18 juillet 1714*. Ces premiers faits surviennent fin avril 1714.

²⁴¹⁴ *Ibid.*

²⁴¹⁵ *Ibid.*

²⁴¹⁶ *Ibid.*

²⁴¹⁷ *Ibid.*

²⁴¹⁸ ANOM, COL, F5A 39/2, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. X du règlement, « Quand les gentils demanderont quelque permission en faveur de leur religion, avant que de leur rien accorder, il est à propos de consulter M. l'Évêque de Saint Thomé, et d'appeler même au Conseil les supérieurs du Séminaire et des maisons Religieuses, afin de voir avec eux ce qui est le plus expédient, et si les avis étaient partagés, et que la chose fut de quelque conséquence ; on ne doit rien conclure qu'après avoir reçu les ordres de la Compagnie ».

²⁴¹⁹ ANOM, COL, F5A 38, *Requête de l'évêque de Saint-Thomé pour faire reconnaître son autorité sur les chrétiens de Pondichéry, du 8 décembre 1713*. Ce mémoire est également consultable à AMEP, vol.991, f°245, *Mémoire pour le Comte de Pontchartrain, par l'évêque de San Thomé*.

retrouv[aient] dans l'impunité en un pays si éloigné des regards du souverain »²⁴²⁰. Par cette formule, il désignait clairement les capucins et les prêtres des Missions-étrangères, qui avaient essayé à plusieurs reprises de faire publier le décret de Maillard de Tournon condamnant les rites malabars. Il demandait que le gouverneur pût faire cesser le « *scandale* » des capucins, qui, dans leur église, avaient permis d'officier à des religieux qu'il avait lui-même excommunié²⁴²¹. Lainez réprouvait à cette occasion, le refus qui lui avait été fait d'exercer son droit de visite, qui lui aurait permis de corriger les missionnaires. Il demanda également que les envoyés de la Congrégation de la Propagande, comprenant Claude Visdelou et les prêtres des Missions-étrangères soient strictement limités dans leurs activités à l'administration de leur procure, et qu'ils soient soumis à sa visite épiscopale²⁴²². La présence à Pondichéry du vicaire apostolique, envoyé par la Congrégation de la Propagande, était une provocation contre sa juridiction à laquelle il convenait de remédier²⁴²³.

Surtout, l'évêque de San Thomé se plaignait de l'état de ses relations avec le Conseil supérieur, et de l'opposition faite par celui-ci d'enregistrer des actes touchant à l'administration spirituelle de Pondichéry. L'ordinaire demandait, dans le septième article de son mémoire, d'interdire au gouverneur de Pondichéry de se former un « *Conseil des consciences* », dans lequel ne siègeraient que des opposants à sa juridiction spirituelle²⁴²⁴. Quelques semaines après

²⁴²⁰ *Ibid.*, « Je suis averti que Sa Majesté très chrétienne a donné des ordres qui me sont favorables mais à ne rien déguiser à S.M. il me paraît que de la manière dont le nouveau gouverneur a manifesté ces ordres écrits sur une feuille, ils sont bien peu capables de me laisser tout le libre exercice de l'autorité que Jésus Christ m'a donné sur mes ouailles de Pondichéry, premièrement ces ordres sont renfermés en un seul article ne contient que peu de mots dans les différents qui surviendront entre les ecclésiastiques on aura recours à l'ordre, en me donnant des bornes si étroites, je n'ai pas le pouvoir d'aller à Pondichéry, d'y faire ma visite canonique, ni de réprimer les désordres criants que commettent les séculiers assurés généralement se retrouvent dans l'impunité en un pays si éloigné des regards du souverain, la longueur de mon diocèse étant de plus de six cent lieues, il m'est impossible de pourvoir suffisamment à tous ses besoins par moi-même ».

²⁴²¹ *Ibid.*, art. 8.

²⁴²² *Ibid.*, art. 6, « Que les missionnaires de la Propagande qui sont à Pondichéry sans autre fonction que de dire la messe en leur chapelle domestique et d'exercer la procure, en recevant l'argent qu'on leur envoie et le faisant venir aux vicaires apostoliques dans les missions à Siam et ailleurs soient soumis à la visite épiscopale pour ce qui regarde les bonnes mœurs et autres points concernant la police de l'Église, ainsi que tout prêtre séculier de mon diocèse, leurs prétentions d'exemptions n'étant que pour les missionnaires sous prétexte qu'ils sont envoyés de la Propagande n'ayant aucune primauté sur les ecclésiastiques de mon diocèse eux y étant réputés étrangers, ou tout au plus ce que font à Paris les directeurs de leur séminaire, lesquels n'ont garde de prétendre précéder les curés ».

²⁴²³ *Ibid.*, « Si je suis donc odieux aux officiers de Pondichéry, ce n'est pas précisément à cause de ma nation, mais parce que j'ai été de la Compagnie de Jésus, j'ose dire même quelque chose de plus à Votre Royauté que ce n'est pas même cette cause-là, quoiqu'on me l'ait reproché aussi bien que d'avoir été missionnaire, mais 'est que je ne suis pas ennemi des jésuites la chose est si claire qu'il est impossible d'en douter lorsqu'on voit qu'à Pondichéry on me chasse et on me chicane sur toutes choses en même temps qu'on tâche de subroger en ma place un autre évêque tiré aussi des jésuites, mais qui s'en est publiquement déclaré contre la Compagnie dont il est sorti [Visdelou], c'est ce prélat que l'on a consulté et qu'on prétend consulter sur toutes les choses qui regardent l'avancement de la religion et on veut qu'il soit le juge ou l'arbitre qui règle les droits et les prétentions de ceux qui sont en litige pour les affaires ecclésiastiques dans lesquelles il y a quelque chose de temporel, ce prélat a affecté de m'insulter lors même qu'il feignait de reconnaître ma juridiction puisqu'en me demandant les pouvoirs, il me dit assez hautement qu'il me les demandait, quoiqu'il n'en eut pas besoin ».

²⁴²⁴ *Ibid.*, art. 7.

le départ de Hébert, l'évêque sollicitait des ordres pour la plus grande coopération des gouverneurs de Pondichéry²⁴²⁵. Il demandait particulièrement qu'une interdiction fût faite à ces derniers de « *suspendre ou de limiter* » ses ordres d'établir un vicaire français dans le comptoir, son droit de visite, et son droit de punition canonique des délits et des libelles diffamatoires à son encontre²⁴²⁶. À cette fin, Lainez priait également le roi d'étendre aux comptoirs de l'Inde l'application de « *son édit sur le respect que l'on doit garder dans les églises* », « *qui fut publié incontinent après la révolution des huguenots* », pour réprimer le scandale que certains matelots feraient en arrivant au port²⁴²⁷.

Ces demandes étaient de nature à inverser la politique conduite par le Conseil supérieur depuis 1708, et à placer la colonie sous la juridiction effective d'un évêque solidaire des jésuites. La démarche tendait aussi à renforcer considérablement l'esprit et l'exécution du règlement du 14 février 1711. Surtout, le mémoire de l'évêque de San Thomé offrait à Louis XIV la possibilité de donner à la police des cultes de Pondichéry les traits de celle du royaume.

III. La rétroaction de Louis XIV dans le contexte de la bulle *Unigenitus*

Les controverses théologiques et politiques consécutives à la réception de la bulle *Unigenitus* du pape Clément XI obligent en premier lieu à constater la singularité des enjeux de la police ecclésiastique pondichérienne. C'est à partir de ces deux grilles de lecture qu'il convient de caractériser la formation d'un véritable « gallicanisme jésuite » dans les années 1710 (A). À partir de cette perspective, l'on peut comprendre comment Louis XIV a produit un second « mémoire en forme de règlement » devant prendre en considération les remarques formées en Inde contre celui du 14 février 1711 (B).

A. La caractérisation d'un gallicanisme jésuite

C'est dans le contexte de la réception de la bulle *Unigenitus* que les mémoires des conseillers de Pondichéry et de l'évêque de San Thomé arrivent en France. Le 8 septembre

²⁴²⁵ *Ibid.*, « Qu'il ne soit pas permis au gouverneur de Pondichéry de se faire un conseil des consciences selon son goût et composé de ceux de cette ville qui me sont les plus opposés car s'agissant en ce conseil principalement des affaires des nouveaux chrétiens on n'en doit délibérer qu'avec ceux qui sont chargés de leur conduite, et non avec ceux qui en ont été déboutés par une sentence contradictoire, ni avec ceux qui sont notoirement les défenseurs des gentils contre les chrétiens ».

²⁴²⁶ *Ibid.*, art. 4.

²⁴²⁷ *Ibid.* Le texte auquel fait référence l'évêque de San Thomé n'est pas certain. Une ordonnance du 10 mars 1700 de Louis XIV portant sur le respect dû aux églises avait renouvelé celles de ses prédécesseurs en raison de leur inexécution. DELAMARE, N., *Traité de la police* [...], *op.cit.*, t.1, p.327. Plusieurs textes peuvent alors être concernés, comme l'édit du mois d'avril 1695, la déclaration du mois de février 1657, ou l'ordonnance du 13 mai 1650, dernière en date à porter spécifiquement sur le respect dû aux églises. *Ibid.*, p.324, DUCHESNE, *Code de la Police ou analyse des règlements sur cette matière*, *op.cit.*, p.34-36.

1713, le pape Clément XI avait condamné les propositions tirées de l'ouvrage de Pasquier Quesnel, *Le Nouveau Testament en Français*, qui constituaient une synthèse des prétentions jansénistes²⁴²⁸. La réception de ce texte par les lettres patentes du 15 février 1714, enregistrées avec réserves par le Parlement de Paris, devait constituer un rapprochement du pouvoir royal avec Rome, mais aussi alimenter l'opposition janséniste au sein des cours souveraines²⁴²⁹. Ces derniers voyaient dans la bulle une renonciation aux libertés de l'Église gallicane et une atteinte à la souveraineté, dont les principes devaient être gardés et conservés par les Parlements²⁴³⁰. La contestation était aussi interne au clergé du royaume, et épousait une autre grille de lecture. Lors de l'assemblée du clergé de 1713-1714, les partisans de la tradition conciliariste voyaient dans la confirmation royale de la bulle *Unigenitus* une atteinte aux droits des évêques²⁴³¹. À l'inverse, les défenseurs de la bulle, qualifiés d'ultramontains, étaient surtout satisfaits de la conciliation de l'autorité du roi, chef de l'Église de France, avec l'infailibilité du pape²⁴³². Comme dans les milieux parlementaires, les querelles relatives à la bulle *Unigenitus* avaient, au sein de l'Église, un caractère « identitaire », qui prolongeait les antagonismes du XVII^e siècle. Les jésuites, ou le « parti jésuite », figuraient parmi les défenseurs de l'association des pouvoirs royaux et pontificaux²⁴³³. Le confesseur du roi, Michel le Tellier, qui avait succédé au P. de La Chaise, et qui continuait d'agir en protecteur des jésuites de Pondichéry, était l'un de principaux promoteurs de la bulle²⁴³⁴. Comme le montre l'historienne Catherine Maire, l'opposition aux

²⁴²⁸ PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.218-219. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.514-516.

²⁴²⁹ SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, op.cit., p.126-127 et p.165.

²⁴³⁰ STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.67-70. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *L'appel comme d'abus, arme du gallicanisme parlementaire ?*, in : Bonzon, A., Galland, C., (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, op.cit., p.282-286.

²⁴³¹ ANDURAND, Olivier, *La Grande affaire, les évêques de France face à l'Unigenitus*, Rennes, PUR, 2017, [en ligne], chap.1, §75, « Les évêques opposés à l'Unigenitus lors de l'assemblée de 1713-1714 semblent plutôt s'inscrire dans la tradition conciliariste et leur hostilité aux décisions du souverain pontife puise sa source autant dans la Déclaration des quatre articles que dans la tradition gersonienne. Les prélats acceptants suivent, eux, les ordres du roi car ils le perçoivent comme le chef de l'Église de France. Or, dans l'historiographie janséniste, tous les évêques ayant accepté la Bulle sont régulièrement taxés d'ultramontanisme. La contradiction semble profonde, néanmoins on peut en partie la lever si l'on considère l'Unigenitus comme l'aboutissement de malentendus comme l'affaire de la Régale. On pourrait donc penser que Louis XIV a plié devant les exigences romaines pour satisfaire sa volonté de pacification du royaume et sa vision absolue du pouvoir ». Aussi, les parlements pouvaient tout à fait embrasser la cause des évêques, et user de leur contrôle pour défendre leurs droits, AZEMA, L., *La politique religieuse du Parlement de Toulouse sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.117-118.

²⁴³² *Ibid.*

²⁴³³ MAIRE, C., *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*, in : Annales de l'Est, vol.1, 2007, p.12.

²⁴³⁴ CEYSSSENS, Lucien, *Autour de la bulle Unigenitus : le duc de Saint-Simon (1675-1755)*, in : Revue belge de philologie et d'histoire, vol.63, n°3, 1985, p.521-522.

jésuites était aussi constitutive de l'identité des opposants à la réception de la bulle au sein des milieux ecclésiastiques, qui revendiquent désormais pleinement le qualificatif de jansénistes²⁴³⁵.

Le contexte politique et ecclésiastique du royaume n'avait que très peu transparu dans la lettre du règlement royal du 14 février 1711. Celui-ci se bornait à des matières précises et aux thèmes imposés par les mémoires des jésuites de Pondichéry. Jusqu'alors, les jésuites avaient pu exiger du Conseil supérieur de Pondichéry une politique similaire à celle qui s'était pratiquée dans le royaume à l'encontre des protestants, qui devait « abolir le paganisme » comme on avait « aboli l'hérésie » en France. Les controverses opposant jansénistes et ultramontains, gallicans conciliaristes, absolutistes, et parlementaires, avaient-elles une chance de se voir transposer au contexte spécifique des églises de Pondichéry ? La contamination des enjeux coloniaux par les enjeux nationaux n'aurait guère été surprenante²⁴³⁶. En 1680, les Missions-étrangères de Paris avaient déjà été dépossédées de leur entreprise par la transposition de l'affaire de la Régale à celle du serment pontifical. Louis XIV avait alors sacrifié la primauté des vicaires apostoliques français pour consacrer son « patronage » sur les missions françaises, et leur indépendance vis-à-vis du Saint-Siège. Par ailleurs, les prêtres des Missions-étrangères sont ceux qui ont le plus régulièrement été accusés de jansénistes par leurs rivaux de la Société de Jésus. François Pallu, de son temps, avait été qualifié de la sorte en raison de sa proximité avec l'évêque d'Alet, Nicolas Pavillon²⁴³⁷. À Pondichéry, les prêtres des Missions-étrangères étaient encore la cible de cette accusation par les jésuites en 1711²⁴³⁸. Les griefs entre ces partis étaient de deux natures. D'abord, leur opposition résidait dans la querelle ancienne de l'autorité des vicaires apostoliques envoyés par la Congrégation de la Propagande, et de la résistance des jésuites portugais, puis français, à la réforme des droits du *padroado*²⁴³⁹. Surtout, la rivalité institutionnelle entre ces deux camps s'était traduite sous la forme d'une querelle dogmatique, celle des rites malabars, qui avait structuré l'opposition entre jésuites et anti-jésuites²⁴⁴⁰. Dans ce sens, la situation

²⁴³⁵ MAIRE, C., *Quelques mots piégés en histoire religieuse* [...], *loc.cit.*, p.10-11.

²⁴³⁶ Nous avons déjà vu que l'écrivain de marine Robert Challe avait analysé dès les années 1690 les prémisses de la querelle des rites malabars à l'aune de l'opposition entre jansénistes et jésuites. CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, t.3, p.137, et p.150-154.

²⁴³⁷ *Supra*, p.327.

²⁴³⁸ AMEP, vol.959, f°231, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du mois de février 1711*, qui se plaint que les jésuites l'accusent de jansénisme. CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], *op.cit.*, t.3, « De quoi servira donc dans la Chine, et ailleurs, où les jésuites priment, cette condamnation prononcée à Rome ? Je l'ai déjà dit. Elle ne servira à rien du tout, qu'à animer d'autant plus et de nouveau le ressentiment de la Société, contre les Missionnaires [Missions-étrangères], et les Jansénistes, qu'ils mettent dans la même classe, et qu'ils haïssent à la jésuite, je ne peux pas dire plus ; parce que les jansénistes, ou ceux qu'ils regardent comme tels, ont osé attaquer les premiers les relâchements de leurs casuistes et le poison de leur morale, et que les Missionnaires prouvent à jeu découvert, que la conduite de la Société est conforme dans les Indes aux erreurs de leurs casuistes ».

²⁴³⁹ *Supra*, p.133, p.298, p.308, et p.369.

²⁴⁴⁰ *Supra*, p.381 et s.

ecclésiastique de Pondichéry pouvait être transposée au clivage interne à l'Église de France au moment de la crise de la bulle *Unigenitus*, non pas sur le plan idéologique, mais identitaire, en opposant des « ultramontains » pro-jésuites, et des « jansénistes », anti-jésuites.

Cependant, depuis les décrets du légat Maillard de Tournon de 1704, et l'appel comme d'abus de 1708, la situation de Pondichéry pouvait aussi être appréhendée du point de vue de la résistance parlementaire à la bulle *Unigenitus*. Les réponses formées par les conseillers de Pondichéry à l'applicabilité du règlement de 1711 en étaient la manifestation. Les contestations relatives à l'article X qui donnait aux missionnaires et à l'évêque une autorité sur le Conseil supérieur pouvaient faire écho aux crispations des parlements du royaume. Surtout, l'enjeu profond de la police ecclésiastique de Pondichéry consistait, depuis 1704, dans la réception de la législation pontificale dans les comptoirs de l'Inde. C'est d'ailleurs pour cette seule raison que la technique de l'appel comme d'abus avait été introduite par le pouvoir royal auprès de la cour souveraine de Pondichéry. Or, à la différence de la France, les jésuites étaient, en Inde, les principaux opposants à la réception des décrets de la Congrégation de la Propagande, dans la mesure où ceux-ci devaient censurer les méthodes singulières de la mission de Madurai.

Il faut alors considérer la manière dont le roi pouvait répondre aux demandes des conseillers de Pondichéry et de l'évêque de San Thomé. Fallait-il analyser la situation de Pondichéry à la lumière des dissensions internes au clergé du royaume ? Dans ce cas, le roi devait prendre le parti des jésuites, alors que ceux-ci étaient, en Asie, opposés à la réception de la législation pontificale, et, par conséquent, à l'infaillibilité du Souverain Pontife. Fallait-il, au contraire, regarder les crises religieuses des établissements de l'Inde à la lumière des contestations parlementaires à la réception de la bulle *Unigenitus* ? Dans ce cas, l'intervention royale pouvait consister dans l'extension aux colonies de la théorie de l'infaillibilité pontificale, et donc à la prévention des appels comme d'abus comme moyen de résistance. Une telle politique aurait eu pour effet de détruire les missions jésuites. Or, dans le contexte des établissements de l'Inde, cette dernière hypothèse était dénuée de sens. Le Conseil supérieur de Pondichéry ne constituait en rien un foyer de résistance au pouvoir royal, ni un lieu de mobilisation des théories jansénistes. La situation des établissements de l'Inde ne présentait aucun relief au regard de celle de la France : les intérêts du « jésuitisme » et du « gallicanisme », étaient, à l'inverse du royaume, confondus. Si l'évolution du gallicanisme en France avait été structurée au XVIII^e siècle par la querelle janséniste, celle du gallicanisme des établissements français de l'Inde avait pour toile de fond la querelle des rites, qui impliquait des postulats très différents. La cause des rites malabars n'était pas compatible avec la défense de la bulle

Unigenitus sur le plan intellectuel, mais sur le plan « identitaire » : toutes deux correspondaient simplement aux intérêts institutionnels des jésuites. Depuis l'épisode du serment apostolique de 1678-1680, jusqu'à la légation de Maillard de Tournon, les jésuites français avaient toujours eu intérêt à soutenir les droits du roi contre le pape, et à privilégier le contrôle du droit canonique missionnaire par les juridictions séculières. Le contexte indien avait ainsi rendu possible, et nécessaire, un « gallicanisme jésuite »²⁴⁴¹. C'est dans cette perspective que Louis XIV devait répondre, par un nouveau règlement, aux plaintes qui avaient été formées en Inde par celui de 1711 par le Conseil supérieur de Pondichéry et par l'évêque de San Thomé.

B. Le règlement du 12 janvier 1715 : une réécriture prudente du règlement de 1711 par Louis XIV

Le 12 janvier 1715, Louis XIV, assisté du jésuite Orry, composa un nouveau mémoire en forme de règlement²⁴⁴². Il devait répondre en six courts articles aux demandes des conseillers de Pondichéry et de l'évêque de San Thomé relatifs à l'application du règlement du 14 février 1711. Le roi confirmait d'abord à l'article premier l'évêque de San Thomé comme évêque de Pondichéry, avec la faculté de nommer un grand vicaire pour le comptoir, à condition qu'il fût Français. Les « *lettres patentes* » de ce prélat ne seraient valables qu'à la condition d'être enregistrées par le Conseil supérieur, « *suivant les usages et libertés de l'Église gallicane* »²⁴⁴³. Ces premières dispositions étaient de nature à satisfaire François Lainez. En reconnaissant l'ordinaire portugais comme évêque de Pondichéry, le roi venait normaliser la situation ecclésiastique du comptoir, et régulariser les droits de visite ou de correction spirituelle que Lainez entendait exercer sur les paroisses françaises. La nationalité de l'évêque était contrebalancée par l'obligation de choisir un grand vicaire français pour représenter son autorité dans le comptoir. Louis XIV confirmait le pouvoir du Conseil supérieur de contrôler les actes émanant du pouvoir épiscopal en considération des libertés de l'Église gallicane. Ces premières mesures pouvaient paraître équilibrées au prisme de la situation du royaume. Cependant, au

²⁴⁴¹ GAY, J.-P., *Le « cas Mainbourg »*. *La possibilité d'un gallicanisme jésuite au XVII^e siècle*, in : *Revue historique*, vol.316, n°4, 2014, p.783-831, qui souligne la rareté historique de la convergence des jésuites vers le gallicanisme, à travers la pensée iconoclaste du P. Louis Mainbourg, « cas extrême », que le P. de La Chaise considérait comme « une exception dans la Compagnie de Jésus française ». *Ibid.*, p.783. J.-P. Gay constate également l'attitude gallicane du P. de La Chaise, et des jésuites français dans son opposition à Innocent XI, v. GAY, J.-P., *Voués à quel royaume ? Les jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. A propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaise*, *loc.cit.*, p.285-314. Dans ce sens, CHALLE, R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales [...]*, *op.cit.*, t.3, p.150, « Les jésuites ne sont pas gens assez dociles pour céder ; et quoiqu'ils disent et soutiennent à Rome, que le Pape est infallible, ils ne feront ici aucun état de sa décision, et diront à leur ordinaire que le pape a été mal informé, ou que c'est un vieux fou, qui ne fait que radoter ».

²⁴⁴² ANOM, COL, F5A 38, *Confirmation de l'évêque de San Thomé en tant qu'évêque de San Thomé, à Versailles, du 12 janvier 1715*. Comme l'attestent les brouillons compris dans cette cote, le document semble avoir été rédigé pour le Roi par le P. Orry, procureur des jésuites en France.

²⁴⁴³ *Ibid.*, art. 1.

regard du contexte pondichérien, elles ne faisaient que renforcer l'autorité solidaire des jésuites et de l'évêque portugais, que le règlement de 1711 avait déjà étendu sur le Conseil supérieur.

Louis XIV décidait également, dans l'article 4 de ce mémoire en forme de règlement, de « *prier M. Visdelou* », envoyé de la Congrégation de la Propagande, « *de se retirer de Pondichéry, avec la liberté d'aller au Bengale ou ailleurs* »²⁴⁴⁴. Les réponses du roi avaient pour conséquence de satisfaire entièrement au parti défendu par Lainez et les jésuites de Pondichéry. En renvoyant le vicaire apostolique chargé de l'application du décret de Maillard de Tournon, et en confirmant l'autorité d'un évêque du *padroado* sur le comptoir, Louis XIV consacrait la rupture de Pondichéry avec la législation pontificale, et avec l'interdiction des rites malabars. En effet, l'ordinaire portugais aurait inévitablement pour fonction d'exercer un contrôle préliminaire sur la réception des actes pontificaux, avant qu'ils fussent soumis au Conseil supérieur pour juger de leur conformité avec les libertés de l'Église gallicane. Ce constat est renforcé par le sixième article du nouveau règlement, qui enjoignait les supérieurs des capucins de Pondichéry et de Madras, les P. Esprit de Tours et Thomas de Poitiers, de faire cesser les « *scandales* » dont s'était plaint l'évêque de San Thomé dans son mémoire à destination du roi²⁴⁴⁵. Comme il l'avait lors du siège de San Thomé en 1674, Louis XIV rappelait directement à l'ordre les missionnaires capucins de la côte Coromandel²⁴⁴⁶.

Sur le point de l'application du règlement du 14 février 1711, Louis XIV et le P. Orry se montrèrent étonnamment assez conciliants. Ayant pris connaissance des remarques de Dulivier, le roi commandait que l'exécution de ces articles soit étudiée par le gouverneur de Pondichéry et par le grand vicaire français qui devait être nommé. Ceux-ci pourraient décider collégialement d'échelonner ou de suspendre l'application du règlement de 1711, à charge d'envoyer un rapport régulier sur l'avancée de son exécution²⁴⁴⁷. Le roi se montrait également très compréhensif sur la question du choix du *modélier*. Louis XIV semble avoir compris la difficulté du sujet, et invitait le gouverneur et le grand vicaire à tenir compte dans leurs démarches des « *conséquences pour la religion et pour le commerce* »²⁴⁴⁸.

²⁴⁴⁴ *Ibid.*, art. 4.

²⁴⁴⁵ *Ibid.*, art. 6.

²⁴⁴⁶ *Supra*, p.297.

²⁴⁴⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Confirmation de l'évêque de San Thomé en tant qu'évêque de San Thomé, à Versailles, du 12 janvier 1715*, art. 2.

²⁴⁴⁸ *Ibid.*, art. 3, que nous reproduisons, en raison de sa particulière importance, « Se conformer pour cet article à ce qui a été dit sur l'article précédent [relatif à l'exécution différée du règlement par le gouverneur et le grand vicaire], mais y donner une plus particulière attention, à cause des conséquences pour la religion et pour le commerce, l'intention de la Compagnie étant que l'on préfère autant que l'on pourra pour l'emploi les chrétiens aux gentils ».

Enfin, Louis XIV devait donner sa dernière contribution à la police religieuse des établissements français de l'Inde, par une ordonnance du 16 janvier 1715, « *pour empêcher l'indécence, le scandale dans les églises de Pondichéry* », faisant réponse aux demandes de l'évêque de San Thomé²⁴⁴⁹. Le contenu de ce texte n'est qu'un simple rappel à l'ordre, prévoyant l'envoi en prison de ceux qui causeraient des scandales dans les églises. Il venait surtout confirmer la volonté du roi de conformer la discipline religieuse des habitants de Pondichéry à celle du Royaume. Cette ordonnance était en effet une copie conforme de celle qui avait été rendue, le 10 mars 1700, à destination du lieutenant général de police de Paris. Si le Conseil supérieur avait pour charge d'appliquer la coutume de Paris en matière civile, la police religieuse parisienne pouvait aussi être transposée en Inde. La portée de ce document est bien évidemment symbolique, et ses effets sont moindres en comparaison du règlement du 12 janvier 1715. Il confirmait cependant que les fonctions de police des gouverneurs de Pondichéry étaient similaires à celles du lieutenant de police à Paris en matière de police religieuse des catholiques.

Ces interventions confirment la solidarité institutionnelle du roi avec le parti des jésuites et de l'évêque de San Thomé dans le contexte de la bulle *Unigenitus*. À l'égard de la police religieuse des hindous de Pondichéry, ce texte oblige à nuancer l'idée d'une parfaite adhésion de Versailles à la surenchère des jésuites en Inde. La démarche de Louis XIV n'est, certes, aucunement dictée par une forme de tolérance. Mais le roi ne renonce pas à laisser aux administrateurs coloniaux les moyens de concilier l'impératif religieux avec celui du commerce, quitte à tempérer l'entrée en vigueur du règlement de 1711. La patience du monarque n'était cependant qu'un maigre gage de stabilité. Par sa seconde intervention, Louis XIV avait bien contribué à délier les ecclésiastiques de tout contrôle de la part des pouvoirs séculiers à Pondichéry.

²⁴⁴⁹ ANOM, COL, F3 238, f°347, *Ordonnance pour empêcher l'indécence, le scandale dans les Églises de Pondichéry, du 16 janvier 1715*. Nous reproduisons intégralement le texte de cette très courte ordonnance très peu citée, « Sa Majesté étant informée des ordonnances et celles des Rois ses prédécesseurs touchant le respect dû aux Églises qui ne sont pas exécutées dans celles de Pondichéry que l'indécence et le scandale augmentent journellement et que la plupart des personnes de l'un et de l'autre sexe et de toutes conditions paraissent avoir entièrement oublié un devoir si important, Sa Majesté a ordonné que les édits, ordonnances, arrêts et règlements rendus sur ce sujet seront exécutés de point en point à peine de désobéissance enjoint Sa Majesté au Sieur Dulivier Gouverneur de Pondichéry de tenir la main à l'exécution de la présente ordonnance de faire arrêter et mettre en prison ceux qui y auront contrevenu de leur imposer les peines qu'ils auront mérité et même d'informer Sa Majesté des noms de ceux qui auront tenu une pareille conduite. Voulant au surplus Sa Majesté que la présente ordonnance soit publiée et affichée partout où besoin sera afin que personne n'en ignore ». Il s'agit d'une copie conforme de l'ordonnance du 10 mars 1700, qui avait été faite pour le lieutenant de police d'Argenson pour être appliquée à Paris. DELAMARE, N., *Traité de la police* [...], *op.cit.*, t.1, p.327.

Section 2. La police des cultes royale : la source de l'ascendant des ecclésiastiques sur les pouvoirs coloniaux

L'addition faite en janvier 1715 par Louis XIV à son règlement du 14 février 1711 n'arrivera que tardivement à Pondichéry. Durant cet intervalle, sous le gouvernement de Pierre Dulivier, les conseillers de Pondichéry éprouvent les limites de leur tentative d'appliquer progressivement la réglementation royale, sous la pression des jésuites (§1). L'ultime ressort de cette escalade survient en 1715 : l'ancien gouverneur Hébert est rappelé en Inde, en qualité de « Général de la nation ». Pour des raisons qu'il conviendra d'éclaircir, l'ancien adversaire des jésuites est désormais leur allié. Dès lors, l'autonomie du Conseil supérieur, appuyée sur la défense des libertés de l'Église gallicane, est mise au service de la « croisade » des jésuites contre les autres corps de religieux, et contre le courtier Naynapa (§2)²⁴⁵⁰.

§1. L'échec de l'application progressive de la réglementation religieuse royale

Nous avons montré que le règlement du 11 février 1711 avait reçu un accueil mitigé à Pondichéry. Dulivier semble surtout avoir opté pour une exécution différée des articles du règlement, en tenant compte de différents facteurs. Les mesures d'interdiction des cérémonies publiques sont présentées comme « la prévention d'innovations », et non comme des dispositions nouvelles, pour donner l'impression aux chefs de caste de la conservation de leurs privilèges. En revanche, le gouverneur a compris l'importance de différer ces réformes du moment du chargement des vaisseaux, durant lesquels la Compagnie est particulièrement vulnérable à la cessation du travail et à la fuite des capitaux. En somme, la technique adoptée par le gouverneur de Pondichéry pour faire entrer en vigueur le règlement de 1711 est de donner un caractère contractuel à ses articles, et à les faire approuver par les chefs de caste (I). Or, en raison de son contenu, le règlement royal ne peut servir de base consensuelle à aucun « pacte religieux » dans la société pondichérienne (II).

I. La tentative de contractualisation du règlement de 1711

À l'automne 1714, Pierre Dulivier se détermina à avancer dans l'exécution des articles du règlement de 1711. Le gouverneur avait observé que les conditions étaient favorables : « le riz étant bon marché », le raja de Gingy, « *protecteur des gentils* » était mort, et il n'y avait plus

²⁴⁵⁰ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.34-40, sur la « croisade des jésuites », et p.40-43.

de vaisseaux à charger en rade de Pondichéry²⁴⁵¹. Dulivier indique alors avoir déclaré, en dehors de toute délibération du Conseil d'administration, que les enterrements ne se feraient plus « *au son des instruments* » lorsqu'ils auraient lieu le dimanche. Toutes les cérémonies hindoues, faites lors des mariages, de la nouvelle lune, ou en toutes autres occasions, seraient également interdites lorsqu'elles auraient lieu le dimanche, ou le jour des fêtes chrétiennes mentionnées dans l'article III du règlement de 1711²⁴⁵². Le gouverneur, qui prétendait déjà avoir fait cesser les hommages rendus aux *pandits*, les marches sur le feu, et la lecture du *Rāmāyaṇa*, continuait ainsi l'application progressive des articles de la réglementation royale. Du moins, il faut observer que l'objet des nouvelles interdictions différait en partie du règlement royal, qui n'avait interdit, dans les temples, que les sacrifices les dimanches et jours de fête chrétienne²⁴⁵³. Dulivier semble de nouveau avoir cherché à faire coïncider les prescriptions du règlement avec un état antérieur de la police religieuse de Pondichéry, celui des libertés concédées par François Martin en février 1701, pour qu'elles soient acceptées plus facilement²⁴⁵⁴.

Le jour de la Toussaint de 1714, le gouverneur aurait confirmé cette dernière mesure, lorsque des habitants hindous voulurent célébrer un enterrement au son des instruments. Il indique que, dès le dimanche suivant, la règle était observée²⁴⁵⁵. Deux jours après, le gouverneur fut néanmoins interpellé aux portes de la ville par trois cents habitants, qui lui demandèrent de ne « *rien innover* » sur la liberté des cérémonies qui avait été accordée depuis plusieurs

²⁴⁵¹ ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, et DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*. Ce dernier texte figure également à ANOM, COL, C²69, f^o157, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry*, et à ANOM, COL, C²70, f^o04, sous le même titre. La mort du raja de Gingy, « Souroubsingue » [Sarūp Singh], avait déjà été annoncée par Dulivier à Pontchartrain dans sa lettre du 18 juillet 1714. ANOM, COL, C²69, f^o97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*. Le raja de Gingy était mort autour de février 1714, et son fils était menacé par les troupes du Moghol. A ce sujet, SRINIVASACHARI, C.S., *A history of Gingee and its rulers*, op.cit., p.428-430. À l'égard des navires, dont nous avons vérifié les départs et les arrivées de Pondichéry en 1714 : nous confirmons que les vaisseaux de l'escadre malouine du capitaine Dudemaine, sur lesquels était arrivé Dulivier quittèrent le comptoir la nuit du 17 au 18 février 1714. ANOM, COL, C²69, f^o97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714*. Les vaisseaux le *Saint-Louis* et le *Jason* quittèrent la rade de Pondichéry le 14 octobre 1714. *Ibid.*, f^o150, *Lettre de Dulivier, du 26 février 1715*. Seule la frégate malouine *La Paix*, commandée par le capitaine La Mancelière Gravé, arrivée à Pondichéry le 28 août 1714 fait l'objet d'une incertitude, mais elle a vraisemblablement quitté le comptoir pour gagner le Bengale avant le mois d'octobre 1714. *Ibid.*, f^o105, *Lettre de Dulivier du 8 octobre 1714*.

²⁴⁵² ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, et MCIO, f^o54.

²⁴⁵³ ANOM, COL, F5A 39/2, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. III du règlement, qui prévoyait « la liberté [de] faire [dans les pagodes] des sacrifices deux ou trois fois dans la semaine, excepté pendant la quinzaine de Pâques, les dimanches, les fêtes de l'ascension, du Saint-Sacrement, de l'assomption de la Vierge, de la Toussaint, et de Noël ».

²⁴⁵⁴ *Supra*, p.434.

²⁴⁵⁵ MCIO, f^o54. ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*.

années²⁴⁵⁶. Suivant la lettre adressée par Dulivier au Secrétaire d'État à la Marine en février 1715, cette contestation fut rapidement contenue. Le gouverneur aurait maintenu sa position, menacé ceux qui s'assembleraient de châtiments sévères, et invité les chefs des castes à se présenter à lui à l'avenir, lorsqu'ils auraient des contestations à faire²⁴⁵⁷. Au cours d'une réunion, Dulivier confirma aux principaux de chaque caste qu'il ne pourrait rétablir la liberté des cérémonies dans l'état antérieur à son arrivée, et fit « *donner par écrit en malabare les articles qu'il voulait abolir* »²⁴⁵⁸. Dans la lettre adressée à Pontchartrain, l'affaire se clôt ainsi.

Or, le registre des délibérations du Conseil d'administration donne une tout autre lecture de la suite des événements. Les jésuites avaient fait circuler dans la ville l'information que la pagode voisine à leur église devait être détruite, et que les processions publiques seraient abolies, tenant pour certaine l'application littérale du règlement de 1711. Des assemblées se formèrent la nuit, autour de plusieurs « *chefs de cabale* », et une pétition fut signée par les chefs de caste pour combattre une pareille interdiction²⁴⁵⁹. S'il leur était interdit de célébrer les enterrements le dimanche au son des instruments, ils se retireraient de la ville le lundi suivant²⁴⁶⁰. Plusieurs d'entre eux, et particulièrement les chefs de caste de la Main gauche, avaient refusé de signer cet écrit²⁴⁶¹. Informé de ces tumultes, le Conseil d'administration s'assembla une première fois le 9 novembre 1714, pour « *examiner les moyens les plus prompts et les plus sûrs pour empêcher ces sortes d'assemblées, qui ne tend[aient] uniquement qu'à quelque émotion populaire* »²⁴⁶². Le Conseil d'administration régla la contestation comme une

²⁴⁵⁶ *Ibid.*

²⁴⁵⁷ *Ibid.*

²⁴⁵⁸ *Ibid.*

²⁴⁵⁹ DCSP, t.1, p.148, *Délibération du 9 novembre 1714*, « [Dulivier] a représenté qu'il était informé qu'il y avait dans Pondichéry deux chefs de cabales, qui forment un parti parmi les peuples, qui sont les nommés Chegapamodély et Calarratandanen, que le premier retire quelques droits sur les bœufs [...] et le second est celui qui remise les tisserands, que depuis peu de jours il y a eu une assemblée nocturne de quelques cabaleurs ou chefs des castes qu'on ne connaît pas particulièrement, dans la maison du nommé Tenaneraypoullé, où il fut arrêté deux choses, la première de mourir plutôt que de permettre qu'on abatte la pagode près de l'église des R. R.P. P. Jésuites et la seconde de représenter et parler fortement si l'on veut empêcher leurs cérémonies [...] ». Cette délibération est reproduite à VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.XXXIX-XLI.

²⁴⁶⁰ DCSP, t.1, p.148, *Délibération du 9 novembre 1714*, « Il fût résolu que si on ne voulait pas leur accorder la permission de jouer les instruments les dimanches, ils s'en iraient et le jour de leur départ fut marqué à lundi prochain et leur halte doit être sous un grand arbre, qui est au nord-ouest de la porte Madras, que la nuit dernière du jeudi au vendredi ils se sont encore assemblés chez un tisserand, proche d'une petite pagode, qui est vers le fort nord, qu'ils avoient posé des sentinelles de deux en deux, et deux au-delà de la maison pour n'être pas surpris et qu'ils ont confirmé la même résolution par laquelle ils avoient déterminé de partir lundi, qu'ils ont fait signer cette résolution par les chefs des castes [...] ».

²⁴⁶¹ *Ibid* « [...] à l'exception des *chettis* [marchands, changeurs de la Main gauche] s'en sont excusés. Les ozetaires [probablement *Otters*, basse caste travaillant à creuser les puits et les étangs] ont aussi refusé de signer, les cambaliers [*Kammalars*, de Main gauche] n'ont pas encore signé et leur chef a répondu qu'ils ne signeraient pas que les charpentiers et autres gens de marteau [*Pantchallas*, ou *Panjaltatar* artisans de la Main gauche] du fort n'aient signé et que les principaux, qui ont signé, sont Tenenerayamodély, Chenapamodély, Kalatandanen, Tirouvengadapoullé et Moutchékandapen ».

²⁴⁶² *Ibid.* OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.359-360.

atteinte à la tranquillité publique et à la souveraineté de la Compagnie. Il fit arrêter par le naynard (prévôt de police indien), les « *chefs de faction et cabale, [...] perturbateurs du repos public* », « *criminels d'État et séducteurs du peuple* », et les fit chasser de Pondichéry²⁴⁶³.

À ce titre, la délibération du 9 novembre 1714 occupe un rôle crucial dans la police des émotions populaires : elle préfigure la répression politique des soulèvements. Toutefois, la volonté du gouverneur Dulivier de faire appliquer progressivement les articles du règlement de 1711 devait faire perdurer l'idée selon laquelle les émotions populaires étaient aussi des moments privilégiés de réforme des libertés et des usages. En l'espèce, l'occasion de la division des castes était trop belle pour ne pas essayer de soumettre à leurs chefs le règlement du 14 février 1711, et de faire de ce soulèvement un « moment contractuel ». Le 16 novembre 1714, le Conseil d'administration délibéra sur la condamnation d'un nouveau conspirateur²⁴⁶⁴. C'est dans cette même délibération que le gouverneur proposa de se conformer aux volontés du roi, et de déclarer dans les formes l'interdiction des instruments lors des enterrements et des mariages le dimanche, mais aussi toutes les cérémonies dans les temples ou dans l'espace public les jours de fête chrétienne énumérés à l'article III du règlement²⁴⁶⁵. Pour parvenir à ce résultat sans provoquer d'insurrection, Dulivier estimait que les séditieux devaient être chassés de Pondichéry. Les chefs de caste coopératifs avaient été reçus par le gouverneur avant la réunion du Conseil : il les informa « *avec douceur* » des ordres qu'il avait du roi, et du droit dans lequel

²⁴⁶³ DCSP, t.1, p.148, *Délibération du 9 novembre 1714*, « [Le Conseil] a d'une même voix et d'un sentiment unanime résolu que l'on fera incessamment arrêter les dits Chenapamodély et Kalatandanen, chefs de faction et cabale, et que comme perturbateurs du repos public ils seront chassés de Pondichéry et ses dépendances, avec défenses à eux faites, sous peine de punition corporelle, d'y jamais rentrer, sous quelque prétexte que ce puisse être et qu'il sera enjoint au Naïnard ou prévôt, de donner avis en cas de contravention et de les arrêter s'ils sont rencontrés sur les terres de la Compagnie. Que leurs cases ou maisons seront rasées et démolies comme criminels d'État et de séducteurs du peuple et que défenses seront faites à toutes personnes de quelque état, qualité ou condition qu'ils soient de faire dans Pondichéry ni ses dépendances aucunes assemblées nocturnes sous de pareilles peines et de plus grandes si le cas y échoit ».

²⁴⁶⁴ DCSP, t.1, p.150, *Délibération du 16 novembre 1714*, « [Dulivier] a représenté qu'il était informé que le nommé Velleyambalan, fils de défunt Delapamodely, avait toutes les olles du complot des deux chefs de cabale dénommés dans la délibération du 9^e du présent mois, que le dit Velleyambalan, est celui qui servait d'agent dans cette affaire, qui allait et venait pour faire signer les olles aux castes et les amenait à se joindre de leur parti et qu'il croyait à propos pour empêcher à l'avenir de pareilles assemblées, qui ne tendent uniquement qu'à quelques émotions populaires de faire châtier tous ceux qui conseillent, favorisent, ou sollicitent à faire de pareilles entreprises. La matière mise en délibération, il a été résolu que l'on fera incessamment arrêter et chasser de Pondichéry le dit Velleyambalan avec défenses d'y jamais rentrer sous peine de punition corporelle et qu'il sera enjoint au Naïnard, ou prévôt, d'y veiller ou de l'arrêter en cas qu'il le rencontre sur les terres de la Compagnie ». Cette délibération est reproduite à VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.XLI-XLIII.

²⁴⁶⁵ DCSP, t.1, p.150, *Délibération du 16 novembre 1714*, « Mondit sieur le gouverneur a aussi représenté au Conseil que le temps étant favorable, il croyait à propos pour se conformer autant qu'il serait possible aux décisions du Conseil, approuvées par sa Majesté le [14] février 1711, de faire faire défenses aux gentils, chefs des castes, de faire aucunes cérémonies dans leurs pagodes n'y ailleurs pendant la quinzaine de Pâques, l'octave du Saint-Sacrement, les fêtes de l'Ascension, de l'Assomption, la fête de Saint-Louis, les Dimanches, la Toussaint et Noël, comme aussi de ne faire aucunes cérémonies pour la nouvelle lune au cas qu'elle arrive le dimanche, de ne faire aucunes cérémonies de leurs mariages les jours de dimanches non plus que celles pour les enterrements au son des instruments ces mêmes jours ».

il était de les faire exécuter. Dulivier chercha alors à donner un caractère conventionnel au règlement royal, en le faisant accepter par les chefs de caste. Il se présenta à eux comme « *le Père commun de tous les habitants de Pondichéry* », et leur rappela « *la tranquillité* » et les « *profits considérables* » de la colonie depuis un an²⁴⁶⁶. À l'issue de cette réunion, le gouverneur accorda un délai de huit jours aux chefs de caste pour se prononcer sur l'interdiction des cérémonies les dimanches et jours de fête chrétienne²⁴⁶⁷. Le Conseil d'administration déclarait enfin, de sa propre autorité et sans concertation, l'application de l'article du règlement de 1711 prévoyant le châtement des hindous qui s'opposeraient à la conversion au catholicisme de l'un des leurs²⁴⁶⁸.

Le 21 novembre suivant, le Conseil d'administration se réunit alors que la tension des soulèvements des semaines précédentes n'avait pas décliné²⁴⁶⁹. Les conseillers constatèrent que l'arrestation des conspirateurs avait suffisamment irrité la population pour risquer d'entreprendre l'application des articles du règlement. Le Conseil décida à l'unanimité de surseoir à l'exécution des délibérations des 9 et 16 novembre, sans indiquer si les chefs de caste avaient bien prononcé leur avis dans le délai qui leur avait été imparti. La situation des semaines suivantes fut donc relativement confuse. Les délibérations du Conseil d'administration étaient en suspens, mais la déclaration qu'avait faite Dulivier à la fin du mois d'octobre concernant les célébrations aux enterrements et aux mariages les dimanches pouvait être considérée comme maintenue. C'est ce que semblent affirmer des délibérations plus tardives, qui prétendent que ce premier ordre était respecté à Pondichéry, ou même que la fête de Pongal, du 11 janvier 1715, ne fut pas célébrée²⁴⁷⁰. La réalité et la nature juridique de l'interdiction étaient alors plus qu'incertaines. Pouvait-elle résulter de la simple déclaration du gouverneur ? Ou bien avait-elle été suspendue avec les délibérations des 9 et 16 novembre ? L'hypothèse que les articles eussent dû être approuvés par les chefs de caste surajoute à cette confusion. À défaut de consentement, il

²⁴⁶⁶ *Ibid.* Cette formule renvoie évidemment au discours paternaliste du pouvoir royal, dont P. Napoli a montré toute l'importance dans la rationalité policière de l'Ancien Régime. NAPOLI, P., *Naissance de la police moderne* [...], *op.cit.*, p.61.

²⁴⁶⁷ DCSP, t.1, p.150, *Délibération du 16 novembre 1714*.

²⁴⁶⁸ *Ibid.* ANOM, COL, F5A 39/2, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. 13 du règlement, « Pour empêcher que la Religion Chrétienne ne soit méprisée par les gentils, le Gouverneur doit employer toute son autorité à punir seulement ceux qui empêcheraient tous les autres de l'embrasser, qui seraient la cause de l'apostasie des Chrétiens ; qui parleraient mal et avec scandale de la Religion, qui refuseraient de garder envers les Chrétiens les Lois et les usages du Pays, qui les chasseraient de leur Caste, qui les priveraient de leurs emplois, de leurs droits et successions, et des privilèges attachés leur caste, qui voudraient faire cesser des mariages parce qu'une des parties aurait embrassé la foi chrétienne ».

²⁴⁶⁹ DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 21 novembre 1714*. Ce texte est reproduit dans VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.XLIII-XLIV.

²⁴⁷⁰ DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*, et VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.XLIV-LIV.

est difficile de considérer que la cessation des cérémonies résultait d'une obéissance au règlement de 1711. Elle s'expliquait plus vraisemblablement par un climat extrêmement tendu.

Cette première séquence doit nous faire considérer la manière par laquelle les conseillers de Pondichéry ont entendu satisfaire aux ordres du roi sans mettre en péril le commerce et la stabilité de la colonie. La manière la moins dommageable d'appliquer le règlement de 1711 a consisté à en faire à la fois une obligation royale pesant sur le Conseil supérieur, et un objet de négociation entre les chefs de caste et le gouverneur. La mobilisation de ce dernier ressort peut être regardée comme le sédiment d'une conception de la police formée dans les actes fondateurs de la Compagnie, en 1664, et éprouvée par l'expérience de l'Inde²⁴⁷¹. La police religieuse la plus conforme au commerce, y compris durant les périodes de crise, était celle qui s'appuyait sur le consentement, exprès ou implicite des populations indigènes. Ce n'est que par la succession de ces moments « contractuels », que les articles du règlement de 1711 pouvaient être appliqués un par un²⁴⁷². C'est par ce processus, davantage que par le contenu de la règle de police elle-même, que les sujets coloniaux devaient être *policés*. Cette doctrine n'avait pas entièrement disparu au début du XVIII^e siècle, suivant l'idée que l'idolâtrie, comme les temples, ne devaient pas être détruits, mais privés d'entretien, pour finalement être effacés par le temps. En réalité, cette politique n'avait jamais montré aucune efficacité, mais elle présentait l'avantage d'éviter la confrontation, et de justifier la suspension des règles de police normalement applicables au comptoir. Le gouverneur Dulivier a cherché à intégrer la réception de la police royale à cette politique, pour en faire le versant positif, devant produire des effets par l'accumulation des progrès et par l'habitation des populations. L'alternative à une intolérance largement inspirée de la rhétorique répressive de « l'abolition de l'hérésie protestante » en France faisait également écho aux solutions retenues en métropole. En effet, les lacunes de la législation royale avaient également donné lieu, dans les différentes provinces du royaume, à des adaptations et accommodements de ce cadre initial²⁴⁷³.

En 1714, le contexte global de la colonie ne rendit pas la tentative du gouverneur plus fructueuse que les précédentes. Or, un second soulèvement, survenu en février 1715, confirma

²⁴⁷¹ *Supra*, p.93, et p.168.

²⁴⁷² ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre du commandant Denyon, à Pondichéry, le 26 février 1715*, qui décrit la « tentative que Monsieur Dulivier gouverneur a prudemment faite il y a environ quatre mois pour retrancher peu à peu quelques cérémonies de ces peuples en exécution des ordres dont le Roi l'a chargé en lui donnant le gouvernement de Pondichéry ».

²⁴⁷³ v. BAISET, Didier, *Le compromis plutôt que la tolérance religieuse ou la délicate recherche d'un ajustement politico-juridique en Roussillon au XVII^e siècle*, in : *Revue internationale des Francophonies*, vol .8, 2020, [en ligne : <https://publicationsprairial.fr/rif/index.php?id=1151>].

l'impossibilité de regarder le règlement royal de 1711 comme un acte susceptible d'acceptation par la population pondichéenne.

II. L'émotion populaire de février 1715 : l'impossible contractualisation du règlement de 1711

Le 1^{er} février 1715, une vingtaine de notables de caste se présentèrent au gouverneur pour obtenir l'autorisation de célébrer la nouvelle lune, qui devait tomber le dimanche 3 février²⁴⁷⁴. Le gouverneur ne donna pas sa permission, tenant pour acquis l'ordre qui avait été donné par la délibération du 9 novembre 1714. Malgré le sursis à l'exécution de cette dernière, le gouverneur considérait que l'observation constatée de l'interdiction de toutes les cérémonies les jours de dimanche depuis le mois de novembre avait confirmé le caractère obligatoire de la mesure²⁴⁷⁵. Le commandant des troupes Denyon ajoutait « *qu'on ne pourrait leur accorder ce qu'ils demandaient sans risquer d'être regardés comme fauteurs d'idolâtrie* »²⁴⁷⁶. Si l'on revenait sur l'exécution du règlement de 1711, chacun savait que les jésuites s'en plaindraient en France, et demanderait le renvoi des principaux du comptoir. Le gouverneur et l'officier rappelèrent cependant que l'interdiction des fêtes ne portait que sur les dimanches, et « *qu'il leur était loisible de la célébrer dès lundi* »²⁴⁷⁷. Sur ce refus, les chefs de caste semblent avoir décidé dans un premier temps d'aller faire leurs célébrations à Villenour, à deux lieues de Pondichéry, « *où il y avait de belles pagodes* »²⁴⁷⁸. En réalité, leur mouvement entraîna un exode des marchands, blanchisseurs, batteurs de toiles, ou bateliers, entre les « *deux tiers* » et les « *trois quarts* » des habitants de la ville²⁴⁷⁹. L'évènement était d'autant plus fâcheux que deux vaisseaux de Saint-Malo, *La Paix* et *Le François d'Argouges*, arrivés à Pondichéry le 2 janvier

²⁴⁷⁴ Pour le récit de cette émotion populaire, OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.361-370. ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, et f^o146, *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*. D'après la date, il pourrait s'agir de la fête de *Thai Amavasai*, ou *Thai Amavasya*, célébrée à l'occasion de la nouvelle lune du mois de *Tai*. Elle ne doit pas être confondue avec la fête, plus connue, de *Thaipusam*, ou *Tai poosam*, consacrée au culte de Murugan, fils des dieux Shiva et Pravati, qui survient généralement à la fin du mois de janvier ou au début du mois de février du calendrier grégorien, à l'occasion de la pleine lune du mois de *Tai*.

²⁴⁷⁵ DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*, « dans cet intervalle [entre novembre et février] il n'avait été fait aucunes cérémonies de leurs mariages et enterrements, les jours de fêtes et dimanches, encore qu'ils en eussent demandé la permission par deux fois pour deux gentils qui moururent l'un le jour de la fête de la Toussaint et l'autre le dimanche suivant, et même que le jour du Pongol, qui est le premier de leur année qui arrive le 11 janvier que tout le peuple sort hors de la ville, ils n'ont fait aucun mouvement, ce qui donnait lieu d'espérer qu'ils se soumettraient à ce qu'on leur avait demandé ».

²⁴⁷⁶ ANOM, COL, C²69, f^o146 *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*.

²⁴⁷⁷ *Ibid.*

²⁴⁷⁸ *Ibid.*

²⁴⁷⁹ *Ibid.*, « Tout d'un coup on vit disparaître plus de trois quarts de ces mêmes gentils qui font par leurs travaux la richesse de Pondichéry et un revenu annuel de près de soixante-dix mil livres, c'était la chose du monde la plus triste de voir pendant quatre jours d'une grande ville semblable à un désert, tout commerce de dehors et dedans interdit, boutiques fermées, point de riz aux marchés non plus que les autres denrées ». ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*.

1715, attendaient leur cargaison et devaient repartir incessamment « *pour profiter de la mousson* »²⁴⁸⁰. Dulivier rapporte que les émigrants bloquaient l'acheminement vers Pondichéry des marchandises qui devaient être chargées sur ces vaisseaux, y compris les denrées alimentaires²⁴⁸¹. Enfin, la perception des droits sur les fermes et les douanes avait cessé : si le soulèvement venait à durer, la Compagnie serait privée de tous ses revenus²⁴⁸². Après l'envoi de premiers émissaires, il ressortait que les insurgés demandaient le rétablissement de la liberté des cérémonies telle qu'elle était avant l'arrivée de Dulivier, soit l'entier retrait des articles du règlement de 1711²⁴⁸³.

Le 4 février, Dulivier décida de former un Conseil adapté aux circonstances, qui prit le nom de « *Conseil national* »²⁴⁸⁴. Il devait être composé de manière permanente par les conseillers au Conseil d'administration, sous la présidence de Dulivier : Cuperly, second marchand, Dulaurens, et Bongré. Il devait ensuite recevoir les avis des supérieurs des missions et des missionnaires, conformément à l'article X du règlement de 1711²⁴⁸⁵. Il fallut attendre ces circonstances exceptionnelles pour admettre l'avis des missionnaires au Conseil, qui n'avaient pas été consultés en novembre 1714. En revanche, l'évêque de San Thomé ne fut pas sollicité, contrairement au même article du règlement, ce qui paraît explicable en raison de l'urgence de la situation (François Lainez était au Bengale à cette date). Surtout, le Conseil national devait s'enquérir de l'avis des principaux employés de la Compagnie, et surtout des officiers, lieutenants, capitaines, majors, de terre comme de marine, dont la plupart étaient issus des vaisseaux malouins amarrés à Pondichéry, soit une assemblée de vingt-deux personnes, en plus

²⁴⁸⁰ DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*.

²⁴⁸¹ ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, « Par conséquent, les vivres commencèrent à manquer, on arrêta à deux lieues d'ici où ce monde s'était retiré celles qu'on apportait à la ville de même que les marchandises qui devaient composer les cargaisons des deux vaisseaux que nous avions en rade, et enfin on était au moment de voir désertir le peu de gentils qui restait ».

²⁴⁸² DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*, « Que les rentes et revenus tant des fermes que des entrés qui appartiennent à la Compagnie cesseront et par ce moyen l'impossibilité de faire subsister la garnison et soutenir cet établissement, et en troisième lieu que la meilleure partie des fonds destinés pour faire la cargaison de ces vaisseaux qui sont entre les mains des marchands par eux dispersés dans les terres pour faire les marchandises nécessaires sont en risque d'être perdus si ces peuples s'enfuient ».

²⁴⁸³ ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*.

²⁴⁸⁴ *Ibid.*, et ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*. DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*. Ce texte figure également à ANOM, COL, C²69, f^o157, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry*, et à ANOM, COL, C²70, f^o04, sous le même titre.

²⁴⁸⁵ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. 10 du règlement, « Quand les gentils demanderont quelque permission en faveur de leur religion, avant que de leur rien accorder, il est à propos de consulter M. l'évêque de Saint Thomé, et d'appeler même au Conseil les supérieurs du séminaire et des maisons Religieuses, afin de voir avec eux ce qui est le plus expédient, et si les avis étaient partagés, et que la chose fut de quelque conséquence ; on ne doit rien conclure qu'après avoir reçu les ordres de la Compagnie ».

des quatre conseillers²⁴⁸⁶. Le but d'un tel dispositif paraît assez évident. Très rapidement, les conseillers du Conseil d'administration, et le grand nombre des employés, habitants et officiers entendus s'accordèrent à dire « *d'une commune voix et d'un sentiment unanime qu'il convenait, pour rappeler ces peuples, de leur accorder la permission de faire cette cérémonie qui n'arrive que fort rarement les jours de dimanche* »²⁴⁸⁷. Tout le personnel civil, commercial, maritime et militaire s'accordait pour donner immédiatement la permission de cette cérémonie pour calmer la situation, sans discuter de l'ensemble des articles du règlement de 1711. Il était surtout nécessaire de montrer la solidarité de tous les corps laïcs pour faire accepter aux missionnaires une entorse ponctuelle à la réglementation royale, ou plutôt, pour leur faire renoncer à se plaindre d'une délibération approuvée sans eux. Contrairement à la lettre de l'article X du règlement, les missionnaires n'étaient pas tant consultés pour accorder ou retrancher des libertés religieuses aux hindous de Pondichéry, mais plutôt pour avaliser une dérogation à la volonté du roi.

Cet enjeu a bien été compris par le P. Esprit de Tours, custode des capucins, premier religieux à être entendu. Celui-ci demanda au gouverneur de vérifier « *si les ordres de Sa Majesté étaient précis ou conditionnels* ». Après avoir pris connaissance du règlement de 1711, il fut d'avis de « *permettre à ces peuples la cérémonie de la manière qu'il était permis* »²⁴⁸⁸. Le supérieur des Missions-étrangères, Tessier de Queralay, aboutit à la même conclusion : il était impossible de faire revenir les habitants de Pondichéry sans leur accorder « *l'exercice de leurs cérémonies avec la même liberté qu'elles étaient lors de [l'arrivée de Dulivier]* »²⁴⁸⁹. À la question de savoir s'il fallait maintenir ou non l'interdiction, Tessier de Queralay répondait : « *vous savez si la chose est possible ou non, s'il est vrai qu'elle le soit, il faut soutenir, si au contraire il y a de l'impossibilité, il convient de céder, puisqu'à l'impossible nul n'est tenu* »²⁴⁹⁰.

²⁴⁸⁶ DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*. Les membres du Conseil national étaient : Dulivier, gouverneur, le Chevalier Denyon, commandant des troupes de Pondichéry, M. Beauvillier, major des troupes de Pondichéry, M. de Chardonnaud de Boutteville et La Gènerie, capitaines, M. de la Mancelière Gravé, et de La Vigne-Buisson, capitaines des vaisseaux de Saint-Malo *La Paix* et le *François d'Argouges*, M. Durand, Delajouchages et de La Moinerie, officiers de ces vaisseaux, M. Delarche, Dugué, Moufle de la Posse, Granet et Cardin, lieutenants, et enfin de M. Moisy, de La Morandière, de Flacourt (sans doute Charles Flacourt, marchand particulier, et non François de Flacourt), Albert, de La Touche, de Tramaine, et Legou, habitants de la ville.

²⁴⁸⁷ *Ibid.*

²⁴⁸⁸ ANOM, COL, C²69, f^o157, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry*.

²⁴⁸⁹ *Ibid.*

²⁴⁹⁰ *Ibid.* L'adage « *Nullus tenetur ad impossibile* », généralement attribuée à Thomas d'Aquin figure dans la *Somme Théologique*, comme exception au principe de restitution de la chose. DRIOUX, Claude-Joseph, *La Somme Théologique de Saint Thomas, latin-français en regard*, Paris, Eugène Belin, 1855, t.8, p.300 et p.310. DUBREUIL, Charles-André, *Les adages et la rigueur du droit administratif*, in : *Revue française de droit administratif*, n^o1, janvier-février 2014, p.27, « Citons ensuite l'adage selon lequel « À l'impossible nul n'est tenu » qui sous-tend notamment les théories de la force majeure ou des formalités impossibles et qui conduit le juge à ne pas sanctionner la méconnaissance de certaines règles dont le respect est en pratique impossible. La première, on le sait, désigne un

Le supérieur des Missions-étrangères, comme le custode des capucins, avait compris qu'il ne suffirait pas d'une autorisation ponctuelle pour rétablir la paix. « *L'impossible* », c'était l'exécution du règlement du 11 février 1711, et le Conseil national ne devait pas s'estimer tenu à lui, dès lors qu'il était impossible qu'il ne soit jamais accepté sans anéantir le commerce et la colonie.

De leur côté, les jésuites firent perdre un temps considérable au Conseil national. Dulivier avait en effet convoqué le P. Bouchet, supérieur de la maison des jésuites à Ariancoupam (aldée du sud de Pondichéry) pour recueillir son avis. Celui-ci se plaignit d'être consulté après la délibération rendue par les conseillers sur avis des officiers, capitaines, et notables²⁴⁹¹. Or, le P. Charles de La Breuille, supérieur général des jésuites français en Inde, estimait que c'était à lui que revenait ce droit, conformément à l'article X du règlement de 1711²⁴⁹². Il put faire sa déclaration ensuite²⁴⁹³. Le P. de la Breuille, employa son audience à déclarer qu'il fallait profiter de l'exode pour démolir les pagodes, comme le seul moyen de faire revenir les insurgés. Il ajoutait que l'auteur de cette révolte n'était nul autre que le courtier Naynapa²⁴⁹⁴. Le jésuite défendait, comme auparavant, l'idée selon laquelle l'idolâtrie était la seule source de toutes les insurrections, qu'il ne fallait pas regarder comme des réactions, mais comme des provocations. Le décalage de la déclaration des jésuites avec la réalité était si

événement irrésistible qui a pour effet d'exonérer un sujet de droit du respect d'une obligation déterminée. La seconde conduit le juge administratif à considérer que l'administration n'a pas commis d'irrégularité en n'observant pas certaines règles de forme ou de procédure dont le respect était en pratique impossible ». Dans le contexte, bien antérieur à la formation du droit administratif, des établissements de l'Inde au XVIII^e siècle, l'adage vise essentiellement l'impossibilité pour l'administrateur colonial d'appliquer la réglementation royale dont l'exécution conduirait à la perte de la colonie elle-même. L'on pourra éventuellement rapprocher ce raisonnement de la notion de « *necessitas* », connue de l'ancien droit public. MESTRE, J-L., *Introduction historique au droit administratif français, op.cit.*, p.104-105, « [La notion de nécessité] peut permettre l'irrespect, par le titulaire de la puissance publique, des règles qui fixent les conditions dans lesquelles il doit normalement user de la prérogative dont il dispose ».

²⁴⁹¹ MCIO, f°55, « M. Dulivier envoie aux jésuites à signer le procès-verbal de ce qui a été dit de part et d'autre dans l'assemblée du 4. Les jésuites disent qu'il n'est pas juste et en envoient chacun un attesté et certifié véritable par leurs confrères. Ils se font parler les uns les autres avec beaucoup de soumission aux ordres de Sa Majesté et des compliments faits à M. Dulivier. Le P. Labreuille ajoute à cela M. Dulivier ayant répondu que c'était en conséquence des ordres du Roi qu'il avait pris la liberté de faire appeler le R.P. Boucher. Je répliquai par manière d'interrogation si le Roi ordonnait qu'on consultât les supérieurs des maisons religieuses avant que de faire des ordres, ou si c'était quand après avoir fait des ordres on se trouvait dans l'embarras, à cela le Gouverneur ne me répondit rien, mais il me répéta que c'était en conséquence des ordres du Roi. À cela le P. Hebrard répondit, M. le R.P. Bouchet est bon serviteur du Roi et il a un respect extrême pour ses ordres et pour les vôtres, il ne manquera en rien à son devoir ».

²⁴⁹² ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. 10 du règlement, qui prévoyait la consultation par le conseil des « supérieurs du Séminaire et des maisons Religieuses ».

²⁴⁹³ Les deux procès-verbaux figurent à ANOM, COL, C²69, f°157, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry*, et à ANOM, COL, C²70, f°04, du même nom. En revanche, ils n'apparaissent pas à DCSP, t.1, p.152, *Délibération du 4 février 1715*

²⁴⁹⁴ *Ibid.*

manifeste que Dulivier se félicita, dans sa lettre au ministre, de n'avoir pas suivi leurs conseils²⁴⁹⁵.

Entre le 3 et le 6 février, la ville continuait de se dépeupler, si bien que Dulivier ordonna la fermeture de ses portes²⁴⁹⁶. La délibération du Conseil national tendant à autoriser ponctuellement la cérémonie de la nouvelle lune n'avait pas convaincu les insurgés, qui étaient désormais retranchés dans une forteresse. Ils « *s'étaient mis sous la protection* » des princes musulmans voisins, et reçurent de ceux-ci, et des Anglais de Madras, des promesses de protection et d'exemption de droits s'ils venaient s'installer sur leurs terres²⁴⁹⁷. Les émigrants remettaient en cause la fiabilité de la parole de Dulivier, voulant que leur soient envoyés le second marchand, Cuperly, et le commandant des troupes, Denyon, pour donner toutes les assurances « *qu'on leur laisserait le libre exercice de leur religion de la manière qu'il leur avait été permis depuis plusieurs années* »²⁴⁹⁸.

Le 6 février 1715, un second Conseil national se tint²⁴⁹⁹. Il était composé d'un nombre encore plus grand de marchands et d'habitants de la Compagnie, et recevait les avis des mêmes officiers et capitaines de vaisseaux que trois jours auparavant²⁵⁰⁰. Le Conseil arrivait à l'extrémité prévisible de devoir consacrer unanimement :

« *Qu'on ne pouvait mieux faire, dans les conjonctures présentes, pour assurer le repos public et prévenir les malheurs qui arriveraient, infailliblement, que d'envoyer incessamment lesdits sieurs Denyon et Cuperly [...], pour assurer ces peuples qu'on leur accordait les mêmes libertés qu'ils avoient lors de l'arrivée de mondit sieur le gouverneur, sans qu'ils puissent cependant rien augmenter ni innover* »²⁵⁰¹.

Denyon et Cuperly, qui étaient, en raison de leurs fonctions, les acteurs quotidiens de la police de la ville, furent envoyés à la rencontre des insurgés, et obtinrent leur retour²⁵⁰². Ainsi, le Conseil national avait renoncé à l'application du règlement royal de 1711, sans consulter cette fois les ecclésiastiques. Si les émotions populaires pouvaient être considérées comme des moments conventionnels entre l'administration coloniale et la population pondichéenne, le

²⁴⁹⁵ ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, « J'aurai seulement l'honneur de vous dire que si nous l'avions suivie il ne resterait des septante mil âmes qu'il y a dans les dépendances de Pondichéry que deux mil cinq cent chrétiens qu'il y a au plus ».

²⁴⁹⁶ *Ibid.*

²⁴⁹⁷ *Ibid.*

²⁴⁹⁸ *Ibid.* et DCSP, t.1, p.160, *Délibération du 6 février 1715*. Cette délibération est reproduite dans VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...], op.cit.*, p.LIV-LVI.

²⁴⁹⁹ *Ibid.* et ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*.

²⁵⁰⁰ DCSP, t.1, p.160, *Délibération du 6 février 1715*.

²⁵⁰¹ *Ibid.*

²⁵⁰² ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*.

règlement de 1711 ne pouvait être l'objet d'aucun « pacte religieux ». Au contraire, les soulèvements ne faisaient que rappeler le déséquilibre significatif du rapport de force au profit de la population hindoue. Aussi, les événements de février 1715 furent l'occasion d'une remise en cause de l'autorité coloniale. Dulivier ordonna après le retour des habitants qu'à l'avenir, s'il survenait quelque sujet de plainte, ils pourraient « *sans crainte s'adresser à [lui]* », et qu'il leur « *rendrait toute la justice qu'ils pourraient espérer* »²⁵⁰³. La déclaration visait surtout à recentrer l'autorité autour de la personne du gouverneur, dont la parole avait perdu en crédibilité au cours des précédents mois, du fait de l'application progressive du règlement de 1711. Comme l'écrivait le commandant des troupes Denyon, « *le mieux serait qu'un gouverneur fut absolu dans les affaires qui regardent le temporel de même que ceux qui ont soin du spirituel* »²⁵⁰⁴. Les jésuites n'avaient, certes, pas triomphé dans cette affaire. Mais la politique conduite par le gouverneur n'avait risqué de détruire le commerce et la colonie que parce que celui-ci pouvait légitimement croire que ces religieux pouvaient obtenir son renvoi à Versailles. C'est l'inconfort de l'administration coloniale qui l'aurait conduit à se placer dans une situation si extrême²⁵⁰⁵.

Cet épisode met aussi en évidence la nature qu'ont prêté les jésuites au règlement de 1711. Le caractère excessif de leurs déclarations montre que les articles de ce texte n'étaient, pour les jésuites, que des moyens permettant de contraindre le Conseil supérieur à faire démolir les pagodes, ou à faire renvoyer le courtier Naynapa, sous n'importe quel prétexte²⁵⁰⁶. Quelques jours après ces événements, le P. Bouchet était reçu par le Conseil pour présenter une plainte²⁵⁰⁷. Il accusait Naynapa de « *donner à manger aux pauvres à sa chaudrie, comme il [avait] coutume de faire toutes les années* », et notamment à de « *pauvres chrétiens* », à qui « *outré le manger,*

²⁵⁰³ *Ibid.*

²⁵⁰⁴ ANOM, COL, C269, f°146, *Lettre de Denyon à Pontchartrain, à Pondichéry, du 26 février 1715.*

²⁵⁰⁵ *Ibid.*, « Depuis quatorze années que j'y sers, le fâcheux que j'y trouve est d'être obligé de se rétracter et que l'autorité soit mise en compromis, qui la sera toujours quand on voudra toucher une corde si épineuse. Nous ne voyons rien arriver de semblable chez les anglais, les portugais et hollandais parce qu'ils ont pour but le commerce, et qu'ils ont un soin extrême à ne point inquiéter les gens du pays dans ce qui concerne leurs lois et leur religion ».

²⁵⁰⁶ Dans un mémoire de 1715, les jésuites de Pondichéry décrivent par exemple Naynapa comme l'un des grands maux de la religion catholique du comptoir : « Se voyant par sa charge chef de tous les malabars de Pondichéry et abusant de l'autorité qu'on lui donnait a causé des maux infinis à la religion, [...], il a fait rebâtir les temples qui tombaient en ruine, en a fait construire de nouveaux, il a introduit à Pondichéry une troupe de jeunes filles que leurs parents consacrent à leurs faux Dieux, et qui en cette qualité font profession publique de prostitution, il a fait ce qu'il a pu pour ruiner les chrétiens et leur ôter le moyen de vivre. Il n'a pas eu de repos qu'il n'ait fait apostasier de la foi un de ses frères qui était chrétien depuis dix ans, il a empêché un grand nombre de gentils d'embrasser notre Sainte Foi et a fait maltraiter quelqu'un de ceux qui l'avait embrassé ». ANOM, COL, F5A 37/1, *Mémoire de l'état spirituel et temporel de Pondichéry, place située sur la cote de Coromandel, appartenant à la Royale Compagnie des Indes*, fin 1715-début 1716. Cette énumération n'a pas seulement une valeur pathétique ou polémique. La documentation produite par les jésuites à destination de leurs correspondants en Europe est également chargée d'une portée normative. La critique des religieux envers Naynapa reprend méthodiquement les infractions prévues par le règlement du 14 février 1711.

²⁵⁰⁷ DCSP, t.1, p.162, *Délibération du 20 février 1715*, et VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], op.cit., p.LVI-LVII.

[...] il [donnait] *des chapelets par dérision et en mépris de la religion* »²⁵⁰⁸. Naynapa semble en effet s'être procuré des chapelets auprès d'un marin qui lui en avait vendu une petite caisse²⁵⁰⁹. Encore une fois, il s'agissait pour les jésuites d'obtenir du Conseil supérieur la condamnation du courtier. Les faits, tel qu'ils étaient présentés, pouvaient contrevenir à l'article 13 du règlement de 1711, et à la délibération du 9 mars 1714 dans laquelle le Conseil avait enjoint Naynapa, en tant que « chef des malabars », à ne contrarier les chrétiens sous aucun prétexte²⁵¹⁰. Dulivier envoya Xavery, *co-modélier*, et Pedro Kanakaraya (ou Canagarayen), tous deux chrétiens, à la chaudrie de Naynapa pour lui défendre de continuer ses aumônes²⁵¹¹. Ils y interrogèrent les chrétiens, pour établir ce qu'il se passait en ce lieu. Tous répondirent qu'aucune chose n'y avait été faite au mépris de la religion catholique²⁵¹². Naynapa fut ensuite reçu au Conseil pour livrer sa version des faits. Il déclara que c'était par charité qu'il avait fait cette aumône²⁵¹³. La plupart des observateurs n'ont retenu que le ridicule de ces accusations²⁵¹⁴.

Malgré le caractère relativement indolore des procédures jusqu'alors engagées par les jésuites contre le courtier, celles-ci doivent être regardées comme le corollaire de la disqualification de la parole du pouvoir colonial. La renonciation du Conseil national à l'application générale du règlement de 1711 n'a fait qu'intensifier ces démarches. La police des cultes des établissements de l'Inde devait alors connaître une configuration inédite, lors du rappel en fonction de l'ancien gouverneur Hébert. Les intérêts de ce dernier convergeaient

²⁵⁰⁸ *Ibid.*, ANOM, COL, C²70, f^o10, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry, Délibération du 20 février 1715*, et ARIEL, *Documents historiques*, f^o141. Nous précisons qu'ici, le terme chaudrie renvoie à l'institution de bienfaisance. Selon le commandant Denyon, Naynapa entretenait celle-ci depuis huit ou neuf ans. ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*. Le texte de la déclaration que le P.Bouchet fit au Conseil figure à ANOM, COL, C²70, f^o92, *Lettre de Jean Venance Bouchet, 1716*, et à ANOM, COL, F5A 38, *Affaire du noble Naniapa accusé de dénigrer la religion chrétienne*, Pièce n^o1, *Copie de la lettre du P. Bouchet*.

²⁵⁰⁹ ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*.

²⁵¹⁰ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. 13, « Pour empêcher que la Religion Chrétienne ne soit méprisée par les gentils, le Gouverneur doit employer toute son autorité à punir seulement ceux qui empêcheraient tous les autres de l'embrasser, qui seraient la cause de l'apostasie des Chrétiens ; qui parleraient mal et avec scandale de la Religion [...] ». ANOM, COL, C²14, f^o299, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenu à Pondichéry, le 9 mars 1714*. Cette affaire est rapportée à MCIO, f^o55.

²⁵¹¹ ANOM, COL, C²70, f^o10, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry, Délibération du 20 février 1715*.

²⁵¹² ANOM, COL, F5A 38, *Affaire du noble Naniapa accusé de dénigrer la religion chrétienne*, Pièce n^o2, *Procès-verbal sur les aumônes données par Naniapa*.

²⁵¹³ *Ibid.*

²⁵¹⁴ ANOM, COL, C²69, f^o146, *Lettre de Denyon, à Pondichéry, du 26 février 1715*, qui conclut le récit de cette affaire « Voilà Monseigneur le grand crime que ce malheureux a commis en croyant bien faire ». ANOM, COL, C²69, f^o150, *Lettre de Dulivier, à Pontchartrain, au Fort-Louis de Pondichéry, du 26 février 1715*, « les R.P. Jésuites continuent à rejeter sur le serviteur de la Compagnie Naynapa ces désordres de même que tous les autres évènements qui ne leur sont point agréables ».

désormais étrangement avec ceux des jésuites, et l'autorité de l'ancien gouverneur allait être employée en faveur des missionnaires.

§2. Le « bouclier gallican » de l'intolérance²⁵¹⁵

Le tournant que connaît la police ecclésiastique de Pondichéry entre 1715 et 1718 s'explique par deux facteurs. Il résulte d'abord du rappel de André-Guillaume Hébert, qui emporte une adhésion inédite des autorités laïques des comptoirs à la cause des jésuites (I). Il découle ensuite de l'application par ce dernier des dispositions du règlement royal du 12 janvier 1715, dont les termes sont largement favorables aux jésuites (II).

I. Hébert : un général de la nation au service des jésuites

Le 6 janvier 1715, le roi donne ordre, sur nomination des directeurs de la Compagnie, de faire revenir le directeur Hébert « *en qualité de Général de la Nation française aux Indes* »²⁵¹⁶. La création de cette fonction *ad hoc* ne s'accompagne guère de précisions. On peut supposer que, par opposition au « gouverneur du fort de Pondichéry », le « général de la nation » devait commander les officiers et les troupes dans tous les établissements de l'Inde. Dans le contexte du renouvellement des traités avec la Compagnie de Saint-Malo en décembre 1714, il a pu être jugé opportun de créer une autorité qui puisse commander à Chandernagor, où l'essentiel du commerce malouin en Inde se réalisait²⁵¹⁷. Les plaintes conjointes qu'avaient fait les principaux officiers et marchands de Pondichéry à la fin de l'année 1713 au sujet d'une réforme entreprise

²⁵¹⁵ Nous utilisons le mot de bouclier en référence à une expression plusieurs fois employée par Hébert au cours de son premier gouvernement. En 1709, il affirmait être « un bouclier ferme à résister » au P. Tachard et aux jésuites. ANOM, COL, C²13, f^o285, *Troisième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*. L'expression est également employée par N. Sild, citant Dupin, au sujet des articles 44 et 77 des *Libertez de l'Église gallicane* de Pierre Pithou, portant sur la réception des actes pontificaux et le *pareatis*. SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, *op.cit.*, p.101.

²⁵¹⁶ ANOM, COL, E 219, f^o9, *Copie de l'Ordre du Roi pour faire revenir le Sieur Hébert en qualité de général de la Nation française aux Indes, à Versailles, le 6 janvier 1715*. Nous reproduisons l'intégralité de l'ordre, celui-ci étant particulièrement bref : « Sa Majesté ayant agréé la proposition que les directeurs de la Compagnie des Indes orientales ont fait d'envoyer le Sieur Hébert chevalier de l'ordre de Saint-Lazare et l'un des directeurs de ladite Compagnie dans tous les endroits des Indes dépendants de leurs concessions en qualité de général de la nation française pour y faire exécuter ce qu'il trouvera convenable aux intérêts de ladite Compagnie, même présider dans tous les conseils qui seront tenus sur ce sujet et remplir les autres fonctions qui lui seront prescrites par ladite Compagnie, Sa Majesté mande ordonne à tous les gouverneurs, directeurs, chefs de comptoirs, commandants, capitaines, officiers, soldats, et employés au service de la Compagnie de reconnaître ledit Sieur Hébert en ladite qualité de général de la Nation française et exécuter ses ordres à peine de désobéissance »

²⁵¹⁷ DERNIS, t.2, p.637, *Traité entre la Compagnie et Messieurs de Saint-Malo, du 5 décembre 1714, homologué le 29 décembre 1714*. Le renouvellement de ce traité s'inscrivait notamment dans des débats relatifs au paiement des présents nécessaires au maintien du *farmān* des comptoirs du Bengale. Ceux-ci avaient été payés jusqu'alors par la Compagnie. Ils devaient continuer à être à ses frais, et non à ceux des armateurs malouins, d'après l'article XXVI de ce traité. Or, les administrateurs de la Compagnie à Chandernagor soulevaient la nécessité de faire contribuer les malouins à cette dépense, dont ils étaient les seuls à profiter. Dans ce sens, ANOM, COL, C²69, f^o166, *Lettre de d'Hardancourt, du 30 décembre 1715, à Chandernagor*.

par Dulivier visant à réduire le nombre de soldats de la garnison de Pondichéry, avaient sans doute fait craindre à Paris que le gouverneur vînt à manquer d'autorité sur les troupes²⁵¹⁸. D'après Paul Olagner, Hébert avait en effet proposé aux directeurs de la Compagnie en France de « prendre à forfait la direction de la colonie, c'est-à-dire de faire subsister la garnison et de payer la solde des militaires et les appointements des employés »²⁵¹⁹. C'est à travers ce curieux arrangement que naquit la fonction de « général de la nation ».

Le général devait présider les conseils, et être le supérieur du gouverneur, sans que les fonctions de ce dernier ne soient anéanties²⁵²⁰. Dulivier et Hébert devaient agir de concert. L'emploi et les appointements du gouverneur étaient maintenus, mais n'étaient pas compris dans le contrat d'engagement de Hébert²⁵²¹. Cette administration bicéphale pouvait correspondre, dans les esprits, à la cohabitation courante dans les colonies d'Amérique, sous administration royale, d'un intendant ou gouverneur civil, et d'un gouverneur militaire²⁵²². Or, dès l'arrivée de Hébert à Pondichéry, en juillet 1715, Dulivier se plaint que celui-ci l'avait « *dépouillé de toute l'autorité* » qu'il avait reçue, et se l'était « *attribuée de telle sorte [qu'il se] trouvait réduit au seul soin de garder les clés du fort pour en faire ouvrir et fermer les portes* »²⁵²³. C'est Hébert qui exerçait désormais toute l'autorité sur les troupes, et présidait le Conseil supérieur. Son fils, qui l'avait accompagné en Inde, assurait la fonction de premier conseiller, à la place que Dulivier estimait lui être due²⁵²⁴. Le gouverneur était totalement écarté de l'administration du comptoir. Dulivier formera plusieurs procédures en France pour la restitution de sommes avancées par lui à la Compagnie, contre la violation irrégulière de son rang et emploi, et pour le rétablissement de ses appointements, qui constituent l'une des toiles de fond des crises qui secouent les établissements de l'Inde au cours de ces années²⁵²⁵.

²⁵¹⁸ À ce sujet, ANOM, COL, C²69, f^o55-63, *Lettres de Cuperly, Delorme, Bongré, Chardonnaud, Beauvoillier, et Denyon, à Pondichéry, du 28 octobre 1713*, et f^o71, *Lettre de Dulivier, du 14 février 1714*.

²⁵¹⁹ OLAGNER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.369.

²⁵²⁰ ANOM, COL, E 219, f^o24, *Copie des instructions de Pontchartrain lors de l'envoi de Hébert comme Général* [s.d.]

²⁵²¹ *Ibid.* OLAGNER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.369.

²⁵²² GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], op.cit., t.12, art. « Colonie », p.151, « Les gouverneurs-lieutenants généraux ont sous leurs ordres des commandants en second, à Saint-Domingue, à la Martinique, à la Guadeloupe, et à Cayenne, qui doivent y faire exécuter les ordonnances du roi et les ordres du lieutenant général, mais qui n'ont aucune autorité sur les habitants, et qui ne doivent se mêler du gouvernement que quand le gouverneur le leur permet, ou qu'il est hors d'état de remplir ses fonctions », p.159 « Les commissions des intendants des colonies portent qu'en remplissant les fonctions de premiers présidents, ils tiendront la main à ce que les Conseils souverains jugent en matière civile et criminelle, conformément à la coutume de la ville de Paris, aux édits et aux ordonnances du roi ». PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], op.cit., p.60-87, sur l'administration des gouverneurs, et p.102-125 sur l'administration des intendants.

²⁵²³ ANOM, COL, C²69, f^o181, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 10 février 1716*.

²⁵²⁴ *Ibid.*

²⁵²⁵ OLAGNER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...], op.cit., part.1, p.370-371, et p.400-403.

L'historiographie s'accorde à dire qu'à l'occasion de son retour, Hébert aurait conclu un accord, formel ou tacite, avec les jésuites, voire que ceux-ci seraient à l'origine de son rétablissement²⁵²⁶. Sur ce point, nous essayerons de proposer une clarification à hauteur des sources que nous avons pu consulter. Il ressort de plusieurs documents que Hébert aurait reçu de tels ordres. Dans l'extrait d'une procédure qui sera développée plus loin, il est indiqué que Hébert était retourné à Pondichéry en 1715 « *avec des ordres exprès de favoriser autant qu'il pourrait un de ces partis de religion* », c'est-à-dire, les jésuites, au détriment des autres corps de religieux²⁵²⁷. Dans une lettre du général de février 1716, celui-ci rappelle au ministre « *les ordres qu'il [lui avait] donnés à ce sujet, et auxquels [il] se conformer[ait] toujours puisque [c'était] aussi la volonté de Sa Majesté [qu'il donne] toute sorte de protection à la mission et aux missionnaires* »²⁵²⁸. Les adversaires de Hébert lors de son second séjour en Inde, dont certains, comme les prêtres des Missions-étrangères qui étaient ses anciens alliés, soupçonnèrent par ailleurs un pacte entre le gouverneur et les jésuites, estimant que le retour de celui-ci n'était qu'une manœuvre des religieux²⁵²⁹.

En réalité, il nous semble qu'un seul texte suffit à expliquer la politique religieuse de Hébert : le règlement royal « en forme de mémoire » du 12 janvier 1715, dont nous avons déjà étudié le contenu²⁵³⁰. Rédigé six jours après la commission du général, avec le concours du jésuite Orry, ce court texte constituait, dans le contexte de sa rédaction, le *vademecum* de la politique que devait tenir Hébert en matière religieuse. Le règlement royal de 1715, dont nous avons montré qu'il devait être compris à l'aune du triomphe du « parti jésuite » de la bulle *Unigenitus*, était une réponse aux remarques relatives à l'application du règlement du 14 février 1711²⁵³¹. Il favorisait l'autorité de l'évêque de San Thomé à Pondichéry, en prévoyant l'expulsion du vicaire apostolique Claude Videlou, chargé de l'exécution du décret interdisant

²⁵²⁶ *Ibid.*, part.1, p.368-369. AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, op.cit., p.4.

²⁵²⁷ ANOM, COL, C271, f°264, *Extrait de l'affaire du Sieur Hébert avec réponses du Conseil de Marine* [1720].

²⁵²⁸ ANOM, COL, C269, f°228, *Lettre de Hébert au Secrétaire d'État à la Marine*, du 15 février 1716, « L'on m'a fait un crime de ce qu'on nous voit vivre mon fils et moi en bonne intelligence avec les P. Jésuites, disant que cela peut nuire au commerce des malouins, mais je n'ai pas dû prendre un autre parti, pour ne pas les obliger à faire de nouvelles plaintes contre moi. Je supplie très humblement Monseigneur de se souvenir des ordres qu'il m'a donnés à ce sujet et auxquels je me conformerai toujours puisque c'est aussi la volonté de Sa Majesté que nous donnions toute sorte de protection à la mission et aux missionnaires ».

²⁵²⁹ AMEP, vol.960, f°55, *Lettre de Tessier de Queralay à Maigrot, du 19 septembre 1717*, « Autant que M. Hébert condamnait [autrefois] les pratiques que les pères jésuites observent dans cette mission malabare ; autant les soutient-il depuis son retour de France, qu'il n'a obtenu que par le grand crédit des jésuites auprès du feu Roi. Comme ils avaient trouvé le moyen de le faire relever de son gouvernement, ils ont aussi trouvé le secret de l'y faire retourner ».

²⁵³⁰ *Supra*, p.578.

²⁵³¹ Il est curieux de remarquer que le frère de Guillaume-André Hébert, François Hébert, curé de Versailles et nouvellement évêque d'Agen, prenait au même moment le parti du cardinal de Noailles contre la bulle *Unigenitus*, et contre les jésuites. DURENGUES, A., *Vie de M. Hébert, évêque comte d'Agen*, loc.cit., part.1, p.524-531.

les rites malabars. Lorsque Hébert arrive en Inde, muni du règlement du 12 janvier 1715²⁵³², il est informé de l'émotion populaire survenue au mois de février, et juge que Dulivier s'est montré beaucoup trop intransigeant envers les cérémonies hindoues²⁵³³. Cela n'a rien de surprenant : le règlement de 1715 était aussi celui dans lequel le roi avait perçu le malaise des conseillers de Pondichéry à appliquer celui de 1711, et ne s'inquiétait pas d'une application prudente de ses articles²⁵³⁴. La conduite du directeur et général Hébert en matière religieuse s'explique donc surtout par l'obéissance fidèle aux ordres du roi, dont il a conscience qu'ils doivent essentiellement servir à l'intérêt local des jésuites, et qu'ils autorisent à une certaine souplesse dans l'exécution des décisions de 1711.

Or, une pure coïncidence historique vint exacerber les conditions d'application du règlement de 1715 par Hébert, et politiser à l'excès le soutien qu'il était supposé apporter aux jésuites. En effet, l'évêque de San Thomé, François Lainez était mort le 11 juin 1715²⁵³⁵. Hébert constatait à son arrivée : « *Voilà toute cette côte sans évêque* », avant d'ajouter que l'archevêque de Goa, et l'évêque de Cochin, étaient également morts²⁵³⁶. Cette situation soulevait un premier problème : aux termes du règlement de 1715, Hébert était chargé d'obtenir de l'évêque de San Thomé l'investiture d'un grand vicaire français, sur lequel reposait la cohérence de cette nouvelle organisation ecclésiastique²⁵³⁷. Or, l'administration de l'évêché avait été laissée au grand vicaire portugais Don Pascal Pinheiro²⁵³⁸. Celui-ci était acquis aux jésuites, mais ne pouvait avoir aucune juridiction à Pondichéry, en application du règlement de 1715, du fait de sa nationalité. La vacance des sièges épiscopaux du *padroado* devait cependant entraîner une conséquence plus immédiate pour le général. En effet, les frères capucins, et surtout le vicaire apostolique Claude Visselou virent dans cette conjoncture une possibilité de faire appliquer la législation pontificale, et de chasser les jésuites de Pondichéry. Cette configuration ne pouvait rendre l'application de la police ecclésiastique royale que particulièrement explosive.

²⁵³² MCIO, f°56, « La Compagnie envoie copie de ce qui a été décidé par le Roi sur les demandes des Pères jésuites ».

²⁵³³ ANOM, COL, C269, f°225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*.

²⁵³⁴ *Supra*, p.579.

²⁵³⁵ ANOM, COL, C269, f°225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*, « Monsieur l'évêque de San Thomé qui avait reçu ordre du Roi de Portugal de réprimer dans le Bengale l'insolence et la débauche de quelques augustins au Bandel où sont établis quelques portugais, il n'en a pu venir à bout, il est décédé au mois de juin de l'année dernière. On soupçonne qu'il a été empoisonné par ces indignes religieux », MCIO, f°56, et NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.371-372.

²⁵³⁶ *Ibid.* L'archevêque de Goa, Agostinho da Anunciação, était en réalité mort en 1713. Son siège serait vacant jusqu'en 1716. L'évêché de Cochin, sur la côte Malabar, fût, quant à lui, vacant de 1714 à 1721.

²⁵³⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Confirmation de l'évêque de San Thomé en tant qu'évêque de San Thomé, à Versailles, du 12 janvier 1715*, art. 1.

²⁵³⁸ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.1, p.371-372.

II. L'application du règlement du 12 janvier 1715 : le gallicanisme au service des rites malabars

En matière de police ecclésiastique, le généralat de Hébert consiste dans la réalisation du « gallicanisme jésuite ». En raison de la vacance du siège épiscopal de San Thomé, le vicaire apostolique Claude Visdelou, et les capucins, tentent, après plusieurs années d'attente, de faire publier les décrets pontificaux portant interdiction des rites malabars. Or, ces circonstances amènent le Conseil supérieur, présidé par Hébert à étendre l'exigence de réception aux actes purement dogmatiques en faveur des jésuites (1). Claude Visdelou se fera alors le premier dénonciateur de l'incompétence du Conseil à exercer un tel contrôle (2). Dans ce contexte, Hébert et les jésuites parviennent également à contraindre les capucins, pour revenir sur la division des cures à Pondichéry (3).

A. L'extension du contrôle de réception des actes ecclésiastiques aux matières dogmatiques

Le 19 août 1715, le Conseil d'administration présidé par Hébert présenta à Claude Visdelou l'ordre le concernant de quitter la ville, conformément à l'article 4 du règlement du 12 janvier 1715²⁵³⁹. L'évêque de Claudiopolis refusa de s'exécuter²⁵⁴⁰. Le 29 août, une délibération du Conseil prévint que Visdelou serait prié de quitter la ville par deux conseillers, Hébert fils et de La Prévostière²⁵⁴¹. Le lendemain, le vicaire apostolique forma une requête pour que lui fût remis un extrait de l'article tiré du mémoire en forme de règlement. Une copie lui fut procurée par le secrétaire du Conseil²⁵⁴². Visdelou semble avoir réussi à se maintenir dans le comptoir français. Connaissant la lettre du règlement de 1715, il entreprit de rallier le grand vicaire de l'évêché de San Thomé à sa cause²⁵⁴³. En effet, la volonté du roi était que l'évêque de San Thomé fût reconnu comme évêque de Pondichéry, et que ses « *lettres patentes* » fussent enregistrées par le Conseil supérieur, « *suivant les usages et libertés de l'Église gallicane* »²⁵⁴⁴. Il présenta au grand vicaire le bref du 12 septembre 1712, qui enjoignait précisément l'évêque

²⁵³⁹ DCSP, t.1, p.174, *Délibération du 29 août 1715*, qui indique qu'une première délibération a été rendue le 19 août. Celle-ci ne semble pas avoir été concernée.

²⁵⁴⁰ AMEP, vol.991, f°259, *Lettre de Visdelou à Hébert et La Prévostière, du 19 août 1715*.

²⁵⁴¹ DCSP, t.1, p.174, *Délibération du 29 août 1715*, « Et que pour exécuter l'article 4^e du mémoire présenté à Monsieur de Pontchartrain et envoyé par la Compagnie qui regarde M. l'Évêque de Claudiopolis, Messieurs Hébert [fils] et de La Prévostière, conseillers, iront le trouver pour lui notifier et rapporter sa réponse ». Il faut noter que le gouverneur Pierre Dulivier siégeait encore au Conseil d'administration à ce moment.

²⁵⁴² *Ibid.*, p.174, *Délibération du 30 août 1715*, ordonnant qu'une copie de l'extrait du mémoire en forme de règlement sera donné à Visdelou.

²⁵⁴³ AMEP, vol.991, f°349, *Lettre de Mgr Visdelou au grand vicaire de Méliapour, du 1^{er} novembre 1715*.

²⁵⁴⁴ *Supra*, p.578.

de San Thomé de faire appliquer le décret de Maillard de Tournon interdisant les rites malabars²⁵⁴⁵. Le grand vicaire ne voulut rien innover²⁵⁴⁶.

En dernier recours, Visdelou ordonna le 12 janvier 1716 au P. Esprit, curé des capucins, de publier dans son église un décret composé par ses soins, dont une traduction en tamoul était prévue²⁵⁴⁷. Il prononçait l'excommunication des jésuites pour leur violation du décret du légat Maillard de Tournon du 23 juin 1704, qui avait interdit les rites malabars, et qui avait été confirmé plusieurs fois par le Saint-Siège²⁵⁴⁸. Le décret fut affiché sur la porte de l'église des capucins²⁵⁴⁹. La publication au prône, « *au cours de l'instruction que font les curés à leurs paroissiens les jours de dimanche* », était une modalité de publication d'actes très variés de l'ancien droit²⁵⁵⁰. Suivant le droit du royaume, la publication de règles de discipline ecclésiastique aux prônes devait nécessairement résulter d'un mandement de l'évêque²⁵⁵¹. Cependant, l'édit royal d'avril 1695 et la déclaration de décembre 1698 (qui n'étaient pas enregistrés en Inde) n'avaient pas posé de bornes claires à la faculté des curés de publier des actes judiciaires concernant les particuliers, ou des actes publics, ecclésiastiques et royaux²⁵⁵². Après tout, Visdelou était lui-même investi de l'autorité épiscopale, comme évêque *in partibus* de Claudiopolis et vicaire apostolique. Dans l'hypothèse où il aurait sciemment utilisé la largesse de la législation royale en matière de publication aux prônes, le fondement juridique de

²⁵⁴⁵ *Ibid.*, et IPPF, t.2, p.296, bref du 1^{er} septembre 1712 qui ordonne à l'évêque de San Thomé de recevoir le décret du cardinal Maillard de Tournon. Une copie française peut être trouvée à AMEP, vol.991, f°405, *Bref du Pape Clément XI ordonnant de publier le mandement de Maillard de Tournon, du 12 septembre 1712*.

²⁵⁴⁶ AMEP, vol.991, f°351, *Lettre du père Pinheiro Costa à Mgr Visdelou, du 6 décembre 1715*.

²⁵⁴⁷ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.372-373.

²⁵⁴⁸ MCIO, f°56. Visdelou avait commandé au P. Esprit de publier la bulle pontificale du 1^{er} septembre 1712 portant nouvelle confirmation du décret de Maillard de Tournon, ainsi que le décret lui-même. AMEP, vol.991, f°359, *Pastorale de Mgr Visdelou, du 11 janvier 1716*, et f°991, *Ordonnance pour publier la teneur de la bulle de Clément XI* [traduction française de la précédente].

²⁵⁴⁹ ANOM, COL, C²69, f°225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*.

²⁵⁵⁰ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.2, p.577, art. « Prône ».

²⁵⁵¹ *Ibid.*, p.599, art. « Publication », « Lorsque les Lois ecclésiastiques ont pour objet les choses qui regardent les simples fidèles, il est d'usage de les publier au prônes des messes paroissiales sur les mandements des évêques. On les affiche aussi ordinairement aux portes des églises [...]. Voyez ce qui est ordonné par l'art. 32 de l'édit de 1695 ». L'article dispose ainsi : « Les curés, leurs vicaires, et autres ecclésiastiques, ne seront obligés de publier aux prônes, ni pendant l'office divin, les actes de justice et autres qui regardent l'intérêt particulier de nos sujets. Voulons que les publications qui en seront faites par des huissiers, sergents, ou notaires, à l'issue des grandes messes de paroisses, avec les affiches qui en seront par eux posées aux grandes portes des églises, soient de pareille force et valeur, même pour les décrets, que si lesdites publications avaient été faites auxdits prônes, nonobstant toute ordonnances et coutumes à ce contraire ». JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695* [...], op.cit., p.236-237.

²⁵⁵² DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.2, p.599, « Une déclaration du mois de décembre 1698 ordonne que cet article soit exécuté selon sa force et teneur, même pour ce qui regarde les propres affaires du Roi, que les officiers qui en seront chargés publieront avec même valeur à l'issue des messes paroissiales. Sur quoi on remarque, que ni cette déclaration ni ledit article 32. Ne font point de défenses aux curés de faire des publications aux prônes, mais portent seulement qu'ils n'y peuvent être contraints ».

cette technique de réception de la législation pontificale restait assez fragile, et n'avait que peu de chances d'aboutir.

Les jésuites réprouvèrent d'emblée cette publication, qui portait une nouvelle fois atteinte aux pratiques de la mission de Madurai, et demandèrent au Conseil supérieur de déclarer ces actes pontificaux contraires aux libertés de l'Église gallicane. Le 14 janvier, le Conseil supérieur assemblé sur requête du procureur général devait examiner la question. Dans la mesure où il ne pouvait déterminer « *par quelle autorité cette publication [avait] été faite* », il fut ordonné au P. Esprit de Tours de produire sous vingt-quatre heures l'original de l'écrit dont il avait fait publication dans son église²⁵⁵³. Le 28 janvier, le Conseil assemblé retenait que les écrits en question avaient été publiés « *à l'ordre de Monsieur Claudopolis, en exécution de celui qu'il avait reçu de Rome du Cardinal Sacripanti* » (Giuseppe Sacripante, préfet de la Congrégation de la Propagation de la foi). La publication faite par le P. Esprit de Tours était par conséquent annulée²⁵⁵⁴. Le Conseil supérieur défendit pour l'avenir de « *ne faire publier et afficher aucun bref, bulle, mandement et autres écrits de telle nature qu'ils puissent être sans les avoir préalablement fait vérifier au Conseil* »²⁵⁵⁵. C'est la publication faite dans l'église qui était « *annulée* », et non le contenu du décret de Visdelou²⁵⁵⁶. L'on pourrait voir un précédent à cette procédure dans celle suivie par Dulivier en 1706, lorsqu'il était chef de Chandernagor, et qu'il s'était opposé à la publication dans les églises paroissiales de ce comptoir des lettres de l'évêque de San Thomé réformant les cures du Bengale²⁵⁵⁷. Hébert indiquera dans ses correspondances postérieures qu'il s'opposait bien à la publication de tout « *décret ou écrit de Rome qu'il n'ait été communiqué au Conseil supérieur* » et qu'il n'observerait « *rien de contraire aux Lois, Libertés et Usages de l'Église gallicane* »²⁵⁵⁸.

Le contenu de ces défenses n'est pas très différent de celui de l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708. En revanche, leur extension à une question dogmatique, comme celle des

²⁵⁵³ ANOM, COL, C270, f°93, *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Délibération du 14 janvier 1716*. ARIEL, *Documents historiques*, f°142. OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.373.

²⁵⁵⁴ ANOM, COL, C270, f°93 *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Délibérations du 14 janvier et du 28 janvier 1716*, et ARIEL, *Documents historiques*, f°142-143.

²⁵⁵⁵ *Ibid.*, qui défendait également « à tous sujets du Roi, de quelque qualité et condition qu'ils soient ou puissent être de recevoir, garder dans leurs maisons ces écrits et tous autres généralement qui pourraient avoir été ainsi publiés, les y afficher et distribuer, ni d'y obéir, sans avoir été auparavant vérifiés par le Conseil à peine de désobéissance ».

²⁵⁵⁶ Dans les formes de l'appel comme d'abus, les juridictions du royaume avaient déjà pu censurer des actes pris dans les églises paroissiales, touchant généralement à l'administration des sacrements, ou des fabriques. SILD, N., *Le Gallicanisme et la construction de l'État [...]*, op.cit., p.402-413, et p.387-396. Ici, la régularité ou la nature de l'arrêt rendu par le Conseil supérieur sont plus qu'incertains.

²⁵⁵⁷ *Supra*, p.469.

²⁵⁵⁸ ANOM, COL, C270, f°221, *Lettre de Hébert, du 25 septembre 1717, à Pondichéry*.

rites malabares, était lourde de conséquences. En effet, en 1708, le défaut de présentation des pouvoirs, d'autorisation royale de la légation, ou de réception par le Conseil supérieur n'avait pas conduit à censurer le décret du 23 juin 1704 portant interdiction des rites malabars. Or, en étendant cette exigence à un nouveau décret, Hébert avait *de facto* prohibé l'exécution d'un texte dont le contenu dogmatique avait toujours dissuadé les conseillers de tout contrôle. Il consacrait ainsi l'invulnérabilité juridique des jésuites dans la situation de vacance de l'évêché de San Thomé qui aurait pu profiter à leurs adversaires²⁵⁵⁹. Claude Visdelou engagea plusieurs démarches en réponse à cet arrêt, et notamment un appel devant le Conseil du roi²⁵⁶⁰.

B. La dénonciation de l'incompétence du Conseil supérieur par Claude Visdelou

L'évêque de Claudopolis produisit deux lettres, adressées aux conseillers du Conseil supérieur, et au roi, et qui reprenaient le contenu de son appel²⁵⁶¹. Le vicaire apostolique y protestait contre l'annulation par la juridiction pondichérienne de la publication de ses ordres dans l'église des capucins. Le Conseil supérieur était incompétent *ratione materiae* pour censurer la publication de son décret²⁵⁶². Visdelou défendait le caractère purement spirituel, « sans le moindre mélange de temporel » de ses mandements²⁵⁶³. La seule autorité habilitée à contrôler le contenu de tels actes était l'évêque de San Thomé, ou à défaut son grand vicaire. De surcroît, Visdelou estimait que l'interdiction des rites malabars, qui était le but de sa démarche, n'avait d'effet que sur les populations tamoules, qui n'étaient « point sujettes à la France », d'autant que « le peu de malabars qui [étaient] à Pondichéry [étaient] des sujets volontaires, qui ne [l'étaient] qu'autant qu'il leur [plaisait] d'y demeurer »²⁵⁶⁴. L'évêque de Claudopolis soulignait un point particulièrement sensible, en estimant que la faible souveraineté de la

²⁵⁵⁹ Une telle invulnérabilité juridique des jésuites était également dénoncée, au début du XVIII^e siècle, dans les Antilles. Les causes institutionnelles de cette immunité différaient légèrement de celles que l'on pouvait observer à Pondichéry à la même période. Dans les Iles du Vent, la réception de l'ordonnance de 1695 sur la juridiction ecclésiastique avait abouti à prohiber le jugement des ecclésiastiques par des tribunaux laïcs. L'absence de juridiction épiscopale aboutissait à l'impossibilité de traduire aucun missionnaire en justice pour répondre de ses actes. BAIROCH DE SAINTE-MARIE, A., *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français [...]*, op.cit., p.189-190.

²⁵⁶⁰ ANOM, COL, C²69, f^o225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*, « J'envoie à Monseigneur les deux arrêts rendus à ce sujet les 14 et 28 janvier, ensemble la copie d'un appel au Conseil de Sa Majesté de la part de Monsieur de Claudopolis pour casser nos deux arrêts, mais comme cet appel ne nous a pas été signifié juridiquement, nous n'en avons pas fait grande attention. Les R.P. ne manqueront pas d'envoyer à leur procureur en France toutes les pièces concernant le décret susdit et tout ce qui s'est passé dans cette affaire, dont ils rendront compte à Monseigneur ». OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.374.

²⁵⁶¹ ANOM, COL, C²70, f^o95, *Lettre de Claude Visdelou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716*. NBD, *Mémoires utiles*, p.285, *Lettre de Monseigneur de Visdelou, évêque de Claudopolis, ci-devant jésuite, adressée de Pondichéry à Louis le Grand, de Triomphante mémoire, du 10 février 1716*.

²⁵⁶² OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.374.

²⁵⁶³ ANOM, COL, C²70, f^o95, *Lettre de Claude Visdelou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716*.

²⁵⁶⁴ *Ibid.*

Compagnie sur ses sujets indiens ne lui permettait pas de restreindre l'application d'un acte purement spirituel concernant les nouveaux chrétiens²⁵⁶⁵. Le Conseil n'étant pas souverain sur ces populations, il n'avait aucune légitimité à soumettre à son contrôle le contenu de la publication. Visdelou poursuit :

« *L'expérience vous l'a dû apprendre par plusieurs soulèvements des malabars de cette ville, que vous n'avez apaisé que par [...] condescendance, et si vous vous étiez servi de la voie de fait pour cela, le gouvernement maure sur la première plainte qu'il en aurait reçue de la part des malabars, vous aurait fait sentir qu'ils sont ses sujets et non pas les vôtres* »²⁵⁶⁶.

Les « émotions populaires » survenant à chaque interdiction des cérémonies ne constituaient pas un désordre à la police d'un comptoir. Ils étaient la preuve de la non-sujétion des populations habitant à Pondichéry à l'autorité de la Compagnie. Cet argument n'est pas sans rappeler ceux qu'avait développés François Pallu en son temps : si l'autorité des princes temporels sur les missions n'était effective que dans les terres de leur « domaine actuel », il suffisait de démontrer l'absence de souveraineté de la Compagnie sur les terres, ou sur les personnes, pour réfuter leur compétence à contrôler les actes ecclésiastiques²⁵⁶⁷. Il en allait de même des missionnaires, qui, selon Visdelou, dépendaient exclusivement du pape, et étaient « *prêtés par Sa Majesté à l'Église* »²⁵⁶⁸. Cet argument s'opposait frontalement à l'arrêt du 11 septembre 1708, qui avait admis que les missionnaires français ne pouvaient, de leur propre consentement, et malgré leurs privilèges de juridiction, solliciter la juridiction contentieuse des légats *a latere*, d'après l'avis de Pierre Pithou²⁵⁶⁹.

Le Conseil supérieur était donc, non seulement incompétent à raison de la nature purement spirituelle du décret, mais aussi *ratione personarum*, puisque celui-ci devait s'appliquer à des ecclésiastiques et à des fidèles qui n'étaient manifestement pas sous sa

²⁵⁶⁵ *Ibid.*

²⁵⁶⁶ *Ibid.*

²⁵⁶⁷ *Supra*, p.310 et p.322.

²⁵⁶⁸ ANOM, COL, C²70, f^o95, *Lettre de Claude Visdelou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716*, « Ayant égard à ceux qui à raison de charge d'âmes qu'ils ont à Pondichéry, sont obligés à faire exécuter ce qui a été publié, tous Français qu'ils sont ce sont des missionnaires qui tous dépendent immédiatement du S. Siège dans ce qui regarde les fonctions de leur ministre, ce sont des troupes auxiliaires que le zèle de sa majesté prête à l'église, qui conséquemment sont immédiatement sujets à sa correction et à ses ordres, de la même sorte que les troupes que Sa Majesté prête aux puissances étrangères demeurent par-là assujettis à leur discipline, qu'on me fasse voir entre les articles des libertés de l'église gallicane qu'il soit défendu à un ministre du Saint-Siège, tel que je suis, de publier des ordres de N.S.P. le Pape contre des superstitions gentilles dans une colonies française, qui se trouve sur les terres d'un souverain étranger, et qui d'ailleurs est un lieu de missions, de la publier, dis-je à une nation étrangère non sujette et à des missionnaires qui du consentement du roi dépendent immédiatement du Saint-Siège, sans avoir été au préalable communiqués au conseil. Vous ne trouvez ce cas exprimé dans aucune loi ni formellement ni conséquemment. Il n'appartient qu'au Roi, qui est leur législateur dans ses états, de le décider ».

²⁵⁶⁹ *Supra*, p.508.

juridiction²⁵⁷⁰. À l'appui de plusieurs exemples d'actes pontificaux qui auraient été reçus à Pondichéry, sans opposition du Conseil, Visdelou défendait enfin son « *droit incontestable de se conformer à la coutume, qui [était] établie dans cette colonie depuis sa fondation, qui [devait] tenir lieu de loi* »²⁵⁷¹. Pour l'évêque de Claudopolis, le constat que faisait le Conseil supérieur était contraire à l'usage établi, qui avait légitimé la réception d'actes « *purement spirituels* » sans contrôle des juridictions civiles. Par conséquent, les conseillers n'étaient pas fondés à contrôler l'application *ratione personae* et *materiae* d'un acte ecclésiastique purement spirituel qui n'avait d'effet que sur les chrétiens malabars et missionnaires, sous prétexte de gallicanisme²⁵⁷².

Les plaintes de Visdelou furent parmi les premières à être adressées à Paris sur la situation religieuse de Pondichéry²⁵⁷³. Elles n'eurent pas le temps de prévenir l'aggravation de la situation. En effet, la querelle des rites devait rejaillir sur celle des cures de Pondichéry.

C. La réunion contrainte des cures de Pondichéry

Dès l'arrivée de Hébert, les capucins de Pondichéry apprirent qu'ils étaient visés par les ordres du roi les enjoignant de faire cesser leurs scandales, conformément aux plaintes de l'évêque de San Thomé de 1713²⁵⁷⁴. Cet article, auquel s'ajoutait l'ordonnance du 16 janvier 1715, « *pour empêcher l'indécence, le scandale dans les églises de Pondichéry* », poussa les religieux à vouloir se prémunir contre toute poursuite²⁵⁷⁵. Le 10 octobre 1715, ils avaient présenté au Conseil supérieur de Pondichéry une requête pour que fût produit un certificat :

« *Qu'ils n'ont jamais causé, ni donné aucun scandale pendant le temps qu'ils ont desservi la chapelle du fort, et qu'ils sont en qualité de missionnaires apostoliques sous le pavillon de la Compagnie, afin qu'ils puissent se purger devant leurs supérieurs,*

²⁵⁷⁰ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, loc.cit., part.1, p.374.

²⁵⁷¹ ANOM, COL, C²70, f^o95, *Lettre de Claude Visdelou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716*, « En attendant, j'ai ce droit incontestable de me conformer à la coutume, qui est établie en cette colonie depuis sa fondation, et qui doit tenir lieu de lieu. Or est-il qu'en 1706, les capucins ont publié ici deux décrets de la Sacrée Congrégation de Propagande. En 1710, le R.P. René [d'Angoulême] Capucin français a publié dans l'église son ordre qui est ici une patente de feu Mgr le cardinal de Tournon de glorieuse mémoire, par laquelle il était déclaré excommunié à la commission de l'absoudre était donnée à feu M. Le Breton provicaire et pronotaire apostolique, qui était pareillement Français ; depuis ce temps-là les capucins ont publié et affiché dans leurs églises une bulle d'éviction de confrérie et les jésuites deux dans la leur, a-t-on rien présenté de tout cela à votre conseil pour y être vérifié ? Feuillez, Messieurs, vos registres et voyez si vous l'y trouvez. Pourquoi ne s'y trouve-t-il pas ? Parce que ces matières étaient purement spirituelles, et n'intéressaient en rien le gouvernement temporel ».

²⁵⁷² OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry [...]*, loc.cit., part.1, p.374.

²⁵⁷³ ANOM, COL, C²70, f^o95, *Lettre de Claude Visdelou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716*

²⁵⁷⁴ ANOM, COL, F5A 38, *Confirmation de l'évêque de San Thomé en tant qu'évêque de San Thomé, à Versailles, du 12 janvier 1715*, art. 6.

²⁵⁷⁵ ANOM, COL, F3 238, f^o347, *Ordonnance pour empêcher l'indécence, le scandale dans les Églises de Pondichéry, du 16 janvier 1715*

*majeurs et autres des calomnies qu'ils ont su de France que certaines personnes qui y ont passé d'ici ont répandu, en les faisant passer pour des religieux et missionnaires scandaleux et de mauvais exemple »*²⁵⁷⁶.

Les Conseillers de Pondichéry délivrèrent ce certificat sous forme de délibération le 4 novembre suivant, estimant que « *les dits Révérends Pères capucins n'ont jamais causé de scandale ni donné de mauvais exemple, au contraire qu'ils ont toujours vécu en religieux remplis de piété et de bonnes mœurs, attachés au bien de la religion et aux fonctions de leur ministère* »²⁵⁷⁷. Cependant, après les événements de janvier 1716, et l'arrêt du 28 janvier, les supérieurs et curés des capucins étaient des cibles de choix. L'invulnérabilité juridique des jésuites était telle, qu'on apprend à l'issue de cette procédure qu'ils étaient en possession d'une « *lettre de cachet vierge* »²⁵⁷⁸. Avec l'aide de Hébert, ils la remplirent au nom du P. Esprit de Tours. Le curé des capucins, principal opposant aux jésuites, depuis vingt ans, fut « *renvoyé prisonnier en France* »²⁵⁷⁹. Les prêtres de la Société de Jésus disposaient ainsi de tous les outils de l'État monarchique pour se prémunir des offenses de leurs adversaires.

Hébert voulut alors pourvoir l'église des capucins d'un curé. Il proposa à Pinheiro, vicaire général de San Thomé, de nommer le P. Jean-Baptiste d'Orléans, que le P. Esprit de Tours avait laissé comme supérieur²⁵⁸⁰. Le vicaire ne prit pas le risque de satisfaire à la demande du général, s'estimant incompetent. Hébert fut si insistant que Pinheiro prononça préventivement l'excommunication du capucin Florentin de Bourges, pour que celui-ci ne puisse lui être proposé comme curé²⁵⁸¹. Hébert menaça alors le grand vicaire de nommer un curé jésuite pour l'église des capucins²⁵⁸². Il fallut attendre l'arrivée à Pondichéry du supérieur des capucins de Surate, le P. Eutrope. Hébert lui proposa de remplir les fonctions de curé, à condition qu'il allât aussi officier dans l'église des jésuites, et qu'il laissât ces derniers officier dans la sienne²⁵⁸³. Hébert voulait, selon ses dires, mettre fin à l'absence de communication *in*

²⁵⁷⁶ DCSP, t.1, p.176, *Délibération du 4 novembre 1715*.

²⁵⁷⁷ *Ibid.*

²⁵⁷⁸ MCIO, f°56. ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, op.cit., p.88-91. Les lettres de cachet constituent l'une des marques les plus marquantes de la justice retenue et personnelle du roi. Contrairement aux lettres patentes « ouvertes », les lettres de cachet « closes » étaient « toujours contresignées par un secrétaire d'État et fermées par un cachet de cire, d'où leur nom, marqué du sceau personnel du roi. [Elles] relevaient tout autant [du] pouvoir législatif [du roi] que de son pouvoir de justice ». Quoique leur usage pouvait être très divers, la fonction que lui prêtent les jésuites de Pondichéry correspond à l'expression de « l'arbitraire royal » par l'arrestation d'une personne.

²⁵⁷⁹ MCIO, f°56.

²⁵⁸⁰ ANOM, COL, C270, f°221, *Lettre de Hébert du 25 septembre 1717, à Pondichéry*.

²⁵⁸¹ *Ibid.*

²⁵⁸² *Ibid.*

²⁵⁸³ *Ibid.*, MCIO, f°56, et ANOM, COL, C270, f°88, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs des Missions-étrangères, du 14 août 1716*, « M. Hébert et son fils veulent aussi régler le spirituel selon leur fantaisie, et celle des jésuites, ils n'ont point voulu recevoir pour curé le Père Eutrope, capucin qui est venu de Surate prendre la place du

sacris des deux églises, qui provoquait trop de tumulte, lorsqu'il venait à manquer de curé dans l'une ou l'autre²⁵⁸⁴. Par conséquent, il laissa le choix au P. Eutrope d'accepter la communication des deux églises, ou de donner la cure des capucins aux jésuites²⁵⁸⁵. Le supérieur accepta les fonctions de curé suivant ces conditions. Hébert se félicita alors d'avoir rétabli « *l'union entre les communautés en sorte qu'ils disaient la messe et prêchaient les uns chez les autres* »²⁵⁸⁶. Pour tous les autres observateurs, cette situation fut considérée comme la consécration de l'hégémonie des jésuites et du général²⁵⁸⁷. Différentes procédures furent intentées par le P. Esprit en France, et par les capucins de Madras, contre la violation des droits de leur ordre, et contre la désobéissance aux ordres pontificaux²⁵⁸⁸.

Ainsi, le contexte très spécifique de la police ecclésiastique des Indes françaises a abouti à instrumentaliser le gallicanisme comme bouclier des « rites malabars ». À travers l'interdiction de publier des actes émanant de toutes autorités ecclésiastiques sans l'autorisation du Conseil, et de la recomposition des cures de Pondichéry, le général avait donné aux jésuites une parfaite inviolabilité. Comme nous l'avons montré, ce résultat peut s'expliquer par la seule obéissance de Hébert au règlement du 12 janvier 1715, dont l'esprit était favorable à l'hégémonie des jésuites, et dont la lettre permettait d'écarter le vicaire apostolique Claude Visdelou. Cependant, la démonstration de la fidélité du général aux ordres du roi nous amène à un curieux résultat. Le règlement de 1715, particulièrement favorable aux jésuites sur le plan ecclésiastique, annonçait aussi une grande souplesse dans la police religieuse des hindous. Ces injonctions contradictoires nous obligent à questionner les conditions de la grande affaire qui secoue les établissements de l'Inde au même moment : celle des procédures intentées contre le courtier Naynapa.

P. Esprit, à moins qu'il ne consentit d'aller officier dans l'Église des jésuites, et d'assister à leurs cérémonies, et qu'ils fissent aussi officier les jésuites dans leur église, que s'il le refusait, ils donneraient sur le champ la cure aux jésuites. Le P. Eutrope et le P. Florentin ont consenti à tout, il se sont priés les uns et les autres à toutes leurs cérémonies. Le P. Jean Baptiste, le P. Louis et les deux R.P. Capucins de Madras ont protesté contre la conduite scandaleuse du P. Eutrope, et l'ont cité au Saint-Siège. Toute cette conduite de M. Hébert, de son fils, et du P. Eutrope, tend à donner du mépris pour les ordres du Saint-Siège, et à faire regarder de tous les peuples Monseigneur l'évêque de Claudiopolis comme un intrus, et comme un homme qui agit sans pouvoir. Voilà l'idée que les jésuites s'efforcent de donner à tout le monde de la personne de ce saint prélat. Les choses étant ainsi, il ne faut pas espérer que l'on puisse jamais exécuter les ordres du Saint-Siège, car quand même, on présenterait ses ordres au Conseil pour les y faire reconnaître, M. Hébert et son fils qui sont soumis aux jésuites ne souffriront jamais qu'on les publie, ces deux Messieurs se sont trouvés fort embarrassés à Pâques dernier, ils ne savaient à qui aller à confesse à la fin, ils se sont déterminés à se confesser au P. Florentin qu'ils savaient être excommunié dénoncé et dans cette disposition, ils ont été l'un et l'autre communier ».

²⁵⁸⁴ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert du 25 septembre 1717, à Pondichéry*.

²⁵⁸⁵ MCIO, f^o56, et ANOM, COL, C²70, f^o88, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs des Missions-étrangères, du 14 août 1716*.

²⁵⁸⁶ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert du 25 septembre 1717, à Pondichéry*.

²⁵⁸⁷ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry [...]*, loc.cit., part.1, p.374-376.

²⁵⁸⁸ ANOM, COL, C²70, f^o88, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs des Missions-étrangères, du 14 août 1716*.

Chapitre 3. La judiciarisation de la police religieuse : les limites de l'intolérance ? (1715-1719)

Entre février et juin 1716, se tiennent la longue instruction et le procès du courtier Naynapa devant le Conseil supérieur de Pondichéry. Le 5 juin, il est condamné à être chabouqué, et à trois ans de prison, durant lesquelles il trouvera la mort. Il avait été convaincu de « *malversations, concussions, d'avoir abusé de l'autorité de son emploi, d'avoir exercé un pouvoir tyrannique envers plusieurs habitants de Pondichéry, comme aussi d'avoir été fauteur de la sédition arrivée au commencement de l'année 1715* »²⁵⁸⁹.

Six mois après l'arrivée du général Hébert, les jésuites avaient finalement obtenu la disgrâce de Naynapa de ses emplois, et surtout sa condamnation par le bras séculier²⁵⁹⁰. Pourtant, cette affaire doit être regardée comme amplement plus complexe qu'à travers la simple conspiration des jésuites. Le procès de Naynapa n'est que le plus visible, parmi une multitude d'autres. Ceux-ci témoignent d'un passage de la police religieuse des indigènes de la sphère de l'administration du commerce vers celle de la justice criminelle. Cependant, le procès du courtier occupe une place étrange dans cette surenchère de l'intolérance. Il résulte en réalité d'une pluralité de facteurs extra-religieux. Le juriste Paul Olgarnier a montré que le motif le plus manifeste de la persécution du courtier par le Conseil supérieur résidait dans de pures affaires commerciales, et dans la rivalité entre Hébert et les représentants de la Compagnie de Saint-Malo²⁵⁹¹. La liste des crimes pour lesquels Naynapa est condamné en témoigne : ce n'est pas sur le fondement des règlements royaux régissant la police religieuse que le courtier a été juridiquement puni. De surcroît, la singularité de cette affaire réside dans les demandes de révision et de cassation que Naynapa, ses ayant droit, et d'autres marchands persécutés, ont pu former contre leurs procès devant le Conseil de Marine, en pleine période de Régence. Dès lors que la police des indigènes revêt la forme de la justice souveraine, et non celle de l'administration du commerce, l'appel à l'autorité royale est rendu possible, y compris pour des marchands tamouls. Si ces procédures de révision constituent symboliquement le procès de l'administration intolérante de Hébert, elles ne regardent juridiquement que des matières de droit procédural, criminel et civil.

²⁵⁸⁹ ANOM, COL, C270, f°13, Pièces du procès de Naynapa, f°142, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 5 juin 1716*.

²⁵⁹⁰ HAUDRERE, P., *Des chrétiens chez les hindous*, in : Vincent, R., *Pondichéry, 1674-1761, op.cit.*, p.88-150. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...], op.cit.*, p.85-88.

²⁵⁹¹ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry [...], loc.cit.*, part.1, p.376-381.

Quelle place accorder à cette affaire hors-norme dans l'histoire de la police des cultes des établissements de l'Inde ? En raison du caractère tentaculaire des procédures mises en œuvre à l'initiative de Hébert, ou consécutives à celles-ci, et afin de contribuer utilement à l'historiographie, nous serons sélectifs dans son traitement. Nous mettrons d'abord en évidence que le procès de Naynapa est un règlement de compte politique et commercial facilité par l'ascendant des jésuites sur le général (Section 1). À la lumière des procès de plusieurs autres marchands tamouls fondés, quant à eux, sur des infractions de nature religieuse, et de la réglementation des cérémonies sous le généralat de Hébert, nous tâcherons de montrer dans quelle mesure la police religieuse peut être qualifiée d'intolérante durant cette période (Section 2). Enfin, l'apport de cette séquence réside surtout dans un changement profond d'attitude des pouvoirs métropolitains à l'égard de la police des cultes des Indes orientales. En effet, outre la révision des procès des marchands tamouls, et la réhabilitation de la mémoire de Naynapa, cette séquence judiciaire aboutit au désengagement du pouvoir royal de la police religieuse des établissements de l'Inde (Section 3).

Section 1. L'affaire Naynapa : le prétexte de l'intolérance dans un procès politique

Pour comprendre l'impulsion qui a poussé le général Hébert à entreprendre le procès criminel de Naynapa devant le Conseil supérieur, il faut d'abord mettre en évidence que celle-ci résulte de considérations très différentes de la simple application de la réglementation royale en matière religieuse. En revanche, il ne faut pas négliger que l'arrestation du courtier est grandement facilitée par l'ambiance du comptoir et par la convergence des intérêts des jésuites avec le général (§1). Au terme d'une longue instruction, Naynapa est condamné sans qu'aucune infraction de nature religieuse puisse être retenue contre lui (§2).

§1. L'arrestation de Naynapa : un règlement de comptes facilité par la police religieuse royale

Nous pouvons identifier les trois facteurs qui ont motivé l'arrestation de Naynapa par Hébert. Le général a d'abord voulu faire primer son autorité sur celle des Malouins, et s'est servi du prétexte de la supériorité de la réglementation royale en matière religieuse sur les contrats qui liaient la Compagnie aux armateurs (I). D'après sa pensée politique propre, Hébert a également jugé que la puissance économique de Naynapa était la source des crises religieuses de Pondichéry (II). Enfin, l'arrestation de Naynapa a permis dans une moindre mesure de satisfaire les jésuites, dont Hébert savait qu'ils avaient le pouvoir de le renvoyer (III).

I. La réglementation royale : une source d'ascendant sur les concessionnaires malouins

Comme nous l'avons vu, Louis XIV, dans le règlement du 12 janvier 1715, avait bien confirmé la nécessité d'établir un courtier chrétien, conformément à l'article 7 du règlement de 1711. Il avait cependant admis qu'il fallait tenir compte des « *conséquences pour la religion et le commerce* » du renvoi de Naynapa, et rendait possible une exécution différée de cet article²⁵⁹². La solution retenue par Dulivier de nommer un *co-modélier* chrétien, associé à Naynapa, pouvait paraître ménager les intérêts de tous. L'animosité de Hébert envers Naynapa, dont il était jadis le principal défenseur contre les jésuites, et à qui il avait donné pour la

²⁵⁹² *Supra*, p.579.

première fois l'emploi de courtier en 1708, s'explique par des facteurs matériels et politiques²⁵⁹³.

Comme le relève Paul Olnagier, les capitaines d'escadres malouines, concessionnaires des privilèges commerciaux et maritimes de la Compagnie des Indes orientales, savaient que leur fortune à Pondichéry résidait uniquement dans les qualités de Naynapa²⁵⁹⁴. Le capitaine Joseph Dudemaine, dont les vaisseaux étaient en rade de Pondichéry jusqu'en janvier 1716, fit savoir à Hébert qu'il avait des ordres des associés de Saint-Malo de veiller à ce que Naynapa soit conservé dans son emploi. Hébert se serait ainsi satisfait, dans un premier temps, de cette instruction qui, quoiqu'elle provienne du concessionnaire de la Compagnie, lui fournissait une raison de ne pas se plier aux exigences les plus néfastes des jésuites²⁵⁹⁵. Le renversement de ce *statu quo* réside, pour Paul. Olnagier, dans la proposition qu'aurait faite Hébert à Naynapa d'une manœuvre commerciale à leur profit, et au détriment de Dudemaine. Le courtier refusa, et avertit même les autres marchands tamouls de conclure rapidement leurs affaires avec le capitaine malouin²⁵⁹⁶. Ce n'est qu'à ce moment qu'Hébert se décida « *d'exécuter les décisions du Conseil du Roi au sujet de Naynapa courtier de la Compagnie* »²⁵⁹⁷. Le général entendait soudainement faire primer la législation royale, interprétée strictement, sur le contrat qui liait la Compagnie aux concessionnaires de son privilège. Il renvoya Naynapa de son emploi, pour lui préférer un courtier chrétien, Pedro Kanakaraya (ou Canagarayen)²⁵⁹⁸. Dudemaine désapprouva fortement cette mesure, qui revenait à la violation des traités conclus par la Compagnie avec celle de Saint-Malo, et refusa de se servir du nouveau courtier²⁵⁹⁹.

²⁵⁹³ *Supra*, p.538.

²⁵⁹⁴ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry [...]*, loc.cit., part.1, p.377.

²⁵⁹⁵ *Ibid.*

²⁵⁹⁶ *Ibid.*, « Il s'agissait : d'abord de faire majorer [par Naynapa] de 20 ou 25 pour cent le prix des toiles que Dudemaine devait acheter pour le compte de sa Compagnie ; puis, sur les récriminations que celui-ci ne manquerait pas d'élever, de se faire prendre [Hébert] pour arbitre entre Dudemaine et les marchands indiens ; enfin d'arbitrer une baisse de 10 % sur les prix, ce qui laisserait encore une marge de 10 à 15 %, qui serait partagée entre Hébert et les marchands. Mais cette belle combinaison ne pouvait réussir qu'avec le concours de Naniapa à qui il l'exposa crûment ; contrairement à son attente, non seulement Naniapa refusa de s'y prêter, mais il avertit les marchands et les engagea à traiter immédiatement avec Dudemaine, (ce qui fut fait). Si la combinaison d'Hébert avait réussi, il aurait réalisé un bénéfice d'environ 10.000 pagodes : pour se rattraper de son échec, il exigea des marchands un présent de 2.900 et un droit de 4 % sur la valeur des marchandises vendues à la Compagnie des Indes ; mais, comme, d'après le contrat passé entre elle et lui, il devait se contenter des revenus de la place pour en assurer les dépenses de toutes sortes, c'était encore dans la bourse d'Hébert que devait tomber le produit de cette taxe. À partir de ce moment, Hébert déçu n'eut plus aucun motif de ménager Naniapa, et sa perte fut résolue ».

²⁵⁹⁷ ANOM, COL, C²69, f^o228, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*.

²⁵⁹⁸ *Ibid.* Pedro Kanakaraya n'est pas encore nommé dans les lettres du 15 février 1716. On trouve des précisions à son sujet dans des documents plus tardifs. ANOM, COL, C²71, f^o11, *Copie de la lettre de La Prévoitière, Delorme, Legou, Dumas, et de La Morandière, aux directeurs, du 24 janvier 1719, à Pondichéry*, « Le nouveau courtier établi par M. Hébert se nomme Pedro, et pourrait avoir vingt ans lors de son établissement, âge où l'expérience manque, et d'ailleurs je ne lui ai jamais trouvé beaucoup d'esprit ».

²⁵⁹⁹ ANOM, COL, C²69, f^o225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*.

La détermination du général à nuire aux intérêts de la Compagnie de Saint-Malo doit ainsi être regardée comme la cause première du renvoi de Naynapa de son emploi. Comment expliquer l'animosité de Hébert à l'encontre de Dudemaine ? Le directeur avait reçu ses provisions de général dans un contexte financier particulièrement mouvementé en France. Quoique la Compagnie des Indes ne survivait que grâce aux rentes procurées par les concessionnaires malouins, son privilège avait été renouvelé pour dix ans en septembre 1714²⁶⁰⁰. Le rappel de Hébert coïncidait également avec la reconduction du traité de la société de Saint-Malo en décembre 1714, qui étendait ses droits sur l'administration des comptoirs²⁶⁰¹. En France, cette situation bénéficiait aux actionnaires de la Compagnie, qui était finalement devenue une pure source de rentes, grâce aux dix pour cent qu'elle percevait sur le produit des ventes réalisées par les Malouins. À l'inverse, en Inde, la cohabitation des sociétés donnait lieu à un véritable conflit entre deux autorités qui prétendaient dicter l'administration des comptoirs. Lors de son retour, Hébert entendait relayer les plaintes des employés de la Compagnie, chargés de la régie des comptoirs, contre les vexations et le comportement des Malouins²⁶⁰². Le général redoutait particulièrement que les armateurs ne décidassent d'avoir « *un directeur à leur nomination* » au Bengale, sachant que c'était dans cette fonction que résidait toute l'autorité sur les employés et dans les conseils²⁶⁰³.

²⁶⁰⁰ DERNIS, t.2, p.629, *Déclaration du Roi qui proroge pendant dix ans le privilège du commerce des Indes orientales, en faveur de l'ancienne Compagnie, du 29 septembre 1714*. LESPAGNOL, A., *Messieurs de Saint-Malo. Une élite négociante au temps de Louis XIV*, loc.cit., p.51-64, et *Id. La privatisation de la « Royale » sous Louis XIV. Réflexions sur un processus paradoxal*, in : *Revue Historique des Armées*, vol.296, n°3, 2019, p.121-128.

²⁶⁰¹ *Ibid.*, et DERNIS, t.2, p.637, *Traité entre la Compagnie et Messieurs de Saint-Malo, du 5 décembre 1714*. Celui-ci prévoyait notamment que les armateurs malouins s'engageaient à prêter un million deux cent mille livres à la Compagnie pour que celle-ci puisse payer ses dettes au Bengale (art. V) ; l'exemption de droits des capitaines des vaisseaux malouins à Pondichéry et dans les autres établissements de la Compagnie (art. VIII) ; la mise à disposition gratuite des magasins des comptoirs (art. XIII) ; la mise à disposition des « commis de la Compagnie » en Inde pour faire leurs emplettes (art. XIV) ; la possibilité de faire les dépenses nécessaires à l'obtention d'un nouveau *farmān* « pour le compte de la Compagnie » (art. XXVI). En somme, les malouins se voyaient exercer une autorité de fait sur les agents de la Compagnie des Indes à Pondichéry et à Chandernagor, dans la mesure où ces derniers étaient soit mis à leur disposition gratuitement, soit, au contraire, parce que les malouins constituaient la seule source de liquidités susceptible de payer les dettes des administrateurs locaux.

²⁶⁰² ANOM, COL, C²69, f°228, *Lettre de Hébert du 15 février 1716*, « M. d'Hardancourt qui est directeur pour la Compagnie à Ougly n'aura pas manqué d'écrire à Monseigneur qu'il a été très durement traité par M. Dudemaine et par tous les officiers. On l'accuse de s'être entendu avec les marchands mais l'on n'en a pas de preuve, et l'on condamne un homme comme un malheureux sur des soupçons ». Une lettre tardive des marchands français de Chandernagor confirme les tensions graves qui opposent les employés des deux sociétés. ANOM, COL, C²71, f°4, *Lettre des marchands de Chandernagor aux directeurs de la Compagnie [1718-1719]*, « Je me vois obligé indispensablement de vous écrire, me trouvant actuellement le second de ce comptoir, et en butte à tous les traits de la haine des officiers de Saint-Malo [...]. [Ils] continuent leurs premiers desseins, qui sont de se rendre maîtres absolus de vos comptoirs, d'y exercer la justice à leurs fantaisies, d'y commettre mille vexations et mauvais traitements contre les gens du pays et les autres habitants français, de traiter vos employés avec le dernier mépris et des indignités inouïes, ne les nommant jamais qu'en y ajoutant les titres de gueux, de misérables, d'indignes, de chiens, de bougres, et ne parlant de votre compagnie que comme des gens dont ils sont les maîtres, et qu'ils n'ont qu'à menacer de quitter le commerce des indes, pour les faire trembler et les obliger à leur sacrifier leurs plus fidèles serviteurs ».

²⁶⁰³ ANOM, COL, C²69, f°228, *Lettre de Hébert du 15 février 1716*.

II. La corrélation entre fortune personnelle et séditions religieuses

Ces craintes fondèrent l'analyse politique que fit le général au sujet de l'autorité qui devait s'exercer dans les comptoirs. Celui qui considérait autrefois que « *Pondichéry [était] devenu un État à gouverner* », et qui avait besoin « *d'un homme à la tête capable [...] soutenu d'un bon conseil* » n'avait guère changé²⁶⁰⁴. Approfondissant ce postulat, Hébert affirmait que le gouvernement des établissements de l'Inde avait des caractéristiques qui lui étaient propres²⁶⁰⁵. Le négoce était constitutif de l'ontologie singulière du comptoir comme « *corps politique* », et définissait par conséquent la forme de son gouvernement²⁶⁰⁶. Pour Hébert, les exemples anglais ou hollandais témoignaient que dans ce type de société, il était nécessaire que ce fût « *le chef de chaque nation qui conduise le commerce* »²⁶⁰⁷. Cette affirmation avait une double portée. Dans le contexte de la rivalité entre Hébert et Dudemaine, il s'agissait d'un jugement préventif sur les conséquences d'une division entre la police des hommes et la direction du commerce. Il aurait été funeste de dissocier ces deux fonctions, car le négoce était la raison d'être de ce « *corps politique* » et en structurait tous les rapports. Le gouverneur estimait qu'il était le défenseur du « *bien commun* », devant appliquer la réglementation royale, dont les intérêts étaient supérieurs à ceux du commerce particulier. À l'inverse, les capitaines malouins, « *s'ils persist[aient] à vouloir être indépendants de toute juridiction et de l'autorité [du général]* » finiraient par « *mettre le feu partout* », si bien qu'il serait « *impossible de contenir nos habitants dans leur devoir* »²⁶⁰⁸. La mobilisation de l'opposition entre les « vices particuliers » et la « vertu publique » rejaillissait sur celle de l'obéissance à l'autorité politique dans une société entièrement fondée sur le négoce²⁶⁰⁹.

La pensée politique du général se fondait surtout sur un jugement rétrospectif. Il pointait l'expérience des vingt dernières années des établissements de l'Inde, où les réformes, principalement religieuses, s'étaient toujours heurtées à la vulnérabilité de la Compagnie à la

²⁶⁰⁴ ANOM, COL, C²13, f^o292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, à Pondichéry*.

²⁶⁰⁵ ANOM, COL, C²69, f^o228, *Lettre de Hébert du 15 février 1716*,

²⁶⁰⁶ *Ibid.*, « Par tout le monde habitable les gouvernements sont différents, la France se gouverne autrement que l'Angleterre, et les Indiens ont des manières bien opposées aux nôtres. Toutes les Compagnies d'Europe qui y sont établies y viennent pour le commerce, c'est ce qui forme les colonies, et tous les habitants se réunissent dans un corps politique ».

²⁶⁰⁷ *Ibid.*, « Il est à craindre que pour les gouverner selon leur coutume ce soit un autre que le chef de chaque nation qui conduise le commerce ; autrement si c'était quelqu'un qui s'emmêlât, les habitants se croiraient indépendants du chef et alors ce corps deviendrait germe de sédition, rapportant les choses de plus près ce qui a attiré à Pondichéry cinquante à soixante mille âmes ».

²⁶⁰⁸ *Ibid.*

²⁶⁰⁹ Cette pensée témoigne surtout du pathétique de la situation : l'administrateur de la Compagnie se trouve réduit à s'ériger en représentant de l'État face à au concessionnaire de son commerce. Hébert, qui annonçait fièrement que les comptoirs de commerce étaient de véritables petites républiques en 1708, était quelques années plus tard contraint de faire le chemin inverse, en demandant que soit reconnu son pouvoir sur la direction des affaires.

mobilité de la main-d'œuvre et des capitaux. La dissociation entre le pouvoir politique et le pouvoir économique était la source des grandes séditions. Or, celles-ci étaient antérieures à l'intromission des armateurs malouins dans l'administration coloniale. Ce que visait Hébert semble assez simple : dans un comptoir tel que Pondichéry, celui qui avait autorité sur le commerce rendait caduques toutes les autres autorités. Tant qu'il existait des personnages plus fortunés que les représentants de la Compagnie, ou qui pouvaient « *faire des contrats sans sa participation* », les habitants seraient toujours disposés à la sédition²⁶¹⁰. Le pouvoir et la richesse de Naynapa étaient ainsi présentés comme des obstacles à la possibilité d'un gouvernement des comptoirs²⁶¹¹.

En résumé, la dissociation des autorités civiles et commerciales aurait pour effet de contrevenir à la police et au bien commun. La séparation des forces politiques et économiques était, quant à elle, la source des séditions c'est-à-dire aux atteintes à la souveraineté et à l'existence même du corps politique des colonies. Si la Compagnie ne s'était jamais trouvée véritablement souveraine dans ses comptoirs, c'est parce qu'elle y était exposée aux émotions populaires. Et ces soulèvements n'existaient qu'en raison de la trop faible emprise de

²⁶¹⁰ *Ibid.* Nous reproduisons ce court passage intégralement, « c'est donc le commerce, il s'y est formé une Compagnie de marchands qui ont une telle liaison avec les habitants qu'ils ne font plus qu'un corps et que si on les soustrait de l'obéissance qu'ils doivent au chef et qu'ils fassent des contrats sans sa participation ils se croiraient pour lors indépendants de la tête et les voilà pour ainsi dire autorisés à former des séditions, comme il s'en éleva une au commencement de l'année passée quoique le cas fut différent, mais cet événement peut servir d'exemple à faire comprendre l'attention qu'on doit avoir d'empêcher qu'il n'arrive pas une révolte parmi les peuples ».

²⁶¹¹ *Ibid.* De telles conclusions pourraient renvoyer à la théorie hobbesienne des rapports entre propriété, souveraineté, et sédition. Sur la dépendance entre la propriété et l'autorité sur les personnes chez Hobbes, ZARKA, Charles-Yves, *La propriété chez Hobbes*, in : Archives de Philosophie, vol.55, n°4, octobre-décembre 1992, p.587-605. SAADA-GENDRON, Julie, *L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes*, in : Astérior [en ligne], vol.3, 2005. Les conclusions de ce dernier article correspondent à l'analyse que nous avons faite des « émotions populaires », et du choix de ce terme pour désigner les soulèvements religieux à Pondichéry, qualifiés à travers leur caractère passionnel et irrationnel. D'après J. Saada-Gendron, chez Hobbes, « Tout acte de désobéissance est un acte de sédition qui tend à la destruction du corps politique parce qu'il témoigne de l'irrationalité de son auteur ». Les traducteurs français de Hobbes au XVII^e siècle ont mis en avant le lien qui existait entre sédition et propriété. HOBBS, Thomas, *Elements philosophiques du bon citoyen [De Cive]*, trad. Sorbière, Samuel, Paris, Veuve Théodore, 1651, p.216-217, estimant que « c'est une opinion séditeuse d'estimer que chaque particulier a la propriété de son bien, ou une seigneurie absolue », affirme que « le septième dogme contraire au bien de l'État est, que chaque particulier a la propriété de son bien, et une seigneurie absolue sur ce qui est de son domaine. J'entends une propriété telle, que non seulement elle exclut le droit de tous autres, mais aussi celui de l'État ». Cette pensée peut surtout renvoyer à l'idée de la propriété éminente dont seraient investis les souverains asiatiques sur celle des particuliers, et qui serait, en Inde, la condition de tout gouvernement. BERNIER, F., *Voyages de François Bernier [...], op.cit.*, t.1, p.269, *Lettre à Monseigneur Colbert, de l'étendue de l'Hindoustan, circulation de l'or et de l'argent pour venir s'y abimer, richesses, forces, justices, et cause principale de la décadence des États d'Asie*, p.307 et s., « Toutes les terres du royaume étant en propre au Roi [Moghol], elles se donnent comme bénéfices qu'ils appellent Jaghirs [...] », où Bernier envisage l'intérêt productif de la propriété éminente ou de la propriété particulière, et p.316 et s., où Bernier décrit la conséquence de ce régime de propriété impérial sur la qualité des lois. SUBRAHMANYAM, S., *The Mughal State, Structure or process ? loc.cit.*, p.307-310. MURR, Sylvia, *La politique « au Mogol » selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale*, in : Pouchadapass, Jacques, Stern, Henri, (dir.), *De la royauté à l'État dans le monde indien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1991, p.239-311.

l'administration sur les capitaux, dont Naynapa était l'un des principaux détenteurs aux yeux de Hébert.

Cet épisode explique la rationalisation par le général, à partir de janvier 1716, de la nécessité de neutraliser Naynapa en tant que protégé des Malouins. C'est dans cette disposition que Hébert, après avoir renvoyé Naynapa, décida de juger ses crimes, dès l'instant où Dudemaine quitterait le comptoir²⁶¹². La criminalisation de cet antagonisme politique s'explique assez simplement. Hébert redoutait d'abord que Dudemaine ne fût de Naynapa le courtier particulier des Malouins, à l'occasion de son prochain séjour, ce qui n'aurait qu'aggravé la situation²⁶¹³. En réalité, la condamnation politique de Naynapa était inévitable dès son renvoi de son emploi de courtier : les directeurs, gouverneurs et conseillers avaient réalisé depuis longtemps qu'à l'instant où le courtier ne serait plus au service de la Compagnie française, dont il connaissait le secret des affaires, il irait placer sa fortune et son talent au service des Anglais, des Hollandais, ou des princes musulmans²⁶¹⁴. Hébert s'était donc mis dans l'obligation de neutraliser Naynapa.

III. Une convergence d'intérêts avec les jésuites

Le caractère religieux de la persécution de Naynapa n'intervient qu'en dernière analyse. Elle résulte de la juxtaposition des arguments de Hébert avec ceux des jésuites, de la solidarité entre le général et les religieux par fidélité aux règlements royaux, et de la convergence manifeste de leurs intérêts. D'abord, l'analyse de Hébert aboutissait aux mêmes conclusions que celles des religieux : les « émotions populaires » n'étaient pas des réactions défensives à la police religieuse du Conseil supérieur, elles étaient des provocations dont l'instigateur ne pouvait être que Naynapa. Le général justifiait son changement d'attitude depuis son précédent gouvernement, par l'autorité qu'avait prise Naynapa durant son absence²⁶¹⁵. Dans ce sens, il confirmait que le courtier devait bien, comme les jésuites l'affirmaient depuis longtemps, être regardé comme un « *grand obstacle à la conversion de plusieurs qui embrass[aient] le*

²⁶¹² ANOM, COL, C²69, f^o225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*, « J'ai adhéré à [aux] prétentions [de Dudemaine] pour ces deux vaisseaux qui s'en retournent, mais dès le moment qu'ils auront mis à la voile, j'ai pris les mesures nécessaires pour l'arrêter [Naynapa] et ses complices, ensuite son procès lui sera fait et parfait en observant les formalités requises et nécessaires, il y a bien de l'entêtement et de la prévention de la part de ce capitaine de croire que Naniapa est seul capable de faire le commerce à Pondichéry, je prétends au contraire qu'il sera toujours un grand obstacle à la réussite des affaires des intéressés dans le commerce ».

²⁶¹³ *Ibid.*, « Je l'aurais déjà fait arrêter pour lui faire son procès, sans que M. Dudemaine qui est capitaine des deux couronnes a prétendu que c'était le seul qui pût mieux ménager le commerce des malouins et que si l'on l'ôtait du service de la Compagnie, il le prendrait à celui de M. de Saint-Malo, ce serait justement le moyen de tout culbuter ».

²⁶¹⁴ *Supra*, p.568.

²⁶¹⁵ ANOM, COL, C²69, f^o225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716*, « On a prétendu que le nommé Naniapa courtier de notre Compagnie qui est gentil et fort accrédité parmi ces peuples, excita cette sédition [en février 1715]. Il est vrai que depuis que j'avais quitté l'Inde voyant la faiblesse du gouvernement il s'est arrogé une si grande autorité sur nos habitants qu'il faut le regarder plutôt comme un boutefeu que comme un bon serviteur de la Compagnie ».

christianisme »²⁶¹⁶. Le P. Jean Venance Bouchet renouvela d'ailleurs les plaintes qu'il avait faites l'année précédente, sur la charité de Naynapa à l'égard des chrétiens²⁶¹⁷. Hébert s'appuyait aussi sur l'aversion opportuniste des jésuites pour les armateurs malouins : ceux-ci avaient concouru à maintenir Naynapa dans son emploi, et avaient fait perdre au Conseil supérieur la possibilité d'enforcer l'application des règlements royaux. Dans leurs correspondances, Hébert et ses alliés dépeignaient donc les capitaines et employés malouins comme des débauchés et libertins, nuisibles à l'ordre des colonies²⁶¹⁸. Enfin, le choix de Pedro Kanakaraya, chrétien, comme courtier apparaissait comme une faveur rendue aux jésuites : il s'agissait du fils d'André Moutiapa, courtier jusqu'en 1701, et du petit-fils de Lazaro Modéliar, courtier jusqu'en 1708²⁶¹⁹. Ce choix ne faisait que rétablir à l'emploi de courtier la famille que les jésuites avaient toujours soutenue²⁶²⁰.

En conclusion, les accusations répétées des jésuites contre Naynapa n'ont même pas été à l'origine du renvoi et de l'arrestation du courtier, qui s'expliquent tous deux par des facteurs politiques et économiques. Si la police religieuse royale a joué un rôle dans ces événements, c'est uniquement sur le plan formel, et non matériel. Elle a permis à Hébert de s'opposer frontalement au capitaine Dudemaine, au motif qu'il était lié par les règlements de Louis XIV, et que ceux-ci devaient primer sur les contrats que les armateurs malouins avaient avec la Compagnie. Autrement dit, le seul ascendant qu'a pu trouver le général sur les armateurs malouins auxquels il était contractuellement soumis résidait dans la législation royale, et dans la surenchère religieuse résultant de son application la plus stricte.

Naynapa, alors âgé de soixante-deux ans, fut arrêté le 19 février 1716, peu après le départ du capitaine Dudemaine²⁶²¹. Dès le 13 février, des scellés avaient été apposés sur ses biens meubles par le procureur général du Conseil supérieur, La Prévostière, et par le secrétaire Le Roux²⁶²². Il faudra attendre le 29 février pour que le procureur général ne soumette une requête au Conseil tendant à ouvrir l'information des crimes de « *malversations dans les fonctions de son emploi* »

²⁶¹⁶ *Ibid.*

²⁶¹⁷ ANOM, COL, C²70, f^o92, *Lettre de Jean Venance Bouchet*, 1716.

²⁶¹⁸ ANOM, COL, C²69, f^o228, *Lettre de Hébert du 15 février 1716*, « Je suis obligé d'en représenter à Monseigneur que les Malouins sont bons pour des coups de main, et nullement propres pour les colonies entr'autres pour celle de l'Inde où il faut des gens d'un esprit très rassis, et d'un flegme extraordinaire ; leurs discours font peur aux missionnaires qui sont persuadés que s'ils réussissent dans leurs projets que non seulement la religion en souffrirait un notable préjudice, mais encore que la plupart des peuples entr'autres des européens qui ne sont pas de Saint-Malo se retireront ailleurs ».

²⁶¹⁹ On trouve cette information à DCSP, t.1, p.236, *délibération du Conseil supérieur du 21 avril 1720*.

²⁶²⁰ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, op.cit., p.52-54.

²⁶²¹ ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt*, le 8 août 1716.

²⁶²² ANOM, COL, C²70, f^o97, *Affaire Naniapa, apposition des scellés de la Compagnie*, du 13 février 1716.

dont Naynapa était suspecté²⁶²³. Or, il est probable que de La Prévostière soit tout à fait étranger à cette requête faite à son nom²⁶²⁴. Toute la procédure est en réalité conduite par Hébert.

§2. Le procès de Naynapa : l'introuvable crime religieux

Les pièces de l'information et du jugement de Naynapa composent un dossier volumineux, d'environ cent cinquante pages²⁶²⁵. En raison des nombreuses irrégularités qui seront révélées lors de la révision de ce procès, la véracité de son contenu est plus qu'incertaine. Nous n'entrerons pas dans des détails qui ne regardent pas notre étude, et nous attacherons seulement à montrer que les considérations religieuses n'ont joué qu'un rôle mineur dans la condamnation de l'ancien courtier. En revanche, la convergence d'intérêts entre le général Hébert et les jésuites expliquent une grande partie des irrégularités de procédure.

Deux grands problèmes se posent en effet dès l'ouverture du procès. Dans la mesure où il s'agissait de la première fois où le Conseil supérieur devait juger un personnage aussi important en formation de cour souveraine de justice, et non de Conseil d'administration, il fallait donner à la procédure toute l'apparence de rigueur des ordonnances du royaume. Aussi, il fut décidé que la procédure serait entièrement conduite en Français, comme l'avait disposé en 1539 l'ordonnance de Villers-Cotterêts²⁶²⁶. Or, Danna Agmon souligne que depuis les commencements du comptoir de Pondichéry, la langue commune des affaires entre Européens et

²⁶²³ ANOM, COL, C²70, f^o13, *Requête du procureur de la Prévostière au Conseil, du 29 février 1716*. MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel, op.cit.*, p.162, « Sous le nom de concussion en général, l'on entend le crime de ceux qui abusent de l'autorité que leur donne leurs places pour extorquer les sujets du Roi des droits qui ne leur sont pas dûs, ou de plus forts droits que ceux qui leur sont dus ».

²⁶²⁴ ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, le 8 août 1716*, « Pour cet effet de pleine puissance, et d'autorité plus que Royale, on le fit arrêter [Naynapa] deux jours avant le départ de M. Dudemaine à la requête de qui que ce soit, le Sieur de La Prévostière nous ayant juré ne saurait comment ni pourquoi il avait été arrêté, cependant quelques jours avant le jugement du procès qui est trois mois après, on dit qu'il en a paru un dudit Sieur en qualité de procureur du Roi, tirez de là telle conclusion qu'il vous plaira ».

²⁶²⁵ La copie du dossier du procès criminel de Naynapa est contenue à ANOM, COL, C²70, du f^o13 au f^o98. Les pages sont numérotées indépendamment de la foliation du carton. Nous reprendrons cette pagination dans les références que nous donnerons de ce dossier.

²⁶²⁶ ISAMBERT, *Recueil*, t.12, p.600, *Ordonnance sur le fait de la justice, Villers-Cotterêts, août 1539*, p.622-623, art. 111, « Et pour ce que telles choses sont souvent advenues sur l'intelligence des mots latins contenus esdits arrêts, nous voulons dorénavant que tous arrêts, ensemble toutes autres procédures, soient de nos cours souveraines et autres subalternes et inférieures, soit de registres, enquêtes, contrats, commissions, sentences, testaments, et autres quelconques, actes et exploits de justice, ou qui en dépendent, soient prononcés, enregistrés et délivrés aux parties en langage maternel français et non autrement ». Comme le souligne F. Masséna, « Par ce texte, le roi fait du français la langue des actes officiels, et donc in fine la langue du droit. En proscrivant ainsi l'usage du latin, le roi espère améliorer l'intelligibilité de la loi au bénéfice de son peuple, tout en faisant progresser l'idée d'unification autour de la loi royale [...] La langue étrangère qu'est le latin n'a plus sa place dans le droit national, édicté par le roi dans la langue nationale [...] ». MASSENA, Floriane, *Norme et insuffisance de pouvoir. La tentative de François I^{er} de prescrire la rescision pour lésion par l'ordonnance de Villers-Cotterêts*, in : Cahiers Jean Moulin [en ligne : <https://doi.org/10.4000/cjm.1020>], vol.6, 2020. Sur ce sujet, v. BLANC, Agnès, *La langue du roi est le français. Essai sur la construction juridique d'un principe d'unicité de langue de l'État royal (842-1789)*, Paris, L'Harmattan, 2010, et SOLEIL, Sylvain, *L'ordonnance de Villers-Cotterêts, care juridique de la politique linguistique des rois de France*, in : Le Pourhiet, Anne-Marie, *Langue(s) et constitution(s)*, Paris, Economica, 2004.

Tamouls était le portugais²⁶²⁷. C'est surtout dans la tenue de l'information que ce choix a compromis la bonne administration de la justice. Conformément à l'article 11 du titre XIV de l'ordonnance criminelle de 1670, il fut désigné un interprète pour traduire les témoignages et les retranscrire²⁶²⁸. Celui-ci était Manuel Gigany (ou Geganis), chrétien de caste, fils d'un catéchiste des jésuites. Cet homme faisait évidemment partie de la clientèle des missionnaires, qu'il avait suivis en France lors d'un voyage en 1705, avant de revenir en Inde avec Hébert²⁶²⁹. Cette interférence dans l'information du procès constitue évidemment la principale source des irrégularités qui eurent lieu :

« Quoiqu'en ait écrit Hébert à Pontchartrain, il procéda à l'information dans des conditions parfaitement illégales et particulièrement scandaleuses. Les jésuites lui fournirent des témoins, racolés par Moutapen, leur catéchiste, père de Giganis, qui servait d'interprète à Hébert au cours des interrogatoires, puis amenés chez Pedro [Kanakaraya] qui faisait la leçon à ceux qui voulaient bien se prêter à un faux témoignage, soit qu'ils eussent été intimidés par ses menaces, soit qu'ils eussent été gagnés par ses promesses ; de là, ils étaient conduits dans la chambre du P. Turpin, qui recueillait les témoignages ainsi obtenus avant qu'ils fussent consignés officiellement par Hébert »²⁶³⁰.

L'information préparatoire s'ouvre avec l'audition d'un grand nombre de témoins²⁶³¹. Un autre manquement à l'ordonnance criminelle de 1670 peut être observé à cette occasion. L'article 11 du titre VI de l'ordonnance disposait bien que « *les témoins seront ouïs secrètement*

²⁶²⁷ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.73-76.

²⁶²⁸ En réalité, aucun article du titre VI de l'ordonnance criminelle de 1670, relatif aux informations, ne prévoit la nomination d'un interprète dans le cadre de la déposition des témoins. Le fondement de cette nomination doit davantage être trouvé dans le droit de l'accusé qui ne parle pas la langue française, prévu au titre XIV. D. Jousse confirme cette lacune et admet que « [Si le témoin] est étranger, et ne sait pas la langue française, il faudra se servir d'un interprète, en observant à l'égard de ce témoin ce qui est prescrit à l'accusé dans l'art. 11 du titre 14 ci-après. Cet interprète doit être nommé par le juge, et il faut qu'il prête serment, et qu'il signe tous les actes conjointement avec le témoin (arrêté du 20 février 1696, qui enjoint au Lieutenant-Général de l'Amirauté de Dunkerque de nommer d'office dans ce cas aux témoins un interprète) ». JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, *op.cit.*, p.140-141. ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371, *Ordonnance criminelle, Saint-Germain-en-Laye, août 1670*, p.399, titre XIV, art. 11, « Si l'accusé n'entend pas la langue française, l'interprète ordinaire, ou s'il n'y en a point, celui qui sera nommé d'office par le juge, après avoir prêté serment, expliquera à l'accusé les interrogatoires qui lui seront faits par le juge, et au juge les réponses de l'accusé, et sera le tout écrit en langue française, signé par le juge, l'interprète et l'accusé, sinon mention sera faite de son refus de signer ».

²⁶²⁹ ANOM, COL, C²70, f^o194, *Pièces justificatives de la requête de Ramanada* [...], 1716, p.11. Le P. Bouchet avait lui-même souligné le danger pour les Européens d'entendre le témoignage d'Indiens sans interprètes : BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.485, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, « J'ajouterai que les Européens ne sont nullement propres à recevoir le témoignage des Indiens, à moins qu'ils n'aient fait un long séjour aux Indes et qu'ils ne possèdent parfaitement la langue, sans quoi ils seront toujours trompés sur les réponses ambiguës qui leur seront faites ».

²⁶³⁰ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...], *loc.cit.*, part.1, p.382.

²⁶³¹ Cette pratique n'est guère surprenante dans un procès criminel, et notamment aux colonies. WENZEL, E., *La justice criminelle en Nouvelle-France (1670-1760)* [...], *op.cit.*, p.80-81, « L'information judiciaire est quasi exclusivement une réception de témoignages. La preuve testimoniale est assurément devenue, plus que l'aveu pourtant encore qualifié de reine des preuves par la doctrine, le moyen le plus sûr et le plus commun d'arriver à la vérité judiciaire, celle de l'innocence ou de la culpabilité de l'accusé ».

et séparément »²⁶³². Au total, dix-neuf auditions sont organisées entre le 2 mars et le 3 avril 1716²⁶³³. Dans la plupart des cas, le témoin est accompagné par un certain nombre de parents, proches, ou membres de sa caste, jusqu'à une quinzaine de personnes, pour prêter serment et signer collectivement le registre des délibérations. Les profils des témoins sont assez variés : on y trouve des partenaires commerciaux de Naynapa, des fermiers, des anciens employés, des créanciers... Le contenu de leurs dépositions est aussi très éclectique. Certains décrivent la participation active de Naynapa aux grandes émotions populaires de 1714-1715, le soutien matériel et financier qu'il a donné aux exilés, les pétitions qu'il aurait voulu faire signer aux chefs de caste, et les menaces qu'il aurait fait peser sur ceux qui ne prendraient pas parti au soulèvement²⁶³⁴. D'autres témoignages touchent à la gestion des affaires par Naynapa, en tant que courtier, que fermier, ou qu'interprète au tribunal de la Chaudrie : ils décrivent tantôt des dettes impayées, des droits excessifs perçus, ou des tromperies dans les affaires²⁶³⁵. Enfin, certains témoins font état des abus de Naynapa dans l'exercice de ces fonctions, des violences qu'il a commandées, ou de l'emprisonnement qu'il a ordonné sur eux²⁶³⁶. L'un des témoignages se démarque : celui de Tirouvengaden, de la caste des barbiers²⁶³⁷. Celui-ci situe ses griefs contre le courtier sur le plan de la rivalité entre les castes de la Main droite et de Main gauche. Il considère que l'autorité de Naynapa comme courtier l'a conduit à outrepasser les privilèges de la Main droite. En l'espèce, Tirouvengaden s'était vu retirer par Naynapa son emploi héréditaire, sa poche d'instruments de barbier, et avait été chassé de la ville pour être remplacé

²⁶³² ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.382.

²⁶³³ Comme le souligne D. Jousse, « le nombre de témoins n'est pas limité en matière criminelle ; le juge peut en faire entendre autant qu'il veut et autant qu'il est nécessaire ». JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, op.cit., p.129.

²⁶³⁴ Dans ce sens, ANOM, COL, C²70, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.1, Déposition de Tanapachetty de caste *vibary chetty*, habitant de Pondichéry âgé de 60 ans ou environ, le 2 mars 1716, à 8h du matin ; p.4, Déposition de China Pendaron, de caste *pally*, habitant de Calapet, âgé d'environ 55 ans, 2 mars 1716, à 8h du matin ; p.11, Déposition de Caliana Tandaven, chef des tisserands et administrateur des pagodes de Pondichéry, le 3 mars 1716 à 8h du matin.

²⁶³⁵ Dans ce sens, *Ibid.*, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.8, Déposition de Ragoubady Chettiar, de caste de *cavary*, coralliste et habitant de Cottour, âgé de 45 ans, le 2 mars 1716 à 9h du matin ; p.14, Déposition de Tirouvengalem, malabar gentil de caste *pally*, teinturier, âgé de 70 ans, habitant de Pondichéry depuis le 7 septembre 1710 jusqu'au 25 février 1715 ; p.17, Déposition de Sirisapachety, malabar gentil de caste *chetty* tenant boutique à Pondichéry, vendeur de tabac au détail, le 4 mars 1716, à 8h du matin ; p.20, Déposition de Mallatambychetty, fermier, le 6 mars 1716, à 9h du matin ; p.24, Déposition de Papouretty, habitant d'Ariancoupam, de caste *retty*, malabare gentil de 50 ans environ, le 6 mars 1716 à 9h du matin ; p.27, Déposition de Sriambaya Rayen, fils d'un brame âgé de 24 ans environ, le 22 mars 1716 à 3h de l'après-midi ; p.33, Déposition de Vengadachetty, malabar gentil de caste *comety*, et de plusieurs autres, le 26 mars 1716 ; p.41, Déposition de Malayapen, de caste *agambady*, le 2 avril 1716 ; p.42, Déposition de Periatamby Lazaro Cardoze, malabare chrétien et médecin, de la caste des huiliers, âgé de 63 ans, le 2 avril 1716 ; et p.44, Déposition de Carten, malabare gentil de caste *pally*, ancien employé de Naynapa, le 3 avril 1716.

²⁶³⁶ Dans ce sens, *Ibid.*, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.17, Déposition de Sirisapachety, malabar gentil de caste *chetty* tenant boutique à Pondichéry, vendeur de tabac au détail, le 4 mars 1716, à 8h du matin ; p.20, Déposition de Mallatambychetty, fermier, le 6 mars 1716, à 9h du matin ; et p.44, Déposition de Carten, malabare gentil de caste *pally*, ancien employé de Naynapa, le 3 avril 1716.

²⁶³⁷ *Ibid.*, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.31, Déposition de Tirouvengaden, de caste barbier, malabare gentil, habitant de Pondichéry, le 23 mars 1716 à 3h de l'après-midi

par des barbiers de la Main gauche²⁶³⁸. On ne peut expliquer que de manière hypothétique l'attitude de la Main droite contre Naynapa, de caste *idaiyar*. L'homme a pu, dans l'exercice de ses fonctions de courtier, de fermier, ou de juge à la chaudrie, mécontenter les castes de la Main droite, ou favoriser celles de la Main gauche, sur le plan économique ou rituel. En effet, l'extension de la clientèle des jésuites sur la Main droite a pu contraindre Naynapa à ne pas prendre parti pour les castes apparentées à celle-ci²⁶³⁹.

L'instruction préparatoire se poursuit par une série d'interrogatoires d'employés ou d'amis de Naynapa, qui se trouvent incriminés ou complices du courtier, dans la somme des dépositions²⁶⁴⁰. En parallèle, Naynapa est interrogé à six reprises, entre le 13 mars et le 25 avril 1716²⁶⁴¹. Le courtier requiert alors de se nommer un représentant, qui pourrait lui expliquer les ressorts d'une pareille procédure judiciaire, l'alerter sur les irrégularités dont il était victime, et le conseiller sur la conduite à tenir²⁶⁴². Cela lui fut refusé. En effet, le droit à être représenté pour l'accusé n'était pas de principe, avant et après la confrontation, aux termes de l'article 8 du titre XIV de l'ordonnance de 1670²⁶⁴³. Parmi les accusations, celles qui touchent à des infractions de

²⁶³⁸ *Ibid.*, f°13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.31, Déposition de Tirouvengaden, [...].

²⁶³⁹ ANOM COL, C²69, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars [...], du 10 février 1716*, qui montre que les castes parmi lesquelles on dénombre le plus de chrétiens sont soit, les *vellajas* et *agambadis*, dont la neutralité pourrait déjà être discutée, soit des castes appartenant à la Main droite. Sur 1126 chrétiens malabars, plus de la moitié étaient des *paraiyars*, ou parias, qui étaient apparentés à la Main droite. Les *Palli*, ou *Pally*, (également *vanniyars*), ouvriers agricoles, réputés neutres, représentaient 169 personnes. Sur l'effectif restant de 287 personnes, 226 appartenaient à des castes clairement identifiables comme appartenant à la Main droite ou neutres, et notamment les *agambadis* (140 personnes), *vellajas* (30 personnes), *chetty brahmanes* (22 personnes), *kavarai* (2 personnes), les *macouas* (20 personnes). À l'inverse, les castes principales de la Main gauche (*chettis*, *kammalar*) ne sont aucunement représentées parmi les chrétiens. Cette tendance sera confirmée au cours du XVIII^e siècle, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.514-520.

²⁶⁴⁰ ANOM, COL, C²70, f°13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.48-72. Sur les barbiers de Pondichéry, sur leur rôle cérémoniel, et sur les « instruments » de musique en question, ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde*, *op.cit.*, p.129.

²⁶⁴¹ *Ibid.*, f°13, *Dossier du procès de Naynapa*, f°72-125.

²⁶⁴² AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, *op.cit.*, p.103-104.

²⁶⁴³ ROYER, J.-P., *Parole d'avocat... Remarques sur la plaidoirie pénale, de la fin de l'Ancien Régime à la révolution*, in : Droits, vol.17, janvier 1993, p.99-102. ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, *op.cit.*, p.144-145, « L'ordonnance de 1670 prohibait le recours aux plaideurs de métier en matière criminelle, laissant les accusés « répondre par leur bouche, sans le ministère d'un conseil » (titre XIV, art. 8) ». ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371, *Ordonnance criminelle, Saint-Germain-en-Laye, août 1670*, p.399, titre XIV, art. 8, « Les accusés, de quelque qualité qu'ils soient, seront tenus de répondre par leur bouche, sans le ministère de conseil qui ne pourra leur être donné, même après confrontation, nonobstant tous usages contraires, que nous abrogeons, si ce n'est pour crime de péculat, concussion, banqueroute frauduleuse, vol de commis ou associés en affaire de finance ou de banque, fausseté de pièces, suppositions de part, et autres crimes où il s'agira de l'état des personnes, à l'égard desquelles les juges pourront ordonner, si la matière le requiert, que les accusés après l'interrogatoire communiqueront avec leur conseil ou leurs commis. Laissons au devoir et à la religion des juges, d'examiner avant le jugement s'il n'y a point de nullité dans la procédure », et art. 9, « Pourront les juges, après interrogatoire, permettre aux accusés de conférer avec qui bon leur semblera, si le crime n'est pas capital ». En 1670, le Premier président du Parlement de Paris Guillaume de Lamoignon commentait ainsi cet article, qui « accorde plus aux accusés en certains cas, que notre usage ne le permet, et qu'il leur ôte en d'autres cas, ce que tous les juges leur ont conservé jusqu'à cette heure. Car il permet aux accusés, pour certains crimes, de communiquer avec leurs commis, même avant la confrontation, ce qui est la même chose que de leur donner conseil. Or, dans notre usage on ne permet aucune communication, ni aucun conseil aux accusés, qu'après la

nature religieuse entremêlent le contenu des dépositions des témoins, et les griefs des jésuites. Nous n'en donnerons que quelques exemples. Naynapa se voit questionner sur l'octroi d'un emploi à un hindou au détriment de chrétiens²⁶⁴⁴. Il confirme avoir procédé à ce remplacement, car l'emploi dépendait de son autorité et se situait en dehors de Pondichéry²⁶⁴⁵. Il est aussi sommé d'expliquer son implication dans une vieille affaire : les jésuites l'accusent d'avoir corrompu des brahmanes lors de l'enquête qu'avaient menée les capucins en 1712 sur le caractère religieux du *taly*, ou cordon nuptial²⁶⁴⁶. Naynapa nie ces faits²⁶⁴⁷. La défense de l'ancien courtier consiste tantôt à démentir des accusations fondées sur des rumeurs, ou à assumer ses actes, y compris certains châtiments violents, en affirmant qu'il n'avait jamais puni que des délits commerciaux que son emploi et sa qualité l'autorisaient à réprimer. Il dément généralement toutes les accusations fondées sur sa prétendue participation aux séditions.

Le 6 mai 1716, le procureur général La Prévostière rend ses premières conclusions. Il retient contre Naynapa l'accusation générale « *d'abus d'autorité dans son emploi à la charge des particuliers, et au détriment des particuliers* », et ordonne la confrontation et le recollement des témoignages²⁶⁴⁸. Quoique le dossier du procès comprenne le registre écrit des recollements et de la confrontation de l'accusé, les observateurs déplorent leur inexistence, et la tenue délétaire du procès²⁶⁴⁹. Les témoignages, quoiqu'ils aient pu retranscrire une part de vérité sur l'autoritarisme de Naynapa, furent appréciés à l'aune d'un jugement décidé d'avance²⁶⁵⁰. Le marchand Cuperly, ancien second marchand, remarque :

confrontation, afin qu'ils ne puissent pas corrompre les témoins. Cependant, cet article défend aux juges de donner conseil aux accusés, même après confrontation : ce qui est nouveau à l'égard de l'usage, et rigoureux envers les accusés ». *Procès-verbal des Conférences tenues par ordre du Roi, pour l'examen des articles de l'ordonnance civile du mois d'avril 1667*, Paris, 1776, comprenant *Procès-verbal des conférences tenues par ordre du Roi entre Messieurs les commissaires du Conseil et messieurs les députés du Parlement de Paris [...]*, p.162.

²⁶⁴⁴ Cette question est fondée sur le témoignage de China Pendaron, du 2 mars 1716. ANOM, COL, C²70, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.4.

²⁶⁴⁵ *Ibid.*, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.72, *Interrogatoire de Naynapa du 13 mars 1716*.

²⁶⁴⁶ *Supra*, p.521 et s.

²⁶⁴⁷ ANOM, COL, C²70, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.72, *Interrogatoire de Naynapa du 13 mars 1716*, p.85.

²⁶⁴⁸ MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.645, « Le récolement est un acte qui se fait en conséquence du jugement à l'extraordinaire, par lequel le juge fait répéter à chaque témoin assigné par devant lui, dans les délais et sous les peines marquées ci-devant la lecture de la déposition qu'il a faite dans l'information, pour savoir s'il y persiste, et s'il n'a rien à y ajouter ou diminuer », et p.647, La confrontation est « l'acte de procédure qui se fait ensuite du récolement des témoins, par lequel le juge représente ces témoins à l'accusé, tant pour qu'ils puissent le reconnaître, et assurer si c'est le même dont ils ont parlé dans leur déposition, que pour mettre cet accusé en état de reconnaître lui-même ses témoins, et de fournir contr'eux ses reproches, et même d'y poser ses autres faits justificatifs, ainsi qu'il est porté par l'ordonnance ».

²⁶⁴⁹ ANOM, COL, C²70, f^o13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.131-141.

²⁶⁵⁰ MAUSEN, Yves, GOMART, Thomas, *Témoins et témoignages*, in : *Hypothèses*, vol.3, n^o1, 2000, p.74, « La valeur du témoignage n'a pas son origine dans la vérité de ses propos, mais dans l'utilisation qui en est faite. Les critères d'appréciation ne sont pas ceux d'une adéquation entre discours et réalité, mais entre discours et utilité ».

« Les informations ont été faites par M. le général seul, et sans aucun témoin que le fils du catéchiste des jésuites, le plus cruel ennemi de Naynapa qui interprétait les choses selon les intentions qu'on avait, et non pas selon la justice, car Naynapa n'est demeuré d'accord d'aucuns, il les nie encore actuellement les témoins sont gens récusables repris de justice et condamnés ci-devant par Naynapa [...], quelques autres témoins sont dit-on subornés à qui on a fait dire ce qu'on a voulu, il n'y a eu ni recollement ni confrontation quoiqu'il l'ait demandé, et on n'avait garde de lui faire voir, car ils n'auraient pas soutenu les fausses accusations qu'ils avaient faites contre lui, et ce qui est assez particulier, c'est que les informations sont faites comme je vous ai dit incognito par M. le général, et écrit de sa propre main qu'il a ajustées comme il a voulu »²⁶⁵¹.

Hébert n'avait donc pu donner au procès une apparence de régularité. En outre, les jésuites n'étaient guère satisfaits des résultats de l'instruction. En effet, seuls des faits temporels étaient visés, et non les infractions religieuses prévues dans les règlements royaux. Pour cette raison, ils formèrent une requête consécutive aux conclusions du procureur général, le 8 mai 1716. Les P. Bouchet, La Breuille et Turpin, enjoignaient Hébert d'admettre que Naynapa pouvait toujours nuire à leurs missions, « si par la sentence [qu'il devait] porter après l'examen de ses crimes, [il le laissait] dans un état à pouvoir leur nuire »²⁶⁵². L'ancien courtier était présenté comme un « ennemi mortel de la Sainte religion », qui aurait empêché la conversion des idolâtres, perverti des catéchumènes, provoqué les émeutes dans le but de conserver les pagodes²⁶⁵³. En somme, les jésuites demandaient au général de leur garantir que le châtiment de Naynapa serait tel qu'il ne serait plus à l'avenir un sujet de crainte pour les chrétiens, en suggérant la peine de mort.

Le 5 juin 1716, Naynapa fut convaincu par le Conseil supérieur de « *malversation et concussion, d'avoir abusé de l'autorité de son emploi et d'avoir exercé un pouvoir tyrannique envers plusieurs habitants de Pondichéry, comme aussi d'avoir été fauteur de la sédition arrivée au commencement de l'année 1715* »²⁶⁵⁴. Il était condamné à être chabouqué sur la place du bazar, à demeurer trois ans en prison, et à payer la somme de 8588 pagodes à la Compagnie²⁶⁵⁵. Ses biens, qui avaient été placés sous scellés dès le 13 février, puis inventoriés le 27 avril, furent vendus à l'encan le 16 juin 1716²⁶⁵⁶. Cette vente profita sans surprise à Hébert et à ses soutiens,

²⁶⁵¹ ANOM, COL, C270, f°86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, du 8 août 1716*. L'absence de confrontation, comme la « criminalisation de la procédure », étaient également courantes dans les colonies d'Amérique, comme le montre l'historien du droit colonial E. Wenzel pour le cas de la Nouvelle-France. WENZEL, E., *La justice criminelle en Nouvelle-France (1670-1760) : le grand arrangement*, op.cit., p.100-103.

²⁶⁵² ANOM, COL, C270, f°13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.127, *Requête à Monsieur le chevalier Hébert, général de la Nation française, présentée par les pères jésuites, le 8 mai 1716*.

²⁶⁵³ *Ibid.*

²⁶⁵⁴ *Ibid.*, f°13, *Dossier du procès de Naynapa*, p.142, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 5 juin 1716*.

²⁶⁵⁵ *Ibid.*

²⁶⁵⁶ ANOM, COL, C270, f°98, *Copie de l'Inventaire des effets de Naynapa, et f°116, Vente des effets du nommé Naniapa, du 16 juin 1716*.

qui purent obtenir à vil prix les meubles et immeubles de l'ancien courtier²⁶⁵⁷. Hébert et le Conseil supérieur qu'il avait lui-même composé, s'étaient finalement résolus à condamner Naynapa pour des infractions commerciales et politiques, et non sur le plan religieux. Il est difficile d'apprécier le sens de la peine infligée à l'ancien courtier. Danna Agmon relève que cette condamnation était particulièrement sévère en comparaison aux précédentes en matière de « sédition », comme celles prononcées en novembre 1714 par Dulivier²⁶⁵⁸. Si la peine était « à la hauteur de la menace que représentait Naynapa », elle ne donnait pas l'apparence de satisfaire au châtiment impitoyable qu'avaient demandé les jésuites. Dans la mesure où Naynapa trouva la mort dans son cachot le 8 août 1717, un peu plus d'un an après le début de son emprisonnement, il est impossible de déterminer si Hébert a réellement voulu donner à cette peine un caractère temporaire, ou si elle devait servir à dissimuler une neutralisation définitive de l'ancien courtier²⁶⁵⁹. Nous verrons que la condamnation de Naynapa ne clôt pas l'histoire de ce puissant marchand, qui eut le temps au cours de sa détention, de former une requête en révision de son procès au Conseil de Marine, et d'initier des procédures que ses ayant droit continuèrent après sa mort.

Ainsi, le procès de Naynapa présente tous les traits d'une persécution : après des années de harcèlement de la part des jésuites, et en considération des motivations personnelles de son principal juge, le général Hébert, et du grand nombre d'irrégularités qui entourent la procédure, le courtier a bien été victime d'un « traitement injuste et cruel infligé avec acharnement »²⁶⁶⁰. Pourtant, on observe que le directeur n'a pas entendu donner à cette condamnation le sens d'une persécution religieuse. Tout au plus, le cadre de la réglementation royale en matière de police des cultes servirait à parer d'inévitables critiques sur les irrégularités criantes : quoique le procès

²⁶⁵⁷ Sur le détail des ventes, *Ibid.*, et OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...], *loc.cit.*, part.1, p.388-391. ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, du 8 août 1716*, « On lui a saisi suivant son inventaire pour [vide] pagodes d'effet dont la plupart sont disparus comme pierreries et bijoux, le reste qu'on n'a pu mettre à rémotis a été vendu Dieu sait comment, car chacun se faisait adjuger ce qui lui convenait pour ce qu'il voulait, et ce qui est de fort plaisant à ce que l'on dit, c'est que les mêmes choses se portaient chez le nouveau courtier d'où il se faisait une nouvelle vente desdites marchandises qui se vendaient sur le champ à 30 ou 40 % de profit, on n'a pas laissé cependant de faire quelques pagodes, je ne sais où l'on prendra le reste ».

²⁶⁵⁸ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], *op.cit.*, p.107. DCSP, t.1, p.148, *Délibération du 9 novembre 1714*, qui avait condamné les « chefs de faction et cabale » « perturbateurs du repos public », « criminels d'État et séducteurs du peuple », à être chassés de Pondichéry, et à voir leur maison rasée. En revanche, si l'on retient l'accusation de concussion, la peine peut paraître inadaptée. MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, *op.cit.*, p.165, qui distingue entre concussions criminelles et civiles. Dans le premier cas, la peine capitale pouvait être prononcée. Si la concussion était civile, les peines n'allaient jamais au-delà de « l'interdiction à temps, ou privation d'offices, restitutions du quadruple, nullité des actes, dommages et intérêts », et, dans les cas les plus graves, « blâme ou bannissement ».

²⁶⁵⁹ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert, du 25 septembre 1717, à Pondichéry*, et MCIO, f^o56. ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, du 8 août 1716*, dans laquelle Cuperly indique la rumeur selon laquelle Naynapa devait être « vendu, et toute sa famille, et envoyé esclave à Mascarine ».

²⁶⁶⁰ FONBAUSTIER, Laurent, *Persécutions en droit public*, in : Jankowiak, François, Bernabe, Boris, *Les Persécutions*, Paris, Mare et Martin, 2017, p.71.

de Naynapa n'était pas parfait dans les formes, il aboutissait au même résultat que les volontés du roi, et il satisfaisait les jésuites qu'Hébert s'était engagé à servir. Le caractère intolérant de l'affaire Naynapa s'explique essentiellement par le contexte de « tyrannie » résultant de la solidarité entre les organes de la Compagnie, dirigés par Hébert, et les jésuites²⁶⁶¹.

Par conséquent, il est aussi nécessaire de se prémunir de tout raisonnement circulaire, qui consisterait à déduire la preuve de cet environnement intolérant de la seule affaire du courtier Naynapa. La police religieuse générale a-t-elle vraiment été affectée par le généralat de Hébert ? Durant cette période, d'autres affaires similaires à celle de Naynapa ont revêtu sans conteste les traits de l'intolérance religieuse, sans que la police générale du comptoir ne rompe entièrement avec les politiques précédentes.

²⁶⁶¹ ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, du 8 août 1716*, « Le seigneur est trop jute pour laisser impunie une affaire aussi criante que cela qui crie la vengeance au ciel, et à la terre, et le pouvoir est ici si tyrannique, et si absolu qu'on n'oserait seulement en parler, car il n'irait pas moins que du cachot, et de la prison, et ce qui est plus particulier dans cette affaire, c'est que tous ceux qui sont condamnés n'ont ni vu Naniapa ni les témoins, et qu'ils ne l'ont condamné que sur ce que M. Hébert leur a dit, et qu'ils ont cru de bonne foi, c'est ce qui a fait que M. Dulivier s'est retiré du Conseil ». ANOM, COL, C²70, f^o87, *Lettre de M. Cuperly écrite de Pondichéry, le 9 août 1716*, « Je considère qu'il me faudra passer encore deux ou trois années dans un maudit pays abandonné de Dieu et des hommes, vivre avec des gens qui n'ont ni foi ni religion qui portent leur vanité et leur fureur d'amasser des biens à un tel point qu'on peut appeler le gouvernement d'aujourd'hui tyrannique parce qu'on ne suit que sa seule passion, vous en jugerez mon cher quand je vous dirai qu'on a volé impunément le pauvre Naniapa et dépouillé de tous ses biens, et outre cela a été chabouqué en plein marché et condamné à trois années de prisons où je vous donne à juger s'il est à son aise, il est dans le même endroit ou vous l'avez laissé à votre départ ».

Section 2. La police religieuse de Hébert : une intolérance d'opportunité

En parallèle du procès de Naynapa, plusieurs de ses parents, amis, et associés sont également poursuivis. C'est dans le cadre de ces affaires que les jésuites ont pu convaincre le général de mobiliser les infractions religieuses prévues dans les règlements royaux. Dans ce sens, le passage de la police religieuse de la sphère de l'administration du commerce à celle de la justice criminelle conduit bien à des rigueurs jusqu'alors inconnues (§1). En revanche, ce déplacement vers la sphère judiciaire reste un phénomène quantitativement isolé. Hébert sera confronté durant son généralat à de nouvelles émotions populaires, auxquelles le Conseil d'administration apportera des réponses globalement similaires à celles employées jusqu'alors (§2).

§1. La justice religieuse d'exception du Conseil supérieur : une assimilation du Tribunal des jésuites

Le 20 août 1716, une requête est formée au Conseil supérieur, par le P. Dominique Turpin, curé jésuite et procureur des missions de l'Inde²⁶⁶². Elle vise deux hommes, Tiruvengadam, beau-frère de Naynapa, originaire de Madras, de caste *idaiyar*, et Xavery (ou Xaveryandy, qui n'est pas l'ancien co-modélier chrétien)²⁶⁶³. Tous deux sont réputés par le jésuite être des chrétiens qui dépendent de sa paroisse, et c'est dans cette seule mesure que les accusations qu'il formule sont fondées. Tiruvengadam se voit reprocher de s'être toujours comporté « *comme gentil* », d'avoir assisté à diverses processions avec Naynapa et aux « *danses infâmes des femmes perdues* », d'être allé régulièrement à la pagode, d'avoir adoré les idoles, fait des sacrifices, sans n'avoir jamais fait aucun « *acte de chrétien* »²⁶⁶⁴. Xavery se voit, lui, reprocher d'avoir mené une vie libertine et débauchée, d'avoir procuré des danseuses à Naynapa, d'avoir participé à ces danses dont il aurait retiré de l'argent. Repris par les jésuites, il aurait négligé l'ordre que lui avait donné le curé pour assister à la procession d'une idole²⁶⁶⁵. Par

²⁶⁶² ANOM, COL, C270, f°138, *Requête à Monsieur le Chevalier Hébert, général de la Nation française président du Conseil supérieur présentée par le P. Dominique Turpin de la Compagnie de Jésus curé des malabars chrétiens de Pondichéry*, du 20 août 1716.

²⁶⁶³ Sur Tiruvengadam, NAIP, Misc., Doc., 20, *Copie du mémoire de Tirouvengadam Poullé*, vers 1765, dans lequel le descendant (et homonyme) de Tiruvengadam le décrit comme le beau-frère de Naynapa. SCHULMAN, D., *Cowherd or King ? The Sanskrit Biography of Ananda Ranga Pillai*, loc.cit., p.188-195. Il pourrait s'agir d'un des signataires de la pétition faite contre l'interdiction des cérémonies par Dulivier en novembre 1714. *Supra*, p.583.

²⁶⁶⁴ ANOM, COL, C270, f°138, *Requête à Monsieur le Chevalier Hébert [...] par le P. Dominique Turpin [...]*, du 20 août 1716.

²⁶⁶⁵ *Ibid.*

conséquent, le P. Turpin demande que ces deux hommes chrétiens soient punis pour leurs scandales, à faire amende honorable publiquement, et à être bannis de la colonie. Le même jour, le Conseil supérieur composé du général Hébert uniquement, prononce la condamnation des deux accusés²⁶⁶⁶. Tiruvengadam devait être conduit par le bourreau devant la porte principale de l'église des jésuites, « *à demi nu la corde au col, tenant à la main une chandelle ardente du poids de deux livres* », de faire amende honorable et de demander pardon à Dieu, au roi, à et à la justice « *du scandale qu'il a causé aux chrétiens* »²⁶⁶⁷. Il devait ensuite être conduit au marché, et « *fustigé de cinquante coups de chabouc* », puis banni à perpétuité des terres de la Compagnie²⁶⁶⁸. Xavery devait également être « *fustigé* » et banni²⁶⁶⁹.

Ces deux procès, dont il n'est pas risqué de dire qu'ils furent expéditifs et sévères, doivent faire l'objet d'une première remarque. Si l'on se trouve bien ici dans la répression d'infractions de nature religieuse, il faut souligner que la condamnation pour « *scandale causé aux chrétiens* » occupait une place ambivalente. Elle figurait bien parmi les articles du règlement du 14 février 1711 dont l'exécution avait été amorcée par le gouverneur Dulivier dans sa délibération du 16 novembre 1714, avant d'être suspendue²⁶⁷⁰. Or, l'obligation faite au gouverneur de punir ceux qui provoqueraient des scandales aux chrétiens portait bien sur les « gentils », au titre de la police du culte hindou. Par conséquent, c'est par une infraction visant les non-chrétiens que ces deux supposés chrétiens ont vu leur conduite dénoncée par le curé jésuite. La sollicitation du Conseil supérieur par les jésuites, pour régir la discipline des fidèles théoriques de leur paroisse était un fait marquant. La police des supposés chrétiens malabars était ici confiée au Conseil supérieur de Pondichéry en formation de cour de justice. Cette fonction était normalement exercée par le « Tribunal des jésuites », dont le droit de correction avait été confirmé par le règlement du 14 février 1711. Dans ce contexte d'union du Conseil supérieur avec les religieux, la juridiction pouvait devenir l'organe de répression des troubles au

²⁶⁶⁶ *Ibid.*, f°139, Arrêt du Conseil supérieur du 20 août 1716.

²⁶⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁶⁹ *Ibid.*

²⁶⁷⁰ ANOM, COL, F5A 38, *Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711*, art. IX des mémoires, art. 13 du règlement, « Pour empêcher que la Religion Chrétienne ne soit méprisée par les gentils, le gouverneur doit employer toute son autorité à punir seulement ceux qui empêcheraient tous les autres de l'embrasser, qui seraient la cause de l'apostasie des Chrétiens ; qui parleraient mal et avec scandale de la Religion, qui refuseraient de garder envers les Chrétiens les Lois et les usages du Pays, qui les chasseraient de leur Caste, qui les priveraient de leurs emplois, de leurs droits et successions, et des privilèges attachés leur caste, qui voudraient faire cesser des mariages parce qu'une des parties aurait embrassé la foi chrétienne », et DCSP, t.1, p.150, *Délibération du 16 novembre 1714*.

sein des paroisses²⁶⁷¹. En reprenant le rôle du « Tribunal des jésuites », le Conseil supérieur embrassait une lecture confuse de la frontière entre chrétiens et hindous. C'est pour cette raison que Xavery et Tiruvengadam qui, en fait, n'étaient pas des chrétiens, ont été jugés comme tels, et accusés d'une infraction dont le texte prévoyait qu'elle ne pouvait être commise que par des hindous.

En réalité, le procès de Tiruvengadam était corrélé à celui de Naynapa. Le premier avait été arrêté en même temps que le second, et ses biens furent également mis sous scellé²⁶⁷². Tiruvengadam était arrivé à Pondichéry en 1714, et y avait fait affaire jusqu'en avril 1715. Séjournant à Madras, il fut prié par le commandant des troupes Denyon de revenir à Pondichéry après le retour de Hébert. Avant de quitter le comptoir anglais, il racheta, à la demande de Naynapa, un billet de créance détenu par un Français, le sieur de Lapotre, sur le fils de Hébert, à hauteur de 1022 pagodes et $\frac{1}{4}$ ²⁶⁷³. Or, le 13 février 1716, Tiruvengadam fut arrêté, deux semaines après son retour à Pondichéry²⁶⁷⁴. Le billet en question fut bien évidemment saisi, et la créance de Tiruvengadam sur Hébert fils ne fut jamais payée. Ce n'est qu'après cinq mois d'emprisonnement que le marchand tamoul fut interrogé par le courtier chrétien, Pedro Kanakaraya, puis par Hébert, pour lui demander s'il était chrétien²⁶⁷⁵. Il répondit par la négative. Le général lui rétorqua qu'il avait déclaré être chrétien lors de son interrogatoire par le courtier. Ce n'est qu'après sept mois de prison que la requête des jésuites du 20 août 1716 vint accuser Tiruvengadam d'avoir causé scandale aux chrétiens de Pondichéry. Il est un fait surprenant que nous n'avons pas indiqué lors de l'étude de cette condamnation : l'arrêt du Conseil supérieur comporte une mention selon laquelle Tiruvengadam a obtenu une commutation de sa peine (l'amende honorable et la fustigation) par le paiement d'une amende de « mille pagodes à la

²⁶⁷¹ ANOM, COL, C²70, f^o88, *Lettre de Tessier de Queralay à Messieurs Brisacier et Thiberge, directeurs du séminaire des Missions-étrangères de Paris, du 14 août 1716*, « Ces deux messieurs [Hébert père et fils] se sont tellement livrés à toutes les volontés des jésuites qu'ils sont devenus les instruments de toutes leurs vengeances, ce n'est plus dans Pondichéry que cachots, que confiscations de biens, qu'exilés et que désolation, tout le monde souffre et gémit dans le silence sans oser se plaindre, plusieurs malabars ont secoué le joug de cette autorité tyrannique et se sont retirés ailleurs [...]. les jésuites qui ont aussi leurs desseins se rendent nécessaires à ces messieurs, ils deviennent leurs entremetteurs, leurs sergents, et les exécuteurs de toutes leurs entreprises, tout le monde tremble au seul nom d'un jésuite, ces deux messieurs en reconnaissance deviennent aussi les exécuteurs des vengeances des jésuites, il faut que tout se plie aux plaintes les plus injustes de ces pères, c'est ainsi que ces Messieurs et ces pères se servant mutuellement dans leurs funestes desseins ont tout bouleversé, certainement c'est un grand malheur que les biens, l'honneur, et la vie des sujets du Roi soient abandonnés ici à la volonté d'un seul homme sans qu'on puisse le contredire ni se plaindre. Ce n'est pas un moindre malheur que les jésuites se donnent ici tant d'autorité ».

²⁶⁷² OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...], *loc.cit.*, part.1, p.391.

²⁶⁷³ ANOM, COL, C²70, f^o173, *Pièces justificatives de la requête de Tirouvengadam*, 1716.

²⁶⁷⁴ *Ibid.* Tiruvengadam était arrêté en tant qu'associé de Naynapa. Les interrogatoires qu'a subis le marchand pendant ses mois de détentions ont la plupart du temps cherché à le faire éclaircir la nature de ses dettes envers Naynapa, pour que ses biens puissent être intégrés à la masse de ceux de l'ancien courtier.

²⁶⁷⁵ *Ibid.*

Compagnie »²⁶⁷⁶. La condamnation pour « *scandale aux chrétiens* » servait ainsi à justifier habilement la confiscation des biens de Tiruvengadam, et notamment le billet qu'il détenait sur le fils de Hébert, dont le montant était identique à celui de l'amende²⁶⁷⁷.

Le procès de Xavery, également condamné pour scandale le 20 août 1716, reprend le même schéma. Le marchand tamoul fut interrogé à plusieurs reprises par Hébert et les jésuites pour obtenir des preuves de maltraitements de Naynapa sur les chrétiens malabars. Durant sa détention, ses biens furent confisqués, et notamment sa maison qui servait d'habitation à sa famille. Ce n'est qu'à l'issue de ces manœuvres que Xavery fut condamné au bannissement pour scandale²⁶⁷⁸. Contrairement à l'affaire Naynapa, Hébert avait choisi de recourir aux infractions religieuses des règlements royaux pour masquer la spoliation des biens des amis de Naynapa pendant leur arrestation.

La juxtaposition de la juridiction du Conseil supérieur et du droit de correction du Tribunal des jésuites devait enfin permettre aux religieux de servir leurs propres intérêts. Un troisième marchand, Ramanada, fut ainsi inquiété pour une ancienne affaire que nous avons déjà évoquée. C'est lui qui avait été accusé par les jésuites, en 1712, d'avoir faussé les témoignages produits, dans l'enquête menée par les capucins, pour démontrer le caractère superstitieux des rites malabars²⁶⁷⁹. Il fut auditionné par les P. Bouchet et Turpin le 4 juillet 1716. Les jésuites l'interrogèrent sur les faits de 1712, mais aussi sur la proximité du marchand tamoul avec le P. Tessier de Queralay, procureur des Missions-étrangères à Pondichéry. Les religieux reprochaient à Ramanada d'avoir procuré à Tessier une copie du *Rāmāyaṇa* et du « *Baradag* » (peut-être le *Mahābhārata*)²⁶⁸⁰. Cette accusation, qui pouvait être rapprochée de l'interdiction de

²⁶⁷⁶ *Ibid.*

²⁶⁷⁷ ANOM, COL, C²70, f^o86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, du 8 août 1716*, « On a impliqué dans son affaire [Naynapa] deux ou trois personnes dont il n'est nullement parlé dans le procès et dont on a vendu, et confisqué les biens sans aucune formalité de justice ni aucune sentence de rendue, et qu'on a chassé de la ville, et il y en a un seul qu'on nomme Trivavgeridon [Tiruvengadam] que M. Denyon connaît, à qui on a saisi pour 12 à 13.000 pagodes d'effets, et qu'on a chassé de la ville, et le tout par ce que cela accommodait *Pater* et *Filius* [Hébert père et fils], et comme tout le monde s'intéresse à ce pauvre homme, et surtout quelques gens charitables je ne doute point que vous ne soyez plus amplement et à fonds informé de cette affaire ». ANOM, COL, C²70, f^o87, *Lettre de M. Cuperly écrite de Pondichéry, le 9 août 1716*, « Le pauvre Tirangouron [Tiruvengadam] a été dépouillé de tous ses biens, et chassé honteusement de Pondichéry, et conduit par quatre pions jusques à la rivière de Marcanne, il est à présent à Cougimer à pleurer et à gémir il fait monter sa dépouille à 1600 pagodes, les maltraitements de ces deux derniers se sont fait sans aucune formalité de justice, il avait un billet de 1022 pagodes qu'il avait payé à Madras à Monsieur Lapostre pour M. Hébert le fils, qui a été pris dans ses papiers, et dont on n'a fait non plus de mention que des autres choses ».

²⁶⁷⁸ ANOM, COL, C²14, f^o327, *Extrait de l'affaire de Xaverandy, du 20 octobre 1718*.

²⁶⁷⁹ *Supra*, p.521 et s.

²⁶⁸⁰ ANOM, COL, C²70, f^o194, *Pièces justificatives de la requête de Ramanada*, et f^o247, *Requête de Ramanada au Conseil de Marine*, 1716. Nous proposons cette correspondance pour « Baradaog » par analogie avec SONNERAT, P., *Nouveau voyage aux Indes orientales (1786-1813)*, éd. Deloche, J., Lyo-Ty-Fane, M., *op.cit.*, [en ligne], chap.XII, §6, dans lequel le *Mahābhārata* est retranscrit en « Baradam ».

la lecture du premier des deux livres sacrés par le règlement de 1711, servait aussi à entacher les prêtres des Missions-étrangères, qui, comme les capucins, cherchaient à documenter l'illicéité des rites malabars pratiqués par les jésuites²⁶⁸¹. Rappelons que Ramanada avait procuré à Tessier de Queralay les sources textuelles permettant de rédiger le *Traité de la religion des Malabares*, ouvrage à charge contre les jésuites²⁶⁸². Quoique l'arrêt du Conseil supérieur le concernant ne soit connu, on sait qu'Hébert ordonna que Ramanada fût chassé de la ville, et que ses biens fussent confisqués²⁶⁸³.

Ainsi, les infractions de nature religieuse prévues par les règlements royaux ont servi, sous le généralat de Hébert, à justifier des procès tout aussi politiques que celui de Naynapa. La judiciarisation de la police religieuse prenait alors les traits du droit de correction sur les chrétiens malabars qu'avait jusqu'alors exercé le Tribunal des jésuites. L'extension du spectre flou de la discipline exigible aux paroissiens des jésuites à des sujets hindous produisait des résultats redoutables ; qu'il ne faut néanmoins pas surinterpréter en raison de leur caractère politique.

Le contraste de ces affaires « secondaires » avec celle de Naynapa permet cependant de préciser la compréhension des dynamiques judiciaires des établissements de l'Inde sous le généralat de Hébert. Le Conseil supérieur, juridiction ordinaire, et théoriquement unique, des établissements de l'Inde au moment de sa création, était devenu sous l'effet de la combinaison du pouvoir colonial et des jésuites, une juridiction « capable d'exception ». Il ne s'agissait plus simplement de déroger au droit commun par l'extension de la compétence du Conseil d'administration du commerce à toutes matières. Si les « procès » de Naynapa, ou de

²⁶⁸¹ AMEP, vol. 960, f°55, *Lettre de Tessier de Queralay à Maigrot, du 19 septembre 1717*, « Il y a quelques années que le P. Thomas capucin fit faire une information juridique touchant le *taly* devant Messieurs les conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry envoyés par ordre de M. Hébert pour recevoir la déclaration des Brahmanes et des Malabars lettrés. Tous ces Brahmanes et ces Malabars ayant attesté que le *taly* était la figure du dieu Pillayar, que c'était un point de leur religion, hors de tout doute, on fit sur cela un acte autant juridique qu'on le puisse faire et le P. Thomas l'envoya à Rome avec son appel du Pape contre la sentence de Mgr de San Thomé. Il y a bien l'apparence que l'on n'aura point montré tous ces actes à Sa Sainteté autant que M. Hébert condamnait alors les pratiques que les pères jésuites observent dans cette mission malabare, autant les soutient-il depuis son retour de France, qu'il n'a obtenu que par le grand crédit des jésuites auprès du feu Roi. Comme ils avaient trouvé le moyen de le faire relever de son gouvernement, ils ont aussi trouvé le secret de l'y faire retourner ».

²⁶⁸² *Supra*, p.522.

²⁶⁸³ ANOM, COL, C²70, f°87, *Lettre de M. Cuperly écrite de Pondichéry, le 9 août 1716*, « Rama a été chassé et toute sa famille hors de Pondichéry et ses biens confisqués ». AMEP, vol. 960, f°55, *Lettre de Tessier de Queralay à Maigrot, du 19 septembre 1717*, « Un malabar nommé Rama[nada] qui avait été mis par avance en prison depuis plusieurs mois, les P. Jésuites l'interrogèrent sur le *taly*, ils lui demandèrent s'il n'était pas vrai que le P. Thomas avait suborné et corrompu par argent les brahmanes qui avaient attesté que le *taly* était la figure du dieu Pillayar. Il répondit que ces brahmanes n'avaient point été subornés ni corrompus. Les Pères le menacèrent de très rudes châtimens, s'il ne découvrait la vérité ». Tessier de Queralay indique ensuite que Hébert fit signer à Rama un papier qu'il ne pouvait lire, et le chassa de la ville « sans conseil ». ANOM, COL, C²70, f°194, *Pièces justificatives de la requête de Ramanada*, et f°247, *Requête de Ramanada au Conseil de Marine*, 1716. OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...], loc.cit., part. 1, p.396-397.

Tiruvengadam paraissent iniques, c'est parce qu'ils prennent, à des degrés variables selon l'importance de l'accusé, la forme de l'exercice de la justice souveraine²⁶⁸⁴. Dans le cas de l'affaire Naynapa, le caractère d'exceptionnalité de cette « justice », réside dans sa fonction politique théorisée par le général Hébert, dans sa composition peu scrupuleuse et laissée à la discrétion d'un seul homme, dans la plasticité des infractions ou encore dans des « instructions extrajudiciaires », pour reprendre l'historien du droit colonial Éric Wenzel²⁶⁸⁵. À l'inverse, les procès de Tiruvengadam ou de Ramanada consistent dans une « exception de justice », dans la mesure où les règles de procédures ne sont pas seulement violées, mais grossièrement écartées²⁶⁸⁶.

Cette « capacité d'exception » du Conseil supérieur réside d'abord dans l'existence d'un second référentiel de répression, plus sévère que celui de la justice souveraine, qui est le droit de correction des jésuites approuvé par le roi. La sévérité de Hébert et des jésuites à l'encontre de marchands tamouls relativement puissants s'explique ensuite par une double confusion des qualités. L'interdépendance des sphères administratives et commerciales a progressivement fait peser sur des fonctions comme celles de courtier des exigences relatives à un véritable ministère public. La porosité des distinctions entre chrétiens et hindous dans la pratique des jésuites missionnaires de la Mission de Madurai a également conduit à une confusion des deux référentiels de police. Des marchands tamouls hindous ont ainsi pu être jugés sans formalités, comme s'ils étaient « corps, âme, et patrimoine » livrés à l'autorité de la Compagnie.

Cependant, l'instrumentalisation du Conseil supérieur à des fins politiques ne signifie pas que l'organe soit désormais entièrement spécialisé ni consacré à ces fins. En parallèle de ces condamnations individuelles, davantage attachées au patrimoine et aux relations des accusés, il faut observer que la police religieuse générale de Pondichéry conserve les traits de son état antérieur au retour de Hébert.

§2. Le généralat Hébert au miroir de la police des castes

Lors de son retour en Inde, le général de la nation avait formé un jugement sévère sur l'application de la réglementation religieuse royale par son prédécesseur Pierre Dulivier. Celui-ci avait été excessif dans sa tentative d'interdire les cérémonies, mais c'est en raison de la

²⁶⁸⁴ DE MARI, E., WENZEL, E. (dir.), *Les justices d'exception dans les colonies (XVII^e-XX^e)*, *La balance déséquilibrée de Thémis ultramarine*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2018, p.5-7.

²⁶⁸⁵ WENZEL, E., *Les procès des grands administrateurs coloniaux sous l'Ancien Régime : justices(s) d'exception ou exception de justice ?*, in : De Mari, E., Wenzel, E. (dir.), *Les justices d'exception dans les colonies [...]*, *op.cit.*, p.69-74.

²⁶⁸⁶ *Ibid.*

« *faiblesse du gouvernement* » qu’ont pu survenir les séditions prétendument organisées par Naynapa²⁶⁸⁷. Or, le rapport de force entre la société de caste et le pouvoir colonial n’a pas été altéré en profondeur par l’arrivée de Hébert, ni par le procès de personnages tirés de l’élite marchande. Au début de l’année 1716, le gouverneur Dulivier, qui peinait à exercer une quelconque autorité à Pondichéry, devait en témoigner. Conformément aux instructions qu’il avait reçues de France, celui qui avait réduit le nombre de soldats européens dans la garnison de Pondichéry était censé procurer à celle-ci des soldats topas, Tamouls ou métis, chrétiens et lusophones, ou des « lascarins », soldats tamouls hindous²⁶⁸⁸. À cet effet, il entreprit un recensement de la population de Pondichéry²⁶⁸⁹. Or, il constata que cette tâche ne pouvait être étendue aux « *gens du pays* ». Dans une lettre, Dulivier rappela au Secrétaire d’État à la Marine qu’il avait déjà entrepris un recensement des Tamouls hindous ou musulmans de Pondichéry lorsqu’il était gouverneur par intérim après la mort de François Martin, entre 1706 et 1708. Or, il s’était heurté à un refus de la population hindoue, qui trouvait cette démarche suspecte, et avait redouté une nouvelle « *désertion* ». En 1716, il renonça de nouveau, habité par la même crainte, et se borna à recenser les chrétiens, topas ou chrétiens malabars²⁶⁹⁰.

Un soulèvement populaire a bien éclaté durant le généralat de Hébert. Celui-ci est particulièrement riche en enseignements. Il permet de souligner la relative continuité de ce phénomène. Cet épisode témoigne aussi de certaines évolutions, soit dans la réponse apportée par le général, soit dans les motivations des participants, qui ont pu être affectées par la condamnation de Naynapa. Cette émotion populaire eut lieu en janvier 1717, alors que l’ancien courtier, toujours vivant, était détenu en prison²⁶⁹¹. Elle doit surtout être mise en perspective avec le soulèvement qui survint, durant les mêmes jours, dans le comptoir anglais de Madras. Une émeute y avait éclaté au cours de la fête de Pongal, lorsque les castes de la Main gauche voulurent faire passer leur cortège dans une rue de la Main droite. Il fallut quatre jours pour parvenir à un accord, le gouvernement anglais enjoignant à ceux de la Main gauche de s’en tenir

²⁶⁸⁷ ANOM, COL, C²69, f^o225, *Lettre de Hébert du 15 février 1716*.

²⁶⁸⁸ ANOM, COL, C²69, f^o181, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 10 février 1716*.

²⁶⁸⁹ ANOM COL, C²69, f^o194, *Recensement de tous les chrétiens malabars qui se trouvent dans Pondichéry ou terres de sa dépendance distingués par caste, et recensement des chrétiens topas de Pondichéry distingués par famille, du 10 février 1716*. Nous avons déjà procédé à l’analyse de ce recensement à *Supra*, p.457.

²⁶⁹⁰ ANOM, COL, C²69, f^o181, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 10 février 1716*, f^o185, « pour ce qui est des gens du pays, il ne m’est pas possible de le faire [le recensement], lorsque Sa Majesté m’a fait l’honneur de me nommer la première fois par intérim au gouvernement de Pondichéry après la mort de M. Martin, j’ai voulu l’entreprendre mais ces peuples qui s’alarment de peu de chose s’étant mis dans l’esprit qu’il y avait des vues cachées dans cette recherche qui pourrait leur être préjudiciable dans la suite, je fus obligé d’abandonner ce dessein pour empêcher la désertion, c’est la même appréhension qui m’empêche de le tenter présentement ».

²⁶⁹¹ DCSP, t.1, p.181, *Délibération du 12 janvier 1717*.

aux usages précédents²⁶⁹². Pour la première fois depuis longtemps, la contestation ne devait pas porter, à Pondichéry, sur l'intervention du Conseil supérieur en matière de liberté religieuse. Elle opposerait, comme à Madras, les deux groupes de castes, au sujet de la défense de leurs privilèges.

Lors d'une procession (lesquelles étaient, donc, autorisées) le jour de Pongal, un homme, *paraiyar* de la Main droite, eut l'oreille arrachée, et un autre fut battu par des membres des castes rivales. Les premiers avaient défilé dans la rue de Madras, qui était réservée aux personnes de la Main gauche (le scénario était donc inverse à celui du comptoir anglais). Face au désordre général, Hébert convoqua les chefs de caste au Conseil pour rendre raison de leur soulèvement²⁶⁹³. Au même moment, les *paraiyars* de la Main droite s'assemblèrent « *au nombre de plus de trois mille* »²⁶⁹⁴. Pour faire cesser ces troubles, le courtier chrétien Pedro Kanakaraya, opta pour une solution originale. Il engagea les chefs de caste à se porter caution de la cessation des troubles, en « *souscrivant une obligation de trois mille [pagodes] payable au profit de la Compagnie, par ceux qui auront contrevenu à ce qui a été pratiqué jusqu'à présent* »²⁶⁹⁵. Deux jours plus tard, la sédition continuait toujours²⁶⁹⁶. Les chefs de la Main droite demandèrent qu'on leur remît une oreille de quelqu'un de la Main gauche pour faire cesser les troubles. Le Conseil décida, avant toute chose, de condamner les chefs de la Main droite à payer leur amende, et de leur ordonner de faire rentrer chez eux les *paraiyars*. Les conseillers déclarèrent les chefs de la Main droite libres de rentrer chez eux, tandis que ceux de la Main gauche seraient retenus en prison tant qu'ils n'auraient pas dénoncé le nom de celui qui avait arraché l'oreille. L'affaire ne se résolut que le 19 janvier : les quatre chefs de la Main gauche, refusant de délivrer l'auteur des violences, furent condamnés à payer chacun la somme de trois mille pagodes²⁶⁹⁷.

On observe que la résolution collective des conflits relatifs à la police des castes n'a pas foncièrement évolué sous Hébert, lors d'une période d'hégémonie des jésuites. Marcel Thomas commente, au sujet de cette affaire : « une seule délibération du conseil permettait à la fois de fixer un usage et de châtier modérément quelque fanatique »²⁶⁹⁸. On aura peine à suivre ce jugement, après avoir recensé tant d'« émotions populaires ». Les délibérations du Conseil supérieur n'ont jamais fixé durablement un usage. La réalité de la production des normes

²⁶⁹² Cet épisode est notamment rapporté par BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], *op.cit.*, p.72-73, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.473, et ESQUER, A., *Essai sur les castes dans l'Inde*, *op.cit.*, p.97.

²⁶⁹³ DCSP, t.1, p.181, *Délibération du 12 janvier 1717*.

²⁶⁹⁴ *Ibid.*

²⁶⁹⁵ *Ibid.* Nous commenterons plus en détail cette pratique à *Infra*, p.931.

²⁶⁹⁶ *Ibid.*, p.182, *Délibération du 14 janvier 1717*.

²⁶⁹⁷ *Ibid.*, p.184, *Délibération du 19 janvier 1717*, et p.185, *Délibération du 1^{er} février 1717*. MCIO, f°57.

²⁶⁹⁸ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.97.

relatives à l'ordre public religieux à Pondichéry résidait précisément dans leur caractère conventionnel, en constante renégociation. Le généralat de Hébert, pourtant caractérisé par sa surenchère religieuse, n'a pas échappé à ce constat. A l'issue de la crise de janvier 1717, Hébert se félicita seulement d'avoir étouffé le soulèvement « *dans sa naissance* », contrairement aux Anglais de Madras, qui ne réussirent pas à calmer le mouvement similaire²⁶⁹⁹.

Il est difficile d'établir un lien entre cette affaire et la persécution de Naynapa et de ses amis. La concomitance des soulèvements de Madras et de Pondichéry s'explique surtout par la date du jour de Pongal, mais leur intensité peut témoigner de dynamiques sociales exogènes aux administrations européennes. L'affirmation des castes de la Main gauche, c'est-à-dire des artisans et des manieurs d'argent, pour la revendication ou la défense de leurs privilèges cérémoniaux, et de leur statut rituel, constitue le fil conducteur de ces deux soulèvements. L'attitude plutôt favorable de Hébert à l'égard de la Main droite peut être un indice du maintien de la préférence de l'administration coloniale pour cette faction, qui comprenait parmi ses membres la clientèle des jésuites. Cependant, le général ne manqua pas de souligner, au sujet de cet événement, que :

« *La Main droite est la plus honorable et la plus nombreuse, et a de plus grands privilèges que la gauche, mais elle est aussi la plus pauvre, la gauche étant plus riche et cherche à anticiper le plus qu'elle peut sur l'autre* »²⁷⁰⁰.

Depuis une décennie, les castes spécialisées dans la finance, l'orfèvrerie, le change de monnaie, ou l'artisanat étaient devenues prépondérantes dans l'économie du comptoir français²⁷⁰¹. Cette affirmation devait inévitablement avoir des effets sur l'équilibre rituel et politique. La Main gauche pouvait revendiquer la traduction symbolique de cette prédominance économique²⁷⁰². L'on peut supposer que l'attitude d'un certain nombre des témoins ayant, sous la pression des jésuites, accusé Naynapa de différents maux, ne fut pas totalement indifférente à ces changements sociaux, dont le courtier a pu être tenu pour responsable. La prise d'importance de l'émission de monnaie par la Compagnie a sans doute affecté de manière non négligeable le poids des castes de Main gauche. Quelques semaines avant cette sédition, le 4 décembre 1716,

²⁶⁹⁹ ANOM, COL, C²70, f^o221, *Lettre de Hébert au Conseil de Marine, du 25 septembre 1717*.

²⁷⁰⁰ *Ibid.*

²⁷⁰¹ SUBRAHMANYAM, S., *Hybrid affairs: Cultural histories of the East India companies* [...], *loc.cit.*, p.10.

²⁷⁰² BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], *op.cit.*, p.68, « To claim that the caste conflicts were a purely commercial affair would be either to adopt the view of the secular colonial power of the day or to promote modern economic reductionism. One should be cautious about operating with a model of distinct levels of 'ritual' or 'commerce' - one 'causing' the other - in the analysis of early-colonial south Indian society. The commercial and the ritual aspects of the disputes were intertwined and inseparable. Recently, David Rudner has examined the close connection between trade and religion in pre-colonial south India. He argues that honours were 'the currency of trust' for the merchants and, as such, an indispensable part of their commercial activity - their 'symbolic capital' as Pierre Bourdieu would phrase it ».

le Conseil supérieur avait ordonné la nouvelle émission de caches et de fanons²⁷⁰³. En 1718, le Conseil supérieur retirera de la circulation des pagodes d'or (appelées « *pattecotté* ») sur les plaintes des « *marchands et changeurs* » de la Main gauche²⁷⁰⁴. Le lien étroit qui unissait alors la sphère monétaire et l'intérêt de la Compagnie a donné du poids aux prétentions rituelles de la Main gauche. En 1717, de telles revendications pouvaient cependant être regardées comme des innovations dans la sphère cérémonielle par le pouvoir colonial. Elles étaient donc répressibles.

On observe surtout que ce sont les domaines de la police des cultes soumis à législation royale qui ont été dysfonctionnels entre 1715 et 1719. À l'inverse, les principes de police formés localement ont été maintenus, et ont permis de résoudre, non sans mal, les troubles à l'ordre colonial. Dans une lettre du 25 septembre 1717, Hébert estimait lui-même n'avoir rien innové en matière religieuse, en comparaison avec ses prédécesseurs :

*« J'ai toujours le sentiment qu'on ne devait toucher en rien à la coutume et à la religion des gens de ces pays-ci, mon unique attention a été d'inspirer aux missionnaires que la voie de la persuasion et d'exhortation est la plus sûre, et celle qui convient le mieux pour faire des chrétiens, depuis deux ans que je suis de retour, je n'ai eu aucun lieu de me plaindre d'eux à ce sujet ne m'ayant rien demandé et n'étant plus question de pagodes, de terrain, ni de cérémonies auxquelles il ne sera certainement rien changé, ainsi toutes les décisions du Conseil de 1711 et 1715 se trouvent aujourd'hui inutiles, si cependant le cas arrivait, ce que je ne prévois pas, je me conformerai aux intentions du Conseil »*²⁷⁰⁵.

La parole de l'homme qui fut accusé de tyrannie, d'intolérance, et de connivence avec les jésuites, peut-elle être prise au sérieux ? Il est vrai que le général n'a jamais entrepris de retrancher de cérémonies, ni de détruire de pagode, depuis son arrivée. Son jugement confirme que les procès intentés aux marchands tamouls (dont Naynapa) étaient perçus comme des affaires civiles et criminelles, et non comme une application de la police religieuse royale. En revanche, le général était fautif, outre les confiscations et les irrégularités criantes de ces procès, d'avoir déplacé le champ de la répression vers la sphère judiciaire, et d'avoir utilisé le prétexte d'obéissance aux jésuites et à la réglementation royale à cette fin. De surcroît, le passage que nous venons de citer ne peut être crédité d'une parfaite bonne foi. La lettre du 25 septembre 1717 constituait une réponse à de nouvelles instructions, provenant du Conseil de Marine, déjà alerté de la situation religieuse du comptoir.

En effet, les plaintes multiples de Dulivier, de Visdelou, de Tessier de Queralay, des capucins, de Naynapa et des marchands tamouls, et surtout, des armateurs malouins, abondaient

²⁷⁰³ DCSP, t.1, p.181, *Délibération du Conseil supérieur du 4 décembre 1716*.

²⁷⁰⁴ *Ibid.*, p.197, *Délibération du Conseil supérieur du 6 septembre 1718*.

²⁷⁰⁵ ANOM, COL, C270, f°221, *Lettre de Hébert au Conseil de Marine, du 25 septembre 1717*.

de toute part en France, dès l'année 1717. Le pouvoir royal devait clore cette décennie de surenchère religieuse, en réprouvant la conduite de Hébert.

Section 3. Le désaveu des persécutions religieuses sous la Régence : une victoire symbolique

L'affaire Naynapa devient peu à peu « l'affaire Hébert » au fil des contestations formées en France contre la politique du général. Sous la Régence, et dans le contexte progressif de réunion des Compagnies des Indes de Colbert au Système de Law, les considérations religieuses n'ont eu qu'un faible poids face au contexte financier. L'attitude du pouvoir royal face à la « tyrannie de Hébert » consiste en deux temps : la Régence entend d'abord se désengager progressivement de l'édiction réglementaire de la police religieuse des établissements de l'Inde, entreprise par Louis XIV (§1). En parallèle, le Conseil de Marine établi dans le contexte de la polysynodie se montre particulièrement attentif aux iniquités commises dans le cadre de procédures judiciaires (§2).

§1. Un désengagement de la police religieuse royale sous la Régence

La réaction à la politique de Hébert s'amorce à mesure que les plaintes arrivent en France. Louis XIV, mort le 1^{er} septembre 1715, avait laissé place à la Régence de son neveu, le duc d'Orléans, du fait de la minorité du roi Louis XV. En raison du compromis avec le Parlement de Paris pour la réduction des clauses du testament de Louis XIV, et de la volonté de l'aristocratie de renouer avec la direction de l'État, le duc d'Orléans établit la forme de gouvernement connue sous le nom de « Polysynodie », dans laquelle les ministères étaient confiés à sept conseils²⁷⁰⁶. Le Conseil de Marine présidé par le Comte de Toulouse, Louis-Alexandre de Bourbon, amiral de France, devait alors remplacer le Secrétariat d'État à la Marine de Jérôme de Pontchartrain²⁷⁰⁷. Ce sont ces conseillers qui prirent connaissance, à la fin de l'année 1716, des premières plaintes formées au début de la même année, par l'évêque Claude Visdelou, par les capucins de Pondichéry, ou par le gouverneur Dulivier dont l'emploi avait été privé de

²⁷⁰⁶ HAROUEL, J.-L., *La Polysynodie*, in : Goyard-Fabre, S. (dir.), *L'État moderne 1715-1848*, op.cit., p.33-52, RIGAUDIERE, A., *Histoire du droit et des institutions [...]*, op.cit., p.568-572, SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, op.cit., t.1, p.236-239, BABOT, A., BOUCAUD-MAITRE, A., DELAIGUE, P., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, op.cit., p.463-464, art. « Polysynodie », et DUPILET, Alexandre, SARMANT, Thierry, *Polysynodie et gouvernement par conseil en France et en Europe du XVII^e au XIX^e siècle*, in : Histoire, économie et société, vol.26, n°4, 2007, p.53-56.

²⁷⁰⁷ ISAMBERT, *Recueil*, t.21, p.72, *Ordonnance servant de règlement pour le Conseil de Marine, à Vincennes, le 3 novembre 1715*, « Les affaires qui se traiteront dans ce Conseil seront celles de la Marine du Levant et du Ponant, des galères, des consulats, des Colonies, pays et concessions des Indes Orientales et Occidentales, et d'Afrique [...]. Le Conseil de Marine aura inspection sur les négociants qui composent en chaque échelle le corps de la nation, en tout ce qui ne regardera point le détail de leur commerce [...]. Il aura la direction des compagnies des Indes Orientales, de celle du Sénégal et autres pour tout ce qui regarde la guerre, et les établissements dans lesquels il se trouve des troupes et des commandants ». GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op.cit., p.57.

substance à l'arrivée de Hébert²⁷⁰⁸. La réponse du Conseil de Marine, qui ignorait tout de l'affaire Naynapa, ne devait porter que sur les faits antérieurs au mois de février 1716. L'intervention du Conseil de Marine est difficile à relier au contexte politico-religieux du royaume, dans lequel le Cardinal de Noailles, jusqu'alors principale figure de l'opposition à la bulle *Unigenitus*, avait accédé à la présidence du Conseil de Conscience. Le Régent, soutenu par les parlementaires, conservait une attitude indécise²⁷⁰⁹.

Dans une lettre du 13 février 1717, adressée au général Hébert, le Conseil de Marine dit avoir « *examiné tout ce qui regarde la religion, les matières militaires et le commerce aux Indes* »²⁷¹⁰. Hébert était blâmé pour avoir troublé Dulivier dans son emploi de gouverneur. Le Conseil de Marine, ignorant la détention de l'ancien courtier, considérait que Naynapa, après s'être justifié sur les suspicions qu'avait formé Hébert dès janvier 1716, pourrait être « *rétabli courtier avec un adjoint chrétien* ». Le Conseil de Marine rejoignait ici la solution médiane dégagée par Dulivier en 1714, et renonçait à la condition de catholicité de l'emploi de *dubash*, et même au délai de six mois donné par Louis XIV à Naynapa pour se faire chrétien. Le Conseil de Marine admettait que les inquiétudes qui s'étaient formées contre l'ancien courtier n'étaient l'œuvre que « *des Pères jésuites qui poursuiv[aient] sa destitution depuis longtemps* », et qu'Hébert n'avait démontré aucune « *charge ni informations contre lui* »²⁷¹¹. Dans ces premières correspondances, le Conseil de Marine semble n'avoir aucunement adhéré aux inquiétudes de Hébert, qui accusait Naynapa d'être le chef des séditions à Pondichéry dans ses propres lettres. Cette attitude s'explique sans doute par l'intermédiation des armateurs malouins, qui, alertés par le capitaine Dudemaine, ont pu confirmer la confiance qu'ils avaient dans le courtier hindou auprès du Conseil de Marine. L'esprit de ces premières lettres des conseillers de la Régence à Hébert visait surtout à conforter les droits des concessionnaires malouins de la Compagnie, auxquels le général était sommé de faire « *toutes les facilités possibles* »²⁷¹².

La lettre du 13 février 1717 indique ensuite que le Conseil de Régence avait pris connaissance des plaintes de Claude Visdelou²⁷¹³, et qu'il n'avait « *pas trouvé de raison bien*

²⁷⁰⁸ ANOM, COL, C²69, f^o181, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 10 février 1716*. AMEP, vol.991, f^o462, *Lettre de Claude Visdelou à Louis XIV* [dont on ignorait encore la mort en Inde], du 10 février 1716.

²⁷⁰⁹ STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, op.cit., p.132-138.

²⁷¹⁰ MCIO, f^o57-58.

²⁷¹¹ *Ibid.*

²⁷¹² *Ibid.*

²⁷¹³ RIGAUDIERE, A., *Histoire du droit et des institutions* [...], op.cit., p.569, « Les différents conseils de gouvernement qui [...] composaient [le Conseil du roi], en particulier le Conseil d'en haut, le Conseil des dépêches, et le Conseil royal des finances fusionnèrent dans le Conseil de régence. Présidé par le Régent, le roi était réputé y être présent, présence symbolisée par son fauteuil qui resta vide jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de dix ans à partir duquel il assista effectivement aux séances. Réuni quatre fois par semaine, le Conseil de régence traite des grandes

fondée » de l'obliger « *d'aller au Bengale* »²⁷¹⁴. Hébert était sommé de dire à l'évêque de Claudiopolis qu'il pourrait rester à Pondichéry. Le Conseil de Marine ajoutait cependant qu'il approuvait l'interdiction faite par le Conseil supérieur des publications de décrets, ou d'actes émanant de la Congrégation de la Propagation de la Foi, sans sa permission. La capacité du Conseil supérieur à contrôler la conformité de tels actes aux « *Lois, libertés et usages de l'Église gallicane* », était maintenue. Dans ce sens, le Conseil de Marine confirmait le règlement de janvier 1715, en convenant que l'évêque de San Thomé devait exercer sa juridiction spirituelle à Pondichéry. Il était de nouveau prévu que l'ordinaire portugais dût établir un grand vicaire, ou un official, à condition qu'il fût Français, et que ses provisions fussent enregistrées au Conseil supérieur après vérification de leur conformité aux Libertés de l'Église gallicane. L'évêque se voyait également confirmé dans son droit de visite, et dans son rôle consultatif lorsque le Conseil supérieur devrait se prononcer sur les cérémonies hindoues, conformément à l'article 7 du règlement de février 1711²⁷¹⁵.

En revanche, le gallicanisme du Conseil supérieur ne devait plus servir de bouclier à l'autorité des jésuites. Le Conseil de Marine ordonnait l'interdiction aux « *jesuites et autres missionnaires* » de « *corriger leurs paroissiens* ». Ils étaient sommés de ne plus administrer aucun châtiment, et de s'adresser au gouverneur ou au Conseil supérieur pour la répression des fautes graves²⁷¹⁶. La lettre de cachet vierge qu'avaient employée les jésuites et Hébert contre le P. Esprit de Tours avait été révoquée par « *le Conseil* » (vraisemblablement le Conseil d'État), et celui-ci avait été renvoyé à Pondichéry pour reprendre ses fonctions de custode des capucins²⁷¹⁷. De manière générale, le Conseil de Marine enjoignait au général de ne plus aider les jésuites de son autorité « *lorsqu'il y aura[it] du danger à irriter les gentils, et qu'ils n'établir[aient] aucune nouveauté préjudiciable à la religion [catholique]* »²⁷¹⁸. Cette solution marquait un tournant dans la police religieuse des établissements de l'Inde. Les administrateurs de la Compagnie étaient libérés par le pouvoir ministériel de la crainte des représailles des jésuites en France. Il était désormais loisible au Conseil supérieur de rétablir une balance entre les intérêts religieux et commerciaux dans sa pratique administrative. Le Conseil de Marine se

questions de la marche de l'État, en particulier tout ce qui concerne les affaires étrangères. Entrent aussi dans son champ de compétence, la guerre, la marine, les provinces et les finances ».

²⁷¹⁴ MCIO, f°57-58.

²⁷¹⁵ *Ibid.*

²⁷¹⁶ *Ibid.*

²⁷¹⁷ *Ibid.* Le Conseil d'État avait été maintenu sous la Régence, et « continuait sous la présidence du Chancelier à assurer sa fonction judiciaire ». SUEUR, P., *Histoire du droit public français, op.cit.*, t.1, p.238.

²⁷¹⁸ MCIO, f°57-58. Dans cet article, le Conseil de Marine entendait également suspendre l'application d'une des dispositions du règlement de 1711, qui avait ordonné la réunion au domaine de la Compagnie des terres employées à l'entretien des pagodes. Or, cette disposition avait déjà fait l'objet d'atténuations, et son application n'avait pas été envisagée en Inde. *Supra*, p.560.

prononçait par exemple sur la question très précise des *devadasi*, danseuses des temples, qui avaient été interdites par le règlement de 1711, et dont le gouverneur Dulivier disait avoir fait cesser une partie des spectacles en 1714²⁷¹⁹. Les conseillers royaux estimaient qu'il n'y avait pas de « *grand inconvénient à tolérer les danseuses à Pondichéry* », et qu'il convenait de les laisser y demeurer²⁷²⁰. À travers un exemple aussi symbolique, le Conseil de Marine indiquait au général Hébert son désengagement en tant que source réglementaire de la police religieuse des établissements de l'Inde, qu'il convenait d'administrer suivant des considérations locales, et sans chercher à y entreprendre une politique générale de conversion. Le pouvoir royal s'en remettait désormais à l'autonomie du Conseil supérieur pour édicter la police religieuse des comptoirs. En matière de police ecclésiastique, il avait maintenu les principes simples établis par Louis XIV, en levant l'immunité politique et juridique des jésuites.

Le Conseil de Marine intervenait bien évidemment trop tard. S'il s'était désengagé de l'édiction réglementaire de la norme religieuse dans les établissements de l'Inde, les nouvelles de la persécution de Naynapa soulevaient des questions relatives à l'administration de la justice, et appelaient une réponse de l'autorité royale.

§2. Le rétablissement de la justice royale sous la Régence

Les suites des procès criminels de Naynapa, de Tiruvengadam, ou de Ramanada entraînèrent pendant près de quatre ans, des procédures très diverses en Inde, comme en France. Or, nous avons vu que le procès de Naynapa n'avait pas pour fondement juridique des infractions de nature religieuse. Les procès de Ramanada et Tiruvengadam avaient, quant à eux, été intentés sur le fondement d'infractions religieuses, qui avaient surtout servi à justifier la confiscation de leurs biens. Dans la mesure où le Conseil de Marine s'était déjà prononcé en février 1717 sur l'absence de condition de catholicité de l'emploi de courtier, les procédures consécutives à la persécution judiciaire des marchands hindous n'apportèrent qu'une résolution symbolique à cette période d'intolérance religieuse. Nous donnerons par conséquent un bref résumé de ces procédures (I), pour le détail desquelles nous renvoyons à l'article exhaustif de Paul Olgner, avant de considérer leur incidence en matière de police religieuse (II)²⁷²¹.

²⁷¹⁹ *Supra*, p.569.

²⁷²⁰ MCIO, f°57-58.

²⁷²¹ OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...] part.2, in : *Revue de l'histoire des colonies françaises*, vol.19, n°83, septembre-octobre 1931, p.517-550.

I. Une réhabilitation judiciaire des marchands tamouls

À la fin de l'année 1716, Naynapa, Ramanada et Tiruvengadam formèrent chacun des mémoires et des requêtes destinées à être envoyées au Régent et au Conseil de Marine, dans lesquelles ils demandaient la révision de leur procès criminel, et la réparation civile des confiscations dont ils avaient été victimes²⁷²². Les plaintes des marchands tamouls étaient soutenues par le gouverneur Dulivier, qui devait former au même moment une requête au Conseil d'État du roi contre Hébert pour l'avoir démis de ses fonctions et privé de ses appointements²⁷²³. La présentation des requêtes devait être assurée en France, par Denis Dussault, oncle de Dulivier²⁷²⁴. Tiruvengadam demandait la restitution par Hébert des sommes qui lui avaient été confisquées, et le paiement de dommages et intérêts pour son « *injuste détention* » qui dura cinq mois et treize jours, et qui avait porté atteinte à son crédit et à sa réputation. Ramanada et Naynapa, outre leurs demandes similaires de dommages et intérêt et de restitution, demandaient que soit nommé un « *commissaire pour la révision de leurs procès* », qui devait examiner toutes les « *procédures, interrogatoires, et autres actes écrits* », pour être rétablis dans leur honneur²⁷²⁵. On sait que Naynapa mourut le 8 août 1717, sans connaître les suites de son affaire.

²⁷²² Dans un premier temps, Tiruvengadam avait essayé d'obtenir justice auprès de Hébert directement, et de se faire rembourser les sommes qui lui avaient été confisquées. ANOM, COL, C²70, f^o142, *Traduction de la lettre écrite de la ville de Madras en langue malabare au Sieur Hébert, général de la Nation française aux Indes orientales, par le nommé Tirouvengadam*, décembre 1716. La première version de ces requêtes et mémoires, écrites en portugais à Madras (on ignore comment Naynapa, depuis sa prison, a pu commander la rédaction de ces pièces). ANOM, COL, C²70, f^o155, *Manifesto, e relationo de quixas que fas Naniapa mercador Malavar, morador na Cidade de Pudicheri*, du 20 décembre 1716, f^o165, *Protesto occulto que fas Nanyapa morador de Pudicheri, por hora prezo injustamente pello Monsieur Hebert*, f^o167, *Manifesto e relatorio de queixas que fas Ramanada [...]*, décembre 1716, f^o170, *Protesto occulto que fas Ramanada*, décembre 1716. Elles furent traduites et imprimées lors de leur réception en France. ANOM, COL, C²70, f^o173, *Pièces justificatives de la requête de Tirouvengadam*, f^o194, *Pièces justificatives de la requête de Ramanada*, f^o200, *Pièces justificatives de la requête de Naniapa*, f^o243, *Requête de Tirouvengadam au Roi et au Conseil de Marine*, f^o247, *Requête de Ramanada au Roi et au Conseil de Marine*, f^o251, *Requête de Naniapa au Roi et au Conseil de Marine*.

Nous n'entrerons pas dans l'étude approfondie des implications procédurales de cette affaire, qui pourraient composer un volume entier. La demande de révision s'inscrit de manière générale dans l'appel à la justice personnelle du roi, qui pouvait évoquer l'affaire, ou intervenir largement dans le cours de la procédure par des lettres de justice. ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, op.cit., p.96-98 et p.99-101. Muyart de Vouglans comprend par exemple les lettres de révision parmi les différentes lettres de grâce par lesquelles le Conseil du roi pouvait « faire revoir tout de nouveau le procès, tant par rapport à l'instruction, que par rapport au jugement de condamnation même ». Ces lettres de révision étaient « la voie ordinaire pour revenir contre un arrêt ou jugement rendu en dernier ressort ». MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.603. Tel était le cas de la condamnation de Naynapa prononcée par arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry. Nous verrons ci-dessous que les marchands tamouls ont voulu obtenir les effets d'une révision sur le fond de leurs procès, non par voie d'obtention de lettres de révision, mais par la nomination de commissaires extraordinaires.

²⁷²³ ANOM, COL, E 152, f^o53, *Requête de Dulivier au Roi et au Conseil de Marine*.

²⁷²⁴ ANOM, COL, C²70, f^o243, *Requête de Tirouvengadam au Roi et au Conseil de Marine*.

²⁷²⁵ ANOM, COL, C²70, f^o247, *Requête de Ramanada au Roi et au Conseil de Marine*, f^o251, *Requête de Naniapa au Roi et au Conseil de Marine*. Nous indiquons que, dans la mesure où ce développement doit donner un résumé de la

À leur réception en France, ces plaintes eurent pour premier effet de susciter l'indignation des armateurs de Saint-Malo. Ceux-ci virent dans les nouvelles qui arrivaient d'Inde la confirmation que Hébert et son fils avaient entrepris de détruire leur commerce²⁷²⁶. La première réaction des directeurs parisiens de la Compagnie des Indes fut l'incrédulité, estimant qu'ils n'avaient pas reçu de nouvelles aussi alarmantes que les Malouins le laissaient croire²⁷²⁷. Crozat et Moreau de Maupertuis, principaux intéressés de la Compagnie de Saint-Malo, demandèrent la révocation immédiate du général. Ils menacèrent en décembre 1717 de former une requête au Conseil de Commerce pour que fût résilié leur traité avec la Compagnie²⁷²⁸. Ainsi, ce sont les armateurs malouins qui ont donné une formidable publicité à « *l'affaire du courtier Naynapa* », et des autres marchands particuliers, victimes de la tyrannie de Hébert et des jésuites²⁷²⁹.

Sous la contrainte, les directeurs de la Compagnie parisienne acceptèrent de prononcer le renvoi de Hébert et de son fils²⁷³⁰. Le 19 janvier 1718, ils expédièrent l'ordre de renvoi de Hébert, supprimèrent la charge de général, et établirent Boyvin d'Hardancourt, directeur de Chandernagor, comme nouveau gouverneur de Pondichéry²⁷³¹. Ces nouvelles arrivèrent en Inde le 19 août 1718. En raison de la mort de Boyvin d'Hardancourt, c'est La Prévostière, marchand,

conclusion de l'affaire Naynapa, pour en tirer les enseignements qui touchent à la police des cultes, nous n'accorderons que peu d'attention à la qualification procédurale des faits décrits. La relative confusion qui est entretenue, dans les premières correspondances, entre révision et cassation, doit être soulignée. Cependant, l'étude de cette dimension risquerait d'alourdir considérablement nos propos, et pourra faire l'objet d'un travail ultérieur.

²⁷²⁶ ANOM, COL, E 219, f°11, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes de Saint-Malo au Conseil de Marine, du 6 juin 1717*, qui disent, au sujet de la conduite de Hébert : « elle est si contraire au bien de l'État, à l'utilité du commerce en général, et à celui de notre Compagnie, que nous prenons la liberté d'en porter nos justes plaintes à Votre Altesse Sérénissime, en la suppliant très humblement de les destituer de leurs emplois et autorité, dont ils ne se servent que pour traverser notre commerce et vexer les habitants, de qui ils confisquent les biens, sans formalités ni accusations que celles qu'ils font faire par leurs préposés, n'ayant d'autre but que de s'enrichir aux dépens d'autrui [...] Il se seraient retiré de Pondichéry plus de cinq cent marchands qui ont été s'établir à Madras où les Anglais jaloux de notre établissement font ce qu'ils peuvent pour les attirer, nous avons même lieu d'appréhender, Monseigneur, que ces peuples, las de l'esclavage et de la dure domination des Sieurs Hébert, ne se soulèvent et ne s'emparent de nos fonds, Messieurs Crozat et Moreau auront l'honneur de s'en rendre compte plus particulièrement ».

²⁷²⁷ ANOM, COL, E 219, f°16, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes à la Compagnie des Indes de Saint-Malo, du 14 août 1717*.

²⁷²⁸ ANOM, COL, E 219, f°22, *Copie de la délibération de Messieurs de la Compagnie de Saint-Malo, du 20 décembre 1717*.

²⁷²⁹ ANOM, COL, C214, f°255, *Délibération de la Compagnie des Indes à Saint-Malo du 24 novembre 1717*, et f°260, *Requête de Mr de Saint-Malo contre M. Hébert et la réponse de la Compagnie des Indes. Saint-Malo contre Hébert 30 décembre 1717*, « [Hébert] trouble non seulement le temporel mais le spirituel en se mêlant des affaires de Religion qu'il veut manier à sa fantaisie, qu'il soit permis ici aux suppliants de rapporter les propres termes du Sieur Abbé Tessier [de Queralay] supérieur de la mission à Pondichéry dont la probité est connue, elle est du 14 août 1716 adressée à Paris au Séminaire des Missions-étrangères. Certainement, dit-il, en parlant du Sieur Hébert, c'est un grand malheur que les biens, l'honneur et la vie des sujets du roi soit abandonnés à la volonté d'un seul homme, sans qu'on puisse le contredire ni se plaindre, et dans un autre endroit, en parlant du père et du fils, rien ne les arrête, ni justice, ni conscience, ni honneur, ni religion ».

²⁷³⁰ Les directeurs parisiens demandent cette fois à l'Amiral, le Comte de Toulouse, d'ordonner le renvoi de Hébert et de son fils. ANOM, COL, E 219, f°19, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes orientales au Comte de Toulouse, du 20 décembre 1717*.

²⁷³¹ ANOM, COL, C271, f°11, *Copie de la lettre des directeurs du 19 janvier 1718*.

doyen du Conseil, et procureur général, qui assura la charge de gouverneur²⁷³². Cependant, l'affaire excédait désormais largement la seule question du maintien de Hébert.

Le 7 février 1718, le Conseil d'État rendit un arrêt sur les requêtes réunies de Pierre Dulivier, de Naynapa, de Ramanada, et de Tiruvengadam²⁷³³. La haute juridiction royale constatait les irrégularités commises du fait de l'administration de la justice par un administrateur de la Compagnie des Indes, et reconnaissait la nécessité de rétablir les trois marchands hindous dans leurs droits. Le Conseil ordonnait que Naynapa fût élargi (libéré), qu'un inventaire de tous les biens meubles et immeubles appartenant aux trois marchands fût établi, ainsi qu'un procès-verbal du nom de leurs adjudicataires. L'arrêt prévoyait surtout la nomination d'une commission extraordinaire par le gouverneur et président du Conseil supérieur, dont les commissaires ne pourraient être choisis parmi ceux qui avaient participé à l'un des procès des plaignants. Cette commission devait recueillir tous les actes écrits des procédures, procéder à une nouvelle instruction, pour ordonner ou non la révision des procès²⁷³⁴.

L'arrivée de cet arrêt et des ordres de la Compagnie en Inde suscita bien des troubles : Hébert, qui avait dissimulé une partie de ses biens, estimait n'avoir aucun compte à rendre à la commission extraordinaire, ni au nouveau Conseil supérieur composé de ses anciens subordonnés²⁷³⁵. La commission extraordinaire fut ouverte le 5 septembre 1718, présidée par le marchand de La Morandière, et dont le procureur était le « jeune » Pierre Benoist Dumas, ancien fidèle de Hébert, qui deviendrait vingt ans plus tard gouverneur de Pondichéry. La première mesure de la commission fut d'appeler toutes les personnes, y compris les chefs de caste, que

²⁷³² *Ibid.*, *Réponse des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 24 janvier 1719*. DCSP, t.1, p.194.

²⁷³³ ANOM, COL, C²14, f^o289, *Extrait des registres du Conseil d'État, Arrêt du 7 février 1718*.

²⁷³⁴ *Ibid.* Pour poursuivre l'analyse de cette procédure, il faut observer que les marchands tamouls n'obtiennent pas à proprement parler de lettres de révision, mais un arrêt du Conseil d'État portant les mêmes effets. En effet, ce procédé se distingue de la cassation, car l'arrêt du 7 février 1718 n'a, comme la révision, « principalement pour objet que d'établir le mal-jugé ou l'erreur de fait dans laquelle seraient tombés les juges ». MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel, op.cit.*, p.604. Le Conseil d'État ne se prononce pas seulement sur le droit, mais entreprend l'examen de l'affaire pour constater la nécessité de confier la révision de l'instruction par une commission extraordinaire, pour pouvoir ensuite rejurer l'affaire. Le recours à des commissaires extraordinaires était l'une des modalités « typiques de la justice retenue de par leur nature provisoire et spécialisée, avec leur personnel expressément recruté pour la cause et agissant le plus souvent sous haute surveillance selon une procédure aménagée ». C'est ce procédé qui avait été utilisé dans le procès de Nicolas Fouquet en 1661, ou de l'affaire des poisons en 1682. ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., *et al.*, *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours, op.cit.*, p.91-92. Dans le contexte historique immédiat, la nomination de commissaires extraordinaires pour la révision du procès de Naynapa fait également écho à la « chambre de justice [...] constituée en 1716 pour faire rendre des comptes à tous ceux qui depuis vingt-cinq ans avaient été en rapport avec les finances royales », ayant abouti à la condamnation de « centaines de particuliers [...] à restituer 200 millions de livres », et qui fut supprimée en 1717. *Ibid.*, p.92-93. Cette possible connexité pourrait montrer que l'affaire des marchands tamouls a été perçue, en France, comme relevant de considérations financières et commerciales au sein de la Compagnie des Indes, dont Naynapa ou Tiruvengadam étaient des créanciers.

²⁷³⁵ Par exemple, ANOM, COL, E 219, f^o25, *Procès-verbal de la rébellion de Hébert, par le sieur de La Morandière, du 16 décembre 1718*. Lorsque la commission extraordinaire prononça l'arrestation de Hébert pour que celui-ci ne puisse disperser les biens qu'il avait confisqué, l'ancien Général frappa des soldats, et fut lui-même battu.

Hébert avait fait exiler, pour pouvoir soutenir leurs droits²⁷³⁶. Par conséquent, de nouveaux procès se joignirent à la masse de ceux que la commission allait examiner²⁷³⁷.

Les sentiments formés par les conseillers du Conseil supérieur ou par les commissaires extraordinaires sur la police religieuse de Pondichéry peuvent être relevés. Ils permettent de considérer que l'accalmie de la population hindoue sous le généralat de Hébert s'expliquait aussi par le bannissement que celui-ci avait prononcé contre plusieurs chefs de caste, pour en placer d'autres, qui lui étaient favorables²⁷³⁸. On apprend que le Conseil supérieur, quoique condamnant la politique de Hébert, n'avait pas renoncé à cette pratique : à l'occasion du retour des exilés, les castes purent se désigner de nouveaux chefs, à condition qu'ils ne fussent pas « suspects » aux conseillers²⁷³⁹. Ceux-ci admettaient surtout que la nature de la crise qu'avait connu Pondichéry résidait essentiellement dans la « prodigieuse autorité que les pères jésuites » avaient acquise. La Morandière estimait même qu'il était nécessaire de se « pourvoir au Conseil de Sa Majesté » contre les jésuites, sur qui il fallait faire retomber la « meilleure partie des dommages et intérêts »²⁷⁴⁰. On observe dans les correspondances des commissaires et conseillers que le simple renvoi de Hébert ne suffirait pas à faire disparaître l'emprise des religieux : la pression qu'ils pouvaient exercer sur les autorités coloniales résidait désormais dans la large clientèle qu'ils avaient constituée dans ce climat de terreur²⁷⁴¹.

Après une seconde instruction, l'audition de la plupart des témoins qui avaient été entendus pour le procès de Naynapa, et différents incidents qu'il est impossible de résumer, la

²⁷³⁶ ANOM, COL, C271, f°22, *Lettre des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719*.

²⁷³⁷ ANOM, COL, C214, f°327, *Extrait de l'affaire de Xaverandy, du 20 octobre 1718*, f°333, *Extrait de l'affaire de Vingapapoullé, du 20 octobre 1718*, et f°337, *Extrait de l'affaire d'Amanachetty, du 20 octobre 1718*.

²⁷³⁸ ANOM, COL, C271, f°54, *Lettre du commissaire de La Morandière au Régent, du 25 janvier 1719*, « il y avait plusieurs chefs de caste qui avaient été destitués par Pedro de l'ordre de M. Hébert, grande quantité de tisserands des trois castes, plusieurs brames qui vous avaient servis longtemps et à qui ces messieurs avaient ôté leurs emplois parce qu'ils n'avaient pas voulu déposer faussement contre Naynapa, tous ces gens vinrent d'abord chez moi pour me prier de les présenter au gouverneur ».

²⁷³⁹ ANOM, COL, C271, f°22, *Lettre des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719*.

²⁷⁴⁰ ANOM, COL, C271, f°54, *Lettre du commissaire de La Morandière au Régent, du 25 janvier 1719*, « J'ai pris les Pères Jésuites à partie, et vous devez Messieurs autant que me le dicte mon faible génie vous pourvoir au Conseil de Sa Majesté contre ces Pères qui sont les principaux auteurs de la perte de cette colonie, sur quoi il est raisonnable que vous fassiez retomber la meilleure partie des dommages et intérêts que les indiens entendent faire payer à votre société. Vous devez absolument demander à Son Altesse Royale justice contre eux et lui représenter le désordre effroyable qu'ils ont mis en cette ville, souvenez-vous, permettez-moi de vous le dire, Messieurs, que ce sont eux qui ont causé la perte de Siam, ce sont eux, et j'en ai été témoin, qui ont tout bouleversé Chandernagor après le départ de M. Deslandes. Pondichéry est par eux dans une désolation extrême, ils ne cessent d'y faire cabale, et mettent tout en usage pour aliéner les esprits contre le nouveau gouvernement et brouiller avec nous messieurs les agents de la Compagnie de St Malo qui ne sont naturellement que trop portés à vouloir vivre partout où ils sont dans l'indépendance de personne, et à élever pavillon contre pavillon ».

²⁷⁴¹ ANOM, COL, C271, f°22, *Lettre des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719*, et ANOM, COL, C271, f°40, *Lettre du gouverneur de La Prévostière au Conseil de Marine, du 24 janvier 1719*.

commission extraordinaire avait conclu à la nullité les procédures engagées contre l'ancien courtier, contre Tiruvengadam, et contre Ramanada. La restitution des biens confisqués ou du produit de leur vente put être réglée à Pondichéry, par le concours du Conseil supérieur et de la commission extraordinaire. En revanche, les conseillers et commissaires n'ont pas osé se prononcer sur les crimes de faux dont était suspecté Hébert. Le procureur dénonça ces faits, et les conseillers en renvoyèrent la connaissance au Conseil d'État²⁷⁴². Le crime de faux dans les actes de justice pouvait en effet être puni de mort, d'après l'édit de mars 1680²⁷⁴³. Les demandes de dommages et intérêts consécutifs à l'annulation des procès devaient, elles aussi, être portées en France. En effet, la dilapidation des biens des trois marchands hindous les obligeait à demander réparation solidairement à Hébert, et à la Compagnie des Indes orientales.

Pour sa part, Hébert, renvoyé en France, engagea des procédures contre l'arrêt du 7 février 1718, qui avait été rendu sans que le général n'eut été entendu, et contre les violences dont il estimait avoir fait l'objet à Pondichéry. Il défendait bien entendu la parfaite régularité de ses actions. Pour ce qui était de sa conduite à l'égard des jésuites, il estimait avoir uniquement obéi aux ordres du roi. À l'égard des irrégularités de procédure, il défendait, au contraire, avoir respecté les coutumes pratiquées en Inde et dans les comptoirs de commerce européen, estimant qu'il n'était point « *obligé de suivre les formalités ordinaires lorsqu'il est question de la punition des noirs* »²⁷⁴⁴.

Les héritiers de Naynapa, Guruvappa (ou Gouroupa) et Vinguta Chelam, Ramanada et Tiruvengadam, dont certains se rendirent en France, purent ainsi présenter une seconde série de

²⁷⁴² ANOM, COL, C271, f°44, *Lettre du gouverneur de La Prévostière aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719*, « Les Commissaires ont accordé l'acte de nullité, mais ils ont fait difficulté à l'égard de la fausseté, parce que n'était pas accoutumés à des faits aussi graves ont été pour ainsi dire un peu effrayés, en sorte que lorsqu'après l'instruction on est venu à former un avis définitif, l'affaire quant au civil a été absolument finie, mais quant aux conclusions de nullité et de fausseté prises par le Procureur du Roi, la nullité a été prononcée, et on a résolu de renvoyer la connaissance [...] de la fausseté au Conseil de Sa Majesté ». Cet extrait concerne l'affaire Tiruvengadam. Le même raisonnement fut tenu pour les affaires de Ramanada et Naynapa.

²⁷⁴³ MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel, op.cit.*, p.250. La procédure de constat du faux dans les actes de justice, telle que décrite par le titre IX de l'ordonnance criminelle de 1670, était également assez lourde, et a pu dissuader les commissaires extraordinaires de Pondichéry. ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371, *Ordonnance criminelle, Saint-Germain-en-Laye, août 1670*, p.386-388.

²⁷⁴⁴ ANOM, COL, C271, f°246, *Extrait de l'affaire du Sieur Hébert, avec réponses du Conseil de Marine* [1719], « Les sieurs Hébert prétendent que c'est une chose qui n'a jamais d'exemple de voir qu'on écoute de simples noirs contre un général de Nation, lequel suivant les certificats qu'il rapporte, n'est point obligé de suivre les formalités ordinaires lorsqu'il est question de la punition des noirs. Il est de plus constant que dans les affaires qui intéressent la religion, il est décidé par une lettre du Conseil de Marine que les missionnaires pourront s'adresser au Conseil de Pondichéry ou au gouverneur pour faire châtier les coupables. La peine du chabouc qui est ici regardée comme peine infamante est regardée en ce pays comme une punition très légère et très usitée qui s'ordonne sans formalité contre les noirs, enfin il est connu de tout le monde que le juge de la chaudrie condamne tous les jours seul à de pareilles peines sans qu'aucune procédure ait précédé le jugement ».

requêtes au Conseil du roi²⁷⁴⁵. Ils furent conseillés par l'avocat au Conseil René de La Mustière, et assistés par Denis Dussault et par l'ancien commandant des troupes de Pondichéry Denyon. Hébert était lui représenté par l'avocat historique de la Compagnie des Indes devant le Conseil du roi, Charles Aubry. Le 10 septembre 1720, le Conseil d'État confirma la cassation des jugements rendus par Hébert, et ordonna la pleine remise en possession des trois marchands des sommes qui leur étaient dues. Hébert père était condamné à verser vingt mille livres de dommages à intérêts aux enfants de Naynapa, dix mille livres à Tiruvengadam²⁷⁴⁶. Il était ordonné à la Compagnie de restituer à Ramanda le produit de la vente de ses effets (essentiellement sa maison et les meubles qui la garnissaient), avec un intérêt de dix pour cent à compter du jour de l'encaissement de ces sommes²⁷⁴⁷. L'affaire devait ensuite trainer en longueur : Hébert refusa de payer les dommages et intérêts autrement qu'en billets de banque, alors que les marchands hindous ne pouvaient en faire aucun usage²⁷⁴⁸. Il fut finalement condamné à payer en livres par un arrêt du 23 novembre 1720²⁷⁴⁹.

La révision des procès des marchands persécutés avait ainsi abouti à leur réhabilitation, et au désaveu d'un général, bien qu'il ait évité toute condamnation pénale. Les anciens directeurs, qui étaient désormais les « créanciers de l'ancienne Compagnie des Indes », réunie à la Compagnie de Law en mai 1719, avaient été particulièrement ménagés sur le plan des réparations²⁷⁵⁰. En raison du caractère purement civil ou criminel de ces procédures, il serait cavalier d'en déduire une victoire de la tolérance en matière religieuse. En revanche, les arrêts du 7 février 1718 et du 10 septembre 1720 témoignent symboliquement d'une réprobation de la politique de Hébert, et de l'entreprise des jésuites contre Naynapa depuis plus de dix ans. L'épisode le plus marquant de cette conclusion réside dans la protection donnée par le Régent au fils de Naynapa. Le duc d'Orléans reçut Guruvappa pour filleul²⁷⁵¹. L'héritier du courtier qui avait été accablé par les jésuites pour ne pas avoir été chrétien fut baptisé le 8 octobre 1720, et reçut par les lettres patentes du 28 février 1721 le titre de chevalier de l'Ordre de Saint-Michel, sous le nom de

²⁷⁴⁵ ANOM, COL, C271, f°282, *Requête des héritiers de Naniapa au Conseil d'État du roi, du 4 mai 1720*, f°303, *Requête de Tiruvengadam au Conseil d'État du roi*, et f°309, *Requête de Ramanada au Conseil d'État du roi*.

²⁷⁴⁶ ANOM, COL, F3 238, f°391, *Arrêt qui casse le jugement rendu par le sieur Hébert contre Naynapa, Tiruvengadam et Ramanada et ordonne la restitution des sommes que ledit sieur Hébert leur a saisi aux Indes et rétablit la mémoire de ces trois indiens, du 10 septembre 1720*.

²⁷⁴⁷ *Ibid.*

²⁷⁴⁸ ANOM, COL, E 219, f°34, *Projet d'arrêt qui condamne le sieur Hébert à payer vingt mil livres dans un mois aux indiens de présent à Paris, du 4 novembre 1720, par M. de la Mustière*.

²⁷⁴⁹ ANOM, COL, E 219, f°37, *Arrêt du Conseil d'État du 23 novembre 1720*.

²⁷⁵⁰ DERNIS, t.3, p.220, *Edit du Roi portant réunion des Compagnies des Indes orientales, de la Chaine, à la Compagnie d'occident, du mois de mai 1719*.

²⁷⁵¹ AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, op.cit., p.132-134.

« Charles Philippe Louis Gouroupa »²⁷⁵². Par une lettre du 31 mai 1721, les directeurs parisiens de la Compagnie ordonnaient au Conseil supérieur de rétablir Guruvappa dans l'emploi de courtier qu'avait occupé son père²⁷⁵³. La résolution de l'affaire Naynapa avait surtout abouti à confirmer l'existence d'un lien entre les sujets indiens de la Compagnie et le pouvoir royal, par la voie de la justice « personnelle » du roi. C'est à travers ce dernier point que nous avons choisi de conclure ce titre, et de retenir le principal enseignement de l'affaire Naynapa sur l'effet de la différence religieuse dans la procédure judiciaire.

II. La revendication des droits naturels de la défense par-delà la différence religieuse

Nous avons vu que, pour défendre la régularité des procès conduits contre Naynapa, Ramanada, et Tiruvengadam, Hébert avait justifié que les usages judiciaires de l'Inde et des comptoirs européens n'exigeaient guère de formalités contre les Indiens. Or, c'est précisément sur la question des garanties procédurales, ou des droits de l'accusé, que les marchands tamouls et leurs conseils se sont montrés particulièrement innovants²⁷⁵⁴. Dès leurs premières requêtes, formées à la fin de l'année 1716, on pouvait trouver des arguments inattendus de la part de marchands de la côte Coromandel du XVIII^e siècle. Les premiers paragraphes de la requête formée par Naynapa au Conseil du roi en témoigne :

« La défense étant le droit naturel, pour cela Dieu notre Seigneur a armé aux hommes de raison, aux fins qu'ils la distribuassent avec toute égalité : les Rois, Princes et Monarques ordonnèrent des Lois, Statuts et Ordonnances, par lesquelles ses peuples fussent gouvernés et défendus en toutes paix : Et par celle de Votre Royale Majesté, ajustées en tout avec beaucoup de catholicité, et piété, et considération, ordonne que l'on garde toutes les formalités et bonne observance, et gardent le droit divin et naturel, lorsque le délit se prouve légalement, et avec suffisants témoins ; Conforme dit en un texte [sic.] le Pape Evariste, c. Nullum autem, 30, q.5, en lequel il dit : Nullum ante

²⁷⁵² Les pièces relatives à l'entrée de Guruvappa dans l'Ordre de Saint-Michel sont remarquablement bien conservées à BNF, Mss, FR., Clairambault, 1196, f°200, comprenant les armes de Charles-Philippe de Gourouapa, et f°201, *Extrait des titres produits par le Sieur Charles Philippe de Gourouapa, indien nommé par Sa Majesté chevalier de l'Ordre de Saint-Michel en considération de sa conversion à la religion chrétienne, et des services du Sieur Naniapa son père*. OLAGNIER, P., *Les jésuites à Pondichéry* [...] part.2, loc.cit., p.106.

²⁷⁵³ ANOM, COL, C272, f°222, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 31 mai 1721, avec réponses en apostilles du 23 janvier 1723*, f°240-242. Cette instruction sera reçue et confirmée par la délibération du Conseil du 18 août 1722. DCSP, t.1, p.329. AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India* [...], op.cit., p.134-135.

²⁷⁵⁴ On soulignera que le P. Jean Venance Bouchet, jésuite, avait lui-même consacré un passage de sa lettre sur l'administration de la justice en Inde à l'attention très particulière que les tamouls accordaient à la qualité des témoins dans la procédure judiciaire. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], op.cit., t.2, p.485, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, « Voici ce qu'ils pensent sur les témoins qu'un juge est souvent obligé d'interroger : on doit se défier des témoins qui sont encore jeunes ou qui passent soixante ans, et de ceux qui sont pauvres ; pour ce qui est des femmes, il ne faut jamais les admettre, à moins qu'une nécessité absolue n'y oblige [...] ».

veram justamque probationem judicare aut damnare debemus, teste apostolo qui ait : Tu qui judicas alienum servum ? et que c'est de la défense au Roi ayant ouï sa défense. Conforme dit en un Pastoral [sic.], Clementin. §Verum de re judicata. Em aqual dis de crimine gravi debitaie defensionis de re judicata, en lequel il dit : De crimine gravi debitaie defensionis quod a jure provenit naturali, facultas admimi non valet, cum extollere in particulari non liceat, juris naturalis existunt. Et en un autre texte, pertulisse sententiam contra Adam, nisi prius vocatum et auditum et defensum.

« Contre toutes les formes des véritables règles de justice pitoyable entre les catholiques chrétiens usées, et entre Messieurs les Français observées, et entre les Nations les plus barbares pratiquées, Monsieur Hébert général de la ville de Pondichéry a fait arrêter ledit Naynapa prisonnier, et confisquer tous ses biens [...], le faisant fouetter publiquement avec collier de fer à son cou, sans lui prouver légalement en aucune façon aucune faute, ni permettre sa défense avec droit et loi. Un si injuste et criant et mauvais procédé sans nulle sorte de raison, oblige ledit Naynapa, si éloigné qu'il est, de se mettre aux pieds de Votre Royale Majesté, et à ceux de la Compagnie, pour réclamer et demander justice avec entier accomplissement et garde du Droit divin et naturel, et autres Lois de Royale Majesté »²⁷⁵⁵.

Avant d'envisager les implications d'un tel discours, deux remarques sont nécessaires. Des arguments mobilisant les concepts de loi naturelle et de droit divin ou naturel se rencontrent dans différentes lettres et actes de procédure des trois marchands tamouls²⁷⁵⁶. Par ailleurs, ces notions figuraient déjà dans le premier « Manifeste » rédigé en portugais, pendant la détention de Naynapa, et daté du 20 décembre 1716²⁷⁵⁷. Ce document était signé en tamoul par Naynapa, retranscrit en portugais par Chavery (ou Xavery) Mouttou, dit Francisco, et Viteloze Pandotere, brahmane de Pondichéry, puis certifié par le gouverneur Dulivier²⁷⁵⁸. S'il est difficile d'affirmer avec certitude que Naynapa soit le véritable auteur de sa requête, il est en revanche établi que son contenu n'a pas été rédigé en France.

Comment analyser la mobilisation par un marchand indien des « droits naturels de l'accusé » ? Et surtout, comment comprendre des références aussi incongrues que celles au pape Evariste (I^{er} siècle), ou aux *Constitutions* du pape Clément V (XIV^e siècle) ? Encore une fois, l'identification de la source nous permettra l'économie de spéculations théoriques. Nous pensons avoir identifié celle-ci : il s'agit de l'ouvrage d'un franciscain espagnol, Henrique de Villalobos, la *Summa de la theologia moral y canonica*, datant de 1623, et traduit en Français en

²⁷⁵⁵ ANOM, COL, C270, f°200, *Pièces justificatives de la requête de Naniapa*.

²⁷⁵⁶ Par exemple, ANOM, COL, C270, f°73, *Pièces justificatives de la requête de Tirouvengadam*, p.44, *Troisième lettre de Tirouvengadam à Hébert, du 5 décembre 1716*.

²⁷⁵⁷ ANOM, COL, C270, f°155, *Manifesto, e relationo de quixas que fas Naniapa mercador Malavar, morador na Cidade de Pudicheri*, du 20 décembre 1716.

²⁷⁵⁸ *Ibid.*, f°164.

1635²⁷⁵⁹. Les trois citations peu communes de la requête de Naynapa figurent en effet dans un même paragraphe, consacré aux « *formalités qu'on observe en jugement, les unes de droit naturel et divin, et les autres de droit humain* »²⁷⁶⁰. Empruntant lui-même les citations en question au décret de Gratien et à Duns Scott, Villalobos établit que certaines formalités, comme celles qui permettent à l'accusé de se défendre, sont de droit naturel et divin (les deux étant ici entendus confusément)²⁷⁶¹. Nous ignorons si c'est l'édition française ou espagnole qui a été consultée par le premier rédacteur, écrivant en portugais, du « Manifeste » de Naynapa. Cependant, il nous semble très probable que la référence au droit naturel par un marchand tamoul hindou, au début du XVIII^e siècle, pour revendiquer son droit de se défendre contre un procès injuste mené par l'administrateur de la Compagnie, provienne de la littérature canonique, ayant circulé par le biais des missionnaires capucins ou des prêtres des Missions-étrangères²⁷⁶². Le droit naturel mobilisé par le courtier indien n'est pas celui des philosophes modernes, mais celui des canonistes et des théologiens, dont les œuvres étaient disponibles en Inde. L'historienne Nandini Chatterjee s'est intéressée au recours à la notion de droit naturel dans la justice indigène des établissements anglais de l'Inde. À l'appui d'une affaire survenue à Bombay en 1730, elle montre que le droit naturel a permis aux juridictions inférieures d'écarter

²⁷⁵⁹ DE VILLALOBOS, Henrique, *Summa de la theologia moral y canonica*, Barcelone, Sebastian Cormellas, 1637, 2^e éd., t.2, p.248. DE VILLALOBOS, Henry [Henrique], *Somme de la théologie morale et canonique*, Paris, Denis de la Noue, 1635, t.2, p.373-374.

²⁷⁶⁰ Nous reproduisons ce passage, pour confirmer au lecteur la haute probabilité que cet ouvrage constitue la référence de la requête de Naynapa, dans son édition française ou espagnole. *Ibid.*, p.373-374, « Pour bien entendre cette difficulté, il faut remarquer que les formalités ou solennités requises au jugement sont de deux sortes, les unes sont de droit naturel et divin : par exemple, que le crime soit prouvé par un suffisant témoignage, qu'on donne à l'accusé le moyen de se défendre, en le citant et l'écouter. Les autres sont seulement de droit humain, par exemple, l'accusation, le terme donné pour prouver ou pour répondre, que le procès se fasse par écrit devant un greffier, et autres choses semblables. Quant aux premières, le Pape Evariste (note : c. *Deus omnipotens* 2 q. 1, c. *Nellum ante*, 30, q.5.) prouve amplement qu'elles sont de droit divin, le montrant par ce que Dieu pratiqua avec ceux de Sodome : et voici ce qu'il en dit en un certain lieu : *Nullum ante veram, iustamque probationem, iudicare, aut damnare debemus, teste Apostolo, qui ait, tu quis es qui iudicas alienum servum ?* Quant à ce qui est de la défense, voici ce qu'en disent divers textes du Droit (note : *Clem. Pastoralis*, § *de re iudicata*), *De crimine gravi debita defensionis (qua a iure provenit naturali) facultas adimi non valet : cum ea tollere in particulari non liceat, qua iuris naturalis existunt*. Presque les mêmes paroles se trouvent ailleurs (note : c. *qualiter et quando*), en suite desquelles le texte ajoute, *Unde videntes, deum non protulisse sententiam contra Adam, nisi prius vocatum et auditum et defensum* ».

²⁷⁶¹ La citation prétendue du pape Evariste est tirée du décret de Gratien. *Corpus Iuris Canonici*, éd. Friedberg, Aemilius, Leibzig, Bernhardt Tauchnitz, 1879, II, c. XXX, qu. V., can. X. La citation des constitutions *clémentines* peut être trouvée chez Duns Scott, DUNS SCOTI, Ioannis, *Quaestiones super quartum librum sententiarum*, Lyon, Laurent Durand, 1634, p.240, §31. Sur les sources romano-canoniques du droit de la défense, v. CALLEBAT, Bernard, *Droits de la défense et advocatio ecclesiae devant les juridictions du haut Moyen-Âge (IV^e-XII^e siècles)*, in : Fourniel, B. (dir.), *La justice dans les cités épiscopales*, op.cit., p.19-41, [en ligne, <http://books.openedition.org/putc/9207>].

²⁷⁶² On trouve d'ailleurs un développement sur la citation en justice, en l'occurrence canonique comme de droit divin et naturel, « qui est le fondement de toute procédure judiciaire », dans un appel de l'évêque de Babylone Dominique Marie Varlet, des Missions-étrangères, contre la bulle *Unigenitus* de 1723. *Première apologie de Monseigneur de Babilone [...]*, Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1724, comprenant *Acte d'appel de Monseigneur l'évêque de Babilone au futur Concile général de la Bulle de N.S.P. le Pape Clément XI qui commence par le mot Unigenitus [...]*, p.46-48.

la loi personnelle des populations hindoues, au détriment du droit des castes²⁷⁶³. L'exemple du procès de Naynapa montre que les concepts de droit naturel et de droit divin ont aussi pu faire l'objet d'une appropriation, non pas pour défendre les statuts personnels hindous, mais pour s'opposer aux dérives de la justice coloniale auprès des souverains européens, dans un langage juridique qui pouvait créer une telle connexité des justiciables coloniaux avec les centres métropolitains.

L'opportunité de la référence au droit naturel était ici évidente : il s'agissait de contester le droit pour une justice coloniale de violer les droits universellement admis d'un accusé, quelle que soit sa condition religieuse ou nationale. Cette mobilisation du droit naturel devait aussi légitimer l'action des marchands tamouls : il était nécessaire de justifier l'intervention du roi, et la qualité à agir des plaignants. Surtout, ceux qui ont conseillé Naynapa n'ignoraient pas que l'ordonnance de 1670 ne prévoyait pas, par exemple, de représentation « de droit » des accusés, avant ou après les interrogatoires d'une procédure criminelle²⁷⁶⁴. En revanche, d'autres actes du pouvoir royal ont pu servir de tremplin à l'argumentation des protecteurs de Naynapa. Deux déclarations royales, l'une du 12 janvier 1681, l'autre du 13 avril 1703, étaient venues interpréter le titre XIV de l'ordonnance criminelle de 1670²⁷⁶⁵. Alors que les conditions de l'interrogatoire de l'accusé, durant l'instruction, devaient conserver leur dureté pour obtenir un aveu, les deux déclarations venaient assouplir les conditions du dernier interrogatoire, et renforcer les conditions de recollement et de confrontation. Dans une formule visant à confirmer l'exclusion de principe de la représentation de l'accusé, Louis XIV avait reconnu à deux reprises le « *droit naturel* [de l'accusé] *de se défendre par [sa] bouche* »²⁷⁶⁶. L'introduction du thème du droit naturel dans la procédure criminelle était donc déjà amorcée, sans qu'il soit certain que les rédacteurs de la requête de Naynapa aient eu pleine connaissance de ces deux déclarations. Celles-ci n'avaient pas été enregistrées aux colonies, y compris à Pondichéry²⁷⁶⁷.

²⁷⁶³ CHATTERJEE, N., *Religious change, social conflict and legal competition: the emergence of christian personal law in colonial India*, loc.cit., p.1158-1160. Sur cette question, au XIX^e siècle, BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], op.cit., p.225-231.

²⁷⁶⁴ ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371, *Ordonnance criminelle faite à Saint-Germain-en-Laye, août 1670*, p.399, titre XIV, art. 8.

²⁷⁶⁵ MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.652-653.

²⁷⁶⁶ *Ibid.*

²⁷⁶⁷ MSM, t.1, p.698, *Déclaration du Roi, portant que les accusés seront entendus derrière le barreau, lorsqu'il n'y aura pas de conclusions ou de condamnations à peine afflictives, du 13 avril 1703*, qui ne seront enregistrées à Saint-Domingue qu'en 1769. Archives Nationales à Québec, Fonds Conseil souverain (TP1), Arrêts du Conseil d'État du Roi (S35), Enregistrement de divers arrêts du Conseil d'État (D9), P1, *Déclaration du Roi sur les procédures criminelles ordonnant que la déclaration royale du 12 janvier 1681 soit exécutée suivant sa forme et teneur dans tout le royaume et, en conséquence, expliquant et interprétant l'article XXI, titre XIV de l'ordonnance de 1670* [...], du 13 avril 1703, enregistrée par le Conseil supérieur de Québec le 13 août 1735.

René de la Mustière, avocat de Naynapa au Conseil, ajoutera avec une certaine audace des arguments aux pièces produites par l'ancien courtier. Sa première tâche consistait à prouver que la justice royale était intéressée par les désordres causés par le Conseil supérieur, y compris pour des sujets indiens. L'avocat prendra l'exemple des colonies d'Amérique, sous administration royale directe, où le roi avait étendu sa justice à des sujets étrangers de toutes religions²⁷⁶⁸. Il s'appuyait également sur le *Télémaque* de Fénelon, pour dire que la religion du justiciable ne pouvait lui être reprochée, et ne devait pas exclure les droits naturels de la défense²⁷⁶⁹. À l'inverse, La Mustière devait démontrer, au sujet du droit à être représenté, que le droit naturel devait primer sur la législation royale. Citant le commentaire du Chancelier Guillaume de Lamoignon sur l'ordonnance criminelle de 1670, il ajoutait : « *le conseil n'est point un privilège accordé par les ordonnances ni par les lois : c'est une liberté acquise par le droit naturel qui est plus ancien que toutes les lois humaines* »²⁷⁷⁰. L'article 8 du titre XIV de l'ordonnance de 1670 ne prévoyait pas de droit à la représentation, mais elle permettait au juge de l'autoriser, lorsque cela semblait juste²⁷⁷¹. Or, en refusant cette faculté à un justiciable qui ne connaissait ni le droit, ni la procédure, ni même la langue du juge, Hébert s'était montré injuste. Le roi était donc appelé à « *réparer souverainement l'injure faite à la Nature, aux Lois, aux Nations étrangères, et à sa propre Nation, par un juge prévaricateur qui les a indignement déshonorés* »²⁷⁷².

²⁷⁶⁸ ANOM, COL, C270, f°251, *Requête de Naynapa*, p.11, « Et quelle confiance l'étranger n'a-t-il point dans votre autorité, quand il entend lire et relire dans les Edits de ce grand Roi votre Bisaïeul, dont le nom a étonné et rempli toute la terre, ces douces et tendres paroles que Sa Majesté applique aux Américains : « Désirant leur faire connaître encore qu'ils habitent des climats infiniment éloignés de notre séjour ordinaire, nous leur sommes toujours présents, non seulement par l'étendue de notre puissance, mais encore par la promptitude de notre application à les secourir dans leurs nécessités » ». La dernière citation provient de l'édit de mars 1685, ou Code Noir.

²⁷⁶⁹ ANOM, COL, C214, f°304, *Extrait concernant l'affaire de Tirouvengadam*, « On invente le crime de la religion ; on fait croire à l'Indien qu'il s'est dit et signé chrétien, il en demande la preuve ; il ne s'en trouve point. Est-il donc criminel d'être né païen dans les Indes ? *La religion vient des Dieux, elle est au-dessus des Rois ; c'est ce que le suppliant trouve dans un livre dédié à V.M. [Télémaque de Fénelon], et dont les maximes pures et lumineuses appartiennent à toutes les nations* ».

²⁷⁷⁰ ANOM, COL, C270, f°251, *Requête de Naynapa*, p.9-10. L'ouvrage dont est tirée cette citation est *Procès-verbal des Conférences tenues par ordre du Roi, pour l'examen des articles de l'ordonnance civile du mois d'avril 1667*, Paris, 1776, comprenant *Procès-verbal des conférences tenues par ordre du Roi entre Messieurs les commissaires du Conseil et messieurs les députés du Parlement de Paris [...]*, p.162-163.

²⁷⁷¹ L'interprétation « jus naturaliste » de cet article fait abstraction des conditions posées par l'ordonnance. ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.371, *Ordonnance criminelle, Saint-Germain-en-Laye, août 1670*, p.399, titre XIV, article 8, qui prévoit la possibilité de la représentation « pour crime de péculat, concussion, banqueroute frauduleuse, vol de commis ou associés en affaire de finance ou de banque, fausseté de pièces, suppositions de part, et autres crimes où il s'agira de l'état des personnes, à l'égard desquelles les juges pourront ordonner, si la matière le requiert, que les accusés après l'interrogatoire communiqueront avec leur conseil ou leurs commis. Laissons au devoir et à la religion des juges, d'examiner avant le jugement s'il n'y a point de nullité dans la procédure », et article 9, « Pourront les juges, après interrogatoire, permettre aux accusés de conférer avec qui bon leur semblera, si le crime n'est pas capital ».

²⁷⁷² ANOM, COL, C270, f°251, *Requête de Naynapa*, p.11.

Le Conseil d'État du roi se montra réceptif à une partie de cet argumentaire. Dans son premier arrêt du 7 février 1718, il pouvait considérer, au sujet des plaintes de Tiruvengadam que « *le Sieur Hébert [...] sans respect pour aucune loi divine et humaine, sans égard pour le droit des gens, ni pour les ordonnances à l'abri desquelles le suppliant croyait vivre en sureté l'a fait chasser de la ville de Pondichéry* »²⁷⁷³. La justice royale entendait répondre à la sollicitation des marchands hindous : le droit naturel, ou le droit des gens, servaient ici à invoquer une norme procédurale supérieure (les ordonnances royales), contre l'arrêt de cour souveraine, théoriquement insusceptible d'appel, mais qui avait fait défaut à son « devoir de justice »²⁷⁷⁴.

Pour cette raison, Hébert dut mobiliser dans sa défense l'idée selon laquelle il était de coutume en Inde, de juger sans formalité les Indiens dans les comptoirs²⁷⁷⁵. Il chercha à démontrer la constance de ce principe, à l'appui de certificats des gouverneurs anglais de Madras, et danois de Tranquebar, qu'il produisit lors de la seconde partie du procès, en 1720²⁷⁷⁶. L'avocat des héritiers de Naynapa, de La Mustière, tâcha de réfuter cet argument. Dans sa requête, il livra un plaidoyer, particulièrement audacieux en 1720, pour démontrer l'absurdité de l'inégalité selon la couleur ou la religion, devant la justice²⁷⁷⁷. L'avocat reprit d'abord le certificat fourni par le gouverneur de Madras : celui-ci avait démenti les allégations de Hébert, estimant qu'en matière judiciaire les Indiens étaient soumis aux mêmes procédures que les Européens²⁷⁷⁸. À l'inverse, les Danois confirmaient qu'il était d'usage de juger « *les noirs* » dans des Chaudries sans formalités. Or, La Mustière insista sur la différence des juridictions. L'on ne jugeait sans formalités dans les Chaudries que parce qu'elles étaient compétentes pour des affaires de police ordinaire, et sans conséquence. La justice du Conseil supérieur devait, elle,

²⁷⁷³ ANOM, COL, C²14, f^o289, *Registres du Conseil d'État, Arrêt du 7 février 1718*.

²⁷⁷⁴ Nous empruntons l'expression à HAMBURGER, P., *Law and judicial duty, op.cit.*, dont l'une des principales thèses consiste à démontrer l'origine du contrôle de constitutionnalité (*judicial review*) par les juges ordinaires dans les colonies d'Amérique britannique par la référence au droit naturel. L'affaire Naynapa ne peut évidemment pas emporter de telles conclusions, dans la mesure où le droit naturel sert de justification à l'intervention du Roi en appel d'un arrêt de cour souveraine.

²⁷⁷⁵ Sur la « racialisation de la procédure criminelle » aux colonies, HOULLEMARE, M., *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle, op.cit.*, p.88 et s.

²⁷⁷⁶ Ces certificats sont décrits par la partie adverse dans ANOM, COL, C²71, f^o282, *Requête des héritiers de Naynapa*.

²⁷⁷⁷ *Ibid.*, « Le sieur Hébert dira sans doute, comme il a déjà fait, que les noirs dans les Indes ne sont pas regardés comme des hommes, qu'il n'est pas d'usage d'observer les règles de la procédure à leur égard, comme l'on ferait à l'égard des chrétiens ou d'autres nations ; et qu'on peut sans aucune formalité les condamner au dernier supplice. Mais on lui demande où est la preuve de cet usage barbare qu'il allègue pour sa justification ? Un Noir est-il moins l'image du créateur qu'un Blanc ? et s'il a le malheur d'être né dans un pays où la véritable religion est inconnue ; est-ce un titre pour disposer de sa vie, de sa mort, et de ses biens, sans y observer les règles ? La justice est-elle moins due à un Noir, à un Gentil, qu'à un Blanc ou à un Chrétien ? ».

²⁷⁷⁸ *Ibid.*, « Ni les Lois d'Angleterre, ni la manière dont ils se sont toujours comportés depuis l'établissement de la Colonie, n'ont jamais été de traiter les Noirs autrement que les Blancs, et qu'on a toujours à leur égard observé les mêmes formalités et procédures qu'ils ont de coutume de garder pour les européens, parce que ce tous sont des hommes, que la justice doit traiter également ».

s'en tenir au respect des ordonnances, en matière de justice criminelle et civile, y compris avec des justiciables étrangers et non chrétiens²⁷⁷⁹.

²⁷⁷⁹ *Ibid.* Comme nous l'avons montré, l'affaire Naynapa était, d'un point de vue juridique, une contestation relative aux droits de la défense. À cet égard, ce développement fait particulièrement écho aux travaux de l'historienne du droit Jacqueline Dumoulin, qui a montré dans un article la réticence à reconnaître le droit au conseil, et à mettre en œuvre les droits de la défense, des magistrats pondichériens aux XIX^e et XX^e siècles. DUMOULIN, Jacqueline, *Les droits de la défense lors de l'instruction et les magistrats des Établissements français de l'Inde*, in : RHDFE, vol.86, n°1, janvier-mars 2008, p.69-87.

Conclusion du titre 2

Il est désormais temps de conclure ce titre pivot de l'histoire de la police des cultes dans les établissements français de l'Inde. Durant cette décennie, les comptoirs ont vu s'insérer péniblement la réglementation religieuse royale, et se renforcer l'autorité des jésuites. Le Conseil supérieur a été le garant d'un gallicanisme déformé par les enjeux de l'Inde, dans lequel il se trouvait protecteur de la Société de Jésus contre les normes pontificales, en pleine période de réception de la bulle *Unigenitus* en France. Nous avons vu que la politisation des conflits religieux, sous la forme des émotions populaires, ou de procès de grands personnages, ne s'explique qu'en partie par des considérations proprement religieuses. À travers la défense du droit des castes, de Main gauche et de Main droite, ou la mobilisation inattendue du droit naturel par un courtier indien, la société pondichérienne a fait preuve d'une grande ingéniosité pour tenir en échec la politique religieuse de la Compagnie. Cela n'a pas empêché la police des cultes de s'affiner au cours de cette décennie. Les techniques de réception des actes émanant de l'autorité ecclésiastique ont été éprouvées par un conseil de marchands, avec le soutien du roi. La police religieuse a acquis le caractère d'une véritable norme d'administration. Cette tendance a été portée par la disposition du Conseil supérieur à régler les matières religieuses en formation de Conseil d'administration du commerce. On a également vu s'affiner des principes dans des matières spécifiques, comme l'attribution des emplois indigènes, ou la police des édifices du culte. Enfin, l'affaire Naynapa devait confirmer une séparation entre l'administration de la justice et celle du commerce. Si la police religieuse des établissements français de l'Inde devait tenir compte des spécificités commerciales et locales pour se soustraire aux normes métropolitaines, elle ne pouvait se servir du prétexte de la religion pour manquer à ses obligations dans l'administration de la justice criminelle et civile.

Conclusion de la deuxième partie

La police des cultes des établissements français de l'Inde dans les deux premières décennies du XVIII^e siècle est aussi riche qu'agitée. L'intitulé de ce titre, consacré à « l'institution de la tolérance » comme « enjeu existentiel des établissements coloniaux » pourra paraître, après sa lecture, inadapté au climat répressif qui a régné au cours de cette période. Ces troubles s'expliquent bien par la problématique de « l'institution » d'une police des cultes devant sortir d'une tolérance « de fait » héritée du XVII^e siècle, ou de la juridicisation des rapports entre la Compagnie et les ecclésiastiques. Le passage du fait au droit imposait le choix d'une politique religieuse, sans que les contraintes qui avaient fait échec à sa formation initiale n'eussent disparu. L'enjeu était « existentiel », car il était désormais évident que ni l'implantation territoriale française, ni le commerce n'avaient intérêt à une solution autre que la tolérance la plus élémentaire. Les vingt premières années du XVIII^e siècle n'ont connu l'« institution de la tolérance » que dans la mesure où elles ont été le théâtre de l'échec à instituer l'intolérance.

De quelle tolérance, et de quelle intolérance, a-t-il été question au cours de cette période ? Sur le fond, la proposition de l'*accommodatio* a démontré, dans son développement répressif, son incapacité à être érigée en doctrine administrative coloniale durable. En tant que conception de la tolérance réservée exclusivement aux chrétiens, la méthode des jésuites s'est avérée incompatible avec les intérêts du commerce, pour des raisons plus contingentes que principielles. En tant que théorie missionnaire, l'*accommodatio* aurait pu aboutir à d'autres conclusions, si les jésuites français de Pondichéry n'avaient pas fait de leur chrétienté une clientèle à laquelle il fallait pourvoir des emplois et des marchés. La résistance des religieux à l'application de la législation pontificale, prohibant les rites malabars, a été la source de l'empiètement de la sphère spirituelle sur les pouvoirs temporels. En transposant les principes de protection du clergé national dans le contexte indien, les Libertés de l'Église gallicane ont permis de protéger artificiellement la tolérance intra-chrétienne défendue par les jésuites, dont le corollaire était la destruction de l'idolâtrie par l'administration coloniale. En tant que doctrine d'évangélisation et d'administration spirituelle, la « direction d'intention » permettait d'accommoder le christianisme à la société tamoule. En tant que doctrine administrative, elle devint, sous le généralat Hébert, un outil de répression, grâce auquel le pouvoir colonial était habilité à policer les consciences de ceux qu'il décidait de regarder comme chrétiens. Or, l'évidence montrait le caractère illusoire d'une unité catholique intégrale à Pondichéry : détruire l'idolâtrie revenait, toujours, à annihiler le commerce.

L'idée d'une police religieuse effectivement bornée aux intérêts économiques, s'est donc imposée par défaut, en raison des troubles causés par son alternative jésuite. Le Conseil supérieur de Pondichéry, et les gouverneurs ont dû exercer de telles prérogatives, malgré la réalité d'une souveraineté précaire sur les personnes et sur les territoires. Au contraire, les fonctions de justice ont surtout servi à arbitrer les droits propres à chaque communauté religieuse, ou caste. Durant ces années, une transition majeure s'est opérée. Certes, les princes hindous et musulmans voisins de Pondichéry ont exercé une pression pesant sur la capacité de la Compagnie des Indes d'asseoir une autorité répressive en matière religieuse. Cependant, la limite des prérogatives de police religieuse des marchands français provenait désormais, et sans commune mesure, de la société pondichéryenne elle-même. Loin de la téléologie étatique qu'elle supposait, la tolérance provisoire et instrumentale devait se muer en une administration des privilèges religieux reconnus à des individus à raison de leur emploi, ou à des groupes sociaux, du fait de leur naissance. La seule manière dont l'administration commerciale et coloniale pouvait tirer parti de cette configuration était ainsi de se placer en dispensatrice des honneurs, ou en garante des coutumes.

Nous verrons cependant que la pensée de l'*accommodatio* a pu pénétrer la conception de la tolérance défendue par les administrateurs coloniaux. La technique consistant à identifier des coutumes, ou des normes textuelles parmi les chrétiens malabars, et à les garantir, pouvait en effet être transposée aux relations entre le pouvoir colonial et la population hindoue, et servir de modèle à la réglementation religieuse. Sans avoir besoin de distinguer les règles purement civiles et superstitieuses, l'autorité coloniale pourrait ainsi fixer les lois et usages de l'hindouisme, par le recours aux experts ou par voie conventionnelle, et s'en faire la garante et la censeuse. L'*accommodatio*, devant réaliser l'unité chrétienne dans la diversité des coutumes, pouvait aussi devenir une technique de gouvernement de l'altérité religieuse et une source de distinction sociale.

Les deux premières décennies du XVIII^e siècle ont donc mis en évidence que la police religieuse des établissements de l'Inde devait être tolérante dans l'intérêt du commerce, et que cette tolérance n'était possible, pour les autorités coloniales, qu'à condition d'exercer un contrôle sur la sphère ecclésiastique. La solution issue de la crise du généralat Hébert explique largement le développement postérieur de la police des cultes. La convergence du pouvoir royal et du pouvoir colonial dans le maintien d'une spécificité locale devait pacifier durablement la police des cultes non chrétiens des établissements. En revanche, cette période de crise avait démontré que le pouvoir royal pouvait seul contraindre les ecclésiastiques à accepter ce

compromis. Par conséquent, les pouvoirs métropolitains conserveraient sans discontinuer une tutelle sur la police des cultes des établissements de l'Inde.

PARTIE 3. ORGANISER LA DIFFÉRENCE : UN ENJEU D'ADMINISTRATION DE L'ESPACE IMPÉRIAL (1719-1790)

« Legal regimes extended beyond the borders of particular legal systems and established repeatable routines for incorporating groups with separate legal identities in production and trade and for accommodating (or changing) culturally diverse ways of viewing the regulation and exchange of property. Elements of such an international order can be found from the fourteenth to the seventeenth centuries in the replication of fluid, multijurisdictional legal orders. We perceive this clearly in territories of colonial and imperial expansion, where culturally and religiously different peoples employed legal strategies that exploited (and further complicated) unresolved jurisdictional tensions, particularly those between secular and religious authorities [...]. From the late eighteenth century on, routines for subordinating the law of ethnic and religious communities to state law replaced more fluid forms of legal pluralism and began also to be widely replicated. By the mid-nineteenth century, state-centered legal pluralism was being promoted as a model of governance by European administrators »²⁷⁸⁰.

L'historienne du droit Lauren Benton décrit certains des traits marquants de l'évolution du droit colonial à l'époque moderne. Dans le contexte impérial allant du XV^e au XVII^e siècle, la règle de droit se caractérise par une autonomie artificielle, par la porosité de ses frontières, et peut être appréhendée objectivement à travers la catégorie contemporaine du pluralisme juridique. La seconde moitié du XVIII^e siècle constitue un moment pivot dans l'histoire du droit colonial : elle inaugure l'appropriation par les États coloniaux des techniques issues de ce pluralisme colonial, leur hiérarchisation, et leur mise en ordre. Nous avons montré que la tolérance religieuse des établissements de l'Inde ne devait pas seulement être regardée comme une mesure de police (elle-même fortement médiatisée), mais aussi comme une face visible de ce pluralisme normatif, impensé en tant que tel par les hommes du XVIII^e siècle²⁷⁸¹. Durant cette période charnière, les acteurs juridiques concourant à l'établissement de la norme coloniale ont fait de la tolérance la source d'un ordre spécifique, au service des pouvoirs impériaux²⁷⁸².

²⁷⁸⁰ BENTON, L., *Law and colonial cultures* [...], *op.cit.*, p.5-6. La mutation observée par l'auteure peut être rapprochée de celle décrite, sur le plan des relations internationales, dans SCHNAKENBOURG, E., *De la diplomatie coloniale à la diplomatie impériale. La France et le recours à la neutralité dans les territoires ultramarins*, *loc.cit.*

²⁷⁸¹ v. not. *Supra*, p.275.

²⁷⁸² Sur ce point, BENTON, L., *Law and colonial cultures* [...], *op.cit.*, p.26, « Behind mutual tolerance always lay the possibility of conquest, the threat of rebellion, and the danger of mass conversion. Where they occurred, these forces recast both the distribution of power and its discourse. Where they did not occur, they were ever-present possibilities of disorder and had to be anticipated without, at the same time, undermining the framework for peaceful cross-border exchanges. This contradiction in the institutional order between flexibility and pluralism, on the one hand, and hierarchy and command, on the other, was itself another element of social life that created a

Plutôt que de combattre la tolérance religieuse pour lui supplanter une police métropolitaine, ou de la regarder comme un marqueur d'absence de souveraineté, les pouvoirs coloniaux en ont fait un outil de leur domination.

La description d'une « étatisation » du droit colonial, à travers son pluralisme, se heurte cependant à des obstacles historiographiques majeurs, qu'il convient de présenter dans ce propos introductif. Supposer la formation d'États coloniaux en Inde dans la période extrêmement confuse et instable du XVIII^e siècle n'a rien d'une évidence²⁷⁸³. Si l'historiographie s'accorde à voir dans les guerres du Bengale (1756-1764) l'acte de naissance de l'État colonial britannique en Inde, il n'est pas aisé de transposer un tel constat dans l'Inde du Sud, ni au cas français, à la même période. Le morcellement de l'autorité moghole participe de manière certaine à l'affirmation des puissances régionales, et parmi elles, les compagnies de commerce européennes, qui s'en approprient les attributs et le style de gouvernement²⁷⁸⁴. La position de ces dernières n'a cependant pas consisté à vouloir fonder un véritable État colonial en Inde. Au cours des guerres qui parsèment le XVIII^e siècle indien, les acteurs européens poursuivent leur inscription dans la « féodalité » indienne, en se plaçant comme les auxiliaires des princes émergents²⁷⁸⁵. L'expansion territoriale des puissances occidentales consiste surtout dans la recherche de « revenus fixes », tirés de droits fiscaux et fonciers, ou de la mainmise sur le marché agricole²⁷⁸⁶. L'accroissement des zones d'influences politiques françaises ou britanniques, parfois qualifiées de protectorats, vise essentiellement l'exclusion de la concurrence commerciale²⁷⁸⁷. Dans l'administration interne des possessions européennes, le

certain continuity across borders. In practical terms, the contradiction amounted to a widely shared ability of polities to view other groups and political authorities as being “inside” their own political domain – as tolerated minorities with legal standing to be different, as subordinate entities with legally subordinate status, or even as unwelcomed conquerors whose superior force required adaptation and resistance », et p.127-149.

²⁷⁸³ Sur les difficultés posées par le concept d'État colonial, DURAND, B., *Introduction historique au droit colonial*, op.cit., p.445-457. Dans un article de 1853, K. Marx pouvait déjà considérer que les guerres du Carnatique (1744-1763) n'avaient fait accéder l'*East India Company* qu'à une « souveraineté virtuelle » dans plusieurs régions de l'Inde. MARX, Karl, *The East India Company. Its History and Results*, in: *New-York Daily Tribune*, n°11, Juillet 1853, p.5-6.

²⁷⁸⁴ BENTON, L., *Law and colonial cultures [...]*, op.cit., p.139-140.

²⁷⁸⁵ *Id.*, *They Called it Peace. Worlds of Imperial Violence*, Princeton, Princeton University Press, 2024, p.106-121.

²⁷⁸⁶ ANOM, COL, 25DFC 97, 27, *Mémoire concernant le commerce de l'Inde, et de la nécessité d'avoir des revenus fixes dans ce pays pour la sûreté des actionnaires [...]*, par Dupleix, 8 octobre 1753, §H, « Comment [la Compagnie] se soutiendrait-elle si elle ne possédait dans l'Inde indépendamment des bénéfices de l'Europe des revenus immenses qui parent à tout et lui sont toujours fréquents et assurés ? ».

²⁷⁸⁷ VAGHI, M., *Alfred Martineau et la « genèse » du protectorat. Le cas indien (1745-1761)*, in : *French Colonial History*, vol.14, 2013, p.79, « On peut justement placer Bussy et Dupleix dans un « modèle » unique d'expansion coloniale, une sorte d'expansion territoriale indirecte. Les deux officiers de la Compagnie française des Indes, en effet, d'un côté ont adopté la même politique de puissance face aux Indiens, de l'autre ils n'ont jamais cherché, ni accepté, d'être placés sur un trône de l'Inde quel qu'il soit, mais ils se sont servi des nobles indiens, fidèles mais strictement contrôlés, pour gouverner à leur place. Bussy et Dupleix - conquérants de vastes territoires pour des intérêts économiques personnels et de la Compagnie, et en opposition aux rivaux anglais - en effet ont agi de nawab, sans être nawab de droit, selon la logique du nababisme, c'est-à-dire, suivant les mots fort efficaces de

phénomène d'étatisation est incident à la « militarisation » du pouvoir, du travail, et de l'économie²⁷⁸⁸. La déstructuration progressive des systèmes socio-économiques des arrière-pays (ou *hinterland*) aboutit à leur reprise en main et à l'aliénation de leurs structures par les autorités coloniales²⁷⁸⁹. Dans cet environnement ponctué par les conflits militaires, le droit, matérialisé dans les forums juridiques créés par chaque puissance européenne, peut être regardé comme un élément de stabilité. À la fin du XVIII^e siècle, les périodes d'occupation britannique de Pondichéry n'empêchent pas le maintien de certaines juridictions françaises, dont l'activité est placée sous un contrôle étroit et bornée à une compétence personnelle limitée²⁷⁹⁰. Ces mutations tendent à resserrer le pouvoir exercé par les agents européens sur les populations indigènes. C'est dans ce contexte que les administrateurs français ont pu « organiser la différence » des personnes suivant leur religion, en tirant de l'attribution de règles particulières la source d'un ordre social colonial.

La difficulté à penser le phénomène étatique dans l'Inde coloniale du XVIII^e siècle relève également de la problématique des rapports entre centres et périphéries impériales. Les montages institutionnels et juridiques qui subordonnent les autorités coloniales à la métropole retranscrivent le plus souvent des conflits socio-économiques tendant à rappeler la fonction instrumentale des compagnies de commerce. L'on sait que l'affirmation de l'*East India Company* au Bengale a été l'objet de négociations et d'oppositions dans les milieux ministériels,

Gabriel Jouveau-Dubreuil, « une politique de nabab, qui consiste à créer des troubles dans le pays et à profiter du désordre pour s'agrandir [...] : c'est l'action combinée de l'intrigue et du canon qui va permettre de conquérir l'Inde ». La politique de « conquête » qui a caractérisée la conduite de Dupleix et de Bussy est toujours indirecte : elle se réalise par l'emploi des princes indiens clients de Pondichéry ». Sur ce sujet, voir également SCHNAKENBOURG, E., *De la diplomatie coloniale à la diplomatie impériale. La France et le recours à la neutralité dans les territoires ultramarins*, loc.cit.

²⁷⁸⁸ AHUJA, R., *Labour Relations in an Early Colonial Context: Madras, c.1750-1800*, in: *Modern Asia Studies*, vol.36, n°4, 2002, p.823-824.

²⁷⁸⁹ v. *Ibid.*, et Id., *State formation and "famine policy" in early colonial South India*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol.39, n°4, 2002, p.351-380, ou encore WASHBROOK, David, *Land and Labour in Late Eighteenth Century South India: The Golden Age of the Pariah?*, in: Robb, Peter (dir.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*, Delhi, OUP, 1993, p.69-86.

²⁷⁹⁰ Pour la période d'occupation britannique de Pondichéry durant la guerre d'Indépendance des États-Unis d'Amérique (1776-1783) et la guerre de Mysore (1780-1784), les juridictions comme le Conseil supérieur et le tribunal de la Chaudrie ont bien cessé leur activité. Le maintien de Hugon, greffier du Conseil supérieur, ou de Piveron de Morlat, procureur général, à Pondichéry, a néanmoins permis l'enregistrement des registres de baptêmes, de mariage ou d'enterrement. Hugon semble également avoir fait valoir des prérogatives de police dans le commerce des grains à cette période marquée par une grande famine. Le notaire français Wulliez avait, en outre, été autorisé d'exercer ses fonctions par les Britanniques. v. BNF, Mss., NAF, 5072, *Collection de pièces du XVIII^e siècle, relatives à l'histoire et à la littérature de l'Inde. II, Documents sur l'Inde, Histoire et Administration 1747-1785*, f°127, *Mémoire du sieur Hugon, greffier en chef du Conseil supérieur de Pondichéry, sur la situation de Pondichéry en 1781, qu'il s'est trouvé, comme on le verra par les circonstances, à la tête de cette colonie*. Pour la période des guerres révolutionnaires, postérieures à notre étude, nous renvoyons à la description du fonctionnement des juridictions françaises sous l'occupation britannique par THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.238-244.

parlementaires, financiers, ou industriels britanniques²⁷⁹¹. Le XVIII^e siècle est également marqué par l'émergence d'idées économiques nouvelles, qui remettent en cause les monopoles commerciaux au profit de la liberté du commerce. Les grandes lignes de l'histoire institutionnelle et militaire française corroborent cette difficulté à penser les administrations coloniales comme le siège d'un pouvoir étatique. Après l'intégration de la Compagnie des Indes au Système de Law (1717-1720), et sa reformation consécutive à la chute de ce dernier, le commerce de l'Inde connaît une période relativement florissante, et notamment sous l'effet des réformes entreprises par le contrôleur général Philibert Orry (1731)²⁷⁹². La politique indienne des gouverneurs Dumas et Dupleix se démarque par leur recherche d'expansion territoriale, par leur implication dans les conflits militaires du sud de l'Inde, et par la volonté de saper l'affirmation de la compagnie britannique. Ces ambitions sont ensuite désavouées par les syndics des actionnaires et par le pouvoir royal, qui s'accordent sur le renvoi de Dupleix pour mettre un terme à la deuxième guerre du Carnatique (1749-1754)²⁷⁹³. La lourde défaite subie durant la guerre de Sept Ans (1756-1763) aboutit à la réduction considérable des territoires acquis dans les décennies précédentes. Après plusieurs années de réformes et d'hésitations, le monopole de la Compagnie des Indes est suspendu en 1769, au profit de la liberté du commerce, et les établissements de l'Inde passent sous l'administration royale directe. Le désaveu de Dupleix ou le passage à l'administration royale ne doivent pas être regardés prioritairement comme des réponses à la question du style de gouvernement des comptoirs. C'est toujours à l'aune de considérations financières, impliquant la charge des dépenses d'administration et de défense, qu'est pensé le modèle institutionnel des établissements²⁷⁹⁴. Comme dans le domaine

²⁷⁹¹ Sur ce sujet, v. BOWEN, H.V., *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833*, Cambridge, CUP, 2006, et *Id.*, *Revenue and reform : the Indian problem in British politics, 1757-1773*, Cambridge, CUP, 1991.

²⁷⁹² HAUDRERE, P., *La Compagnie des Indes Orientales au XVIII^e siècle*, op.cit., t.1, p.112-137, qui montre que la Compagnie des Indes, réformée en 1723, avait rencontré entre 1724 et 1731 des difficultés financières et dans l'administration de ses monopoles (au Sénégal, à Saint Domingue, et en Louisiane). Malgré l'épisode de la fondation du comptoir de Mahé (ou « guerre du poivre »), le commerce de l'Inde resta profitable à la Compagnie durant cette période. Les réformes entreprises par le contrôleur général Orry à partir de 1731 consistèrent dans la réduction du nombre d'actions, la rétrocession de la Louisiane au roi, la cession des monopoles dont la Compagnie ne parvenait à tirer un bénéfice (traite des esclaves). La Compagnie des Indes était de nouveau consacrée au commerce asiatique. Les réformes de Philibert Orry rétablirent un fort contrôle du pouvoir royal au sein de la direction de la Compagnie. Le pouvoir décisionnaire des actionnaires, à travers les assemblées générales et la personne des syndics, ne sera rétabli qu'à partir de 1745.

²⁷⁹³ *Ibid.*, t.1, p.176-177.

²⁷⁹⁴ ANOM, COL, 25DFC 93, 30, *Réflexions sur la lettre de M. Dupleix à M. de Machault* [d'Arnouville, alors contrôleur général des finances] en date du 16 octobre 1753, par M. de Godeheu [Charles Godeheu, directeur de la Compagnie des Indes, futur gouverneur et remplaçant de Dupleix], « Si c'est le roi qui s'empare de ce gouvernement [des comptoirs de l'Inde] comme aux îles de l'Amérique, ce sera sans doute Sa Majesté qui percevra les revenus [fixes] pour se défrayer des dépenses que l'État sera obligé de faire ; alors quelle espérance auront les actionnaires pour l'augmentation prétendue de leurs dividendes [?] ; Si la Compagnie seule est chargée du gouvernement de Pondichéry sous le bon plaisir du roi, c'est à elle que le gouverneur de Pondichéry doit rendre

des relations entre colons et indigènes, la hiérarchisation des rapports juridiques entre centre impérial et périphéries coloniales est une conséquence indirecte de ces conjonctures. Le pouvoir royal devient peu à peu le garant d'un droit en partie dérogoire appliqué aux colonies, et l'artisan d'une homogénéisation des législations applicables aux territoires ultramarins. L'« organisation de la différence » spatiale permet ainsi la reconnaissance par la direction parisienne et le pouvoir royal de principes juridiques adaptés au contexte indien.

Au XVIII^e siècle, l'évolution du droit colonial répond donc à l'apparition d'une contradiction entre impératif économique et implantation territoriale, qui détermine à la fois les relations juridiques entre centre et périphéries, et entre autorités et sujets coloniaux. Le développement de la police des cultes paraît relativement épargné par ces secousses. Conformément à l'expérience des deux premières décennies du XVIII^e siècle, la tolérance religieuse et la prévention de l'ingérence des missionnaires sont pensés suivant l'intérêt du commerce ; conception qui fait l'objet d'un consensus entre les milieux parisiens et l'administration des comptoirs. Autrement dit, la politique économique « alternative » des revenus fixes n'a pas produit, sous l'administration de la Compagnie, de contre-modèle de police des cultes, qui répondrait à des impératifs différents, et susceptible de contestations en France. Les effets latents de la recomposition des sources de revenus des puissances européennes, et de la désagrégation des structures socio-économiques rurales du sud de l'Inde, ne se feront sentir sur la police des cultes que sous l'administration royale. Cette configuration explique une relative entente des bureaux parisiens et des administrateurs coloniaux au cours du XVIII^e siècle au sujet des questions religieuses.

Sous l'empire de la Compagnie des Indes issue du système de Law (1719-1764), la singularisation de la police des cultes des établissements de l'Inde est l'œuvre conjointe des bureaux parisiens et des administrateurs de comptoirs. On observe le développement endogène d'une police des cultes propre aux établissements de l'Inde, qui tend à résoudre par des solutions originales les problématiques propres au contexte indien : la dépendance de l'installation coloniale à la tolérance de la religion hindoue, la soumission à la juridiction d'un évêque du *padroado* portugais, la confusion des fonctions d'aumôniers, de curé, et de missionnaire, ou encore le conflit entre rites malabars et législation pontificale. La « grande époque » des établissements français de l'Inde est, du point de vue du droit, et de la réglementation religieuse, une période transitoire. En matière de police de l'hindouisme, on observe les jalons d'une

compte de ses opérations, de ses projets, de ses revenus, et de ses dépenses ; c'est alors une Compagnie de commerce qui ne doit que se soutenir dans son état pour le faire prospérer, telle en son institution ».

pénétration du pouvoir colonial dans le droit des castes, sans que la norme religieuse ne perde véritablement son caractère négocié. En matière de police ecclésiastique, ce caractère transitoire se manifeste par le développement d'une alternative efficace aux Libertés de l'Église gallicane pour assurer la discipline des missionnaires : l'affirmation des droits de patronage de la Compagnie (Titre 1)²⁷⁹⁵.

À partir de la suppression de la Société de Jésus en France, de la destruction de Pondichéry en 1761, et du passage à l'administration royale directe des comptoirs (1770), l'organisation de la différence spatiale et personnelle est redéfinie. Le territoire colonial est le lieu d'une exception au droit public religieux du royaume, et cette dérogation participe à former le pouvoir de la métropole sur ses périphéries ultramarines. La réglementation religieuse des établissements de l'Inde doit ainsi s'aligner sur celle des autres colonies, et s'intégrer à la logique impériale. Dans le contexte de la suppression de la Société de Jésus, le pouvoir ministériel consacre son emprise sur le clergé français en faisant des missions de l'Inde une fondation royale. La réforme de la police ecclésiastique aboutit à l'harmonisation partielle du régime pondichérien avec celui des autres territoires ultramarins. Enfin, l'organisation de la différence consiste dans la création et dans l'approfondissement des distinctions, hiérarchies, et catégories fondées sur la religion. Parce que la réglementation des cérémonies publiques est médiatisée par la normativité de « lois », « coutumes », ou « privilèges » locaux, il est possible pour le pouvoir colonial d'étendre son autorité sur la production de ces règles, sans révoquer le principe de la liberté religieuse. Alors que l'altérité reconnue est initialement le produit d'un rapport de force, et le marqueur d'une réciprocité de considération, elle devient progressivement une source d'inégalités dans la société coloniale. La différence religieuse n'est plus le signe d'une imperfection du pouvoir impérial, mais constitue, au contraire, l'un des ressorts de sa domination (Titre 2).

²⁷⁹⁵ Il faut également avertir le lecteur que cette dichotomie aboutit à une asymétrie : la police ecclésiastique occupera, dans le dernier titre de notre étude, une place quantitativement plus importante que la police religieuse de l'hindouisme. Ce déséquilibre est en fait le corolaire de notre proposition : dans la mesure où les affaires ecclésiastiques sont soumises à la tutelle métropolitaine, et s'inscrivent dans un maillage institutionnel multipolaire, elles engagent des correspondances et des réflexions juridiques bien plus denses que la police religieuse de l'hindouisme, réglée le plus souvent à l'intérieur du comptoir, et faisant l'objet d'une documentation moindre.

Titre 1. La fabrique d'un particularisme à « l'apogée » des établissements français de l'Inde (1719-1761)

La période qui s'étend de 1719 à 1761 correspond à l'époque la plus prospère des établissements de l'Inde, sous les gouvernements de Lenoir, Dumas, ou Duplex, et au déclin de leur influence dans le sud de l'Inde lors de la guerre de Sept Ans. Il faut également souligner qu'il s'agit de la seule période durant laquelle l'administration de la Compagnie en France relève du département des Contrôleurs généraux des finances, et non du Secrétariat d'État à la Marine²⁷⁹⁶. Les bases d'une police des cultes autonome ayant été posées, non sans peine, au terme des vingt premières années du XVIII^e siècle, les comptoirs français ont pu voir émerger une forme de « créolisation juridique » au cours des décennies suivantes²⁷⁹⁷. L'approfondissement de la police des cultes résulte d'abord de la multiplication de ses sources au sein des organes de la Compagnie, à Paris, et en Inde (Chapitre 1). Durant cette période, les organes centraux et périphériques de la Compagnie s'accordent sur la nécessité de canaliser l'ingérence des ecclésiastiques, et de clarifier leurs liens juridiques avec l'administration coloniale. Cette convergence n'empêche pas l'existence de stratégies locales. Les techniques juridiques du patronage laïc, du concordat, ou de la fondation, servent alors à asseoir l'autorité de la direction parisienne, ou du Conseil supérieur, sur la sphère ecclésiastique (Chapitre 2). Enfin, la police des castes et des cérémonies hindoues acquiert une autonomie coloniale grâce à l'abandon des projets d'unité confessionnelle des comptoirs. Au cours de cette période, les pouvoirs coloniaux parviennent à se placer en garants et censeurs de normes coutumières, quoique celles-ci fassent encore l'objet d'une négociation avec la société tamoule (Chapitre 3).

²⁷⁹⁶ ANOM, COL, C²116, f^o2, *Chronologie du département de la Compagnie des Indes*, [anonyme, 1771] « Le Roi par arrêt du Conseil du 23 février 1720 nomme M. Law, déjà contrôleur général des finances, inspecteur général de la Compagnie des Indes [...] La Compagnie a toujours été sous les ordres et dans le département des contrôleurs généraux d'une manière absolue depuis 1730 qu'elle prit consistance jusqu'en 1764 ». Les contrôleurs généraux furent ensuite Félix Le Peletier de la Houssaye (1720-1722), Charles-Gaspard Dodun (1722-1726), Michel-Robert Le Peletier des Forts (1726-1730), Philibert Orry (1730-1745), Jean-Baptiste de Machault d'Arnouville (1745-1754), Jean Moreau de Séchelles (1754-1756), François-Marie Peyrenc de Moras (1756-1757), Jean de Boullongne (1757-1759), Étienne de Silhouette (1759), Henri-Léonard-Jean-Baptiste Bertin (1759-1763).

²⁷⁹⁷ Nous empruntons cette expression forgée par CABANIS, André G., MARTIN, Michel Louis, *Un exemple de créolisation juridique modulée : le Code civil haïtien de 1825 et le Code Napoléon*, in : *Revue internationale de droit comparé*, vol.48, n^o2, 1996, p.443-456.

Chapitre 1. Une police des cultes multipolaire (1719-1731)

Les années 1720 se caractérisent par l'apparition de nouveaux acteurs dans la création de la norme de police des cultes dans les établissements français de l'Inde. D'une part, la réforme de la Compagnie des Indes consécutive à la chute du système de Law a abouti à la création d'une curieuse fonction dans l'histoire du droit commercial : celle du « directeur de la Compagnie des Indes pour le soin du spirituel ». En effet, l'un des directeurs de la Compagnie, l'abbé Raguet, voit sa fonction consacrée, entre 1723 et 1731, aux relations de la Compagnie avec les ecclésiastiques en Inde (Section 1). À l'autre extrémité de l'espace impérial, il faut observer à cette période que les Conseils de comptoirs secondaires, comme celui de Chandernagor, tendent à affirmer leur capacité à édicter des normes relatives à la police religieuse (Section 2).

Section 1. Un pouvoir central : le directeur de la Compagnie pour le soin du spirituel

L'on sait peu de choses sur l'abbé Gilles-Bernard Raguet (1666 ou 1668-1748). Sulpicien originaire de Namur, prieur d'Argenteuil et collaborateur au *Journal des Savants*, de 1705 à 1721, il serait devenu précepteur de Louis XV pour la géographie grâce à l'amitié du cardinal de Fleury²⁷⁹⁸. Il fut désigné en 1723 ou 1724 « directeur ecclésiastique » de la Compagnie des Indes, ou « chargé des affaires concernant la religion dans les pays concédés à la Compagnie et de ce qui pouvait regarder l'ordre des archives »²⁷⁹⁹. L'originalité de cette fonction a récemment été relevée par l'historien Leonard Hodges²⁸⁰⁰. La compétence du directeur ecclésiastique s'étendait en effet à toutes les colonies comprises dans le monopole commercial de la Compagnie des Indes, faisant de lui le premier acteur d'une homogénéisation de la police des cultes coloniale. C'est en 1725 que débutent ses correspondances avec les religieux français de Pondichéry, et avec les administrateurs du commerce. Son action porte à la fois sur les relations entre la Compagnie et les ecclésiastiques (§1) et sur les relations entre autorités religieuses (§2).

²⁷⁹⁸ HAUDRERE, P., *L'origine du personnel de direction générale de la Compagnie française des Indes, 1719-1794*, in : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t.67, n°248-249, 3^e et 4^e trimestres 1980, p.359. PAQUOT, Jean-Noël, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liège [...]* Louvain, Imprimerie Académique, 1775, t.6, p.105-107, « Né à Namur vers 1666, se rendit jeune à Paris, où il embrassa l'état ecclésiastique et prit les ordres sacrés. Après avoir demeuré plusieurs années dans la communauté des prêtres de S. Sulpice, il fût nommé directeur spirituel de la Compagnie française des Indes, et en 1722, il fût pourvu de l'abbaye de l'Aumône, dit le *petit-Cîteaux*, dans le diocèse de Blois. Le 17 octobre de l'année suivante, après la mort de l'abbé Fleury, auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, on lui donna le prieuré d'Argenteuil, dans le diocèse de Paris. Il avait été du nombre des gens de lettres employés à l'instruction de S.M. Très-Chrétienne actuellement régnante, sous les ordres et la direction du Cardinal de Fleury, premier précepteur. Il mourut à Paris le 20 juin 1748 âgé de 81 ans ». Sous la Régence, il fut du nombre des historiographes au service du Cardinal Dubois, conseiller du Duc d'Orléans. DUPILLET, Alexandre, *Le Cardinal Dubois et la fonction de principal ministre. Recherches et réflexions sur le ministériat au début du XVIII^e siècle*, in : *Revue du Nord*, vol.412, n°4, 2015, p.732-734. Sur sa contribution au *Journal des Savants* à partir de 1703 jusqu'en 1721, dans lequel il est crédité du titre de « docteur en théologie de la faculté de Toulouse », v. *Journal des sçavans, pour le mois de juillet 1718*, Amsterdam, Janssons, 1718, t.64, p.190-191. Son œuvre éditoriale et journalistique lui valut les critiques des milieux littéraires, et notamment celles de Voltaire. VOLTAIRE, *Œuvres Complètes*, Paris, Delangle frères, 1828, t.1, p.215, *Lettre à l'abbé Desfontaines, 1725*, « Je ne peux pas m'accoutumer à voir l'abbé Raguet dans l'opulence et dans la faveur, tandis que vous êtes négligé. Cependant, n'aimez-vous pas encore mieux être l'abbé Desfontaines que l'abbé Raguet ? ». Raguet fit également paraître une traduction de BACON, Francis, *La Nouvelle Atlantide de François Bacon*, Paris, Musier, 1702. Nous reviendrons sur les autres charges qu'a occupé l'abbé Raguet, et notamment celle de censeur pour les belles-lettres auprès du lieutenant de police de Paris à la fin de ce développement.

²⁷⁹⁹ HAUDRERE, P., *L'origine du personnel de direction générale de la Compagnie française des Indes*, loc.cit., p.359.

²⁸⁰⁰ HODGES, L. *France* (chapitre d'ouvrage), in : *The Corporation as a protagonist in Global History, c. 1550-1750*, op.cit, p.296-297.

§1. L'abbé Raguet : un médiateur entre l'administration coloniale et les missionnaires

La fonction de « directeur de la Compagnie pour le soin du spirituel » a vu le jour à l'issue de la vaste période de réformes de la Compagnie des Indes commencée en 1719. Malgré les profondes innovations financières de l'époque, la fusion des Compagnies des Indes orientales et occidentales aboutit surtout à la reformation du moment fondateur de 1664. D'après des prémisses axiologiques semblables, la nouvelle Compagnie constituait une promesse d'abondance pour le royaume, et permettait au pouvoir monarchique de rétablir son autorité sur des entreprises largement démembrées²⁸⁰¹. Après la chute du Système, et une période d'administration par quatre conseillers d'État, la Compagnie fut pourvue d'une nouvelle direction par l'arrêt du Conseil d'État du roi du 30 août 1723²⁸⁰². Douze directeurs issus des milieux négociants étaient placés à la tête d'un département, huit syndics représentaient les actionnaires, et quatre inspecteurs issus du Conseil du roi, également actionnaires, assuraient l'administration du commerce²⁸⁰³. En 1731, le contrôleur général Orry modifia de nouveau la régie du commerce de la Compagnie, en retranchant les quatre inspecteurs, et intervenant lui-même dans les affaires, avec deux syndics et six directeurs²⁸⁰⁴. En une décennie, le pouvoir royal était revenu aux commandes de la direction parisienne des affaires, à la différence notable que la Compagnie relevait désormais des contrôleurs généraux, et non du Secrétariat d'État à la Marine²⁸⁰⁵. Entre 1723 et 1731, un directeur fut ainsi chargé spécifiquement des matières religieuses relatives aux territoires du monopole de la Compagnie des Indes.

La décision de médiatiser les relations entre les administrateurs de Pondichéry et les religieux du même comptoir par un directeur situé en France était pour le moins cocasse. Elle témoignait du niveau de crispation consécutif au généralat de Hébert. La direction parisienne avait d'ailleurs défendu aux conseillers, le 20 février 1722, « *de n'avoir aucune communication*

²⁸⁰¹ ORAIN, A., *La politique du merveilleux, une autre histoire du système de Law (1695-1795)*, op.cit., p.227-236, FAURE, Edgar, *La banqueroute de Law*, Paris, Gallimard, 1977, p.188-189, HAUDRERE, P., *Un aspect de l'échec du système de Law : les « réalisations » du personnel de la Compagnie des Indes entre 1719 et 1720*, in : Haudrere, P., *Les Français dans l'océan Indien [...]*, op.cit., p.37-48, GAINOT, B., *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op.cit., p.57-58, GIRARD, Albert, *La réorganisation de la Compagnie des Indes (1719-1723)*, in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol.11, n°1, octobre 1908, p.28-34.

²⁸⁰² DERNIS, t.3, p.544, *Arrêt du Conseil du Roi, qui règle la forme de l'administration de la Compagnie des Indes, du 30 août 1723*. HAUDRERE, P., *La Compagnie des Indes Orientales au XVIII^e siècle*, op.cit., t.1, p.109-111.

²⁸⁰³ *Ibid.*, p.111-112.

²⁸⁰⁴ *Ibid.*, p.126-128. Une dernière réforme surviendra en 1739, portant le nombre de directeurs à huit, dont deux feront les fonctions de syndics. DERNIS, t.4, p.415, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 7 avril 1739*.

²⁸⁰⁵ HAUDRERE, P., *La direction générale de la Compagnie des Indes et son administration au milieu du XVIII^e siècle*, in : Haudrere, P., *Les Français dans l'océan Indien [...]*, op.cit., p.51-56. ANOM, COL, C²116, f°2, *Chronologie du département de la Compagnie des Indes*. WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.152-153.

directement ni indirectement avec aucun missionnaire, prêtre, ni religieux, pour ce qui [pouvait] concerner les affaires de la Compagnie », et avait ordonné de renvoyer en France ceux d'entre eux qui voudraient contrevenir à cet ordre²⁸⁰⁶. C'est dans cet esprit que la fonction de directeur ecclésiastique a sans doute été formée.

Les questions soumises à l'abbé Raguet concernaient les modalités très concrètes des relations entre les missionnaires et la Compagnie des Indes. Il reçut par exemple les plaintes relatives à la conduite des aumôniers à bord des navires, et les demandes d'envoi de renforts ecclésiastiques²⁸⁰⁷. L'abbé Raguet était également consulté pour les matières relevant de l'administration temporelle des églises de Pondichéry. Il servait d'intermédiaire entre les jésuites, le gouverneur Lenoir, et la direction parisienne pour le financement, la construction ou la destruction d'édifices du culte à Pondichéry²⁸⁰⁸. Pour cette raison, le directeur ecclésiastique était aussi amené à recevoir les projets charitables formés en France pour l'Inde, comme celui de fonder un Hôtel-Dieu à Pondichéry en 1724, qui n'aboutit pas²⁸⁰⁹.

²⁸⁰⁶ ANOM, COL, C272, f°244, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry, du 20 février 1722, f°283*. Le jésuite Étienne Le Gac, de la mission du Carnatique, avait pu continuer à adresser des lettres à Hébert après son renvoi, BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.561, *Lettre du P. Le Gac à M. le chevalier Hébert, du 10 décembre 1718, à Cruchsnabouram*, et p.579, *Lettre du P. Le Gac à M. le chevalier Hébert, du 12 janvier 1722, à Ballabaram*.

²⁸⁰⁷ ANOM, COL, F5A 39/1, *Correspondance avec Étienne Le Gac, supérieur des Jésuites de Pondichéry (1726-1730)* Pièce n°1, *Lettre du P. Le Gac, du 10 octobre 1726, à Pondichéry*, « Dieu nous donne à présent dans votre un Père et un Administrateur, qu'il a chargé du soin des ouvriers évangéliques qui travaillent à sa vigne. Le zèle que vous faites paraître Monsieur, lorsqu'il s'agit de défendre leurs intérêts ; la bonté avec laquelle vous recevez leurs plaintes ; l'ardeur que vous témoignez pour leur procurer le passage sur les vaisseaux de la Royale Compagnie ; et le désir que vous faites paraître d'étendre le Royaume de Dieu, lorsque les missionnaires sur le point de quitter l'Europe, vont prendre vos ordres, font des marques authentiques que vous remplissez avec honneur un poste si important. Les missionnaires de notre Compagnie que vous avez eu la bonté, Monsieur, de nous envoyer ces deux dernières années, ont pour ainsi dire remis en pied cette mission du Carnate, qui était presque éteinte par le défaut d'ouvriers évangéliques ». Sur le contrôle des aumôniers à bord des vaisseaux, ANOM, COL, F5A 39/4, *Correspondance avec le gouverneur de Pondichéry, Pierre-Christophe Lenoir (1726-1730)* Pièce n°4, *Lettre de Lenoir à Raguet, du 25 septembre 1728*, « La Compagnie ne devrait point embarquer sur ses vaisseaux d'aumôniers sans le connaître au moins pour être de bonnes mœurs, celui du vaisseau le Mars y a causé un scandale continuel par sa conduite et ses discours emportés sans pudeur et sans religion ». Raguet fit renvoyer l'aumônier. *Ibid.*, Pièce n°7, *Réponse de l'abbé Raguet à Lenoir, du 15 décembre 1729*.

²⁸⁰⁸ La construction d'une nouvelle église par les jésuites posa plusieurs difficultés, du point de vue de son financement, mais aussi du problème récurrent de la proximité de l'édifice avec le fort, qui aurait facilité le siège de la ville. ANOM, COL, F5A 37/4, *Délibération de la Compagnie des Indes afin de payer aux Jésuites les 400 pagodes destinées à la construction de l'église d'Ariancoupan et correspondance avec le supérieur* (décembre 1724-septembre 1726), Pièce n°1, *Délibération prises dans les comités généraux et particuliers, du 30 octobre 1724*, et Pièce n° 2, *Lettre du P. Bouchet, jésuite à l'abbé Raguet, du 12 octobre 1725*, et ANOM, COL, F5A 39/4, Pièce n°3, *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 18 janvier 1727*, et pièce n°4, *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 25 septembre 1728*. La construction de l'église fut autorisée à la condition qu'elle soit à une certaine distance du fort. ARIEL, *Documents historiques*, f°146, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1728*.

²⁸⁰⁹ ANOM, COL, F5A 37/4, *Projet de fondation d'un hôpital à Pondichéry* (juillet 1724), où Raguet commente « Le dessein d'un hôpital Dieu à Pondichéry paraît plus utile et plus relatif à la religion, il y en a dans quelques villes du Canada, par exemple à Québec, à Montréal. Un hôpital serait au moins aussi utile qu'une maison de jésuites ou de capucins. Quoi de plus utile que les secours donnés à des malades et à qui l'indigence refuse, si l'objet des maladies n'est pas assez étendu pour un lieu comme Pondichéry, on peut l'étendre aux impotents, aux infirmes, aux aveugles, etc. Non seulement cet établissement sera avantageux à la nation, mais il le sera encore aux païens du

Raguet traita surtout les demandes des jésuites de recevoir des appointements au titre de leur cure de Pondichéry, de la même manière qu'à Chandernagor où ils percevaient des gages pour la desserte de l'église Notre-Dame. Louis XIV avait pourvu vers 1708 d'une pension de 400 livres chaque jésuite pour la mission du Carnatique, mais cette somme ne comprenait pas l'entretien des curés et de l'église à Pondichéry²⁸¹⁰. Les jésuites prétendaient que « *Messieurs de la Royale Compagnie, [...] étant les seigneurs de la cure des malabars de Pondichéry, qui sont leurs sujets naturels, et qui sont employés pour le commerce dans cette colonie, ils aient la charité de destiner et de régler quelques pensions pour subvenir aux dépenses qui sont nécessaires pour desservir la cure des malabars* »²⁸¹¹. L'enjeu de l'octroi de pensions aux jésuites remettait au premier plan la question des droits de la Compagnie sur les cures de l'Inde. Les religieux postulaient que la Compagnie était fondatrice et patronne laïque de l'église, et que ses fidèles étaient ses « *sujets naturels* »²⁸¹². L'objectif d'une telle demande n'était pas de renforcer le contrôle des pouvoirs temporels sur les églises de Pondichéry, mais de forcer l'obligation d'entretien que la Compagnie avait à l'égard des curés jésuites. L'abbé Raguet affirma son soutien aux religieux, tout en leur présentant les objections des directeurs parisiens. Ceux-ci estimaient au contraire que Pondichéry était une « *portion de la mission du Carnatique* », et que l'église ne relevait pas de leur seigneurie, mais du secours du roi au titre de l'évangélisation²⁸¹³. Raguet répondit aux jésuites de Pondichéry qu'il n'avait pu mieux faire que de demander d'augmenter les libéralités pour la mission, et le nombre de missionnaires²⁸¹⁴. Contre toute attente, le directeur ecclésiastique chargé de pacifier les rapports entre la Compagnie et les religieux était encore un soutien des jésuites. L'attitude de Raguet était

voisinage ou du district de Pondichéry, et delà, que véhicule pour inspirer les idolâtres l'amour du christianisme, pour leur donner l'idée de la sainteté et de la charité chrétienne ; quel sujet d'édification, et même d'admiration pour les infidèles qu'un hôpital élevé sur le modèle que ceux d'Europe, en un pays où cette sorte de bonne œuvre est absolument inconnue ». Le généreux donateur, le Président de Saint-Vallier, offrait « pour la fondation d'un hôpital à Pondichéry une somme de soixante mille livres payables en vingt mois ou cent vingt mille livres en contrats sur la ville à l'option de ladite Compagnie ; que son intention était que la Compagnie lui assurât sur les soixante mille livres trois mille livres de rente sa vie durant, et à proportion sur les cent vingt mille livres en contrats ; qu'il était âgé de soixante ans et qu'il n'avait point d'enfants ». La Compagnie voulut opter pour la première offre de soixante mille livres payables en vingt mois. Le Président de Saint-Vallier semble cependant avoir rétracté sa proposition.

²⁸¹⁰ ANOM, COL, F5A 39/1, Pièce n°5, *Lettre du R.P. Le Gac à l'abbé Raguet du 19 janvier 1728, à Pondichéry*.

²⁸¹¹ *Ibid.*, qui poursuit « c'est ce que la Royale Compagnie ne manque point de faire à Bengale pour la cure de Chandernagor, dans le Mississipi, et dans cette ville même à l'égard de la cure des français ».

²⁸¹² *Ibid.*

²⁸¹³ *Ibid.*

²⁸¹⁴ ANOM, COL, F5A 39/1, Pièce n°7, *Réponse de l'abbé Raguet aux lettres du R.P. Le Gac, à Paris, le 16 décembre 1729*.

d'autant plus troublante que celui-ci se plaisait à rappeler au gouverneur Lenoir le soutien dont les religieux bénéficiaient en France pour obtenir sa coopération²⁸¹⁵.

Cependant, l'intermédiation parisienne d'un directeur de la Compagnie, a bien eu pour effet de mettre à distance la conflictualité des questions ecclésiastiques. Les jésuites persistaient durant cette période à demander l'interdiction des cérémonies publiques hindoues, la destruction des pagodes, ou l'octroi des emplois aux nouveaux chrétiens²⁸¹⁶. Leurs plaintes étaient adressées à Paris, pour que Raguet puisse, à son tour, envoyer les recommandations de la direction au gouverneur Lenoir²⁸¹⁷. Les modalités de cette coopération étaient, en outre, fixées en France avant l'envoi en Inde des gouverneurs. Lenoir avait par exemple reçu des instructions du directeur ecclésiastique de la Compagnie avant son départ pour Pondichéry²⁸¹⁸. Les relations entre jésuites et gouverneurs semblent ainsi avoir été contractualisées, au moins informellement, à Paris. Alerté des crises passées, chaque organe devait veiller à ménager les troubles qu'il pourrait occasionner dans ses décisions.

Cela n'empêcha pas les différends. En 1727, suivant le scénario désormais habituel, les jésuites se plaignirent auprès de l'abbé Raguet d'une procession hindoue que le gouverneur Lenoir avait tolérée. Les missionnaires considéraient que cette autorisation avait eu pour effet de rétablir des usages jusqu'alors abolis²⁸¹⁹. Le P. Le Gac, supérieur de la mission jésuite, estimait que ces faits étaient contraires à au règlement du 14 février 1711, qu'il tenait encore pour pleinement applicable²⁸²⁰. Après avoir rassuré les jésuites et balancé les intérêts de la

²⁸¹⁵ ANOM, COL, F5A 39/4, Pièce n°6 : *Lettre de Raguet, à Lenoir, 1729*, « M. le Contrôleur général [Le Peletier des Forts] est véritablement sensible à ce qui touche la religion, et il aime en particulier les jésuites ».

²⁸¹⁶ ANOM, COL, F5A 37/4, *Délibération de la Compagnie [...]*, Pièce n°2, *Lettre du P. Bouchet à l'abbé Raguet, du 12 octobre 1725*, qui demande de recommander aux conseillers de Pondichéry de « donner de l'emploi » aux nouveaux chrétiens. « Si à Pondichéry il arrive quelques petits troubles à l'occasion de la conversion d'un gentil dont la parenté encore païenne à qui on l'arrache, fait toujours du bruit, murmure et se plaint, et d'autant plus que ce néophyte sera mieux apparenté qu'en ces occasions, dis-je ou recommande à ces Messieurs du Conseil d'écouter plutôt leur piété et leur religion qu'une prudence humaine qui leur donnera le sentiment tout opposé quoiqu'ils leur paraîtront juste ».

²⁸¹⁷ S'ensuivirent des jeux de correspondances, où chacun tenta de masquer son rôle dans les instructions. ANOM, COL, F5A 39/1, Pièce n°9, *Réponse du P. Le Gac à l'abbé Raguet, du 20 novembre 1730*, « L'article est tourné de manière, que [Lenoir] ne peut même pas penser que vous ayez part à ce qu'il contient ».

²⁸¹⁸ ANOM, COL, F5A 39/4, Pièce n°2 : *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 2 octobre 1726*, « À mon arrivée ici, j'ai vu les R.P. Jésuites, je me suis conformé à leur égard aux conseils que vous avez bien voulu me donner, lorsque j'étais à Paris, nous vivons civilement en bonne intelligence ». *Ibid.*, Pièce n°1, *Lettre de Raguet à Lenoir, du 24 septembre 1726*, « La substance de cette convention était que les jésuites agiraient de concert avec vous, et que vous auriez pour eux toute la bonté possible [...]. J'écris aussi aux capucins, et je les exhorte de mon mieux à observer l'union que la charité inspire et à éviter soigneusement tout ce qui pourrait donner aux chrétiens et aux gentils quelque sorte de mépris pour la religion, ce qui arriverait infailliblement si la discorde désunissait les jésuites et eux ».

²⁸¹⁹ ANOM, COL, F5A 39/1, Pièce n°3, *Lettre du P. Le Gac à l'abbé Raguet, du 7 octobre 1727*.

²⁸²⁰ *Ibid.*, « [En limitant les cérémonies] on affaiblirait peu à peu le gentilisme suivant les décisions [...] qui furent approuvées par Louis XIV à Mouly le 14 février 1711 ».

Compagnie²⁸²¹, Raguet relaya leurs plaintes à Lenoir, sous une forme largement adoucie²⁸²². La doctrine du directeur ecclésiastique en matière de police religieuse cherchait à démontrer la compatibilité du pragmatisme commercial avec l'évangélisation. En 1725, il avait composé un mémoire, dont le destinataire est inconnu, et dans lequel il mettait en balance la nécessité de détruire les mosquées et les pagodes de Pondichéry avec les intérêts commerciaux de la Compagnie. Raguet proposait alors de faire dépendre l'entretien des pagodes de l'engagement des populations tamoules de faire venir leur famille éloignée dans la ville, ce qui renforcerait le commerce et le nombre de sujets d'évangélisation²⁸²³. Plus tard, lorsque les directeurs parisiens préconisèrent d'abattre un mur appartenant aux jésuites pour ouvrir une rue à Pondichéry, ils demandèrent à Raguet et Lenoir de veiller à ce que la mesure ne provoquât pas de troubles ; et laissèrent une marge d'appréciation au Conseil supérieur de Pondichéry pour en prononcer l'exécution²⁸²⁴.

En matière d'attribution des emplois, l'intermédiation de Raguet tendit à désamorcer le potentiel conflictuel des prétentions des jésuites. Dans ses réponses au P. Bouchet, il engageait le jésuite à n'agir que de concert avec le gouverneur. Le directeur ecclésiastique partageait l'idée des religieux selon laquelle « *toutes choses égales, le néophyte [devait] être préféré dans les*

²⁸²¹ ANOM, COL, F5A 39/1, Pièce n°6, *Réponse de M. l'abbé Raguet au R.P. Le Gac, le 28 septembre 1729*, « Je ferai en sorte, s'il plaît à Dieu, qu'il y ait des ordres près de la Compagnie pour abaisser le faste entretenu de l'idolâtrie, tant par rapport à ce qui pourra se supprimer dans la pompe sacrilège de leurs processions ; que par rapport au parti qui sera le meilleur à prendre à l'égard de la pagode. Dans ma lettre à M. Lenoir, je viens actuellement de l'exhorter à employer toute sa dextérité à avancer les progrès de la religion et à donner pour cela des atteintes imperceptibles, mais suivies, à l'idolâtrie, sans pourtant que les intérêts de la Compagnie ne courent un risque évident, mais je compte que la décision que je médite aura plus de force, que mon exhortation, parce qu'elle mettra M. Lenoir beaucoup plus à couvert de reproches, si de mauvais esprits lui en prétendaient attirer ».

²⁸²² ANOM, COL, F5A 39/4, Pièce n°7, *Réponse de l'abbé Raguet à Lenoir, du 15 décembre 1729*, « Les Maures, dans les villes où ils sont les maîtres, savent peu à peu le gentilisme, ne pourriez-vous pas, proportions gardées, faire de même, et si vous le pouviez, ne le devriez-vous pas ? On dit que cette misérable religion s'augmente tous les jours, au lieu de diminuer peu à peu. Vous avez, Monsieur, beaucoup de dextérité et beaucoup de courage, n'est-il pas juste que vous les employiez en temps et lieu à la gloire de celui qui vous les a données ? Tachez donc de faire quelque chose que personne avant vous n'ait jamais fait en ce genre-là. Ceux qui jusqu'à nos jours ont voulu signaler leur foi, étant à Pondichéry, dans la place que vous occupez, vous étiez bien inférieurs en jugement et en habileté. Ils ont agi à contretemps et sans méthode. Je me persuade qu'en allant pied à pied, vous réussirez sans bruit, et que le gentilisme se trouvera humilié, et affaibli, sans presque s'en être aperçu. Serait-il si difficile, par exemple de diminuer le nombre de ces fêtes, d'en abattre l'éclat ? De faire de fois à autres des faveurs marquées, à ceux qui se convertiraient solidement et qui seraient d'ailleurs un peu distinguées par eux-mêmes ? Et à l'égard des pauvres, n'y aurait-il pas moyen de les aider ? ». Dans le même sens, *Ibid.*, Pièce n°9, *Lettre de l'abbé Raguet à Lenoir, du 20 septembre 1730*.

²⁸²³ ANOM, COL, F5A 37/4, *Mémoire sur les mosquées et pagodes de Pondichéry, 1725*. Le mémoire n'est pas signé, mais l'auteur se décrit à plusieurs reprises comme étant le « directeur ecclésiastique ».

²⁸²⁴ ANOM, COL, F5A 39/1, F5A 39/1, Pièce n°4, *Extrait du registre des délibérations prises dans les assemblées générales d'administration, du 28 novembre 1725*. Lenoir répondra avoir obtenu le consentement des jésuites, qui demandèrent aussitôt l'édification d'une nouvelle. ANOM, COL, F5A 39/4, Pièce n°3, *Lettre de Lenoir à Raguet, du 18 janvier 1727*. DCSP, t.2, p.170-171, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1728*, portant autorisation aux jésuites de construire une nouvelle église.

emplois à l'infidèle, [devait] même être préféré avec un peu moins de talent »²⁸²⁵. Cependant, Raguet profita de cette proximité avec les jésuites pour souligner que les nouveaux chrétiens avaient aussi plus de devoirs :

« [le nouveau chrétien] doit donner l'exemple dans l'obéissance due aux lois de la police, et il est plus coupable qu'un gentil s'il y manque que devenu humble et modeste, il doit se garder de braver et d'insulter ceux qui croupissent encore dans les ténèbres dont il est heureusement sorti, et pour qui il ne doit avoir que de la compassion, il peut arriver que ces chrétiens n'aient aucune attention à ces maximes, fassent des fautes considérables et aient recours à vous ; il me semble qu'alors bien loin de permettre hautement votre secours, il est nécessaire de leur faire sentir vivement que la religion chrétienne ne donne point l'impunité, et qu'elle ajoute au contraire les peines sacramentelles à celles qu'infligent les lois »²⁸²⁶.

L'abbé Raguet rappelait ainsi que la condition de l'attribution des emplois aux chrétiens malabars était leur stricte exemplarité. Il enjoignait aux jésuites de rendre leurs fidèles désirables aux emplois pourvus par le Conseil supérieur, contrairement aux mauvais jugements que les marchands avaient formés à l'encontre des nouveaux chrétiens jusqu'alors. Le directeur « pour le soin du spirituel » était bien l'avocat des jésuites, mais son action au sein de la Chambre parisienne devait permettre de lisser leurs prétentions pour les rendre compatibles, et même utiles, aux affaires de la Compagnie. Cette connivence entre l'abbé Raguet et la Société de Jésus a eu des effets sur l'autre volet de ses compétences, qui consistait dans la médiation des rapports entre les corps et autorités ecclésiastiques de l'empire colonial français.

§2. L'abbé Raguet : un médiateur entre les autorités ecclésiastiques

En conséquence de la proximité du directeur ecclésiastique de la Compagnie avec les jésuites, nous ne serons pas surpris d'observer que ses relations avec les capucins n'ont pas été particulièrement chaleureuses. Dans leurs correspondances, les P. Esprit de Tours (rétabli comme curé après le renvoi de Hébert) et Antoine de La Châtre, s'adressaient pourtant au directeur ecclésiastique comme à une véritable autorité théologique. Ils lui soumirent des cas de conscience complexes, dans lesquels on pouvait percevoir la rigueur intellectuelle des capucins²⁸²⁷. Ils questionnaient la conformité aux « coutumes de l'église gallicane et en

²⁸²⁵ ANOM, COL, F5A 37/4, *Délibération de la Compagnie des Indes* [...], Pièce n°3, *Lettre de l'abbé Raguet au P. Bouchet, supérieur des missionnaires jésuites, du 24 septembre 1726*.

²⁸²⁶ *Ibid.*

²⁸²⁷ L'ouvrage sur lequel les capucins disent s'appuyer dans la lettre en question est PONTAS, Jean, *Dictionnaire de cas de conscience*, Paris, Le Mercier et cie, 1715.

particulier selon celles du diocèse de Paris » de l'administration de l'évêque de San Thomé²⁸²⁸. Les capucins cherchaient à savoir si le Rituel de Paris devait être compris comme un objet des libertés de l'Église gallicane, que le Conseil supérieur devait faire primer sur les pastorales de l'ordinaire portugais²⁸²⁹. En l'espèce, l'évêque de San Thomé, qui était alors José Pinheiro, autorisait que les parrains et marraines fussent choisis parmi des non chrétiens. Le Rituel de Paris prohibait cette pratique, qui rendait illicite la communion pascale²⁸³⁰. Toutes ces questions visaient bien évidemment à faire avouer au directeur ecclésiastique l'illicéité canonique de pratiques observées par les jésuites. Les capucins dénonçaient également l'usure pratiquée par ces derniers, et l'apposition de la figure d'une divinité hindoue sur les monnaies frappées à Pondichéry, qui avait récemment été adoptée²⁸³¹. Or, Raguet n'avait rien d'un théologien. L'homme était avant tout un érudit. Il flatta les capucins de la rigueur de leurs raisonnements, mais se montra particulièrement libéral dans ses recommandations :

« Si l'usage d'une telle monnaie est indifférent, l'idole n'y étant qu'une marque distinctive, comme le serait un escargot, s'il plaisait au Prince, il en est de même de la fabrication, nous ne savons au surplus, ni vous ni moi, de quelle fabrique était la monnaie qui fut montrée à notre Seigneur [...] Prenez garde à ce que vous faites, vous vous rendez païen en faisant ce que fait le païen [...]. Il faut lui parler [au païen], lui déclarer nos intentions, et lui faire honte de la sienne. Notre intention nous justifie que toute la terre le sache, mais vous, malheureux, sectateur insensé d'une religion que vous n'entendez pas, et qui réalise grossièrement des idées purement philosophiques qu'avaient vos habiles ancêtres, vous adorez une créature, ou plutôt une chimère, votre intention rend votre action très criminelle, et vous condamne »²⁸³².

Les capucins ne devaient pas se préoccuper de se distinguer des infidèles, au risque de devenir eux-mêmes infidèles. Cette curieuse réponse pourrait passer pour relativement moderne. Elle est surtout en grande partie compatible, sinon partagée, avec les propositions des jésuites de

²⁸²⁸ ANOM, COL, F5A 39/2, Pièce n°1, *Lettre du R.P. Esprit de Tours supérieur des Capucins de Pondichéry, et des R.P. Bonaventure et Louis de Thouré, à l'abbé Raguet du 10 octobre 1725.*

²⁸²⁹ Sur le « Rituel de Paris » comme composante de la « Coutume du diocèse de Paris », *Supra*, p.312.

²⁸³⁰ DE GONDY, I.F., *Rituale Parisiense ad Romani Formam*, op.cit., p.10-11. Sur les parrains et marraines, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...]*, op.cit., p.337-338.

²⁸³¹ ANOM, COL, F5A 39/2, F5A 39/2, Pièce n°1, *Lettre du R.P. Esprit de Tours supérieur des Capucins de Pondichéry, et des R.P. Bonaventure et Louis de Thouré, à l'abbé Raguet du 10 octobre 1725*, qui soulevait également divers cas de conscience relatifs à l'usure. Les jésuites étaient en grande partie visés, sans être jamais mentionnés. Sur l'usure pratiquée par les jésuites, AMEP, vol. 960, f°125, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 18 septembre 1718.*

²⁸³² ANOM, COL, F5A 39/2, Pièce n°5, *Réponse de l'Abbé Raguet aux lettres du R.P. de la Châtre capucin, du 16 décembre 1729.* Il poursuit, sur la question du respect du Rituel de Paris et l'obligation des parrains et marraines, « Ce qui n'est pas moins clair, c'est la nécessité de se régler sur ce qu'il convient de faire, plutôt sur ce qu'il est licite de faire ».

la mission de Madurai²⁸³³. L'intention, et non la pratique, déterminait la licéité de l'action. Seule cette conception formaliste devait permettre de propager la foi « *sans rebuter* » les païens. C'était la faculté de regarder une pratique étrangère aux mœurs européennes comme purement civile (*adiaphora*) qui constituait la vraie différence entre le chrétien et l'idolâtre²⁸³⁴.

Enfin, le directeur ecclésiastique a joué un rôle international. Durant l'exercice de ses fonctions, il fut l'interlocuteur privilégié de la Congrégation de la Propagande. À ce titre, il a contribué à la politique gallicane de la Compagnie, en s'opposant, en Europe, à tous les projets de la Congrégation romaine de renforcer sa présence à Pondichéry. Par conséquent, l'abbé Raguet a été un ressort majeur de la conservation du gallicanisme pondichérien, visant à défendre par le moyen des Libertés de l'Église gallicane les rites malabars contre les décrets du légat Maillard de Tournon. Sur ce point, il a encore été un parfait protecteur des jésuites. Au début de l'année 1728, la Congrégation de la Propagande proposa à Raguet d'associer à son vicaire apostolique Claude Visdelou, très âgé mais résidant toujours à Pondichéry, un procureur apostolique italien²⁸³⁵. Le directeur ecclésiastique refusa en bloc cette proposition. Il estimait qu'il n'était pas possible de souffrir « *la demeure fixe de l'agent d'une puissance transalpine* » à Pondichéry, où il y avait déjà des troubles. Il récusait la soumission des jésuites aux décrets de la Congrégation de la Propagande, et se félicitait de l'inactivité de Visdelou, causée par son grand âge²⁸³⁶. L'abbé semble avoir formé un projet contenant les conditions auxquelles il accepterait la venue d'un procureur apostolique à Pondichéry. Celui-ci pourrait s'y installer si sa permission était limitée dans le temps par le roi, s'il n'avait pas d'immeuble à son nom ni à celui de la Propagande, s'il était français et connaisseur des libertés de l'Église gallicane, s'il venait seul et sans missionnaires ni substituts, s'il n'avait aucune juridiction, cure ou évêché à Pondichéry, et s'il n'avait aucune correspondance avec les marchands des ports de l'Inde²⁸³⁷. Ces conditions n'avaient qu'une fonction dissuasive, et fonctionnèrent en tant que tel. Le projet n'a pas abouti, et ne fut jamais présenté au Conseil supérieur de Pondichéry.

²⁸³³ Les jésuites de Pondichéry s'étaient bien opposés à l'usage de telles figures sur les monnaies, car elles étaient l'œuvre des européens. Ceux-ci n'étaient pas censés pouvoir bénéficier de l'indulgence interprétative qui se pratiquait dans les missions.

²⁸³⁴ *Supra*, p.384.

²⁸³⁵ ANOM, COL, F5A 39/5, *Correspondance avec les administrateurs (1727-1728)*, Pièce n°2 : *Lettre de Robin, commis du contrôleur général à Raguet, du 23 janvier 1728*.

²⁸³⁶ *Ibid.* Raguet ajoute : « Malgré tous ses compliments, la Congrégation s'abstient très soigneusement de faire mention de la hardiesse qu'elle a eue, malgré les bienfaits continuels de la France, de détruire autant qu'il lui a été possible, l'établissement des jésuites français à Pékin, fait par le Roi Louis XIV, et cela non seulement sans le consentement du Roi, mais aussi sans aucune communication ni ménagement avec ses ministres ».

²⁸³⁷ *Ibid.*

La figure de l'abbé Raguet a joué un rôle certain, quoique difficilement mesurable, dans la pacification de la police des cultes dans les années 1720, mais aussi dans la conservation des intérêts des jésuites en France²⁸³⁸. La création de cette fonction originale au sein d'une société de commerce international a permis de ménager les intérêts économiques et religieux, et de mettre les conflits à distance des comptoirs. L'abbé Raguet a également constitué une prolongation du gallicanisme colonial, en s'opposant depuis Paris à la réception des normes pontificales dans les comptoirs de l'Inde. Cette attitude a aussi permis de conforter la position des jésuites à Pondichéry, et de laisser irrésolues les questions des rites malabars, et de l'attribution des cures. La fonction de directeur de la Compagnie pour les affaires spirituelles ne semble pas avoir été maintenue après 1731, suppression qui coïncide avec la réforme générale de la direction opérée par le contrôleur général des finances Philibert Orry²⁸³⁹. L'abbé Raguet occupa la fonction de censeur pour les belles-lettres auprès du lieutenant de police de Paris dans les années 1730²⁸⁴⁰. Entre 1740 et 1743, atteint par son grand âge, Raguet fut placé sous curatelle après avoir été considéré comme dément²⁸⁴¹.

En parallèle de cette surprenante centralisation des affaires ecclésiastiques par la Compagnie, il faut observer que la formation de la nouvelle Compagnie des Indes coïncide avec l'affirmation en matière de police religieuse des comptoirs secondaires. Les marchands de

²⁸³⁸ Il faudrait encore ajouter la fonction de documentation que joue le directeur ecclésiastique, qui demande régulièrement de se faire envoyer les relations des missions jésuites, et une grande quantité d'objets curieux. Il demande également à Lenoir de lui envoyer « les livres des chrétiens de San Thomé de Méliapour, pour la bibliothèque du roi ». ARIEL, *Documents historiques*, f°147, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs généraux de la Compagnie des Indes*, du 9 novembre 1730.

²⁸³⁹ HAUDRERE, P., *La Compagnie des Indes Orientales au XVIII^e siècle*, op.cit., t.1, p.126-128.

²⁸⁴⁰ DENIS, D.P., *Le cardinal de Fleury, Dom Alaydon et Dom Thuillier, documents inédits sur l'histoire du jansénisme dans la congrégation de Saint-Maur (1729-1730)*, in : *Revue Bénédictine*, juillet 1909, p.6, note 1, qui indique que Raguet occupa la fonction de censeur pour les belles-lettres auprès du lieutenant de police de Paris, entre 1742 et 1748. Cela nous paraît faux, compte tenu de la situation de l'abbé Raguet dans les années 1740, telles que nous les développons dans la note suivante. En revanche, la proximité de Raguet avec le lieutenant de police de Paris, René Hérault, est mise en évidence par les correspondances reproduites par l'article de D.P. Denis (en l'occurrence, en 1729). *Ibid.*, p.5. Dès 1729, l'abbé Raguet figure également comme approbateur, au nom du Garde des Sceaux, d'une édition des *Lettres édifiantes* des jésuites en France. Il n'occupait pas alors la fonction de censeur auprès des belles-lettres. En revanche, cette approbation donne à voir une autre facette des attributions du directeur des affaires spirituelles auprès de la Compagnie des Indes. v. les *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions-étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, XIX^e recueil, Paris, Nicolas Le Clerc, 1729.

²⁸⁴¹ BNF, *Manuscripts de la bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 11475, *Archives de la Bastille, Prisonniers, Dossiers individuels et documents biographiques*, année 1740, Q-R, f°46-56. L'abbé Raguet semble avoir été placé en curatelle en 1740, après observation de ses frasques par le bureau de police du sieur Duval. Ce dossier apporte une confirmation que Raguet a bien servi comme censeur pour les belles-lettres : sa paranoïa est en partie expliquée par la crainte de se voir persécuter par le roi après avoir autorisé la publication d'un « mauvais livre qui attaqu[ait] la mémoire de feu M. le Duc d'Orléans ». En 1743, le lieutenant de police Claude-Henri Feydeau de Marville reçoit cependant un mémoire, manifestement produit à la demande des familles de Sully et de Charost, amies de Raguet, tendant à faire révoquer la curatelle. Ce document indique que le curateur et le conseil de curatelle n'ont fait que dilapider les biens de l'ancien directeur aux affaires spirituelles de la Compagnie des Indes, et que celui-ci n'était en rien atteint de démence.

Chandernagor témoignent en effet d'une capacité d'initiative en cette matière, et contribuent à une production « en réseau » des normes coloniales.

Section 2. Un pouvoir périphérique : la réglementation religieuse de Chandernagor

L'affirmation du Conseil de Chandernagor dans l'édiction de la norme religieuse s'inscrit dans le contexte de la reformation de la Compagnie des Indes après la chute du système de Law. L'administration et la justice des comptoirs n'avaient été que légèrement modifiées par ces bouleversements, et la nouvelle Compagnie s'était vu transmettre tous les droits et privilèges de l'ancienne par l'édit du mois de juillet 1720²⁸⁴². Par une lettre en forme de règlement du 31 mai 1721, la direction parisienne avait entendu réformer le Conseil supérieur de Pondichéry. Il ne s'agissait en réalité que d'un renouvellement des conseillers, et d'une exclusion de ceux qui avaient participé aux affaires sous le généralat de Hébert²⁸⁴³. Le gouverneur, le Conseil supérieur, et le second marchand constituaient encore les principaux organes de l'administration du comptoir. C'est à ce moment que les conseillers ont affirmé solidairement leur capacité à contourner les ordres de la direction parisienne, en décidant opportunément d'écarter un employé promu à un emploi par cette dernière²⁸⁴⁴. Les années 1720 connurent les premières dissensions entre conseillers et gouverneur, en la personne de Lenoir. En effet, les gouverneurs se virent peu à peu accorder une autorité directe sur les garnisons de Pondichéry, fonction qu'avait jusqu'alors occupée un commandant comme Denyon²⁸⁴⁵. Les conseillers cherchèrent alors à donner une teinture politique à la collégialité du Conseil supérieur, devant « *modérer* »

²⁸⁴² DERNIS, t.3, p.303, *Edit du Roi portant que la Compagnie des Indes jouira à perpétuité de tous les droits et privilèges qui concernent son commerce*, donnée à Paris au mois de juillet 1720, p.308, art. XIII.

²⁸⁴³ Une première recomposition du Conseil supérieur avait eu lieu sur les ordres de la nouvelle Compagnie, et effectuée par la délibération du 3 juillet 1720. DCSP, t.1, p.238, *Délibération du 3 juillet 1720*. La Prévostière était maintenu comme gouverneur. Lenoir était second marchand et juge à la Chaudrie, Delorme premier conseiller, et Dumas procureur général. Le Conseil supérieur avait ensuite produit un bref règlement relatif à son organisation, et aux fonctions de garde magasin et de caissier. *Ibid.*, t.1, p.263, *Règlement fait et arrêté dans le Conseil supérieur de Pondichéry pour la régie et administration du commerce et des affaires de la Compagnie*, du 14 octobre 1720. ANOM, COL, C²72, f^o139, *Lettre de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 31 mai 1721*, et f^o222, *Lettre des directeurs aux conseillers de Pondichéry du 31 mai 1721*, et f^o137, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry, délibération du 17 août 1722*. FREMONT, Georges, *Un comptoir en plein essor*, in : Vincent, R., *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, op.cit., p.76-77.

²⁸⁴⁴ DCSP, t.1, p.238, *Délibération du 3 juillet 1720*, qui écarte La Morandière, ancien président de la commission extraordinaire, de la charge de troisième conseiller, commissaire des troupes, et teneur de livres, qui avait été décidé à Paris, le Conseil estimant qu'il n'avait pas « les qualités nécessaires pour être membre du Conseil ». *Ibid.*, t.1, p.325-327, *Délibération du 17 août 1722*, qui circonvient aux ordres de Paris, d'après lesquels le gouverneur par intérim Lenoir (après la mort de La Prévostière), devait être envoyé à Surate, où la situation était catastrophique. Les conseillers réussirent habilement à justifier le maintien de Lenoir à Pondichéry.

²⁸⁴⁵ VIGIE, Marc, *Dupleix*, Paris, Fayard, 1993, p.71-72, « L'abolition de toute distinction entre autorités civile et militaire jointe à la confiance de la direction (car le gouverneur était nommé par le roi sur sa proposition) accroissait le pouvoir du chef de Pondichéry et en faisait dans la pratique un maître quasi absolu de l'Inde française ».

l'autorité du chef²⁸⁴⁶. Enfin, le renouvellement de la Compagnie correspondait à un moment d'expansion territoriale française en Inde. Celle-ci impliquait une multiplication des périphéries. Pondichéry demeurait une marge de l'empire colonial français, mais tendait à s'affirmer comme le centre administratif, politique et judiciaire, d'une série de comptoirs secondaires, comme Mahé, fondé en 1721, Yanaon, en 1723, Karikal en 1738, et les anciens établissements de Mazulipatam et de Chandernagor.

Après les très dures années du gouvernement de Hébert, et pendant celui de Lenoir, critiqué pour son autoritarisme, le comptoir de Chandernagor présentait dans les années 1720 les traits d'un gouvernement « modéré » : « rien ne [pouvait] s'y faire que par délibération du Conseil »²⁸⁴⁷. Les jésuites du Bengale dénoncèrent que, parmi les conseillers, « presque aucun [n'eut] jamais étudié ni le droit ni les lois » et que, « cependant par l'emploi qu'ils [occupaient] ils [étaient] tous les jours obligés de juger et quelquefois en dernier ressort de la vie, de l'honneur et des biens des autres hommes »²⁸⁴⁸. L'abbé Raguét défendit cependant le conseil de Chandernagor, estimant que l'expérience et la collégialité devaient pallier les lacunes de la formation de ses membres²⁸⁴⁹. En matière religieuse, l'établissement du Bengale restait traversé par des problématiques anciennes²⁸⁵⁰. La question de l'organisation ecclésiastique y demeurait confuse. La proximité avec le comptoir portugais de Bandel, et de la paroisse des religieux

²⁸⁴⁶ À ce sujet, ANOM, COL, C²20, f^o30, *Mémoire sur les établissements de la Compagnie et sur son commerce dans les Indes orientales*, par Dupleix, du 8 octobre 1727, qui estime que l'autorité du gouverneur doit s'étendre sur les employés et les troupes, mais qu'elle doit être « modérée par le Conseil supérieur », et f^o66, *Addition nécessaire au mémoire arrêté à Pondichéry le 6 octobre 1727 sur les établissements et le commerce de la Compagnie dans l'Inde*, dans lequel un autre conseiller anonyme dénonce l'autorité absolue du gouverneur Lenoir.

²⁸⁴⁷ ANOM, COL, C²20, f^o30, *Mémoire sur les établissements de la Compagnie et sur son commerce dans les Indes Orientales*, par Dupleix, du 27 octobre 1727, et f^o66, *Addition nécessaire au mémoire arrêté à Pondichéry le 6 octobre 1727 sur les établissements et le commerce de la Compagnie dans l'Inde* [écrit par un ancien conseiller anonyme]. Sur l'autonomie diplomatique de Chandernagor, v. VAGHI, M., *La diplomatie autonome de la Compagnie française des Indes au Bengale (1720-1740)*, in : Schnakenbourg, É., Ternat, F., *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales*, [...], op.cit., p.151-162.

²⁸⁴⁸ ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires Charles de Montalembert et Claude-Stanislas Boudier*, pièce n^o1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguét*, du 25 décembre 1725, à Chandernagor.

²⁸⁴⁹ Ibid., pièce n^o8, *Réponse de Monsieur l'abbé Raguét au R.P. de Montalembert missionnaire de la Compagnie de Jésus*, du 16 décembre 1729, à Paris, « On nous renvoie quelquefois des procès de ces pays-là. Nous y trouvons des fautes quant aux formalités, mais communément les fonds sont bien jugés. Que les juges se purgent des préventions, des passions, de l'intérêt particulier, de l'esprit de vengeance, qu'ils aient de l'entendement, de l'attention à la cause, de l'équité, de la probité, ils décideront mieux que ceux qui, inférieurs à eux en tout cela, seront remplis de toute la chicane que les livres enseignent. En un mot, si vos juges ne sont pas encore habiles, ils le deviendront par le bénéfice de la routine, pourvu qu'ils s'appliquent à bien entendre et l'affaire dont il s'agira, et ce que les autres en diront ».

²⁸⁵⁰ Nous rappelons que Chandernagor avait été le théâtre d'un certain tumulte entre 1718 et 1719. Les marchands et employés malouins, avant la rupture de leur concession, s'étaient particulièrement mal intégrés avec les habitants français de Chandernagor. Le récit de leurs nombreux scandales, y compris religieux, peut être trouvé à ANOM, COL, C²71, f^o04, *Lettre de messieurs de Chandernagor aux directeurs de la Compagnie*, vers 1719.

augustins de même nation, était encore une source de difficultés dans les années 1720²⁸⁵¹. Les Français disposaient de deux églises, celle de la loge, et celle de Notre-Dame de Chandernagor, desservie par les jésuites, qui était théoriquement le siège de la paroisse. Néanmoins, la répartition de l'administration spirituelle entre ces deux églises était particulièrement confuse. Cette situation a, en premier lieu, occasionné des troubles dans la police religieuse, dans des matières très spécifiques à la vie du comptoir. Le commerce d'esclaves y était davantage pratiqué qu'à Pondichéry, et donnait lieu à différents abus²⁸⁵². Cette donnée influença considérablement l'appréhension des questions religieuses : la chrétienté de Chandernagor était composée d'environ 1500 personnes en 1725, dont la moitié était des esclaves²⁸⁵³. Enfin, la proximité avec la paroisse portugaise amenait certains employés français à se marier secrètement avec des femmes du pays, sous la bénédiction des curés augustins²⁸⁵⁴.

C'est dans ce contexte que le Conseil de Chandernagor fit paraître le 4 avril 1721 un premier règlement relatif à l'esclavage et à l'usure²⁸⁵⁵. Il y interdisait, « à toutes personnes de quelques qualités, condition, nation et religion qu'elle [fût] dans l'état de la colonie et autre de ses dépendances de prêter de l'argent à plus haut intérêt que d'un pour cent par mois ou de

²⁸⁵¹ Ces mêmes augustins portugais avaient été si turbulents que l'évêque de San Thomé, François Lainez, avait essayé de les renvoyer en Europe en 1715. C'est en voulant remédier à ces troubles que l'évêque serait mort empoisonné. MCIO, f°56.

²⁸⁵² RAY, A., *French view of slavery in medieval India*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.59, 1998, pp.218-228.

²⁸⁵³ ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires [...]*, pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguet, du 25 décembre 1725, à Chandernagor*, « Il y a dans le terrain de Chandernagor environ 15 à 1600 chrétiens, j'entends catholiques romains et tout le reste est gentil ou more ou schismatique ou hérétique, parmi ces chrétiens il y en a de trois sortes, des européens, des métis qui sont les enfants des européens établis ici, et les chrétiens du pays qui sont libres ou esclaves, tous habillés à l'européenne. Les esclaves sont pour le moins la moitié de nos chrétiens et ce sont ceux qui nous occupent le plus par leur grossièreté, le peu d'idée qu'ils ont de religion et le peu de cas qu'ils en font, car à proprement parler ils ne l'embrassent que de leur ventre, et du libertinage; pour être esclave il faut suivant les ordres de l'évêque de San Thomé sous la juridiction duquel est le Bengale, avoir été acheté sept roupies au moins, c'est à dire environ 10 livres sans y comprendre le droit que la Compagnie retire sur chaque esclave qui se vend sur son terrain, lequel est à plus de 5 ½ pour cent, et qui n'est pas des plus honorable ».

²⁸⁵⁴ En 1705, le cardinal d'Antioche, Maillard de Tournon, de passage à Chandernagor après son séjour à Pondichéry, avait « défendu aux augustins portugais du Bandel de marier les français de Chandernagor. Quelques employés s'étant amourachés de femmes du pays, ne pouvant se marier à Chandernagor à cause des ordres de la Compagnie qui défend à ses employés d'épouser des Indiennes étaient allés se marier secrètement au Bandel. La chose étant sue, ils furent révoqués de leurs emplois ». MCIO, f°49. Nous n'avons pas trouvé la source d'une première interdiction par la Compagnie des mariages avec des femmes du pays, même limitée à Chandernagor. L'auteur du *Mémoire sur la Compagnie des Indes* admet lui-même qu'en 1703, les Français pouvaient encore épouser des Indiennes, puisque des ordres avaient été donnés concernant le « rang des femmes ». *Ibid.*, f°31, « [En 1703] La division qui était entre les employés du comptoir du Bengale a cessé. M. Martin pour prévenir celles qui pourraient arriver par la suite a envoyé un règlement pour le rang des femmes. Quand deux femmes d'employés de même grade se trouveront ensemble, savoir une européenne et une indienne, l'européenne aura le premier quoique son mari ne soit pas si ancien que celui de l'indienne, et ainsi des femmes de sous-marchands ». L'ordre donné par Tournon en 1705 ne fut manifestement pas appliqué.

²⁸⁵⁵ NAIP, Misc, Doc., 444, *Sentences du Conseil de Chandernagor 1721-1751*, f°1-2, *Délibération du 4 avril 1721*, ou NAIP, PP, TC, 186, *Registre des appellations au Conseil souverain de Pondichéry, et de quelques déclarations et prestations de serment, faites au greffe du comptoir principal de Bengale, 1703-1728*, f°137.

*douze pour cent par ans suivant l'usage du pays sous peine de confiscation des sommes prêtées et d'amende arbitraire »*²⁸⁵⁶. Le motif de l'interdiction de l'usure ne résidait pas dans sa contrariété à la religion catholique, mais davantage dans la nécessité d'imposer une règle d'ordre public économique aux marchands, « *de toutes religions* ». En matière d'esclavage, le Conseil de Chandernagor instaurait cependant un rapport dissymétrique entre les marchands. Il défendait aux Européens d'acheter ou de ne vendre aucun esclave « *aux Maures, Gentils, hérétiques et schismatiques, même aux catholiques établis hors de cette colonie sans une permission expresse de Monsieur le Directeur* »²⁸⁵⁷. Il faut d'abord remarquer que cette formule renvoyait explicitement au règlement du 14 février 1711, qui avait ajouté cette disposition aux articles du Code Noir de 1685 en matière de commerce d'esclaves²⁸⁵⁸. La mise en œuvre de cette règle imposait plusieurs distinctions. Dans la mesure où une large partie des esclaves étaient chrétiens, l'interdiction d'en disposer avec un cocontractant était fondée sur la non-catholicité de celui-ci : elle s'appliquait tant aux musulmans, hindous, protestants, et chrétiens schismatiques (en l'occurrence, les marchands arméniens). À l'égard des cocontractants catholiques, c'est un principe territorial qui justifiait l'interdiction. Celle-ci visait à exclure le commerce d'esclaves avec les Portugais de Bandel, et à ne pas augmenter le nombre de leurs paroissiens.

Le 13 mars 1722, le Conseil de Chandernagor publia un règlement plus ambitieux, visant « *à la réformation de plusieurs abus contraires tant à la religion qu'à la police* »²⁸⁵⁹. Les questions relatives à l'esclavage avaient fourni au Conseil les raisons de réglementer plus amplement la police religieuse de la colonie. Le règlement édictait l'obligation de déclaration des esclaves auprès du curé, de les faire instruire dans la religion, et de les disposer à recevoir le baptême et les autres sacrements²⁸⁶⁰. Les « *hérétiques et schismatiques* », c'est-à-dire les protestants et les Arméniens, avaient aussi l'obligation de faire instruire leurs esclaves à la

²⁸⁵⁶ *Ibid.* Pour compléter l'extrait cité, le commerce d'esclaves est interdit à ces conditions, sans l'accord préalable « de Monsieur le Directeur et juge Gemidar ». Ce terme peut renvoyer à un officier moghol, le *jamadar*, qui aurait pu participer à la police économique du comptoir, et à la perception des droits de douane.

²⁸⁵⁷ *Ibid.*

²⁸⁵⁸ *Supra*, p.563.

²⁸⁵⁹ NAIP, Misc, Doc., 444, f°7, *Délibération du 13 mars 1722*, ou NAIP, PP, TC, 186, f°282. Nous utiliserons cette dernière version, qui est en bien meilleur état de conservation.

²⁸⁶⁰ Ces dispositions étaient conformes au « Code Noir » de 1685. MSM, t.1, p.414, *Code Noir ou édit servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice et de la police des Isles françoises de l'Amérique, et pour la discipline et le commerce des nègres et esclaves dans ledit pays, du mois de mars 1685*, art. 2, « Tous les esclaves qui seront dans nos Isles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine ». En revanche, ce règlement est antérieur de deux ans à l'édit royal du mois de mars 1724, dont l'article 10 portait obligation de baptiser les esclaves à la nouvelle Compagnie des Indes. ANOM, COL, C258, f°76, *Edit du Roi donné à Versailles au mois de mars 1724*. Ce règlement est aussi antérieur aux Lettres patentes « en forme d'édit concernant les esclaves nègres de l'île de Bourbon et de France », du mois de décembre 1723, qui renforçait les obligations religieuses à l'égard des esclaves. DERNIS, t.3, p.604.

religion catholique, et de les laisser assister aux services divins les jours de fête et dimanches. Les conseillers de Chandernagor imposaient également que les parents fussent tenus d'envoyer leurs enfants jusqu'à l'église « *jusqu'à ce qu'ils [eussent] atteint l'âge d'être employés utilement à quelque chose* »²⁸⁶¹. Le règlement interdisait ensuite aux habitants chrétiens du comptoir de se marier « *sans la permission expresse du directeur* », et « *de s'aller marier ailleurs sans le consentement par écrit du curé, à peine d'être chassés de la colonie* »²⁸⁶². L'autorité coloniale posait ainsi un véritable contrôle des mariages réalisés à l'intérieur du comptoir. Ce contrôle était associé à celui du curé pour les mariages célébrés à l'extérieur. En outre, le règlement de mars 1722 établissait un ordre public manifestement catholique : tous les chrétiens, qu'ils fussent catholiques romains, protestants, ou Arméniens, avaient l'obligation de « *se mettre à genoux quand le Sacrement passera[it] dans les rues et qu'ils s'y trouveraient* »²⁸⁶³. Aucun chrétien ne pouvait prêter aux hindous des choses (argenterie, chevaux, palanquins...) qui seraient ensuite utilisées dans la procession des idoles, ou pour tout acte de religion²⁸⁶⁴. Les « *filles et femmes de mauvaise vie* » qui donneraient du scandale ou feraient « *métier public* » devaient être chassées de la ville. La norme religieuse cherchait à maximiser l'exemplarité des marchands et colons, à faire respecter les pratiques de dévotion minimales dans une société chrétienne, et à ne pas favoriser les pratiques idolâtres.

L'exercice public des cérémonies hindoues, quant à lui, était réglementé dans des termes assez proches de ceux qui avaient fait l'objet de contestations à Pondichéry. Les bengalis avaient l'interdiction de jouer du tambour dans leurs maisons et leurs pagodes, de mettre sur leurs maisons des « *signes qui marqueraient que tel endroit [était] destiné à adorer les idoles* »²⁸⁶⁵. Il

²⁸⁶¹ NAIP, PP, TC, 186, f°282, *Délibération du 13 mars 1722*. Cette obligation était également conforme à la législation du royaume. VERNEUIL, Yves, *Ecole et religion : enjeux du passé, enjeux dépassés, enjeux déplacés ?*, in : Histoire, Monde et cultures religieuses, vol.32, n°4, 2014, p.14, « Henri IV est l'initiateur du célèbre édit de Nantes, mais en 1606 il cède aux remontrances du clergé catholique en publiant un édit prescrivant que les maîtres des petites écoles devront être « approuvés » par les curés des paroisses. Après l'ordonnance d'avril 1695 qui réitère cette obligation, Louis XIV, par la Déclaration royale du 13 décembre 1698 fait obligation aux paroisses d'établir des maîtres et maîtresses, dans le but en particulier d'instruire les enfants des protestants dans la religion catholique. Une seconde déclaration, en 1725, reprend ces prescriptions, en spécifiant que, chaque mois, il devra être remis à la justice un « état exact de tous les enfants qui n'iront pas aux écoles, ou aux catéchismes et instructions ». Il s'agit en l'occurrence de faire des enfants des protestants de bons petits catholiques ». Au regard de cette dernière déclaration de 1725, le Conseil de Chandernagor se montre, comme au sujet du baptême des esclaves, précurseur de la législation royale.

²⁸⁶² NAIP, PP, TC, 186, f°282, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 13 mars 1722*. On peut attester de l'effectivité de cette disposition. Le R.P. Lambert, curé de la paroisse, forme en octobre 1722 une requête contre Manuel Derezare et Rose Boehli, qui s'étaient mariés hors de la colonie. Le curé demandait à cette occasion que le mariage fût annulé, et que les sanctions prévues au règlement du 13 mars 1722 soient appliquées. Le Conseil ne se prononça pas sur la validité du mariage célébré par un curé étranger, mais il prononça bien l'expulsion des deux époux de la colonie. NAIP, Misc, Doc., 444, f°12-13, *Jugement du Conseil de Chandernagor du 3 octobre 1722*.

²⁸⁶³ NAIP, PP, TC, 186, f°282, *Délibération du 13 mars 1722*.

²⁸⁶⁴ *Ibid.*

²⁸⁶⁵ *Ibid.*

était enfin prohibé de construire de nouvelles pagodes, d'en réparer d'anciennes, et de passer à proximité des églises au son des instruments²⁸⁶⁶. Le voisinage de puissances musulmanes semble avoir rendu possibles des interventions effectives en matière d'édifices du culte hindou. Le 31 janvier 1725, le Conseil de Chandernagor se réunit pour délibérer du financement de la construction d'une chapelle dans un nouveau bastion²⁸⁶⁷. Dans la mesure où les chrétiens de la colonie étaient trop peu nombreux, et trop pauvres pour subvenir à ces frais par leurs aumônes, il fut décidé de prélever les revenus d'une pagode située dans l'aldée de Chabinara, que la Compagnie avait achetée en 1722²⁸⁶⁸. Cette opération qui consistait à financer une chapelle par les fonds d'un temple hindou, fut soutenue, en France, par l'abbé Raguet, malgré son caractère « indécrot »²⁸⁶⁹.

Cependant, la police religieuse du Conseil de Chandernagor restait essentiellement consacrée à la discipline des chrétiens de toutes nationalités. Au mois de mai 1723, le Conseil devait encore réglementer la pratique du concubinage avec les esclaves. Sur la requête du P. Charles de Montalembert, curé jésuite de la paroisse de Chandernagor, les conseillers défendirent :

« À tous hommes non mariés, employés de la Compagnie, habitant particulier et hommes mariés, séparés, de leurs femmes, chrétiens catholiques, hérétiques, schismatiques et autre de quelque qualité et condition qu'ils soient de garder dans leurs maisons sous quelque prétexte que ce soit des femmes servantes libres [ou] esclaves âgées depuis dix ans jusqu'à quarante [...], à peine contre les contrevenants de cinquante roupies Madras d'amende pour la première fois, et du double de ladite somme en cas de récidive »²⁸⁷⁰.

De nouveau, les habitants masculins de toute religion se voyaient imposer une mesure générale trouvant sa source dans un trouble à la religion catholique, et contrevenant de surcroît à la législation royale²⁸⁷¹. Le Conseil de Chandernagor a, semble-t-il, mieux réussi à convertir des

²⁸⁶⁶ *Ibid.*

²⁸⁶⁷ ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec le cardinal de Fleury, au sujet de la construction d'une chapelle et d'un bastion*, pièce n°1, *Copie de la délibération du Conseil de Chandernagor du 31 janvier 1725*.

²⁸⁶⁸ *Ibid.*

²⁸⁶⁹ *Ibid.*, pièce n°2, *Lettre de M. l'abbé Raguet à M. le Cardinal de Fleury du 3 novembre 1726*, « Il n'est pas question de tolérance, ni de permission, il s'agit d'un profit à en tirer. On s'accommoderait assez d'abord de l'idée de mettre à contribution des pagodes pour bâtir des églises, et de condamner Satan à une subvention toute pieuse [...] ».

²⁸⁷⁰ NAIP, Misc, Doc., 444, f°19, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 26 mai 1723*. Le montant de ces amendes devait être affecté à la construction et à la fondation des hôpitaux.

²⁸⁷¹ *Ibid.*, L'interdiction des concubinages était bien motivée par un trouble à la police religieuse : « Le Conseil suffisamment instruit et certifié des abus qui se commettent au sujet et que sous prétexte de se servir de femmes de cette espèce plusieurs vivent dans un concubinage habituel au grand scandale du public et mépris de la religion [...] ». Le concubinage des maîtres et des esclaves était, comme nous l'avons vu, défendu par l'article 9 du « Code Noir » de 1685, que Louis XIV avait déclaré applicable aux comptoirs de l'Inde dans le règlement du 14 février 1711.

normes religieuses métropolitaines en règles de comportement exigibles par tous les habitants de la colonie. En matière répressive, les administrateurs coloniaux ont cherché à maintenir la rigueur des ordonnances du royaume en matière de criminalité religieuse. On y recense en 1727 des condamnations pour adultère, pour sacrilège, ou pour avortement²⁸⁷². Les peines n'étaient qu'imparfaitement exécutées : outre les évasions récurrentes, le Conseil de Chandernagor peinait à exécuter des châtiments corporels, et surtout à condamner à mort. Le Conseil supérieur de Pondichéry, qui, avait changé de doctrine au cours de ces années, considérait qu'il était possible d'exécuter la peine capitale, y compris contre des sujets indiens²⁸⁷³. Les conseillers du comptoir principal enjoignaient ceux du Bengale à utiliser leur Cacherie (équivalente à la Chaudrie à Pondichéry), pour « *juger sommairement* » ceux sur qui ils n'osaient pas « *exercer la rigueur de [leurs] sentences* »²⁸⁷⁴ ; plutôt que de les envoyer condamner à Pondichéry²⁸⁷⁵. L'administration des peines à Chandernagor fit aussi l'objet de critiques de la part des jésuites : les chrétiens « *du pays* » étaient en effet emprisonnés à la Cacherie, avec « *les mores et les gentils* »²⁸⁷⁶.

Les directeurs du comptoir de Chandernagor avaient bien entendu conscience de leur faible emprise sur la réalité de la discipline dans leur comptoir. Cette réglementation visait en quelque sorte à pallier l'impossibilité de faire respecter certaines parties de la législation royale. En 1725, ils informaient la Compagnie des mesures qui avaient été prises contre les mariages

²⁸⁷² En 1727, le soldat Jacques Herault avait violenté sa femme et jeté par terre un crucifix devant témoins. Arrêté et détenu dans un cachot au corps de garde de la loge, il réussit à s'échapper en descellant les barreaux de sa cellule. Il fut condamné par contumace à faire amende honorable, et à être envoyé aux galères. Sur appel du procureur du Roi, ce jugement fut confirmé par le Conseil supérieur de Pondichéry du 11 juin 1728. GAUDART, *Crim.*, p.20. Le 2 août, le Conseil condamnait par contumace le soldat topas Pierre Pirin pour assassinat de l'amant de son épouse, et celle-ci, Rosa, métisse, pour adultère. Elle était condamnée à être rasée, à recevoir vingt-cinq coups de fouet, et à être bannie du comptoir. NAIP, PP, TC, 159, *Registre du greffe du Conseil de Chandernagor, 1727-1789*, f°1, *Jugement du Conseil de Chandernagor du 2 août 1727*. Le 14 août, Cattou, femme chrétienne est condamnée aux mêmes peines pour avoir provoqué l'accouchement et la mort d'un nouveau-né de Chamy, femme bengalie. *Ibid.*, f°11, *Jugement du 14 août 1727*.

²⁸⁷³ Un missionnaire pouvait commenter, en 1726, « Les français ne sont pas tout à fait souverains à Pondichéry quoique le Conseil ait droit de mort ». ANOM, COL, C²116, *Remarques sur Pondichéry, tiré des mémoires d'un missionnaire revenu de la Chine, 1726*.

²⁸⁷⁴ *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde, 1915 (CPC), t.1, *Lettre des Conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor du 18 mai 1729*, p.19-20. Sur le tribunal de la Cacherie, ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires [...]*, pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguet, du 25 décembre 1725*, « La justice s'administre en deux endroits, à la loge où sont messieurs du Conseil au nombre de cinq, et deux fois la semaine dans une maison qu'on nomme Cacherie, pour ceux du pays, il y a là aussi bien que dans la loge, des prisons pour les coupables. C'est un conseiller qui y préside, assisté d'un sous-marchand ou d'un commis ».

²⁸⁷⁵ La peine de mort était administrée avec moins de difficulté à Pondichéry à cette période qu'au début du XVIII^e siècle. v. par exemple, SUBRAHMANYAM, S., *Bandits à Pondichéry, 1730*, *loc.cit.*, qui étudie le procès criminel de voleurs de grand chemin, tous indiens, qui furent condamnés à mort en 1730 par le Conseil supérieur. Les crimes commis par des personnes originaires du voisinage de Pondichéry, et qui pouvaient être réputées sujets des princes hindous ou musulmans de la région, n'avaient plus besoin d'être renvoyés au Conseil d'administration, tel que nous l'avons décrit à *Supra*, p.420.

²⁸⁷⁶ ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires [...]*, pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguet, du 25 décembre 1725*.

clandestins²⁸⁷⁷. La volatilité des mariages et les usages du pays faisaient qu'il était notamment impossible de recueillir le consentement des parents des époux²⁸⁷⁸. C'est d'ailleurs pour cette raison que le directeur affirme avoir imposé son autorisation aux mariages : il ne faisait que se substituer aux parents²⁸⁷⁹. En outre, la concurrence paroissiale consécutive au voisinage portugais soulevait le problème des unions mixtes qui pouvaient être célébrées contre l'avis de la Compagnie. En 1732, le directeur de Chandernagor, Dupleix, fut rappelé à l'ordre par les conseillers de Pondichéry pour avoir autorisé une telle union. Ces derniers lui ordonnèrent de ne permettre « à aucun français d'épouser des bâtarde, ni femmes du pays qui ne [seraient] pas issues de Français ou d'Européens, quand même ils quitteraient le service »²⁸⁸⁰. La logique raciste s'était ainsi couplée à la protection des paroisses nationales, et rompait largement avec l'esprit des actes fondateurs de la Compagnie en 1664, qui faisaient du mariage mixte une technique de colonisation. Le 16 mars 1733, le Conseil de Chandernagor fit ainsi publier un nouveau règlement reprenant exactement le contenu de celui du 13 mars 1722²⁸⁸¹. Une telle recherche de contrôle des mariages s'explique enfin par les demandes pressantes de la Compagnie de tenir plus rigoureusement les « registres baptistaires, de mariage, et mortuaires »²⁸⁸². Il était en effet devenu impératif de connaître l'état civil des résidents des colonies, pour assurer la transmission des patrimoines, en France ou en Inde, après leur mort²⁸⁸³. Le Conseil supérieur de Pondichéry indiqua en 1729 à son greffier de se conformer sur cette matière « à l'article huit du titre 20 de l'ordonnance de 1667 », en tenant chaque année, « un

²⁸⁷⁷ ANOM, COL, F5A 38, *Extrait de la lettre de Messieurs du Conseil de Chandernagor, du 24 août 1725*.

²⁸⁷⁸ *Supra*, p.256.

²⁸⁷⁹ Cette mesure avait déjà été prévue par les règlements que la Compagnie avait édicté pour Madagascar en 1665. AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine* [...], du 17 novembre 1665, f°37-38. *Supra*, p.256. L. Elisabeth décrit, au sujet de la Martinique, le processus précoce de « laïcisation » des mariages, suivant lequel les autorités civiles et militaires ont exercé un large contrôle sur la formation et l'annulation des mariages. ELISABETH, L., *Christianisation et monde colonial à la Martinique sous l'Ancien Régime*, loc.cit., p.47-50.

²⁸⁸⁰ ARIEL, *Documents historiques*, f°158, *Extrait d'une lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 22 avril 1732*.

²⁸⁸¹ NAIP, Misc, Doc., 448, « *Original des sentences du Conseil de Chandernagor* », 1728-1733, f°84, *Délibération du 16 mars 1733*.

²⁸⁸² CPC, t.1, p.38-39, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 22 août 1729*. Sur l'évolution de la compétence et de l'obligation des curés de tenir les registres paroissiaux, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], op.cit., p.455-458.

²⁸⁸³ CPC, t.1, p.206, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 23 février 1733*, « Il est bon de vous dire encore que la Compagnie n'exige pas que vous lui envoyez une copie exacte et collationnée de tous les baptêmes, mariages et sépultures, vous devez la vérité en exécution des ordres du Roi à cet égard exiger chaque année des curés de vos paroisses de déposer en votre greffe le double en forme de ces registres ; afin que si malheureusement les originaux venaient à être consumés par le feu, comme cela est arrivé plusieurs fois en Europe, on put avoir recours à ceux qui seraient au greffe ; mais il n'est question d'envoyer annuellement à la Compagnie qu'un extrait de ces registres, qui contienne les soldats, employés, officiers, et marchands particuliers Européens qui ont des parents en Europe et qui n'ont point de descendants dans l'Inde, qui soient en droit de leur succéder, observant de désigner chacun d'eux par son nom propre et son nom de baptême, le lieu de sa naissance et les qualités. Il suffira que cet extrait, signé du curé et dûment légalisé, soit accompagné d'un extrait du compte de la succession de chaque personne et de la copie des testaments ».

double signé [par les curés] *des registres des baptêmes, mariages et sépultures* »²⁸⁸⁴. Le gouverneur Lenoir enjoignait les conseillers de Chandernagor à faire de même, à commencer du 1^{er} janvier 1729. Cette nouvelle charge de l'administration coloniale supposait la coopération des curés, et rendait plus que jamais nécessaire le contrôle des mariages. Nous verrons que la première condition allait soulever des difficultés, dans le contexte confus des cures de Chandernagor. En revanche, les conseillers conserveront une police religieuse conforme aux besoins spécifiques de la colonie, et aux exigences administratives de la Compagnie.

Les problématiques internes du comptoir de Chandernagor, l'esclavage et le contrôle des mariages, ont ainsi amené son Conseil à investir largement le domaine de la police religieuse, avec une certaine autonomie, pour répondre aux exigences de Paris ou de Pondichéry. Les conseillers n'ont manifestement pas rencontré une opposition aussi vive que celles survenues dans le comptoir du Coromandel. Leur volonté de prévenir l'incursion du clergé portugais dans l'administration spirituelle des Européens et employés de la Compagnie a motivé la formation d'une police religieuse où la religion catholique primait sur les autres dans le partage de l'espace public. Cependant, comme à Pondichéry, la nécessité de coopération avec le clergé se heurtait à la confusion de l'état des paroisses. Les difficultés particulières du comptoir de Chandernagor conduisent, dans les années 1730, à la formation d'un véritable concordat entre la Compagnie et les ecclésiastiques.

²⁸⁸⁴ *Ibid.* ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.137-138, *Ordonnance civile touchant la réformation de la justice, du mois d'avril 1667*, titre XX, art. 8, « Seront faits par chacun an deux registres pour écrire les baptêmes, mariages et sépultures en chacune paroisse, dont les feuillets seront paraphés et cotés par premier et dernier par le juge royal du lieu où l'église est située: l'un desquels servira de minute et demeurera ès mains du curé ou du vicaire, et l'autre sera porté au greffe du juge royal pour servir de grosse; lesquels deux registres seront fournis annuellement aux frais de la fabrique avant le dernier décembre de chacune année, pour commencer d'y enregistrer par le curé ou vicaire les baptêmes, mariages et sépultures, depuis le premier janvier ensuivant jusqu'au dernier décembre inclusivement ».

Chapitre 2. La contractualisation de la police ecclésiastique (1731-1761)

Après plusieurs décennies d'affrontements entre les pouvoirs spirituels et temporels, les années 1730 devaient connaître l'apparition d'un « concordat » censé régler définitivement les rapports entre la Compagnie et les missionnaires. En réalité, cet acte s'inscrit dans la construction des rapports hiérarchiques entre les conseils des différents comptoirs, et entre les établissements de l'Inde et la direction parisienne. Le projet concordataire trouve sa source dans la querelle des cures de Chandernagor, et mobilise, tour à tour, les autorités pondichériennes, l'évêque de San Thomé, les directeurs en France, et le pouvoir ministériel (Section 1). Cette résolution des conflits entre l'administration du commerce et les religieux devait surtout confirmer le fil conducteur de la police des cultes des établissements de l'Inde au XVIII^e siècle. Alors que l'indépendance de gouverneurs comme Lenoir, Dumas, ou Dupleix, n'allait que croissante, la police ecclésiastique restait une matière dont le règlement s'opérait en Europe (Section 2). Ce concordat fournit un modèle de normalisation des relations entre la Compagnie et le clergé colonial, sans toutefois éteindre toutes les contestations (Section 3).

Section 1. La genèse indienne des concordats : la question des cures de Chandernagor

Les concordats de 1733 et 1735 trouvent leur origine dans les dysfonctionnements du droit des églises à Chandernagor²⁸⁸⁵. Durant les années 1720, les incertitudes sur la nature des fonctions spirituelles exercées par les jésuites dans le comptoir du Bengale sont mises en exergue (§1). Ce flou juridique donne lieu à une confrontation entre le directeur du comptoir de Chandernagor et les jésuites, au sujet de l'exigibilité du service spirituel par l'administration coloniale (§2). Le conflit est porté devant le Conseil supérieur de Pondichéry et l'évêque de San Thomé. L'enjeu de la qualification juridique des deux églises du comptoir du Bengale, comme patronages laïcs de la Compagnie, ou comme manifestations de l'autorité épiscopale, impose de repenser en profondeur les relations que le clergé français en Inde doit entretenir avec l'évêque portugais (§3).

§1. Le problème lancinant de la qualification juridique de la cure de Chandernagor

Comme nous l'avons vu, les jésuites assuraient depuis les années 1690 la desserte des deux églises du comptoir français du Bengale, celle de la loge, dite Saint-Louis, et celle des bengalis, dite Notre-Dame²⁸⁸⁶. Juridiquement, la situation était particulièrement confuse. La Compagnie avait toujours refusé de reconnaître le caractère paroissial de l'église Notre-Dame, ou la fondation d'un patronage laïc, et se bornait à regarder les jésuites comme des aumôniers de la chapelle Saint-Louis, chargés contre rémunération du service spirituel des employés²⁸⁸⁷. Depuis 1696, les lettres pastorales de l'évêque de San Thomé s'étaient sans cesse contredites sur la condition juridique des églises de ce comptoir²⁸⁸⁸. La dernière intervention marquante du pouvoir épiscopal datait du 7 janvier 1719, lorsque le visiteur général du Bengale, François de la Purification, confirma le statut de l'église des jésuites, tel qu'il avait été décidé par l'évêque de San Thomé Gaspar Alfonso Alvares le 23 mai 1698²⁸⁸⁹. Les jésuites étaient réputés curés de

²⁸⁸⁵ GAUDART, E., *Les conflits religieux de Chandernagor*, op.cit., p.6-15. MARTINEAU, A., *Dupleix et l'Inde française*, Paris, Champion, 1920, t.1, chap.XI, « L'affaire des jésuites », p.450-455.

²⁸⁸⁶ *Supra*, p.371 et s.

²⁸⁸⁷ *Supra*, p.512. Pour rappel, ces gages existaient depuis 1698, date à laquelle la cure fut créée par l'évêque de San Thomé de concert avec François Martin (400 roupies par personne et par an pour deux jésuites). Le gouverneur Hébert avait retranché de moitié les gages des deux aumôniers de Chandernagor en 1708 (300 livres par an pour un jésuite). Leurs appointements furent rétablis par le Roi à 400 livres annuelles par Louis XIV dans le règlement du 14 février 1711.

²⁸⁸⁸ *Supra*, p.466 et s.

²⁸⁸⁹ MAC, p.79-80.

l'église de Notre-Dame, sans que le caractère paroissial de celle-ci fût certain. Leur possession de cette cure était conditionnelle : au cas où les jésuites viendraient à quitter Chandernagor, leur cure serait réunie à celle des religieux augustins portugais²⁸⁹⁰.

Les effets de cette situation précaire se manifestèrent à différents niveaux. Outre les augustins portugais du Bandel, les jésuites souffraient désormais de la concurrence de capucins italiens issus de la mission du Tibet, que la Congrégation de la Propagande avait autorisé à s'installer à Chandernagor, et à y fonder une église et un hospice²⁸⁹¹. La licéité de cette implantation semble avoir été soumise, en France, à l'abbé Raguét, qui se borna à renvoyer la décision à l'évêque de San Thomé²⁸⁹². Le supérieur des jésuites de Chandernagor, Charles de Montalembert, demanda en 1725 au directeur ecclésiastique que la Compagnie affirmât ses droits sur Chandernagor, pour mettre les religieux de son ordre à l'abri de toute attribution de droits aux capucins²⁸⁹³. À cette fin, le P. de Montalembert confia à l'abbé Raguét qu'il demanderait à l'évêque de San Thomé de « *faire déclarer [son] église paroissiale* »²⁸⁹⁴. Il admettait donc qu'elle ne l'était pas... Cette suggestion était un énième aveu de la confusion généralisée sur les droits des églises de Chandernagor. À l'aube des années 1730, il n'est pas excessif de dire que plus personne ne savait exactement à quel état du droit épiscopal s'en tenir quant à la condition des églises de Chandernagor, et à leur indépendance vis-à-vis des paroisses portugaises voisines.

L'autre conséquence de cette situation incertaine regarde les relations des jésuites avec la Compagnie, en qualité d'aumôniers. Le versement de gages pour le service spirituel des Européens et employés du commerce avait été maintenu avec constance, et le montant de ces appointements avait même été augmenté en 1725²⁸⁹⁵. Cependant, les agents de la Compagnie en Inde avaient renforcé à cette occasion leurs exigences quant à l'effectivité du service spirituel. En 1724, le gouverneur de Pondichéry Pierre Lenoir ordonna aux jésuites du Bengale de

²⁸⁹⁰ *Ibid.*

²⁸⁹¹ ANOM, COL, F5A 49/2, *Présentation au Conseil de Chandernagor d'un décret de 1720 et des brefs de 1733 et 1746 en faveur des capucins, à la demande du curé de la paroisse* [1771], dans lequel est reproduit le décret du 14 décembre 1720 de la Congrégation du rite, en faveur des capucins italiens. L'établissement des capucins italiens était déjà projeté en 1709, à l'initiative du P. François Marie de Tours, qui s'était posé en contradicteur des jésuites de l'Inde. BNF, Mss, NAF, 11168, *Relations et lettres de jésuites de l'Inde (1699-1740)*, f°84, *Lettre du P. Baudrée au P. Le Gobien, du 16 janvier 1709, à Chandernagor.*

²⁸⁹² ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires [...]*, pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguét, du 25 décembre 1725, à Chandernagor*, « Vous avez été informé Monseigneur par le R.P. Orry [jésuite] de ce que j'ai l'honneur de lui écrire à l'égard des révérends pères capucins italiens missionnaires de la Propagande et au sujet de la paroisse de Chandernagor. Ce R.P. me marque que vous avez été d'avis que pour l'une et pour l'autre on s'adressât à l'ordinaire du lieu ».

²⁸⁹³ *Ibid.*

²⁸⁹⁴ *Ibid.*

²⁸⁹⁵ MAC, p.86-87. Les gages s'élevaient alors à 500 livres annuels pour chacun des deux jésuites supposés faire fonction d'aumôniers.

« *coucher à la loge* » pour qu'ils pussent être à la disposition des employés qui auraient besoin de recevoir les sacrements ou d'entendre la messe à toute heure²⁸⁹⁶. Les jésuites avaient toujours refusé d'adopter le mode de vie d'aumôniers, et officiaient en priorité dans leur église principale, celle de Notre-Dame. L'abbé Raguet, informé des plaintes des religieux, admettait en 1730 ne rien pouvoir changer aux ordres du gouverneur de Pondichéry²⁸⁹⁷. C'est pourtant la simple question de l'obligation de résidence des aumôniers jésuites qui devait provoquer la crise qui sera à l'origine de la formation du concordat de 1733.

§2. L'origine de la crise religieuse : l'exigibilité du service spirituel par la Compagnie

Le différend survint en 1730, entre François Dirois, le directeur par intérim de Chandernagor, et le P. Pons, supérieur des jésuites de ce comptoir. Le religieux ne se soumit pas aux ordres du gouverneur Lenoir : il ne fournit pas le service spirituel dans la chapelle du fort, et n'y tint pas les registres baptismaux²⁸⁹⁸. Il y avait alors quantité de malades parmi les employés, et le directeur Dirois avait invité l'un des deux jésuites du comptoir à coucher à la loge, pour pouvoir administrer les sacrements « *à toutes les heures de la nuit* »²⁸⁹⁹. Face au refus du P. Pons, Dirois fut contraint de lui ordonner de satisfaire à ses obligations d'aumônier par une lettre du 17 juin 1730²⁹⁰⁰. Dans sa réponse, le P. Pons estimait que l'église paroissiale du comptoir était bien celle de Notre-Dame, et que le premier devoir des jésuites était de porter secours à leurs paroissiens pendant la nuit²⁹⁰¹. François Dirois décida de renvoyer l'affaire au Conseil supérieur de Pondichéry. Dans le chef-lieu des établissements de l'Inde, les principaux concernés ont d'abord cherché à régler ces difficultés à l'amiable. Le P. Le Gac, supérieur des jésuites français en Inde, convenait avec le gouverneur Lenoir qu'il était raisonnable d'exiger de

²⁸⁹⁶ ANOM, COL, F5A 49/1, *Correspondance avec les missionnaires* [...], pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguet, du 25 décembre 1725, à Chandernagor*.

²⁸⁹⁷ *Ibid.*, pièce n°9, *Lettre de Monsieur l'abbé Raguet au R.P. Stanislas Boudier jésuite à Chandernagor, du 20 novembre 1730*.

²⁸⁹⁸ CPC, t.1, p.103, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 9 novembre 1730*, p.112, et p.116, *Lettre [...] du 12 mars 1731*, et ARIEL, *Documents historiques*, f°147, *Lettre [...] du 9 novembre 1730*.

²⁸⁹⁹ MAC, p.1. Sur le droit du fondateur d'une chapelle d'exiger la résidence du chapelain ou aumônier, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.677-678, art. « Résidence ». Alors que l'obligation de résidence du curé est surtout justifiée par l'existence d'un bénéfice, celle de l'aumônier d'une chapelle domestique sans bénéfice découle de « la volonté des fondateurs ».

²⁹⁰⁰ MAC, p.2.

²⁹⁰¹ *Ibid.*, p.2-3. Sur l'obligation de résidence du curé dans sa paroisse, et dans l'hypothèse où les jésuites seraient effectivement titulaires d'une église paroissiale à Chandernagor, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.678, art. « Résidence », qui fait dépendre l'obligation de résidence d'un curé du bénéfice dont il a été pourvu, lui-même attaché à la charge d'âme. En l'espèce, il n'est pas certain que les lettres patentes de l'évêque de San Thomé sur lesquelles les jésuites s'appuyaient pour défendre le caractère paroissial de leur église ait prévu de les pourvoir des revenus d'un bénéfice.

l'un des jésuites d'assurer un service minimal à la loge²⁹⁰². Dans une lettre adressée au P. Pons, il lui faisait entendre que les gages versés par la Compagnie l'obligeaient à faire les fonctions d'aumônier. La desserte de l'église Notre-Dame « *n'était, pour ainsi dire que l'accessoire* [de l'aumônerie de la loge], *du moins dans l'idée des directeurs de la Compagnie* »²⁹⁰³. Les jésuites de Chandernagor étaient donc sommés par leur supérieur de Pondichéry « *de ne point refuser un père pour coucher à la loge, et pour y dire les vêpres, les fêtes et dimanches* »²⁹⁰⁴. Le gouverneur Lenoir anticipa le cas où le P. Pons désobéirait à ces consignes. Il prépara un ordre secret qui permettait à Dirois d'ôter l'aumônerie aux jésuites et de les remplacer par d'autres religieux²⁹⁰⁵.

Les ordres de Lenoir et du P. Le Gac furent reçus au Bengale le 1^{er} janvier 1731. Le P. Pons refusa de se soumettre aux demandes de son supérieur de Pondichéry. Le 9 février 1731, Dirois présenta les ordres de Lenoir au Conseil de Chandernagor, qui décida par une délibération de la suppression des appointements des jésuites, et de leur remplacement par un religieux d'un autre ordre²⁹⁰⁶. Le lendemain, le directeur proposa aux capucins italiens résidant à Chandernagor de lui présenter l'un d'entre eux pour faire fonction d'aumônier. Ils refusèrent, par crainte de se voir excommunier sur les plaintes des jésuites²⁹⁰⁷. François Dirois confia donc le service spirituel et la chapelle à un religieux théatin allemand, le P. Albert Saldin. Ses fonctions devaient être temporaires : il était chargé de dire la messe à la loge pour la durée du carême (qui avait commencé le 11 février)²⁹⁰⁸. Le P. Pons protesta contre ces manœuvres : il estima qu'on ne pouvait l'exclure d'une chapelle située dans la paroisse de l'église Notre-Dame, ni porter atteinte aux droits des jésuites sur cette cure en nommant un religieux d'un autre ordre

²⁹⁰² *Ibid.*, p.4-5.

²⁹⁰³ *Ibid.*, p.5-6.

²⁹⁰⁴ *Ibid.*, p.6. Le P. Le Gac suggérait au P. Pons de demander au directeur de Chandernagor de l'exempter de cette obligation les jours de fête durant lesquels le Saint-Sacrement devait être exposé dans l'église Notre-Dame.

²⁹⁰⁵ *Ibid.*, p.9. Sur la capacité des fondateurs d'une chapelle de nommer le chapelain, BRILLON, P.-J., *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux* [...], t.2, p.115, art. « Chapelle », qui précise que les chapelles fondées par des laïcs sur leurs fonds sont « censées bénéfices ecclésiastiques lorsqu'elles ont été ordonnées de l'autorité du diocésain ». Autrement dit, la nomination d'un ecclésiastique par le fondateur de la chapelle est soumise à l'autorité de l'évêque si celui-ci a ordonné ladite fondation. En revanche, si la fondation de la chapelle n'a pas été ordonnée par l'ordinaire, ce qui est le cas de l'église Saint-Louis, l'ecclésiastique qui la dessert peut être nommé « par le fondateur et par ses héritiers [...] sans s'adresser au diocésain ».

²⁹⁰⁶ MAC, p.10, et DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, « Le Conseil de Chandernagor voyant que les pères Jésuites persistaient dans leur refus, pour les raisons portées par sa délibération du neuf février dernier, a été forcé de supprimer les appointements d'aumôniers que la Compagnie payait aux pères, Jésuites, et de chercher un aumônier ».

²⁹⁰⁷ *Ibid.*, p.298 « [Le Conseil de Chandernagor] fait proposer au Révérend Père Pierre, capucin, Italien, établi à Chandernagor, d'accepter l'aumônerie de la loge. Ce Religieux a refusé en disant que les pères Jésuites, étaient résolus, d'excommunier le Conseil et l'Aumônier, qui dirait la messe à la loge ».

²⁹⁰⁸ MAC, p.10.

et en retranchant leurs gages²⁹⁰⁹. Le 24 février, le P. Boudier, curé jésuite, prévint ses fidèles que la seule véritable communion pascale ne pourrait être célébrée que dans l'église Notre-Dame, sous peine d'excommunication²⁹¹⁰. Le 26, le procureur du roi au Conseil de Chandernagor fit un long réquisitoire dans lequel il énonçait que les titres dont se prévalaient les jésuites, et notamment la pastorale de l'évêque de San Thomé du 23 mai 1698, ne seraient pas tenus pour valables jusqu'à ce que les directeurs parisiens de la Compagnie eussent donné des « *ordres acceptatifs* » à leur sujet²⁹¹¹. Il s'engageait à former l'appel comme d'abus de toutes les excommunications que les jésuites prétendraient prononcer, et imposait à tous de reconnaître et de respecter le P. Saldin comme « *premier ecclésiastique de cette colonie* »²⁹¹². Ce réquisitoire devait être envoyé au Conseil supérieur de Pondichéry le 28 février.

Après cette date, les conseillers de Chandernagor obtinrent la reconnaissance de la reconduction des fonctions spirituelles de l'aumônier par le curé de la paroisse portugaise voisine, qui était aussi grand vicaire de l'évêque de San Thomé, et notamment pour la communion pascale²⁹¹³. Le P. Pons écrivit à ce prélat, pour se récrier de la violation qu'il faisait du droit épiscopal, qui avait consacré l'église Notre-Dame, et de l'entreprise des pouvoirs temporels sur le spirituel qu'il avait autorisé²⁹¹⁴. Le lendemain du lundi de Pâques, le P.

²⁹⁰⁹ *Ibid.*, p.11, et DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, « Le Conseil s'est ensuite adressé au Révérend Père Albert, Théatin, Italien [ou allemand, selon les versions], lequel n'a accepté qu'après avoir obtenu du R.P. Pons une permission par écrit de dire la messe à la loge, jusqu'à la fin du carême ». BRILLON, P.-J., *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux* [...], t.2, p.115, art. « Chapelle », qui admet, dans le sens de la prétention du P. Pons, que « quand quelque chapelle est fondée dans une église paroissiale, pouvoir peut être donné au curé de la conférer à perpétuité ». Outre les incertitudes qui subsistent sur la qualification paroissiale de l'église des jésuites, Brillon semble indiquer que les droits exclusifs d'un tel curé sur l'attribution d'une chapelle sont conditionnés, et dépendent de l'exercice d'une faculté du fondateur qui en disposerait ainsi.

²⁹¹⁰ MAC, p.12, et DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, « Ce temps expiré [le carême], les pères Jésuites ont voulu troubler cet Aumôniers dans ses fonctions, ils ont publié en chaire qu'on ne pouvait sous peine d'excommunication faire ses Pâques ailleurs qu'à la Paroisse (voulant dire leur Église), ayant même défendu au Père Théatin de célébrer, dans la chapelle de la loge, un mariage qui se présentait ». La pertinence de la menace d'excommunication est ici conditionnée à l'hypothèse que les jésuites soient bien reconnus comme curés au par les autorités ecclésiastiques supérieures, et que le P. Saldin n'ait pas reçu du pape le pouvoir d'administrer les sacrements (en l'occurrence, l'eucharistie de la communion pascale). DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiaire* [...], *op.cit.*, t.2, p.422, article « Paroisse », « Les religieux qui entreprennent d'administrer dans une paroisse, sans le consentement du curé, certains sacrements, comme l'Extrême-Onction, l'Eucharistie et le Mariage, encourrent l'excommunication réservée au pape [...]. Il n'y a à cet égard d'exception que pour les religieux missionnaires qui administrent les sacrements dans les Indes par indult du pape ».

²⁹¹¹ MAC, p.13.

²⁹¹² *Ibid.*, p.14.

²⁹¹³ *Ibid.*, p.15. Le vicaire en question s'appelait François de l'Assomption. DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, « Le Conseil a eu recours à l'ordinaire, qui est le grand Vicaire de Monsieur L'Évêque de Saint- Thomé, résidant à Colcota [Calcutta], lequel a donné permission au Père Théatin de faire les fonctions curiales dans la chapelle de la Loge ».

²⁹¹⁴ *Ibid.*, « Le Révérend Père Pons ayant rencontré cet Aumônier lui a dit que ni le grand vicaire, ni le directeur n'étaient pas en droit de donner de tels pouvoirs, et que s'il passait outre à la célébration de ce mariage, il le déclarerait nul, concubinaire, les enfants qui en viendront illégitimes ». MAC, p.17.

Boudier, curé, publia dans son église que les pouvoirs accordés au P. Saldin par le vicaire portugais étaient nuls, y compris en matière de baptême et de mariage²⁹¹⁵.

Ces circonstances permettent sans doute de comprendre le plus clairement la position que les jésuites avaient toujours tenue à Chandernagor. Ils requéraient la reconnaissance par la Compagnie de la nature paroissiale de leurs fonctions. Celle-ci était réputée provenir des provisions qu'ils avaient reçues de l'évêque de San Thomé en 1698. De cette manière, les jésuites prétendaient s'émanciper de la subordination à un pouvoir temporel et refuser d'être qualifiés comme de simples aumôniers. Cependant, cette démarche nécessitait aussi de consacrer leur indépendance vis-à-vis du clergé portugais de la paroisse voisine, et des envoyés de l'évêque. C'est pour cette raison que les jésuites défendaient l'existence d'un patronage laïc de l'église Notre-Dame par la Compagnie des Indes : il permettait de se soustraire à l'obéissance du clergé soumis au roi de Portugal, tout en conservant le soutien financier que leur procurait la Compagnie. Par ce raisonnement, les religieux pouvaient déduire que l'église Notre-Dame était paroissiale, qu'elle était indépendante des religieux portugais du Bandel, que la Compagnie avait l'obligation de doter et d'entretenir cet édifice, et, surtout, que la chapelle de la loge était soumise à leur juridiction. La Compagnie ne pouvait les contraindre à assurer dans la chapelle Saint-Louis le service spirituel, et ne pouvait y nommer des religieux appartenant à d'autres ordres²⁹¹⁶.

Dans la mesure où les prétentions des jésuites aboutissent, pour ces derniers, à se placer sous l'autorité directe, au spirituel, de l'évêque de San Thomé, et à exiger de la Compagnie des Indes leur inamovibilité comme bénéficiaires perpétuels de son patronage ; c'est entre ces deux autorités que doit se jouer la résolution du conflit.

§3. L'élévation de l'affaire : un bras de fer entre Pondichéry et San Thomé

Lors de la réception des nouvelles de Chandernagor à Pondichéry, les conseillers eurent à affirmer les droits de la Compagnie dans deux domaines distincts. D'abord, il était nécessaire de défendre absolument le droit de la Compagnie de nommer ses aumôniers (I). Ensuite, il convenait de prendre position sur les allégations du P. Pons, et des jésuites en général, qui prêtaient depuis des années la qualité de patronne et de fondatrice de l'église Notre-Dame à la

²⁹¹⁵ *Ibid.* p.18.

²⁹¹⁶ *Ibid.*, p.25, qui résume « Les jésuites payés comme aumôniers devaient se conformer à ce que le Conseil de Bengale exigeait d'eux, c'était l'avis du R.P. Le Gac, c'était le sentiment de l'évêque de St Thomé, on s'applaudissait à ces conditions, d'une paix prochaine. À Chandernagor, les jésuites ne se regardaient que comme curés, n'agissaient en cette qualité qu'au préjudice des droits de la Compagnie des Indes, au mépris du bon ordre et de la police, aux risques de bouleverser la colonie, et la guerre la plus vive et la plus scandaleuse y était allumée ».

Compagnie. Or, dans ce domaine, l'évêque de San Thomé se montra particulièrement hostile à toute innovation par les autorités commerciales (II).

I. La nomination d'aumôniers : une tentative d'affirmation du Conseil supérieur de Pondichéry

Concernant la nature de l'église Notre-Dame de Chandernagor, le Conseil supérieur de Pondichéry ne put rien décider seul. Dans leur délibération du 21 juin 1731, les conseillers considérèrent que « *la Compagnie n'a[vait] donné aucun ordre positif sur pareille matière* », et renvoyèrent la connaissance de cette affaire à la direction parisienne, « *à laquelle seule il [appartenait] de nommer, et présenter aux cures et aumôneries de ses comptoirs, aux termes de l'article trente de l'édit du mois d'août 1664, portant établissement de la Compagnie* »²⁹¹⁷. La portée de cette délibération excède le simple renvoi : les conseillers de Pondichéry énonçaient formellement que la Compagnie n'avait jamais consenti à l'érection de l'église Notre-Dame en église paroissiale, ni à sa propre qualité de patronne, ni à accorder à la Société de Jésus un droit inamovible sur cette cure et sur l'aumônerie de la chapelle Saint-Louis. Le Conseil supérieur énonçait ensuite pour la première fois (au moins depuis 1706²⁹¹⁸) que les droits éventuels de patronage de la Compagnie découlaient de l'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664. La seule manière par laquelle un patronage pouvait être établi à Chandernagor consistait, pour la Compagnie, à s'engager à doter une église auprès de l'évêque de San Thomé, et à lui présenter et nommer les religieux à qui elle serait pourvue²⁹¹⁹. Les directeurs parisiens étaient donc suppliés « *d'envoyer des actes de nomination et présentation, en forme, en faveur de tels ecclésiastiques qu'elle jugera[it] à propos* »²⁹²⁰. Pour ne pas confirmer les prétentions des jésuites, les conseillers durent maintenir que les droits au patronage de la Compagnie supposaient aussi la liberté de celle-ci de refuser la fondation d'une église, et de considérer comme une violation toute revendication d'un tel patronage sans son consentement.

La question de la nature de l'église Notre-Dame devait donc rester en suspens. Or, la réponse à apporter à celle de l'aumônerie dépendait de la décision de la direction parisienne. Par conséquent, le Conseil supérieur prit des mesures transitoires au sujet de la nomination de ses

²⁹¹⁷ DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, et MAC, p.26.

²⁹¹⁸ *Supra*, p.466 et s. Notons toutefois que dans la querelle relative aux églises de Chandernagor de 1705-1706, François Martin n'avait jamais mentionné explicitement l'article XXX de la déclaration de 1664, et se bornait à faire dépendre le droit de la Compagnie de présenter les curés de ses églises de sa seigneurie sur ses terres, et des appointements qu'elle versait aux ecclésiastiques.

²⁹¹⁹ *Supra*, p.111 et s.

²⁹²⁰ DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, et CPC, t.1, p.133, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 31 mai 1731*.

aumôniers. Il fut décidé de maintenir le P. Albert Saldin à la chapelle Saint-Louis²⁹²¹. Dans le cas où celui-ci vint à mourir, les conseillers de Pondichéry demandèrent au custode (supérieur) des capucins à Madras, de faire passer l'un des religieux de son ordre au Bengale, pour qu'il pût y faire les fonctions d'aumônier²⁹²². Le secrétaire du Conseil fut envoyé auprès du custode pour qu'il autorise le P. Anselme, capucin français, à passer au Bengale et desservir la chapelle Saint-Louis²⁹²³. Le Conseil supérieur optait ainsi pour la reproduction du modèle pondichérien, en écartant les jésuites du service spirituel des employés à Chandernagor, au profit des capucins. Les aumôniers devaient être chargés de fonctions étendues : ils administreraient les sacrements dans la chapelle de la loge, célèbreraient les mariages et les baptêmes, et en tiendraient les registres²⁹²⁴. Pour cela, les jésuites de Chandernagor étaient rappelés à leur obéissance envers la Compagnie. Ils étaient sommés de respecter le nouvel aumônier, et de lui remettre l'ensemble des registres de mariage, d'enterrement, et de baptême²⁹²⁵. Les conseillers de Pondichéry voulurent également remettre de l'ordre dans le patrimoine des églises du comptoir du Bengale : ils ordonnèrent la remise de tous les biens qui avaient été achetés pour l'entretien et l'ornement de la chapelle, et que les jésuites n'avaient employés qu'au service de l'église Notre-Dame²⁹²⁶.

Par ces dispositions temporaires, les conseillers de Pondichéry cherchaient à démontrer l'étendue des droits de la Compagnie, et à faire comprendre aux jésuites que leur éviction de Chandernagor n'avait rien d'impossible. Le P. Le Gac, supérieur général des religieux français de cet ordre en Inde, qui avait longtemps cherché une résolution amiable du différend, s'alerta des mesures prises par le Conseil supérieur le 21 juin 1731. Le 6 juillet, il présenta une requête à la juridiction souveraine, dans laquelle il exposait de nouvelles propositions pour maintenir les

²⁹²¹ *Ibid.*, t.1, p.126, *Lettre [...] du 31 mai 1731*.

²⁹²² *Ibid.*, t.1, p.133, MAC, p.26-27, DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, ARIEL, *Documents historiques*, f°149-152, et MARTINEAU, A., *Dupleix et l'Inde française*, op.cit., p.457-463.

²⁹²³ DCSP, t.2, p.298, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731*, et MAC, p.28.

²⁹²⁴ CPC, t.1, p.133, *Lettre [...] du 31 mai 1731*, « nous nous sommes déterminés à demander un religieux au Supérieur des R.P. Capucins, afin de le faire passer à Chandernagor incessamment et qu'il y fasse en qualité d'Aumônier les fonctions curiales dans la chapelle de la loge et administre les sacrements aux habitants établis sous le pavillon », et p.178, *Lettre [...] du 26 juin 1732*, dans laquelle les conseillers de Pondichéry demandent à ceux de Chandernagor de s'assurer de la restitution par les jésuites de la restitution d'une année d'honoraires en qualité d'aumônier, et de chaux et de briques.

²⁹²⁵ MAC, p.27, et CPC, t.1, p.133, *Lettre [...] du 31 mai 1731*, « En attendant que l'affaire de l'aumônerie et cure de Chandernagor soit décidée par la Compagnie, vous vous ferez remettre, au reçu de la présente, par le R.P. Pons, les registres de mariages, baptêmes et sépultures de votre colonie, qui sont entre ses mains, dont vous lui donnerez un reçu et en chargerez le greffier de votre conseil ; vous continuerez de faire écrire les baptêmes, mariages et enterrements, qui se feront dans la suite, sur les nouveaux registres que vous avez fait faire et destinés à cet usage ».

²⁹²⁶ CPC, t.1, p.133, *Lettre [...] du 31 mai 1731*, « Vous ferez aussi remettre par le R.P. Pons les ornements et vases sacrés, qui appartiennent à la Compagnie, ils ne doivent servir que dans la chapelle de la Loge ». Dans ce sens, BRILLON, P.-J., *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux [...]*, t.2, p.117, art. « Chapelle », qui admet, au sujet des chapelles castrales (situées à l'intérieur d'un château) que les ornements qui la garnissent soient réputés immeubles au profit du seigneur. En l'espèce, les conseillers de Pondichéry n'ont pas cherché à considérer les ornements de la chapelle du fort comme immeubles par destination, et se sont bornés à en revendiquer la possession par l'origine de leur financement.

jésuites à Chandernagor²⁹²⁷. Il offrait d'abord d'envoyer incessamment de nouveaux religieux dans le comptoir du Bengale pour pallier les carences du P. Pons. Il alertait également qu'il en appellerait aux « *tribunaux ecclésiastiques ou séculiers* » en France si « *la légitime possession* » que les jésuites avaient de la cure de Chandernagor « *depuis plus de trente ans* » était violée²⁹²⁸. Pour le supérieur général, ces atteintes consistaient à la fois dans la non-reconnaissance du caractère paroissial de l'église Notre-Dame, et dans la nomination d'un aumônier à la chapelle de la loge qui n'était pas tiré de la Société de Jésus, et qui n'était pas approuvé par le curé du comptoir.

La proposition du supérieur général des jésuites fut soumise à la délibération des membres du Conseil supérieur le jour même. Le gouverneur Lenoir justifia son avis défavorable par la position qu'il avait toujours tenue : la Compagnie n'avait jamais permis que les jésuites prissent la qualité de curé à Chandernagor, elle ne les avait jamais nommés et présentés à l'évêque, et ils avaient toujours été regardés comme aumôniers²⁹²⁹. Dans leurs avis, Lenoir, et les conseillers Legou et Dulaurens s'appuyaient surtout sur les instructions, parfois anciennes, du pouvoir ministériel et de la direction parisienne, qui avaient toujours refusé l'érection d'une église paroissiale à Chandernagor, ni son attribution aux jésuites²⁹³⁰. Dulaurens ajoutait que les lettres patentes d'érection de la paroisse du 23 mai 1698, en plus d'être irrégulières, avaient été abrogées par l'évêque de San Thomé lui-même en juillet 1705²⁹³¹. En revanche, les conseillers Vincent et Dupleix (ce dernier n'étant pas encore directeur de Chandernagor) prirent parti en faveur des jésuites. Ils se satisfaisaient de la proposition du P. Le Gac, qui devait permettre de remédier rapidement à cette crise, en évitant tout scandale devant les chrétiens bengalis²⁹³². Le procureur général Signard, rappela son « *obligation particulière de maintenir les droits et privilèges de la Compagnie, à laquelle le patronage de toutes les églises de ses colonies*

²⁹²⁷ MAC, p.32, DCSP, t.2, p.302, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 6 juillet 1731*, et ARIEL, *Documents historiques*, f°152-153, *id.*

²⁹²⁸ *Ibid.*

²⁹²⁹ *Ibid.*

²⁹³⁰ *Ibid.*, Lenoir renvoie, sans la mentionner, à la lettre du Secrétaire d'État à la Marine Jérôme de Pontchartrain du 19 janvier 1699 (*Supra*, p.374), en disant que la Compagnie « a toujours ordonné, à ceux qui nous ont précédé, de ne point se servir des pères jésuites pour desservir les cures et aumôneries de ses comptoirs, et de les faire desservir par les pères capucins ». Legou renvoie, quant à lui, aux ordres de la Compagnie du 19 janvier 1717, qui avaient porté que « si le père jésuite qui sert d'aumônier à Chandernagor vient à quitter ou à mourir, le Conseil établira en sa place un père capucin ». Dulaurens se réfère aux ordres du mois de mai 1706 (*Supra*, p.469), par laquelle Pontchartrain avait dit ne pas vouloir « entendre parler de l'église paroissiale, bâtie par M. Deslandes », et ajoutait « que la proposition des pères jésuites au sujet de cette église pour en faire la paroisse ne convient nullement ».

²⁹³¹ *Ibid. Supra*, p.466. Nous avons établi que la réforme de la cure du Bengale voulue par l'ordinaire portugais en 1705 avait été suspendue après l'intervention de François Martin, et que la situation était restée particulièrement confuse après le refus de Pontchartrain, en 1706, de reconnaître l'érection de cette paroisse. En 1731, les conseillers de Pondichéry ne retiennent de cet épisode que comme une rétractation des lettres patentes du 23 mai 1698 par l'évêque.

²⁹³² *Ibid.*, et MAC, p.34.

[appartenait] ». Il fondait son avis défavorable sur des motifs plus graves que les autres conseillers. Pour Signard, il était impossible d'admettre les provisions accordées en 1698 par l'évêque de San Thomé aux jésuites, dans la mesure où cela revenait à se soumettre au « *prétendu droit du Roi de Portugal de présenter et nommer aux cures des colonies françaises* »²⁹³³. Le procureur général soulevait ainsi la question « radicale » de l'indépendance des comptoirs français de la juridiction spirituelle de l'évêque de San Thomé. Ainsi, la majorité des conseillers se prononça en défaveur de la proposition du supérieur des jésuites.

Cependant, la principale difficulté que rencontra le Conseil supérieur dans l'adoption de mesures temporaires concernant l'aumônerie de Chandernagor devait provenir de San Thomé. Avant la requête du P. Le Gac, les conseillers de Pondichéry avaient en effet demandé à l'ordinaire portugais, José Pinheiro, d'investir les aumôniers (le P. Anselme, capucin, ou le P. Albert Saldin, théatin allemand), présentés par eux, des pouvoirs suffisants pour administrer les sacrements à Chandernagor, même temporairement²⁹³⁴. Cette démarche n'avait jamais été nécessaire par le passé, dans la mesure où les jésuites du comptoir du Bengale étaient plus ou moins réputés curés au regard du droit épiscopal. Dès la fin du mois de juin 1731, le secrétaire du Conseil supérieur, qui avait été envoyé à Madras pour recueillir l'accord du custode des capucins français, s'était également présenté à l'évêque, dont le siège était tout proche. José Pinheiro refusa d'accorder les facultés demandées aux futurs aumôniers, et souhaitait laisser les choses en l'état « *jusqu'à une décision d'Europe* »²⁹³⁵. Par une telle décision, l'évêque signifiait surtout qu'il ne reconnaîtrait que les actes de nomination et de présentation faites par la direction parisienne de la Compagnie, et que le Conseil supérieur n'avait pas les pouvoirs suffisants pour une telle initiative. Les conseillers répliquèrent donc le 5 juillet 1731²⁹³⁶. Ils affirmèrent le pouvoir qu'ils avaient « *comme membres du Conseil supérieur et représentants de la Compagnie dans l'Inde de faire usage de ce droit* »²⁹³⁷. Les conseillers ajoutèrent que si

²⁹³³ *Ibid.*, et DCSP, t.2, p.302, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 6 juillet 1731*.

²⁹³⁴ DCSP, t.2, p.298, *Délibération [...] du 21 juin 1731*, « Nous écrivons et députerons un de nous à Monseigneur l'Évêque de Saint-Thomé, pour lui expliquer nos raisons et lui demander les pouvoirs nécessaires à cet aumônier et lui enverrons copie en forme de la présente délibération, laquelle servira de nomination et présentation au nom de la Compagnie à l'aumônerie de Chandernagor en faveur du dit Révérend Père Anselme ou autre père capucin français, qui nous serait accordé, jusqu'à ce que la Compagnie y ait pourvu elle-même ». MAC, p.27. La démarche des conseillers de Pondichéry visant à faire investir les aumôniers de la chapelle Saint-Louis par l'évêque de San Thomé semble surtout une manœuvre politique. Elle vise à asseoir la légitimité des nouveaux religieux face aux jésuites, et à faire reconnaître par l'évêque le droit de nomination des aumôniers par le Conseil supérieur. Du point de vue du droit public ecclésiastique, rien n'obligeait le fondateur d'une chapelle « *laïque et non spiritualisée* », c'est-à-dire fondée sans l'aval de l'ordinaire et qui ne constitue pas un bénéfice, à se soumettre à une telle formalité. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.1, art. « Chapelle », p.264.

²⁹³⁵ MAC, p.28-29. La lettre adressée par l'évêque de San Thomé au Conseil de Pondichéry date du 31 juin 1731.

²⁹³⁶ *Ibid.*, p.29-30.

²⁹³⁷ *Ibid.*

l'évêque persistait dans son refus, ils prendraient « *parmi les aumôniers d'Europe deux prêtres pour desservir l'aumônerie de Chandernagor* », c'est-à-dire des séculiers investis en France du pouvoir d'administrer les sacrements²⁹³⁸. Les membres du Conseil supérieur ne pouvaient pas attendre l'arrivée de nouveaux religieux : ils envoyèrent le 31 juillet 1731 deux capucins de Pondichéry en direction du Bengale, pour « *servir l'aumônerie de la loge conjointement avec le P. Albert théatin* »²⁹³⁹. Les conseillers de Chandernagor étaient également sommés de réprimer les troubles que causeraient les jésuites aux aumôniers²⁹⁴⁰.

Malgré l'affirmation des conseillers de Pondichéry, la simple nomination d'aumôniers avait ainsi fait l'objet d'une résistance passive du pouvoir épiscopal, qui refusait d'accorder à ces derniers les pouvoirs demandés. Les marchands français suspectèrent la complaisance de l'évêque envers les jésuites, dont lui et ses prédécesseurs étaient également issus²⁹⁴¹. En effet, José Pinheiro se saisit de la question de la possession de la cure de Chandernagor par les jésuites comme un moyen de rappeler l'indépendance de sa juridiction spirituelle en Inde.

II. La défense de la paroisse des jésuites par l'évêque de San Thomé

L'attentisme de l'évêque de San Thomé sur la question de l'aumônerie n'a pas empêché qu'il prenne position au sujet de la cure. L'ordinaire avertit à plusieurs reprises les conseillers de Pondichéry que la décision qui serait prise en France ne devait en aucun cas porter atteinte à sa juridiction spirituelle. Pinheiro estimait d'abord que l'église paroissiale de Chandernagor avait été valablement constituée par son prédécesseur en 1698, et que cette situation était toujours valable. Il était donc inenvisageable de laisser des pouvoirs séculiers déposséder et instituer des bénéfices dans sa juridiction spirituelle²⁹⁴².

Un mémoire rédigé par l'évêque de San Thomé le 18 septembre 1731, traduit en français, à destination du cardinal de Fleury, principal ministre de Louis XV, permet d'identifier

²⁹³⁸ *Ibid.* p.30.

²⁹³⁹ *Ibid.*, p.36.

²⁹⁴⁰ *Ibid.*, qui ajoutent, dans leur lettre du 31 juillet 1731 aux conseillers de Chandernagor que « [leur intention est] de ne plus souffrir que les R.R.P.P. Jésuites fissent la loi et fussent les maîtres à Chandernagor ». ARIEL, *Documents historiques*, p.149-150. CPC, t.1, p.138, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 31 juillet 1731*.

²⁹⁴¹ *Ibid.*, p.37, qui résume la lettre du 14 août 1731 des conseillers de Pondichéry à l'évêque de San Thomé.

²⁹⁴² MAC, p.31, Qui résume la lettre du 12 juillet 1731 de l'évêque de San Thomé aux conseillers de Pondichéry, « [Le Conseil supérieur] se restreint à lui demander des pouvoirs pour un aumônier par intérim, et jusqu'à ce que la Compagnie ait décidé, si l'on a tort ou raison avec les R.R.P.P. Jésuites. Et il cite plusieurs canons de l'Église sur les règles à observer pour déposséder juridiquement un bénéficiaire. [...] Et comme si le Conseil de Pondichéry voulait faire un curé de son autorité privée et sans le concours de l'ordinaire, il répond que la royale Compagnie, toute puissante qu'elle est, n'a pas le pouvoir de donner l'institution aux bénéfices cures, ce que bien certainement le Conseil n'ignore pas ».

ses prétentions²⁹⁴³. Pour Pinheiro, la Compagnie devait déterminer si elle avait, ou non, exercé un patronage à Chandernagor par l'entretien des ecclésiastiques depuis cette date. Si elle voulait exercer les droits d'un patron sur la cure de Chandernagor, elle devait reconnaître avoir fondé l'église Notre-Dame en 1698, et l'avoir dotée depuis cette date²⁹⁴⁴. Cependant, l'évêque retenait une conception particulièrement stricte des modes de preuve d'un patronage laïc. Il ne s'appuyait pas sur la littérature de droit canonique français, mais sur les actes du Concile de Trente, qui avait été reçu au Portugal et non en France, et qui se montrait, dans une certaine mesure, plus contraignant sur la formation de tels patronages²⁹⁴⁵. Citant le décret de réformation de la vingt-cinquième session du Concile (chap. 9), l'évêque estimait que la fondation, la dotation, et construction de l'église ne suffisaient pas à prouver l'existence d'un patronage²⁹⁴⁶. Il fallait encore justifier du « *consentement authentique de l'évêque* », et d'un grand nombre de présentations, répétées au cours du temps²⁹⁴⁷. Ces exigences devaient contraindre les directeurs de la Compagnie à reconnaître la validité de la lettre pastorale du 23 mai 1698, et à se plier plus strictement aux formalités de présentation et de nomination des curés à l'avenir, s'ils voulaient revendiquer leur droit de patronage. Au contraire, si la Compagnie persistait à dire qu'elle n'avait jamais fondé l'église Notre-Dame, l'évêque mettait en exergue que cette inaction avait produit des droits au profit des jésuites et de lui-même. En s'appuyant sur l'autorité de canonistes et théologiens comme Francisco Suárez (1548-1617) et Ferdinando Castro Palao (1581-1633), l'évêque estimait que si la Compagnie avait sciemment refusé de faire la présentation d'un curé à l'église Notre-Dame depuis 1698, alors les jésuites avaient été investis

²⁹⁴³ *Ibid.* Le mémoire de l'évêque de San Thomé est résumé aux p.102-124, sous le titre *Mémoire de M. l'évêque de San Thomé contre la Compagnie des Indes pour le soutien de la cause des R.R. P.P. Jésuites de Chandernagor*, et entremêlé des réflexions et arguments des directeurs de la Compagnie.

²⁹⁴⁴ *Ibid.*, p.102.

²⁹⁴⁵ *Ibid.* Sur la réception du concile de Trente en Espagne et au Portugal par la Pragmatique de Philippe II en 1566, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Quelques manifestations de juridictionnalisme dans le droit des royaumes français, espagnols, portugais (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in : De Franceschi, Sylvio, Hours, Bernard, *Droits Antiromains. XVI^e-XXI^e siècles, Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Lyon, LARHRA, 2017, p.17-37, [en ligne, <http://books.openedition.org/larhra/514>], §28. Sur les restrictions au patronage laïc dans les actes du concile de Trente, BERNHARD, J., LEFEBVRE, C., RAPP, F., *L'époque de la réforme et du concile de Trente, Histoire du droit et des institutions de l'Église d'occident*, t. XIV, *op.cit.*, p.346-347.

²⁹⁴⁶ Ces trois critères, dont le caractère cumulatif n'est pas généralement admis, étaient ceux retenus par la doctrine de droit ecclésiastique français, au moins depuis Du Moulin, *Supra*, p.111. Cependant, il faut préciser que les critères ajoutés par l'évêque étaient aussi envisagés par la doctrine française. La présentation à l'évêque par le patron était davantage regardée comme un droit de ce dernier que comme un mode de preuve, mais il avait toujours été une évidence pour les canonistes. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, art. « Patronage », p.435.

²⁹⁴⁷ MAC, p.102. *Le Saint-Concile de Trente œcuménique et général célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV* [...], *op.cit.*, p.432, Sess. 25, Décrets de réformation, chap.IX, « Le Saint Concile ordonne et déclare, que la justification du droit de patronage doit être tirée de la fondation, ou dotation, et prouvée par quelque acte authentique, et autres preuves requises par le droit ; ou même par un grand nombre de présentations réitérées, pendant le cours d'un si long temps, qu'il passe la mémoire des hommes ».

« en vertu d'une collation de l'évêque sans présentation »²⁹⁴⁸. Dans ce cas, l'évêque pouvait donc être « en possession de la cure de l'église », car « il [suffisait] pour cela d'un seul acte suivi d'une possession tranquille, en présence et du tacite consentement de ceux qui auraient dû s'y opposer »²⁹⁴⁹. Plus loin, l'évêque affirme que la négligence de la Compagnie à nommer et présenter des ecclésiastiques, d'une part, et la paisible possession de la cure par les jésuites, d'autre part, auraient emporté transfert de la propriété de la cure à son profit, par prescription²⁹⁵⁰. Enfin, José Pinheiro formule quelques prétentions au sujet de la chapelle Saint-

²⁹⁴⁸ MAC, p.105. L'auteur anonyme du *Mémoire au sujet de l'aumônerie de Chandernagor* désigne sous le nom de Palmerius l'un des canonistes cités par l'évêque de San Thomé. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur commise à partir des annotations laissées par l'évêque de San Thomé dans son mémoire original, et reproduites par l'auteur du résumé. L'abréviation « Pal. Tr. 13, De benef. », faussement associée au nom de Palmerius (*Ibid.*, p.105 et p.120), désigne en fait Ferdinando (ou Fernando) de Castro Palao, jésuite espagnol du début du XVII^e siècle. L'ouvrage utilisé par l'évêque de San Thomé, et dont nous avons pu vérifier la correspondance des passages cités avec le propos du mémoire, est DE CASTRO PALAO, Ferdinandi, *Opera Moralis de virtutibus, et vitiis contrariis. Pars Secunda, de virtute religionis*, Lyon, Anthonii Huguetan & Guilielmi Barbier, 1669, et notamment le *Tractatus XIII, De Beneficiis ecclesiasticis*, (p.145-338). Cet ouvrage a été édité à Lyon à plusieurs reprises, entre 1649 et 1682. Il n'est pas possible de déterminer à partir de ce mémoire l'édition dont José Pinheiro était en possession en 1731.

²⁹⁴⁹ MAC, p.105. Sur la question de la collation sans présentation retournant dans la possession de l'évêque (au titre d'un patronage ecclésiastique, peu probable en l'espèce, ou d'une simple spiritualisation de l'église soumise à un patronage laïc), José Pinheiro s'appuie sur DE CASTRO PALAO, F., *Opera Moralis [...], Pars Secunda [...], op.cit.*, p.242, *Tractatus XIII, De Benef., Disput. II, Punct. XXVIII*, n°1 et n°2, qui considère que la possession par l'évêque d'un bénéfice est présumée, s'il institue, pourvoit et confirme des curés à ce bénéfice avant que celui-ci ne soit déclaré appartenir à qui que ce soit. En premier lieu, le principe de collation d'un curé par l'évêque sans présentation d'un patron laïc est tout à fait admis par la littérature ecclésiastique française. Selon que le terme de « collation » est entendu largement ou non, cette situation peut tantôt décrire le pouvoir de l'évêque de dispenser par principe de tous les bénéfices de son diocèse, tantôt une modalité d'exercice d'un patronage ecclésiastique. BOUTARIC, F., *Les Institutions du Droit canonique, op.cit.*, p.1 et p.82, et FLEURY, C., *Institution au droit ecclésiastique [...], op.cit.*, t.1, p.359-360. En l'espèce, l'évêque de San Thomé a simplement voulu signifier que l'église Notre-Dame n'était pas placée sous le régime dérogatoire d'un patronage laïc, mais sous sa simple juridiction spirituelle. Il ne démontre pas dans cet argument sa possession de la terre, ni sa fondation de l'église, conditions nécessaires pour constituer un patronage laïc. En revanche, il reprend à Castro Palao l'idée que l'exercice par l'évêque de ce pouvoir de collation sans présentation d'un patron laïc est une cause de déchéance des droits du patron. La doctrine française envisageait aussi ce mécanisme comme un mode d'extinction des droits de patronage laïc. *Ibid.*, t.1, p.361-362, qui estime que le droit de patronage se perd notamment « par le non-usage, quand l'ordinaire est en possession de conférer librement ».

²⁹⁵⁰ MAC, p.105, et 113-114, « Premièrement parce que le droit de patronage peut être prescrit, même contre les patrons laïques par un laps de dix années de temps entre présent, et de vingt années entre absents. Et en second lieu parce qu'un privilège dans l'exercice tombe sur une action positive telle que l'est une présentation, se perd par un non-usage volontaire dans le cas que l'occasion se présente d'en user et qu'à l'égard de tout privilège, qui est à charge à autrui sur le non-usage seul le grevé prescrit contre le privilégié ce qui, à plus forte raison arrive, s'il intervient un acte contraire au privilège, il appuie ces maximes de l'autorité du canoniste Palmerius [erreur, De Castro Palao]. [L'évêque de San Thomé] ajoute sur celle de Suárez que pour que la prescription ait lieu, il suffit d'un seul acte contraire au privilège, pourvu qu'il soit continu, et qu'il n'ait point été rétracté, or, poursuit-il, en faisant l'application de ces maximes au fait en question, quand le privilège du droit de patronage appartient à des laïques, l'évêque peut prescrire contre eux par un non-usage de dix ans s'ils sont présents, et quand la collation de l'évêque sera intervenue, et qu'elle aura eu réellement son effet par la possession paisible du curé sans aucune contradiction de la part des directeurs de la Compagnie de France dans les Indes à ce présents et consentants, et même par le propre fait de l'avoir reconnu pour tel et de lui avoir payé une somme annuelle en cette qualité et à titre de dotation : On a tout ce qui est requis contre pareil droit de patronage ».

L'évêque de San Thomé s'appuie ici sur le passage DE CASTRO PALAO, F., *Opera Moralis [...], Pars Secunda [...], op.cit.*, p.186, *Tractatus XIII, De Benef., Disput. II, Punct. II*, n°12, qui admet que le droit de patronage puisse être prescrit contre les laïcs, et par un délai de dix ans entre présents et de vingt ans entre absents (« Communis sententia tenet praescribi ius patronatus a laicis posse. Quia non adversus ecclesiam, sed adversus alium laicum praescribitur [...] Dubium tamen est, quod tempus ad hanc praescriptionem requiritur? Aliquibus placet decennium sufficere

Louis et des aumôniers de Chandernagor. Si la Compagnie estimait que cette chapelle était « *purement laïque* », et ne dépendait que de son autorité, elle n'avait pas besoin de l'autorisation de l'ordinaire pour y nommer un aumônier. L'évêque soulignait cependant qu'en 1696, cette chapelle avait été fondée par l'un des vicaires de son prédécesseur, et qu'il pouvait tout à fait la regarder comme « *ecclésiastique* », dépendant de sa seule juridiction²⁹⁵¹. En multipliant les hypothèses défavorables à la Compagnie, l'évêque cherchait, dans ce mémoire, à restreindre considérablement le champ d'action des directeurs parisiens, et à garantir que la résolution de l'affaire préserverait les intérêts des jésuites français de l'Inde, et les siens.

Instruits de ces positions, les conseillers de Pondichéry n'eurent de cesse, durant les deux années suivantes, de manifester des sentiments gallicans²⁹⁵². Contrairement au « premier gallicanisme » du Conseil supérieur, qui avait, sur instructions ministérielles, refusé la réception d'actes émanant de l'autorité pontificale entre 1708 et 1716 ; les membres de la juridiction souveraine se regardaient désormais comme l'un des Parlements du Royaume, chargés de réprimer « *l'abus que [faisaient] les gens d'Église de leur autorité* »²⁹⁵³. Durant les deux années suivantes, les conseillers de Pondichéry enjoignirent ceux de Chandernagor de vérifier tous les actes et lettres envoyées par l'évêque de San Thomé aux religieux de leur comptoir, et de ne rien

inter praesentes, et vicennium inter absentes »). On trouve également cette idée chez un autre juriste jésuite célèbre, Léonard Lessius, qui retient la prescription décennale ou vicennale de l'évêque contre le patron laïc. LESSIUS, Leonard, *R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu [...] De Iure et Iustitia*, Duaci (Douai), Gerardum Pinchon, 1634, p.105, « In ecclesia non liberta, jus patronatus a laico contra verum patronum praescribi potest cum titulo colorato 10 annis inter praesentes 20 inter absentes, sine titulo autem, 30 annis ». L'avis de Suárez est, quant à lui, tiré de SUAREZ, Francisco, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Conimbricæ (Coimbra), 1612, p.1050, L. 8, chap.35, *Quando et quomodo amittatur privilegium per contrarium usum*, n°10, C. La prescription décennale ou vicennale de l'Église contre le patron laïc diffère de celle, quarantenaire, confirmée par le Concile de Trente, au profit des patrons contre l'Église. *Le Saint-Concile de Trente œcuménique et général [...]*, op.cit., p.435, Sess. 25, Décrets de réformation, chap.IX. Par l'acte contraire du patron à son privilège, les canonistes pouvaient admettre la renonciation à la prescription canonique pour retenir celle fixée par le droit civil. CASTALDO, A., LEVY, J.-P., *Histoire du droit civil*, op.cit., p.633-635, et p.642-643. Cette position semble être marginale pour la doctrine de droit public ecclésiastique français, qui l'attribue exclusivement aux « canonistes romains ». DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, art. « Patronage », p.440.

²⁹⁵¹ MAC, p.120. Sur ce point, José Pinheiro renvoie à DE CASTRO PALAO, F., *Opera Moralis [...]*, Pars Secunda [...], op.cit., p.155, *Tractatus XIII, De Benef., Disput. I, Punct. VI, n°2*, « *Quando conferatur capellania autoritate episcopi erecta* ». La distinction entre chapelles laïques et ecclésiastiques était bien connue par la doctrine française. L'enjeu de cette classification consistait surtout à savoir si une chapelle était constituée en bénéfice simple ou non, et si l'évêque pouvait seul y pourvoir. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.1, art. « Chapelle », p.264.

²⁹⁵² ARIEL, *Documents historiques*, f°154-158, et CPC, t.1, p.172, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 26 juin 1732*, « Nous savons ce que nous devons à l'Église, mais les lois du Royaume que mal à propos vous nous citez pour autoriser votre aveugle soumission à tout ce que disent Monseigneur de Saint Thomé et votre curé Jésuite, savent réprimer les abus que commettent les gens d'Église sous prétexte de leur autorité ; c'est en quoi consistent les privilèges de l'Église Gallicane ».

²⁹⁵³ *Ibid.*, « Le Roy et les Parlements du Royaume répriment tous les jours l'abus que font les gens d'Église de leur autorité, sans pour cela toucher à l'encensoir. Les jésuites ont grand intérêt de vous entretenir dans les sentiments où vous êtes de recevoir aveuglément et sans examen tout ce qui est proposé par l'évêque et le curé, comme vous dites que votre catéchisme vous l'enseigne, vous devrez penser qu'étant à la tête d'un conseil, vous êtes dans l'obligation particulière de maintenir les usages du Royaume et qu'ayant la direction des affaires de la Compagnie vous ne pouvez vous dispenser de soutenir leurs intérêts ».

laisser publier sans leur accord²⁹⁵⁴. Le conflit affecta la validité des mariages célébrés à Chandernagor par les nouveaux aumôniers de la loge : en 1732, les jésuites auraient déclaré nulles les unions qui n'avaient pas été réalisées dans leur église²⁹⁵⁵. Cependant, les conseillers de Pondichéry eurent l'étrange idée de promouvoir, en pleine crise, Joseph-François Dupleix comme directeur de Chandernagor. Celui-ci avait manifesté des sentiments favorables aux jésuites dès la délibération du 6 juillet 1731. Entré en fonctions au Bengale, il chercha d'abord à rétablir la paix entre les aumôniers et les jésuites. Il aurait enjoint aux premiers de dire seulement « *la messe dans la loge, les vêpres et la prière le soir* »²⁹⁵⁶. Les jésuites devaient, quant à eux, continuer d'exercer toutes les fonctions de curé dans leur église²⁹⁵⁷. Quelques mois plus tard, il autorisa, contre l'avis du Conseil supérieur, la publication d'une pastorale de l'évêque de San Thomé reprouvant le P. Albert Saldin, aumônier théatin, qui quitta Chandernagor²⁹⁵⁸.

L'affaire des cures de Chandernagor avait ainsi changé de nature lors de sa réception par le Conseil supérieur de Pondichéry. Dans le comptoir du Bengale, il s'agissait surtout d'assurer l'effectivité du service spirituel par les jésuites. Dans le chef-lieu des établissements français, l'objet de cette querelle a consisté à faire reconnaître le droit d'un conseil souverain composé de marchands de nommer des aumôniers, et de prendre des mesures temporaires concernant l'organisation ecclésiastique de ses comptoirs. Face à l'opposition de l'évêque de San Thomé, les conseillers de Pondichéry ont pu justifier leurs prétentions en mobilisant les Libertés de l'Église gallicane²⁹⁵⁹. Lors de la réception de l'affaire à Paris, les attentes des conseillers Chandernagor et de Pondichéry ne seront que faiblement entendues. Les directeurs et syndics de la Compagnie ne seront guère réceptifs à cet esprit de rupture avec les religieux de la Société de Jésus, ni avec l'évêque portugais.

²⁹⁵⁴ *Ibid.*, t.1, p.196, *Lettre [...] du 12 février 1732*, « Vous ne recevrez ni ne laisserez publier ni afficher aucun mandement ni écrit de l'évêque et des jésuites qu'ils n'aient été communiqués au Conseil supérieur par l'évêque même, qui est à portée de le faire. Vous continuerez à nous renvoyer tous ces écrits, qui ne tendent qu'à détruire les droits de la Compagnie ou à établir des nouveautés ».

²⁹⁵⁵ *Ibid.*, t.1, p.153, *Lettre [...] du 16 mars 1732*, et p.172, *Lettre [...] du 26 juin 1732*, au sujet des mariages du sieur La Gonche et d'un topas.

²⁹⁵⁶ MAC, p.40-41.

²⁹⁵⁷ *Ibid.*

²⁹⁵⁸ CPC, t.1, p.196, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 12 septembre 1732*, et MARTINEAU, A., *Dupleix et l'Inde française, op.cit.*, t.1, p.457-463.

²⁹⁵⁹ MARTINEAU, A., *Dupleix et l'Inde française, op.cit.*, p.465-467.

Section 2. La formation parisienne des concordats

Au début de l'année 1733, l'affaire de la cure et de l'aumônerie de Chandernagor est étudiée, en France, par le cardinal de Fleury, et par les directeurs et syndics de la Compagnie. Malgré l'affirmation du Conseil supérieur, cette séquence devait surtout confirmer la tutelle des autorités métropolitaines sur la police ecclésiastique des établissements de l'Inde. Face à la confusion généralisée, la Compagnie allait choisir d'assumer pleinement son droit de patronage. Or, ce n'est pas par un acte unilatéral de la Compagnie, mais par une convention, ou concordat, passée avec les supérieurs des jésuites en France, que l'affaire devait être résolue (§1). Par ailleurs, il était nécessaire que ce « concordat » fût approuvé par l'évêque de San Thomé, qui ne se priverait pas d'obtenir une révision du texte (§2).

§1. Le concordat du 11 février 1733 : un contrat entre la Compagnie et les jésuites

Le concordat passé entre les directeurs et syndics de la Compagnie des Indes et les supérieurs des jésuites de France en 1733 est d'abord un contrat qui doit « rétablir » les droits de patronage de la Compagnie sur les cures de Chandernagor (I). Il comporte également une partie réglementaire, dont certains articles sont applicables à tous les comptoirs de l'Inde, et qui lui donne donc une portée assez générale en matière de police des cultes (II).

I. La réaffirmation contractuelle des droits de patronage de la Compagnie

Lors de sa réception en France, la lettre de l'évêque de San Thomé au cardinal de Fleury du 18 septembre 1731 fit l'objet d'une attention particulière. Il semble que ce soit à cette occasion qu'un très long mémoire, dont l'auteur n'est pas connu, fut rédigé. Le *Mémoire au sujet de l'aumônerie de Chandernagor*, que nous avons abondamment cité, exposait avec un certain niveau de détail tous les événements relatifs à la cure de Chandernagor depuis les années 1690²⁹⁶⁰. Il comprenait également des réflexions sur les nombreuses prétentions de l'évêque de San Thomé. Pour la Compagnie, le défaut de consentement à la fondation de l'église Notre-Dame n'était pas une négligence, mais un refus²⁹⁶¹. Les provisions accordées par l'évêque aux jésuites sans nomination ne signifiaient pas que celui-ci était le véritable possesseur de la cure,

²⁹⁶⁰ MAC. Compte tenu de son niveau d'information sur les événements, il est probable que le *Mémoire* ait été rédigé en France, par un auteur qui disposait des archives, parfois anciennes, de la Compagnie, et qui était largement informé des événements de l'Inde jusqu'à la fin de l'année 1731. Il n'est pas impossible que l'auteur soit le notaire Marchand Perret, devant lequel fut signé le texte du concordat.

²⁹⁶¹ *Ibid.*, p.103.

mais constituait une irrégularité et une violation des droits de la Compagnie prévus à l'article XXX de la déclaration du mois d'août 1664²⁹⁶². Le mémoire mettait en avant les nombreuses contradictions du droit épiscopal concernant les églises de Chandernagor, et notamment le retrait de la paroisse en 1705, qui démontrait l'absence de possession paisible par les jésuites durant ces années, et l'impossibilité d'une quelconque prescription acquisitive²⁹⁶³. Enfin, l'auteur anonyme démentait que l'évêque n'eut jamais pourvu ni investi aucun aumônier pour la chapelle Saint-Louis, et réfutait toute prétention de José Pinheiro sur cette dernière²⁹⁶⁴. Cependant, le principal intérêt de ce mémoire résidait dans les propositions qu'il formulait en conclusion, pour régler définitivement l'affaire des cures de Chandernagor²⁹⁶⁵. La condition préalable à toute réforme était d'obtenir de l'évêque de San Thomé une déclaration authentique de l'invalidité de l'érection de l'église Notre-Dame en église paroissiale en 1698²⁹⁶⁶. L'auteur retenait ensuite deux options. Il proposait d'abord de faire de la chapelle de la loge la seule église paroissiale du comptoir, qui fût desservie par des aumôniers dont la nomination fût entièrement décidée par les syndics et directeurs parisiens²⁹⁶⁷. Cette solution, trop déséquilibrée en faveur de la Compagnie, n'avait que peu de chances d'être acceptée par l'évêque de San Thomé. La seconde option envisagée par l'auteur était d'ériger, à Chandernagor, deux églises paroissiales, l'une, dans la loge, pour les employés et Européens, et l'autre, dans l'église Notre-Dame, pour les bengalis²⁹⁶⁸. Cette dernière proposition, qui revenait à reproduire intégralement la situation pondichéenne, devait trouver les grâces des parties intéressées dans cette affaire.

Le 20 février 1733, une convention est passée à Paris devant le notaire du Châtelet Marchand Perret. Elle contient un « *Concordat en forme de règlement* », convenu le 11 février précédent, entre les syndics et directeurs de la Compagnie des Indes, d'une part, et le P. Pierre Jacques Frogerais, provincial des jésuites de la province de France, Jacques de Guenonville, recteur du collège Louis le Grand, supérieur des missions des Indes et de la Chine, et Charles Nicolas de Fremont, procureur des missions, d'autre part²⁹⁶⁹. Comme son nom l'indique, et

²⁹⁶² *Ibid.*

²⁹⁶³ *Ibid.*, p.106-107 et p.115-118.

²⁹⁶⁴ *Ibid.*, p.122.

²⁹⁶⁵ *Ibid.*, p.126-147.

²⁹⁶⁶ *Ibid.*, p.127-128.

²⁹⁶⁷ *Ibid.*, p.128-131

²⁹⁶⁸ *Ibid.*, p.131-137.

²⁹⁶⁹ Un extrait du concordat est consultable dans DIAGOU, *Arrêts*, t.1, p.370, Annexe 1. Une copie complète est conservée aux ANOM, COL, C²290 bis, f^o13 et s. La plus ancienne version dont nous disposons est conservée aux NAIP, PP, TC, 199, *Registre du greffe du Conseil supérieur de Pondichéry, 1735-1744*, f^o13 et s. Il s'agit de la retranscription originale du concordat de 1733 réalisée en 1735, après la réception d'une deuxième version, que nous étudierons plus loin. Cette pièce est en très mauvais état. Enfin, une copie dactylographiée du concordat de 1733 et de plusieurs actes consécutifs à celui-ci est disponible aux NAIP, Misc, Doc., 94, *Cure de Chandernagor, règlements de 1733 et correspondance avec l'évêque de San Thomé*.

suivant les recommandations de l'auteur du *Mémoire sur l'aumônerie de Chandernagor*, le concordat est composé de deux actes : l'un, contractuel, l'autre, réglementaire²⁹⁷⁰. Il convient d'abord d'éclaircir la nature juridique du premier.

La notion juridique de concordat renvoie, dans le langage courant, à celui convenu à Bologne, entre François I^{er} et le pape Léon X en 1516, révisant la Pragmatique sanction de Bourges de 1438²⁹⁷¹. Ce texte occupe une place cardinale et fondamentale dans la police ecclésiastique du Royaume, dans la mesure où il institue les droits respectifs du roi et du pape, notamment en matière de nomination et d'investiture aux bénéfices majeurs²⁹⁷². Cependant, la nature du concordat de 1733 ne se rapproche guère de cette acception touchant au « droit public ecclésiastique », mais plutôt à un mécanisme régissant les relations entre particuliers. En effet, il ne s'agit d'autre chose que d'une « *transaction par laquelle l'un des contendants à un bénéfice en litige, cède à l'autre ses droits, moyennant une pension, ou sous la condition de payer par celui, en faveur de qui la cession est faite* »²⁹⁷³. En raison de la nature de cet acte, la doctrine s'est toujours inquiétée de la proximité des concordats entre bénéficiers avec le crime canonique de simonie²⁹⁷⁴. En revanche, la notion de concordat n'est que rarement employée pour désigner un contrat entre un bénéficiaire et un patron laïc (qualifications contestées, par ailleurs, par l'une et l'autre partie)²⁹⁷⁵. Le sens qu'il faut donner au concordat de 1733 est d'abord celui d'un

Dans chacun de ces documents, la graphie des noms des trois représentants de la Société de Jésus varie. Nous avons pu trouver confirmation de l'identité et de la fonction de chacun. EMOND, Gustave, *Histoire du Collège Louis-le-Grand*, Paris, Durand, 1845, p.288, qui indique que Jacques de Genonville (parfois orthographié Guenouville) était recteur du collège Louis le Grand de 1731 à 1733. SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, Alphonse Picard, 1892, t.3, p.1038, qui indique que Pierre-Jacques Frogerais, rennais, était provincial des jésuites de France de 1729 à 1735, avant de devenir à son tour recteur du collège de la rue Saint-Jacques. GAUDART, E., *Catalogue de quelques documents des archives de Pondichéry*, Pondichéry, Imprimerie moderne, 1931, p.48, qui indique que Charles Nicolas de Fremont (ou Fremond) était encore procureur des missions de l'Inde et de la Chine en France en 1733.

Les syndics et directeurs présents étaient Louis Brinon, chevalier, seigneur de Caligni, Pierre Samtard, Vincent Pierre, Fromaget, écuyer, François Castagniet, écuyer, Louis Boivin, écuyer, D'Hardancourt, écuyer, Georges Godeheu, écuyer, et Joseph Morin, écuyer.

²⁹⁷⁰ MAC, qui distingue aux p.131-137 les matières devant faire l'objet d'une convention, et p.137-140 des dispositions réglementaires, dont certaines doivent être applicables dans l'ensemble des établissements de l'Inde.

²⁹⁷¹ BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine* [...], *op.cit.*, p.212-215, et p.471-483.

²⁹⁷² BOUTARIC, F., *Explication du Concordat*, compris dans *Explication de l'Ordonnance de Blois*, Toulouse, Gaspard Henault, 1745, p.1-2. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.1, p.348.

²⁹⁷³ *Ibid.*, t.1, p.345.

²⁹⁷⁴ *Ibid.*, t.1, p.346, « C'est une règle en droit canon, que toute paction sur chose spirituelle ou mixte est nulle, comme suspecte de simonie [...]. Cette maxime, toute expresse qu'elle est, souffre des exceptions dans la pratique ; on a estimé nécessaire, pour le bien de la paix, de permettre les concordats en litige, pourvu qu'il n'y eut autrement rien d'illicite ; c'est-à-dire, qu'il fut passé pour un droit véritablement acquis [...] et sous ces seules conditions, de payer une pension annuelle [...] ». FERRIERE, C.-J., *Dictionnaire de droit et de pratique*, *op.cit.*, t.1, p.496, « Ces conventions à l'amiable sont permises en matières bénéficiale, pourvu qu'elles soient gratuites [...] ».

²⁹⁷⁵ FORGET, G., *Des personnes, choses ecclésiastiques et décimales*, *op.cit.*, p.160.

« *traité de paix* », par lequel deux parties renoncent à leurs prétentions dans un litige²⁹⁷⁶. En droit ecclésiastique, cette renonciation portait généralement sur la « *résignation* » d'un bénéficiaire à ses droits, contre la remise d'une « *pension* », revenu tiré d'un autre bénéfice²⁹⁷⁷. Sans que cela ne soit explicitement mentionné dans la convention du 20 février 1733, les supérieurs des jésuites en France renonçaient bien aux prétentions des religieux de leur ordre sur la cure fondée en 1698. La contrepartie qu'ils devaient en tirer ne consistait pas dans une « *pension* », versée par un autre bénéficiaire, mais dans une « *dotation* », que la Compagnie s'engageait à fournir, et dans l'attribution d'un bénéfice futur²⁹⁷⁸. Juridiquement, le contrat passé le 20 février 1733 était alors un « *acte de dotation de deux nouvelles cures* » que l'évêque de San Thomé était prié d'ériger. Autrement dit, le concordat n'avait pas l'effet d'une « table rase » : il réglait à la fois l'apurement d'une situation contentieuse passée, et l'organisation à venir.

Les jésuites se trouvaient bénéficiaires de cette dotation et érection, aux conditions fixées par un règlement approuvé le 11 février précédent en conseil d'administration de la Compagnie des Indes²⁹⁷⁹. Les cocontractants s'étaient accordés pour établir deux églises paroissiales à Chandernagor. Pour cela, il était demandé à l'évêque de San Thomé de déclarer l'invalidité de l'établissement, fait en 1698, par son prédécesseur, d'une cure dans l'église Notre-Dame sans que la Compagnie ne lui eut préalablement nommé ou présenté de curé. Il devait ensuite ériger deux églises paroissiales conformément aux stipulations du contrat passé entre la Compagnie et les jésuites²⁹⁸⁰. À cet effet, le cardinal Fleury, principal ministre, écrivit en personne une lettre à l'évêque de San Thomé, pour l'inviter à se conformer aux articles du concordat²⁹⁸¹. Suivant

²⁹⁷⁶ Par exemple, BRUNET, J.-L., *Le parfait notaire apostolique [...]*, op.cit., t.2, p.434-435, *Concordat de résignation pour apaiser des procès*. On trouve cette idée formulée très simplement dans une lettre des directeurs de la Compagnie au P. Le Gac, supérieur des jésuites, qui écrivent le but recherché par le concordat : NAIP, Misc, Doc., 94, f°17, *Lettre de la Compagnie de France au P. Le Gac, supérieur des jésuites à Pondichéry, du 20 février 1733, à Paris*, « Il faut que l'éponge efface les choses passées, et qu'il ne soit plus question à l'avenir que d'une parfaite concorde ».

²⁹⁷⁷ BRUNET, J.-L., *Le parfait notaire apostolique [...]*, op.cit., t.2, p.434, « Les parties pour parvenir à une pension conventionnelle font ordinairement deux sortes d'actes, un concordat, et la procuration pour consentir à la création de la pension qui est la demande d'homologation du concordat », et DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, p.681, art. « Résignation », « Par résignation nous entendons ici un acte par lequel un bénéficiaire renonce à son bénéfice purement ou simplement, entre les mains du supérieur, ou en faveur d'une personne à qui il veut que son bénéfice parvienne ».

²⁹⁷⁸ FORGET, G., *Des personnes, choses ecclésiastiques et décimales*, op.cit., p.159-160, « À la création des pensions est requis le consentement du patron, quand le bénéfice est en patronage laïc [...]. Le consentement donné par le patron laïc soit à la création de la pension bénéficiale, ou bien afin qu'elle ait lieu, peut arriver en plusieurs manières. La première [ressort] du concordat ou paction privée faite entre le titulaire et le résignataire futur [...]. Vrai est, que cette chose advient rarement ».

²⁹⁷⁹ NAIP, Misc, Doc., 94, f°19, *Lettre de Messieurs les directeurs à l'évêque de San Thomé, du 20 février 1733, à Paris*.

²⁹⁸⁰ Ibid., f°2, *Convention du 20 février 1733*.

²⁹⁸¹ Ibid., f°20, *Lettre de Monseigneur le cardinal de Fleury à l'évêque de San Thomé, du 20 février 1733*. Cette formalité était conseillée par l'auteur du MAC, p.147.

cette convention, la chapelle Saint-Louis serait érigée en église paroissiale des « *Français et officiers de la Compagnie des Indes, employés et habitants et tous autres étant au service de la Compagnie* »²⁹⁸². Celle-ci serait désormais sous le patronage laïc de la Compagnie, qui s'engageait à l'entretien, aux réparations et à l'ornement. Les directeurs entendaient exercer sur le curé et le vicaire de l'église de la loge un droit de nomination et de présentation à l'évêque, et s'engageaient à leur payer la somme de 400 roupies par an chacun²⁹⁸³. En parallèle les droits de l'église Notre-Dame devaient être réformés pour entrer sous le patronage de la Compagnie. Elle serait maintenue dans son titre d'église paroissiale, pour les « *indiens bengalis qui [composaient] la nouvelle chrétienté dans l'étendue de Chandernagor* ». Le curé de cette église devait également être nommé par la Compagnie, et recevoir pour sa subsistance la somme de 400 roupies de pension et dotation par an²⁹⁸⁴. Nonobstant la qualité de patronne et de fondatrice de la Compagnie pour cette église, les parties au concordat s'accordèrent cependant pour que les directeurs parisiens ne fussent pas tenus de payer l'entretien et l'ornement de l'édifice, en dehors des appointements versés au curé²⁹⁸⁵.

Sur le fond, la Compagnie voulait donc se dégager de la situation passée. En s'accordant avec les supérieurs des jésuites en France sur une solution qui leur était clairement favorable, les directeurs parisiens pouvaient espérer obtenir de l'évêque de San Thomé le retrait de ses actes antérieurs, et l'abandon de ses prétentions les plus excessives. Sur la forme, le recours au contrat permettait de déroger au droit commun du patronage (notamment en matière d'entretien), et de limiter les dépenses considérables auxquelles la Compagnie s'engageait. À ces conditions, le service spirituel des Européens était théoriquement garanti par un contrat passé en France. En revanche, le résultat marquant de cette convention est qu'elle consacre implicitement l'inamovibilité des jésuites aux églises de Chandernagor, en faisant d'eux les cocontractants de la fondation du patronage. À cet égard, les plaintes des conseillers de Pondichéry n'ont pas été entendues. Le concordat contenait en effet un règlement qui devait être enregistré par les Conseils de la Compagnie en Inde, et qui traduisait ces dispositions contractuelles en véritables règles de police ecclésiastique²⁹⁸⁶.

²⁹⁸² *Ibid.*, f°2, Convention du 20 février 1733.

²⁹⁸³ *Ibid.*

²⁹⁸⁴ *Ibid.*, f°3.

²⁹⁸⁵ *Ibid.*

²⁹⁸⁶ MAC, p.145, qui explique la nécessité de recourir à la forme réglementaire précisément pour pouvoir procéder à l'enregistrement du texte par les conseils de Pondichéry et Chandernagor.

II. Un concordat en forme de règlement

Avant d'être joint à la convention passée le 20 février 1733, le règlement relatif aux églises de Chandernagor, et à la police ecclésiastique des comptoirs a été adopté par l'assemblée générale d'administration de la Compagnie des Indes en France le 11 février du même mois. Les dispositions du règlement répètent largement les articles du contrat, mais abordent d'autres matières. Les modalités de nomination et de présentation des curés y sont par exemple précisées. Les supérieurs des jésuites en France auront désormais un droit de présentation à la Compagnie de religieux pour les deux cures, et pour la fonction de vicaire²⁹⁸⁷. Les syndics et directeurs enverront ensuite des lettres de nomination au gouverneur de Pondichéry, qui seront « *remplies ou en blanc* », laissant à ce dernier la faculté de choisir des religieux parmi ceux présents en Inde²⁹⁸⁸. Ces lettres seront alors présentées à l'évêque de San Thomé, qui pourra donner aux curés les pouvoirs suffisants²⁹⁸⁹. Les curés ne seront révocables qu'à cause de mort, ne pouvant disposer de la paroisse, sauf par une décision des supérieurs, qui pourront engager la Compagnie à une nouvelle nomination dans les formes précitées²⁹⁹⁰. Les articles 14 à 16 prévoient les obligations des curés, qui, même s'ils résident hors de la loge, devront s'assurer que les secours spirituels n'y manqueront pas ; et qui s'engagent à chanter les messes les dimanches, les vêpres et messes basses²⁹⁹¹.

La clarification des droits de la Compagnie sur les églises de Chandernagor rendait incontournable la coopération de l'évêque de San Thomé. L'article XXV du règlement prévoyait, outre les précautions mentionnées dans la partie contractuelle, que « *le Conseil supérieur et celui de Chandernagor [auraient] ordre de faire respecter de plus en plus son autorité épiscopale et de contribuer à la bonne intelligence qui doit régner entre le pasteur et ses ouailles* »²⁹⁹². Cependant, les directeurs, syndics, et supérieurs des jésuites convenaient que, dans l'éventualité où des contestations viendraient à s'élever entre l'évêque et les conseils de la

²⁹⁸⁷ NAIP, Misc, Doc., 94, *Règlement du 11 février 1733*, art. 7 et art. 10.

²⁹⁸⁸ *Ibid.*, *Règlement du 11 février 1733*, art. 8.

²⁹⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁹⁰ *Ibid.*, *Règlement du 11 février 1733*, art. 11 et 12.

²⁹⁹¹ *Ibid.*, *Règlement du 11 février 1733*, art. 15 à 16. Dans ce sens, les préoccupations relatives aux cures de Chandernagor sont étonnamment conformes à celles qui peuvent être observées dans le royaume. En 1726, et en 1731, Louis XV avait dû légiférer pour clarifier les droits des curés primitifs, chargés d'anciennes églises paroissiales dont l'activité s'était déplacée vers d'autres églises au fil du temps, et qui étaient desservies par des vicaires perpétuels. L'intervention royale visait alors à conserver « l'assiduité » que les curés « doivent au service de leurs paroisses ». DU ROUSSEAUD DE LACOMBE, Guy, *Pragmatiques, concordats, bulles et indults des papes, ordonnances, édits et déclarations de nos Rois concernant les matières canoniques [...]*, contenu dans, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, Paris, Desaint, 1771, p.225, *Déclaration de Louis XV, qui règle les droits des curés primitifs et des vicaires perpétuels*, et p.228, *Déclaration de Louis XV sur les droits des curés primitifs et vicaires perpétuels, du 15 janvier 1731*.

²⁹⁹² NAIP, Misc, Doc., 94, *Règlement du 11 février 1733*, art. 25.

Compagnie, l'ordinaire serait obligé de nommer un vicaire général français, soumis l'autorité royale²⁹⁹³. De surcroît, l'évêque était invité à nommer, en plus de ce vicaire général qui aurait le « *gouvernement des Français dans le spirituel* », un official français pour « *l'exercice de la juridiction contentieuse* »²⁹⁹⁴. L'évêque devait se référer, dans l'exercice de sa propre juridiction sur les sujets et territoires soumis à l'autorité du roi, aux « *lois, usages et maximes du royaume de France* »²⁹⁹⁵. En somme, il était demandé à l'ordinaire portugais de donner une application effective aux Libertés de l'Église gallicane en Inde, à l'égard des sujets français.

Le règlement du 11 février 1733 comprenait des dispositions à portée générale, dont la plupart ne faisait que répéter des principes déjà édictés, mais dont l'application ou la clarté faisait encore défaut. Ils établissaient que les religieux de tous comptoirs se soumettraient à l'autorité des Conseils de la Compagnie, particulièrement dans ce qui « *concerner[ait] l'ordre public et la manutention de la police, et généralement tout ce qui appartiendr[ait] au magistrat politique* »²⁹⁹⁶. Le règlement faisait défense à l'avenir, de publier tout acte, bulle, ou mandement, en quelque langue que ce fût, sans en l'avoir préalablement communiqué au Conseil supérieur de Pondichéry²⁹⁹⁷. L'article 19 était le seul qui ne touchait pas à la police ecclésiastique, mais à la police religieuse. Il admettait la nécessité absolue pour la Compagnie « *de conserver les gentils à Pondichéry* », « *soit riches marchands, soit ouvriers [...] et d'en attirer de nouveaux* »²⁹⁹⁸. Il rappelait également l'expérience des soulèvements causés par les restrictions religieuses, nuisibles tant au commerce qu'à l'évangélisation. Les directeurs et supérieurs des jésuites convenaient ensemble qu'ils ne pourraient « *se dispenser de recommander au Gouverneur et au Conseil de Pondichéry d'observer à l'égard des gentils que toute cérémonie qui constitu[ait] l'essence du culte de leur religion [devait] être sagement tolérée* »²⁹⁹⁹. Si les cocontractants continuaient d'affirmer la nécessité de la suppression des pagodes et des processions « *pleines d'indécence* », ils admettaient que toute police prendrait désormais la forme de « *l'insinuation et du tempérament* »³⁰⁰⁰. Les missionnaires devaient s'engager à se concerter en toute chose avec le gouverneur et le Conseil supérieur.

Le bilan de ce concordat est mitigé. Ce texte était supposé mettre en balance les intérêts de la Compagnie et des jésuites à l'occasion de l'affirmation du droit de patronage de la

²⁹⁹³ *Ibid.*

²⁹⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁹⁵ *Ibid.*, art.25.

²⁹⁹⁶ *Ibid.*, art. 17.

²⁹⁹⁷ *Ibid.*, art. 18.

²⁹⁹⁸ *Ibid.*, art. 19.

²⁹⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰⁰ *Ibid.*

première. Le concordat a en effet permis à la Compagnie de reconstruire une continuité juridique des droits prévus à l'article XXX de la déclaration de 1664, expressément visé dans le préambule du règlement du 11 février 1733, et dont les directeurs s'étaient toujours désintéressés³⁰⁰¹. Il aboutit également à une contractualisation de la police religieuse de Pondichéry, par l'engagement à la modération des missionnaires vis-à-vis des cérémonies hindoues. En revanche, les jésuites étaient largement bénéficiaires de cet accord. En contrepartie de l'obligation d'assurer un service spirituel effectif, ils se voyaient maintenus dans deux cures à Chandernagor, au lieu d'une. La solution des deux paroisses, divisées selon les personnes, s'inspirait largement du modèle pondichérien, qui avait pourtant prouvé sa capacité à produire du désordre. Les capucins étaient par ailleurs totalement exclus des négociations, dont certaines, de portée générale, affectaient également leurs activités. Théoriquement, le concordat emportait une rationalisation de l'autorité sur les églises du comptoir du Bengale : l'évêque de San Thomé, sur qui pesait essentiellement le caractère contraignant du texte, devait consacrer l'autorité de la Compagnie comme patronne laïque à Chandernagor. Pour ces raisons, le concordat ne convenait véritablement ni au Conseil supérieur, ni à l'ordinaire portugais, et fut reçu tièdement en Inde.

§2. L'amendement du concordat : une négociation entre Paris et San Thomé

Les nouvelles de la conclusion du concordat entre la Compagnie et les jésuites arrivèrent en Inde en août 1733³⁰⁰². Le gouverneur Lenoir comprit rapidement que son souhait de profiter de la querelle des cures pour écarter les jésuites de Chandernagor n'avait pas été satisfait en France. Il observa aussi que le concordat n'avait que peu de chances d'aboutir : son exécution dépendait essentiellement de la bonne volonté de José Pinheiro, alors que celui-ci était le plus mal loti du régime qu'il instaurait³⁰⁰³. L'ordinaire s'étant fait apporter les paquets et lettres de France par les conseillers de Pondichéry confirma cette prévision³⁰⁰⁴. Dans ses réponses à la direction parisienne, aux supérieurs et recteurs des jésuites en France, et au cardinal de Fleury, Pinheiro estima qu'il était inutile de former deux églises paroissiales à Chandernagor. Si la division de leurs paroisses devait s'opérer par les personnes, l'évêque constatait qu'il n'y avait

³⁰⁰¹ Le préambule du règlement vise la déclaration du mois d'août 1664, en son article 30, l'édit du mois de mai 1719, « portant réunion des Compagnies des Indes orientales, de la Chine à la Compagnie d'Occident », et les édits du mois de juillet 1720 et juin 1725, ayant déclaré la Compagnie des Indes perpétuelle et portant confirmation de ses privilèges et concessions.

³⁰⁰² GAUDART, E., *Les conflits religieux de Chandernagor*, op.cit., p.18-20. ARIEL, *Documents historiques*, f°160-161.

³⁰⁰³ CPC, t.1, p.234, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor*, du 15 septembre 1733.

³⁰⁰⁴ ARIEL, *Documents historiques*, f°162-163, *Lettre des conseillers de Pondichéry à l'évêque de San Thomé*, du 10 août 1733.

que trop peu d'Européens dans le comptoir du Bengale³⁰⁰⁵. Il refusait également de déclarer l'invalidité de l'établissement de l'église paroissiale de Notre-Dame, faite par son prédécesseur en 1698. La Compagnie devait choisir celle des églises qui ferait fonction d'église paroissiale, dans laquelle il y aurait un curé, qui serait pourvue et entretenue, et dont l'autre dépendrait. Pinheiro affirmait sa disposition à pourvoir le curé nommé et présenté par la Compagnie une fois que ce choix aurait été fait. Contrairement à ce qu'affirme Edmond Gaudart, la proposition de l'évêque ne visait pas à « modeler l'organisation religieuse de Chandernagor sur celle de Pondichéry »³⁰⁰⁶. Le refus de l'ordinaire de constituer deux églises paroissiales dans le comptoir du Bengale, qui seraient divisées par les personnes, venait précisément exclure la possibilité de reproduire la source de querelles permanente qui résultait d'une telle division à Pondichéry.

La suite des événements est assez mal documentée. L'on sait, d'une part, que le gouverneur Lenoir ordonna la suspension de l'exécution du concordat dans l'attente d'une conciliation entre Paris et San Thomé, et maintint le P. Anselme, capucin, comme aumônier de l'église de la loge de Chandernagor³⁰⁰⁷. Cependant, le directeur de Chandernagor, Dupleix, n'exécuta pas cet ordre. Le 4 juillet 1734, les conseillers de Chandernagor, manifestement ralliés au parti de Dupleix, en faveur des jésuites, révoquèrent le P. Anselme de ses fonctions, et y placèrent le P. Duchamp, jésuite, sur une interprétation hâtive des instructions qu'ils avaient reçues de Paris³⁰⁰⁸. Lenoir se récria contre cette initiative : le gouverneur de Pondichéry n'avait que trop compris son isolement dans sa démarche visant à soustraire les cures de Chandernagor aux jésuites³⁰⁰⁹. Son remplacement intervint avant qu'il ne pût présider à la résolution de cette

³⁰⁰⁵ NAIP, PP, TC, 199, f°23, *Enregistrement du concordat du 28 janvier 1735 par le Conseil supérieur de Pondichéry*, qui reprend les réponses de l'évêque de San Thomé en août et septembre 1733. BRUNET, J.-L., *Le parfait notaire apostolique [...]*, op.cit., t.2, p.48, qui retient, parmi les critères de nécessité absolue qui justifie l'érection d'une église paroissiale et l'aliénation de la paroisse préexistante celui du « nombre des paroissiens », et parmi les critères de possibilité d'une telle érection celui de « qu'il y [ait] un assez grand nombre de paroissiens ». Dans le même sens, DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, op.cit., t.2, p.418, art. « Paroisse ».

³⁰⁰⁶ GAUDART, E., *Les conflits religieux de Chandernagor*, op.cit., p.19.

³⁰⁰⁷ CPC, t.1, p.337, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor du 4 octobre 1733*.

³⁰⁰⁸ *Ibid.*, p.19-20. Cette initiative de Dupleix répondait à des lettres de la Compagnie des 30 février et 31 octobre 1733, dans lesquelles les syndics et directeurs ordonnaient, dans l'hypothèse d'une suspension de l'exécution du concordat, que les jésuites pourraient quand même jouir des provisions stipulées par la convention, et se verraient remettre les registres de baptême, mariages et sépultures. ARIEL, *Documents historiques*, f°161, *Lettre des directeurs et syndics de la Compagnie aux conseillers de Chandernagor, du 30 février 1733, à Paris*. MARTINEAU, A., *Dupleix et l'Inde française*, op.cit., p.474-476.

³⁰⁰⁹ ARIEL, *Documents historiques*, f°164, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs et syndics du 8 octobre 1734, à Pondichéry*, reproduite à CPC, t.1, p.289, *Id.*, « Vous n'auriez pas dû donner aux pères jésuites la provision dont la Compagnie parle dans sa lettre du 31 octobre dernier. Cette provision ne devrait leur être accordée qu'au cas que M. Lenoir eut suspendu l'effet de la transaction faite entre la Compagnie et eux. M. Lenoir n'a apporté aucun obstacle à son exécution. C'est de la part de Mgr. l'évêque de San Thomé seul que son effet a été suspendu. Elle est devenue nulle du moment que ce Prélat a refusé de s'y conformer. Nous vous avons informés de son refus, comment pouviez-vous après cela donner aux Pères Jésuites la provision en conséquence d'une transaction qui est nulle. La Compagnie a supposé qu'elle subsistait, Monseigneur de San Thomé ayant fait de sa

affaire : l'ancien gouverneur de l'île Bourbon, Pierre Benoît Dumas, le releva à la présidence du Conseil supérieur en novembre 1735.

Au mois de mars 1736, le Conseil supérieur de Pondichéry recevait une version amendée du concordat, en date du 28 janvier 1735³⁰¹⁰. Les supérieurs des jésuites en France et les directeurs de la Compagnie n'avaient pas vu de difficulté dans les remarques de l'évêque de San Thomé. Suivant le choix que ce dernier avait laissé, il avait été convenu que l'église Saint-Louis, celle de la loge, serait fondée comme l'église paroissiale du comptoir, sous le patronage de la Compagnie, et qu'elle serait dotée, entretenue et garnie pour l'avenir. Il n'y aurait qu'un curé, assisté d'un vicaire, tous deux payés par la Compagnie, pour desservir les deux églises du comptoir du Bengale³⁰¹¹. Des lettres de nomination avec les noms laissés en blanc étaient envoyées à Pondichéry, conformément au concordat, pour que le gouverneur pût désigner les jésuites qui fussent les plus capables pour cette charge³⁰¹². Dumas décida de maintenir le P. Duchamp à la cure qu'il avait occupée depuis 1734, et de nommer le P. Josselin pour vicaire³⁰¹³. La solution retenue en France semble avoir contenté l'évêque de San Thomé. Dans une lettre pastorale, celui-ci aurait bien fini par « *supprimer la cure établie par son prédécesseur D. Gaspar Alphonse en l'église des R.R.P.P. Jésuites et [par ériger] l'église Saint-Louis en seule église paroissiale* »³⁰¹⁴. L'ordinaire portugais accorda les provisions de curé et de vicaire aux jésuites nommés par le gouverneur.

Le but dans lequel le concordat avait été instauré, c'est-à-dire la garantie de l'effectivité du service spirituel des Européens, fit l'objet de contestations dès la réception de sa seconde version à Chandernagor, au mois d'avril 1736. Dans une lettre adressée au P. Le Gac, Duplex, chef du comptoir du Bengale, se félicitait de l'amendement du concordat, et accusait réception

part ce que l'on demandait de lui et qu'il ne s'agissait plus que la mettre à exécution au cas que M. Lenoir eut donné des ordres contraires ; non seulement il n'en a point donné, mais encore cette pièce ne subsiste plus suivant l'accord fait entre les parties contractantes, vous auriez donc du conserver le P. Anselme et attendre de nouveaux ordres de la Compagnie, sur le refus de Mgr. de San Thomé de se conformer aux intentions de la Compagnie et des pères jésuites, expressément marquées dans la transaction et le concordat en forme de règlement arrêté entre les pères jésuites et la compagnie ; en donnant la provision des pères jésuites vous avez contrevenu à l'un et à l'autre ».

³⁰¹⁰ NAIP, PP, TC, 199, f°23, *Enregistrement du concordat du 28 janvier 1735*, f°37. ARIEL, *Documents historiques*, f°166, *Lettre des directeurs et syndics de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 5 février 1735, à Paris, jointe à l'expédition du nouveau concordat pour la cure de Chandernagor*.

³⁰¹¹ *Ibid.*

³⁰¹² *Ibid.*, f°40.

³⁰¹³ CPC, t.1, p.321, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 13 mars 1736*.

³⁰¹⁴ *Ibid.*, « Ci-joint nous remettons une expédition de la pastorale de Monseigneur l'évêque de San Thomé par laquelle il supprime la cure établie par son prédécesseur D. Gaspar Alphonse en l'église des R.R.P.P. Jésuites et érige l'église de Saint-Louis en seule église paroissiale avec liberté néanmoins de faire les fonctions curiales dans celle des R.P. Jésuites ».

de la pastorale de l'évêque de San Thomé³⁰¹⁵. Il affirme même avoir écrit à la direction parisienne, et être à l'origine de la révision du texte, qui poursuivait ses vues en favorisant l'intérêt des jésuites³⁰¹⁶. Dupleix s'engageait également à trouver un accommodement avec les religieux de Chandernagor pour pouvoir assurer le service divin dans le fort sans les contraindre³⁰¹⁷. Ce vœu ne semble pas avoir produit les effets attendus. À la réception du concordat, le P. Duchamp, désormais curé de l'église Saint-Louis, composa une longue lettre, suivie d'une requête au Conseil supérieur de Pondichéry. L'article 15 du concordat de 1733 prévoyait en effet une obligation d'assiduité du curé de Chandernagor dans l'église paroissiale de la loge, où il devait assurer le service les dimanches et des jours de fête, mais aussi y faire des prières et messes quotidiennes³⁰¹⁸. Le directeur du comptoir, Dupleix, avait exigé que des vêpres (prière du soir) fussent dites quotidiennement dans la loge³⁰¹⁹. Or, Duchamp remarquait l'absurdité de cette obligation, n'ayant presque aucun Européen qui assistât aux messes dans la loge³⁰²⁰. Le curé dénonçait à la fois la possibilité pour le directeur du comptoir de fixer les heures des messes, et le temps perdu à desservir une église vide, tandis que celle de Notre-Dame, où se rendaient les nouveaux chrétiens, eut mérité davantage de soins. Il demanda par conséquent aux conseillers de Pondichéry d'intervenir, en autorisant que les vêpres ne fussent dites dans l'église de la loge que pour les grandes fêtes chrétiennes, et que les autres jours, y compris les dimanches, elles fussent dites à l'église Notre-Dame³⁰²¹. Le P. Duchamp requérait surtout que le directeur cessât de s'ingérer dans des matières qui relevaient de sa qualité de curé, à titre purement spirituel ou « *qui en [étaient] l'accessoire* », (« *établir le pain, les quêtes dans*

³⁰¹⁵ BNF, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 4743, *Lettres de Joseph Dupleix, écrites de Chandernagor. 1735-1737, t.1, f°92, Lettre de Dupleix au R.P. Le Gac, du 18 avril 1736, à Chandernagor.*

³⁰¹⁶ *Ibid.*, « Je ne me suis point caché et tout le monde a su mes sentiments, je puis même avancer que si je vous avais été contraire, que l'affaire ne se serait pas tournée de la façon qu'elle est terminée, l'on a suivi entièrement ce que j'ai écrit à la Compagnie dans les nouveaux articles faits à Paris en explication de ceux du concordat, jugez donc si je dois être content de ce qui vient d'être fait, et ne pensez pas s'il vous plaît que l'approbation de M. Dumas et du Conseil supérieur soit pour moi un motif suffisant d'y adhérer ».

³⁰¹⁷ *Ibid.*, « Je réglerai avec vos pères les heures convenables au service divin dans l'Église de la loge, et vous pouvez compter que de ma part je ferai tout ce qui dépendra de moi pour entretenir la paix dans cette colonie ».

³⁰¹⁸ NAI, Misc, Doc., 94, *Règlement du 11 février 1733*, « art. 15, Les curé et vicaire de ladite église y chanteront tous les dimanches et toutes les fêtes une grand' messe et les vêpres, et il y aura, tous les autres jours, au moins une basse messe ; l'un d'eux sera invité aussi d'y faire la prière du soir tous les jours avant l'heure du souper ou du moins le plus souvent qu'il se pourra ». JOUSSE, D., *Traité du gouvernement temporel des paroisses, op.cit.*, p.268, « Les principaux devoirs des curés suivant l'assemblée générale tenue à Melun le 1 septembre 1579, tit. 21, [...], sont : D'instruire dans la foi les enfants de leurs paroisses tous les jours, ou au moins les dimanches ; de prêcher les jours de dimanche et de fêtes ; [...] de faire observer les fêtes et dimanches ».

³⁰¹⁹ BOUTARIC, F., *Les Institutions du Droit canonique, op.cit.*, p.115, qui envisage le droit que détient le fondateur d'une église « d'imposer au titulaire de célébrer un certain nombre de messes ».

³⁰²⁰ ANOM, COL, C276, f°60, *Lettre du R.P. Duchamp, supérieur et curé à Chandernagor* [après avril 1736].

³⁰²¹ *Ibid.*, f°62. La requête des jésuites de Chandernagor fait apparaître toutes les difficultés matérielles à la desserte des deux églises par un seul curé et un vicaire. Les deux églises du comptoir devaient être relativement distantes, et la durée du chemin qui les séparaient devait mal s'accommoder aux heures des différents services divins. Le curé se plaint également de ne pas avoir à sa disposition un logement dans la loge, ce qui l'oblige à de longs trajets à la merci des intempéries du Bengale, ou de la forte chaleur.

l'église, régler les processions et inhumations »), et non de la compétence « *du magistrat de la police extérieure* »³⁰²². Le gouverneur de Pondichéry, Benoit Dumas, dut se résoudre à accepter ces conditions, déplorant le « *peu de reconnaissance des services [qui avaient été rendus aux jésuites] dans l'affaire de la cure* »³⁰²³. La capacité de la Compagnie d'exiger un service spirituel continu dans l'église de sa loge en tant que patronne et fondatrice ne se trouvait que faiblement reconnue.

Quelle place accorder au concordat de 1733 dans l'histoire de la police des cultes des établissements français de l'Inde ? La dénomination de « concordat » ne doit en rien nous amener à penser que ce texte instaure un régime pérenne de relations entre la Compagnie et l'Église dans les établissements de l'Inde. L'essentiel de ses articles, et des négociations consécutives à sa réception ont porté sur la situation très précise des cures de Chandernagor. L'objet de ce texte visait essentiellement à assurer la garantie du service spirituel, et de la tenue des registres de baptême, de mariage, et d'enterrements, dans l'extrême périphérie de l'empire colonial français. La résolution parisienne de cet événement, et l'insensibilité des parties aux revendications des conseillers de Pondichéry, confirment que la police ecclésiastique échappe à l'administration des comptoirs au profit de la direction métropolitaine³⁰²⁴. L'affirmation de la Compagnie dans ses droits de patronage constitue néanmoins un moment crucial. Si les techniques du gallicanisme parlementaire, comme l'appel comme d'abus, ou la vérification des actes émanant de l'autorité ecclésiastique avaient surtout conforté les jésuites jusqu'alors, la Compagnie engage en 1733 son entrée dans la police ecclésiastique sur le plan patrimonial et bénéficial. C'est en tant que propriétaires et seigneurs des comptoirs, d'une part, et fondateurs des églises, que les directeurs de la Compagnie peuvent imposer les conditions d'administration du service spirituel aux jésuites. Il faut souligner que cette technique, employée pour répondre aux problématiques spécifiques de Chandernagor, a ensuite servi de modèle pour régler le droit des paroisses dans un autre territoire colonial. Un concordat fut en effet conclu suivant les mêmes formes en juillet 1736 entre les directeurs de la Compagnie et les prêtres de la

³⁰²² *Ibid.*

³⁰²³ CPC, t.1, p.361-362, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 16 mars 1737.*

³⁰²⁴ En comparaison avec l'Empire espagnol, les gouverneurs des Philippines étaient considérés comme « vice-patrons » des églises, et pouvaient tirer de cette qualité des prérogatives d'administration sur le clergé colonial, sur lequel ils exerçaient un véritable contrôle juridictionnel, appuyé par le pouvoir central. DURAND, B., *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles, op.cit.*, p.108-109. L'absence d'autonomie locale des gouverneurs et conseillers de Pondichéry s'explique en partie par leur dépendance d'un diocèse étranger. La corrélation entre patronage laïc et contrôle juridictionnel est aussi rendue impossible par la nature même de la Compagnie des Indes, qui, en tant que pouvoir central, n'avait aucune vocation à exercer une haute juridiction ecclésiastique sur le modèle du Conseil des Indes espagnol.

Congrégation de la mission (lazaristes) au sujet des paroisses des îles Bourbon et de France³⁰²⁵. Enfin, le concordat de 1733 constitue une tentative de contractualiser les relations entre la Société de Jésus et la Compagnie, notamment sur des matières de police religieuse, et de coopération entre les missionnaires et les administrateurs coloniaux.

Par conséquent, cette approche « patrimoniale » de la police ecclésiastique n’offrait que peu de moyens de résoudre les tensions avec l’autorité épiscopale, mais rendait possible une coopération directe, fondée sur une dépendance matérielle, entre les missionnaires et les organes locaux de la Compagnie.

³⁰²⁵ ANOM, COL, F5A 32/1, *Contrat passé avec la Compagnie des Indes en 1736, avec supplément de 1739, et Extraits des contrats passés avec la Compagnie des Indes en 1711 et 1736.*

Section 3. Une résolution partielle des conflictualités ecclésiastiques

Edmond Gaudard affirme qu'après la réception, en 1736, de la version amendée du concordat, « tout rentra dans l'ordre à Chandernagor », quoique « la mise à exécution du nouveau régime ne se fit pas [...] sans quelques heurts »³⁰²⁶. Il convient de distinguer les deux domaines dans lesquels le concordat devait produire ses effets. Il échoue d'abord à encadrer durablement les relations entre le Conseil supérieur et l'évêque portugais de San Thomé (§1). À l'égard des relations entre missionnaires et administration coloniale, le concordat semble avoir produit une certaine pacification, sans toutefois atteindre son but de garantir l'effectivité du service spirituel (§2). Enfin, il faudra observer que durant ces années, le Saint-Siège tente de mettre un terme à la querelle des rites malabars, dans l'indifférence du Conseil supérieur (§3).

§1. L'impossible normalisation des rapports avec l'évêque de San Thomé

L'acceptation par José Pinheiro de la seconde version du concordat passé en 1735 aurait pu régulariser les compétences réciproques de l'ordinaire et du Conseil supérieur dans l'administration des cures des établissements français. La tentative infructueuse de fonder une maison de religieuses ursulines à Pondichéry en 1738 témoigne de la persistance des rivalités entre les deux autorités (I). Ce n'est pas le concordat, mais la guerre du Carnatique, et les ambitions politiques du gouverneur Dupleix à San Thomé, qui mettent fin à cette opposition à moyen terme (II).

I. La fondation d'une maison de religieuses à Pondichéry : une source de conflit entre les autorités commerciale et épiscopale

À Pondichéry, les relations entre l'évêque de San Thomé et le Conseil supérieur, sur lesquelles reposaient la viabilité du système concordataire se dégradèrent rapidement. Il faut néanmoins souligner que l'officialité, justice ecclésiastique, dont l'article XXXV du concordat prévoyait la création, semble avoir été mise en place autour de 1738. Cela occasionna deux renvois d'instance par la juridiction souveraine au profit du juge ecclésiastique à cette période³⁰²⁷. Surtout, nous verrons plus loin que dans le domaine de la présentation des curés à l'évêque par le Conseil supérieur, le concordat de 1735 a produit tous ses effets.

³⁰²⁶ GAUDART, E., *Les conflits religieux de Chandernagor*, op.cit., p.22.

³⁰²⁷ NAIP, PP, TC, 199, f°120-121, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 16 juillet 1738*, dans lequel la connaissance de l'invalidité du mariage dans une affaire de polygamie d'un soldat français a été renvoyée devant l'official, et f°162-163, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 16 octobre 1739*, qui renvoie les parties

La recherche d'affirmation du Conseil supérieur contre l'évêque de San Thomé s'explique par l'absence de réception de ses revendications dans l'affaire du concordat de Chandernagor. Une nouvelle occasion devait montrer que ces prétentions n'avaient pas disparu. En septembre 1738, des religieuses ursulines françaises s'établirent à Pondichéry. Celles-ci avaient été envoyées de concert par l'évêque de Vannes et la direction de la Compagnie, sous la direction de la mère supérieure Marguerite de Marquez de Sainte Gertrude. Les ursulines devaient pourvoir à l'éducation des jeunes filles européennes des comptoirs de l'Inde, et pour contribuer à l'évangélisation³⁰²⁸. Or, les religieuses avaient reçu, en France, une formation dispensée par les jésuites, suivant leurs doctrines d'évangélisation³⁰²⁹.

Les conseillers de la Compagnie et les capucins semblent avoir redouté les effets de cet afflux de religieuses. Un règlement du Conseil supérieur du 29 novembre 1738, tenant lieu de contrat de fondation, prévoyait l'érection d'un couvent, et le versement annuel de subsides par les administrateurs de la Compagnie³⁰³⁰. Ce texte, qui est le premier acte réglementaire du Conseil supérieur de Pondichéry en matière de police ecclésiastique depuis sa création, reprenait de manière quelque peu cavalière la mécanique du concordat de 1733³⁰³¹.

devant le juge ecclésiastique pour la connaissance d'une plainte pour dette impayée d'un aumônier envers un religieux capucin.

³⁰²⁸ ANOM, COL, F5A 40, f°7-9, *Copie de la lettre de la Compagnie des Indes à monseigneur l'évêque de Vannes au sujet des religieuses ursulines pour Pondichéry, du 8 septembre 1738*. KELLER-LAPP, Heidi, *Who is the Real sovereign of the Ursulines of Pondicherry?*, in: French Colonial History, vol.13, 2012, p.111-140. Cette initiative métropolitaine répond à la demande des conseillers de Pondichéry, qui avaient informé les directeurs parisiens en 1736 de la « nécessité d'établir une maison de religieuses à Pondichéry, pour l'éducation de la jeunesse », alors que ces derniers avaient déjà souligné par le passé la difficulté de trouver « des sujets convenables » à cet effet. ARIEL, *Documents historiques*, f°168, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs généraux de la Compagnie des Indes, du 30 août 1736*, p.170-171.

³⁰²⁹ KELLER-LAPP, H., *Who is the Real sovereign of the Ursulines of Pondicherry?*, loc.cit., p.119 et p.122. On trouve des lettres adressées par les missionnaires jésuites du Carnatique à différents couvents de religieuses ursulines de France à BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.572, *Lettre du P. Caron à ses sœurs, religieuses ursulines, du 29 novembre 1720*, et p.628, *Lettre du P. Saignes à Madame de Saint-Hyacinthe, religieuse ursuline à Toulouse, 1736*.

³⁰³⁰ ARIEL, *Documents historiques*, f°169. ANOM, COL, F5A 40, f°27-31, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry pour l'établissement des dames religieuses ursulines, destinées pour l'éducation des jeunes filles des Français établis aux Indes, du 29 novembre 1738*. Le règlement prévoyait que le nombre de religieuses serait fixé à 8 mères, sans sœurs converses (art. 1). Le Conseil supérieur s'engageait à faire construire tous les bâtiments nécessaires à la communauté, et de fonder leur couvent (art.2). Les Ursulines se voyaient fournir annuellement leur substance en nature (nourriture et vin) (art. 3), et une pension annuelle de cent pagodes chacune, qui devaient comprendre l'entretien des bâtiments, et l'entretien de leurs domestiques (art. 4). Les religieuses se voyaient également fournir tout le nécessaire pour l'administration de leur monastère (vin de messe, bougies, deux portiers, et deux jardiniers) (art. 5). Il est intéressant de souligner que Dumas, dans une lettre du 4 novembre 1738, justifia que le coût de l'entretien des religieuses ursulines l'obligeait à créer de nouveaux droits de douane, pour que « cette dépense ne soit point trop à charge à la colonie ». Un inspecteur, nommé parmi les « plus notables habitants mariés de la ville, employés, officiers et autres », devait contrôler l'emploi de ces recettes au profit de l'établissement de religieuses. ARIEL, *Documents historiques*, f°172-173.

³⁰³¹ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire [...]*, op.cit., t.1, p.738, art. « Fondation », « Un fondateur peut apposer telle loi ou telle condition que bon lui semble à sa fondation, on mettrait obstacle aux pieuses libéralités des fidèles, si l'on réfutait cette satisfaction à ceux qui les exercent ; mais il

En effet, les conseillers affirmaient dès l'arrivée des ursulines à Pondichéry leur capacité à fonder et à entretenir la maison de religieuses, pour rapidement énoncer les conditions de leur contrôle. Le onzième article de ce règlement établissait en effet que les religieuses seraient placées sous la direction d'un « *supérieur majeur ecclésiastique* » « *qui [serait] choisi entre les R.P. Capucins pour maintenir le bon ordre dans la communauté selon les règles de leur institut et du droit commun* »³⁰³². Or, ce supérieur ecclésiastique devait être « *à la nomination de la Compagnie des Indes ou du Conseil supérieur de Pondichéry, pour être par lui pourvu des pouvoirs nécessaires* »³⁰³³. Par ailleurs, l'article 10 du règlement portait que les religieuses qui auraient une mauvaise conduite, ou un caractère dangereux, seraient renvoyées en France sur simple demande du Conseil supérieur³⁰³⁴. Le capucin Norbert de Bar le Duc fut désigné par le Conseil pour remplir ces fonctions, par un contrat passé le 29 novembre 1738 entre lui et les mères supérieures³⁰³⁵.

Or, la fondation d'une maison de religieuses à Pondichéry supposait l'autorisation de l'évêque, qui devait contrôler le contrat, le règlement, et accorder au P. Norbert la qualité de supérieur³⁰³⁶. L'évêque de San Thomé, qui avait demandé dès le mois de septembre 1738 la conclusion d'un contrat de fondation, crut devoir s'opposer à un tel établissement. En effet, il jugeait possible d'investir le P. Norbert de l'administration extérieure et temporelle du couvent, mais en aucun cas de lui accorder le titre de supérieur, qui aurait consisté à se désister de son autorité épiscopale sur les religieuses³⁰³⁷. Il était notamment inconcevable pour l'ordinaire portugais que les religieuses pussent être renvoyées en France sur la seule décision d'un supérieur religieux, ou du Conseil supérieur³⁰³⁸. À l'inverse, le capucin et les conseillers de Pondichéry estimaient qu'ils ne pouvaient laisser à un évêque étranger une autorité directe sur la discipline des religieuses, et que l'ordinaire devait se nommer un représentant en la personne du

faut que les Lois qu'il plaît au fondateur d'imposer à sa fondation, ne soient pas contraires aux bonnes mœurs, ni à l'utilité publique, et c'est à l'évêque qui doit autoriser la fondation à y prendre garde ».

³⁰³² ANOM, COL, F5A 40, f°27-31, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry [...] du 29 novembre 1738*, f°29.

³⁰³³ *Ibid.* La fondation de maison de religieuses, ou « établissement », pouvait résulter d'un contrat, mais devait être soumise dans le royaume, à la permission du Roi, au contrôle de l'évêque et du curé de la paroisse. ISAMBERT, *Recueil*, t.17, p.369-370, *Déclaration royale du 7 juin 1659*, et t.18, p.94, *Édit sur l'établissement des maisons religieuses et autres communautés, du mois de décembre 1666*.

³⁰³⁴ ANOM, COL, F5A 40, f°27-31, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry [...] du 29 novembre 1738*, f°29.

³⁰³⁵ *Ibid.*, f°30-31. En conséquence de ce contrat, un second règlement régissant la discipline régulière des ursulines fut établi par Norbert de Bar le Duc, avec l'approbation du Conseil supérieur. *Ibid.*, f°117-123, *Règlements pour les pensionnaires et écolières du monastère des révérendes mères en Jésus-Christ, les religieuses ursulines établies à Pondichéry dans l'Inde en la présente année 1738*. NAIP, Misc, Doc., 114, *Observations de Mgr l'évêque de St Thomé au règlement du Conseil supérieur au sujet des religieuses ursulines, et répliques aux observations ci-contre*.

³⁰³⁶ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiaire [...]*, op.cit., t.1, p.738.

³⁰³⁷ ANOM, COL, F5A 40, f°10-22, *Copie des lettres de monseigneur l'évêque de Saint-Thomé, au sujet des religieuses Ursulines de Pondichéry arrivées de Vannes en l'an 1738*, f°13, *Lettre de l'évêque de San Thomé du 26 septembre 1738*.

³⁰³⁸ ANOM, COL, F5A 40, f°31, *Réponse de Monseigneur l'évêque de Saint-Thomé au susdit contrat de fondation*.

supérieur de la maison, qui, comme pour les vicaires généraux et officiaux, devait être de nationalité française³⁰³⁹. L'évêque annonça qu'il porterait l'affaire à Paris. Dans l'embarras général, le Conseil supérieur décida de faire repasser les religieuses en France avant que le cardinal de Fleury n'ait pu trancher l'affaire. Les conseillers de Pondichéry préférèrent qu'il n'y eut point de religieuses à Pondichéry, plutôt qu'elles fussent soumises à l'évêque de San Thomé à ses propres conditions³⁰⁴⁰.

Sans surprise, la réception du concordat en Inde n'a pas provoqué un quelconque consensus sur la police ecclésiastique des établissements français. Cet épisode apporte deux enseignements. Les concordats de 1733 et 1735 ont mis en lumière les moyens par lesquels l'administration coloniale pouvait imposer son autorité directe sur les missionnaires de ses comptoirs. Les techniques de la fondation, ou du patronage, permettaient de faire dépendre la police ecclésiastique d'un rapport patrimonial et territorial entre les religieux et la Compagnie. L'appropriation locale de la technique utilisée par les directeurs parisiens présentait des atouts certains : en se plaçant comme fondateur des établissements religieux, le Conseil supérieur de Pondichéry pouvait imposer sa voix dans les relations directes entre les ecclésiastiques et l'évêque. Cependant, cette séquence montre aussi que l'appréhension patronale de la discipline religieuse n'était pas de nature à contourner le pouvoir exercé par l'évêque de San Thomé. Seul, le Conseil supérieur ne parvint pas à s'imposer face à la juridiction spirituelle étrangère. L'évolution de cette situation résulte de circonstances extra-juridiques. Dans les années suivantes, l'obstruction épiscopale tend à disparaître, en raison des guerres du Carnatique. Dans cette période de relâchement de l'autorité ordinaire, il faut aussi constater que les Français ont pu former des prétentions sur le siège épiscopal. L'ascension d'un curieux personnage, Antonio de Noronha, nous paraît révélatrice de l'évolution des rapports de force entre Pondichéry et San Thomé.

II. Une tentative de nomination française d'un gouverneur ecclésiastique à San Thomé : le cas Antonio de Noronha

Entre 1740 et 1753, le gouverneur Dupleix entreprend, à la suite de Dumas, une vaste politique de coopération avec les princes indiens alliés, qui aboutissent à la formation d'un

³⁰³⁹ ARIEL, *Documents historiques*, f°175, *Lettre de Dumas à Monseigneur dom Joseph seigneur conseiller des conseils de Sa Majesté le Roi de Portugal et évêque de Méliapour*, du 3 janvier 1739. ANOM, COL, F5A 40, f°38, *Apologie du contrat de fondation fait par M. le Gouverneur et Messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, pour répondre aux articles que Mgr l'évêque de Saint-Thomé forme pour le renverser*, janvier 1739.

³⁰⁴⁰ KELLER-LAPP, H., *Who is the Real sovereign of the Ursulines of Pondicherry?*, loc.cit., p.130-133.

éphémère empire français en Inde, parfois qualifié de protectorat³⁰⁴¹. Cette période est aussi marquée par l'ininteruption des conflits militaires, qui démarrent avec l'offensive mahratte sur Pondichéry entre 1740 et 1742, s'étendent avec la prise de Madras par les Français entre 1746 et 1749, et se généralisent avec la jonction des guerres de Succession d'Autriche (1740-1748) et de la guerre de Sept Ans (1756-1763), sous la forme des guerres du Carnatique (1746-1763)³⁰⁴². Fort de ses alliances, Dupleix se voit reconnaître différents titres honorifiques et militaires par les princes de l'Inde, ceux de Nabab, ou de *mansabdār* du Moghol³⁰⁴³. Or, cette politique a eu un impact notable dans les relations entre les établissements de l'Inde et l'évêché de San Thomé. La prise de Madras, à proximité du siège épiscopal, et sa restitution aux Anglais aux termes du Traité d'Aix-la-Chapelle en 1749, tendent d'abord à invisibiliser l'autorité des ordinaires portugais. Cependant, Dupleix envisage aussi la possibilité de placer à la tête de l'évêché un homme qui lui serait favorable.

Antonio de Noronha est un religieux franciscain de Goa, né en 1720, et ayant pris le nom d'Antoine de la Purification. Issu d'une noble famille portugaise, il rejoint San Thomé au début des années 1740³⁰⁴⁴. Noronha se présente alors au gouverneur de Pondichéry, Dupleix, comme le neveu de son épouse, Jeanne (ou Johanna) Albert de Castro³⁰⁴⁵. Celle-ci était bien une métisse indo-portugaise, dont une partie de la famille avait vécu à Goa, mais un tel lien de parenté est considéré comme hautement douteux par l'historiographie³⁰⁴⁶. Cependant, le couple Dupleix semble n'avoir pas fait de difficulté à s'imaginer un lien avec ce personnage à l'ascendance prestigieuse. Dans des circonstances très peu documentées, le gouverneur de Pondichéry obtient de l'évêque de San Thomé, ou de l'archevêché de Goa, que Noronha soit désigné au vicariat de l'église de Notre-Dame de La Luz, située à San Thomé, et à la charge de visiteur des franciscains à Méliapour³⁰⁴⁷. À la mort de José Pinheiro, évêque de San Thomé, en 1744,

³⁰⁴¹ VAGHI, M., *Alfred Martineau et la « genèse » du protectorat. Le cas indien (1745-1761)*, in : French Colonial History, vol.14, 2013, p.79.

³⁰⁴² LE TREGUILLY, P., *La présence française en Inde : aléas politiques et militaires*, in : Le Tréguilly, P., Morazé, Monique, *L'Inde et la France. Deux siècles d'histoire commune, 17^e-18^e siècles*, op.cit., p.38-43.

³⁰⁴³ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.194-19, p.237-241.

³⁰⁴⁴ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse, les aventures du pseudo neveu de Madame Dupleix, (1720-1776)*, trad. De Closets d'Errey, Henri, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1933, p.1-5. ANOM, COL, E 323, Dossier personnel de Dom Antonio de Noronha, Dossier n°2, f°17, *Lettre de Estienne, chargé du consulat général de France à Lisbonne, à M. le Contrôleur général, du 26 mai 1772*.

³⁰⁴⁵ *Ibid.*, p.11-12.

³⁰⁴⁶ *Ibid.*, p.2-3, et p.219-202. VIGIE, M., *Dupleix*, op.cit., p.140-142. ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.11-14.

³⁰⁴⁷ *Ibid.*, p.14-16. L'auteur souligne que la nomination de visiteur et commissaire des franciscains se faisait « en violation d'un édit royal de Jean V du 9 avril 1743, qui interdisait formellement à tout provincial de St. François d'être nommé dans les paroisses de sa juridiction à moins d'avoir 40 ans d'âge et 15 ans de sacerdoce ». MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule [...]*, op.cit., p.156. GAUDART, *Crim.*, p.280. Les pièces d'un procès criminel tenu en 1748 mentionnent « le R.P. Antoine de la Purification », qui « remplissait les fonctions de desservant de l'église de la Luz à San Thomé, à une lieue et demi de Madras. Il prétendait être le

Dupleix cherche à faire accéder son protégé aux fonctions de vicaire général de ce diocèse. Or, Noronha est un personnage particulièrement turbulent. L'attention que Dupleix porte à ce franciscain amène plutôt les juridictions ecclésiastiques de Goa à lui retirer sa charge de vicaire pour indiscipline³⁰⁴⁸.

Cependant, la prise de Madras par les Français en 1746, et l'ascension régionale de Dupleix devaient continuer de favoriser le franciscain³⁰⁴⁹. Le gouverneur de Pondichéry requiert du Vice-roi des Indes pour le roi du Portugal, le marquis d'Alorna, que Noronha soit nommé « *Directeur* » ou « *Procureur* » « *de la nation portugaise à San Thomé* », et « *gouverneur ecclésiastique* » de la ville, en pleine période de vacance du siège épiscopal³⁰⁵⁰. En plein conflit avec l'Angleterre, Noronha reçoit en effet des ordres de Jeanne Albert de Castro, et commande des troupes de cipayes en 1749³⁰⁵¹.

Dupleix cherche à faire accéder son protégé à des fonctions temporelles et ecclésiastiques dans le siège épiscopal, dont la localisation était particulièrement stratégique, depuis la prise de Madras. Il obtient finalement du Vice-roi de Goa le titre de « *Procureur de la nation portugaise sur la côte Coromandel* », (dont les attributions ne sont pas connues). Dupleix n'en avait pas terminé de soutenir Noronha, et de forcer à travers sa personne le soutien portugais à l'expansion française, même après la perte de Madras. Le gouverneur venait d'aider le prince Muzzafar Jang à renverser le nabab du Carnatique, Anaverdi Khan (ou Anwaruddin Khan), et à devenir le nouveau *subab* du Dekkan à Hyderabad³⁰⁵². En échange, Muzzafar Jang avait concédé plusieurs aldées à Dupleix³⁰⁵³. Parmi ces transactions, Dupleix aurait obtenu en 1749 un *parwana* en faveur d'Antonio de Noronha, qui lui attribuait le titre de *faujdar*, administrateur du *sarkār* (ou *circar*, circonscription de l'Empire moghol) de San Thomé, la

neveu de Madame Dupleix et témoigner une grande sympathie aux Français. Il offrait souvent des fêtes aux officiers de la garnison du fort St Georges ». L'église de Notre-Dame de Luz était une ancienne église de San Thomé, desservie par les franciscains. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.68.

³⁰⁴⁸ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse* [...], *op.cit.*, p.27.

³⁰⁴⁹ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, *op.cit.*, t.1, p.206-214.

³⁰⁵⁰ *Ibid.*, p.27-29. La fonction de gouverneur ecclésiastique avait existé à San Thomé avant la prise de la ville par le sultan de Golconde en 1663. FOSTER, W., *The English Factories in India, 1651-1654*, *op.cit.*, p.92, et p.96-97, et TAVERNIER, J.-B., *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier* [...], *op.cit.*, t.2, p.141, qui font référence au « *Padree Governor* » de la ville, Jeronimo de Sa, et à un gouverneur civil et militaire, Gomes Freire Andrade. Depuis l'épiscopat de Gaspar Alfonso Alvares (1693-1708), la fonction d'évêque et celle de gouverneur civil avaient été généralement confondues. MANUCCI, N., *Storia do Mogor*, éd. Irvine, W., *op.cit.*, t.4, p.177.

³⁰⁵¹ ARP, t.6, p.120, p.152, p.170, p.178,

³⁰⁵² Cette alliance aboutit notamment à la victoire de la bataille d'Ambour, qui plaça Muzzafar Jang à la tête du Carnatique. ANOM, COL, 25DFC95, 94, *Mémoire sur les événements dans l'Inde du temps de Dupleix*, Anonyme, vers 1755 [n.f.], et ANOM, COL, 25DFC93, 36, *Mémoire sur le gouvernement des Maures, en particulier sur le nabab d'Arcot : motifs de la guerre conduite contre lui, opposée à celle des Anglais ; continuation de la guerre sans préjudice au commerce. Revenus des nouvelles concessions* [...], par Jean-Joseph Amat, après 1755 [n.f.].

³⁰⁵³ *Ibid.*

perception de ses revenus, et l'autorité sur ses habitants³⁰⁵⁴. Dupleix avait non seulement obtenu la nomination du franciscain comme procureur de la nation portugaise par le Vice-roi de l'*Estado* portugais, mais l'avait aussi placé à la tête d'un district moghol qui englobait désormais le siège épiscopal de San Thomé. L'expérience ne dura guère : Muzzafar Jang devait être renversé et tué deux ans plus tard. En octobre 1749, Noronha fut également arrêté par les Anglais, au motif qu'il ne devait plus être regardé comme un sujet du roi de Portugal, mais comme un « *officier maure* », et renvoyé en Europe³⁰⁵⁵.

Cependant, les aventures du franciscain ne devaient pas s'interrompre. Arrivé à Paris, il fut accueilli en grande pompe. Noronha reçut, sur présentation du fils du Régent, Louis I^{er} duc d'Orléans, le titre de chevalier de l'Ordre de Saint-Lazare et de Notre-Dame-du-Mont-Carmel³⁰⁵⁶. Dans des circonstances beaucoup moins claires, il aurait reçu le titre d'évêque *in partibus* d'Halicarnasse³⁰⁵⁷. Quoiqu'il soit communément désigné sous cette appellation à partir des années 1750, nous n'avons pu trouver l'acte pontifical qui l'aurait institué. La débauche de Noronha à Paris provoqua surtout de grandes plaintes du nonce apostolique en France, qui aurait ordonné une enquête sur ses mœurs³⁰⁵⁸. La qualité de sujet du roi de Portugal et le titre de *faujdar* de Noronha auraient particulièrement gêné le pouvoir pontifical. L'affaire fut réglée par les ambassadeurs français et romains : les revenus du *sarkār* de San Thomé devaient être considérés comme la source des revenus d'évêque *in partibus* de Noronha. À l'égard de sa nationalité, le franciscain fut soumis à la nomination du roi de Portugal, pour enfin être investi par le pape³⁰⁵⁹. Le pseudo-neveu de Dupleix devait revenir en Inde en août 1752 couvert d'honneurs, investi de la dignité épiscopale et du titre de chevalier³⁰⁶⁰.

Quelques semaines après l'arrivée de Noronha en Inde, l'évêque de San Thomé vint à mourir. La vacance du siège provoqua de nouvelles tentatives de Dupleix d'obtenir pour son protégé le titre de gouverneur ecclésiastique ou même, d'évêque par intérim³⁰⁶¹. Les Anglais, rétablis à Madras, s'opposèrent vigoureusement à la nomination du P. Antonio à toute fonction

³⁰⁵⁴ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.28. ARP, t.6, p.198-199, et p.225.

³⁰⁵⁵ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.42. ARP, t.6, p.219.

³⁰⁵⁶ ANOM, COL, E 323, Dossier n°1, f°6, *Lettres de présentation par le duc d'Orléans de M. Antoine de Noronha pour l'ordre de Notre-Dame du Mont Carmel et de Saint-Lazare*, du 3 février 1751.

³⁰⁵⁷ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.57. ARP, t.8, p.3.

³⁰⁵⁸ ANOM, COL, E 323, Dossier n°1, f°4, *Extrait des lettres de la Compagnie des Indes écrites à M. Dupleix*, les 0 février et 20 juillet 1754.

³⁰⁵⁹ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.57-58.

³⁰⁶⁰ ARP, t.8, p.182.

³⁰⁶¹ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.59-60, et p.63.

temporelle ou spirituelle dans la colonie portugaise³⁰⁶². Cette démarche n'aboutit pas. Noronha se vit néanmoins accorder une pension par le Conseil supérieur de Pondichéry, d'un montant exorbitant de 100 pagodes par an³⁰⁶³. Lors du renvoi de Dupleix, en 1754, Noronha se plaça au service conjoint des armées portugaises et du Moghol, obtenant le titre de Nabab³⁰⁶⁴. Il commanda des troupes de cipayes en soutien de l'escadre de Lally-Tollendal jusqu'à la destruction de Pondichéry en 1761³⁰⁶⁵.

Les aventures de Noronha continuèrent par la suite, mais sortent du champ de notre étude : il fut emprisonné pour ses mœurs au Portugal, puis réhabilité, pour enfin repasser en Inde. L'essentiel des pièces conservées dans son dossier personnel aux archives du Secrétariat d'État à la Marine concerne ses demandes de se voir assurer ses pensions, à la fin de sa vie, alors qu'il était dénué de ressources³⁰⁶⁶. Cette parenthèse historique aura surtout permis d'illustrer la vacance, propre ou figurée, de l'évêché de San Thomé durant les deux décennies de guerre que se livrent les empires européens en Inde. Elle aura aussi montré l'une des rares incidences de la politique indienne de Dupleix dans le champ de la police des cultes, qui a consisté à vouloir substituer aux évêques portugais de la côte Coromandel un pseudo-neveu de son épouse. Le recours à tous les moyens politiques, y compris au cumul des offices spirituel et temporel, européens et indiens, aura permis au gouverneur Dupleix d'encercler institutionnellement le siège épiscopal de San Thomé, sans parvenir à stabiliser cette emprise. Pour cet ensemble de raisons, le concordat de 1735 n'avait aucune chance de produire d'effets dans les relations entre le Conseil supérieur de Pondichéry et l'autorité épiscopale voisine. Durant la même période, la faible implication du pouvoir épiscopal, et l'expansion territoriale facilitent au contraire la stabilisation des rapports entre l'administration coloniale et les missionnaires à l'intérieur des comptoirs.

§2. Patronages et fondations : une pacification de la police ecclésiastique interne des comptoirs

Le concordat de 1735, malgré ses imperfections, a rendu possible l'affirmation des droits de la Compagnie dans la police ecclésiastique des comptoirs. C'est surtout en reproduisant le

³⁰⁶² *Ibid.*, p.61-62.

³⁰⁶³ ANOM, COL, E 323, Dossier n°1, f°3, *Extrait de la lettre de la Compagnie écrite au Conseil supérieur de Pondichéry le 14 avril 1755.*

³⁰⁶⁴ ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse [...]*, op.cit., p.69.

³⁰⁶⁵ *Ibid.*

³⁰⁶⁶ Par exemple, ANOM, COL, E 323, Dossier n°2, f°3, *Lettre de Estienne, chargé du consulat général de France à Lisbonne, à M. le Contrôleur général, du 17 novembre 1772, f°23, Eclaircissements sur le mémoire de Dom Antoine de Noronha, qui remet en doute les sommes que l'évêque estime lui être dues.*

modèle des relations de patronage privé que le Conseil supérieur a pu étendre les solutions du concordat (I). Les administrateurs coloniaux et missionnaires pouvaient désormais régler par voie contractuelle les questions relatives aux églises des établissements de l'Inde (II). Cependant, cette appropriation locale de la technique du patronage n'était pas de nature à faire disparaître une certaine tutelle des pouvoirs métropolitains sur la police des ecclésiastiques, notamment en matière patrimoniale (III).

I. Le temps des grandes libéralités : une extension latente des droits de patronage à Pondichéry

On observe une évolution profonde des relations entre les corps de missionnaires et l'administration coloniale entre les années 1730 et 1750. Le régime concordataire ne peut pas être considéré comme le facteur unique de cette accalmie. La mort de Claude Visdelou en 1737, ou celle du P. Esprit de Tours, capucin, en 1738, qui avaient tous deux connu les crises du début du siècle, a sans doute contribué à apaiser les tensions³⁰⁶⁷. Surtout, le concordat de 1735 s'inscrit dans un contexte d'expansion territoriale de la Compagnie, qui forme de nouveaux comptoirs, acquiert de nouvelles aldées, et étend considérablement son influence dans le sud de l'Inde. Le Conseil supérieur pouvait alors affecter de nouvelles terres aux ecclésiastiques.

Entre 1733 et 1735, le gouverneur Lenoir obtient par exemple du Nabab d'Arcate la permission de laisser des capucins s'établir sur ses terres³⁰⁶⁸. En 1751, les jésuites et les capucins de Pondichéry reçoivent en donation plusieurs aldées, dont certaines proviennent de Jeanne Albert, épouse du gouverneur Duplex³⁰⁶⁹. La possibilité de la Compagnie d'accorder de

³⁰⁶⁷ Sur la mort du P. Esprit, le 2 janvier 1738, MARTINEAU, A., *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry et de la Compagnie*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1920 (CCSCP), t.2, p.133-134 *Lettre des conseillers de Pondichéry aux syndics et directeurs de la Compagnie, du 5 mars 1738, à Pondichéry*, et ARIEL, *Documents historiques*, f°170-171, Id. Sur la mort de Claude Visdelou le 11 novembre 1737, ARP, t.1, p.28,

³⁰⁶⁸ *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793, op.cit.*, p.29, *Lettre du Gouverneur de Pondichéry à Dost Ali, Nabab d'Arcot, lui demandant la permission de laisser les capucins français s'établir à Ramguiry et Nayalaparam*, p.29-30, *Réponse du Nabab*, p.30-31, *Paravanas du Nabab Dost Ali Khan, 1733*, par lequel il accorde à un père missionnaire du Gouvernement de Pondichéry la permission de bâtir un *madam* [peut-être *maniom*], et p.37, *Paravana de Hassen Ali Khan à Cassirou, chef de Ramaguiry, relatif à l'établissement des capucins à Ramaguiry et Nayalaparam, du 28 mai 1735*. ARIEL, *Documents historiques*, f°165, *Lettre de Gontam Iman Houssen Kan à Monsieur le gouverneur de Pondichéry, mai 1735*. Sur la mutation de la technique juridique du *parwana* au XVIII^e siècle, Sur la notion de *parwana*, v. HODGES, L.R., CHATTERJEE, N., *The Power of Parwanas: Indo-Persian Grants and the Making of Empire in Eighteenth-Century Southern India*, in: *Law and History Review*, vol.41, n°3, p.479-500.

³⁰⁶⁹ DIAGOU, *Arrêts*, t.1, p.CCXCV, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, du 25 février 1751, confirmant la donation de deux aldées par Jeanne Albert, épouse de Duplex, aux capucins et jésuites, considérées conformes à l'édit du Roi concernant les acquisitions des gens de main morte*. La déclaration royale du 25 novembre 1743, avait cherché à limiter les fondations pieuses dans les îles d'Amérique. ANOM, COL, A4, f°29, *Déclaration du 25 novembre 1743*. Surtout l'édit du mois d'août 1749, sur les biens des gens de main morte, avaient bien été reçus et enregistrés par le Conseil supérieur de Pondichéry et par le Conseil Provincial de Chandernagor. ANOM, COL, C290-bis, f°34, *Édit concernant les gens de Main morte, du mois d'août 1749*, et NAIP, PP, TC, 152, f°27, *Enregistrement de l'édit du mois d'août 1749 par le Conseil provincial de Chandernagor du 22 septembre 1750*.

telles libéralités, en raison de la politique expansionniste des gouverneurs Dumas et Duplex, a sans doute formé un climat propice à la coopération de chacun³⁰⁷⁰. En parallèle, le développement des missions jésuites aboutit à cette période à la fondation de paroisses, dans lesquelles les droits de la Compagnie ne sont pas toujours clairement connus. Des églises sont ainsi fondées dans les aldées d'Oulgaret en 1741, de Nellitope en 1750, dont les terrains avaient été respectivement donnés aux jésuites par le courtier chrétien Pedro Kanakaraya et par Jeanne Albert³⁰⁷¹.

Ces rapports fonciers ont surtout structuré les relations entre le spirituel et le temporel. Les conseillers de Pondichéry se comportent durant ces années comme les patrons des églises, suivant le modèle du concordat de Chandernagor. La situation des deux comptoirs n'avait pourtant rien de comparable : la fondation des églises à Pondichéry n'avait jamais résulté de l'exercice des droits de patronage de la Compagnie³⁰⁷². Cette attitude s'explique en partie par une règle de droit ecclésiastique : dans le royaume, les patrons laïcs d'une église qui était vacante par la mort de son curé avaient un délai de quatre mois pour faire une nouvelle présentation à l'évêque, sans quoi ce dernier pouvait pourvoir à cette charge un prêtre de son choix³⁰⁷³. Or, un tel délai ne permettait pas au Conseil supérieur de s'enquérir d'une nomination convenue par les directeurs en France. Par conséquent, en 1738, à la mort du P. Esprit de Tours, curé des capucins, le gouverneur Dumas prit l'initiative de présenter un capucin de son choix, le P. Dominique de Valence, à l'évêque de San Thomé³⁰⁷⁴. Cette pratique devait ensuite se généraliser à toutes les églises des comptoirs de la Compagnie de la côte de Coromandel, c'est-

³⁰⁷⁰ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.XXXVIII-XXXIX.

³⁰⁷¹ *Ibid.*, p.XLVII-XLVIII.

³⁰⁷² Nous reproduisons l'extrait d'une lettre qui nous semble ôter toute ambiguïté sur la situation des cures de Pondichéry. ARIEL, *Documents historiques*, f°170, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes du 5 mars 1738*, « Les R.P. capucins paraissent souhaiter que la Compagnie fasse avec eux pour la cure de Pondichéry les mêmes conventions qu'elle a faites par le concordat avec les pères jésuites pour la cure de Chandernagor, c'est-à-dire qu'elle fit ériger l'église Saint-Louis qui est dans le fort, et leur église de Notre-Dame des Anges en églises paroissiales que la Compagnie doit à l'une et l'autre comme elle est obligée de le faire en qualité patronne et enfin qu'elle attacha ces cures à leur communautés [...]. Quand la cure des malabars [de Pondichéry] viendra à vaquer, il faudra présenter un curé à Mgr de San Thomé, nous prions la Compagnie de nous donner ses ordres là-dessus et de prévenir toutes les difficultés qui pourraient naître à cette occasion. La Compagnie n'a point fondé ni doté l'église des pères jésuites, ils ne manqueront pas d'alléguer ces raisons et de dire que la cure des malabars est une mission dépendante de la Sacrée Congrégation, cependant, il ne convient point que la Compagnie abandonne son droit de patronage à une cure qui se trouve dans l'enceinte de Pondichéry ».

³⁰⁷³ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de Droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, p.444, art. « Patronage », « La présentation du Patron insinuée ou non insinuée, doit être notifiée au collateur dans les quatre mois si c'est un Patron laïc, et dans les six mois si c'est un patron ecclésiastique ; que si ces quatre ou six mois sont passés sans que la présentation ait été notifiée au collateur, celui-ci peut conférer librement le bénéfice ».

³⁰⁷⁴ ARIEL, *Documents historiques*, f°171-173, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 19 février 1738*, et *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 2 mai 1738*, au sujet de la nomination de religieux aux églises de Pondichéry à l'évêque de San Thomé.

à-dire de la juridiction spirituelle de l'évêque de San Thomé : Chandernagor, Cassimbazar, Mazulipatam, et Pondichéry³⁰⁷⁵.

Les administrateurs français se comportaient ainsi comme les patrons d'églises qui n'avaient pas été explicitement comprises dans le concordat de 1733³⁰⁷⁶. La police ecclésiastique des établissements de l'Inde généralisa alors des rapports issus du droit de patronage, y compris là où les conditions de fondation par la Compagnie étaient hautement discutables. Ce type de solution était néanmoins regardé comme provisoire par les conseillers de Pondichéry, qui estimaient que les deux églises du comptoir devraient, tôt ou tard, faire l'objet d'un concordat similaire à celui de Chandernagor, et par lequel le droit de patronage de la Compagnie serait clarifié³⁰⁷⁷. En attendant, la simple « *qualité de seigneur et souverain, sous le bon plaisir de Sa Majesté* » semble avoir suffi à exercer un droit de présentation, à défaut de patronage en bonne et due forme³⁰⁷⁸.

Cette curieuse configuration a sans doute facilité l'appréhension du droit des cures par le Conseil supérieur. En 1749, le curé des capucins, qui était le P. François de Saumur, se plaignit

³⁰⁷⁵ DCSP, t.3, p.166, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 30 septembre 1738*, sur la présentation du R.P. Stanislas Boudier, de la Société de Jésus, comme curé de Chandernagor, prenant la place du R.P. Charles de Montalembert, en retraite volontaire, et la réception des lettres de provision par l'évêque de San Thomé, p.195, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 mars 1739*, sur la présentation du P. Jacques Saignes de la Société de Jésus « pour remplir la place de vicaire de Chandernagor, vacante par la mort du R.P. Josselin », avec les lettres de provision accordées par l'évêque de San Thomé. ARIEL, *Documents historiques*, f°178, sur la nomination d'aumôniers à Cassimbazar, près de Chandernagor en 1740, f°181, sur la présentation du P. Lalane, jésuite, pour faire les fonctions de vicaire de l'église paroissiale de Chandernagor en 1741, f°188, sur la présentation en 1752 du P. Augustin de Poitiers capucin pour faire les fonctions de curé de l'église paroissiale de Mazulipatam, et sur la présentation, la même année, du P. Sébastien de Nevers, capucin, pour l'église paroissiale de Pondichéry.

³⁰⁷⁶ CCSCP, t.2, p.133-134, *Lettre des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux syndics et directeurs de la Compagnie, du 5 mars 1738*, « Le R.P. Esprit, supérieur des R.R.P.P. Capucins, qui depuis plus de 40 ans faisait les fonctions de Curé et en prenait la qualité, étant mort le 2 Janvier dernier. Monseigneur l'évêque de Saint Thomé se plaignit que le Père Dominique, supérieur, continuât à faire les fonctions curiales sans avoir ses provisions de curé ; il était à craindre que les quatre mois accordés au patron pour présenter expirés, ce prélat ne pourvut lui-même à la cure. Nous avons cru devoir le prévenir en lui présentant le Révérend Père Dominique de Valence ; il lui a donné ses provisions. Ci-joint est copie de l'acte de présentation de la collation ; quelques personnes, pensent que le tout est nul, n'y ayant jamais eu d'érection de cure ; cependant tant que le Père Esprit a vécu, il a pris la qualité de curé et a fait paisiblement toutes les fonctions curiales. Monseigneur de St. Thomé le reconnaît lui-même dans les provisions qu'il a accordées au Père Dominique. D'un autre côté, les R.R. Capucins paraissent souhaiter que la Compagnie fasse avec eux, : pour la cure de Pondichéry, les mêmes conditions qu'elle a faites par le concordat avec les Pères Jésuites ; pour la cure de Chandernagor, c'est à dire qu'elle fit ériger l'église St. Louis, qui est dans le fort, et leur église de Notre Dame des Anges en églises paroissiales, que la Compagnie doit à l'une et l'autre, comme elle est obligée de la faire en qualité de patronne, et enfin qu'elle attachât ces cures à leur communauté ». Cette pratique devait se maintenir, et fut notamment répétée en 1757. *Ibid.*, t.5, p.234, pour la présentation du P. Dominique de Valence pour être nommé par l'évêque de San Thomé supérieur et custode des pères capucins de la province de France en Inde.

³⁰⁷⁷ Les conseillers de Pondichéry pouvaient demander aux directeurs parisiens en 1741, « Lorsque la Compagnie fondera ces cures, nous la prions de bien s'expliquer avec ces derniers [les jésuites] sur les privilèges et les droits honorifiques qui lui appartiennent, tant en qualité de seigneur et souverain, sous le bon plaisir de sa Majesté, que comme fondatrice et patronne, dont jouiront aux Indes les gouverneurs et commandants qui la représentent, le tout conformément aux lois ecclésiastiques, aux ordonnances royales, et aux usages observés dans le royaume ». CCSCP, t.3, p.144-145.

³⁰⁷⁸ *Ibid.*

de la violation du « *partage des chrétiens* » de la part des jésuites, qui attiraient dans leur église des européens, matelots et soldats, pour la communion pascalle³⁰⁷⁹. Le capucin estimait que cette pratique portait atteinte à sa juridiction spirituelle, telle que définie par les lettres pastorales du 15 mars 1712 de l'évêque de San Thomé, et surtout par « *l'intention de la Compagnie des Indes qui, par son droit de patronage, [avait] nommé les seuls capucins pour être curés de tous les Européens, gens blancs et autres habillés à l'européenne et portant chapeaux* »³⁰⁸⁰. Nous avons déjà évoqué les lettres pastorales auxquelles François de Saumur fait ici référence³⁰⁸¹. Celles-ci ne nous sont pas parvenues, mais l'on peut dire à partir de sources indirectes que l'évêque d'alors, François Lainez, avait établi par cet acte la séparation des fidèles entre les deux cures de Pondichéry. Les capucins avaient pour paroissiens les européens et les « *malabars habillés à l'européenne* » (topas), et les jésuites les autres Tamouls chrétiens³⁰⁸². Surtout, la Compagnie était tenue par le religieux comme fondatrice et patronne de l'église Saint-Louis des capucins de Pondichéry. Le P. Gaston-Laurent Cœurdox, supérieur des jésuites français dans l'Inde, répondit que les matelots français n'entraient guère dans le partage des fidèles, qu'ils devaient être considérés comme l'étaient les étrangers, les pèlerins et les vagabonds, n'ayant pas de domicile dans la paroisse³⁰⁸³. De surcroît, l'affaire relevait, pour le jésuite, de la compétence de l'officialité qui pouvait seule connaître des contestations sur le partage de la juridiction spirituelle des deux églises³⁰⁸⁴. Le Conseil supérieur ne fit aucun égard à la compétence du juge ecclésiastique, et déclara par un arrêt du 21 août 1749 que ses matelots et soldats ne pouvaient être regardés comme des pèlerins ni des vagabonds. Il faisait défenses à l'avenir de donner tout ordre contraire. Cet avertissement valait également à l'encontre du vicaire de l'évêque de San Thomé, qui avait autorisé les communions des matelots chez les jésuites³⁰⁸⁵. Les conseillers de

³⁰⁷⁹ NAIP, PP, TC, 202, f°111-112, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749.

³⁰⁸⁰ *Ibid.*

³⁰⁸¹ *Supra*, p.517.

³⁰⁸² ANOM, COL, F5A 42/3, pièce n°72, *Requête des Jésuites pour que le décret de la Congrégation de la Propagande soit appliqué, du 28 mars 1712*, dans laquelle le P. Bouchet fait référence à cette lettre pastorale. Nous avons aussi montré plus haut que la partition des fidèles prévue par l'évêque de San Thomé le 15 mars 1712 et reprise par le P. François de Saumur en 1749, avait fait l'objet de contestations des jésuites français, qui jugeaient que les termes de cet acte étaient trop favorable aux capucins. Les lettres pastorales furent amendées par l'évêque dans les jours suivants.

³⁰⁸³ NAIP, PP, TC, 202, f°111-112, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749. Sur le bénéfice de juridiction ecclésiastique des pèlerins, BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine [...], op.cit.*, p.410-411.

³⁰⁸⁴ NAIP, PP, TC, 202, f°111-112, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749. Le P. Cœurdox invoquait, à raison, l'article 34 de l'édit du mois d'avril 1695 concernant la juridiction ecclésiastique, qui disposait que « la connaissance des causes concernant les sacrements, les vœux de religion, l'office divin, la discipline ecclésiastique et autres purement spirituelles, appartiendra aux juges d'église », et qui enjoignait aux conseillers de parlements de « leur en laisser et même de leur en renvoyer la connaissance, sans prétendre aucune juridiction ni connaissance des affaires de cette nature, si ce n'est qu'il y eut un appel comme d'abus interjeté en nosdites cours ». JOUSSE, D., *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695 [...], op.cit.*, p.248.

³⁰⁸⁵ NAIP, PP, TC, 202, f°111-112, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749.

Pondichéry, agissant comme les patrons des églises du comptoir, s'improvisaient par ce moyen interprètes du droit épiscopal. La portée symbolique de cet arrêt était à la mesure d'un conflit qui durait depuis près de cinquante ans, et dans lequel aucune autorité n'avait su s'affirmer durablement.

L'instauration du patronage des églises constitue ainsi une trame de fond de la police ecclésiastique des établissements de l'Inde. Juridiquement, le concordat de 1735 avait réservé aux autorités métropolitaines le droit de présentation des curés, et la tutelle royale n'avait cessé de se maintenir sur le droit ecclésiastique. Cependant, les administrateurs coloniaux ont entretenu de manière sous-jacente le principe d'un patronage actuel ou éventuel sur les paroisses, par l'exercice des droits de seigneurie de la Compagnie. De manière plus générale, le concordat de 1735 semble avoir diffusé l'idée que la résolution des différends ecclésiastiques pouvait faire l'objet d'une contractualisation préventive.

II. Le règlement contractuel du droit des églises

En 1739, la fondation du comptoir de Karikal donna lieu à une convention entre les jésuites et le Conseil supérieur. Les capucins avaient été les premiers pressentis pour assurer le service spirituel de ce nouvel établissement, mais leur faible nombre ne leur permettait pas d'assurer une telle charge³⁰⁸⁶. À l'inverse, Karikal étant à proximité de la mission de Tanjore, qui comprenait des jésuites français, il était préférable d'opter pour ces religieux. Les conseillers de Pondichéry s'étaient montrés très scrupuleux sur la marche à suivre : conformément au concordat de 1735, ils attendaient que les directeurs parisiens pussent faire la présentation d'un curé à l'évêque de San Thomé, pour fonder une paroisse à Karikal³⁰⁸⁷. C'est dans l'attente de cette procédure qu'il fut décidé d'encadrer conventionnellement les droits des aumôniers qui assureraient le service spirituel dans la chapelle de la loge³⁰⁸⁸. Composée de sept articles, la convention du 4 juin 1739 prévoyait les obligations réciproques des religieux et de la Compagnie, afin d'assurer l'effectivité de ce service³⁰⁸⁹. Les jésuites s'engageaient à fournir deux religieux de leur société, régnicoles français, « *pour administrer les sacrements aux*

³⁰⁸⁶ CCSCP, t.2, p.183. ARIEL, *Documents historiques*, f°177, *Lettre des conseillers de Pondichéry à M. Golard [commandant de Karikal], du 19 juin 1739*, « Les R.R.P.P. Jésuites nous ayant demandé l'aumônerie de Karikal, nous la leur avons accordée et avons passé à ce sujet avec eux les accords et conventions dont vous trouverez ci-joint copie. Le R.P. Gargan supérieur de la maison d'ici et le R.P. Reverdon vont en prendre possession, ce sera ce dernier qui restera auprès de vous ».

³⁰⁸⁷ CCSCP, t.2, p.183 p.338, et p.469.

³⁰⁸⁸ *Ibid.*

³⁰⁸⁹ ANOM, COL, C276, f°231, *Accord et convention faites entre les R.P. Jésuites et le Conseil supérieur de Pondichéry touchant l'aumônerie de Karikal et de ses dépendances, du 4 juin 1739*, dont une copie figure notamment à ARIEL, *Documents historiques*, f°174, *Convention du 4 juin 1739*. La convention est reproduite à LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.XLV-XLVI.

Français et autres chrétiens »³⁰⁹⁰. Il était explicitement stipulé que ces religieux « *ne pourr[aient] prendre la qualité de curés, mais seulement d'aumôniers* », et que la Compagnie pourrait seule décider si elle entendait « *fonder par la suite quelque cure* »³⁰⁹¹. Pour prévenir un enlèvement identique à celui de Chandernagor, il fut convenu que dans le cas où une paroisse serait fondée à Karikal, l'église paroissiale serait obligatoirement celle du fort³⁰⁹². En revanche, le Conseil supérieur de Pondichéry devait impérativement approuver les religieux qui seraient choisis par leurs supérieurs pour l'aumônerie de Karikal, avec le pouvoir de les révoquer³⁰⁹³. La Compagnie s'engageait par conséquent à payer annuellement aux deux aumôniers de Karikal 1000 livres d'appointement, et à assurer l'entretien et l'ornement de l'église du fort³⁰⁹⁴. Enfin, les jésuites s'engageaient à ne troubler « *en façon quelconque les gentils ou les maures qui [seraient] sous le pavillon, dans l'exercice de leur religion, ni dans leurs cérémonies* »³⁰⁹⁵.

Malgré sa portée temporaire, et son application à un comptoir secondaire, ce texte est particulièrement intéressant. Il montre que les conseillers de Pondichéry ont entendu réglementer la phase pré-patronale d'administration spirituelle de Karikal. Le texte de la convention reprenait les grands traits du concordat de 1735, mais constituait aussi un acte préparatoire à la formation d'un nouveau, à destination de ce comptoir. Si la constitution d'un patronage, ou l'exercice des droits qui en découlaient, devaient avoir lieu à Paris, le Conseil supérieur avait une marge d'intervention dans l'érection des aumôneries, et dans la préparation d'un contexte propice à la création non contentieuse d'une paroisse. Le choix préalable d'un seul ordre religieux pour desservir l'aumônerie de Karikal, témoigne encore que les administrateurs de la Compagnie avaient enfin trouvé une technique permettant de prévenir la concurrence des ecclésiastiques sur un même territoire. Nous verrons plus loin que la fondation de Karikal a fait l'objet de précautions encore plus grandes en matière de police religieuse : le dernier article de la convention du 4 juin 1739, portant garantie de modération des jésuites, doit être mis en parallèle avec une convention passée par le directeur de ce comptoir, Gratien Golard, avec les notables et chefs de caste, reconnaissant la liberté religieuse des hindous³⁰⁹⁶.

Enfin, il faut souligner que le recours au contrat a aussi permis le règlement du droit des cures entre les supérieurs des religieux. En mars 1751, les jésuites et les capucins de Pondichéry s'accordèrent par un contrat, conclu sans l'aval du Conseil. Ils établissaient subjectivement la

³⁰⁹⁰ *Ibid.*, art. 1.

³⁰⁹¹ *Ibid.*, art. 3.

³⁰⁹² *Ibid.*, art.6.

³⁰⁹³ *Ibid.*, art. 2 et 4.

³⁰⁹⁴ *Ibid.*, art. 5.

³⁰⁹⁵ *Ibid.*, art.7.

³⁰⁹⁶ *Infra*, p.743.

répartition de certaines matières entre les églises des aldées d'Archemangalom, Chendanour, et Cadapacom, qui leur avaient été données par Jeanne Albert, épouse de Dupleix³⁰⁹⁷. Ils définissaient par exemple que les mariages entre deux époux relevant, l'un de la paroisse des jésuites, et l'autre, de la paroisse des capucins, seraient réalisés dans l'une ou l'autre des églises suivant que le jour serait impair ou pair, à moins que les époux n'aient décidé d'en choisir une³⁰⁹⁸. Les deux ordres religieux se partageaient ensuite les aldées et les fidèles, et renonçaient à envoyer leurs missionnaires sur les territoires accordés à l'autre partie³⁰⁹⁹. Enfin, les jésuites et les capucins convenaient que dans ces aldées, étaient considérés comme fidèles les chrétiens qui y avaient séjourné plusieurs mois, et qui y avaient établi leur résidence³¹⁰⁰. Le P. Cœurdox, jésuite, et les P. François de Saumur et Dominique de Valence, capucins, convenaient que la convention serait remise à l'évêque de San Thomé, qui pourrait à l'avenir être l'arbitre de ces différends³¹⁰¹.

Comment expliquer un pareil contrat ? Contrairement à celui passé pour Karikal, entre les jésuites et le Conseil supérieur de Pondichéry, celui de 1751 n'a guère le caractère d'un acte préparatoire ou détaché d'un patronage laïc. Pour comprendre les raisons d'un tel texte, il faut considérer le poids que conservait le pouvoir monarchique dans la police ecclésiastique des comptoirs, et les stratégies adoptées par l'administration coloniale pour s'y adapter, ou pour le contourner.

III. Une contrainte distante du pouvoir royal sur les patronages indiens

Malgré le pouvoir d'innovation qui doit être reconnu à l'administration pondichérienne en matière de police ecclésiastique, il faut considérer que la multiplication des droits de patronage devait théoriquement profiter à la direction parisienne de la Compagnie, au nom de laquelle ils étaient fondés. Surtout, au cours de cette période, le pouvoir royal légifère à plusieurs reprises pour encadrer la police ecclésiastique des colonies par des textes généraux, et notamment en matière d'acquisitions ou de construction des édifices. Louis XV ne cesse en effet de rappeler sa volonté de limiter le poids du patrimoine foncier du clergé aux colonies. Les sources de la police des ecclésiastiques résultent alors d'un curieux amalgame entre patronage et tutelle impériale.

³⁰⁹⁷ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°71, *Convention entre les capucins et les jésuites sur la célébration des mariages et la construction des églises, du 5 mars 1751*.

³⁰⁹⁸ *Ibid.*, art. 1.

³⁰⁹⁹ *Ibid.*, art. 2 et 3.

³¹⁰⁰ *Ibid.*, art. 4.

³¹⁰¹ *Ibid.*, art. 5.

En 1739, les capucins de Pondichéry et les conseillers s'accordèrent pour détruire l'église Notre-Dame des Anges, que les religieux avaient fondée en 1707, et l'une de leurs maisons, qui menaçaient ruine³¹⁰². Cette démolition devait être avantageuse aux capucins, car le Conseil avait obtenu que la direction parisienne de la Compagnie finançât de nouveaux édifices, à condition qu'ils ne présentassent pas de danger pour le fort³¹⁰³. Cette démarche devait surtout aboutir à une véritable fondation, par la Compagnie, de l'église sur laquelle elle pourrait exercer des droits de patronage. Or, dans le contexte de la guerre de Succession d'Autriche, une telle construction avait soulevé de vives inquiétudes en Europe. Le Conseil supérieur reçut en 1745 un arrêt du Conseil d'État du roi visant à interdire la construction de l'église, et même de tout édifice qui aurait nui à la sécurité de la citadelle par sa hauteur ou sa proximité avec les fortifications³¹⁰⁴. Les travaux restèrent en suspens : les messes furent célébrées pendant près de vingt ans « sur les bas-côtés » de l'immeuble en construction³¹⁰⁵. Le gouverneur Lally-Tollendal autorisa finalement la reprise des travaux en 1758³¹⁰⁶.

Au cours de ces années, le pouvoir royal intervient à plusieurs reprises pour limiter l'acquisition et la donation de biens au profit des corps de religieux aux colonies³¹⁰⁷. Dans la

³¹⁰² En 1736, les directeurs parisiens avaient autorisé les conseillers de Pondichéry à engager une dépense de 2000 pagodes pour la construction d'une nouvelle église des capucins à Pondichéry. Dans leur lettre du 2 janvier 1738, les conseillers de Pondichéry remarquent qu'en raison de l'incapacité des capucins à participer financièrement à la construction de l'édifice, la Compagnie devra s'engager à payer des sommes bien plus élevées, au-delà de 10.000 pagodes. CCSCP, t.2, p.45-46, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 30 octobre 1736, à Paris, avec réponse en apostille du 2 janvier 1738, de Pondichéry*. ARIEL, *Documents historiques*, f°170, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes, du 2 janvier 1738*, et f°176, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes, du 2 avril 1739*. DCSP, t.3, p.230, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 7 août 1739*, autorisant l'achat de la maison du nommé Chevalier pour la somme de 742 pagodes et celle du sieur Bouteville, pour la somme de 300 pagodes pour faire bâtir la nouvelle église des capucins. CCSCP, t.3, p.337, *Copie de la lettre de la Compagnie au Conseil supérieur de Pondichéry en date du 18 février 1741, avec réponse par apostille du Conseil supérieur de Pondichéry, du 31 décembre 1741*. DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry [...]*, op.cit., [en ligne], chap.V, §35.

³¹⁰³ CCSCP, t.2, p.46, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 30 octobre 1736, à Paris, avec réponse en apostille du 2 janvier 1738, de Pondichéry*, et t.3, p.337, *Copie de la lettre de la Compagnie au Conseil supérieur de Pondichéry en date du 18 février 1741, avec réponse par apostille du Conseil supérieur de Pondichéry, du 31 décembre 1741*.

³¹⁰⁴ NAIP, PP, TC, 202, f°44-46, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 12 juillet 1746*. On observe, à ce titre, la tutelle qu'a pu exercer le roi, par le moyen d'un arrêt rendu en son conseil, sur le droit de l'urbanisme à Pondichéry. CONDETTE-MARCANT, A.-S., *Bâtir une généralité. Le droit des travaux publics dans la généralité d'Amiens au XVIII^e siècle*, op.cit., p.173-174, qui identifie notamment une hausse des interventions du Conseil au début de années 1740, dans un contexte où « les déclarations de guerre contre l'Angleterre, l'Autriche et les Provinces-Unies réduisent les dépenses d'urbanisme jusqu'en 1760 ».

³¹⁰⁵ CCSCP, t.5, p.227, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs et syndics de la Compagnie du 10 octobre 1757, à Pondichéry*.

³¹⁰⁶ *Ibid.*, t.5, p.295, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs et syndics de la Compagnie du 7 octobre 1758, à Pondichéry*, dont un extrait concernant l'église des capucins est reproduit dans ARIEL, *Documents historiques*, f°190-191.

³¹⁰⁷ MSM, t.2, p.770, *Lettres patentes portant que les religieux établis dans l'Isle de Saint-Domingue, ne pourront à l'avenir faire aucune acquisition, soit en terres ou maisons, sans la permission expresse et par écrit de Sa Majesté, du 3 août 1721*. ANOM, COL, A25, f°285, *Déclaration du Roi concernant les ordres religieux de gens de mainmorte*

mesure où le patrimoine du clergé en Inde était le ressort principal de la formation des droits de patronage, ces interventions royales ne doivent pas être résumées à une simple police des édifices du culte, dans la mesure où elles affectaient les rapports institutionnels entre administration coloniale et religieux. De surcroît, ces actes royaux avaient pu réactiver le thème du domaine éminent du roi sur les missions et les biens du clergé colonial, en assortissant l'autorisation préalable de toute acquisition et construction d'une sanction de réunion au domaine royal³¹⁰⁸. L'édit du mois d'août 1749 « *sur les acquisitions des gens de mainmorte* » devait constituer une synthèse des lois précédentes, applicables au royaume et aux colonies³¹⁰⁹. Il fut enregistré par le Conseil provincial de Chandernagor le 22 septembre 1750, et par le Conseil supérieur de Pondichéry le 9 octobre suivant³¹¹⁰.

Or, c'est sous l'empire de cet édit que Jeanne Albert, épouse du gouverneur Dupleix, entreprit de donner aux différents corps d'ecclésiastiques des aldées et terres pour y fonder des églises. Le 25 février 1751, le Conseil supérieur, présidé par Dupleix lui-même, recevait la requête de Jeanne Albert pour que fussent homologuées les donations faites par elle aux capucins et jésuites des trois aldées d'Archemangalom, Chendanour, et Cadapacom³¹¹¹. La première dame du comptoir sollicitait en effet l'application de l'article 3 de l'édit du mois d'août 1749, qui excluait du strict régime d'autorisation royale :

« *Les fondations particulières qui ne tendraient à l'établissement d'aucun nouveau corps, collège, ou communauté, ou à l'érection d'un nouveau bénéfice, et qui n'auraient pour objet que la célébration des messes ou obits, la subsistance d'étudiants, ou de pauvres ecclésiastiques ou séculiers, des mariages de pauvres filles, écoles de charité, soulagement de prisonniers ou incendiés, ou autres œuvres pieuses de la même nature, et également utiles au public ; à l'égard desquelles fondations il ne sera point*

établis aux colonies françaises de l'Amérique, du 25 novembre 1743. Une copie manuscrite de ce texte figure également à ANOM, COL, A4, f°29.

³¹⁰⁸ MSM, t.2, p.770, *Lettres patentes portant que les religieux établis dans l'Isle de Saint-Domingue [...], du 3 août 1721*, « Nous avons ordonné et ordonnons par ces présentes signées de notre main, que les religieux établis dans l'Isle de Saint-Domingue ne pourront à l'avenir faire aucunes acquisitions, soit en terres ou maisons, sans notre permission expresse et par écrit, à peine de réunion à notre domaine ». Il faut cependant noter que la déclaration royale du 25 novembre 1743 concernant les ordres religieux des colonies d'Amérique retenait systématiquement la nullité comme sanction des différents défauts d'autorisation d'acquisition ou de construction d'édifices religieux, et non la réunion au domaine. ANOM, COL, A25, f°285, *Déclaration du Roi concernant les ordres religieux de gens de mainmorte établis aux colonies françaises de l'Amérique, du 25 novembre 1743.*

³¹⁰⁹ ISAMBERT, Recueil, t.22, p.226, *Edit qui renouvelle toutes les dispositions des lois précédentes sur les établissements et les acquisitions des gens de main-morte, et y ajoute les mesures les plus propres à en assurer l'exécution, du mois d'août 1749.* Une copie de l'édit figure également à ANOM, COL, C290-bis, f°34. Cet édit retenait, comme la déclaration de 1743, la sanction de nullité plutôt que celle de réunion au domaine.

³¹¹⁰ NAIP, PP, TC, 152, f°27, *Enregistrement de l'édit du mois d'août 1749 par le Conseil provincial de Chandernagor du 22 septembre 1750.* NAIP, PP, TC, 202, f°141, *Enregistrement de l'édit du mois d'août 1749 par le Conseil supérieur de Pondichéry.*

³¹¹¹ *Ibid.*, f°153, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, du 25 février 1751, confirmant la donation de deux aldées par Jeanne Albert, épouse de Dupleix, aux capucins et jésuites, considérées conformes à l'édit du Roi concernant les acquisitions des gens de main morte.* Cette pièce est reproduite à DIAGOU, Arrêts, t.1, p.237-238.

*nécessaire d'obtenir nos lettres patentes, et il suffira d'homologuer les actes ou dispositions qui les contiendront, en nos parlements et conseils supérieurs »*³¹¹².

À la lumière de ce texte, l'autorisation royale n'était guère requise lorsqu'une fondation n'avait pas pour objet de créer un nouveau corps ou communauté de religieux, et n'emportait pas l'érection d'un nouveau bénéfice. Le Conseil supérieur, sans exercer aucune forme de contrôle sur l'objet de la donation, homologuait « *les deux actes de donation sus énoncés comme étant conformes à l'art. 3 de l'édit de Sa Majesté [et] ordonn[ait] qu'ils [auraient] leur pleine et entière exécution »*³¹¹³. En conformité au même article, le Conseil ordonnait que les régisseurs des biens mentionnés lui rendissent compte annuellement « *du revenu et administration d'iceux »*³¹¹⁴.

C'est en conséquence de cette homologation qu'a été conclue la convention entre les capucins et les jésuites du 5 mars 1751, relative au partage de l'administration spirituelle des fidèles des aldées données par Jeanne Albert³¹¹⁵. Le sens de ce contrat résidait dans la nécessité de contourner la législation royale : la fondation de ces nouvelles églises ne pouvait prendre la forme de bénéfices ni de patronages laïcs. Cette organisation atypique visait à assurer la conformité de l'acte de donation à l'exception prévue par l'édit du mois d'août 1749. Une question subsiste. Pourquoi Jeanne Albert a-t-elle choisi le moment de la réception d'un acte royal durcissant le régime des legs pieux pour opérer une telle donation ? L'arrêt indique que la première dame du comptoir avait reçu les aldées en question des « *seigneurs* » Muzzafar Jang, *subahdar* « *ou vice-roi du Dekkan* », et de Chanda Sahib, nabab du Carnatique³¹¹⁶. Or, quelques mois plus tôt, en juin 1750, en France, le Conseil d'État du roi s'était prononcé sur des donations de même nature, qui avaient été faites au profit de l'ancien gouverneur Dumas, et que celui-ci avait réunies au domaine de la Compagnie. Si le Conseil d'État se montrait favorable à cette réunion, il admettait que « *les lois fondamentales du royaume [défendaient] indistinctement à tous ses sujets de recevoir sans sa permission [du roi] des dons et présents des princes*

³¹¹² ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.226, *Edit qui renouvelle toutes les dispositions [...], du mois d'août 1749*, p.228, art. 3.

³¹¹³ NAIP, PP, TC, 202, f°153, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, du 25 février 1751*.

³¹¹⁴ *Ibid.* ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.226, *Edit qui renouvelle toutes les dispositions [...], du mois d'août 1749*, p.228, art. 3, « *Voulons qu'il soit en même temps pourvu par nosdits parlements ou conseils supérieurs, à l'administration des biens destinés à l'exécution desdites fondations, et aux comptes qui en seront rendus* ».

³¹¹⁵ *Supra*, p.724.

³¹¹⁶ NAIP, PP, TC, 202, f°153, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, du 25 février 1751*, et DIAGOU, *Arrêts*, t.1, p.237, qui retranscrit « *Vu la requête présentée par dame Jeanne Albert [...], exposant qu'elle aurait donné aux missions françaises [...] trois aldées ou villages à elle appartenantes, nommées Archemangalom, Chendanour et Cadapacom, lesquelles lui auraient été données par le seigneur Saoudoulakan Bahadour Mouzafersingue, Soubedar ou Vice-Roi du Dekan, et par le seigneur Hemet Eadoula Ousseïn Dostkan Bahadour ou Moubaresjingue [Hussain Dost Khan, ou Chanda Sahib], nabab du Carnate, ainsi qu'il appert par les pavanais joints aux actes de donation du 19 de ce présent mois et an* ». Nous n'avons pas retrouvé de copies de ces actes.

étrangers ou plus singulièrement leur application aux personnes des gouverneurs et autres officiers principaux, voulant prévenir les abus dans une matière aussi importante »³¹¹⁷. Le rapprochement de cette interdiction avec la soudaine donation d'aldées aux missionnaires par Jeanne Albert est tentant, mais contestable. L'arrêt du Conseil d'État du 6 juin 1750 ne fut enregistré à Pondichéry qu'en janvier 1753, soit deux ans après l'arrêt du Conseil supérieur³¹¹⁸. De surcroît, si la donation avait eu pour effet de dissimuler l'acquisition gratuite de ces aldées par les époux Dupleix, l'origine de ces biens n'aurait pas été explicitement mentionnée dans l'arrêt d'homologation de la fondation. Nous nous bornerons donc à conclure que la donation des aldées aux missionnaires a permis de faire entrer sous le régime des fondations des territoires dont les époux Dupleix pouvaient aisément imaginer qu'ils seraient regardés comme constitutifs de concussion par les autorités métropolitaines³¹¹⁹. D'autre part, ce choix pouvait s'expliquer par l'incapacité du gouverneur à tirer parti des aldées récemment acquises. Un mémoire anonyme pouvait dire, en 1753 :

« [Les] autres nations [...] ont toujours eu leurs aldées très peuplées, tandis que les nôtres sont désertes si on en exempte un tas de misérables que l'on fait chrétiens, et qui dès lors chassés de leurs castes, et ne pouvant vivre qu'avec nous sont à charge à la ville, dans laquelle ils n'ont d'autre occupation que de demander l'aumône et à l'abri de ces libéralités de faire le métier d'adulateurs, d'espions et de délateurs »³¹²⁰.

En donnant les aldées voisines de Pondichéry aux capucins et aux jésuites, Dupleix cherchait sans doute à y contenir des populations chrétiennes inutiles ou coûteuses à la colonie. Le gouverneur laissait aux religieux le soin d'occuper et d'exploiter des territoires qu'il n'avait su peupler, faute de mieux. Le règlement contractuel du droit des églises dans les aldées adjacentes à Pondichéry par les jésuites et les capucins était ainsi le résultat de ce montage complexe de normes métropolitaines et d'intérêts locaux. Le caractère non bénéficial de l'organisation de l'administration spirituelle de ces territoires résulte largement d'une recherche de souplesse face aux restrictions de l'édit du mois d'août 1749. Si le pouvoir royal demeurait souverain sur la police ecclésiastique des comptoirs, celui-ci était devenu une source de contrainte pour les ecclésiastiques et les administrateurs coloniaux. Autrement dit, l'essor local du modèle du patronage, tel que conçu par la direction parisienne de la Compagnie, se heurtait désormais à la politique royale vis-à-vis des fondations religieuses et de la constitution de

³¹¹⁷ *Ibid.*, t.1, p.260-261, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 9 janvier 1753, portant réception des lettres patentes et de l'arrêt du Conseil d'État du 6 juin 1750.

³¹¹⁸ *Ibid.*

³¹¹⁹ MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, loc.cit., p.6-7.

³¹²⁰ ANOM, COL, 25DFC93 28, *Réflexion sur le mémoire précédent de Dupleix* [Anonyme], 1753.

bénéfices. C'est dans cette tension normative que les querelles relatives aux droits paroissiaux des établissements français de l'Inde ont été pacifiées.

Au cours de la même période, l'autre grande crise qui avait longtemps agité l'administration spirituelle de Pondichéry trouva une résolution partielle. La querelle des rites malabars fut théoriquement tranchée par le pouvoir pontifical, dans la quasi-indifférence des autorités coloniales.

§3. La résolution théorique de la querelle des rites malabars

Nous avons montré que durant les années 1730, l'abbé Raguet, « directeur ecclésiastique » de la Compagnie, avait contribué à faire obstacle à la réception, en Inde, de nouveaux actes, ou de nouveaux vicaires, envoyés par la Congrégation de la Propagande³¹²¹. L'enjeu était resté le même : les cardinaux romains cherchaient encore à faire appliquer en Inde le décret du 23 juin 1704 du légat Maillard de Tournon, qui avait porté interdiction du rite malabare. En comparaison avec la gravité qu'avait connue cette affaire par le passé, elle ne produisit guère d'effets marquants dans la police des cultes des établissements français de l'Inde entre 1730 et 1763. Ni le Conseil supérieur, ni l'évêque de San Thomé, ni même le roi, n'ont trouvé les raisons d'une crise dans les dernières agitations qui secouèrent Rome et les missionnaires français. Pour cette raison, nous aborderons la conclusion théorique de la querelle des rites à Pondichéry qu'à travers ses plus grandes lignes (I). Nous concluons cette section en évoquant l'un des effets collatéraux de cette querelle, qui a pu rejaillir dans la sphère pénale (II).

I. Les dernières tentatives romaines d'interdiction des rites malabars ?

Les capucins de Pondichéry n'ont jamais interrompu leurs démarches auprès du Saint-Siège pour obtenir l'application du décret du 23 juin 1704 censurant les pratiques évangéliques et paroissiales des jésuites français en Inde. Le 24 août 1734, ils obtinrent le décret *Compertum exploratumque* du pape Clément XII³¹²². Ce texte était de nature à décevoir les capucins³¹²³. Une

³¹²¹ *Supra*, p.672. L'abbé Raguet avait notamment prévenu la réception du bref pontifical du 12 décembre 1727, qui renouvelait l'interdiction des rites malabars pratiqués par les jésuites. ANOM, COL, F5A 39/2, Pièce n°5, *Réponse de l'abbé Raguet aux lettres du R.P. de la Châtre, capucin, du 16 décembre 1729, à Paris*. Un extrait de ce bref (ou décret) est reproduit dans ROUSSEL DE LA TOUR, Pierre-Philippe, *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps & persévéramment, soutenues, enseignées [...]*, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1762, p.268.

³¹²² IPPF, t.2, p.448. ANOM, COL, F5A 38, *Documents concernant les capucins, émanant de la Chambre apostolique romaine*, Pièce n°12, décret *Compertum exploratumque*, du 24 août 1734.

³¹²³ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.2, p.368-370, « La célèbre cause sur les rites se terminait à Rome, et l'année d'après on reçut aux Indes la modération du décret relativement à quelques-uns de ces articles : c'était là le terme qui semblait devoir borner l'esprit de parti ; et il était à croire que les missions malabares jouiraient à l'avenir d'une paix solide ; mais bientôt elles retombèrent dans les mêmes agitations ».

commission de cardinaux romains avait étudié un par un les articles du décret du cardinal de Tournon, pour identifier les doutes légitimes qu'ils pouvaient soulever. Ils conservèrent l'essentiel des dispositions du décret de 1704, et retranchèrent quelques points, comme l'obligation de donner un nom tiré de la martyrologie romaine aux nouveau-nés, ou celle d'apposer la salive dans les sacrements³¹²⁴. Sur ce dernier point, les jésuites se voyaient imposer un délai de dix ans pour « *supprimer l'aversion de ces peuples pour la salive* », et devaient produire une instruction au Saint-Siège des moyens employés à cette fin³¹²⁵. Le décret de 1734 précisait que les religieux devaient refuser le baptême aux nouveaux chrétiens qui ne se seraient pas déjà « *défaits de leurs préjugés* », et à ceux qui « *regard[aient] les parias comme réprouvés de Dieu* »³¹²⁶. Les jésuites de Pondichéry acceptèrent de laisser les capucins et Claude Videlou faire la publication du décret de 1734 ans l'église des Européens, et de se conformer à ses exigences³¹²⁷. La mort du vicaire apostolique en 1737, et l'éloignement géographique des missions jésuites devaient priver la législation romaine de ses effets, une nouvelle fois.

En 1739, Clément XII était resté sans nouvelles de l'avancée de l'application du décret de 1734. Il expédia en Inde un nouveau bref, du 13 mai 1739, prévoyant la peine d'excommunication des religieux, mais aussi des évêques, qui n'auraient pas obéi au décret précédent³¹²⁸. Le pape cherchait à prévenir l'opposition de l'évêque de San Thomé, qui avait jusqu'alors constitué le principal obstacle à la réception des normes pontificales. Le bref prévoyait surtout la reprise d'un ancien moyen qui n'avait jamais fait ses preuves en Inde : un

³¹²⁴ ANOM, COL, F5A 38, Pièce n°12, décret *Compertum exploratumque*, du 24 août 1734, Doutes n°1 et n°2. Il semble néanmoins que les jésuites avait pris l'usage de donner des noms chrétiens aux convertis adultes lors de leurs baptêmes, à cette époque. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2 p.613, *Lettre du P. Calmette au P. Delmas, du 17 septembre 1735, à Ballapouram*, p.615-616.

³¹²⁵ ANOM, COL, F5A 38, Pièce n°12, décret *Compertum exploratumque*, du 24 août 1734, Doutes n°1 et n°2.

³¹²⁶ *Ibid.*, Doute n°12.

³¹²⁷ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.2, p.370-371. On peut ajouter que ce décret fut reçu et publié par l'évêque de San Thomé, comme en témoigne, BERTRAND, J., *La Mission du Maduré, d'après des documents inédits*, op.cit., t.3, p.418-419, *Lettre du R.P. François de Retz, général de la Compagnie de Jésus, à l'illustrissime et bien-aimé D. Joseph Pinheiro, évêque de Mailapour* [San Thomé], du 11 octobre 1736. Les jésuites de Pondichéry auraient aussi déclaré en 1735, devant le gouverneur Dumas, qu'ils observeraient « purement et simplement » le décret de Clément XII, et qu'ils le feraient observer dans leurs missions. *Ibid.*, t.3, p.421.

³¹²⁸ IPPF, t.2, p.501. ROUSSEL DE LA TOUR, *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses [...]*, op.cit., p.277-281. ANOM, COL, F5A 38, Pièce n°15, *Préceptes de notre pape Clément XII, du 30 octobre 1739*, « Afin de donner le plus convenable et le plus efficace appui contre les désordres, qui pourraient jamais se commettre sur une semblable matière, [Sa Sainteté] a donné un nouveau bref le 13 mai 1739 par lequel [elle] ordonne pour son obéissance et commande à tous les évêques et missionnaires, tant séculiers que réguliers, de tout ordre, religion, congrégation, même de la Compagnie de Jésus, qu'ils doivent avec la plus grande exactitude entièrement et inviolablement observer et exécuter toutes, et chacune des choses contenues dans le bref du 24 août 1734 que dans celui du 13 mai 1739, et ceux à qui appartient, leur ayant ôté absolument toute faculté d'interpréter lesdits brefs, doivent les faire observer pleinement et exiger sous peine de suspension de l'exercice de leurs fonctions, du pontifical, et de l'interdit de rester dans les églises pour les évêques, pour les missionnaires sous peine d'excommunication *lata sententia* réservée à Sa Sainteté et au Pontife Romain existant *pro tempore* pour les réguliers, outre ces peines de privation de voix active et passive encourues *ipso facto* sans qu'il soit besoin d'une explication ».

serment d'obéissance à l'autorité et à la législation romaine, que devaient prêter les religieux et séculiers³¹²⁹. En Inde, l'évêque de San Thomé semble avoir publié le bref, mais uniquement en latin, dans son église, sans l'avoir expédié aux églises de son diocèse³¹³⁰. Les capucins dénoncèrent ce manque de publicité, qui ne permettait pas aux principaux intéressés, les « *chrétiens malabars* », de connaître clairement les ordres du pape³¹³¹. Il semble que les jésuites et les capucins ont bien prêté le serment auprès de l'évêque de San Thomé³¹³². Toutefois, les jésuites n'auraient guère changé leur conduite³¹³³.

Repasé en Europe, le capucin Norbert de Bar le Duc fut le principal partisan d'un durcissement de la position romaine à l'encontre des jésuites. Il produisit les deux ouvrages, ses *Mémoires utiles et nécessaires, tristes et consolans sur les missions des Indes orientales* (1742), et ses *Mémoires Historiques présentés en 1744 au Souverain Pontife Benoit XIV* (1744), dans lesquels il retranscrivait la plupart des pièces relatives à la longue rivalité des capucins et des jésuites, tant pour le partage des cures que pour celle de l'interdiction des rites malabars³¹³⁴.

³¹²⁹ *Ibid.*, « De plus sous les mêmes peines et censures Sa Sainteté veut et commande, que tous et chacun des missionnaires qui ont été envoyés dans ces royaumes, par le Saint-Siège ou par leurs respectifs supérieurs, soient tenus qu'au premier avis qu'ils auront en quelque manière que ce soit, du nouveau bref mentionné, aient à prêter serment dorénavant, exactement et inviolablement, remplir tout ce qui a été prévenu par Sa Sainteté dans les deux susdits brefs, sans qu'il soit permis d'y contrevenir en aucune manière, et sous quelque prétexte que ce soit, de même ceux qui seront destinés auxdites missions, devront par exprès commandement du Saint-Siège et sous les mêmes peines, avant que d'exercer aucun autre de leurs emplois, prêter le susdit serment sans pouvoir sous aucun prétexte ou titre, ni comme simple prêtre député par les ordinaires des lieux, ni comme simple religion, entendre les confessions des fidèles, prêcher ou administrer les sacrements, mais soit absolument privé de toute faculté et de toute juridiction, nonobstant quelque privilège que ce soit accordé à ceux ou à leur respective religion, ordre, congrégation, état, même de la compagnie de jésus, spécialement ou généralement, par Sa Sainteté ou par ses prédécesseurs ».

³¹³⁰ NBD, *Mémoires historiques* [1744], t.2, p.427.

³¹³¹ *Ibid.*

³¹³² *Ibid.*, p.426, « Nos missionnaires [capucins] l'ont tous prêté : ceux de la Compagnie [de Jésus] en ont fait de même ; mais le raisonnement de l'évêque fait assez voir que leur soumission n'est guère sincère, et qu'ils ne manquent pas de nouvelles raisons pour se tranquilliser sur la violation du serment ».

³¹³³ *Ibid.*

³¹³⁴ Norbert de Bar le Duc avait d'abord fait paraître DE BAR LE DUC, N., *Mémoires utiles et nécessaires, tristes et consolans sur les missions des Indes orientales* [...], Lucques, Antoine Rossi, 1742. La valeur de l'ouvrage réside surtout dans la reproduction d'un grand nombre de pièces relatives au droit des cures de Pondichéry, et à la querelle des rites malabars. Il publia aussi à Lucques en 1744 une oraison funèbre de Claude Visdelou. *Id.*, *Oraison funèbre de M. de Visdelou, jésuite, évêque de Claudiopolis* [...], Lucques, Dominique Ciussetti, Philippe Marie Benedini, 1744. Une première version des *Mémoires historiques* a été éditée à Rome et à Lucques en 1744-1745. La seconde édition, sur laquelle nous nous sommes largement appuyés dans nos travaux, est imprimée à Besançon en 1747. *Id.*, *Mémoires historiques présentés en 1744 au souverain pontife Benoit XIV*, Besançon, Jean Pierre le Fevre, 1747, 2t. Un troisième tome, reprenant les événements survenus entre la fin des années 1730 et la fin des années 1740 est paru à Londres, en 1751. *Id.*, *Mémoires historiques présentés en 1744 au souverain pontife Benoit XIV*, Londres, Librairies François, 1751, 3t. Les *Mémoires historiques* furent enfin réédités à Lucques en 1764. Nous n'avons retenu qu'une partie infirme du contenu de ces *Mémoires historique*, qui relatent de manière quasi-exhaustive tous les événements relatifs à la rivalité des jésuites et des capucins, et qui pourraient faire l'objet de plusieurs autres travaux. Le caractère polémique de ces ouvrages oblige cependant à de longues vérifications. Sous le nom de Pierre-Curel Parisot, ou de l'abbé Platel, il publia de nombreux ouvrages dans les décennies suivantes, pour glorifier la mémoire des capucins, honorer celle de Claude Visdelou, et surtout soutenir la suppression de la Société de Jésus. *Id.*, *Lettre de M. l'abbé Platel, ci-devant le P.Norbert, à un évêque de France, au sujet de l'exécution de Gabriel Malagrida, jésuite, par sentences des tribunaux de l'Inquisition et de la supplication*, Lisbonne, 1761, *Id.*,

L'année 1744 constituait en effet le terme du délai de dix ans auquel les jésuites auraient dû produire le rapport de l'avancée de leurs travaux, et justifier de la disparition des rites malabars parmi leurs fidèles, conformément au décret de 1734. Face à l'absence de résultats, le pape Benoît XIV procéda d'une manière analogue à celle qu'il avait suivie deux ans plus tôt, en interdisant purement et simplement les rites chinois³¹³⁵. La bulle *Omnium sollicitudinum* du 12 septembre 1744 constitue une compilation de tous les actes précédents qui avaient porté interdiction des rites malabars : le décret de Charles Maillard de Tournon du 23 juin 1704, le bref du 12 décembre 1727, le décret du 24 août 1734, et le bref du 12 mai 1739³¹³⁶. Les pratiques des jésuites étaient condamnées, et le serment de fidélité au pape était rendu obligatoire.

Malgré une apparence de sévérité, les nouvelles dispositions de la bulle de 1744 se montraient particulièrement accommodantes. La question de la séparation des parias (qui, rappelons-le, n'avait pas été interdite par le décret de 1704) fit l'objet d'une sorte de compromis. Les supérieurs des jésuites français en Inde, qui s'étaient déplacés à Rome, offrirent de nommer autant de missionnaires qu'il faudrait pour se charger exclusivement du secours spirituel des parias. La solution revenait à déplacer le problème, et faisait passer pour une nouveauté ce qui s'était toujours pratiqué : il y aurait « désormais » une partie des missionnaires jésuites affectés aux parias, qui vivraient séparés des autres chrétiens de caste³¹³⁷. Rome devait de nouveau

Lettre de M. l'abbé Platel à un évêque d'Italie, au sujet de l'abolition de la Société des jésuites en France, Lucques, 1762, et surtout le gigantesque PLATEL, Abbé, *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, Lisbonne, François-Louis Ameno, 1766, 7t. Lors de son séjour à Londres en 1750, Norbert de Bar le Duc aurait d'ailleurs produit un mémoire sur les manufactures à destination de la famille royale d'Angleterre. Malgré le caractère surprenant de cet imprimé, signé du nom de Pierre Parisot, il est bien indiqué que son auteur est celui qui a composé les *Mémoires* adressés au Pape, et qui fut à l'origine de l'interdiction des rites malabars. PARISOT, Pierre, *Très-humbles représentations de Pierre Parisot, de Lorraine, à la Nation anglaise, au sujet du nouvel établissement d'Arts et de Manufactures [...]*, Londres, 1755. Il publia ensuite un écrit à Anvers, en 1757, au sujet de la guerre de Sept Ans, *Lettre du P. Norbert, à Monseigneur le Prince de *** au sujet des guerres présentes*, Anvers, 1757. Il publia aussi en 1759 à Wolfenbüttel, un ouvrage théologique sur les sacrements, dont la portée polémique et politique est moindre. DE BAR LE DUC, N., *La foi des catholiques sur les articles controversés des principales communions*, Wolfenbüttel, 1759. Il est évident que l'œuvre du P. Norbert contient des pans entiers de l'histoire de la police des cultes des établissements français de l'Inde que nous avons été contraints d'occulter. Des historiens comme F. Henryot et P. Aranha ont consacré des études à ce personnage de premier plan dans l'interdiction des rites malabars, et dans la suppression de la Compagnie de Jésus. ARANHA, P., « Les meilleures causes embarrassent les juges, si elles manquent de bonnes preuves » : *Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar rites Controversy*, in : Wallnig, Thomas, Stockinger, Thomas, et al., *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin, De Gruyter, 2012, p.239-268, ARANHA, P., *Reduci dalle Indie Orientali: Carlo Horatii da Castorano e Norbert Bar-le-Duc a confronto*, in : Antonianum, vol.91, n°2, 2016, p.465-477, et HENRYOT, Fabienne, *Norbert de Bar et la vie capucine. Les errements d'un missionnaire au XVIII^e siècle*, in : Burkardt, Albrecht, Roger, Alexandra, *L'Exception et la règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Rennes, PUR, 2022, p.235-250.

³¹³⁵ IPPF, t.3, p.73, Bulle *Ex quo singulari* du 11 juillet 1742.

³¹³⁶ *Ibid.*, t.3, p.166, Bulle *Omnium sollicitudinum*, du 12 septembre 1744.

³¹³⁷ ROUSSEL DE LA TOUR, P.P., *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses [...]*, op.cit., p.281-283. Par exemple, BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.754, *Lettre du P. X. de St-Estevan, à M. le Comte de ****, du 7 décembre 1754, p.757, où le P. Arnaud, jésuite de Pondichéry, est décrit comme « l'apôtre

recourir à des délais pour ménager les jésuites : cinq ans étaient laissés aux religieux pour produire la preuve de l'exécution des dispositions relatives aux parias, et dix ans pour rétablir l'usage de la salive dans le sacrement de baptême³¹³⁸. Au cas contraire, les jésuites seraient remplacés par « *d'autres missionnaires, ou séculiers, ou réguliers, pris dans une autre compagnie ou institut* », qui seraient « *envoyés dans ces royaumes afin d'éprouver si Dieu, dont les jugements sont incompréhensibles, n'aurait point résolu de répandre les richesses de sa miséricorde sur l'administration d'autres ouvriers* »³¹³⁹.

Ces injonctions, encore assorties de délais, ne pouvaient guère produire d'effets à Pondichéry, et encore moins dans les missions reculées, pour les mêmes raisons qui avaient toujours freiné la réception de la législation pontificale dans cette matière. Aussi, nous concluons ce développement par une manifestation inattendue qu'a pu prendre la querelle des rites à Pondichéry : la condamnation d'un pamphlet par le Conseil supérieur.

II. Une criminalisation de la querelle des rites ? L'Entretien de M. Jolycoeur

Le 28 juin 1746, un arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry rendu sur la requête du Procureur général condamna un écrit ayant pour titre « *Entretien de M. Jolycoeur soldat, avec Maître Yvon calfat du vaisseau l'Hercule, au sujet d'une dissertation sur la noblesse des castes des Indiens par le Père Cœurdoux* ». L'ouvrage, jugé « *injurieux et scandaleux* », devait être « *lacéré par l'exécuteur de la haute justice dans la place publique de cette ville* ». Sans préciser le contenu de l'ouvrage, l'arrêt retenait qu'il produisait de « *mauvais effets contre la doctrine de l'Église*, qu'il « *bles[s]ait la religion et troubl[ait] le repos public* »³¹⁴⁰. L'auteur ne fut jamais identifié ni puni, mais défenses furent faites à quiconque de posséder ou de distribuer des exemplaires de cet écrit³¹⁴¹. La répression des ouvrages et libelles diffamatoires était prévue dans les Indes orientales depuis les statuts et règlements régissant les Conseils de Madagascar³¹⁴². Quelques années plus tôt, en 1733, le Conseil d'État du roi était déjà intervenu pour ordonner à tous les administrateurs et juges de la Compagnie des Indes de censurer des « *écrits, lettres et libelles [...] calomnieux et injurieux* » qui avaient été diffusés à l'île Bourbon,

des parias », et qui indique que l'instruction des parias se faisait dans une autre cour de l'église que celle des « *choutres [tamouls de basse caste] et nobles du pays* »

³¹³⁸ ROUSSEL DE LA TOUR, P.P., *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses [...]*, op.cit., p.283.

³¹³⁹ *Ibid.*

³¹⁴⁰ NAIP, PP, TC, 202, f°40, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 juin 1746*. Il est reproduit par DIAGOU, *Arrêts*, t.1, p.166. Le Conseil, présidé par le gouverneur Dupleix, était composé des conseillers Legou, Dulaurens, Guillard, Miran, Lemaire, Barthélemy et Desmaret.

³¹⁴¹ NAIP, PP, TC, 202, f°40, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 juin 1746*.

³¹⁴² AML, HH, 308, f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil souverain de l'île Dauphine [...]*, op.cit., du 17 novembre 1665, f°51.

et de punir leurs auteurs³¹⁴³. On observe dans *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, de Muyart de Vouglans, que cette infraction avait la double fonction de punir « la diffamation d'autrui », c'est-à-dire l'injure par écrit, et les « libelles qui [tendaient] à attaquer la Religion et l'État »³¹⁴⁴. Lorsque ces deux atteintes étaient constituées, la peine pouvait aller jusqu'à la mort³¹⁴⁵.

Quel type de scandale pouvait bien contenir l'*Entretien de M. Jolycoeur* ? Quoique cet ouvrage soit, à notre connaissance, définitivement perdu, il est possible d'en deviner le contenu à partir du dossier de son procès. L'affaire a été instruite sur les plaintes du P. Cœurdox, supérieur des jésuites, le 25 mai 1746. L'ouvrage était en fait un pamphlet contre les jésuites :

« Si l'on en croit l'auteur anonyme de cet écrit notre Compagnie est un corps dont la religion n'a pour fondement que la politique et l'intérêt, une société composée d'autant de Luthers, qu'elle renferme de personnes, une troupe de réprouvés pour qui le sauveur de tous les hommes n'est pas mort, et qui ont porté leur apostasie jusqu'à avoir Jésus-Christ crucifié en horreur, des fourbes, des imposteurs, des insensés, car quelles injures ne vomit-il pas contre nous ? »³¹⁴⁶.

L'*Entretien* était une charge virulente contre les jésuites, dans le contexte de l'interdiction des rites malabars. On apprend dans la plainte les circonstances qui semblent avoir motivé cet écrit. Les jésuites avaient entrepris de se conformer aux dispositions de la bulle *Omnium sollicitudinum* du 12 septembre 1744 en octobre 1745, en « rapprochant de plus en plus [leurs] chrétiens choutres [*śūdras*, ou chrétiens de caste] et parias »³¹⁴⁷. Le P. Cœurdox aurait entrepris de faire retirer une « balustrade » de son église, qui servait sans doute à séparer les parias du reste des fidèles. Cela provoqua un « attroupement séditieux, et la révolte scandaleuse d'un grand nombre, leur absence de l'église même les jours de fête, leurs cris, leurs emportements »³¹⁴⁸. En réalité, il semble que ce tumulte trouvait sa source dans un conflit interne aux jésuites. Le futur courtier de la Compagnie, Ananda Ranga Pillai, rapporte dans son

³¹⁴³ DERNIS, t.4, p.288, Arrêt qui déclare différents écrits, lettres et libelles répandus dans l'île de Bourbon, et plusieurs Requêtes présentées à Sa Majesté, calomnieux et injurieux, du 6 octobre 1733. Les libelles en question avaient été écrites par les sieurs Dumesnil, Feydeau, Marion et Teinturier. Le contenu de cet ouvrage devait être de nature politique, puisqu'il fut condamné pour avoir causé la « désunion dans le gouvernement desdites colonies », avoir « ôté aux habitants établis en icelles la confiance qu'ils doivent envers la Compagnie », et avoir « inspiré un mécontentement général ».

³¹⁴⁴ MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.359-360.

³¹⁴⁵ *Ibid.*, p.361, L'atteinte à la réputation d'un particulier par écrit, lorsqu'elle ne préjudiciait par à l'État et à la religion, pouvait emporter la condamnation aux galères ou au fouet.

³¹⁴⁶ ANOM, INDE, M 109, Procès-criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des R.R. P.P. Jésuites de cette ville, ensemble le Procureur général du Roi joint, demandeurs et plaignants, contre une libelle séditieuse et diffamatoire, du 28 juin 1746.

³¹⁴⁷ *Ibid.* Les « choutres » désignent les tamouls de caste *śūdra*, par opposition aux parias, aux « choulias », tamouls musulmans, et aux autres tamouls de haute caste.

³¹⁴⁸ *Ibid.*

journal que l'aumônier jésuite de Karikal (peut être le P. Gargan ou Reverdon), avait réalisé en octobre 1745 une visite à Pondichéry³¹⁴⁹. Il y découvrit que des barrières avaient été érigées dans l'église des jésuites, pour séparer les chrétiens de caste des parias. Le prêtre de Karikal, offensé par cette partition des fidèles, encouragea les parias des différentes parceries (villages de parias) à se plaindre auprès de leur curé. Ils auraient alors déclaré au P. Cœurdox : « *Si nous sommes vraiment vos disciples, il incombe à votre révérence de nous traiter comme tels. Le Seigneur ne fait pas de distinction parmi les fidèles* »³¹⁵⁰. Ils se plaignaient d'avoir été ostracisés à la demande des chrétiens de caste, et qu'il s'agissait là d'un traitement partial qui méritait une explication. Le curé de Pondichéry se serait exécuté, en faisant enlever la barrière, avant de prononcer un sermon sur l'unité du troupeau des fidèles. Dans les jours suivants, lors d'un office, le P. Cœurdox aurait sévèrement réprimandé une parente du courtier chrétien Pedro Kanakaraya, qui avait revêtu une tenue et des ornements de caste, et s'était parfumée pour venir à l'église. Le supérieur des jésuites chercha à obtenir la réprobation du comportement de la femme par l'assemblée, mais fut au contraire pris à partie par les paroissiens, qui voyaient là une énième remise en cause de leurs usages. L'un des fidèles, Gavinivasa Mudali, après avoir menacé le curé que l'assemblée ne reviendrait plus dans l'église, se plaignit auprès du courtier chrétien Pedro Kanakaraya. Celui-ci apaisa la colère des chrétiens de caste, et engagea le jésuite à maintenir les usages intacts. Le soir même, le P. Cœurdox aurait cependant présenté ses plaintes au gouverneur lui disant que les chrétiens préparaient une rébellion contre lui. Duplex ordonna alors au second naynard (Krimasi Pandit) d'arrêter et d'emprisonner tous les chrétiens qui s'attrouperaient. Le lendemain, une barrière de chaises avait été élevée dans l'église pour séparer de nouveau les chrétiens de caste et les parias³¹⁵¹. Dans sa plainte contre la libelle diffamante, Cœurdox se défend d'avoir causé ce tumulte délibérément, et d'avoir simplement voulu se conformer aux décrets du pape et du légat Maillard de Tournon³¹⁵².

La plainte donne d'autres indications sur l'*Entretien de M. Jolycoeur*, dans un passage dont il est difficile de tirer une interprétation³¹⁵³. L'auteur anonyme aurait insulté la mémoire du pape Grégoire XV, créateur de la Congrégation de la Propagande. L'on peut imaginer que la critique portait sur l'autorisation que ce pape avait donné à certains rites malabars dans la bulle

³¹⁴⁹ ARP, t.1, p.284-287.

³¹⁵⁰ *Ibid.*, [traduit par nous depuis l'anglais].

³¹⁵¹ *Ibid.* ANOM, INDE, M 109, *Procès-criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des R.R. P.P. Jésuites de cette ville [...], du 28 juin 1746*, d'après lequel plusieurs chrétiens auraient effectivement été arrêtés.

³¹⁵² *Ibid.*

³¹⁵³ *Ibid.*, « [En interdisant et condamnant cet ouvrage], vous vengerez l'insulte faite au Saint-Siège en la personne du grand pape Grégoire XV que cet écrit accuse de la plus honteuse simonie, celle qu'il fait aux évêques de ce diocèse, en réitérant d'odieuses imputations défendues sous peine d'excommunication par la sentence du 5 mars 1712 ». Nous n'avons pu faire le lien entre cette accusation de simonie et le pape Grégoire XV. Il s'agit probablement d'une interprétation dramatique du libelle par le P. Cœurdox.

Romanae Sedis Antistes de 1623³¹⁵⁴. L'*Entretien de M. Jolycoeur* aurait ensuite critiqué l'évêque de San Thomé. L'attaque portait probablement sur le partage des cures à Pondichéry, puisque le P. Cœurdox dénonçait la contrariété des libelles à « *la sentence du [1]5 mars 1712* », qui avait divisé les paroissiens des deux églises³¹⁵⁵. Enfin, le Conseil supérieur de Pondichéry était également pris à parti, pour avoir rendu l'arrêt du 28 janvier 1716 : c'est celui par lequel le général Hébert avait interdit la publication par Claude Visdelou d'un décret portant interdiction des rites malabars³¹⁵⁶.

Ainsi, dans le contexte de la bulle *Omnium sollicitudinum*, il est hautement probable que l'*Entretien de M. Jolycoeur* ait été écrit par les religieux capucins, ou par les prêtres des Missions-étrangères, qui n'étaient toujours pas satisfaits des mesures adoptées par Rome pour réglementer les missions jésuites. Gaston-Laurent Cœurdox demanda au Conseil supérieur de Pondichéry que l'écrit fût condamné selon « *les peines portées par l'article 77 de l'ordonnance de 1366* »³¹⁵⁷. L'arrêt du Conseil et la plainte du supérieur des jésuites contiennent la même erreur : il s'agit bien de l'article 77 de l'ordonnance de Moulins, de 1566, qui dispose :

« *Défendons très-étroitement à tous nos sujets d'écrire, imprimer, et exposer en vente aucuns livres, libelles ou écrits diffamatoires et convicieux contre l'honneur et la renommée des personnes sous quelque prétexte ou occasion que ce soit, et déclarons tels scripteurs, imprimeurs et vendeurs, et chacun d'eux infracteurs de paix et perturbateurs du repos public, et comme tels voulons qu'ils soient punis des peines contenues ès Édits du Royaume ; enjoignons à nos sujets qui ont tels Livres ou Écrits de les brûler, sur les peines desdits Édits* »³¹⁵⁸.

Cette affaire offre ainsi un angle inattendu sur la querelle des rites à Pondichéry. Le caractère peu contraignant de la bulle de 1744 avait fait perdurer des critiques virulentes des détracteurs des jésuites. Ces derniers ont encore pu bénéficier de la protection du Conseil supérieur pour faire censurer des libelles diffamatoires à leur encontre. Les conseillers, qui avaient eu tant de difficultés à intervenir dans ces querelles purement dogmatiques, trouvaient dans le délit de diffamation et d'injure à l'honneur un moyen de réprimer les controverses relatives aux rites dans ses comptoirs.

³¹⁵⁴ Parmi les adversaires des jésuites, les critiques portées par les capucins au pontificat de Grégoire XV visent surtout la bulle de 1623 qui avait autorisé une grande partie des méthodes de Robert de Nobili, et qui n'avait pas été communiquée aux capucins en Inde avant 1680. NBD, *Mémoires historiques* [1744], p.18, p.39, et p.51.

³¹⁵⁵ *Supra*, p.722.

³¹⁵⁶ *Supra*, p.600.

³¹⁵⁷ ANOM, INDE, M 109, *Procès-criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des R.R. P.P. Jésuites* [...], et NAIP, PP, TC, 202, f°40, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 juin 1746*.

³¹⁵⁸ Reproduit par MUYART DE VOUGLANS, P.-F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, op.cit., p.361.

Cette section nous aura permis d'établir comment la police ecclésiastique des établissements de l'Inde a été profondément réformée entre les décennies 1720 et 1750. La médiation d'un directeur ecclésiastique à Paris, la conclusion de concordats, ou les interventions pontificales relatives à la querelle des rites, montrent que les droits du clergé français en Inde sont restés sous une tutelle constante des autorités métropolitaines. Ces initiatives européennes ont donné ses grands traits à l'organisation de l'Église des établissements de l'Inde. Le modèle du patronage, et la contractualisation des droits et devoirs ecclésiastiques, ont permis aux administrateurs coloniaux d'apporter des réponses juridiques aux troubles qui avaient jusqu'alors agité les comptoirs.

Les rapports patrimoniaux ont en effet joué un rôle majeur dans l'affirmation de l'autorité de la Compagnie des Indes et du Conseil supérieur de Pondichéry sur la police des ecclésiastiques. En faisant valoir leur qualité, réelle ou fictive, de fondateurs et patrons, les administrateurs coloniaux ont fait dépendre de leur seigneurie et propriété sur les comptoirs l'organisation du clergé et l'obéissance des religieux à leur égard. Cette évolution s'inscrit dans la longue durée. La police ecclésiastique des établissements de l'Inde partage avec le *padroado* portugais un certain modèle de financement de l'Église. Elle fait également écho aux doctrines défendues au XVII^e siècle par François Pallu, qui faisait dépendre le droit des pouvoirs séculiers à ordonner les missions de l'effectivité de leur domaine sur un territoire. Dans le contexte de la querelle des rites malabars, les rapports patrimoniaux ont ainsi supplanté les différents serments que le pape et la Congrégation de la Propagande ont essayé d'imposer aux ecclésiastiques. L'expérience des deux premières décennies du XVIII^e siècle avait démontré qu'une telle affirmation était indispensable à la stabilité politique et religieuse des comptoirs. Par conséquent, il faut observer que la police religieuse des habitants des comptoirs acquiert, durant cette période, une autonomie conforme aux impératifs du commerce, et aux particularismes locaux.

Chapitre 3. L'affirmation d'une police religieuse autonome dans la « mosaïque pondichérienne »

« Après une période de vifs conflits religieux, un équilibre s'établit, avec un *modus vivendi* entre différents groupes. C'est un équilibre entre l'influence des jésuites et celle des capucins, entre les hindouistes, les catholiques et les musulmans, entre les intérêts souvent divergents de la religion et ceux du commerce. Mais cet équilibre est toujours précaire et peut être remis en cause par le moindre incident »³¹⁵⁹.

Philippe Haudrère a fait tenir en quelques propositions la réalité de la police religieuse des établissements de l'Inde à partir de 1719. Elle est fondée sur le précédent des crises survenues sous les gouvernements de Martin, Hébert, et Dulivier. Elle n'est rendue possible que par l'extension des moyens de contrôle de l'administration coloniale et métropolitaine sur la police des ecclésiastiques, telle que nous l'avons décrite dans la précédente section. Enfin, la tolérance dictée par l'intérêt du commerce est, par définition, dépourvue de garanties³¹⁶⁰.

Au cours de cette période, la tolérance désigne d'abord le processus de « reconnaissance » par l'administration coloniale, d'usages et de traditions, dont le contenu prévoit l'exercice de pratiques considérées comme religieuses, et dont la normativité est admise (ou construite) dans la société coloniale³¹⁶¹. Cette tendance aboutit à la multiplication des privilèges, ou à la reconnaissance de l'autorité et de la légalité des structures de la société de caste, ou des prescriptions religieuses. Cette diversité de normes particulières et collectives constitue la source la plus immédiate du régime de police religieuse des comptoirs de l'Inde, et renvoie à la traduction juridique de ce que Jacques Weber a pu appeler la « mosaïque

³¹⁵⁹ HAUDRÈRE, P., *Des chrétiens chez les hindous*, loc.cit., p.104.

³¹⁶⁰ Nous faisons ici écho à la célèbre critique de la tolérance, formulée par Mirabeau, lors de la discussion du 22 août 1789 à l'Assemblée nationale constituante, relative au projet de déclaration des droits, « La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot tolérance, qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer ». MERILHOU, Joseph (éd.), *Œuvres de Mirabeau*, Paris, Leclercq et Pougin, 1843, t.1, p.212-213. Malgré les critiques qu'il formule à l'encontre de ce raisonnement, qu'il relève également chez Goethe, J. Habermas convient que l'acte d'autorité fondant la tolérance n'est pas une contradiction, mais une composante de ce principe. HABERMAS, J., *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, loc.cit., p.158, « La tolérance ne commence qu'au-delà de la discrimination. Comme dans le cas de la liberté religieuse, nous ne pouvons exiger la tolérance qu'après avoir écarté les préjugés au nom desquels une minorité a tout d'abord été opprimée ».

³¹⁶¹ ZARKA, Yves-Charles, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004, p.40-45. TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Démocratie et différence*, trad. Canal, Denis-Armand, Paris, Champs, 2009, p.43, qui caractérise la transition des modèles de reconnaissance entre l'Ancien Régime et la période contemporaine. Dans la première, suivant Montesquieu, les droits attachés à l'individu n'étaient pas associés à une quelconque dignité, mais à l'honneur reconnu à une personne, et à sa place dans la hiérarchie sociale.

pondichéenne »³¹⁶². À ce titre, la singularité du modèle des établissements français de l'Inde tient à ce que les arguments justifiant la concession de ces privilèges, ou les mesures limitatives de la liberté religieuse, sont davantage fondés sur des critères séculiers, relatifs à l'ordre public, ou à l'utilité du commerce, que sur un discours théologique exclusivement catholique³¹⁶³.

D'autre part, la tolérance dont il est question résulte d'une forme très particulière de « permissivité »³¹⁶⁴. En raison de la diversité des privilèges que nous venons de citer, la tolérance religieuse des établissements de l'Inde ne peut pas être regardée comme la « violation consentie d'une norme nécessairement impérative »³¹⁶⁵. Elle n'a pas pour effet de permettre des faits « irréductiblement illicites » du point de vue du droit local. Comme nous l'avons montré, la tolérance dont les administrateurs coloniaux estiment devoir se justifier se caractérise par sa contrariété aux principes de la police religieuse du royaume. Surtout, cette tolérance est conçue comme telle en raison de sa dépendance à la politique religieuse des autorités métropolitaines et locales, dont aucune n'a exclu l'horizon lointain d'une unité religieuse catholique dans les comptoirs. Dans ce sens, ce que nous appelons « tolérance » ne tient qu'à la renonciation à une réglementation répressive des cultes hindous (et dans une moindre mesure, musulmans), à Pondichéry au prisme d'un référentiel catholique et prosélyte³¹⁶⁶. Cette politique n'emporte

³¹⁶² WEBER, J., *La mosaïque pondichéenne*, in : Vincent, Rose, *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993, p.144-163.

³¹⁶³ RAWLS, John, *Théorie de la justice* (1971), trad. Audard, Catherine, Paris, Points, 2009, p.252, « Quand l'atteinte à la liberté est justifiée par un appel à l'ordre public tel que le sens commun le reconnaît, il est toujours possible d'insister sur le fait que les limites n'ont pas été tracées correctement, que l'expérience en fait ne justifie pas cette restriction. Au contraire, quand la répression des libertés est basée sur des principes théologiques ou des questions de foi, aucune argumentation n'est possible ». La transposition de ce raisonnement à la situation des établissements de l'Inde au XVIII^e siècle est cependant limitée par la définition libérale que Rawls donne à la tolérance religieuse, comme découlant d'un principe de liberté. Or, c'est dans une approche typique de l'Ancien Régime, à savoir la reconnaissance de privilèges et de droits particuliers, que les administrateurs coloniaux ont institué cette « tolérance », et non par l'édiction d'un principe général de liberté. Marcel Gauchet situe dans son moment historique le tournant de « l'autonomisation du politique caractéristique de la modernité », consistant dans la « subordination (religieuse) du religieux ». Cette dernière formule renvoie à une conception suivant laquelle l'État n'est plus « fait pour la religion », mais la religion est « faite pour l'État ». GAUCHET, M., *La religion dans la démocratie* [...] *op.cit.*, p.45-46.

³¹⁶⁴ GROULIER, Cédric, *Tolérer n'est pas permettre, de la distinction de la tolérance et de la permissivité en droit*, in : Bioy, Xavier, Lavergne, Benjamin, Sztulman, Marc, *Tolérance et Droit*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse Capitole, 2013 [en ligne], § 44-47.

³¹⁶⁵ *Ibid.*, § 14-19.

³¹⁶⁶ Le futur gouverneur de Pondichéry, Benoit Dumas, pouvait écrire, en 1725 « Voici quel est mon sentiment là-dessus, je trouve du caprice lorsque de deux choses qui ont toutes deux le même principe, et la même fin, l'on permet l'une et l'on défend l'autre, je voudrais au sujet de la religion des gentils, tout défendre ou tout permettre, ce premier n'est pas possible sans ruiner le commerce, et la ville, peut-il être de quelque mérite devant Dieu d'empêcher des minuties en quelque cérémonie d'une religion dont l'on souffre le principal, et l'essentiel, ce que j'avance ci-dessus n'est que par manière de remarque, je ne prétends pas soutenir la cause des pagodes, et je me soumet à la décision que pourront donner avec connaissance de cause et sur mon exposé des personnes capables et éclairées ». ANOM, COL, F5A 38, *Note de Dumas, gouverneur de Pondichéry* [sic], *sur la religion des Maures et des Malabars, du 11 juillet 1725, à Paris*, « Il ne me reste plus qu'à faire remarquer, que les terres de Pondichéry ne doivent pas être regardées comme un pays chrétien où l'on souffre des gentils, mais un lieu en proie de tout temps à l'idolâtrie, qui a été accordé aux Français par un prince gentil nommé Ram Raja ».

guère de garantie contre l'arbitraire et l'intervention ponctuelle de l'administration coloniale en défaveur des cultes locaux³¹⁶⁷.

La période allant de 1719 à 1763 n'est pas celle durant laquelle les crises religieuses sont les plus nombreuses. Au contraire, elle doit être regardée comme une phase de cristallisation des usages, et d'interpénétration des normativités entre le pouvoir et la société coloniale. En effet, c'est au cours de cette période que les privilèges religieux tendent à être regardés comme une concession de l'administration française, et non comme un fait qui lui est extérieur et qui s'impose à elle par nécessité. S'il faut rechercher des fondements juridiques dans le régime de liberté religieuse des habitants des comptoirs, ceux-ci consistent dans des déclarations publiques des gouverneurs : en 1708, Hébert avait proclamé la liberté des coutumes, et en février 1715, Dulivier avait accordé la liberté des cérémonies telles qu'elles étaient au moment de son arrivée, sans pouvoir « *rien augmenter ni innover* »³¹⁶⁸. L'action administrative des conseillers et gouverneurs de Pondichéry consiste alors à autoriser, ou à prévenir les nouveautés de privilèges cérémoniels identifiés et reconnus comme tels. Deux objets de cette réglementation se démarquent, dans la continuité des thèmes imposés au début du XVIII^e siècle : l'exercice public du culte et des cérémonies (Section 1) et les édifices religieux (Section 2).

³¹⁶⁷ Sur la compatibilité entre tolérance « pratique » et arbitraire du pouvoir dans la France du XVIII^e siècle, PLONGERON, Bernard, *Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e siècle*, in : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, vol.134, 1988, p.223-224.

³¹⁶⁸ *Supra*, p.527 et p.591.

Section 1. Le principe de liberté religieuse : un privilège négocié et réformable

Il convient d'observer que sous les gouvernements de Dumas et Duplex, la multiplication des territoires d'influence de la Compagnie conduit à la reproduction des principes forgés à Pondichéry à d'autres espaces. L'exemple de la fondation de Karikal est le plus symptomatique : une convention y est passée *ab initio* par les administrateurs de la Compagnie avec les notables, pour garantir les conditions de la liberté religieuse (§1). À l'inverse, dans le chef-lieu des établissements de l'Inde, le pouvoir colonial amorce ses premières réformes des privilèges des castes ou des deux Mains (§2).

§1. L'institution contractuelle de la liberté religieuse à Karikal

Entre février et juillet 1738, le gouverneur Dumas s'entretient avec l'un des héritiers du défunt raja de Tanjore pour obtenir la concession de la ville portuaire de Karikal. Les deux hommes conviennent dans un premier temps de l'acquisition de ce comptoir par Dumas, au prix de 50.000 chacras (que nous évaluons à 180.000 livres) et en échange d'un prêt sans intérêt de 100.000 chacras (environ 360.000 livres)³¹⁶⁹. Cette ville portuaire, « *située à vingt-cinq lieues* » au sud de Pondichéry par terre et à « *vingt lieues par mer* », était particulièrement avantageuse : la concession comprenait cinq grandes aldées qui devaient assurer des revenus considérables à l'administration pondichéryenne³¹⁷⁰. Le traité fut conclu le 10 juillet 1738. Le royaume mahratte de Tanjore connaissait cependant des conflits de succession, et des contestations internes s'élevèrent contre l'installation à Karikal du conseiller français désigné pour commander la place, Gratien Golard³¹⁷¹. Le gouverneur Dumas obtint le soutien de Chanda Sahib, nabab du Carnatique, pour en prendre possession militairement³¹⁷². Golard put entrer dans la jouissance du comptoir le 14 février 1739. Ce n'est qu'à la fin du mois d'avril 1739 que le prince de Tanjore accorda à Dumas un *parwana*, concédant la propriété du territoire de Karikal³¹⁷³.

³¹⁶⁹ CCSCP, t.3, p.XX, qui donne l'équivalence de 100 charcras pour 43 pagodes, et WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours* [...], op.cit., t.1, p.194, qui retient la pagode à environ 8,4 livres.

³¹⁷⁰ CCSCP, t.3, p.XX.

³¹⁷¹ *Ibid.*

³¹⁷² WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours* [...], op.cit., t.1, p.194. *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793*, op.cit., p.79, *Ordre de Chanda Sahib* [au roi de Tanjore] de remettre aux Français les aldées de Néravy et Condé [au sud de Karikal], du 21 juin 1739, et p.94, *Extrait d'un mémoire sur les établissements de la Compagnie dans l'Inde*, rédigé le 12 janvier 1750.

³¹⁷³ ANOM, INDE, B3188, *Traduction de l'accord fait avec les habitants de Karikal et de leur serment de fidélité aux Français*, du 24 février 1739. Ce document est reproduit dans DCSP, t.3, p.153.

Au milieu de ce contexte agité, une première mesure de police religieuse est édictée. Le 24 février 1739, une convention est conclue entre le conseiller de Pondichéry Gratien Golard, nommé commandant de Karikal, et les habitants de cette ville « *tous assemblés d'un consentement unanime* »³¹⁷⁴. La population tamoule de la ville aurait prêté par écrit le serment suivant à destination de Golard :

« *Nous nous engageons de vous établir dans cette ville de Karikal, et d'obéir à vos ordres, si nous faisons amitié avec ceux qui ne sont pas de vos amis et qui vous sont contraires, si nous nous intéressons avec eux, si nous causons quelque diminution dans le commerce de Karikal, si nous communiquons secrètement dans quelque négoce avec des gens qui ne sont point de vos amis, nous mériterons à juste titre les châtiments auxquels il vous plaira de nous condamner[.] De votre part, vous nous continuerez nos pagodes, nos brahmes, nos jardins et nos privilèges, comme il a été ci-devant usité. Vous ferez fleurir le commerce ici afin que nous puissions gagner notre vie, et vous tiendrez pour vos ennemis tous ceux qui seront les nôtres* »³¹⁷⁵.

Ce serment tient ainsi lieu de contrat, dans la mesure où il prévoit des obligations réciproques entre les deux parties, et qu'il est signé par Golard, qui en est bénéficiaire. Quoiqu'il prétende engager tous les habitants de Karikal, ce serment est en réalité prêté par trois notables de la ville³¹⁷⁶. Le texte prévoit un engagement du commandant français à continuer « *les pagodes* », les « *brahmanes* », et les « *jardins* » (ces derniers désignant les fondations dont les temples tirent leurs revenus)³¹⁷⁷. La précaution prise par les trois notables vise avant tout à prévenir la confusion des biens affectés aux pagodes au domaine de l'administration coloniale. Cet engagement a ensuite le sens d'une garantie de l'exercice des cérémonies, ou de toute pratique religieuse à Karikal. En outre, ce serment est un acte marquant sur le plan formel : il constitue un pacte fondateur, politique et juridique, passé entre le représentant du Conseil supérieur de Pondichéry dans le nouveau comptoir, avec des notables, censés représenter l'ensemble des habitants de la ville. Cet acte détaille très précisément les conditions de l'obéissance et de l'assujettissement des populations tamoules circonscrites dans le territoire concédé, qui consistent essentiellement dans l'abondance du commerce et la liberté religieuse.

Le contexte instable de la création du comptoir de Karikal laisse plusieurs interprétations possibles de ce texte. Dans la mesure où il survient au moment précis où Dumas a cherché à

³¹⁷⁴ ANOM, INDE, B3188, *Déclaration faite à Gratien Golard, commandant à Karikal, par les habitants malabars de la ville, du 24 février 1739.*

³¹⁷⁵ *Ibid.*

³¹⁷⁶ *Ibid.*, Les signataires de ce serment sont dénommés Moutouchety Souria Moutiapoullé, Tambani Coutty, et Moutou Comera Modely, et plus bas, Gratien Golard.

³¹⁷⁷ *Ibid.*, Le traducteur du XIX^e siècle, l'administrateur Edouard Ariel note en marge du passage qui commence par « *De votre part, vous nous continuerez nos pagodes [...]* » l'indication suivante « *Dans une autre traduction on lit : nos brahmes, privilèges, donations, et tout ce qui est de leurs revenus, bois, jardins, et autres semblables choses* ».

forcer la délivrance de Karikal par le prince hindou concédant à l'appui de cavaliers musulmans, un tel serment a pu être organisé par les administrateurs français pour concrétiser la prise de possession de ces terres et lui donner un fondement « populaire ». Les habitants de la ville ont pu profiter de l'incertitude des droits des Français pour imposer leurs conditions à leur implantation. Surtout, il était nécessaire de ménager le pouvoir hindou de Tanjore, en proie à l'instabilité. Un traité conclu en 1739 entre Dumas et Pratap Singh, raja de Tanjore pour la vente de la forteresse de Karikal révèle que le pouvoir mahratte a utilisé de telles transactions pour imposer des conditions relatives à l'exercice religieux dans la ville au gouverneur français³¹⁷⁸. Ce traité prévoyait notamment l'obligation de Dumas de « *payer pour les fêtes et cérémonies accoutumées* » dans les pagodes, comme les rajas de Tanjore l'avaient toujours fait³¹⁷⁹. L'acte de vente prévoyait également que le gouverneur français ne pourrait faire « *aucun dommage dans les rues occupées par les brahmanes* », que les Européens n'auraient pas le droit d'entrer dans les pagodes ni de se rendre aux étangs où les brahmanes avaient coutume de se baigner³¹⁸⁰. Dans la mesure où nous n'avons pas pu déterminer la date exacte de ce traité, nous nous bornerons à souligner que l'instauration conventionnelle de la liberté religieuse à Karikal répond sans aucun doute à la pression politique exercée par les rajas hindous de Tanjore, et qu'elle pourrait même être la traduction juridique des principes convenus par voie de traités.

Enfin, il faut observer le caractère confirmatif de la convention passée le 4 juin 1739 au sujet des aumôniers de Karikal : comme nous l'avons vu, celle-ci prévoyait que les jésuites ne pourraient troubler « *en façon quelconque les gentils ou les maures qui seront sous le pavillon, dans l'exercice de leur religion, ni dans leurs cérémonies* »³¹⁸¹. Cet engagement doit alors garantir le respect par les ecclésiastiques des obligations réciproques du commandant Golard et des habitants de Karikal, convenu cinq mois plus tôt.

À Pondichéry, à la même période, l'objet de la police religieuse ne se borne plus à la reconnaissance d'un principe général de liberté religieuse, mais consiste dans l'intervention des autorités coloniales dans le droit des castes et des privilèges cérémoniaux.

³¹⁷⁸ ANOM, COL, C²76, f^o237, *Traduction du contrat de vente de la forteresse Kur Kangerie de la ville de Karikal et de cinq aldées de [sa] dépendance envoyé par le roi de Tanjaour à M. le Gouverneur Dumas, 1739.*

³¹⁷⁹ *Ibid.*, « Dans la ville de Karikal et les aldées de sa dépendance, il y a quelques pagodes. Vous payerez pour leurs fêtes et cérémonies accoutumées, ce qu'on leur a payé ci-devant, et leur ferez [continuer] les droits qu'il est [de coutume] qu'on leur donne ».

³¹⁸⁰ *Ibid.*

³¹⁸¹ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.XLV-XLVI, art.7.

§2. La réforme des privilèges de caste à Pondichéry

À la charnière des gouvernements de Dumas et de Dupleix (1741-1742), on observe à Pondichéry une résurgence de la question des privilèges des deux Mains, ou groupes de castes, et du partage de l'espace public. L'intervention de l'administration coloniale dans l'édiction ou l'homologation de ces normes diffère des pratiques des deux premières décennies du XVIII^e siècle : la police des castes n'est plus appréhendée à partir d'une téléologie catholique ni d'une réglementation répressive. Les formes et l'objet de ce corps de règles correspondent davantage à celles retenues avant 1693 par François Martin. Il faut d'abord remarquer que l'administration coloniale s'autorise, sous les gouvernements de Lenoir, Dupleix, et Dumas, à des interventions volontaires dans le droit des castes, pour limiter l'extension des prétentions des deux Mains (I). Cependant, au cours de cette même période, les groupes de caste tendent à défendre leurs privilèges respectifs, pour obtenir la cristallisation ou la modification de ceux-ci (II).

I. La délibération du 31 juillet 1741 : une réforme égalitaire des privilèges de caste ?

Le 13 août 1741, une délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 31 juillet précédent est rendue publique sur la question du partage des rues. Ce texte n'est, à notre connaissance, mentionné que dans le journal tenu par Ananda Ranga Pillai, fils de Tiruvengadam, fermier et marchand qui devait devenir courtier de la Compagnie cinq ans plus tard³¹⁸². Dans la mesure où nous n'avons pu identifier la trace de cette déclaration dans les actes et correspondances du Conseil supérieur, sa nature et sa portée demeurent incertaines. Le Conseil aurait d'abord constaté : « *les hommes de la caste de la Main droite refusent aux Chettis et autres sectateurs de la Main gauche l'entrée de la ville par la rue de Madras, soit à cheval, soit en palanquins* »³¹⁸³. Ceux de la Main droite estimaient qu'il s'agissait d'un privilège qui leur était réservé³¹⁸⁴. Les longs travaux d'aménagement des routes, notamment depuis 1726, avaient conduit à un déplacement du principal axe nord-sud de la ville (de l'actuelle Mission street vers Mahatma Gandhi road)³¹⁸⁵. La refonte de l'espace urbain devait nécessairement

³¹⁸² ARP, t.1, p.177. Il s'agit d'une traduction anglaise du texte tamoul original. Nous reproduirons en note la version anglaise lorsqu'il sera nécessaire de limiter la perte de sens d'une double traduction.

³¹⁸³ *Ibid.*, t.1, p.177, « Whereas it has been represented to us that the men of the right-hand caste object to Chettis and other sectarians of the left-hand entering the town by the Madras street, either on horseback, or in palanquins ».

³¹⁸⁴ *Ibid.*, « and whereas they urge, that this privilege should be reserved to them alone ».

³¹⁸⁵ DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne], chap.V, §21-25.

emporter des difficultés dans l'interprétation de la première convention passée entre les chefs des deux Mains sous l'égide de François Martin le 8 novembre 1690³¹⁸⁶.

Or, le 31 juillet 1741, le Conseil supérieur de Pondichéry semble avoir, pour la première fois, décliné les exigences de la Main droite. Il déclarait que « *la prétention de la Main droite à un usage exclusif de cette route ne pouvait être admise* ». Le Conseil déclarait que, « *suivant les ordres de Sa Majesté* », « *cette ville serait libre pour tous ses habitants, sans distinction de caste ou de croyance, qu'il n'y aurait ni entrave ni restriction pour le cas d'une secte en particulier, et que chacun serait autorisé à la jouissance libre des rues, aussi longtemps que les lois de l'État ne seraient pas enfreintes* »³¹⁸⁷. À l'inverse, le Conseil supérieur déclarait que chacun pourrait emprunter la rue de Madras à cheval ou en palanquin, pour ensuite rejoindre les rues réservées à chaque main. Les conseillers ajoutaient que quiconque s'opposerait à cette liberté, y compris parmi les hautes castes, constituerait par ce fait un trouble à la paix publique, et serait par conséquent puni³¹⁸⁸.

Cette mesure tout à fait singulière tendait à imposer une forme de neutralité des voies publiques qui n'avaient pas déjà été saisies par les privilèges de la Main droite. Le refus de consacrer une innovation dans la répartition des honneurs aboutissait en effet à la consécration d'un principe d'égalité sur les voies principales de la ville, et dont la valeur normative provenait de l'autorité directe du Conseil supérieur. Le contexte de cette déclaration explique le choix des conseillers. Il nous paraît difficile de savoir si Louis XV a réellement formulé des « *ordres* » précis sur la question du droit des castes à cette occasion³¹⁸⁹. Il nous semble en revanche que la proclamation de la liberté de circulation sans distinction de caste doive être rapprochée de la consécration des droits de la Compagnie sur le comptoir de Karikal. En effet, le gouverneur Dumas avait obtenu quelques semaines plus tôt un accord avec le général maharatte Ragogy,

³¹⁸⁶ NAIP, Misc, Doc., 527, f°47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690.*

³¹⁸⁷ ARP, t.1, p.177-178, « The claim of the right-hand caste to the exclusive use of this road cannot be admitted. It is the emphatic declaration of His Majesty that this town shall be free to all its inhabitants, irrespective of caste or creed; that there shall be no bar or restriction in the case of any particular sect; and that all shall be allowed unrestrained enjoyment of the streets, so long as the laws of the State are not infringed ».

³¹⁸⁸ *Ibid.*, t.1, p.178 « We therefore give publicity to the order authorizing the free passage of all traders and Chettis along the Vazhudâvûr or Madras roads, on horseback, or in palanquins. Men of all castes, right-hand, or left-hand, are hereby informed that they can, after entering the town-gates, repair to their respective streets by either of the roads running in the right or the left of the town-wall. Whoever, whether of the higher classes or not, contravenes this order, shall be deemed guilty of disturbing the public peace, and shall be liable to the penalty attaching to that offence ».

³¹⁸⁹ Cette hypothèse ne peut toutefois pas être entièrement écartée. Ananda Ranga Pillai, seul chroniqueur de cette déclaration, indique que deux vaisseaux sont arrivés de France au cours de cette séquence. Le *Triton*, était arrivé le 19 juillet 1741, quelques jours avant la délibération du Conseil supérieur du 31 juillet. Il portait à son bord les ordres qui promouvaient le gouverneur Dumas à l'emploi de directeur de la Compagnie en France. *Ibid.*, t.1, p.174. Le 9 août 1741, un autre vaisseau serait arrivé de France, soit quelques jours avant la publication de la déclaration, le 13 août. *Ibid.*, t.1, p.177.

devant mettre un terme aux revendications de ce dernier sur les deux comptoirs français, et assurer la tranquillité de la circulation³¹⁹⁰. Les officiers de ce prince s'étaient vu ordonner en juin 1741 d'accorder des passeports (*dastok*) aux marchands qui iraient par les terres entre Pondichéry et Karikal³¹⁹¹. Dumas devait ensuite recevoir un *parwana* du Moghol, confirmant la propriété de Karikal à la Compagnie, qui prévoyait, suivant les mots du gouverneur « *la communication libre par terre [entre les deux comptoirs] de toutes personnes tant blancs que noirs, à pied, à cheval ou en palanquin* »³¹⁹².

Karikal étant située à vingt lieues par les terres au sud de Pondichéry, l'axe nord-sud que constituait la rue de Madras devenait le point de départ de la communication des deux établissements français. Il est donc probable que le refus d'accorder aux castes de la Main droites un privilège de circulation en palanquin ou à cheval sur cet axe principal s'explique par la volonté du gouverneur de favoriser l'emploi par les riches marchands *chettis* de la Main gauche de la nouvelle voie de communication consacrée par les princes voisins. La position égalitaire de Dumas, et le refus de reconnaître les prétentions rituelles des hautes castes sur les rues de Pondichéry résultent de la volonté de mettre en valeur les axes commerciaux du comptoir. La nature et la finalité de cette mesure peuvent être considérées comme des marques de sécularisation de l'espace urbain. Le gouverneur avait toujours considéré que, par nécessité, « *l'essentiel de la religion gentile [était] tolérée* », mais que « *les gens [faisaient] quantité de bagatelles, quoiqu'elles ne soient pas essentielles à leur religion* »³¹⁹³. La proclamation de la liberté de circulation pouvait alors être comprise comme une limitation des privilèges rituels de

³¹⁹⁰ *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793, op.cit.*, p.161, *Lettre de Ragogy Bousoula, général des Mahrattes à M. Dumas, gouverneur, du 3 février 1741, reçue le 13 février 1741*. ARP, t.1, p.168-174, et MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule [...]*, *op.cit.*, p.123-124.

³¹⁹¹ *Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793, op.cit.*, p.164-165, *Dastik (Passeport) du 15 juin 1741*, et *Dastok (Passeport) au sujet des joncans (douanes) du 16 juin 1741*.

³¹⁹² *Ibid.*, p.166, *Traduction du firman du Grand Moghol pour Karikal et les cinq aldées de sa dépendance, du 25 juillet 1741, reçue le 5 octobre 1741*, et CCSP, t.3, p.398, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 24 janvier 1742*. Sur le *fârman* accordé par le Moghol en 1742 pour Karikal et ses aldées, RAY, A., *The Merchant and the State [...]*, *op.cit.*, p.791.

³¹⁹³ ANOM, COL, F5A 38, *Note de Dumas, gouverneur de Pondichéry, sur la religion des Maures et des Malabars, du 11 juillet 1725, à Paris*. Cette lecture de la division des deux Mains comme non-essentielle à la religion hindoue et à l'organisation des castes pourrait avoir été renforcée par la communication entre Dumas et les princes hindous de la région. Un document envoyé au gouverneur par le raja de Tanjore, Pratap Singh, pourrait être interprété dans ce sens. NAIP, Misc., DOC, 523, *Différentes castes de la côte malabare*, f°1, *Lettre de Predabsingue Raja roi de Tanjore à M. le gouverneur, reçue le 30 mars 1740*. Dans ce mémoire explicatif, le raja de Tanjore présente à Dumas la diversité des castes à partir de la division des quatre *varnas* : brahmanes, *ksatriyas*, *vaiśyas*, et *sūdra*. La distinction de la Main droite et de la Main gauche n'apparaît aucunement dans cet exposé. Les Mahrattes pourraient ainsi avoir participé à importer dans le sud de l'Inde une conception de l'organisation des castes indifférente aux spécificités locales. La présentation de Pratap Singh vise essentiellement à renforcer l'autorité des Brahmanes et des Ksatriyas. En ne trouvant pas le fondement de la division des deux Mains dans des sources faisant autorité, les gouverneurs de Pondichéry ont pu s'estimer habilités à réformer une distinction apparaissant comme récente, ou accessoire.

Main gauche et de Main droite, en tant qu'accessoires d'une religion dont le principal était toléré.

Le gouverneur Benoît Dumas quitta l'Inde à la fin de l'année 1741 pour repasser en France, et laissa à sa place le directeur de Chandernagor, Joseph François Dupleix. Dès 1742, les chefs de caste durent s'accorder sur l'interprétation qu'il convenait de donner à la délibération du Conseil supérieur du 31 juillet 1741. En septembre ou octobre 1742, lors du Maha Navami, neuvième jour de la fête de Navarātri, des habitants de la Main gauche avaient suivi la procession d'une idole, à dos de cheval et en palanquins, sur la rue royale, qui était en dehors des forteresses³¹⁹⁴. Ceux de la Main droite se plaignirent au gouverneur de cette pratique, qu'ils estimaient contraire à leurs privilèges³¹⁹⁵. Les chefs de la Main gauche considéraient qu'ils n'avaient guère dépassé les droits qui leur avaient été reconnus par le gouverneur Dumas « *tant pour aller hors de la ville que pour en venir à cheval et en palanquin dans la rue royale* »³¹⁹⁶. Ayant entendu ces arguments, Dupleix dut interroger différents chefs de caste de la Main droite sur la véracité de la délibération de 1741, qui avait été publiée alors qu'il était encore à Chandernagor³¹⁹⁷. Les plaignants confirmèrent l'existence de cet acte, en indiquant qu'il n'avait nullement résulté de leur volonté. Dupleix répéta alors les ordres de son prédécesseur. À cet effet, il invita les chefs de la Main droite à constater par une « convention » écrite, le 22 novembre 1742, le droit de ceux de la Main gauche d'entrer librement dans la ville par la rue de Madras à cheval ou en palanquin³¹⁹⁸. Ce procédé était le même que celui employé sous François Martin, en 1690, lorsque les chefs de Main droite avaient convenu unilatéralement d'accorder des droits à ceux de la Main gauche, nouvellement arrivés à Pondichéry.

³¹⁹⁴ NAIP, Misc., Doc., 522, *Traduction d'une convention des indiens de la Main droite au profit de tous ceux de la Main gauche, du 22 novembre 1742*, f°1-2. v. SIMMONS, Caleb, MOUMITA, Sen, RODRIGUES, Hilary (dir.), *Nine Nights of the Goddess. The Navarātri Festival in South Asia*, Albany, Suny Press, 2018.

³¹⁹⁵ NAIP, Misc., Doc., 522, *Traduction d'une convention des indiens de la Main droite au profit de tous ceux de la Main gauche, du 22 novembre 1742*, f°1-2, « Lorsqu'ils [ceux de la Main gauche] ont suivi en palanquin et à cheval la procession de Dieu faite à l'occasion d'une fête appelée Magarnavany dans la rue royale, qui est hors du rempart, nous [ceux de la Main droite] nous y sommes opposés sur quoi nous deux parties nous sommes adressés à Monsieur Dupleix gouverneur, aux questions qu'il avait faites à nous deux parties ».

³¹⁹⁶ *Ibid.*, qui poursuit, « Monsieur le gouverneur ainsi que les conseillers supérieurs, leur [ceux de la Main gauche] avaient permis de passer de leur rue à cheval et en palanquin, par celle côtoyant les murailles du fort, et aller jusqu'aux portes dudit fort, et sortir dans les rues royales qui sont hors du fort, et de rentrer de même ; que de conformité à ces ordres, il fut mis partout les affiches signées des conseillers supérieurs le 31 juillet 1741 pour que le public en eut connaissance et qu'en effet il se sont conformés auxdits ordres ».

³¹⁹⁷ *Ibid.*, « M. le gouverneur en ayant pris des informations, et questionné les individus (nous de la main droite, nous avons répondu qu'il est vrai que les ordres ont été alors donnés ; mais que cela n'était pas de notre consentement) ».

³¹⁹⁸ *Ibid.*, La convention est le document qui nous sert de source à pour décrire cette séquence. Elle se borne à constater les événements tels que nous l'avons reproduit. La traduction de 1742 est faite par le tabellion du tribunal de la Chaudrie, Sourien, écrivain de Mouttiapoullé (ou Mouttaya Poullé, naynard). Les notables de Main droite ayant signé la convention sont Mouttoucoumarapen, Ajagappen, Pettouchetty [répété deux fois dans la traduction], Nagappachetty, Mouttouchetty, Devarassia, Sinnadouadéan, Pittadouadéan Ningadaissen, Coudouchetty, et Aroumougattani.

La déclaration du 13 août 1741 témoigne de la pénétration du pouvoir des gouverneurs dans la réforme et la limitation des privilèges de caste. Cette forme d'intervention volontariste n'est cependant qu'une des facettes de la mutabilité des droits attachés aux castes dans la société coloniale. Dans la pratique policière, ou dans le choix des emplois, l'administration française a contribué à donner une traduction officielle à la primauté symbolique des castes de Main droite.

II. Cristallisation et mutabilité des privilèges de caste

La déclaration de l'égalité des deux Mains en matière de circulation en 1741, a été rendue nécessaire par un contexte de surenchère des prétentions honorifiques, que l'intervention du pouvoir colonial n'a fait qu'amplifier dans les années suivantes. La revendication de l'exclusivité des honneurs et privilèges de la Main droite est appuyée par les gouverneurs et conseillers de Pondichéry, dans les querelles qui surviennent après cette date (A). En parallèle, l'affirmation des castes dominantes se construit autour de l'accession à l'emploi de courtier. Les deux castes qui avaient toujours occupé ces fonctions, *vellajas* et *idaiyars*, ne se définissent plus, à cette période, comme neutres au sein de la division des Mains, mais comme appartenant à la Main droite (B).

A. L'extension des privilèges cérémoniels des castes de Main droite

La confirmation de la déclaration du Conseil supérieur par les chefs de caste en 1742 n'a pas eu pour effet de satisfaire les prétentions des deux groupes. L'historienne Kanakalatha Mukund a recensé au moins trois périodes de conflits inter-caste survenus à Pondichéry entre 1748 et 1757³¹⁹⁹. Nous en donnerons un bref résumé pour ensuite en tirer quelques conclusions. En 1748, le fils d'un marchand tamoul de la Compagnie, de la Main gauche, scandalisa les notables de la Main droite en défilant à l'arrière d'un cortège sur un cheval blanc³²⁰⁰. Des plaintes furent immédiatement portées au gouverneur Dupleix par le courtier Ananda Ranga Pillai. Le droit de monter un cheval blanc, celui de porter une ombrelle, une tunique, ou un drapeau blancs, étaient des privilèges associés à la Main droite. Le gouverneur estima, cette fois,

³¹⁹⁹ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.24-25. Les citations des notes suivantes, tirées du journal du courtier Ananda Ranga Pillai, sont celles qui ont été minutieusement recensées par K. Mukund.

³²⁰⁰ ARP, t.5, p.27-28. Dans ses plaintes à Dupleix, Ananda Ranga Pillai fait référence à un évènement similaire survenu quelques mois plus tôt à Madras (qui était alors sous domination française). La situation y était inversée : les *komatis* de Main droite avaient paradé à cheval dans le quartier de la Main gauche, ce qui avait causé scandale. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.22. Suivant Ananda Ranga Pillai, la crise survenue à Pondichéry pourrait en fait n'être qu'une forme de réponse à celle de Madras. Cette affaire est mentionnée par STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], op.cit., p.474.

que les *chettis* avaient outrepassé les droits qui leur avaient été reconnus par la déclaration du 31 juillet 1741. Le fils du marchand fut emprisonné pour apaiser les plaignants³²⁰¹.

Le 28 mai 1750, au cours du mariage de la fille d'un notable de la Main gauche (Muttu Alagappa Chetti), les *devadasis*, (danseuses) qui participaient aux cérémonies dans la rue des *chettis* ne saluèrent pas des hommes de la Main droite qui passèrent devant le cortège³²⁰². Ces derniers estimèrent qu'il s'agissait là d'un manque de respect et d'une violation de leurs privilèges. Sur leurs plaintes, les *devadasis* furent arrêtées par le naynard Chinna Tamby et emprisonnées. Dans un premier temps, le courtier Ananda Ranga Pillai s'enquit des plaintes des deux partis, et mena une enquête sur les droits de chacun. Les notables *chettis*, furieux, produisirent notamment la convention du 8 novembre 1690, et celle du 22 novembre 1742, pour démontrer le droit qu'ils avaient de célébrer leurs mariages dans leurs rues³²⁰³. Ils estimaient que si on les empêchait de se soumettre à ce droit consacré par le temps, ils quitteraient la ville. Les *chettis* contestaient en outre l'arrestation des danseuses de la Main gauche, qui avait été prononcée sans aucune forme d'enquête. Ananda Ranga Pillai présenta les plaintes et informations qu'il avait instruites au gouverneur Dupleix. Celui-ci, très peu concerné par l'affaire, vit surtout l'occasion de tirer de l'argent aux *chettis* en échange de la libération des *devadasis*³²⁰⁴. C'est à cette fin qu'il prit le parti de la Main droite : Dupleix estimait que les danseuses s'étaient mal comportées, et qu'il était de coutume que les *devadasis* de Main gauche saluassent les gens de Main droite³²⁰⁵. L'affaire traîna en longueur, et il semble que les notables de Main gauche se résolurent à payer le « cadeau » demandé par Dupleix, qui devait servir à financer ses dépenses de guerre³²⁰⁶.

Enfin, en 1757, deux incidents survinrent au sujet de processions pratiquées par les *kammalar*, de Main gauche³²⁰⁷. En mars, l'érection d'un charriot (*kinnither*) devant transporter l'idole représentant une déesse provoqua les plaintes des notables de la Main droite, car le véhicule était « *plus haut qu'à l'ordinaire* »³²⁰⁸. Le courtier Candapa Modéliar (ou Kandappa

³²⁰¹ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.22, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], op.cit., p.474, et ARP, t.5, p.27-28.

³²⁰² *Ibid.*, t.7, p.196-198.

³²⁰³ *Ibid.*, t.7, p.205.

³²⁰⁴ *Ibid.*, t.7, p.219-221, où le courtier rapporte que Dupleix aurait dit « Les gens de la Main gauche sont des Maharajas, et peuvent prêter de l'argent. Dès que les vaisseaux arriveront d'Europe, je leur rembourserai le principal et l'intérêt » [traduit depuis l'anglais par nous], et p.241. La nature des sommes demandées est particulièrement incertaine : Dupleix demande d'abord une caution, puis un cadeau, pour désigner un prêt qu'il veut se voir accorder.

³²⁰⁵ *Ibid.*, t.7, p.311-313.

³²⁰⁶ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.24.

³²⁰⁷ *Ibid.*, et STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], op.cit., p.489. Sur l'appartenance des *kammalar* à la Main gauche, *Supra*, p.545.

³²⁰⁸ ARP, t.10, p.339.

Mudali), de caste *vellaja*, déclara avoir des ordres du gouverneur, Duval de Leyrit, pour faire emprisonner les musiciens et danseuses qui composaient le cortège. En octobre, les *kammalar* obtinrent la permission du gouverneur de porter en procession l'idole de la déesse Kali, au sein d'un cortège comprenant les autres castes. Les chefs de la Main droite estimèrent qu'il s'agissait d'une violation de leurs privilèges. La procession des *kammalar* fut finalement interdite³²⁰⁹.

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ces différents conflits. Ils témoignent vraisemblablement de la surenchère défensive des castes de la Main droite, étendant à l'excès le domaine des privilèges de castes, face aux revendications de la Main gauche. En effet, la plupart des privilèges allégués dans ces quatre affaires n'avaient, aux yeux du courtier Ananda Ranga Pillai, rien de certain. Les enquêtes et observations de ce dernier portaient à la fois sur la réalité matérielle des faits reprochés, mais aussi sur la preuve de la coutume alléguée. Le récit d'Ananda Ranga Pillai met en revanche l'accent sur la multiplicité des « experts » consultés pour prouver l'existence d'un usage : les brahmanes, pandits, ou *nattars* (chefs de caste), sont régulièrement interrogés pour se prononcer sur l'existence ou non d'un privilège et de son caractère rituel³²¹⁰.

À partir du gouvernement de Dupleix, on observe surtout que les gouverneurs ont généralement défendu les privilèges de la Main droite dans tous les conflits qui l'opposaient à la Main gauche. Ce phénomène doit être mis en parallèle avec l'évolution de la position des courtiers au fil des décennies, et du rôle prépondérant qu'ils ont pris dans la résolution de ces différends.

B. La cristallisation des privilèges de caste à travers l'emploi de courtier

Les dynamiques qui affectent la fonction de courtier au cours du XVIII^e siècle suivent les enjeux qui avaient été posés durant ses deux premières décennies. On observe une alternance de deux groupes de castes, *idaiyars* et *vellajas*, et principalement des deux groupes familiaux formés respectivement par les descendants de Naynappa et de Thanappa Modéliar (ou Lazaro de Mota). Après le renvoi de Hébert, la religion des courtiers n'était plus, en théorie une condition d'accès à cet emploi. L'apaisement des tensions religieuses autour de la fonction de courtier a été facilité par les circonstances. En raison de leurs qualités personnelles, deux courtiers

³²⁰⁹ ARP, t.11, p.71-74 et p.78-80.

³²¹⁰ Par exemple, ARP, t.7, p.196-197, où Ananda Ranga Pillai s'enquiert auprès d'un brahmane de la réalité de l'obligation des *devadasis* de Main gauche de présenter leurs hommages aux personnes de la Main droite. *Ibid.*, t.7, p.198, sur la consultation d'arbitres dans la même affaire. *Ibid.*, t.11, p.72, sur la consultation des *nattars* de Main droite pour définir le droit de la Main gauche de promener l'idole de Kali en 1757.

chrétiens purent succéder à Naynappa. L'effet du temps permit ensuite l'établissement de courtiers hindous sans difficultés majeures.

Entre 1722 et 1724, Guruvappa, fils de Naynappa, de caste *idaiyar*, et reçu chevalier par le Duc d'Orléans, occupa cet emploi³²¹¹. En raison de son baptême, célébré en France, Guruvappa était tenu pour chrétien. Comme le montre Danna Agmon, cette conversion, qui constituait le symbole de la résolution du procès de Naynappa, n'a pas effacé l'attachement de Guruvappa à l'hindouisme. Vivant à l'européenne, le courtier ne s'est jamais comporté comme un paroissien normal des missionnaires français³²¹². La fonction de courtier avait alors conservé le caractère extra-commercial que Louis XIV et les jésuites avaient rendu officielle sous l'ancien titre de « modélier ». En 1722, Guruvappa pouvait être déclaré par le Conseil supérieur « *courtier de la Compagnie et chef des noirs* »³²¹³. A ce titre, le courtier était celui qui pouvait convoquer les différents chefs de caste à la demande du gouverneur, comme ce fut le cas en juin 1724 pour obtenir de ceux-ci le consentement à une nouvelle redevance, afin de financer l'érection d'une muraille³²¹⁴. Guruvappa avait été assisté dans ses fonctions par son oncle par alliance, Tiruvengadam, également de caste *idaiyar*, qui mourut en 1726³²¹⁵. Jusqu'en 1746, la fonction de courtier fut assurée par l'héritier historique de la famille de Lazaro de Mota, Pedro Kanakaraya (1696-1746), chrétien de caste *agambadi vellaja*, qui avait déjà exercé cette fonction sous le généralat de Hébert, au moment de la persécution de Naynappa³²¹⁶. Kanakaraya a sans doute été la figure majeure de la mosaïque culturelle qu'était Pondichéry durant les années de son emploi. L'on citera l'exemple des grandes festivités qu'il organisa en 1745, après avoir fondé une église dans le village voisin de Pondichéry d'Ozhukarai, où il convia des hindous de toutes castes et des deux Mains, ainsi que des chrétiens indiens et européens³²¹⁷.

Sous le gouvernement de Dupleix, Pedro laissa sa place à Ananda Ranga Pillai, fils de Tiruvengadam, de caste *idaiyar*, qui remplit l'emploi de courtier jusqu'en 1756³²¹⁸. Ce marchand hindou jouissait déjà d'un prestige et d'une fortune considérable avant son entrée en fonction. Après sa nomination, le gouverneur Dupleix demanda à Ananda Ranga Pillai de rendre visite au supérieur des jésuites, le P. Cœurdoux, pour le convaincre de ses qualités et prévenir

³²¹¹ DCSP, t.1, p.329, *Délibération du 18 août 1722*, faite sur ordre de la Compagnie du 31 mai 1721. *Supra*, p.643.

³²¹² AGMON, D., *Commerce, Conversion, and Scandal in French India [...]*, *op.cit.*, p.133-135.

³²¹³ DCSP, t.1, p.329, *Délibération du 18 août 1722*, faite sur ordre de la Compagnie du 31 mai 1721.

³²¹⁴ *Ibid.*, t.2, p.28-29, *Délibération du 3 juin 1724*.

³²¹⁵ *Ibid.*, et *Supra*, p.623.

³²¹⁶ *Supra*, p.614.

³²¹⁷ ARP, t.1, p.293-295.

³²¹⁸ SCHULMAN, D., *Cowherd or King? The Sanskrit Biography of Ananda Ranga Pillai*, *loc.cit.*, p.188-195.

toute contestation³²¹⁹. Le missionnaire, qui avait toujours entretenu de bonnes relations avec Ananda Ranga Pillai, exprima sa déception quant au choix de Dupleix d'un courtier hindou, et enjoignit ce dernier à se convertir au catholicisme³²²⁰. Ananda Ranga Pillai représenta au P. Cœurdoux qu'hormis la famille de Pedro Kanakaraya, les chrétiens de Pondichéry étaient encore trop peu nombreux, et manquaient des qualités et des moyens nécessaires à remplir l'emploi de courtier³²²¹. Il insista sur la faible influence que pouvait avoir un courtier (y compris son prédécesseur) sur les conversions³²²². Dupleix, informé que le supérieur des jésuites avait maintenu sa désapprobation, aurait répondu à son nouveau courtier :

« Tu devrais donc te faire chrétien ou renoncer à être *dubash* ? Cet homme prétend-il être le gouverneur ? Il est puéril, il ne peut rien faire de cela. Leur pouvoir [aux jésuites] a entièrement disparu avec M. Hébert. Même en Europe, chacun sait qu'ils sont des menteurs et ne prêtent guère d'attention à ce qu'ils disent. A-t-il dit autre chose ? Sous aucun prétexte, tu ne dois t'inquiéter de ce qu'il a dit » [traduit depuis l'anglais par nous]³²²³.

La prétention des jésuites à imposer des courtiers chrétiens à la Compagnie n'avait pas disparu, mais les missionnaires avaient largement perdu l'autorité dont ils avaient pu jouir au début du XVIII^e siècle. Le choix d'un *dubash* dépendait exclusivement du pouvoir du gouverneur, et n'était plus fondé sur son appartenance religieuse. Au début de la guerre de Sept Ans, le gouverneur Georges Duval de Leyrit put prendre pour courtier l'ancien *dubash* particulier de son frère, Jacques Duval d'Espréménil, Candapa Modéliar, de caste *vellaja*³²²⁴.

³²¹⁹ ARP, t.4, p.143-145.

³²²⁰ *Ibid.* Il faut souligner que le P. Cœurdoux considérait encore, en 1746, « que le roi avait ordonné que le *dubash* serait chrétien, mais que le gouverneur avait ignoré cet ordre », faisant référence au règlement du 14 février 1711.

³²²¹ *Ibid.*, t.4, p.146-151, où Ananda Ranga Pillai dit, « Les chrétiens forment seulement un seizième des personnes ici, et ils sont tous pauvres à l'exception de la famille de Kanakaraya Mudali et de ses frères. Cela fait seulement quelques années que certains d'entre eux ont été capables d'atteindre l'aisance, comme *dubashes* des Européens ou dans d'autres emplois ; ils ont été capables de construire leurs propres maisons de brique et de réunir cinquante, ou cent, ou deux cent, ou trois cent mille roupies. Les autres sont des serviteurs ou des lascarins. Vous n'ignorez pas cela, et qu'il en va différemment pour les Hindous. Ils sont les « Marchands de la Compagnie », ils sont employés au port, à la Chaudrie, au fort, dans [le commerce des] toiles, des métaux, du riz, des grains de blé. Ils fournissent même les provisions pour les maisons du fort. Voilà d'où viennent les grands emplois qu'ils tiennent. Certains marchands particuliers sont assez riches pour obtenir dix ou vingt mille pagodes de marchandises sur leur propre crédit en traitant avec les Conseillers et autres européens. Tous les fermiers des aldées sont Hindous. Les chrétiens ne tiennent pas de tels postes » [traduit depuis l'anglais par nous].

³²²² *Ibid.*, où Ananda Ranga Pillai poursuit, « Mais comme les hindous tiennent tous les emplois considérables, comment peux-tu penser que je pourrais les convertir ? Ceux de ma caste et de ma famille qui dépendent de moi souffriraient si faiblissait, mais les marchands sont tous *chettis*, *komatis*, brahmanes et Gujaratis, ceux qui sont au service de la Compagnie sont presque tous brahmanes et *vellajas*. Toute la caste des pasteurs [*idaiyars*], à l'exception de Muttaya Pillai font paître leurs moutons, et n'ont pas d'autres moyens de subsistance. Mais chacun a ses propres maîtres et le trouble pas les autres. Donc si l'un d'entre eux change de religion, les autres ne le suivront pas [...]. Puisque Kanakaraya Mudali était chrétien, et *dubash* pour vingt années, Arumpatai Pillai, Sadayappa Mudali et beaucoup d'autres *agambadis* ne se sont jamais convertis. Sa famille s'était convertie du temps de son grand-père ; elle s'est agrandie par des mariages avec des personnes dans les terres, mais il [Kanakaraya] n'a pas provoqué de conversion après qu'il soit entré dans son emploi » [traduit depuis l'anglais par nous].

³²²³ *Ibid.*, t.4, p.151-152.

³²²⁴ DUVAL D'EPREMESNIL, Jean-Jacques, *Coup d'œil sur les derniers volumes publiés par le sieur Tolendal, se disant comte de Lally-Tolendal*, Paris, [s.n.], 1783, p.38, qui décrit Candapa comme ayant été, avant 1756, le « valet

La question de la religion du *dubash* avait cessé de peser sur les conditions de sa nomination. En revanche, l'on observe une cristallisation du recrutement des courtiers au sein des mêmes groupes de caste. Ce sont les deux castes réputées neutres dans la division des Mains au début du XVIII^e siècle, les *vellajas* et les *idaiyar*, qui se sont maintenues aux fonctions de courtier. Or, l'on remarque que, durant cette période, ces deux mêmes castes ont été peu à peu assimilées à la Main droite³²²⁵. L'arbitrage des courtiers en tant que « chefs des Malabars » ne consistait plus dans la mise en balance des privilèges des deux factions, mais dans la prévention des innovations, et donc dans la conservation des honneurs de la Main droite. Les différentes interventions des courtiers ont ainsi consisté à renvoyer les plaignants à l'autorité des *nattars* de la Main droite, à la fois juges et parties, qui devaient être consultés préférablement au gouverneur³²²⁶. Il n'est pas excessif de dire que les chefs de caste exerçaient un pouvoir qui, dans ces conflits, supplantait l'autorité du courtier. En 1755, le gouverneur Godeheu profita même d'une réunion des notables et principaux *nattars* de Pondichéry pour leur rappeler leur soumission au « *courtier et chef des malabars* »³²²⁷. On peut imaginer qu'Ananda Ranga Pillai a été mis dans une position délicate par la prise de parti de sa caste vers la Main droite. Dans la mesure où les *idaiyars* n'étaient pas considérés comme une caste particulièrement prestigieuse, les *nattars* des castes *vellaja*, *agambadi*, ou *kavarai* ont pu vouloir imposer au courtier leur

de chambre, interprète de M. de Leyrit et [de] son frère ». MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? Comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.552, Annexe XLI, *Lettre de Law de Lauriston à Boynes, du 21 juin 1774*, « On sait d'ailleurs que Candapa est Vellala [*vellaja*], caste supérieure à celles de Chavrimoutou et de Tirvangadon [Rangappa Tiruvengadam, neveu d'Ananda Ranga Pillai], il a entre ses mains un certificat très honorable de ses services que lui a donné monsieur Dumas ».

³²²⁵ ARP, t.11, p.71-72, où Ananda Ranga Pillai déclare, « Il y a les *nattars* de chacune des castes de Main droite, les plus importants d'entre eux sont ceux des *Kavarés*, des *Idayars*, des *Agambadis*, des *Vellajas*, et des *Kaikkolars* » [traduit depuis l'anglais par nous].

³²²⁶ Ananda Ranga Pillai a particulièrement concouru à mobiliser les chefs de la Main droite pour résoudre les conflits de caste, pressentant qu'il était dangereux d'en confier la connaissance au gouverneur. *Ibid.*, t.11, p.71-72, où le courtier déclare, au sujet de la querelle des charriots des *kammalars* en 1757 : « Je suis aussi heureux qu'il est possible de l'être pour l'agrandissement de notre religion dans la ville. Mais dans ces matières, il faut prendre les ordres des gens de la Main droite, et non celles du gouverneur. Cependant, vous ayez agi avec sagesse en obtenant la permission du gouverneur, et si vous choisissez de suivre mon conseil, votre affaire sera prospère et sans entrave [...]. Il y a les *nattars* de chacune des castes de Main droite, les plus importants d'entre eux sont ceux des *Kavarés*, des *Idayars*, des *Agambadis*, des *Vellajas*, et des *Kaikkolars*. Demandez-leur avec douceur d'autoriser vos idoles pour être portées en processions durant le festival. Si vous parlez ainsi, vous pourrez alors faire comme il vous plaira sans trouble, et tout ira pour le mieux ». Les représentants de la Main gauche lui répondirent : « Nous n'irons vers personne, et ne supplieront quiconque avec des mots doux. Nous avons les ordres du gouverneur » [traduit depuis l'anglais par nous].

³²²⁷ NAIP, Misc., DOC., 20, *Copie du mémoire de Tirouvengadam Poullé*, vers 1765, dans lequel le neveu d'Ananda Ranga Pillai raconte cet événement survenu le 2 janvier 1755 : « M. Godeheu [...] convoqua l'assemblée du corps des marchands des malabars employés de la Compagnie et des chefs de caste, qui négligeaient depuis quelques temps de rendre compte au courtier et chef des malabars et qui même paraissaient vouloir s'en soustraire, quoiqu'ils l'avaient pratiquées de tous les temps auxquels [pour qu'ils continuent] à rendre compte exactement chaque jour à Rangapoullé en sa qualité de courtier de ce qui se passait chacun dans leur district pour qu'il en puisse faire le rapport au gouverneur qui serait en place, lequel donnerait en conséquence les ordres relatifs au bien du service pour obvier les abus qui pourraient se glisser et porter préjudice aux intérêts de la Compagnie, du public et de plus leur enjoignit aussi de reconnaître mon oncle pour leur gouverneur ». Cet événement est raconté plus succinctement à ARP, T.9, p.134.

supériorité dans les arbitrages. Cette situation précaire explique sans doute plusieurs passages du journal d'Ananda Ranga Pillai, dans lesquels il se montre prudent, voire sceptique, sur la nature des privilèges de chaque Main. Le courtier et chroniqueur, parfois sensible aux critiques émanant de la Main gauche, formule à de nombreuses reprises des réserves sur l'intérêt de durcir la division des castes, et questionne même l'existence de la séparation des Mains³²²⁸. Les enquêtes visant à prouver les privilèges de castes ne font que renforcer l'imprécision et l'arbitraire de ces prétentions³²²⁹.

Ainsi, entre 1740 et 1760, on observe la formation de dynamiques contradictoires dans la police des castes. L'autorité du gouverneur, du courtier, ou des chefs de caste participent tendanciellement à favoriser la préséance de la Main droite et à prévenir les innovations de la Main gauche dans les cérémonies. Cependant, l'affirmation du pouvoir du gouverneur est aussi une source de mutabilité, qui a notamment permis à Dumas de négocier une réforme égalitaire des privilèges des deux Mains. L'intervention volontariste des gouverneurs, et l'autorité doctrinale des *nattars* sont ainsi la source de revendications opposées. Nous verrons cependant que la tendance à regarder les privilèges de chaque Main comme des concessions du prince, ou comme des droits ancestraux au fondement religieux n'est propre à aucune des deux factions, et que de tels arguments ont pu être mobilisés de façon opportuniste sans définir une démarcation théorique imperméable. Les agents de la Compagnie avaient intérêt à défendre leur capacité à réformer et à dispenser les privilèges. Mais ils tiraient largement parti de la conservation des honneurs de la Main droite, et n'avaient aucune raison de ne pas s'attirer les faveurs de l'élite pondichérienne. Ce *statu quo* devait se maintenir jusqu'à la fin des années 1760.

À la même période, on observe que la police des pagodes tend à changer de nature : celle-ci n'est plus uniquement saisie par la politique d'embellissement ou de commodité des rues, ni par une police des cultes répressive. Elle résulte également de la revendication de la liberté religieuse des habitants hindous des comptoirs.

³²²⁸ *Ibid.*, t.7, p.198, où Ananda Ranga Pillai déclare aux chefs de caste de Main droite, au sujet des honneurs rendus par les danseuses « Les choses doivent être résolues à l'amiable. Les gens des castes de Main droite ne peuvent pas être autorisés à revendiquer cela comme de droit. Autrement, pourquoi les castes seraient divisées entre la main gauche et la droite ? Comment cela peut-il être permis si cela cause des conflits ? Je n'ai jamais vu une chose pareille en trente années que j'ai vécu ici, et cela serait permis maintenant ? », et p.206, où les chefs de Main gauche interrogent « Quelles sont les limites assignées à la main droite et la main gauche et pourquoi de telles limites ont été établies ? » [traduit depuis l'anglais par nous].

³²²⁹ ARP, t.7, p.196-197, où Ananda Ranga Pillai questionne un brahmane sur les honneurs que devraient rendre les danseuses aux hommes de la Main droite. Le courtier demande « Si cette coutume est ancienne, comment se fait-il qu'elle ne soit plus observée ? ». Le brahmane lui répond que « seuls certains avaient droits à ces honneurs, mais pas tous » [traduit depuis l'anglais par nous]. *Ibid.*, p.206, où le courtier demande à faire interpréter les pièces justificatives des droits de la Main gauche par « Ponnayyar », vraisemblablement un notable ou brahmane.

Section 2. La police des édifices du culte : une tolérance sans garanties

La police des édifices du culte, c'est-à-dire des temples et pagodes, sous les gouvernements de Lenoir, Dumas et Dupleix est symptomatique de la politique religieuse générale des administrateurs de la Compagnie. Durant cette période, les principes régissant le droit des pagodes, comme édifices d'un culte non chrétien, font l'objet d'une légère inflexion. En effet, l'entretien et la conservation des temples sont désormais considérés comme une application de la liberté religieuse revendiquée par les populations tamoules (§1). En raison de la nature précaire de cette tolérance, la police des pagodes est soumise à l'aléa de la politique des gouverneurs, et donne lieu à des retours épisodiques de l'intolérance religieuse (§2).

§1. La police des pagodes : une composante de la liberté religieuse

Nous avons déjà vu, lors de notre développement consacré à la direction ecclésiastique de la Compagnie par l'abbé Raguet, que le gouverneur Lenoir avait réussi, dans les années 1720, à prévenir toutes les demandes des religieux visant à la démolition des pagodes³²³⁰. Au cours de cette période, le gouverneur de La Prévostière avait même autorisé la construction d'un nouveau temple, ce qui avait provoqué les plaintes des missionnaires de tous ordres³²³¹.

Au début des années 1730, on observe que les principes anciens sont toujours à l'esprit des administrateurs, et qu'ils demeurent faiblement effectifs. Une délibération du Conseil supérieur du 12 décembre 1732 constate que les habitants avaient fait des réparations dans la « *pagode du Lingam* », désignant certainement la grande pagode de *Vēdapuri Īśvaraṇ*, consacrée à Shiva³²³². Cette entreprise contrevenait au principe de dépérissement des pagodes, ou d'interdiction des travaux sans autorisation préalable du Conseil supérieur. Le 2 décembre, le gouverneur Lenoir assembla le Conseil pour « *délibérer sur les moyens de ménager en cette occasion les intérêts de notre Sainte Religion, et en même temps ceux de la Compagnie, en n'irritant point les gentils* »³²³³. En premier lieu, les ouvriers qui avaient entrepris les travaux

³²³⁰ *Supra*, p.668.

³²³¹ Claude Visdelou, quoique particulièrement modéré, s'étaient plaint de cette autorisation. AMEP, vol.960, f°197, *Lettre de Claude Visdelou aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 3 février 1721, à Pondichéry*, « Le gouverneur a permis de bâtir une nouvelle pagode presque toute entière sans la moindre apparence de nécessité. Il l'a fait sans vouloir écouter les remontrances des capucins curés du lieu et sachant combien tous les ecclésiastiques y sont opposés ».

³²³² Cette délibération est reproduite à DCSP, t.2, p.336, à la date du 12 décembre 1732. On peut la trouver dans l'introduction de VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, *op.cit.*, p.LVII, à la date du 12 septembre 1732.

³²³³ DCSP, t.2, p.336, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 12 décembre 1732*.

furent mis en prison, et interrogés quatre jours plus tard, le 6 décembre. Ceux-ci décrivirent la nature des travaux, et expliquèrent les avoir réalisés sur la demande de « *deux marchands de nesly, chefs de la caste vellaja, et administrateurs de la pagode* »³²³⁴. Les cinq ouvriers furent renvoyés en prison en attendant de pouvoir entendre les commanditaires des travaux.

Cependant, des assemblées se formèrent pour réclamer la libération des détenus, dans les jours suivants. Le gouverneur Lenoir se référa à la lettre du Conseil de Marine du 13 février 1717, qui avait suspendu l'exécution du règlement royal du 14 février 1711. Selon lui, ce texte contenait « *des ordres formels [...] de laisser subsister des pagodes et ne pas souffrir qu'il soit touché en aucune façon à la pagode du Lingam, de peur de soulever les gentils* »³²³⁵. Lenoir considérait également le risque de réapparition des émotions populaires survenues « *quand on [avait] voulu toucher aux pagodes et cérémonies gentiles* », et les conséquences funestes qu'une nouvelle révolte pouvait avoir sur le commerce³²³⁶. Les deux marchands qui avaient commandé les travaux furent entendus : ils déclarèrent que « *ce qu'ils avaient fait n'était pas une nouveauté, qu'ils n'avaient fait que ce qui leur était permis par l'usage* » et que « *la liberté de religion leur ayant été accordée, ils étaient en droit de réparer leurs pagodes, et n'avaient pas cru devoir en demander la permission* »³²³⁷. Le Conseil supérieur délibéra de manière unanime en faveur de la libération des prisonniers, et laissa les choses en l'état. Les conseillers rappelaient de nouveau qu'à l'avenir, aucune réparation des pagodes ne devait être réalisée sans leur autorisation. Les chefs de caste furent blâmés publiquement pour avoir « *fait travailler à cette pagode sans permission* », et furent personnellement informés de l'interdiction des réparations sans autorisation préalable du Conseil³²³⁸.

Cette affaire est surtout révélatrice d'une continuité dans la police des pagodes depuis le début du XVIII^e siècle. Le principe d'autorisation préalable, sans cesse rappelé à l'occasion de travaux non déclarés, n'est assorti d'aucune sanction (du moins, pour les commanditaires). La liberté religieuse dont les Tamouls s'estimaient créanciers, (et dont l'acte fondateur pouvait être trouvé dans la déclaration du gouverneur Dulivier consécutive à l'émotion populaire de février 1715), était mise en balance par le Conseil supérieur avec les principes restrictifs formés par lui,

³²³⁴ *Ibid.*

³²³⁵ *Ibid.* La lettre du 13 février 1717, que nous avons déjà étudiée, est contenue à MCIO, f°57-58, qui énonçait, sans cibler nominativement la pagode du Lingam, « Il ne convient point d'aider les jésuites de l'autorité lorsqu'il y aura du danger à irriter les gentils, et qu'ils n'établiront aucune nouveauté préjudiciable à la Religion, ainsi, vous pouvez laisser les pagodes qui sont sur pied ». Les pagodes visées dans la lettre du Conseil de Marine du 13 février 1717 étaient effectivement celles dont la destruction avait été ordonnée par le règlement royal du 14 février 1711 : la pagode de la rue des Tisserands (de *Perumāḷ*), et celle de *Vēdapuri Īṣvaraṇ*, située alors sur la rue de Madras.

³²³⁶ DCSP, t.2, p.336, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 12 décembre 1732*.

³²³⁷ *Ibid.*

³²³⁸ *Ibid.*

et relatifs aux pagodes. Dans ce contexte, l'exigence d'autorisation préalable prenait davantage la forme d'un principe de déclaration à l'administration coloniale. En juillet 1733, certains habitants demandèrent au Conseil supérieur la permission de rétablir un mur d'enceinte autour de la « *pagode des marchands qui est dans l'ancienne rue de Madras* » (probablement la même pagode, celle de *Vēdapuri Īśvaraṇ*)³²³⁹. Ce temple étant ouvert de tous côtés, les Tamouls se plaignaient que des matelots européens ivres pouvaient y entrer la nuit, et s'inquiétaient de ce risque de désordre, surtout envers les femmes. Les habitants fondaient de nouveau leur demande sur « *la liberté de leur religion* », qui impliquait la permission « *d'avoir des pagodes et de les entretenir* »³²⁴⁰. Les conseillers, estimant qu'ils ne pouvaient « *résister aux sollicitations réitérées de ces peuples, et considérant que si un soldat ou un matelot européen entrait dans cette pagode, et y faisait du désordre, cela aurait des suites auxquelles on ne pourrait peut-être pas remédier* »³²⁴¹. Ce n'est pas un trouble effectif, mais le simple risque, qui suffisait ici à prononcer l'autorisation de construire un mur d'enceinte autour de la pagode. En 1746, la construction d'un nouveau mur autour de la grande pagode fut autorisée sans autre motif que de célébrer la « *gloire* » du gouverneur Dupleix³²⁴². On observe également que le respect par les habitants tamouls de la procédure d'autorisation était combiné de manière constante avec la revendication que ce droit était une composante d'une liberté religieuse générale et consacrée.

À partir de 1739, ces principes furent formalisés sous l'impulsion du nouveau comptoir de Karikal, où la convention passée le 24 février de cette année, entre les habitants et le commandant de la Compagnie, avait prévu la conservation des pagodes au titre de la liberté de religion³²⁴³. Les aumôniers jésuites de ce comptoir s'étaient également engagés à respecter ces droits, et à ne pas troubler « *l'exercice de la religion et des cérémonies* » par la convention passée avec le Conseil supérieur de Pondichéry le 4 juin 1739³²⁴⁴. Dès 1742, les ecclésiastiques de Karikal sollicitèrent l'évêque de San Thomé pour savoir si celui-ci confirmerait ou infirmerait cette protection accordée aux pagodes de Karikal. Par une lettre du 20 juin 1742, l'évêque portugais José Pinheiro considérait que si un temple ne pouvait être détruit sans provoquer de scandale, et s'il n'était pas possible de le détruire pour en construire un autre qui serait plus éloigné de l'église, alors il fallait se résoudre à le tolérer³²⁴⁵.

³²³⁹ *Ibid.*, t.3, p.370-371, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 juillet 1733*.

³²⁴⁰ *Ibid.*

³²⁴¹ *Ibid.*

³²⁴² VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.87.

³²⁴³ *Supra*, p.742.

³²⁴⁴ *Supra*, p.723.

³²⁴⁵ VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.LXII, *Décision de Mgr l'évêque de San Thomé du 20 juin 1742*.

Or, dès 1744, il semble que la guerre avec l'Angleterre ait abouti à la destruction ou à l'affaiblissement de pagodes à Karikal³²⁴⁶. Le commandant Paradis, à la tête de ce comptoir, dut demander au Conseil supérieur si l'engagement de maintenir les pagodes comprenait la liberté de construction et de réparation, ou s'il fallait prohiber tout ouvrage sans autorisation, comme cela pouvait être le cas à Pondichéry³²⁴⁷. Par une délibération du 26 avril 1748, le Conseil supérieur répondit que le commandant de Karikal ne pouvait et ne devait « *s'opposer aux réparations des pagodes de son établissement et dépendances telles qu'elles soient, à moins que ce fut des augmentations ou agrandissements considérables* »³²⁴⁸. Dans le cas où il était nécessaire de détruire un temple pour la défense de la ville, et que le commandant ne réussît pas à convaincre les habitants de n'en pas reconstruire une nouvelle, le commandant devait « *sans difficulté* » autoriser l'établissement d'une nouvelle pagode³²⁴⁹. À ce titre, il fut interdit aux jésuites de percevoir des dîmes sur les nouvelles terres cultivées du comptoir, lorsque ces terres avaient autrefois été affectées à l'entretien des pagodes (les « *jardins* » mentionnés dans la convention du 24 février 1739)³²⁵⁰. Le Conseil supérieur de Pondichéry ordonnait même au commandant Paradis de ne dispenser sous aucun prétexte les nouveaux « *moissonneurs ou rentiers chrétiens* » du paiement des droits qui avaient toujours été affectés au profit des pagodes sur ces terres³²⁵¹. Le régime des édifices du culte de Karikal paraît avoir été plus libéral que celui de Pondichéry. Dans le chef-lieu des établissements de l'Inde, le droit des pagodes se fondait sur l'extension progressive des exceptions à une règle générale prohibitive des réparations et constructions des pagodes. À Karikal, le régime des édifices du culte découlait essentiellement de la garantie conventionnelle de la liberté religieuse et du maintien des temples, accordée le 24 février 1739. Cependant, les conjonctures politiques et militaires qui ont abouti à affiner ces principes devaient aussi en révéler les limites.

§2. La destruction de la pagode de *Vēdapuri Īśvaraṇ* : une intolérance épisodique

En septembre 1748, la menace du siège anglais de Pondichéry contraint les administrateurs français à ordonner la destruction d'édifices avoisinant la forteresse³²⁵². Les conseillers décidèrent dans un premier temps de « *mettre des mortiers à bombes* » dans l'église

³²⁴⁶ *Ibid.*, p.LXII-LXIII, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 31 janvier 1749.*

³²⁴⁷ *Ibid.*, p.LX, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 26 avril 1748, réponse en apostille à la lettre du 9 avril 1748 de M. Paradis, commandant à Karikal.*

³²⁴⁸ *Ibid.*, art. 1.

³²⁴⁹ *Ibid.*, art. 2.

³²⁵⁰ *Ibid.*, art.3.

³²⁵¹ *Ibid.*, art.4.

³²⁵² Sur le siège de Pondichéry de 1748, WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours, op.it.*, p.215-218.

Saint-Paul des jésuites, située à proximité des murailles du fort³²⁵³. Or, dès le mois d'août, les religieux avaient anticipé l'arrivée des troupes anglaises, en démontant et déplaçant dans leur église de Pondichéry les portes, les fenêtres, et les ornements des chapelles des aldées d'Ariancoupam et d'Oulgaret (actuelle Uzhavarkarai)³²⁵⁴. Cette agitation avait provoqué la panique dans la ville, et le départ de plusieurs familles. Les religieux obtinrent alors qu'un autre édifice, dont la localisation était également problématique, fût démoli pour la défense de la ville : la pagode de *Vēdapuri Īsvaraṇ*. Après des hésitations, Dupleix et le Conseil supérieur se résolurent le 7 septembre 1748 à abattre le temple³²⁵⁵. Le courtier Ananda Ranga Pillai analyse cet ordre comme la réalisation du dessein inaltéré des jésuites de détruire les pagodes de la ville, et de l'emprise de Jeanne Albert, ralliée aux religieux, sur son époux³²⁵⁶.

Le lendemain de l'ordre du Conseil supérieur, Ananda Ranga Pillai, des notables *vellajas*, et les officiants de la pagode voulurent aller en retirer les meubles et ornements. Cependant, ils s'aperçurent que le P. Cœurdoux, supérieur des jésuites et curé de Karikal, était allé avec plusieurs de ses paroissiens « *frapper du pied le pagodin où était le Dieu* », « *avait lancé des malédictions chrétiennes* », et « *était en train de faire briser les chars* »³²⁵⁷. Le gouverneur Dupleix, informé de ces agissements, autorisa les Tamouls à récupérer les affaires du temple, et envoya des pions pour « *battre tout ce monde* »³²⁵⁸. En revanche, il ordonna que la mosquée de la ville, dont la destruction avait aussi été prévue, fût maintenue, pour ne pas occasionner de désaffection parmi les soldats cipayes musulmans³²⁵⁹. Les Tamouls ne purent s'opposer aux violences des jésuites et de leurs fidèles, qui détruisirent à coups de marteau les idoles de la pagode³²⁶⁰. Dupleix autorisa finalement les religieux à détruire « *tout ce qui leur*

³²⁵³ VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], op.cit., p.202-203.

³²⁵⁴ *Ibid.*, p.147-148.

³²⁵⁵ *Ibid.*, p.202-203.

³²⁵⁶ *Ibid.*, p.203, « il y a plus de cinquante ans que les Pères de l'église Saint-Paul demandent la démolition de la pagode de Vedabouri-Içvara; tous les Gouverneurs qui ont précédé Monsieur disaient : « Ceci est un pays tamoul; si on détruit cette pagode, ce sera honteux », et ils ont même rejeté un ordre venu, écrit et signé du Roi de France, pour démolir cette pagode et avaient ainsi acquis une gloire égale à la lumière du soleil; croyant lui donner un nouvel éclat, il l'a obscurcie en écoulant sa femme et en donnant l'ordre de démolir cette pagode ».

³²⁵⁷ *Ibid.*, p.205.

³²⁵⁸ *Ibid.*, p.206.

³²⁵⁹ *Ibid.*, « Cependant accourut le Gémédâr [*jemadar* ou *jamadar*, officier] Abd-ul-Rahman, parce qu'on disait que Monsieur et Madame avaient ordonné de démolir, en même temps que la pagode de Védabourîçvara, la mosquée qui existe depuis longtemps derrière la maison de M. Cordy, à droite de l'église des Capucins. Il salua Monsieur et lui dit : « Vous avez donné l'ordre de détruire notre mosquée ! Si on la démolit, il ne restera pas ici un seul cipaye ; au moment où on commencera à la démolir, ils tomberont sur les démolisseurs et les tueront ». Comme il importe en ce moment de ménager les cipayes, Monsieur répondit : « Il n'est pas question de démolir la mosquée ! » et il le renvoya ; puis il s'en alla à l'église Saint-Paul. Pour qu'on ne le fit pas, il avait suffi de l'entendre dire. S'il y avait chez les Tamouls des gens courageux, on n'aurait sans doute pas touché à cette pagode ».

³²⁶⁰ *Ibid.*, p.207, « Comme on emportait les grands ornements, arriva le Père de Karikal nommé Coeurdoux qui frappa du pied sur le grand lingam, puis le brisa en morceaux à coups d'un gros marteau qu'il tenait à la main ; ensuite, excitant les cafres et les blancs, il leur fit briser la statue de Vichnou et les autres ».

plairait »³²⁶¹. Ananda Ranga Pillai déplora la brutalité de cette scène, et la contrariété des ordres du gouverneur avec ceux que « *le Roi avait donnés trois fois* », ou avec ceux de Lenoir, son prédécesseur³²⁶².

La décision du Conseil supérieur de Pondichéry de détruire la grande pagode de Pondichéry s'explique par un pur motif militaire, et non par un dessein religieux. Il est possible que des faits analogues se soient produits à Karikal : le P. de Saint-Estevan, jésuite, décrit dans une lettre de 1754 que, durant la guerre, le commandant Paradis y aurait converti la pagode en forteresse, malgré l'engagement pris en 1739 d'en garantir la conservation³²⁶³. Or, ces épisodes sont révélateurs de l'opportunisme latent des jésuites, qui n'avaient jamais écarté l'hypothèse de l'éradication des temples hindous³²⁶⁴. Ananda Ranga Pillai observe, au mois de septembre 1748, les effets de la désertion de la ville assiégée. Les pions de « *Madame* », Jeanne Albert, s'emparaient des biens abandonnés, et arrêtaient ceux qui venaient récupérer leurs effets comme espions des Anglais. L'épouse du gouverneur aurait profité du siège pour attribuer les maisons des « *brahmanes, des komatis, ou des vellajas* » à des *paraiyars*, pour « *déraciner de la religion les Tamouls, et établir les siens à leur place* »³²⁶⁵. Le courtier considérait que la destruction du droit des castes causé par les ordres d'une femme devenue maîtresse dans la ville était un signe de la fin des temps³²⁶⁶ :

« *Il a été prophétisé qu'à la fin du Kaliyuga [âge sombre, période actuelle de la cosmogonie hindoue], toutes les religions disparaîtront, toutes les castes se mêleront, et les gens de caste cesseront d'observer leurs coutumes. Les hommes disent donc maintenant que la bienfaisance de Madame a révélé la fin du Kaliyuga dans la ville de*

³²⁶¹ *Ibid.*, « Alors, arriva Monsieur qui dit aux Pères : « Tout ce qu'il vous plaira de détruire là, détruisez-le ». Ils lui répondirent : « Tu as fait ce qu'on n'avait pu faire depuis cinquante ans, et c'est par tes efforts persévérants que l'on y est arrivé. Tu es quelqu'un parmi les hommes. Nous l'écrirons dans notre livre et nous te rendrons célèbre dans le monde entier ! » ». STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.502-504.

³²⁶² VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.208.

³²⁶³ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.757, *Lettre du R.P. de Saint-Estevan à M. le Comte de ****, du 15 novembre 1755, à Karikal. Ananda Ranga Pillai rapporte également la destruction de la pagode de Karikal. VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé* [...], *op.cit.*, p.209, « La démolition de la pagode [à Pondichéry] doit être attribuée aux instigations de deux personnes, Madame [Jeanne Albert] et M. Paradis. M. Paradis lui disait : « Pourquoi hésitez-vous à démolir cette pagode ? Les Tamouls feront peu de chose. Dans le royaume de Tanjaour, qui est en plein pays hindou, sous l'autorité du roi, n'en ai-je pas fait démolir une ? Je parle par expérience. Les gens sont restés tranquilles. À Négapatam, les Hollandais en ont démolie une au milieu de la ville. À Karikal, on a broyé une statue d'une pagode pour la mettre dans le mur du Fort, etc. » Tous ces arguments, M. Paradis les employait pour encourager Monsieur [Dupleix]. Mais on n'a jamais vu de grands personnages démolir une pagode sans regrets aussi inutilement qu'on l'a fait aujourd'hui ».

³²⁶⁴ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.687, *Extrait d'une lettre du P. Possevin au P. d'Irlande*, du 11 janvier 1749, à Chandernagor, « Pendant ce siège, on a rasé une pagode qui était près de notre église, article que nous n'avions pu obtenir jusqu'à présent, mais que M. Dupleix a fait de la meilleure grâce du monde, à la réquisition des missionnaires ».

³²⁶⁵ ARP, t.5, p.334-335.

³²⁶⁶ Sur ce point, ANANDANADARADJA, Sangari, *Fenêtre sur la femme indienne au début de l'époque coloniale française d'après le journal d'Ananda Rangai Pillai (1736-1761)*, Thèse : Histoire, dir., Eve, Prosper, Université de la Réunion, 2018, p.197-210.

*Pondichéry. À moins qu'il soit de la volonté de Dieu que les habitants cessent d'observer leurs coutumes, et que les castes se mêlent les unes aux autres, l'autorité de M. Dupleix n'aurait jamais dû cesser, et Madame n'aurait jamais dû commencer son règne. C'est pour cela que la ville est pleine d'injustices »*³²⁶⁷.

Le retour épidermique de l'intolérance religieuse appelait, en retour, une lecture eschatologique des événements par le courtier hindou. À l'issue du siège anglais de Pondichéry, les notables tamouls demandèrent la permission de rebâtir leur pagode. En janvier 1750, ils présentèrent au Conseil supérieur la demande d'autorisation de commencer les travaux³²⁶⁸. Cependant, les notables de Pondichéry revendiquaient désormais l'extension dans le comptoir des règles plus favorables qui régissaient le droit des pagodes à Karikal. Ils joignirent à leur demande la lettre de l'évêque de San Thomé du 20 juin 1742, qui avait autorisé la construction de nouveaux temples à Karikal, et la délibération du Conseil supérieur du 26 avril 1748 qui confirmait la grande liberté des édifices du culte et la garantie de leurs revenus dans le même comptoir³²⁶⁹. Ils reproduisaient de nouveau la lettre du Conseil de Marine au général Hébert du 13 février 1717, qui avait censuré les articles du règlement de 1711 sur la question des temples hindous. Le Conseil supérieur aurait laissé entendre qu'il répondrait favorablement à cette demande, en prévoyant que la nouvelle pagode serait rebâtie « *dans un coin de la ville noire, où elle ne [serait] pas plus gênante que deux autres qui y [étaient] déjà* »³²⁷⁰. Toutefois, les conseillers de Pondichéry indiquent, dans une lettre aux directeurs parisiens, avoir différé « *l'enregistrement de la délibération* », pour ne publier cette autorisation qu'à un moment où il

³²⁶⁷ ARP, t.5, p.335, « It has been prophesied that, at the end of the Kaliyuga, all religions will decay, all castes will be mingled together, and the caste-people will cease to observe their customs. So men now say that Madame's benevolence has revealed the end of the Kaliyuga in the town of Pondichery. Unless it were the will of God that the townspeople should cease to observe their customs, and that the castes should be mingled together, M. Dupleix' authority would not have ceased, and Madame would never have begun her rule. That is why the town is full of injustice ». Sur le découpage du temps cosmogonique en *yugas*, BIARDEAU, Madeleine, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981, p.113. En comparaison à d'autres cosmogonies de la mythologie hindoue, « le niveau des yuga correspond lui-même à un autre niveau de manifestation de la divinité qui met derechef en lumière la tension propre au monde de la bhakti [forme de dévotion intégrale]. S'exprime ici l'idée très répandue d'âges successifs de l'humanité qui est créée dans un état de perfection et se dégrade progressivement [...]. Les hindous s'accordent avec tous les peuples du monde pour dire que nous vivons dans l'âge le plus mauvais, celui où le désordre social est à son comble : idée que traduit le sentiment de l'écart entre la norme et la réalité. Le dharma est tellement affaibli, les Veda sont tellement oubliés et les brahmanes si peu respectés que le Puruṣa [Homme, mâle, absolu] suprême doit s'incarner tout spécialement dans le « triple monde » pour venir y restaurer l'ordre : cette « descente » de la divinité est l'*avatāra* ». Jeanne Dupleix a pu être appelée par Ananda Ranga Pillai, dans son journal, « *maîtresse des trois mondes* », quoiqu'il soit possible que ce dénominateur renvoie à d'autres récits cosmogoniques. ARP, t.4, p.57, et ANANDANADARADJA, S., *Fenêtre sur la femme indienne au début de l'époque coloniale [...]*, op.cit., p.190 et p.201.

³²⁶⁸ VINSON, J., *Extraits du Journal d'Anandarangappoullé [...]*, op.cit., p.LXV-LXVII, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 31 janvier 1750*.

³²⁶⁹ *Ibid.*

³²⁷⁰ *Ibid.*

serait possible d'en obtenir « *quelques avantages* »³²⁷¹. Cette résolution est révélatrice du caractère épisodique des éclats d'intolérance causés par les jésuites et Jeanne Albert, à l'occasion de la destruction de la pagode de *Vēdapuri Īśvaraṇ*. Les demandes de rétablissement d'un temple après le siège de Pondichéry permettent au contraire de constater la circulation des régimes applicables aux édifices du culte entre les différents comptoirs, et la mobilisation à Pondichéry des règles particulièrement favorables observées à Karikal.

La police des pagodes, comme celle des cérémonies, aura profondément évolué sous l'administration de la Compagnie entre 1719 et 1761. Les privilèges rituels et religieux reconnus aux populations hindoues cessent peu à peu d'être lus à partir du référentiel répressif d'une police religieuse catholique et prosélyte, quoique l'hypothèse de l'intolérance puisse être réactivée au gré des circonstances. Les interventions du Conseil supérieur dans le partage rituel de l'espace public entre les groupes de castes, ou le succès de la convention fondatrice du comptoir de Karikal, donnent à la liberté religieuse le caractère d'une norme subjective garantie ou édictée par les autorités coloniales françaises. Cette dynamique se traduit à la même période par la reconnaissance de statuts individuels dérivés de privilèges ou d'usages religieux.

La police des cultes des établissements français de l'Inde a opéré une mutation profonde entre 1719 et 1761. La recherche de compatibilité des réformes religieuses et de l'intérêt du commerce a été intégrée et admise par les administrateurs de la Compagnie, en France comme en Inde. Malgré son objet spécifique, le concordat de 1733-1735 a ouvert la voie à une résolution des conflictualités entre l'administration coloniale et les corps d'ecclésiastiques, dans un contexte territorial et financier favorable. La technique juridique du patronage laïc a été un puissant levier d'autonomie des gouverneurs et conseillers de Pondichéry dans l'organisation du clergé local, et dans la formalisation des droits de la Compagnie sur les cures de ses comptoirs. Cependant, il ne faut pas occulter que ce processus était initié par la direction parisienne, étroitement surveillé par elle, et limité par la législation royale. La pacification de la police ecclésiastique a rendu possible la réglementation autonome des cultes indiens. Malgré l'opportunisme des gouverneurs et conseillers, la police religieuse des Tamouls a acquis progressivement le statut d'une norme positive reconnue par le Conseil supérieur, et mise en balance avec d'autres corps de règles. Or, ce processus appelle la naissance de nouveaux conflits, dans la mesure où il suppose la capacité de l'administration française de constater ou de modifier les privilèges cérémoniaux de caste. Au cours de la dernière moitié du XVIII^e siècle,

³²⁷¹ *Ibid.* Les conseillers indiquent avoir reçu des plaintes des jésuites après avoir laissé entendre qu'ils donneraient la permission de rebâtir une nouvelle pagode. Le P. Coeurdoux aurait même expliqué que la décision de l'évêque de San Thomé de 1742 « *ne liait en rien* » le Conseil supérieur, qui ne l'avait pas signée. Le Conseil supérieur n'eut que peu d'égards à ces remarques.

les mutations institutionnelles et le passage des comptoirs sous l'administration royale font du droit étatique un facteur de rationalisation et de cristallisation des spécificités construites sous la Compagnie des Indes orientales.

Titre 2. L'étatisation d'un particularisme au cours du déclin des établissements français de l'Inde (1761-1790)

« En quelque endroit que vous vous fixiez, si vous vous considérez, si vous agissez comme des fondateurs de cités, bientôt vous y jouirez d'une puissance inébranlable. Multipliez-y donc les conditions de toutes les espèces ; je n'en excepte que le sacerdoce. Point de religion dominante. Que chacun chante à Dieu l'hymne qu'il lui croit le plus agréable. Que la morale s'établisse sur le globe. C'est l'ouvrage de la tolérance »³²⁷².

Dans l'édition de 1781 de son *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, Thomas Raynal comprenait ces remarques parmi les « principes que doivent suivre les Français dans l'Inde, s'ils parviennent à y établir leur considération et leur puissance »³²⁷³. En effet, à l'issue de la guerre de Sept Ans, l'implantation française en Inde est lourdement fragilisée. La destruction de Pondichéry par les Anglais (1761), la suppression de la Société de Jésus en Europe (1759-1773), et la suspension du privilège de la Compagnie des Indes (1769), modifient complètement le paysage institutionnel des établissements de l'Inde. Pour étudier la singularité de cette période, nous ne retiendrons pas pour point de départ le passage à l'administration royale des comptoirs de l'Inde (entre 1770 et 1773). La mutation de la police des cultes qu'il convient d'observer trouve ses racines dans les dernières années d'existence de la Compagnie des Indes. C'est sous l'empire de cette dernière que des transformations majeures sont amorcées, comme la création d'un lieutenant de police à Pondichéry en 1769, ou la mise en œuvre de la suppression et de la liquidation de la Société de Jésus en Inde.

Avec l'affirmation progressive de l'État monarchique dans l'administration des comptoirs, la police des cultes s'inscrit à la fois dans la continuité et en rupture avec la période précédente. L'administration royale s'approprie les principes de subsidiarité de la police religieuse par rapport aux intérêts commerciaux et territoriaux des comptoirs, et poursuit l'affirmation des pouvoirs séculiers sur la sphère spirituelle. En revanche, la nature des normes régissant le régime des cultes connaît de profondes mutations : le patronage privé de la Compagnie laisse place à l'administration royale des églises et des missions. La police des

³²⁷² RAYNAL, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, 3^e éd., t.1, p.546.

³²⁷³ Ce passage ne figurait pas dans la première édition de l'*Histoire des deux Indes* parue en 1770 à Amsterdam, dans un contexte où l'avenir de la Compagnie et de l'administration royale des établissements de l'Inde était encore incertain.

castes « contractuelle » se mue peu à peu en véritable réglementation de police. La pluralité des sources de la police des cultes des établissements de l'Inde, découlant de leur extraterritorialité, n'est pas compatible avec l'administration royale directe. Si le roi pouvait admettre une tolérance religieuse nécessaire au commerce, il ne pouvait pas souffrir la concurrence de princes indiens, d'un évêque portugais, ou du pape dans l'édiction de la norme religieuse de ses comptoirs. Contrairement au vœu de l'abbé Raynal, le maintien de la « tolérance » des établissements de l'Inde sous l'administration royale n'est pas le produit de l'absence de religion dominante. Elle résulte plutôt de l'affirmation de la domination des pouvoirs publics dans les affaires de chaque religion, tantôt pour assurer la continuité et l'efficacité du service spirituel (Section 1), tantôt pour conforter la gouvernabilité de la société de caste (Section 2).

Chapitre 1. La « haute police » ecclésiastique des comptoirs de l'Inde sous l'administration royale (1761-1790)

Les ultimes réformes du droit du clergé en Inde sous l'Ancien Régime s'inscrivent dans l'évolution institutionnelle que connaissent les établissements français depuis la fin de la guerre de Sept Ans. La suppression de la Société de Jésus en France appelle une refonte totale de l'organisation du clergé français en Inde. Au tournant des années 1770, la suspension du monopole de la Compagnie, et le passage des comptoirs sous administration royale directe, définissent les principes qui présideront cette transformation. Si la dimension mondiale et le caractère commercial de la Compagnie des Indes avaient justifié que le pape, ou le clergé indo-portugais, exercent un contrôle étroit de la police ecclésiastique des comptoirs, l'organisation du clergé français en Inde est désormais est enjeu d'administration de l'espace impérial. Les normes qui régissent les églises et les missions seront donc essentiellement décidées en France. Dans un contexte de double liquidation de la Compagnie des Indes et de la Société de Jésus, le Conseil supérieur de Pondichéry et le Conseil du roi s'accordent pour reconnaître la nature patrimoniale de la « Mission malabare », et de la soumettre au pouvoir ministériel (Section 1). L'attribution des fonctions apostoliques aux Missions-étrangères, et des fonctions séculières aux capucins, doit ainsi permettre la continuité du service spirituel et de l'évangélisation. Elle aboutit également à une tentative de normalisation de l'organisation ecclésiastique des comptoirs de l'Inde au regard des normes communes aux autres colonies françaises (Section 2).

Section 1. Patrimonialisation et étatisation des missions après la liquidation de la Société de Jésus

Entre les années 1750 et 1770, différentes mesures sont prises, en Europe, par les princes séculiers pour priver d'existence juridique la Société de Jésus, et pour expulser ses membres de certains royaumes³²⁷⁴. Ce processus trouve son aboutissement dans le bref *Dominus ac Redemptor* du 21 juillet 1773 du pape Clément XIV, qui prononce la suppression universelle de cette Compagnie³²⁷⁵. Au regard du rôle majeur qu'ont eu les jésuites dans l'évolution de la police des cultes des établissements français de l'Inde, l'interdiction de leur société devait entraîner des mutations profondes dans l'organisation et l'esprit du clergé colonial. Il faut cependant remarquer qu'en Inde, les effets de la suppression de la Société de Jésus ont été largement altérés par un autre impératif : celui de la liquidation des biens des jésuites aux colonies. En effet, avant que le corps de religieux ne fût privé d'existence juridique, des mesures avaient été prises en France, suite à la faillite du P. Lavalette, jésuite établi aux Antilles. Les biens de la Société de Jésus dans l'ensemble des colonies françaises étaient sujets à cette liquidation, pour satisfaire l'union de ses créanciers. Or, cette question purement patrimoniale est à l'origine d'un tournant dans l'organisation du clergé français en Inde. Dans le contexte de double liquidation de la Compagnie des Indes orientales et des jésuites, et de rivalité entre leurs créanciers respectifs, la conservation des biens ecclésiastiques dans les comptoirs devenait un enjeu crucial. Le Conseil supérieur de Pondichéry (§1) et le Conseil d'État du roi (§2) aboutissent ainsi à une solution inédite, en considérant que les biens des missions n'avaient jamais appartenu en propre aux jésuites, mais au pouvoir royal.

§1. De la liquidation de la Société de Jésus à la fondation royale des Missions : la genèse coloniale d'une fiction juridique et historique

Depuis la fin des années 1690, la nature juridique des missions jésuites françaises en Inde n'avait jamais été éclaircie³²⁷⁶. À partir de 1762, la liquidation des biens de ce corps de religieux aux colonies conduit à leur qualification juridique, et parfois à une relecture opportuniste de l'histoire. Les lettres patentes du 3 juin 1763 fournissent le cadre de cette

³²⁷⁴ GUAISTI, Niccolò, *The Age of Suppression : From the Expulsions to the Restoration of the Society of Jesus (1759-1820)*, in: Zupanov, I. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, op.cit., p.920-922, et HOURS, Bernard, *Les jésuites entre expulsions et sécularisation*, in : Fabre, P.-A., Pierre, B., *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, p.157-163, pour le Portugal, p.171-178, pour l'Espagne, p.178-179, pour Naples et Parme.

³²⁷⁵ *Ibid.*, p.181-183, et O'MALLEY, John W., *Les jésuites et les papes. Histoire d'une relation en quelques traits (XVI^e-XXI^e siècles)*, Paris, Lessius, 2017, p.136-141.

³²⁷⁶ *Supra*, p.363-366.

liquidation, en distinguant les biens affectés directement au culte de ceux qui pouvaient être distribués aux créanciers (I). Cependant, la réception de ces lettres patentes par le Conseil supérieur de Pondichéry obligea ses membres à se prononcer sur la nature de la « mission » des jésuites, et sur la provenance et la destination de cet ensemble patrimonial (II).

I. Les lettres patentes du 3 juin 1763 et leur contexte

La réception à Pondichéry des dispositions régissant la liquidation des biens des jésuites aux colonies constitue un tournant dans l'organisation du clergé français en Inde. L'interprétation particulière qui sera donnée, en Inde, aux lettres patentes du 3 juin 1763 s'explique en partie par le contexte de leur rédaction en France (A), et par les premières réceptions de ces mesures dans les autres territoires coloniaux (B).

A. La liquidation des biens des jésuites et la suppression de la Société de Jésus

La liquidation des biens des jésuites aux colonies s'inscrit dans le contexte de la multiplication des mesures en défaveur de ceux-ci dans le royaume de France. L'affaire du P. Antoine Lavalette, missionnaire aux Antilles, a joué le rôle d'élément déclencheur. Depuis 1741, celui-ci s'était largement engagé dans le commerce colonial, et avait contracté un grand nombre d'emprunts à cet effet. La guerre de Sept Ans eut raison de son négoce, et ses créanciers restèrent impayés³²⁷⁷. À l'issue de longues procédures auprès des juridictions consulaires de Marseille et de Paris, et de vifs débats, l'union des créanciers obtint du Parlement de Paris, le 8 mai 1761 que les dettes de Lavalette fussent recouvrées sur l'ensemble des biens de la Compagnie de Jésus de la province de France³²⁷⁸.

Une pareille liquidation permettait de remettre en cause l'existence même des jésuites dans le royaume. Dans les mois qui suivirent, une commission fut créée par le pouvoir royal,

³²⁷⁷ LEMOINE, Dom Robert, *Le Monde des religieux, Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, t. XV.II, L'époque Moderne (1563-1789)*, Paris, Cujas, 1976, p.143, et HOURS, B., *Les jésuites entre expulsions et sécularisation, loc.cit.*, p.163-165.

³²⁷⁸ *Arrêt de la cour du parlement, qui condamne le supérieur général, et, en sa personne, le corps et société des jésuites, à acquitter la somme de 1,502,276 liv. 2 s. 1 d., portée aux lettres de change tirées par le frère de La Valette, jésuite [...]*, du 8 mai 1761, [in-4°, s.l., s.d.], HASQUENOPH, Sophie, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen âge à nos jours*, Paris, Champ Vallon, 2009, p.914-915, et HOURS, B., *Les jésuites entre expulsions et sécularisation, loc.cit.*, p.164, « Lorenzo Ricci [supérieur général des jésuites à Rome] autorise les jésuites français à tenter de rassembler 200 000 livres pour honorer les nouvelles réclamations des créanciers, mais le provincial de Paris, Jean-Claude Frey de Neuville, s'oppose à tout nouveau paiement, s'appuyant sur les *Constitutions* de l'Ordre qui stipulaient l'indépendance des établissements, pour la propriété comme pour l'administration. Mais les créanciers, qui avaient déjà obtenu gain de cause devant le tribunal consulaire de Marseille en janvier 1761, se voient confirmer dans leurs droits par celui de Paris au mois d'avril. Le provincial de Paris, plutôt que d'user du droit de *committimus*, accordé par Louis XV en 1738, qui permettait de se pourvoir directement devant le Conseil du roi, fait appel devant le Parlement de Paris. Le 8 mai 1761, la Grand-Chambre confirme les jugements des tribunaux consulaires et concède une année à la Compagnie pour le remboursement de ses dettes ».

pour l'examen des *Constitutions* et des doctrines de la Société de Jésus³²⁷⁹. Cette démarche, assortie d'un délai d'un an durant lequel les Parlements ne pourraient statuer sur la licéité de l'ordre, visait à gagner du temps et à résoudre cette affaire par une réforme de la Compagnie de Jésus³²⁸⁰. Les cours souveraines du royaume n'attendirent pas l'échéance donnée par le roi, et certaines prirent des mesures prohibant la Société de Jésus avant le mois d'août 1762³²⁸¹. Le 6 août 1762, la Grand Chambre du Parlement de Paris rend un arrêt célèbre, par lequel elle déclarait la Société de Jésus :

« [...] inadmissible par sa nature dans tout état policé, comme contraire au droit naturel, attentatoire à toute autorité spirituelle et temporelle, et tendant à introduire dans l'Église et dans les États, sous le voile spécieux d'un institut religieux, non un ordre qui aspire véritablement et uniquement à la perfection évangélique, mais plutôt un corps politique, dont l'essence consiste dans une activité continuelle pour parvenir par toutes

³²⁷⁹ *Ibid.*, p.164-165, et ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.311, *Déclaration qui ordonne que, dans six mois pour tout délai, les supérieurs de chacune des maisons de la Société des Jésuites seront tenus de remettre au greffe du conseil les titres de leurs établissements en France, à Versailles, le 2 août 1761*, et p.320, *Lettres patentes qui sursoient un an à l'exécution des arrêts du Parlement de Paris du 6 août, concernant les jésuites, à Versailles, août 1761*. Ces déclarations font suite à un arrêt du Parlement de Paris du 17 avril 1761, qui avait ordonné le dépôt au greffe des *Constitutions* des jésuites pour qu'elles soient examinées par une commission. Il faut indiquer que les *Comptes rendus* rédigés durant cette année, et les ouvrages de juristes et magistrats adversaires des jésuites font mention de la querelle des rites malabars, et, de manière générale, aux scandales associés aux jésuites dans les établissements français de l'Inde. Par exemple, ROUSSEL DE LA TOUR, P.-P., *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps & persévéramment, soutenues, enseignées [...]*, *op.cit.*, p.268-286, ouvrage synthétique des *Comptes-rendus*, qui reprend l'ensemble des condamnations pontificales des rites malabars, LE PAIGE, L.-A., COUDRETTE, C., *Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus avec l'analyse de ses constitutions et privilèges*, *op.cit.*, t.2, p.275-285, qui s'intéresse surtout aux persécutions que les jésuites portugais ont infligés aux vicaires apostoliques François Pallu et François Lambert de la Motte au XVII^e siècle, ou à Claude Visdelou et au cardinal Charles Maillard de Tournon au XVIII^e siècle. Sur les *Comptes-rendus* des constitutions des jésuites, MAIRE, C., *Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé*, in : *Id.*, Fabre, P.A., *Les Antijésuites, Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, *op.cit.*, [en ligne], p.401-427, et LEMAITRE, Alain, *La Chalotais et le Compte rendu des Constitutions des jésuites (1761)*, in : *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, vol.35, n°3, 2015, p.69-82. C'est aussi à cette période que Norbert de Bar le Duc, ancien capucin de Pondichéry, et adversaire de longue date des jésuites, fit paraître un opuscule sous un nom d'emprunt, qui rappelait les événements des Indes orientales. DE BAR LE DUC, N., *Lettre de M. l'abbé Platel à un évêque d'Italie, au sujet de l'abolition de la Société des jésuites en France*, *op.cit.*

³²⁸⁰ EGRET, Jean, *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, in : *Revue Historique*, vol.204, n°1, 1950, p.5-6.

³²⁸¹ HOURS, B., *Les jésuites entre expulsions et sécularisation*, *loc.cit.*, p.165, STAHL, H., *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, *op.cit.*, p.284-299, AZEMA, L., *Le parlement de Toulouse et le gallicanisme sous Louis XV*, in : Suau, Bernadette, Almaric, Jean-Pierre, Olivier, Jean-Marc, *Toulouse, une métropole méridionale*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2009, [en ligne <http://books.openedition.org/pumi/33526>], §22-25, CHALINE, Olivier, *L'expulsion des jésuites du collège de Rouen*, in *Études Normandes*, vol.42, n°4, 1993, p.71-81, et EGRET, J., *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, *loc.cit.*, p.7-13. Il faut également noter que ce mouvement a été suivi dans les colonies d'Amérique. MSM, t.4, p.626, *Arrêt définitif du Conseil [supérieur] du Cap [Saint-Domingue] qui prononce l'extinction des jésuites, et leur expulsion hors de la colonie, du 24 novembre 1763*, et ANOM, COL, F5A 9/3, *Arrêt qui déclare nul l'établissement des jésuites à la Guadeloupe, extrait des registres du greffe du Conseil supérieur, du 6 juillet 1764*.

*sortes de voies directes ou indirectes, sourdes ou publiques, d'abord à une indépendance absolue, et successivement à l'usurpation de toute autorité »*³²⁸².

Les jésuites étaient ainsi interdits dans le ressort de certaines cours souveraines, et leurs établissements dissouts³²⁸³. Il faut attendre l'édit de novembre 1764 pour que Louis XV prohibe la Société de Jésus dans le royaume de France, sans toutefois expulser ses membres³²⁸⁴. Ceux-ci pouvaient vivre dans le royaume « *en particuliers* », en se comportant « *en toutes choses comme [de] bons et fidèles sujets* », sans avoir à prêter de serment (ce que certains Parlements avaient, eux, imposé)³²⁸⁵.

Les lettres patentes du 3 juin 1763, « *concernant la poursuite des biens de la Société et Compagnie des Jésuites qui sont dans les colonies françaises* » paraissent donc dans ce contexte agité, mais avant la suppression royale du corps ecclésiastique. Ce texte est supposé faciliter les poursuites qu'entreprendraient les syndics de l'union des créanciers des jésuites sur les biens situés aux colonies³²⁸⁶. Le roi renvoie à la compétence des Conseils supérieurs de chaque territoire ultramarin pour procéder à l'inventaire, à la discussion, et à la vente de ces biens³²⁸⁷. Cependant, les lettres patentes visent aussi à donner un cadre et des limites à de telles poursuites. L'article II dispose que les immeubles qui appartiendraient « *aux cures, vicaireries, séminaires, et aux écoles et autres établissements destinés à l'éducation de la jeunesse, soit à titre de fondation, dotation, donation, legs, acquisitions faites au nom desdits établissements, ou en leur faveur* » ne seraient pas compris dans les biens sujets à la liquidation³²⁸⁸. L'article III comprend dans cette exception les meubles « *qui seront jugés nécessaires pour tenir les écoles, ou pour autres usages des maisons desdits établissements, ni pareillement les vases sacrés, linges et ornements des églises et des chapelles desdites maisons, qui seront estimés*

³²⁸² ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.328, *Arrêt du Parlement de Paris concernant les Jésuites, du 6 août 1762*. Parmi l'ensemble des griefs contre la doctrine et l'existence de la Société de Jésus retenus dans cet arrêt, on retrouve bien la liste des interdictions pontificales des rites malabars, les censures de Charles Maillard de Tournon, ou de Charles Maigrot des Missions-étrangères de Paris.

³²⁸³ SUEUR, P., *Histoire du droit public français*, op.cit., t.2, p.463, ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, op.cit., p.199-200, CHALINE, O., *Jésuites* [article de dictionnaire], in : BELY, L., *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, op.cit., p.692.

³²⁸⁴ ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.424, *Édit portant suppression de la Société des Jésuites, à Versailles, du mois de novembre 1764*.

³²⁸⁵ *Ibid.*, et EGRET, J., *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, loc.cit., p.23.

³²⁸⁶ ANOM, COL, A8, f°287, *Lettres patentes concernant la poursuite des biens de la société de la Compagnie des jésuites qui sont dans les colonies françaises*, du 3 juin 1763 [copie manuscrite], et ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°25 : *Id.*, [version imprimée].

³²⁸⁷ *Ibid.*, p.7, art. XII, « La poursuite desdits biens meubles ou immeubles, sera faite en chacun de nosdits Conseils supérieurs, à la requête des syndics desdits créanciers, poursuite et diligence de celui qui sera fondé de leur procuration spéciale, et il y sera ordonné par arrêt rendu sur requête et sur conclusions de notre procureur général, que lesdits biens seront vendus à leur requête et diligence, et le prix qui en proviendra distribué auxdits créanciers, à l'effet de quoi il sera nommé un séquestre des fruits et revenus desdits biens, et du prix desdites ventes, entre les mains duquel tiendront toutes saisies et oppositions ».

³²⁸⁸ *Ibid.*, p.4, art. II.

convenables pour la décence du service divin »³²⁸⁹. Enfin, l'article XI prévoyait la protection des fondations « qui se trouveraient valablement établies », dont les Conseils supérieurs devaient assurer la conservation³²⁹⁰. Ces précisions avaient pour but d'exclure de la liquidation les biens qui étaient effectivement affectés au service spirituel, soit par leur usage, soit par leur destination, soit par la volonté subjective d'un fondateur. Cependant, plusieurs obstacles rendirent l'exécution de ces lettres patentes incroyablement complexe.

B. Le mouvement de résistance des Conseils supérieurs coloniaux à la liquidation des biens jésuites

Les dispositions du 3 juin 1763 ne visaient expressément que les îles et colonies d'Amérique, qui avaient pour caractéristique d'appartenir au domaine royal³²⁹¹. Il ne semble pas avoir été envisagé, dans un premier temps, de recouvrer les dettes de la Société de Jésus sur les biens qu'elle pouvait détenir aux Indes orientales. De surcroît, Pondichéry avait été, à cette date, détruite par les Anglais à l'issue de la guerre de Sept Ans. La reprise de possession des établissements par la France, en vertu de l'article 11 du traité de Paris du 10 février 1763, ne devait arriver qu'au début de l'année 1765³²⁹². En outre, le statut particulier des établissements de l'Inde, qui étaient encore des possessions de la Compagnie des Indes orientales, et non du roi, a pu dissuader les créanciers de s'intéresser prioritairement aux biens qui s'y trouvaient.

L'une des raisons pour lesquelles la liquidation des biens jésuites est étendue tardivement aux établissements de l'Inde réside dans l'échec qu'ont souffert des créanciers de la Société de Jésus aux colonies d'Amérique. On observe que dans certains territoires ultramarins, les administrateurs et Conseils supérieurs se sont opposés à la distribution des biens appartenant aux jésuites. En effet, la réception des lettres patentes du 3 juin 1763 (et de ses mesures

³²⁸⁹ *Ibid.*, p.4, art. III.

³²⁹⁰ *Ibid.*, p.6-7, art. XI.2. Cette exception avait été prévue dès le 8 mai 1761 par le Parlement de Paris, lorsqu'il prononça la solidarité de l'ensemble des établissements des jésuites en France pour le recouvrement des dettes du P. Lavalette, *Arrêt de la cour du parlement, qui condamne le supérieur général, et, en sa personne, le corps et société des jésuites*, [...], du 8 mai 1761, *op.cit.*, p.6, « Permet aux parties [...] de se pourvoir pour le paiement des condamnations ci-dessus, sur les biens appartenant à la Société des Jésuites dans le Royaume, à la réserve de ceux dont la destination n'a pu être changée par ladite société et le supérieur général d'icelle, au préjudice des droits des fondateurs dotateurs et de leurs représentants, ou des villes et pays à l'utilité desquels lesdits biens auraient été irrévocablement affectés ».

³²⁹¹ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°25 : *Lettres patentes concernant la poursuite des biens de la société de la Compagnie des jésuites qui sont dans les colonies françaises*, du 3 juin 1763, p.2, « [les] poursuites pourraient être continuées dans nos colonies, où [les] recherches [des créanciers] leur avaient fait découvrir que ladite société possédait des biens très considérables, tant à la Martinique et à Saint-Domingue, qu'à la Guadeloupe, à la Louisiane, à Cayenne et ailleurs ».

³²⁹² WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, *op.cit.*, t.1, p.376-378, MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, p.322-323.

d'application³²⁹³) intervint dans un contexte où elle paraissait contredire la politique royale en matière d'organisation du clergé. Le 19 décembre 1761, Louis XV avait créé une Commission de législation des colonies, chargée de proposer au Chancelier, aux Secrétaires d'État de la Guerre et de la Marine, et au roi, des règlements « *pour la réformation [des] abus et pour l'ordre de la justice dans les colonies* »³²⁹⁴. Comme le montre Jean Tarrade, cette création « bureaucratique » était le résultat d'une réflexion amorcée par le pouvoir royal en 1758, qui visait à unifier et à rationaliser l'administration et la justice impériales, et dont la cheville ouvrière était le juriste colonial et conseiller de Saint-Domingue Émilien Petit³²⁹⁵. Or, l'une des aspirations les plus fortes du personnel des colonies d'Amérique portait sur une réforme du clergé, et plus précisément sur la substitution du clergé régulier par des prêtres issus du clergé séculier soumis à l'autorité d'un évêque français³²⁹⁶. La Commission de législation des colonies a cherché à satisfaire cette demande, en obtenant de Louis XV les lettres patentes du 31 juillet 1763, « *portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions, et les*

³²⁹³ L'on sait par des documents postérieurs qu'il y eut plusieurs interventions royales complétives des lettres patentes du 3 juin 1763. Il est probable qu'un texte fut rédigé pour chaque territoire. Les lettres patentes du 11 février et du 1^{er} août 1764, dont nous n'avons pu identifier le contenu, ont probablement encadré la liquidation des biens des jésuites, respectivement dans les colonies de Louisiane et de Cayenne. Les lettres patentes du 27 octobre 1764, concernaient Saint-Domingue. Nous n'en disposons que d'un résumé à MSM, t.4, p.802, *Lettres patentes concernant la régie et la vente des biens des jésuites, situés à Saint-Domingue, du 27 octobre 1764, registrées au Conseil du Cap le 12 septembre 1765*, « qui renferment deux dispositions principales ; savoir l'envoi des syndics des créanciers des jésuites en possession des biens par eux possédés dans la colonie, et la faculté de vendre lesdits biens, accordée aux syndics ». Moreau de Saint-Méry précise que la vente n'eut pas lieu à Saint-Domingue, mais en France. Enfin, nous disposons du texte complet dans une version imprimée des *Lettres patentes du roi, régler la forme de vendre les biens des Jésuites à la Martinique et à la Guadeloupe, données à Compiègne, le vingt juillet 1765*, Lyon, P. Valfray, 1765, dont le préambule confirme que la succession des textes précédents s'explique par leur spécialisation géographique.

³²⁹⁴ ANOM, COL, A8, f°32, *Arrêt du Conseil d'État du Roi du 19 septembre 1761 portant création d'une commission de législation des colonies françaises*. D'après ce texte, la Commission devait également exercer une fonction juridictionnelle, et connaître « *des requêtes en cassation, en contrariété ou, en révision des arrêts émanés des Conseils supérieurs établis dans les colonies, les instances d'évocation, de règlements de juge et d'appel des ordonnances rendues par les gouverneurs et intendants, et de toutes autres affaires contentieuses qui concerneront les habitants ou les biens qui y sont situés* ». La Commission était composée des Sieurs Bacquencourt, Bastard, d'Agay et de Mouthion, tous Maîtres des requêtes.

³²⁹⁵ TARRADE, J., *L'administration coloniale en France à la fin de l'Ancien Régime : Projets de réforme*, in : *Revue Historique*, vol.229, n°1, 1963, p.103-122, qui tempère cependant la fonction juridictionnelle de la Commission de législation des colonies, qui fit l'objet de vives contestations de la part du Chancelier, qui craignait de voir « le département de la Marine empiéter sur celui de la Justice ».

³²⁹⁶ Sans rechercher la concordance exacte des mémoires et correspondances qui ont pu influencer directement la Commission de législation des colonies, on trouve cette aspiration de manière assez constante dans les écrits relatifs à cette question, pour cette période. ANOM, COL, F5A 8/1, Pièce n°1, *Lettre de l'abbé Perreau au sujet de l'administration religieuse des Îles du Vent, avec l'état des prêtres séculiers et des fonctions qu'ils exercent à la Martinique, Sainte-Lucie, la Guadeloupe, Saint-Martin, et Saint-Barthélemy, du 1^{er} mai 1763*, qui propose surtout d'ériger dans les colonies d'Amérique une autorité épiscopale, ou de soumettre les prêtres qui y résident à l'archevêque de Paris. *Ibid.*, Pièce n°2, *Mémoire du marquis de Fénelon sur la hiérarchie ecclésiastique et l'exercice de la religion à la Martinique*, du 19 octobre 1763, et Pièce n°3, *Mémoire sur l'administration religieuse et proposition de nommer l'abbé Perreau vicaire apostolique*, [anonyme, 1763]. Émilien Petit lui-même était partisan de la substitution du clergé régulier par le clergé séculier dans les colonies d'Amérique. PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., t.2, p.494-500.

desservants des paroisses des colonies françaises »³²⁹⁷. L'harmonisation de l'organisation du clergé des colonies des Indes occidentales, par la création de préfets apostoliques, dont les pouvoirs étaient proches de ceux d'un évêque, pouvait donc être espérée en 1763³²⁹⁸. Dans ces circonstances, les administrateurs des colonies d'Amérique ne pouvaient être que peu disposés à distribuer les possessions des jésuites à leurs créanciers, puisque ces biens devaient continuer de servir le clergé local³²⁹⁹.

Par conséquent, lors de l'arrivée des syndics de l'union des créanciers des jésuites, les Conseils supérieurs et gouverneurs utilisèrent la compétence qui leur était donnée par les lettres patentes du 3 juin 1763 pour retenir les biens en question. En Guyane, le lieutenant général Étienne-François Turgot (frère du célèbre intendant de la généralité de Limoges et futur ministre) avait rendu une ordonnance le 3 avril 1765, par laquelle les biens de la mission jésuite, y compris ceux qui n'avaient aucune fonction spirituelle (« *habitations, bestiaux, effets et esclaves* ») étaient mis en possession du roi, et non des créanciers, contrairement à ce que prévoyaient les mesures d'application des lettres patentes du 3 juin 1763³³⁰⁰. Le roi aurait ainsi la faculté d'acquérir les biens en question, pour ensuite entrer en discussion avec les

³²⁹⁷ ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763, qui indique bien en préambule que ce texte résulte de la « *commission [...] formée par l'arrêt de notre Conseil du 19 décembre 1761* ».

³²⁹⁸ Sur la fonction de préfet apostolique, *Supra*, p.133. Nous reviendrons sur les applications tardives des lettres patentes du 31 juillet 1763 aux Indes orientales, en détaillant plus amplement ses dispositions à *Supra*, p.817.

³²⁹⁹ ANOM, COL, F5A 8/1, Pièce n°7, *Mémoire sur l'administration des biens des missions*, [anonyme, 1764], « L'administration des biens des missions dans les colonies est d'autant plus intéressante que les revenus sont destinés à fournir au traitement des évêques, des curés et ecclésiastiques qui doivent être envoyés pour remplacer les religieux missionnaires, et à la dotation des séminaires où les formeront les sujets pour renouveler les ecclésiastiques qui manqueront ».

³³⁰⁰ BNF, Mss, FR, 6243, *Cayenne, Registre contenant les différents règlements relatifs à l'administration de la justice, police et finance de la colonie (1763-1765)*, f°56, *Copie de l'ordonnance homologuée au Conseil supérieur [de Cayenne] du 3 avril 1765 concernant la mise en possession du roi ès biens des jésuites*. FERRIERE, C.-J., *Dictionnaire de droit et de pratique, op.cit.*, t.2, p.518, art. « Mise en possession », qui « est, dans certaines coutumes, une formalité essentielle pour la validité des acquisitions. La mise de fait, qui a lieu dans le pays d'Artois, est [...] une formalité introduite pour avoir par le créancier hypothèque et assurance, et même privilège et préférence, sur les biens de son débiteur pour le paiement de ce qui lui est dû. Sa forme est une commission que l'on prend du juge pour ladite mise de fait, sur une requête qu'on lui présente. Son effet n'est point de déposséder les débiteurs, propriétaires des biens sur lesquels elle se fait, ni de la propriété, ni même de la jouissance desdits biens ; mais seulement de procurer une hypothèque sur ces biens au profit de celui qui l'a fait faire, et un privilège et une préférence contre les créanciers du même débiteur qui n'ont pas fait la même diligence ». En l'espèce, les lettres patentes consécutives à celles du 3 juin 1763 avaient généralement enjoint les Conseils supérieurs à mettre en possession les créanciers des jésuites des biens de la liquidation.

créanciers³³⁰¹. Entre-temps, ces biens continueraient d'être exploités « pour le compte de Sa Majesté par [des] économes et régisseurs » nommés par le Conseil supérieur³³⁰².

Les administrateurs des Antilles firent également des difficultés à satisfaire aux demandes de l'union des créanciers des jésuites³³⁰³. On trouve, sous la plume d'Émilien Petit (qui était alors en France), ou de l'intendant de la Martinique Louis de Thomassin de Peynier, l'idée selon laquelle les jésuites n'auraient jamais été propriétaires des biens affectés à leur mission. L'ensemble du patrimoine des missions, qu'il fût directement consacré au service spirituel, ou à toute autre fin, n'avait pour seule origine que la dotation pieuse de fondateurs particuliers, des habitants, ou du roi³³⁰⁴. La mutabilité et l'interchangeabilité des ordres religieux qui desservaient les missions ou les paroisses depuis plus d'un siècle étaient la preuve que les jésuites, comme tous les autres missionnaires, n'avaient leurs biens qu'en « dépôt », comme « administrateurs », pour l'exercice d'un « ministère passager »³³⁰⁵. Les fruits et revenus tirés de ces fondations, les acquisitions qui en avaient découlé, qu'ils servissent ou non à l'entretien de la mission, ne résultaient que de l'accroissement de ces donations originelles³³⁰⁶. La

³³⁰¹ BNF, Mss, FR, 6243, f°56, *Copie de l'ordonnance homologuée au Conseil supérieur [de Cayenne] du 3 avril 1765 [...]*, « Dans le cas où Sa Majesté jugerait à propos de faire l'acquisition desdits biens le traité en sera passé entre le ministre d'une part, et les syndics et créanciers de l'autre, aux prix, clauses et conditions dont ils conviendront ensemble ».

³³⁰² *Ibid.* Les revenus de ces biens devaient aussi permettre de payer les pensions que le Conseil supérieur de Cayenne accorda le lendemain, 4 avril 1765, aux ex-jésuites de la colonie. *Ibid.*, f°60, *Extrait des registres du greffe du Conseil supérieur de Cayenne, Arrêt concernant les jésuites, du 4 avril 1765*. Cette mesure prise sur la requête du P. Ruel, jésuite, pourrait être regardée comme une application de la déclaration royale du 2 avril 1764, qui avait prévu le versement de pensions aux jésuites dont les collèges et maisons avaient été supprimées dans le royaume, quelques mois avant leur interdiction générale. ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.401, *Déclaration concernant la subsistance des jésuites, à Versailles, le 2 avril 1764*.

³³⁰³ v. ANOM, COL, F5A 1/1, *Réflexions sur les réponses faites par les syndics de l'Union des créanciers*, [anonyme], vers 1765.

³³⁰⁴ ANOM, COL, F5A 9/3, Pièce n°6, *Observations sur la nature et les privilèges des terres et capitaux qui en dépendent, appartenant à la mission des jésuites, du président de Peinier, et propositions pour le remplacement des religieux, du 30 septembre 1766*, « Les biens que les jésuites possédaient dans les îles du Vent leur avaient été donnés à titre de dotation essentiellement, et sous la condition expresse de travailler à la propagation de la religion chrétienne et de desservir les paroisses qu'il fallait établir dans les colonies françaises ». PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., t.2, p.503-504, « Aucun ordre religieux ne justifiera avoir contribué d'un sol aux établissements immenses dont jouissent les missions. Tout est venu de la libéralité des compagnies, des gouverneurs-propriétaires, et des habitants de chaque paroisse ».

³³⁰⁵ *Ibid.*, p.501-502, « La desserte des paroisses n'était qu'un dépôt entre [les] mains [des jésuites], ils pouvaient le remettre, il y en a eu plus d'un exemple. [...] À quelque titre que les missionnaires se soient établis dans les îles, leurs établissements temporels y étaient bornés en raison de leur destination, c'est-à-dire en raison des besoins des missions et d'un ministère passager qu'il s'agissait seulement d'entretenir ». ANOM, COL, F5A 9/3, Pièce n°6, *Observations sur la nature et les privilèges des terres et capitaux [...]*, du 30 septembre 1766, « [Les jésuites] n'ont été que les administrateurs des biens qui leur étaient confiés ».

³³⁰⁶ *Ibid.*, « S'ils ont été au-delà de leur pouvoir, et s'ils ont manqué aux conditions imposées par les bienfaiteurs de leur mission, en dénaturant la plus grande partie desdits biens pour en acquérir d'autres qui fussent plus à leur bienséance, ou par des vues politiques [...], c'est la faute des administrateurs des colonies et des procureurs généraux des Conseils supérieurs, de n'avoir pas formé les oppositions convenables aux dénaturations de ces biens, nul ordre religieux dans les états du roi ne pouvant acquérir ni vendre sans y être autorisé par des lettres patentes [...]. Mais l'aliénation des biens donnés n'anéantit pas les privilèges qui y étaient attachés par leur nature, ces privilèges sont transportés de droit sur les acquisitions qui ont été faites du produit des biens aliénés ». PETIT, E.,

destination religieuse de ces biens ne dépendait pas de leur usage, mais de l'intention pieuse des donateurs. La « mission », objet juridique inconnu des lettres patentes du 3 juin 1763, était en réalité un ensemble patrimonial constitué comme une fondation, qui échappait donc à la liquidation en vertu des articles II et XI de ce même texte³³⁰⁷. Les véritables fondateurs de ces « missions » ne pouvaient être que le roi, ou les Conseils supérieurs en son nom, qui avaient cherché à assurer leur devoir de secours spirituel envers les habitants³³⁰⁸.

Ce mouvement de défense des Conseils supérieurs d'Amérique fit l'objet de vives réclamations des créanciers des jésuites auprès du pouvoir royal. Le Conseil d'État du roi suspendit le 10 février 1768 les mesures prises par les administrateurs de Cayenne, et évoqua le 14 février suivant toutes les affaires relatives à la liquidation des biens jésuites aux colonies d'Amérique au Parlement de Paris³³⁰⁹. Face à l'afflux de requêtes en cassation des arrêts rendus par les Conseils supérieurs, Louis XV confia leur examen aux conseillers d'État et maîtres des requêtes de la Commission de législation des colonies, par un arrêt du 13 avril 1768³³¹⁰. Cette solution ne devait durer que quelques mois : la Commission fut supprimée le 11 novembre suivant, et la connaissance des requêtes en cassation devait être « *distribuée par M. le Chancelier à tous les maîtres des requêtes sans distinction* »³³¹¹. La liquidation des biens de la

Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...], *op.cit.*, t.2, p.504, « Les possessions des missions n'ayant eu qu'elles pour objet, l'épargne sur les revenus, l'emploi de ces revenus, ne peuvent appartenir qu'aux missions ; leur destination n'a pu être qu'en faveur de l'entretien, ou de la propagation des missions et des missionnaires ».

³³⁰⁷ *Ibid.*, p.505, « Les lettres patentes du 3 juin 1763, sur la poursuite des biens des jésuites dans les colonies françaises, article II, déclarent ne comprendre dans lesdits biens, les immeubles qui appartiendraient aux cures, vicaireries, soit à titre de fondation, dotation, legs, acquisition faite au nom desdits établissements, ou en leur faveur, soit à quelque autre titre que ce puisse être. Les conseils supérieurs des colonies ont prononcé en conséquence, sur les réclamations faites par les créanciers des jésuites ; les uns se sont bornés à retenir quelques parties des biens réclamés ; les autres ont déclaré que la totalité des biens situés dans leur ressort appartenait aux missions ».

³³⁰⁸ ANOM, COL, F5A 9/3, Pièce n°6, *Observations sur la nature et les privilèges des terres et capitaux* [...], du 30 septembre 1766, « Si l'on permettait aux créanciers des jésuites de se payer sur les biens affectés à leur mission des créances qu'ils ont rapportées sur les particuliers de la société, ou si l'on veut même sur les religieux chargés de l'administration des biens de la mission, il faudrait par une suite nécessaire que la mission fut détruite, que le culte divin fut interrompu, qu'on fut privé de tout secours spirituels, ce qui serait une violation manifeste des volontés et des intentions respectables des fondateurs, ou que le Roi, pour empêcher un si grand mal, supportât la dépense de l'entretien des curés [...] ».

³³⁰⁹ ANOM, COL, A12, f°25, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 10 février 1768*, et f°27, *Lettres patentes du 14 février 1768*. L'historien et archiviste Michel Antoine souligne qu'à cette date, les « appels interjetés des ordonnances ou jugements des gouverneurs et intendants des colonies, ainsi que [les] demandes en cassation d'arrêts des conseils supérieurs des mêmes colonies » relevaient de la compétence du Conseil des dépêches, et parfois du Conseil royal des Finances. ANTOINE, Michel, *Les arrêts du Conseil rendus au XVIII^e siècle pour le département de la Marine (1723-1791)*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.55, n°200, 1968, p.326.

³³¹⁰ ANOM, COL, A12, f°71, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 13 avril 1768*.

³³¹¹ ANOM, COL, A12, f°203, *Arrêt du Conseil d'État du Roi du 11 novembre 1768 portant suppression de la commission de législation des colonies françaises*. Elle sera remplacée par un Bureau ou Comité de législation coloniale. TARRADE, J., *L'administration coloniale en France à la fin de l'Ancien Régime* [...], *loc.cit.*, p.108-110, et GOJOSSE, E., *Le Mercier de la Rivière et l'établissement d'une hiérarchie normative. Entre droit naturel et droit positif*, in : *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol.20, n°2, 2004, p.296.

Société des Jésuites aux colonies avait des airs de fiasco. Louis XV n'avait montré aucune sensibilité aux prétentions des Conseils supérieurs coloniaux, qui avaient trouvé dans cette liquidation les ressorts d'une relecture intégrale de l'organisation du clergé ultramarin, et qui affectait profondément les principes de son administration.

C'est dans ce contexte que Gaspard Antoine Pitois reçut une procuration des mains des syndics de l'union des créanciers des jésuites, le 25 novembre 1767, pour représenter leurs intérêts dans les établissements français de l'Inde, et engager toutes les procédures nécessaires auprès du Conseil supérieur de Pondichéry³³¹². Il était indispensable de revenir sur cette fronde méconnue des parlements coloniaux d'Amérique, car elle trouvera aussi un écho important dans les Indes orientales.

II. La défense de la fondation royale des missions par le Conseil supérieur de Pondichéry

Depuis la fin de la guerre de Sept Ans, la Compagnie des Indes avait connu une série de réformes qui devaient lui permettre de surmonter les pertes énormes survenues durant la guerre. L'édit donné à Compiègne au mois d'août 1764 avait établi une nouvelle forme d'administration à la société, prenant le titre de « *Compagnie commerçante des Indes* »³³¹³. Cette réforme avait surtout pour effet de garantir les droits des nouveaux actionnaires, et de leur assurer une rente fixe et indépendante des résultats du commerce³³¹⁴. Les lettres patentes du 18 novembre 1764 avaient organisé la liquidation des dettes de la Compagnie antérieures au mois de juillet 1764, dont le règlement devait s'effectuer sur la portion libre de la rente annuelle accordée à cette dernière en 1747 sur les fermes du tabac³³¹⁵. Il fallut attendre le mois de mai 1768 pour que la nouvelle direction ne réglât les détails de son organisation par un règlement confirmé par le

³³¹² ANOM, COL, F5A 42/2, Pièce n°1, *Extrait. Procédure faite par le sieur Gaspard Antoine Pitois, fondé de procuration de l'Union des créanciers des ci-devant Jésuites, au Conseil de Pondichéry*, 1769. ANOM, COL, E 264, *Dossier personnel de Jean Law de Lauriston, Copie d'une lettre de M. le Duc de Praslin, ministre de la Marine à M. Law de Lauriston, gouverneur général à Pondichéry du 24 novembre 1767*.

³³¹³ *Édit du Roi, portant confirmation de l'établissement de la Compagnie des Indes, sous le titre de Compagnie commerçante, donné à Compiègne, au mois d'août 1764*, Lyon, P. Valfray, 1764.

³³¹⁴ V. MORELLET, André, *Mémoire sur la situation actuelle de la Compagnie des Indes*, Paris, [s.n.], juin 1769, p.126-127.

³³¹⁵ *Lettres patentes du Roi, concernant la liquidation des dettes de la Compagnie des Indes, données à Versailles, le 18 novembre 1764*, Lyon, P. Valfray, 1765. HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1102-1103. Le pouvoir royal dut de nouveau accorder un large soutien financier à la reconstitution du capital de la Compagnie, en lui cédant une partie de ses actions. NECKER, Jacques, *Réponse au mémoire de M. l'abbé Morellet sur la Compagnie des Indes*, Paris, Imprimerie Royale, 1769, p.18, « Reste à défendre en peu de mots, la cession des actions et des billets d'emprunt de Sa Majesté en 1764 : elle eut lieu en compensation des dépenses de la guerre qui avait été portée dans l'Inde, par l'ordre exprès de Sa Majesté, dont toutes les opérations économiques avaient été dirigées par un comité particulier, en sorte que pendant plusieurs années la Compagnie des Indes n'avait été proprement que le bureau de la guerre au département de l'Inde ».

pouvoir royal³³¹⁶. Ces différents actes avaient maintenu le rôle actif de la Compagnie dans la continuation du commerce³³¹⁷. Au cours de cette période transitoire, le rétablissement des armements avait nécessité la multiplication des emprunts, qui ne firent qu'aggraver les difficultés financières de la Compagnie³³¹⁸. Ce contexte spécifique conférait à la liquidation des biens des jésuites en Inde un degré supplémentaire de complexité : les intérêts de l'union des créanciers de la Société de Jésus, ceux de la Compagnie des Indes, et ceux de ses créanciers ne pouvaient être qu'en concurrence. De surcroît, la Société de Jésus et la Compagnie des Indes détenaient, en France et en Inde, une diversité de créances l'une sur l'autre dont le paiement avait été interrompu durant la guerre, et qui avaient fait courir toutes sortes d'intérêts. Nous n'aborderons donc que la partie de ces procédures qui regarde directement l'organisation du clergé indigène et l'administration des missions.

Pitois arriva à Pondichéry au mois d'août 1768. Le procureur de l'union des créanciers des jésuites présenta sa requête au Conseil supérieur de Pondichéry le 3 septembre 1768. Il y déclarait les motifs de sa venue : c'est parce que « *des arrêts successivement rendus dans tous les Parlements et Conseils supérieurs du Royaume et dans toutes les colonies de l'Amérique* » avaient déclaré, « *tous les biens de ladite société [...] dévolus au roi* » que « *le gouvernement [avait] aussi porté ses vues sur cette partie de ladite société dans l'Inde* »³³¹⁹. Pitois demandait notamment que le Conseil ordonnât l'inventaire et la saisie au profit des créanciers de tous les biens meubles et immeubles des jésuites, « *pour empêcher tous divertissements d'effets, billets et biens* », et enjoignît le supérieur de ces religieux de remettre au greffe l'état complet de ses

³³¹⁶ WEBER, H., *La Compagnie des Indes [...]*, op.cit., p.449-450.

³³¹⁷ *Édit du Roi, portant confirmation de l'établissement de la Compagnie des Indes, sous le titre de Compagnie commerçante, donné à Compiègne, au mois d'août 1764*, Lyon, P. Valfray, 1764, p.7, art. XVI, « Voulons que ladite Compagnie des Indes, soit et demeure Compagnie commerçante, qu'elle dirige elle-même et feule ses affaires et fon commerce, tant en Europe que dans les pays & les mers au-delà du cap de Bonne-espérance, où en vertu du privilège exclusif que nous lui avons accordé, elle trafiquera, commercera et naviguera ; qu'elle s'applique à soutenir et à étendre le commerce qui lui est confié, avec le zèle que demande l'importance de l'objet ; qu'elle y porte la sagesse et l'économie qui peuvent seules rendre ses opérations utiles à notre État et au bien de ceux de nos sujets qui y font intéressés ; lui ordonnons en conséquence de nous présenter incessamment les statuts et règlements qu'elle croira convenables, lesquels après que nous les aurons approuvés, nous confirmerons par nos lettres-patentes adressées à notre Cour de Parlement ».

³³¹⁸ HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1104-1114.

³³¹⁹ NAIP, PP, TC, 203, f°207-208, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1768 sur la requête de Gaspard Antoine Pitois, procureur général et spécial de l'union des créanciers des ci-devant soi-disant jésuites*. Des extraits de cet arrêt figurent également à DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.123-125. Nous n'avons pas trouvé de lettres patentes précisément destinées à la liquidation des biens des jésuites pour les Indes orientales, sur le modèle de celles qui avaient été faites pour chaque colonie d'Amérique en particulier. Il est probable qu'en raison de la survivance de la Compagnie des Indes au moment du départ de Pitois, les mesures d'application des lettres patentes du 3 juin 1763 ont été convenues avec le Contrôleur général des Finances (François de L'Averdy) et les syndics et directeurs de la Compagnie. Pitois était muni à son arrivée d'une lettre du Secrétaire d'État à la Marine (César Gabriel de Choiseul-Chevalign, duc de Praslin), comme il est mentionné à ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy au ministre de la Marine sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*, f°4.

biens, registres, mémoires, et titres sur les dotations, fondations, et acquisitions³³²⁰. Le Conseil, présidé par le gouverneur Jean Law de Lauriston (1719-1797), neveu de l'ancien contrôleur des finances, mit en œuvre les dispositions des lettres patentes du 3 juin 1763. Un commissaire (ou régisseur), Charles Mallet de Maisonpré, ancien employé de la Compagnie resté en Inde, était désigné pour dresser l'état des biens meubles et immeubles des jésuites à Pondichéry et dans ses environs. Ces biens furent placés sous séquestre, et administrés par le commissaire³³²¹. Ne devaient pas être compris dans cet inventaire les biens relevant des exceptions prévues aux articles II et III des lettres patentes, en raison de leur affectation au service divin³³²².

Des mois s'écoulèrent, et l'état des biens des jésuites des établissements de l'Inde put être dressé en avril 1769³³²³. Le supérieur des jésuites y déclarait, sans surprise, que l'ensemble des biens, meubles et immeubles, de la mission, étaient le résultat de donations et de fondations par des particuliers, le roi, ou la Compagnie ; que les maisons et jardins de Pondichéry et des aldées environnantes ne servaient qu'à l'entretien de la paroisse ou des églises qui y étaient établies ; et que les créances détenues sur la Compagnie correspondaient aux libéralités placées dans sa caisse pour être ensuite reversées aux religieux afin « *d'entretenir le plus grand nombre de missionnaires et de catéchistes, et bâtir de nouvelles églises* »³³²⁴. Pour prévenir l'exclusion de l'ensemble de ces biens de la liquidation, Pitois produisit un mémoire³³²⁵. Selon lui, il importait peu que le patrimoine des jésuites fût entièrement consacré au service spirituel, ni même qu'il eût été le résultat de fondations. Ces effets devaient être mis en possession des créanciers car « *les biens des missions* » n'étaient pas « *compris nommément dans le nombre des*

³³²⁰ NAIP, PP, TC, 203, f°207-208, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1768* [...].

³³²¹ *Ibid.*, « Comme aussi a ordonné que tous biens généralement quelconques appartenant à ladite société seront sans délai saisis arrêtés et mis sous la main du roi et de justice et à iceux établis gardiens. [...] Et pour pourvoir à la subsistance des dits ci-devant soi-disant jésuites a autorisé les officiers des dits conseils provinciaux à statuer sur ce qu'il conviendra de remettre aux supérieurs des dites maisons pour l'entretien et nourriture des prêtres ».

³³²² *Ibid.*, « La Cour a ordonné qu'il sera sans délai dressé des procès-verbaux contenant l'état détaillé de tous les biens mobiliers et immobiliers appartenant à la société des ci-devant soi-disant jésuites, n'entendant néanmoins comprendre dans les dits biens les immeubles qui appartiendront aux cures, vicaireries, écoles et autres établissements destinés à l'éducation de la Jeunesse soit à titre de fondation, dotation, legs, acquisitions faites au nom des dits établissements ou en leur faveur soit à quelque autre titre que ce puisse être ; ne seront pareillement compris dans les dits biens les meubles qui seront jugés nécessaires pour tenir les écoles et autres usages des maisons des dits établissements ni pareillement les vases sacrés, linges et ornements des églises et des dites maisons qui seront estimés convenables pour la décence du service divin ». L'arrêt du 3 septembre 1768 prévoit également que les présidents de chaque conseil provincial seront chargés de dresser l'état des biens des jésuites dans chaque comptoir.

³³²³ ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°8, *Déclaration des jésuites sur la nature de leurs biens, du 8 avril 1769*.

³³²⁴ *Ibid.* Il est certain que le patrimoine immobilier affecté aux églises des aldées d'Oulgaret et d'Ariancoupam trouvent leur origine dans des donations de particuliers (respectivement, par le courtier chrétien Pedro, et par le legs d'un archevêque syriaque, l'archevêque d'Ada, en 1715). L'origine des immeubles affectés à l'entretien de l'église de Pondichéry est moins certaine. Nous avons montré que les premières maisons des jésuites en 1691 résultaient d'une acquisition de leur part. *Supra*, p.360. Or, le document ne distingue pas les différents immeubles des jésuites à Pondichéry, dont la provenance est très diverse.

³³²⁵ Ce mémoire est cité par ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*.

biens que les lettres patentes du 3 juin 1763 exceptent de la poursuite »³³²⁶. La cure malabare, en tant qu'affectée à une mission religieuse, n'avait rien de commun avec les « cures, vicaireries, et écoles » mentionnées par l'article II des lettres patentes. Le silence du texte devait ainsi profiter aux créanciers. Pitois interprétait cette lacune d'une manière totalement opposée à la lecture qu'en avaient donné les Conseils supérieurs d'Amérique (pour qui la catégorie juridique de mission avait permis, à l'inverse, de soustraire l'ensemble des biens administrés par les jésuites de la liquidation).

L'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769, rendu sur le rapport définitif du commissaire Mallet de Maisonpré, devait ainsi se prononcer sur la nature juridique des biens des jésuites, et sur l'inclusion des « missions » parmi les exclusions des lettres patentes du 3 juin 1763³³²⁷. Le Conseil retient :

*« Que les missions des Indes ont été établies par lettres patentes de Louis XIV de mars 1695, que les lettres patentes de Sa Majesté du 3 juin 1763 concernant la poursuite des biens des ci-devant soi-disant jésuites, ne font aucune mention de ce qui regarde les missions, que l'on ne peut, sans un exprès commandement du Roi détourner à d'autres objets les biens destinés à l'entretien de ces établissements desquels s'ensuivrait infailliblement la destruction, que les ci-devant soi-disant jésuites ayant été envoyés en qualité de missionnaires aux Indes y ont apporté des fonds donnés soit par nos Rois soit par des particuliers, pour cet objet, qu'il ne paraît en aucun endroit qu'ils y aient apporté des fonds de la ci-devant société se disant de Jésus »*³³²⁸.

Les biens de la mission jésuite échappaient bien à la liquidation. La « mission » désignait désormais le vaste ensemble patrimonial affecté à l'évangélisation, à la paroisse malabare, à l'entretien des ecclésiastiques, et même à l'accroissement de leurs revenus³³²⁹. L'existence juridique de cette mission était réputée provenir des lettres patentes de mars 1695. Il s'agit d'une fiction juridique et historique : au moment de sa rédaction, cet acte royal n'avait aucunement pour fonction de fonder une mission, ni de constituer l'ensemble patrimonial affecté à celle-ci en universalité juridique³³³⁰. Comme les conseillers des colonies d'Amérique, ceux de Pondichéry déduisaient de cette fondation originelle que la liquidation aurait pour effet de détruire l'entièreté de la mission, soit en la privant des biens directement nécessaires au culte, soit en lui

³³²⁶ *Ibid.*

³³²⁷ NAIP, PP, TC, 204, f°7, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769, sur le rapport de la liquidation des biens jésuites*. On peut trouver une copie de cet arrêt dans DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.138-141.

³³²⁸ NAIP, PP, TC, 204, f°7, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769* [...].

³³²⁹ *Ibid.*, « Que ces fonds en y ajoutant ceux provenant tant du casuel de la paroisse malabare que des donations que diverses personnes leur ont faites depuis leur Etablissement dans l'Inde, [...] doivent avoir profité soit par l'économie des ci-devant soi-disant jésuites soit en plaçant ces fonds à intérêts ou autrement, qu'en conséquence les biens ci-devant soi-disant jésuites de l'Inde ne paraissant être que le produit des biens donnés pour les dites Missions, doivent tous sans distinction être réputés biens affectés à icelles ou en dépendant »

³³³⁰ *Supra*, p.363-366.

retranchant des biens « laïcs » dont elle tirait son revenu³³³¹. La dépossession des biens affectés à la mission aurait ainsi pour effet de violer la volonté des fondateurs. Le Conseil supérieur de Pondichéry retenait, comme ses homologues des Indes occidentales, l'argument de la mutabilité des ordres religieux chargés d'une mission : si le roi avait maintenu les jésuites à la mission malabare depuis la fondation de cette dernière, les récents événements laissaient supposer qu'il enverrait bientôt des instructions pour attribuer cette mission à d'autres ecclésiastiques³³³². Toutes ces raisons permettaient aux conseillers d'affirmer que les biens affectés à la mission ne pouvaient être confondus avec ceux détenus en propre par la Société de Jésus, qui seuls pouvaient faire l'objet de la liquidation. Les jésuites n'avaient été que les « *dépositaires usufruitiers* » des biens des missions, « *auxquelles [ces biens demeuraient] affectés sous le bon plaisir du Roi et jusqu'à ce que Sa Majesté ait fait connaître à cet égard ses volontés* »³³³³. La notion d'usufruit permettait ici, de justifier que l'enrichissement des missions, les acquisitions, constructions, et revenus, constitués à partir d'une donation initiale, fussent soumis à la même protection que les biens directement nécessaires au service spirituel. Ils n'étaient que l'effet de la bonne administration par les missionnaires des fonds qui avaient été destinés à une mission religieuse vouée, par définition, à s'accroître.

On ignore quel a été le degré d'information des conseillers de Pondichéry sur le mouvement de défense des biens des missions qui avait eu lieu dans les cours souveraines des colonies d'Amérique³³³⁴. La gémellité des arguments, dans un contexte si resserré, ne permet guère de douter d'une communication (directe ou indirecte) entre les espaces coloniaux. Il faut d'abord souligner que Law de Lauriston avait reçu, dans le contexte particulièrement agité de la

³³³¹ Nous reproduisons un passage déjà cité plus haut, qui montre la correspondance flagrante des arguments du Conseil de Pondichéry avec ceux de l'intendant de la Martinique trois ans plus tôt. ANOM, COL, F5A 9/3, Pièce n°6, *Observations sur la nature et les privilèges des terres et capitaux qui en dépendent, appartenant à la mission des jésuites, du président de Peinier [...], du 30 septembre 1766*, « Si l'on permettait aux créanciers des jésuites de se payer sur les biens affectés à leur mission [...], il faudrait par une suite nécessaire que la mission fut détruite, que le culte divin fut interrompu, qu'on fut privé de tout secours spirituels, ce qui serait une violation manifeste des volontés et des intentions respectables des fondateurs, ou que le roi, pour empêcher un si grand mal, supportât la dépense de l'entretien des curés [...] »

³³³² NAIP, PP, TC, 204, f°7, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769 [...]*, « quoique le Roi n'ait rien ordonné de nouveau à l'égard des ci-devant soi-disant jésuites dans l'Inde, que même l'intention de Sa Majesté semble que les missions et la cure malabare restassent entre les mains des mêmes personnes qui les dirigeaient avant la perte de Pondichéry [...], il peut très bien se faire que Sa Majesté en dispose autrement dans la suite et envoie pour desservir les dites missions et cure malabars d'autres missionnaires sur lesquels les créanciers des ci-devant soi-disant jésuites n'auront rien à répéter ».

³³³³ *Ibid.*

³³³⁴ Law de Lauriston avait été prévenu de l'arrivée de Pitois par le duc de Praslin, ministre de la Marine. Ce dernier indiquait que le procureur des créanciers était fondé à « se mettre en possession des biens qui se trouveront appartenir à [la] société » des jésuites. Law de Lauriston devait accorder « tous les secours d'autorité qui pourraient être nécessaires » à Pitois « pour remplir sa mission ». ANOM, COL, E 264, *Dossier personnel de Jean Law de Lauriston, Copie d'une lettre de M. le Duc de Praslin, ministre de la Marine à M. Law de Lauriston, gouverneur général à Pondichéry du 24 novembre 1767*.

réforme de la Compagnie en France, des instructions qui lui permettaient de rapprocher le régime applicable aux comptoirs de l'Inde avec ceux des îles et colonies d'Amérique, sous administration royale directe. Dans une lettre adressée au gouverneur, du 2 mai 1766, le duc de Praslin, Secrétaire d'État à la Marine, avait pu écrire :

« Les comptoirs qu'occupe la Compagnie dans l'Inde lui appartiennent en tant qu'elle les occupe, les administre et les garde, pour l'exploitation de son commerce, mais la propriété en appartient fondamentalement au roi qui n'en donne que l'usage à cette Compagnie »³³³⁵.

Avant la suspension des privilèges et du monopole de la Compagnie des Indes (qui devait survenir en 1769-1770), le ministre Praslin avait déjà affirmé l'idée que les droits territoriaux de la société de commerce sur ses comptoirs n'étaient qu'une concession royale. La distinction entre la propriété et l'administration des comptoirs a ainsi pu servir de modèle à la solution retenue par le Conseil supérieur de Pondichéry en avril 1769. L'arrêt avait été rendu avec une certaine conscience que la réunion des établissements de l'Inde au domaine royal était imminente.

Ces principes ont probablement pesé sur le choix des conseillers de Pondichéry, en raison de leur totale incertitude sur la manière de régler la liquidation des biens de la Société de Jésus. Dans une lettre adressée au Secrétaire d'État à la Marine le 14 mai 1769, Jean Law de Lauriston indiquait que le Conseil supérieur n'avait jamais été « *instruit d'une manière juridique [...] des procédures faites contre les jésuites en France* »³³³⁶. Par cette formule, le gouverneur questionnait en réalité les implications de la suppression de la Société de Jésus sur la liquidation de ses biens aux colonies. Dans l'hypothèse où les jésuites devaient vraisemblablement être remplacés dans leur mission par un autre corps de religieux, comme les capucins ou les Missions-étrangères de Paris, la continuité des biens de cette mission devait être

³³³⁵ ANOM, COL, B 201, f°9, *Lettre de Praslin à Law de Lauriston, du 2 mai 1766*, cité par MEYER, J., TARRADE, J., REY-GOLDZEIGUER, A., *Histoire de la France Coloniale, Tome 1 [...]*, op.cit., p.313.

³³³⁶ ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*, f°3-4. Durant les dernières années d'existence de la Compagnie, l'administration du commerce (et des dettes), en France, était placée sous la direction du Contrôleur général des Finances. En revanche, l'administration générale, et « les instructions et ordres principaux pour les différents comptoirs de la Compagnie dans l'Inde » devaient être communiquées « au Secrétaire d'État de la Marine et au Contrôleur général des finances, chacun pour ce qui concerne leur département ». *Lettres patentes du roi, contenant règlement général pour l'administration de la Compagnie des Indes, données à Marly, le 28 juin 1768*, [édition imprimée], Paris, Imprimerie royale, 1768, p.7, art. XXII. C'est pour cette raison que le gouverneur de Pondichéry justifie l'arrêt du 25 avril 1769 au Secrétaire d'État à la Marine.

Les instructions que Law de Lauriston avait reçues lors de son envoi en Inde en avril 1764 (alors que la Société de Jésus n'avait été interdite que dans le ressort de certains parlements) lui commandaient de « laisser les choses subsister jusqu'à nouvel ordre telles qu'elles étaient avant la prise de Pondichéry ». Law de Lauriston n'avait été averti de l'arrivée de Pitois que par les jésuites eux-mêmes, et n'avait pas reçu d'instructions particulières au sujet de la liquidation. *Ibid.*, f°7. Il ne semble donc pas que le Conseil supérieur ait agi de la sorte sur un ordre secret du ministre de la Marine. L'hypothèse la plus probable est que Law de Lauriston ait été informé de la conduite des Conseils supérieurs des colonies d'Amérique par le procureur des créanciers des jésuites lui-même.

assurée³³³⁷. Dans l'hypothèse où les ex-jésuites seraient maintenus ou tolérés, sous un autre nom, ou au sein d'un autre ordre, la solution devait être identique. Lorsqu'il fut informé de l'arrivée de Pitois, Law de Lauriston conseilla d'ailleurs au supérieur des jésuites, le P. Antoine Mozac, de prendre acte de l'interdiction royale de leur société, de changer leur uniforme, et leur nom, en se faisant désormais appeler « *Messieurs de la Mission malabare* »³³³⁸. D'après le gouverneur, cette démarche ne visait pas à protéger les religieux, mais à concilier le respect de la loi avec la réalité du maintien des ex-jésuites aux fonctions qu'ils avaient toujours occupées. Quoiqu'ils ne fussent plus membres de la Société de Jésus dissoute, ils étaient toujours des ecclésiastiques à qui le roi et la direction de la Compagnie avaient confié la charge de la mission malabare.

Law de Lauriston justifie également la qualification de la « mission » au titre des « *fondations valablement établies* » de l'article XI des lettres patentes du 3 juin 1763. Il renvoie pour cela aux actes de donation faits au bénéfice de la mission, et non à la Société de Jésus³³³⁹. Il est intéressant de noter que le gouverneur a considéré les jésuites comme simples « *usufruitiers* » des immeubles de la mission malabare au motif que ceux-ci étaient incapables de les « *aliéner, [et] même obligés de rendre compte de la perception des fruits* »³³⁴⁰. Or, nous savons que ces obligations ne découlent pas d'hypothétiques actes fondateurs des missions, mais de l'évolution de la législation royale, et notamment de l'édit du mois d'août 1749 concernant les acquisitions des gens de mainmorte³³⁴¹. La confusion du droit applicable au patrimoine ecclésiastique des établissements de l'Inde avait donc abouti, en 1769, à lui donner l'apparence d'une fondation dans son ensemble. Le choix de définir la condition juridique des missions sur le modèle des fondations pieuses s'explique par la nécessité de classer ces premières au rang des exceptions prévues aux articles II et XI des lettres patentes du 3 juin 1763. En droit ecclésiastique, les qualifications de « fondation » ou d'« établissement », voisines de celle de « patronage », ne portaient pas nécessairement sur la création d'un bénéfice³³⁴². Elles désignaient en l'espèce l'acte par lequel un fondateur laïc (particulier, seigneur, communauté

³³³⁷ *Ibid.*, f°2-3, et f°16, « Supposons que la demande de M. Pitois ait été accordée, ne peut-il pas arriver qu'on reçoive ici bientôt des ordres de confier la mission et cure malabare en d'autres mains qu'en celles des jésuites ou des ci-devant jésuites ? En ce cas, que pourrait répondre le Conseil supérieur aux substitués qui sans doute demanderaient à entrer dans tous les biens appartenant à la mission ? ».

³³³⁸ *Ibid.*, f°8.

³³³⁹ *Ibid.*, f°15-16.

³³⁴⁰ *Ibid.*, f°18.

³³⁴¹ ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.226, *Edit qui renouvelle toutes les dispositions des lois précédentes sur les établissements et les acquisitions des gens de mainmorte, et y ajoute les mesures les plus propres à en assurer l'exécution, du mois d'août 1749*. *Supra*, p.727-728.

³³⁴² Nous avons déjà rencontré ces deux notions juridiques à l'occasion de la fondation de la maison des Ursulines à Pondichéry en 1738. *Supra*, p.712.

d'habitants) pouvait créer une maison de religieux, avec l'accord de l'évêque³³⁴³. Le terme de fondation était également employé, dans un sens général, pour désigner l'acte d'autorisation d'une mission (intérieure) par l'évêque en droit ecclésiastique français³³⁴⁴. Dans la mesure où la question de l'autorité épiscopale n'était jamais mentionnée par les Conseils supérieurs d'Amérique ou de Pondichéry, la qualification des missions de fondation présentait une série d'avantages : leur création était réputée soumise à l'autorisation royale, le contentieux concernant leurs biens relevait des parlements et conseils supérieurs, et la volonté du fondateur était présumée imprescriptible³³⁴⁵.

La similarité de la solution retenue par le Conseil supérieur de Pondichéry avec celles arrêtées par ses homologues d'Amérique s'explique donc (en dehors de l'hypothèse d'une communication), par des doutes similaires : celui de la substitution d'un autre ordre religieux aux jésuites pour la desserte de la mission, et celui de l'interprétation de l'article XI des lettres patentes du 3 juin 1763, tendant à assimiler les missions religieuses à des fondations. En tranchant sur le fond la question de l'existence juridique et la nature de la « mission malabare », l'arrêt du 25 avril 1769 avait redéfini les principes de l'administration de cette mission, en renvoyant au roi le soin d'en définir les modalités. Dans l'attente de ces nouveaux ordres, les biens seraient administrés conjointement par le commissaire nommé par le Conseil, et par le procureur général.

Law de Lauriston prévint dès le mois de mai 1769 le Secrétaire d'État à la Marine que le procureur de l'union des créanciers des jésuites ferait « appel » de l'arrêt qui avait été rendu à

³³⁴³ DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, art. « Fondation », p.738, « Le fondateur peut apposer telle loi ou telle condition que bon lui semble à sa fondation : on mettrait obstacle aux pieuses libéralités des fidèles, si l'on refusait cette satisfaction à ceux qui les exercent, mais il faut que les lois qu'il plaît au fondateur d'imposer à sa fondation, ne soient pas contraires aux bonnes mœurs, ni à l'utilité publique, et c'est à l'évêque qui doit autoriser la fondation à y prendre garde », et art. « Établissement », p.636, « Est un terme qui s'applique ordinairement à la fondation d'un ordre religieux, d'une communauté dans une ville, d'un bénéfice, etc. »

³³⁴⁴ *Ibid.*, t.2, art. « Mission », p.236, « Si c'est à l'évêque à régler les missions dans son diocèse, c'est plus particulièrement à lui à autoriser les fondations de ceux qui veulent en établir [...] », et DU ROUSSEAUD DE LA COMBE, G., *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, Paris, Huart & Moreau, 1748, art. « Fondation », p.348, qui recense un arrêt du Conseil d'État du Roi du 22 mai 1730, concernant une mission fondée en 1709 par testament au profit des prêtres de l'Oratoire. Les héritiers de la fondatrice se plaignirent que les prêtres de l'Oratoire de Grasse ayant été interdits, ils n'avaient jamais commencé la mission, et demandaient à « faire faire cette mission par d'autres prêtres ou religieux ». Le Conseil ordonna que les prêtres de l'Oratoire fourniraient de nouveaux prêtres approuvés par l'évêque.

³³⁴⁵ ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.226, *Edit qui renouvelle toutes les dispositions des lois précédentes sur les établissements et les acquisitions des gens de mainmorte, et y ajoute les mesures les plus propres à en assurer l'exécution, du mois d'août 1749*, art. 1, art. 4, et art.12. DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], *op.cit.*, t.2, art. « Fondation », p.738-739, « Quand une fondation a été acceptée et revêtue des formalités prescrites par les lois, le fondateur ne peut plus la révoquer, ni changer le lieu où le service se doit faire. Des auteurs même prétendent que quand la fondation est faite par acte entre vifs, elle est irrévocable ».

Pondichéry³³⁴⁶. En parallèle, l'arrêt du 25 avril 1769 semble avoir donné aux jésuites français de l'Inde de solides arguments pour aller revendiquer, en France, les créances et fonds qu'ils avaient sur la Compagnie des Indes. Ces différentes procédures amènent inévitablement le pouvoir royal à se prononcer sur sa qualité de fondateur des missions malabares.

§2. La consécration prudente de la fondation royale de la Mission malabare

Au regard de la censure royale des arrêts des Conseils supérieurs des colonies d'Amérique, il est peu probable que les hautes juridictions métropolitaines reçoivent favorablement l'arrêt du Conseil supérieur du 25 avril 1769, et l'idée d'une fondation royale des missions jésuites de l'Inde. Pourtant, les procédures engagées par l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor, en France, obligent le pouvoir royal à prendre position sur cette question, au moment où l'État monarchique reçoit l'administration directe des établissements de l'Inde (I). Au terme de longues procédures, le pouvoir monarchique finit par reconnaître l'intérêt financier de cette appropriation des missions, et de consacrer sa propre administration de la « Mission malabare » (II).

I. La réception du principe de fondation royale des missions de l'Inde au Conseil du roi

La mise sous séquestre des biens des missions jésuites de l'Inde, et leur administration par le procureur du roi au Conseil supérieur, avaient eu pour effet de priver les religieux de la Société dissoute de l'essentiel de leurs moyens³³⁴⁷. Dès 1771, le curé de Chandernagor, l'abbé Jean-Louis-Xavier de Saint-Estevan (ou Saint-Estevan), ex-jésuite, (et futur député à l'Assemblée constituante) fut envoyé en France³³⁴⁸. Il écrivit au roi et aux ministres pour alerter

³³⁴⁶ ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*, f°17.

³³⁴⁷ ANOM, COL, F5A 43, *Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor, réclamant les biens de la mission et demandant des secours pour les missionnaires*, Pièce n°1, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan au roi, 1771*, dans laquelle l'ex-jésuite se plaint de la perte des biens consécutive à la guerre de Sept Ans, de la suspension des pensions accordées aux jésuites en France, et des mesures prises pour la liquidation des biens restant en Inde.

³³⁴⁸ Né en 1719 à Saint-Jean-de-Luz, l'abbé de Saint-Estevan s'était embarqué pour l'Inde le 8 mars 1754, sur le vaisseau qui conduisait le directeur Godeheu pour relever Dupleix. Dès son arrivée en Inde, il rejoignit la mission du Carnate depuis Karikal. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.754, *Lettre du P. X. de Saint-Estevan à M. le Comte de ****, à Pondichéry, le 7 décembre 1754, et p.757, *Lettre du R.P. de Saint-Estevan à M. le Comte de ****, à Karikal, le 15 novembre 1755. Il s'est particulièrement investi dans la guerre de Sept Ans, prenant part à des négociations avec les princes indiens, devenant aumônier et administrateur du fort d'Arcate, l'un des centres politiques de la nababie du Carnatique. Proche du marquis de Bussy, et participant manifestement à sa politique d'influence en Inde, il œuvre à saper l'autorité du commandant et gouverneur Lally-Tollendal, qui sera tenu pour responsable de la défaite française. Le fils de ce dernier se plaindra de la « trahison » et des « intrigues » de Saint-Estevan dans ses mémoires produits pour la révision du procès de son père. LALLY-TOLLENDAL, Thomas Arthur, *Mémoire produit au Conseil d'État du roi par Trophime-Gérard, comte de Lally-Tolendal, [...]*, Rouen, Besongne et fils, 1779, p.210-220. Après les événements que nous exposerons dans le présent chapitre, l'abbé de

de cette situation. La Société de Jésus avait disparu en France et aux colonies, mais la « Mission malabare » demeurait, et conservait les mêmes besoins. Le P. de Saint-Estevan reprenait la rhétorique défendue par le Conseil supérieur de Pondichéry : il tenait pour acquis que cette mission était une fondation royale, que les jésuites n'en avaient été que les « usufruitiers », et que les biens qui la composaient devaient rester à la disposition des missionnaires³³⁴⁹. Cependant, la venue du curé de Chandernagor s'explique par d'autres raisons. En 1763, l'ancien supérieur de la mission jésuite en Inde, le P. François-Louis Lavour, était mort en France³³⁵⁰. Il disposait dans ses papiers de l'ensemble des titres des contrats et créances des jésuites sur la Compagnie des Indes. En effet, les libéralités et pensions accordées aux jésuites de l'Inde jusqu'en 1769 étaient placées dans la caisse de la Compagnie. Or, le privilège de la Compagnie avait été suspendu le 13 août 1769³³⁵¹. L'abbé de Saint-Estevan devait donc s'assurer du paiement des créances portées par le P. Lavour dans la liquidation des dettes de la Compagnie des Indes, et en faire bénéficier la Mission malabare, et non l'union des créanciers des jésuites³³⁵². Il est certain que le contexte politique français n'était pas aussi défavorable à la Société de Jésus qu'il l'avait été au cours de la décennie précédente : la réforme des Parlements par le Chancelier Maupeou en février 1771 avait neutralisé le parti anti-jésuite au sein de la

Saint-Estevan deviendra curé de Ciboure, près de Saint-Jean-de-Luz, et sera élu député de la noblesse du baillage du Labour (ou d'Ustariz) aux États-généraux de 1789. Ayant demandé congé à l'Assemblée nationale le 11 juillet 1790 pour des raisons de santé, il s'opposa dans un courrier adressé à l'abbé Grégoire au serment d'obéissance des prêtres à la Constitution civile du clergé. SAINT-ESTEVAN, Jean-Louis-Xavier, *Copie de la lettre de M. l'abbé de S. Estevan, curé de Ciboure, député du baillage de Labour, à M. le président de l'Assemblée nationale (M. l'abbé Grégoire) du 20 janvier 1791*, [s.l., s.n.], 1791.

³³⁴⁹ ANOM, COL, F5A 43, *Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor* [...], Pièce n°2, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan, 1771*, « La Mission malabare fondée par Louis XIV a la plus grande partie de ses fonds sur la Compagnie des Indes. Ces biens appartiennent directement à la mission et les missionnaires n'en sont que les usufruitiers. Cependant, depuis douze ans ils n'en touchent aucun intérêt et ils se trouvent réduits à la plus extrême misère ».

³³⁵⁰ *Ibid.*, « Le P. Lavour supérieur de cette mission en 1762 porte de l'Inde en France tous les contrats qu'elle avait sur la Compagnie, ils tombèrent tous entre les mains de l'abbé Terray commissaire nommé par le parlement pour la mort de ce père saisir tous ses papiers ». DE BACKER, Augustin, DE BACKER, Aloys, SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques*, Paris, C. Sommervogel, 1869-1876, t.2, p.672, art. « Lavour, François Louis ». Les papiers trouvés dans la cassette du P. Lavour avaient notamment servi de preuve contre Lally-Tollendal lors de son procès. MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.323-324.

³³⁵¹ HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1135-1141. La suspension du privilège de la Compagnie fut prononcée par un premier arrêt du 13 août 1669. L'arrêt du 6 septembre suivant devait préciser les modalités de liquidation de la Compagnie, en cherchant à subvenir aux besoins des colonies. Les effets de la Compagnie seront ensuite rachetés par le roi sous forme de rentes en février 1770, et une série de mesures seront prises pour tâcher de solder ses dettes les plus urgentes.

³³⁵² ANOM, COL, F5A 43, *Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor* [...], Pièce n°2, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan, 1771*, « La liquidation de la Compagnie des Indes orientales qui convient que ces fonds appartiennent à la mission est prête à les rendre. Les missionnaires qui actuellement servent cette mission demandent qu'on les mette en possession de ces fonds pour pouvoir les placer et par le moyen des intérêts soutenir une bonne œuvre qui conservera au Roi 80.000 sujets. Un de ses missionnaires actuellement à Paris a présenté une requête à Sa Majesté par l'entremise de Madame Louis et M. de Boynes a bien voulu promettre d'appuyer cette demande ».

magistrature³³⁵³. La disgrâce du clan Choiseul, qui avait conduit les réformes contre les jésuites, et l'installation du « triumvirat » ministériel (Maupeou, Terray aux finances, et le duc d'Aiguillon aux affaires étrangères) apparaissait, dans l'opposition parlementaire, comme une revanche de la Société de Jésus³³⁵⁴.

Le 6 septembre 1771, le P. de Saint-Estevan présenta une requête en forme de mémoire aux administrateurs provisoires de la Compagnie des Indes, « *pour la liquidation des créances trouvées lors du décès du P. de Lavour* », estimant que les biens appartenant à la mission ne pouvaient « *en être détachés sous aucun prétexte, tant qu'il existera[it] des missionnaires [...]* *puisque'ils [étaient] le propre de la mission en général, celui d'aucun ordre en particulier* »³³⁵⁵. Plusieurs procédures furent engagées auprès de la Grand-Chambre du Parlement de Paris. D'une part, l'abbé de Saint-Estevan avait formé une opposition le 6 avril 1772 entre les mains de la Compagnie des Indes, pour prévenir le paiement de dettes adjudgées à l'union des créanciers des jésuites ; d'autre part, les créanciers des jésuites avaient assigné le curé de Chandernagor à justifier de ses titres, et pour obtenir la main levée de cette opposition³³⁵⁶.

Après des échanges entre le Contrôleur général des finances et le Secrétaire d'État à la Marine, l'affaire fut finalement évoquée au Conseil d'État du roi par un arrêt du 26 mars 1773³³⁵⁷. Les parties devaient procéder contradictoirement devant Pierre de Comarieu, inspecteur général des domaines, qui avait récemment été affecté au département de la Marine, et particulièrement au « *domaine des colonies* »³³⁵⁸. L'attribution de la question des biens de la

³³⁵³ ROYER, J.-P., DERASSE, N., ALLINNE, J.-P., et al., *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, op.cit., p.204-210.

³³⁵⁴ EGRET, J., *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, loc.cit., p.27.

³³⁵⁵ ANOM, COL, F5A 43, *Requête des missionnaires pour la liquidation des créances trouvées lors du décès du P. de Lavour et demandes de recherche dans les archives de la Compagnie des Indes*, Pièce n°1, *Mémoire concernant la liquidation des créances sur la Compagnie trouvées sous les scellés du feu sieur de Lavour, supérieur de la mission des Indes appartenant toujours aux prêtres de la mission malabare à Pondichéry, du 6 septembre 1771, à Paris*. Le 14 septembre 1772, le P. Mozac, supérieur des ex-jésuites des établissements français de l'Inde, prit le soin de régulariser la situation de l'abbé de Saint-Estevan. Il le nomma « *procureur général de la mission* », pour qu'il puisse faire, en France, toute les démarches nécessaires à la conservation du patrimoine des missionnaires, et agir en défense des intérêts de la Mission malabare. La procuration arriva probablement à Paris au début de l'année 1773. ANOM, COL, F5A 43, *Copie de la nomination de l'abbé de Saint-Estevan procureur général de la mission afin d'en recouvrer les biens, par le P. Mozac, du 14 septembre 1772*

³³⁵⁶ On peut trouver un résumé des différentes procédures à ANOM, COL, F5A 43, *Assignment de l'abbé Saint-Estevan pour justifier de ses réclamations et recouvrer les créances de la Compagnie des Indes*, Pièce n°2, *Lettre de l'abbé Terray, contrôleur général des finances, au marquis de Boynes, Secrétaire d'État à la Marine, du 5 février 1773*.

³³⁵⁷ ANOM, COL, A19, f°92, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 26 mars 1773, portant évocation au Conseil de l'assignation donnée le 24 décembre 1772 en la Grand Chambre du Parlement de Paris à l'abbé de Saint-Estevan de la paroisse de Chandernagor*.

³³⁵⁸ *Ibid.* ANTOINE, M., *Le Conseil du roi sous le règne de Louis XV*, Genève, Droz, 2010, p.239, note 238, et ANOM, COL, E 89, *Dossier Personnel de Pierre de Comarieu*. Le 10 février 1773, Comarieu avait reçu un brevet du Roi à Versailles pour mettre au service du département de la Marine son expérience d'inspecteur du domaine, pour « les contestations dans les colonies ». *Ibid.*, Pièce n°1, *Brevet pour le sieur de Comarieu, du 10 février 1773*. On peut lire dans les pièces suivantes de ce dossier que le titre complet de la fonction est « inspecteur général du domaine

Mission malabare à cet officier en dit long : l'affaire était présumée ne pas relever de la simple liquidation de la Compagnie des Indes, mais de l'administration des comptoirs, et éventuellement du domaine du roi³³⁵⁹. Dans le contexte de la passation de l'administration des établissements de l'Inde de la Compagnie vers le pouvoir royal, ce choix présageait une prise en compte des intérêts patrimoniaux de la colonie au détriment des créanciers en France.

Le 17 juin 1774, Pierre de Comarieu rend ses conclusions au Conseil, alors que Louis XV était mort un mois plus tôt, et que Maupeou assurait encore la charge de Chancelier³³⁶⁰. L'inspecteur général, pour attribuer les créances détenues par le P. Lavour sur la Compagnie, soit à la Mission malabare, soit aux créanciers des jésuites, devait de nouveau se prononcer sur la nature des biens de la mission. Après avoir énuméré les titres des revenus, libéralités, et pensions dont jouissaient les jésuites, Comarieu énonce des conclusions que nous croyons pouvoir reproduire malgré leur longueur :

« Quelques principes suivis des réflexions très simples suffisent pour démontrer que les créances des missions sur la Compagnie des Indes ne peuvent appartenir aux créanciers unis des Jésuites et que le montant en doit retourner, ou aux missions elles-mêmes ou à leur défaut entre les mains de Sa Majesté.

« Un premier principe incontestable et qui forme l'une des bases de notre droit public est que l'Église est dans l'État, et que c'est de l'État qu'elle dépend en tout ce qui concerne son administration, un second principe non moins certain et qui n'est qu'une suite nécessaire du premier est que le Roi en sa qualité de souverain est le protecteur né de l'Église Gallicane, et par conséquent de la Religion et de tout ce qui peut y avoir rapport. C'est de ces maximes fondamentales aussi fécondes que lumineuses que dérivent les droits sacrés du souverain sur les biens ecclésiastiques, tel par exemple que le droit de régale, celui de nomination aux bénéfices et celui de collation et autres qui désignent le Roi comme étant le Suprême Administrateur et ayant la superintendance des revenus de l'Église dont la majeure partie provient de la libéralité des Monarques qui depuis 1300 ans ont gouverné la France. Les Rois et l'État étant les protecteurs nés de

des colonies ». Ses fonctions consistaient essentiellement à « faire extraire et préparer les rapports au conseil ». Il fut également chargé d'affaire contentieuses, comme celle de la Mission malabare, mais aussi de la révision d'un procès contre les administrateurs du Canada. *Ibid.*, Pièce n°18, *Mémoire du 6 février 1776 au sujet de M. Comarieu*.

³³⁵⁹ ANOM, COL, F5A 43, *Assignment de l'abbé Saint-Estevan* [...], Pièce n°2, *Lettre de l'abbé Terray, contrôleur général des finances, au marquis de Boynes, Secrétaire d'État à la Marine, du 5 février 1773*, dans laquelle l'abbé Terray considère que l'affaire « n'intéresse point directement la liquidation », et qu'elle regarde davantage le département de la Marine. Comme nous l'avons dit plus haut, le Secrétariat d'État à la Marine et le Contrôle général des finances se partageaient respectivement depuis 1768 l'administration des comptoirs de l'Inde, pour le premier, la liquidation et l'administration du commerce, pour le second. *Lettres patentes du roi, contenant règlement général pour l'administration de la Compagnie des Indes, données à Marly, le 28 juin 1768*, [édition imprimée], Paris, Imprimerie royale, 1768.

³³⁶⁰ ANOM, COL, A19, f°228, *Arrêt qui ordonne que la requête présentée par l'inspecteur général des domaines de la Couronne, à propos des biens de la mission malabare, sera communiquée tant aux directeurs de la Compagnie des Indes qu'à ceux des créanciers unis des jésuites et à l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor, pour qu'ils y répondent*, du 17 juin 1774.

la Religion il en résulte qu'ils le sont également des missions puisque celles-ci n'ont pour objet capital que la Religion et que leur service consiste principalement à la maintenir dans nos colonies et nos établissements aux Indes, à l'étendre, à la propager parmi les nations infidèles. Il est vrai qu'indépendamment de cet objet d'utilité première pour l'État, et de devoir indispensable pour les missionnaires, ceux-ci peuvent nous procurer comme ils nous ont quelquefois procuré en effet de nouvelles découvertes, dans les sciences, les arts, le commerce, la navigation, mais tout ce point est même qui ne présente au surplus que des objets accessoires, il n'est pas possible de méconnaître le devoir de protection et de suprême administration du Souverain sur les Missions et les Missionnaires.

« Il est donc de toute évidence que c'est à l'État seul qu'appartiennent toutes les missions ainsi que tout ce qui part en dépenses et notamment les fonds dont elles sont dépositaires ou dont elles ont l'administration [...]. [Ces fonds] ne doivent ni ne peuvent être consacrés qu'à la nourriture, à l'entretien, au logement des missionnaires et des catéchistes, à l'éducation des jeunes enfants destinés à être catéchisés, aux constructions, réparations, ornements et services journaliers des églises, au soulagement des orphelins et des pauvres filles, ou femmes veuves, enfin à toutes sortes d'œuvres pies, ainsi qu'on le voit relativement à la Mission malabare dans plusieurs des titres de créance inventoriés [...].

« Ne serait-il pas aussi indécent qu'irrégulier et contraire à la Justice, à la Religion, à l'Humanité, à l'intérêt même de l'État que des fonds de cette nature, destinée à remplir des obligations si importantes, si pieuses et si saintes fussent employées à payer des dettes purement profanes et devinssent la proie de créanciers ou de marchands qui en prêtant leur argent ou en vendant leurs marchandises aux Jésuites n'ont certainement jamais pu avoir l'idée d'asseoir leurs créances sur de pareils gages.

« Il est facile maintenant de tirer la conséquence décisive qui résulte de ces principes et de ces réflexions ou plutôt cette conséquence se présente naturellement et nécessairement d'elle-même. C'est aux jésuites comme jésuites, c'est-à-dire comme ecclésiastiques réunis en corps et formant un ordre régulier et non pas comme missionnaires faisant des missions dans telle ou telle partie du monde, que les créanciers unis aux jésuites leur ont prêté leurs fonds ou vendu leurs marchandises. Ce n'est donc pas aux jésuites comme missionnaires, ni aux biens qui n'étaient dans leurs mains que comme biens de missionnaires que les créanciers peuvent avoir le droit de s'adresser pour être payés de leurs dû [...]. Ces missions étaient gouvernées par des jésuites, mais elles auraient pu l'être également des ecclésiastiques particuliers ou tout autre ordre, ce n'est donc point comme jésuite mais seulement comme missionnaires que les jésuites de Pondichéry et de la Chine et d'autres endroits où ils étaient établis par mission se trouvent créanciers de la Compagnie des Indes. Ils n'étaient ni ne sont donc les propriétaires mais les simples administrateurs ou dépositaires des biens qui forment l'objet de ces créances »³³⁶¹.

³³⁶¹ Ibid., f°236-237.

L'inspecteur général des domaines coloniaux avait souscrit à l'interprétation donnée par les Conseils supérieurs coloniaux, et aux arguments du P. de Saint-Estevan. Il regardait la Mission malabare comme le produit d'une fondation, qui n'appartenait pas en propre aux jésuites, mais dont ils n'avaient été que les usufruitiers et les administrateurs. L'ensemble des biens attachés à la Mission malabare devaient échapper aux poursuites des créanciers des jésuites, qu'ils constituent le « principal » de la fondation pieuse (biens et pensions consacrés au service spirituel et à l'évangélisation) ou l'« accessoire » (biens issus du commerce, consacrés aux arts et sciences). Cependant, les arguments de Pierre de Comarieu dépassent largement le cadre initial de la liquidation des biens jésuites, et prennent acte de ses conséquences en matière d'administration des missions. Le roi n'est pas seulement l'un des « fondateurs particuliers » de la Mission malabare. Son devoir de protection envers l'Église, au titre des Libertés de l'Église gallicane, a aussi fait de lui le principal fondateur des églises du royaume, et donc le « *suprême administrateur* » de leurs biens³³⁶². C'est au titre d'une présomption de « fondation universelle », appuyée par une série de titres, que la Mission malabare est réputée avoir été fondée par les rois de France. La référence au gallicanisme ne sert pas, ici à opposer les droits du roi, ou de la puissance temporelle à un quelconque acte émanant de l'autorité ecclésiastique, mais à justifier une extension patrimoniale et administrative du pouvoir royal sur les missions contre les créanciers des jésuites. Sur le plan patrimonial, Comarieu déduit des libéralités du roi envers les jésuites la fondation et propriété de la Mission malabare. Sur le plan administratif, il « publicise » la Mission, en la regardant non pas comme une simple fondation particulière, mais comme un acte de gouvernement par lequel le roi a cherché à assurer la protection de la religion. La Mission malabare appartenait donc à l'État.

Cette réponse « domaniale » présentait un avantage certain dans le contexte de 1773 : le pouvoir royal devait reprendre l'administration directe des établissements de l'Inde, et pouvait ainsi s'épargner des dépenses considérables en maximisant le patrimoine de la Mission

³³⁶² On trouve des arguments de même nature chez LE VAYER DE BOUTIGNY, Roland, *Traité des bornes de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile*, Amsterdam, François Changuion, 1734, p.106-107, qui distingue l'autorité du roi sur les personnes ecclésiastiques et sur « l'administration des biens ecclésiastiques ». Cette dernière se compose de deux sources : « les droits de féodalité et de fondation ». « Le premier est subordonné à la qualité de magistrat politique, et le second de celle de protecteur. Le premier, parce qu'il comprend éminemment cette seigneurie directe et souveraine de toutes les terres du royaume. Il y a cependant quelque différence en ce que le roi ne rapportant son autorité sur les biens de l'Église qu'au besoin de l'État, il peut comme seigneur de fief la rapporter à son utilité particulière. La seconde, qui est le titre de fondation, ajoute à la qualité de protecteur, parce qu'il donne au roi un droit plus particulier sur les biens des églises qu'il a fondées ». En tant que Magistrat politique (ou au titre de sa « seigneurie »), le roi détient des droits sur l'acquisition, l'aliénation, et surtout sur l'administration des biens de l'église. Ces derniers comprennent notamment « l'obligation de choisir de bons administrateurs » (par la nomination des bénéficiers et commissaires) et la surveillance de la « bonne administration ». Le Vayer de Boutigny ajoute cependant que « le roi est encore plus absolu en fondateur, parce que ces biens demeurent toujours en quelque sorte séculiers et sujets immédiatement à l'autorité royale ». *Ibid.*, p.126-127.

malabare, tout en plaçant cette dernière sous sa régie. Comarieu requérait donc que les prétentions des créanciers des jésuites sur les créances portées par le P. Lavour fussent déclarées irrecevables, et que les sommes dues par la Compagnie des Indes à la Mission malabare (dont l'existence juridique semblait désormais acquise) fussent mises à la disposition des missionnaires³³⁶³.

Le Conseil se borna à ordonner la communication de la requête aux directeurs de la Compagnie des Indes, aux syndics de l'union des créanciers des jésuites, et à l'abbé de Saint-Estevan³³⁶⁴. La procédure contradictoire, prévue par l'arrêt d'évocation, devait permettre aux parties de répondre à la requête de l'inspecteur général³³⁶⁵. Cependant, le renouvellement ministériel, consécutif à l'avènement de Louis XVI, et les démarches engagées par les créanciers des jésuites allaient faire obstacle à la consécration immédiate de la fondation royale de la Mission malabare.

II. La Mission malabare comme « établissement public » : une fiction bornée aux droits des créanciers des jésuites

Les suites de la requête de l'inspecteur général des domaines du 17 juin 1774 sont aussi nébuleuses qu'assez mal documentées. Sans qu'il soit possible de retranscrire fidèlement la procédure suivie, l'on peut la résumer à quelques grandes lignes. Un arrêt du Conseil du 27 octobre 1774, dont nous n'avons pu consulter le texte, semble avoir évoqué « *toutes les affaires*

³³⁶³ ANOM, COL, A19, f°228, *Arrêt qui ordonne que la requête présentée par l'inspecteur général des domaines de la Couronne [...] sera communiquée tant aux directeurs de la Compagnie des Indes qu'à ceux des créanciers unis des jésuites et à l'abbé de Saint-Estevan [...], du 17 juin 1774*, « Requerrait à ces causes l'inspecteur général du domaine de la Couronne qu'il plut à sa majesté sans s'arrêter ni avoir égard aux prétention des créanciers unis des jésuites, dans lesquelles ils seraient déclarés non recevables et mal fondés, ordonner que les syndics et directeurs de la Compagnie des Indes seraient tenus de payer et acquitter entre les mains des Supérieurs ou fondés de procurations des missions de Malabare, de la Chine, et autres, toutes les formes tant en principaux, qu'intérêts, et tous autres accessoires, dont ladite Compagnie des Indes se trouverait débitrice envers les dites Missions respectivement et en ce qui concerne chacune d'elles notamment le montant de toutes les créances sur ladite Compagnie portées aux billets, promesses, contrats et autres titres inventoriés sous les cotes [...] de l'inventaire fait après le décès de P. Lavour supérieur de la mission malabare par ledit abbé Terray, comme Commissaire du Parlement, le 6 juin 1763 et jours suivants, comme aussi de payer et acquitter entre les mains du supérieur actuel ou fondé de procuration de la Mission malabare les sommes auxquelles se trouveraient monter les fournitures et riz faites à ladite Compagnie des Indes pour la nourriture de ses troupes par le P. Lavour, audit nom du supérieur de la mission malabare ».

³³⁶⁴ *Ibid.*, « Vu ladite requête signée Comarieu, ouï le rapport, le Roi étant en son Conseil a ordonné et ordonne que ladite requête sera communiquée tant aux directeurs de la Compagnie des Indes qu'à ceux des créanciers unis des jésuites et au Sieur de St Estevan pour y fournir et répondre dans le délai du règlement du Conseil pour ce ou faute de ce faire dans ledit délai être statué par Sa Majesté ce qu'il appartiendra ».

³³⁶⁵ LEYTE, Guillaume, *Les évocations, entre régulation juridique et arbitrage politique*, in : Histoire, économie et société, vol.29, n°3, 2010, p.39-40, sur la procédure contradictoire au Conseil. Il nous semble que la procédure suivie en l'espèce renvoie à ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.58, *Règlement [royal] concernant la procédure du conseil*, titre IX, art.4, « Lorsque la demande portée par ladite requête se trouvera suffisamment justifiée, elle pourra être adjugée sur le champ par ledit arrêt, sinon, il sera ordonné qu'elle sera communiquée aux parties dénommées dans la requête ; et en cas que le demandeur se trouve non recevable ou mal fondé dans ladite demande, il en sera débouté, ou déclaré non-recevable, s'il y échet ».

de l'union [des créanciers des jésuites] », « sous prétexte que la propriété des biens des jésuites [avait] été adjugée au Roi après les dettes payées »³³⁶⁶. Il semble que cet arrêt ne concernait pas exclusivement l'affaire de la Mission malabare, mais l'ensemble des contestations restantes au sujet de la liquidation des biens des jésuites. Il devait cependant avoir des effets sur la procédure relative aux missions de l'Inde : jusqu'alors, seule l'opposition formée par le P. San Estevan contre la Compagnie des Indes, relative aux créances portées par le P. Lavaur à sa mort, et l'assignation des créanciers des jésuites pour en déclarer la main levée, avaient été évoquées au Conseil. L'arrêt du 27 octobre 1774 pourrait aussi avoir été influencé par les conclusions rendues par Pierre de Comarieu le 17 juin précédent. Quoiqu'il s'appuie sur des textes plus anciens pour déclarer « la propriété du roi sur les biens des jésuites », l'arrêt du 27 octobre 1774 semble avoir tiré les conséquences de la requête de l'inspecteur général des domaines³³⁶⁷. Il faut ajouter que cet arrêt a été rendu sur requête d'un contrôleur général des bons d'État, commissaire financier du Conseil d'État du roi³³⁶⁸. L'idée que les biens de la Mission malabare aient relevé de l'intérêt du roi, de son domaine, ou *a minima*, de ses finances, avait peut-être gagné certains esprits. Surtout, le Conseil consacrait par cette « évocation générale » l'indissociabilité de tous les biens et créances détenus par les ex-jésuites, qui, quoiqu'ils ne fussent pas manifestement affectés au service spirituel, étaient présumés participer à une

³³⁶⁶ ANOM, COL, F5A 43, *Mémoire des créanciers des jésuites en réponse à l'arrêt du 17 juin 1774, réponses de Commarieu et correspondance*, Pièce n°1, *Mémoire des créanciers des jésuites*, [s.d., fin novembre 1774].

³³⁶⁷ *Ibid.* D'après ce résumé sommaire de l'arrêt du 27 octobre 1774, le texte visé pour dire que les biens des jésuites auraient été « adjugés au roi » est le second arrêt du Parlement de Paris du 6 août 1762, qui avait porté, en conséquence du premier arrêt de suppression de la Société de Jésus, sur réforme des collèges et écoles des jésuites. Cet arrêt comportait à la fois des dispositions sur l'administration de ces établissements, sur leur « sécularisation », et un volet patrimonial. Il prévoyait bien que « les biens de ladite Société se disant de Jésus, autres néanmoins que les bénéfices unis, après que les revenus desdites écoles et collèges auront été fixés, les fondations prélevées, les dettes de ladite Société acquittées en principaux, intérêts et frais, appartenir audit seigneur roi ». ISAMBERT, *Recueil*, t.22, p.381-382, [Second] *Arrêt du Parlement de Paris concernant les Jésuites, du 6 août 1762*. Ce fondement était de toute évidence très curieux pour prononcer, en 1774, la propriété « générale » du roi sur les biens des jésuites, alors qu'une grande quantité d'actes royaux avaient garanti les droits de leurs créanciers depuis plus de dix ans.

³³⁶⁸ ANOM, COL, F5A 43, *Mémoire des créanciers des jésuites en réponse à l'arrêt du 17 juin 1774, réponses de Commarieu et correspondance*, Pièce n°1, *Mémoire des créanciers des jésuites*, [s.d., fin novembre 1774]. ANOM, COL, F5A 45, *Mémoire décrivant les missions malabares et chinoises [...]* par Martin Houdy, directeur du séminaire des Missions-étrangères de Paris, du mois de décembre 1774, « Sur une requête du Contrôleur des bons d'État et sur le rapport de M. le Contrôleur général, autre arrêt du 27 octobre suivant, qui a évoqué les contestations relatives au recouvrement des effets affectés au paiement des dettes de la société des jésuites, et icelles circonstances et dépendances, a renvoyé devant les Commissaires du Conseil auxquels Votre Majesté a attribué la connaissance des comptes des éconômats et autres affaires, à l'effet d'y être statué en dernier ressort, sur lesdites contestations même sur celles évoquées par arrêt de son Conseil du 26 mars 1773 ». Nous reviendrons sur le Bureau des éconômats ci-dessous. Sur les Contrôleurs des bons d'État, ROUSSELOT DE SURGY, Jacques-Philibert, *Encyclopédie Méthodique. Finances, Tome Premier*, Paris, Panckouke, 1784, p.392, art. « Contrôleur des bons d'État du Conseil », « C'est un officier préposé pour suivre au Conseil le recouvrement de tous les débits de ceux qui ont été jugés reliquataires par arrêt du Conseil. Cette fonction est ordinairement jointe à celle de contrôleur-général des restes de la Chambre des comptes ».

fondation royale³³⁶⁹. Les parties à l'affaire des biens de la Mission malabare, auxquelles l'arrêt du 17 juin 1774 avait ordonné la remise de la requête de l'inspecteur des domaines pour y répondre, durent adapter leurs prétentions à ces circonstances. Dès novembre 1774, les créanciers des jésuites ont demandé la révocation des arrêts d'évocation au Conseil, pour se replacer sous la juridiction du Parlement de Paris, et dénoncé la violation des différentes lettres patentes leur avait garanti la possession des biens de la Société de Jésus³³⁷⁰.

Cette situation était loin de satisfaire les nouveaux ministres établis avec l'avènement de Louis XVI. Le Garde des Sceaux, Armand-Thomas Hue de Miromesnil, correspondit longuement avec le Contrôleur général des finances, Anne-Robert-Jacques Turgot, au sujet de l'évocation générale prononcée le 27 octobre 1774³³⁷¹. Il regardait les arrêts obtenus par l'inspecteur général des domaines et le contrôleur général des bons d'État comme des injustices faites aux créanciers des jésuites³³⁷². Le Garde des Sceaux affirmait sans détour être favorable à la révocation des arrêts d'évocation. N'étaient justifiées, selon lui, ni l'assimilation des affaires concernant les biens situés en Inde et en France, ni l'élévation d'aucune d'elles au Conseil³³⁷³. Il demeurait cependant un obstacle majeur au renvoi des affaires au Parlement de Paris. Dans une nouvelle requête du 7 janvier 1775, Pierre de Comarieu avait soulevé un nouvel argument : l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769, qu'il n'avait pas cité directement dans sa requête du 17 juin 1774, avait tranché sur le fond la nature des biens de la Mission des ex-jésuites, qu'ils fussent situés en Inde ou en France, et ne pouvait être cassé qu'au Conseil du roi³³⁷⁴. Malgré de vives critiques contre cet argument³³⁷⁵, il semble que la crainte d'éventuelles nullités de procédure ait conduit le Garde des Sceaux à prendre en considération la force

³³⁶⁹ L'expression figure à ANOM, COL, F5A 43, *Contestation sur la légitimité de Comarieu par le Garde des Sceaux et remarques sur les instances habilitées à traiter l'affaire*, Pièce n°3, *Mémoire au sujet des biens de la Mission malabare* [pour le Contrôleur des Finances], [s.d., fin 1774-début 1775].

³³⁷⁰ ANOM, COL, F5A 43, *Mémoire des créanciers des jésuites en réponse à l'arrêt du 17 juin 1774* [s.d., fin janvier 1775], Pièce n°1, *Mémoire des créanciers des jésuites* [s.d.].

³³⁷¹ Avant d'accéder à la fonction ministérielle, Armand-Thomas Hue de Miromesnil avait été premier président du Parlement de Rouen, qui s'était montré parmi les plus pressés d'interdire la Société de Jésus dans son ressort. Cependant, le marquis de Miromesnil s'était montré moins hostile aux jésuites que les magistrats de son parlement, en prenant le parti d'une réforme de la Société. EGRET, J., *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, loc.cit., p.8 et p.27.

³³⁷² ANOM, COL, F5A 43, *Contestation sur la légitimité de Comarieu par le Garde des Sceaux et remarques sur les instances habilitées à traiter l'affaire*, Pièce n°2, *Mémoire du Garde des Sceaux au Contrôleur général des finances*, du 30 janvier 1775, à Versailles.

³³⁷³ Ibid.

³³⁷⁴ ANOM, COL, F5A 43, *Mémoire des créanciers des jésuites en réponse à l'arrêt du 17 juin 1774, réponses de Comarieu et correspondance*, Pièce n°3, *Copie du mémoire de Pierre de Comarieu*, [s.d., janvier 1775].

³³⁷⁵ Les créanciers des jésuites estimaient que l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry ne pouvait porter sur les créances détenues par le P. Lavour, puisque celles-ci avaient déjà été soumises au Parlement de Paris. Ils ajoutaient que Pitois, leur procureur en Inde, n'avait pas été mandé pour former une requête au sujet de ces créances, et que le Conseil de Pondichéry n'avait pu en connaître.

contraignante de l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry³³⁷⁶. Cependant, le marquis de Miromesnil, après consultation du directeur du séminaire des Missions-étrangères Martin Hody, persistait à défendre l'exclusion de l'inspecteur général des domaines : l'affaire n'avait « *aucun rapport avec les domaines [du roi], elle regard[ait] seulement ses finances, à cause des nouveaux fonds qu'il faudrait appliquer au rétablissement de la Mission, si elle pouvait être dépouillée par les créanciers des jésuites* »³³⁷⁷. Si la question des biens situés en Inde devait être tranchée au Conseil, ce serait en tant qu'objet de dépenses de l'administration royale, et non *a priori* comme une partie du domaine.

Le Garde des Sceaux obtint donc le 8 février 1775 un arrêt du Conseil par lequel l'affaire était de nouveau divisée³³⁷⁸. L'essentiel des contestations relatives à la liquidation des biens jésuites, qui avaient été évoquées le 27 octobre 1774, était renvoyé au Parlement de Paris³³⁷⁹. Les demandes touchant « *la cassation des arrêts rendus dans les Conseils supérieurs des colonies* » étaient, quant à elles, soumises à une commission extraordinaire du Conseil, composée du contrôleur des bons d'État, et de « *commissaires députés pour connaître des comptes des éconômats* », qui étaient habituellement chargés des affaires concernant les bénéfices vacants et droits de régale³³⁸⁰. La question des créances portées par le P. Lavour

³³⁷⁶ ANOM, COL, F5A 43, *Contestation sur la légitimité de Comarieu par le Garde des Sceaux et remarques sur les instances habilitées à traiter l'affaire*, Pièce n°3, *Mémoire au sujet des biens de la Mission malabare* [pour le Contrôleur des Finances], [s.d., fin janvier 1775], « L'exclusion de l'inspecteur général du domaine paraît fondée, car quoique le roi ait intérêt dans l'affaire, cet intérêt ne regarde que ses finances et non pas ses domaines; mais il ne s'ensuit pas de là que l'affaire de la Mission malabare soit de nature à être portée au Parlement de Paris, qui n'est pas compétent pour changer l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, lequel a jugé que tous les biens qui dépendaient, dans l'Inde, des ci-devant jésuites, appartenaient à la Mission malabare et non à la société desdits jésuites. [...] Il est évident qu'on ne peut poursuivre une demande en cassation, sur la copie d'un arrêt qui n'est pas revêtu des formes requises, on ne peut pas non plus supposer que cet arrêt n'existe pas, car en le rapportant dans la suite toute la procédure deviendrait nulle »

³³⁷⁷ Cette formule est d'abord avancée par Martin Houdy dans un mémoire adressé au Conseil des Dépêches à la fin du mois de décembre 1774. ANOM, COL, F5A 45, *Mémoire décrivant les missions malabares et chinoises* [...] par Martin Houdy, directeur du séminaire des Missions-étrangères de Paris, du mois de décembre 1774. On retrouve la même idée dans le résumé d'un mémoire adressé par le Garde des Sceaux au Contrôleur général des finances à la fin du mois de janvier 1775. ANOM, COL, F5A 43, *Contestation sur la légitimité de Comarieu par le Garde des Sceaux et remarques sur les instances habilitées à traiter l'affaire*, Pièce n°3, *Mémoire au sujet des biens de la Mission malabare* [pour le Contrôleur des Finances], [s.d., fin janvier 1775].

³³⁷⁸ La solution retenue par l'arrêt du 8 février 1775 correspond en effet à celles envisagées par le Garde des Sceaux quelques semaines plus tôt. *Ibid.*, Pièce n°2, *Copie de la lettre écrite par Mgr le Garde des Sceaux à M. Turgot, le 23 décembre 1774*, « Mon avis serait 1° De révoquer l'arrêt d'évocation, 2° De conserver au conseil des dépêches la contestation qui y est pendante au sujet des effets trouvés sous les scellés du jésuite Lavour, je ne négligerai même pas de la renvoyer au Parlement. 3° D'attribuer au Bureau des éconômats la connaissance des contestations nées et à naître au sujet des comptes des séquestres particuliers et les demandes en cassation formées et à former contre les arrêts rendus par les Conseils supérieurs des colonies sur la direction des biens des jésuites ».

³³⁷⁹ Une copie de l'arrêt du Conseil du 8 février 1775 figure à ANOM, COL, F5A 43, *Signification à l'abbé de Saint-Estevan de l'ordre d'enregistrer l'arrêt du 8 février 1775*, « « Faisant droit sur ladite opposition a déclaré et déclare qu'il sera continué d'être procédé au Parlement de Paris à la seule poursuite des syndics des créanciers des jésuites sur les demandes et contestations passées en ladite Cour notamment sur celles relatives à l'ordre général desdits créanciers et sur les ventes et adjudications des biens de ladite société commencées en ladite Cour ».

³³⁸⁰ *Ibid.*, « Ordonne au surplus que ledit arrêt du Conseil du 27 octobre dernier sera exécuté selon sa forme et teneur, en conséquence ordonne que les demandes et contestations nées ou à naître au sujet des comptes et

n'était pas explicitement mentionnée par l'arrêt du 8 février : elle demeurait évoquée au Conseil, mais sa résolution dépendrait largement de l'arrêt qui serait rendu par la commission extraordinaire au sujet de celui du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769. Une requête en cassation de cet arrêt fut bien présentée à la commission extraordinaire en juillet ou en août 1775³³⁸¹. Cependant, il semble que les commissaires n'aient pas eu l'occasion de trancher en droit sur la validité de l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry.

Il fallut attendre le 22 mars 1777 pour que le Conseil d'État du roi intervînt de nouveau³³⁸². Ce jour, un arrêt fut pris pour « *faire cesser des contestations dont la durée ne pourrait qu'éloigner le paiement des créanciers, et en même temps pourvoir à la conservation des fonds qui [appartenaient] à l'établissement des missions* »³³⁸³. Le Conseil autorisait les parties à procéder à une transaction par laquelle ils concilieraient les droits des créanciers et ceux de l'« *établissement public* » qu'était la Mission malabare³³⁸⁴. Autrement dit, le Conseil admettait la nature patrimoniale de la Mission malabare, la propriété royale, et l'insaisissabilité des biens qui y étaient affectés. En effet, cette transaction ne devait pas être passée entre le P. de Saint-Estevan et les créanciers des jésuites, mais entre le Secrétaire d'État à la Marine et aux colonies, Antoine de Sartine, et ces mêmes créanciers³³⁸⁵. Le transfert de propriété des biens des

séquestres des biens et effets de ladite Société, les demandes en cassation des arrêts rendus dans les Conseils supérieurs des colonies au sujet des biens et effets et toutes celles qui seraient de nature à être portées au Conseil de S.M. seront instruites et jugées en ladite Commission conformément audit arrêt ». Sur le Bureau des économats, DURAND DE MAILLANE, P.-T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.1, p.598, art. « Économe », qui indique que le « Bureau du Conseil pour les Economats », créé en 1714 en remplacement des « offices d'Économes », devait intervenir « tant pour les bénéfices à la nomination du roi, que pour ceux dont les fruits sont saisis ou mis en séquestre ».

³³⁸¹ ANOM, COL, F5A 43, *Requête des créanciers des jésuites contre l'arrêt du 25 avril 1769 et le sieur Comarieu*, [postérieur au 30 juillet 1775]. On dispose en revanche des mémoires composés par l'avocat de l'union des créanciers pour soutenir cette requête. ANOM, COL, F5A 43, *Mémoire adressé par Huart Du Parc à de Comarieu, inspecteur du Domaine et à Bailly, contrôleur des bons d'État du 29 juillet 1775*. Les créanciers des jésuites avaient pour avocat Jean-Baptiste-André Huart du Parc, dont il semble qu'il ait été spécialisé dans les affaires maritimes.

³³⁸² Un résumé sommaire et ambigu de la manière dont les choses se seraient déroulées à la commission extraordinaire figure à ANOM, COL, F5A 44, *Transaction entre Monseigneur de Sartine, ministre et Secrétaire d'État ayant le département de la Marine, stipulant pour les Missions établies dans l'Inde et les syndics généraux des créanciers des Jésuites, au sujet des effets trouvés après le décès du frère Laval, du 22 avril 1777*, f°16-17, « L'affaire en cet état était sur le point de recevoir sa décision au Bureau de Messieurs les commissaires députés pour juger les comptes des économats, où elle avait été renvoyée par arrêt du Conseil d'État du roi du [8 février 1775] entre les créanciers, l'inspecteur général du domaine, l'abbé de Saint-Estevan et le contrôleur des bons d'État, intervenant et concluant de son côté à la cassation de l'arrêt du Conseil de Pondichéry et à l'adjudication des conclusions prises par les créanciers, lorsqu'il a été permis aux parties de se rapprocher et de traiter de leurs intérêts respectifs par la voie de la conciliation à titre de transaction ». Cette dernière affirmation relative à une autorisation de transaction désigne l'arrêt du 22 mars 1777. On ne peut qu'être prudent sur l'interprétation de la partie relative à la « conclusion » des commissaires tendant à la cassation de l'arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry. L'arrêt du 22 mars 1777 ne fait aucune référence à une éventuelle cassation.

³³⁸³ ANOM, COL, F5A 44, *Arrêt du Conseil d'État (sur parchemin) autorisant le ministre de la Marine à passer une transaction avec les syndics des créanciers des Jésuites et lettre d'envoi, Pièce n°1, Extrait des registres du Conseil d'État, Arrêt du Conseil du 22 mars 1777*.

³³⁸⁴ *Ibid.*

³³⁸⁵ *Ibid.*, « « Le roi étant en son Conseil a autorisé et autorise le Sieur de Sartine, ministre et Secrétaire d'État ayant le département de la Marine et des colonies à passer avec les syndics et directeurs des créanciers des jésuites un acte

ex-jésuites à la Mission malabare, comme propriété de l'État monarchique, était ainsi consommé. En revanche, la lecture extensive de Pierre de Commarieu, qui avait fait de toutes les créances et biens des ex-jésuites, par présomption, des choses destinées au service spirituel et appartenant à la mission, n'était pas retenue. Les parties auraient la tâche de se répartir la masse des biens après l'examen effectif de leur destination³³⁸⁶.

C'est donc la transaction passée le 22 avril 1777 qui clôt l'affaire³³⁸⁷. La Mission malabare conserverait l'ensemble des immeubles, « *acquis et possédés par les jésuites dans l'Inde sans exception* », ainsi que « *l'argenterie et les effets servant à la décoration des églises et à la desserte des missions* »³³⁸⁸. En revanche, les « *contrats de constitution, billets, et obligations* » détenus par les anciens jésuites de l'Inde étaient répartis pour les trois quarts de leur valeur aux créanciers, et pour un quart à la mission. Il s'agit d'une estimation des biens et créances dont la Société de Jésus avait la libre disposition, en pouvant les utiliser pour son propre compte comme pour celui de la mission³³⁸⁹. Enfin, les créances détenues sur la Compagnie et autres droits détenus par le P. Lavour à sa mort étaient divisés en plusieurs classes, et répartis en tenant compte de leur « *destination [...] à la fondation, dotation, ou entretien desdites missions* »³³⁹⁰. Ces droits et créances représentaient un total de 1.340.334 livres : 592.499 furent attribués à la Mission, contre 747.835 aux créanciers³³⁹¹. La Mission malabare était ainsi investie d'un patrimoine considérable, mais d'une trésorerie amoindrie, qui, comme nous le verrons plus loin, affectera la condition des missionnaires jusqu'en 1790³³⁹².

La Mission malabare se trouvait consacrée comme établissement royal. Cependant, le Conseil du roi avait reconnu son existence juridique à la condition de ne pas méconnaître les droits des créanciers des jésuites. La fiction d'une affectation universelle des biens des jésuites

en forme de transaction par lequel il recevra l'abandon qui sera fait par les syndics et directeurs des créanciers des sommes qu'il jugera appartenir à l'établissement des missions, au moyen de quoi lesdits syndics et directeurs pourront être mis en possession des autres biens et effets possédés par les jésuites dans l'Inde ou trouvés sous les scellés dudit Sieur Lavour après son décès ». La transaction devait ensuite être homologuée par le Bureau des économats.

³³⁸⁶ *Ibid.*,

³³⁸⁷ ANOM, COL, F5A 44, *Transaction entre Monseigneur de Sartine, ministre et Secrétaire d'État ayant le département de la Marine, stipulant pour les Missions établies dans l'Inde et les syndics généraux des créanciers des Jésuites, au sujet des effets trouvés après le décès du frère Lavour, du 22 avril 1777*,

³³⁸⁸ *Ibid.*, f°17-20, « 1° Que tous les immeubles réels, acquis et possédés par les jésuites dans l'Inde sans exception [...] soient connus ayant été acquis dans la vue de les attacher audit établissement soit comme représentant des dons expressément affectés à l'entretien de ladite mission ».

³³⁸⁹ *Ibid.*, f°18-19, « 2° Que les contrats de constitution, billets, obligations et autres effets qui ont appartenu aux jésuites connus ou non connus à l'exception néanmoins des effets du frère Lavour sur lesquels il sera statué ci-après [...], intérêts ou arrérages qui peuvent être dus appartiendront savoir les trois quarts aux créanciers comme étant des biens libres acquis par les jésuites, dans l'intention d'en conserver la propriété et la disposition et l'autre quart à l'établissement desdites missions ».

³³⁹⁰ *Ibid.*, f°20-24.

³³⁹¹ *Ibid.*

³³⁹² *Infra*, p.834.

de l'Inde au service spirituel ne pouvait donc être admise. Le poids de l'impératif économique sur les affaires religieuses des établissements de l'Inde a ici trouvé une nouvelle application : pour préserver les intérêts civils (et non commerciaux) des créanciers, il était nécessaire de tracer une démarcation, au sein des activités polyformes des jésuites, dans une liquidation dont la cause était essentiellement liée à leurs activités commerciales en Amérique, et pour laquelle tous leurs établissements devaient répondre solidairement comme parties d'une Société. Des principes, qui étaient déjà fixés par les lettres patentes du 3 juin 1763, ont finalement suffi à départager la masse de ces biens : c'est l'affectation objective de ces effets au service spirituel, ou la destination subjective donnée par les donateurs et fondateurs, qui ont permis de trancher leur appartenance ou non à la Mission, et leur insaisissabilité. Pour l'essentiel de ce patrimoine, c'est à travers le droit des fondateurs que la Mission malabare a reçu une protection contre les intérêts des créanciers. Le caractère public de cet établissement religieux a été le résultat d'un glissement : la Mission malabare a d'abord été considérée comme une agrégation mixte de fondations particulières et royales, puis comme une unique fondation du roi, pour enfin être regardée comme une propriété de l'État affecté au service spirituel « public ». Le Secrétaire d'État à la Marine se trouvait ainsi le principal administrateur de la Mission malabare. La fiction historique et juridique de la continuité d'une mission dont les jésuites n'étaient que les dépositaires et usufruitiers devait donc permettre à l'État monarchique de nommer de nouveaux administrateurs, et de réformer largement le clergé des établissements français de l'Inde.

Section 2. L'administration royale des missions et du clergé français en Inde

La réorganisation royale du clergé français des établissements de l'Inde est entamée avant l'ultime résolution de l'affaire des biens de la Mission malabare. Entre 1769 et 1776, les administrateurs et ecclésiastiques constatent la nécessité de réformer le clergé de l'Inde, en conséquence de la suppression et liquidation de la Société de Jésus en France, de l'arrêt du 25 avril 1769 du Conseil supérieur de Pondichéry, mais aussi de l'interdiction universelle des jésuites prononcée par le pape Clément XIV en 1773 (§1). La réponse apportée par le Secrétariat d'État à la Marine doit alors conjuguer les effets de l'administration royale directe et de l'étatisation de la Mission malabare. Pour normaliser le régime ecclésiastique des établissements français de l'Inde, suivant le modèle des colonies d'Amérique, le ministère devait cependant imposer ses vues aux Cours de Rome et de Lisbonne, et surtout à l'évêque de San Thomé (§2). Enfin, les dernières années de l'Ancien Régime verront la mise en œuvre de la rationalisation monarchique de la police ecclésiastique en Inde, dont les résultats sont très mitigés (§3).

§2. La nécessité d'une réforme du clergé consécutive à la suppression de la Société de Jésus

Nous avons montré que les enjeux patrimoniaux de la liquidation de la Société de Jésus en France avaient en quelque sorte éclipsé les effets de la suppression des jésuites en Inde, par le transfert des biens de la Mission malabare à l'administration royale. L'extinction de l'ordre des jésuites emportait cependant des conséquences majeures sur l'administration spirituelle des comptoirs. L'abolition universelle prononcée par le pape Clément XIV en 1773 contraignit véritablement les autorités coloniales à repenser la condition juridique, individuelle et collective, des religieux sécularisés, et la nouvelle répartition du ministère sacré des anciens jésuites (I). Cette double suppression obligeait également les jésuites à revendiquer eux-mêmes une réforme qui garantît la légalité de leur maintien en Inde et leur indépendance (II).

I. Les conséquences de la suppression de la Société de Jésus à Pondichéry

La suppression des jésuites a réactivé, en Inde, des querelles qui n'avaient pas produit d'effets depuis plusieurs années. Dès le mois de janvier 1769, soit quelques mois avant l'arrêt du 25 avril du Conseil supérieur de Pondichéry, les capucins de ce comptoir adressèrent aux conseillers une requête, dans laquelle ils revendiquaient ce qu'ils estimaient leur avoir toujours appartenu : la cure des malabars, c'est-à-dire la desserte de la mission et de l'église paroissiale

que les jésuites occupaient auprès des chrétiens tamouls³³⁹³. Dans le contexte de la liquidation des biens des jésuites, la dénonciation de « l'usurpation » de la cure malabare au préjudice des capucins n'avait que peu de chances d'être reçue, car elle contredisait le récit de la fondation royale de la mission de l'Inde, et de sa continuité juridique. Cette demande était, surtout, trop précoce aux yeux des administrateurs du comptoir³³⁹⁴.

Pour le gouverneur de Pondichéry, Jean Law de Lauriston, la transmission des fonctions occupées par les jésuites à d'autres religieux était inévitable. Cependant, cette substitution soulevait plusieurs problèmes, et notamment celle du devenir des anciens jésuites : s'ils avaient été de précieux agents d'influence pendant la guerre contre l'Angleterre, ils pourraient aussi se placer sous la protection de ce dangereux ennemi s'ils étaient totalement évincés de la mission³³⁹⁵. Pour Law de Lauriston, il fallait conserver les missionnaires établis sous un autre nom, (« Messieurs de la Mission malabare »), et leur faire prêter un serment de fidélité comme dans les autres colonies³³⁹⁶. Le gouverneur engageait le Secrétaire d'État à la Marine à la plus grande prudence dans le choix du corps d'ecclésiastiques qui devait se substituer aux jésuites : désigner les capucins reviendrait à « créer une petite guerre entre chrétiens malabars »³³⁹⁷. Par ailleurs, Law de Lauriston avertissait du vide laissé par la suppression de la Société de Jésus en

³³⁹³ ANOM, COL, F5A 45, *Requêtes de Sébastien de Nevers, préfet apostolique, et de Jérôme de Bourges, provincial des Capucins, pour récupérer la mission de Pondichéry* : « usurpée par les Jésuites », Pièce n°1, *Requête des capucins de Pondichéry au Président et conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 2 janvier 1769*. MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.325.

³³⁹⁴ ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*, « Les capucins instruits sans doute de ce qui se passait et croyant la chose immanquable, ont produit aussitôt leur requête tendant à être substitués au lieu et place des jésuites. Messieurs des Missions-étrangères, plus prudents sont restés dans le silence ».

³³⁹⁵ *Ibid.* MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.321-322. Les jésuites français avaient fondé une maison à San Thomé, qui, malgré la persistance du siège épiscopal portugais, était entièrement sous le contrôle des Britanniques. ANOM, COL, F5A 45, *Deux mémoires sur les débuts et la situation actuelle de la mission malabare, avec lettre chiffrée adressée à Law de Lauriston et de Courcy pour des informations complémentaires*, Pièce n°2, *Mémoire sur Pondichéry et la Mission malabare, du 25 juin 1775*, qui résume des lettres adressées par Law de Lauriston au ministère de la Marine, « Il est aisé de sentir combien il peut être dangereux d'avoir à une distance éloignée et dans un pays comme l'Inde des missionnaires indépendants qui ne résident pas précisément dans les comptoirs de l'Inde et qui ne reconnaissent aucun supérieur en France à qui on puisse s'en prendre si quelqu'un d'eux venait à s'écarter de la fidélité qu'ils doivent à Sa Majesté, à former des liaisons intimes avec les nations étrangères et surtout avec les Anglais enfin à trahir la patrie et même à occasionner quelques révolutions dans l'Indoustan ».

³³⁹⁶ ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*, et ANOM, COL, F5A 45, *Deux mémoires sur les débuts et la situation actuelle de la mission malabare* [...], Pièce n°2, *Mémoire sur Pondichéry et la Mission malabare, du 25 juin 1775*, « Quoiqu'il en soit, il résulte de la situation actuelle des jésuites dans l'Inde par rapport à leur ordre qu'ils continuent d'y vivre comme auparavant et qu'ils ne paraissent pas avoir été assujettis aux mêmes serments et aux mêmes formalités que ceux qui résidaient en France et dans nos colonies ». Le serment de fidélité n'était pas imposé par l'édit de novembre 1764. Il avait été imposé par certains Parlements, et par les Conseils supérieurs des colonies d'Amérique.

³³⁹⁷ ANOM, COL, F5A 42/4, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy, au ministre de la Marine, sur la procédure, avec commentaires appréciatifs, du 14 mai 1769*.

matière de discipline ecclésiastique. Jusqu'alors, les supérieurs des jésuites en Inde et en France étaient les interlocuteurs privilégiés des magistrats publics. Pour prévenir la totale indépendance des ex-jésuites, le gouverneur recommandait de leur donner, au titre de la Mission malabare, « un supérieur en France sous les ordres du roi, à qui ils rendraient des comptes »³³⁹⁸. En attendant une décision qui serait prise en France, il convenait d'adopter des mesures temporaires. Les jésuites reçurent en 1769 du Conseil supérieur de Pondichéry une pension de 100 roupies mensuels chacun, qui étaient tirés des revenus des biens de la mission, et furent mis dans la jouissance de leurs anciens immeubles³³⁹⁹.

La tolérance des ex-jésuites ne posait véritablement de problème qu'à partir de 1773 : le bref *Dominus ac Redemptor* du pape Clément XIV vint prononcer l'extinction universelle de la Société de Jésus³⁴⁰⁰. Les religieux, qui avaient jusqu'alors pu se maintenir grâce à l'attitude conciliante du gouverneur de Pondichéry, étaient privés d'existence juridique aux yeux de l'Église. Or, le « verrou de San Thomé », qui les avait longtemps préservés de l'application des actes pontificaux, était désormais une source de crainte pour les jésuites français. En effet, le royaume de Portugal, sous la politique du marquis de Pombal, avait été l'initiateur de la réaction anti-jésuite parmi les cours européennes³⁴⁰¹. L'évêque portugais Bernardo de São Caetano, ancien religieux de l'ordre des augustins, avait pris ses fonctions à San Thomé en 1759, année de l'expulsion des jésuites à Lisbonne. Le 4 juin 1775, il publia le bref *Dominus ac Redemptor* dans l'église cathédrale de San Thomé³⁴⁰². Par cet acte, la Société de Jésus était réputée dissoute dans son diocèse, et ses privilèges éteints. L'ordinaire exigeait à ce titre que les religieux se séparassent, c'est-à-dire qu'ils cessassent de faire communauté au sein de leurs maisons³⁴⁰³. Tant que cette séparation n'était pas exécutée, l'évêque n'accorderait pas le pouvoir de

³³⁹⁸ *Ibid*,

³³⁹⁹ Cette pension était établie par l'arrêt du 25 avril 1769. NAIP, PP, TC, 204, f°7, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769*, « A ordonné que la pension de 100 roupies par mois faite jusqu'à présent par la Compagnie des Indes auxdits ci-devant soi-disant jésuites leur sera par icelle continué d'être faite et ce à prendre sur les fonds appartenant aux dites missions que la Compagnie peut avoir entre ses mains ».

³⁴⁰⁰ *Bref de N.S.P. le Pape Clément XIV, en date du XXI Juillet 1773, portant suppression de l'Ordre régulier dit Société de Jésus*, [in-12°, s.l., 1773]. HOURS, B., *Les jésuites entre expulsions et sécularisation*, loc.cit., p.181-183, et PRECLIN, E., JARRY, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles [...]*, op.cit., p.697-702.

³⁴⁰¹ *Ibid.*, p.157-163. Il faut d'ailleurs noter que la Cour de Portugal avait eu recours, dans ses campagnes d'opinion, à la plume d'un certain Pierre Parisot, nom d'emprunt du P. Norbert de Bar le Duc, ancien capucin de Pondichéry, et adversaire de longue date des jésuites. *Ibid.*, p.161. *Supra*, p.732.

³⁴⁰² ANOM, COL, F5A 45, *Copie de la correspondance entre le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston et l'évêque de Méliapour au sujet du non-respect de l'interdiction des missionnaires jésuites [...]*, f°11, *Traduction d'une lettre de M. l'évêque de Méliapour ou San Thomé à M. Law de Lauriston, de San Thomé, le 4 août 1775*, et ANOM, COL, F5A 45, *Correspondance et mémoires de l'abbé Vernet défendant les jésuites contre l'évêque de San Thomé*, Pièce n°2, *Mémoire sur la conduite des missionnaires malabars au sujet du bref d'extinction de la Compagnie de Jésus* [fin 1775].

³⁴⁰³ *Ibid*.

confesser aux missionnaires³⁴⁰⁴. Sous l'effet du bref, les jésuites étaient en effet « sécularisés », c'est-à-dire qu'ils devenaient des prêtres séculiers, soumis à l'autorité normale de l'ordinaire, et dépendant de sa seule juridiction pour pouvoir exercer tout ministère³⁴⁰⁵.

Le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston, et l'intendant Jean Charles Potier de Courcy (fonction créée en 1773³⁴⁰⁶) entrèrent alors en correspondance avec l'évêque³⁴⁰⁷. Ils mirent en avant les difficultés qui résulteraient de l'application immédiate du bref aux colonies françaises, en matière d'administration des églises et des missions. Ils invoquèrent également des incertitudes procédurales, en rappelant notamment que le bref du 21 juillet 1773 n'avait pas été reçu en France, puisque l'interdiction des jésuites y avait été prononcée par un édit du roi neuf ans plus tôt ; ou que la publication à l'église cathédrale de San Thomé ne pouvait produire d'effets dans les territoires de l'autorité du roi de France³⁴⁰⁸. Enfin, les administrateurs appuyaient que les ex-jésuites étaient bien réunis en maison, et qu'ils pratiquaient leur ministère, non pas en tant que membres de la Société de Jésus, mais comme membres de la Mission malabare, fondée par le roi, et dont l'existence n'était pas affectée par le bref du 21 juillet 1773³⁴⁰⁹. Cette insistance ne fut pas vaine. Law de Lauriston et Potier de Courcy obtinrent l'envoi d'un vicaire général à Pondichéry en octobre 1775 : celui-ci devait reconnaître

³⁴⁰⁴ ANOM, COL, F5A 45, *Copie de la correspondance entre le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston et l'évêque de Méliapour* [...], f°1, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy au ministre de la Marine, du 16 octobre 1775, à Pondichéry*, « Le bref défend d'accorder le pouvoir de confesser à ceux des ci-devant jésuites qui continueraient de vivre en communauté ». Cette mesure était en effet prévue par le bref de juillet 1773. *Bref de N.S.P. le Pape Clément XIV, en date du XXI Juillet 1773, portant suppression de l'Ordre régulier dit Société de Jésus*, [in-12°, s.l., 1773], p.47, art.26, qui ordonne la sortie des ex-jésuites de leurs maisons et collèges, et p.53, art.30, « Les ordinaires des lieux qui reconnaitront [...] la vertu, la science et la régularité nécessaires [parmi les ex-jésuites] pourront, selon leur volonté, leur accorder ou leur refuser la faculté d'entendre la confession sacramentelle des fidèles, et de les prêcher publiquement ; sans cette permission aucun d'eux n'entreprendra de faire ces fonctions. Les évêques ou ordinaires des lieux n'accorderont jamais cette faculté, quant aux étrangers qui se seront retirés dans les maisons ou collèges qui appartenaient ci-devant à la Société ».

³⁴⁰⁵ ANOM, COL, F5A 45, *Copie de la correspondance entre le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston et l'évêque de Méliapour* [...], f°11, *Traduction d'une lettre de M. l'évêque [...] de San Thomé à M. Law de Lauriston, de San Thomé, le 4 août 1775*. La sécularisation des jésuites était une conséquence du bref du 21 juillet 1773. *Bref de N.S.P. le Pape Clément XIV, en date du XXI Juillet 1773, portant suppression de l'Ordre régulier dit Société de Jésus*, [in-12°, s.l., 1773], p.53, art.29, « Nous déclarons aussi que les membres particuliers de ladite Société, de quelques provinces dont ils aient été expulsés, sont compris dans cette suppression générale de la Société ; en conséquence voulons que lesdits expulsés, quoiqu'ils aient été promus aux ordres, soient réduits à l'état de clercs et prêtres séculiers, et demeureront entièrement soumis aux ordinaires des lieux, à moins qu'ils n'aient passé dans quelque autre ordre régulier ». DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.2, p.715, art. « Sécularisation », « On entend par sécularisation l'acte par lequel un bénéfice régulier devient séculier, ou un religieux est mis au rang des clercs ».

³⁴⁰⁶ *Infra*, p.807 et s., et p.868 et s.

³⁴⁰⁷ Pour la notice biographique la plus détaillée de Jean-Charles Potier de Courcy, MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.262, note 4.

³⁴⁰⁸ ANOM, COL, F5A 45, *Copie de la correspondance entre le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston et l'évêque de Méliapour* [...], f°11-39, qui reproduit les correspondances entre l'évêque de San Thomé et les administrateurs de Pondichéry du 4 août au 13 octobre 1775, et dans lesquels ces arguments sont développés à chaque lettre.

³⁴⁰⁹ *Ibid.*

l'appartenance de la maison où se réunissaient les ex-jésuites à la Mission malabare, et donc autoriser le maintien de la communauté³⁴¹⁰. Il accorderait également les facultés de curés et de missionnaires aux ex-jésuites pour une durée de vingt mois à compter d'octobre 1775, en attendant qu'une décision fût prise en France sur le corps de religieux auquel serait attribué la Mission malabare³⁴¹¹.

Law de Lauriston et Potier de Courcy avaient donc gagné du temps, et stabilisé l'administration spirituelle des cures et des missions françaises pour quelques mois. Il fallait cependant qu'une décision fût prise en France, expédiée et reçue à Pondichéry, avant mai ou juin 1777. Durant ce court laps de temps, les jésuites, en Inde comme en France, ne ménagèrent pas leurs efforts pour obtenir de nouvelles institutions ecclésiastiques qui leur fussent favorables.

II. La réaction des jésuites à la suppression romaine de leur Société : la recherche d'un nouveau cadre juridique

Les anciens jésuites français de l'Inde étaient informés dès 1774 de la menace que représentait la publication du bref de juillet 1773 à San Thomé³⁴¹². Ils demandèrent en premier lieu au Secrétaire d'État de la Marine, Antoine de Sartine, d'obtenir du roi qu'il écrivît à la cour de Portugal et à l'évêque de San Thomé pour garantir la protection des religieux français³⁴¹³. Après la publication du bref à l'église cathédrale de San Thomé le 4 juin 1775, et l'octroi du délai de vingt mois, ils pressèrent le pouvoir royal de prendre position en leur faveur. Dans leurs lettres, les religieux français se récriaient plus fortement que les administrateurs coloniaux contre l'application du bref en Inde. Outre le fait que ce texte n'avait pas été enregistré par les Parlements de France, l'évêque méconnaissait en l'appliquant l'engagement qu'il avait pris en

³⁴¹⁰ *Ibid.*, f°38, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy à l'évêque de San Thomé, du 13 octobre 1775, à Pondichéry.*

³⁴¹¹ *Ibid.*, f°1, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy au ministre de la Marine, du 16 octobre 1775, à Pondichéry*, et f°40, *Lettre de Law de Lauriston et de Courcy au ministre de la Marine, du 18 octobre 1775, à Pondichéry.*

³⁴¹² ANOM, COL, F5A 45, *Correspondance et mémoires de l'abbé Vernet défendant les jésuites contre l'évêque de San Thomé*, Pièce n°2, *Mémoire sur la conduite des missionnaires malabars au sujet du bref d'extinction de la Compagnie de Jésus* [fin 1775], dans lequel on apprend que l'évêque de San Thomé avait connaissance du bref de 1773 depuis septembre 1774, par des sources indirectes (la presse anglaise et hollandaise).

³⁴¹³ ANOM, COL, F5A 45, *Lettres du P. de Brassaud, jésuite, accompagnant un mémoire sur les missions de l'Inde*, Pièce n°2, *Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine, ministre de la Marine, par le P. de Brassaud, du mois d'octobre 1774*, « Il serait donc essentiel de lui notifier bien positivement les intentions du roi, je suis persuadé que ce prélat [l'évêque de San Thomé] sera bien aise d'avoir une aussi forte raison que celle-là, pour détourner les coups que le ministère portugais voudrait peut être porter à des ouvriers évangéliques qui ne sont point de la domination de Sa Majesté très fidèle. M. le marquis de Pombal agit sur ce plan irrégulier jusqu'en 1762 : il fit emprisonner à Macao des jésuites français qui n'étaient là que passagers, étrangers, payant loyer et pension aux portugais. Cela n'empêchera point les sujets du roi de passer plusieurs années dans les cachots de la forteresse de St Julien à quelques lieues de Lisbonne [Forteresse São Julião da Barra]. Sa Majesté exigea qu'on les élargît, ce qui fut fait enfin ».

1735, à l'occasion du concordat convenu avec la Compagnie des Indes, de « *se conduire vis-à-vis des Français suivant les principes et la coutume de France* »³⁴¹⁴. L'idée était donc de mobiliser le sentiment gallican pour se soustraire de toutes les interdictions des jésuites qui n'émaneraient pas du roi.

En France, l'abbé de Saint-Estevan se montra particulièrement diligent pour pourvoir les ex-jésuites de nouvelles institutions. Il demanda au Secrétaire d'État à la Marine en 1775 la création d'un « *séminaire particulier* » à Paris pour les besoins de la Mission. Il proposait surtout l'édiction de nouvelles lettres patentes, qui prévoiraient l'établissement d'un évêque français en Inde³⁴¹⁵. Celui-ci serait « *absolument indépendant des administrateurs de la nation dans l'Inde* », et en relation directe avec le ministre de la Marine³⁴¹⁶. Dans une autre lettre de la même année, le P. de Saint-Estevan demandait au roi que cet évêque, ou préfet apostolique, fût approuvé par la Congrégation de la Propagande, et placé sous la juridiction directe de l'archevêque de Paris³⁴¹⁷. En Inde, l'abbé Vernet, ex-jésuite demanda au ministre de la Marine d'obtenir de Rome un vicaire apostolique, fonction plus adaptée au gouvernement d'une mission, qui permettait à son titulaire de revêtir la dignité épiscopale sans toutefois procéder à l'érection d'un évêché³⁴¹⁸. L'enjeu de ces requêtes était d'obtenir un supérieur investi de pouvoirs épiscopaux, situé en France ou en Inde, qui assurât la protection des missionnaires contre l'évêque de San Thomé, et qui leur garantît la même indépendance dont ils avaient joui par le passé contre les administrateurs coloniaux.

Parmi ces différentes demandes, la référence à l'archevêque de Paris était loin d'être anodine : Christophe de Beaumont du Repaire était un soutien de longue date des jésuites. Il exerçait, depuis 1740 une juridiction directe sur les supérieurs des missions des îles de France et de Bourbon³⁴¹⁹. Enfin, il s'était engagé dans un conflit complexe avec les Missions-étrangères

³⁴¹⁴ *Ibid.*, et *Supra*, p.704.

³⁴¹⁵ ANOM, COL, F5A 45, *Mémoire sur l'état de la mission et les moyens de la conserver* [...], Pièce n°1, *Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine ministre de la Marine et Secrétaire d'État, par l'abbé de Saint-Estevan*, 1775.

³⁴¹⁶ *Ibid.*

³⁴¹⁷ ANOM, COL, F5A 45, *Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan concernant l'interdit de l'évêque de Méliapour sur les jésuites et défendant la mission malabare*, Pièce n°3, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan au Roi* [s.d., 1775].

³⁴¹⁸ ANOM, COL, F5A 45, *Correspondance et mémoires de l'abbé Vernet* [...], Pièce n°1, *Lettre de l'abbé Vernet à M. de Sartine, du 1^{er} octobre 1775, à Pondichéry*.

³⁴¹⁹ ANOM, COL, F5A 32/2, *Lettre au sujet de recherches sur la juridiction spirituelle de l'archevêque de Paris, avec copie d'un bref, par M. de Saint-Condest à M. le Garde des Sceaux, du 15 mai 1752*, et ANOM, COL, F5A 32/2, *Mémoire pour M. l'archevêque de Paris, concernant la juridiction spirituelle sur les deux îles de Bourbon et de France, situées sur les côtes d'Afrique, au-delà du cap de Bonne Espérance*, 1752. On apprend dans ce dernier mémoire que l'archevêque de Paris avait justifié être évêque diocésain des îles de France et de Bourbon car « ces deux îles sont habitées par des colonies françaises, elles font parties de la domination de France et reconnaissent le roi pour seul et unique souverain, [...], elles sont régies pour le civil par la coutume de Paris. Cela suffit pour faire présumer que les deux îles font aussi partie du diocèse de Paris pour le spirituel ». On apprend également que les

devant le Parlement de Paris, dans lequel il espérait faire reconnaître ses droits sur la direction parisienne du séminaire. Cela aurait eu pour effet d'accroître son autorité sur les missionnaires envoyés en Asie, et sur les biens de cette société en France et en Orient³⁴²⁰. Les ambitions de l'archevêque de Paris sur les missions de l'Inde, et sur le séminaire des Missions-étrangères, ont fait de lui un allié de choix pour les jésuites. Cela explique aussi la similitude de l'organisation proposée par les religieux de l'Inde avec celle des Missions-étrangères de Paris (un séminaire, un vicaire apostolique ou évêque, etc.). En proposant l'archevêque de Paris pour être l'unique supérieur de la Mission malabare, ils pouvaient espérer se soustraire aux vexations des autres missionnaires français en Inde, et retrouver la jouissance de leurs biens.

Le ministre de la Marine, Antoine de Sartine, se montra particulièrement sceptique à la lecture de ces diverses propositions. Il regarda ces projets comme des tentatives de rétablir

prêtres, missionnaires et vicaires de ces deux îles avaient, depuis la fin du XVII^e siècle, pris leurs pouvoirs et facultés auprès de l'archevêque de Paris, et notamment sous l'archiépiscopat du cardinal de Noailles (1695-1729). Un bref du pape Benoît XIV de 1740 confirmait cette juridiction « pendant l'espace de dix ans, seulement pour régir les deux îles en tout ce qui concerne le spirituel ». Il semble que ce délai ait été prorogé par la suite.

³⁴²⁰ LAUNAY, *Histoire générale*, t.2, p.96-98. Ce conflit s'explique par les dissensions qui avaient traversé, depuis le début du XVIII^e siècle, le séminaire des Missions-étrangères. Le séminaire, chargé de la formation et du recrutement des missionnaires, et de l'administration des biens en France, s'était montré de plus en plus indépendant des vicaires apostoliques chargés des missions orientales. Ces derniers avaient, d'après les règlements du séminaire, la supériorité spirituelle sur l'ensemble des membres de l'association. En 1751 et 1764, des arrêts du Conseil d'État du roi et du Parlement de Paris avaient confirmé l'indépendance des directeurs parisiens dans l'administration du séminaire. Le juriste Louis de Héricourt avait d'ailleurs été consulté pour le premier arrêt. DE HERICOURT, L., *Œuvres posthumes* [...], Tome Premier contenant ses consultations canoniques et civiles, op.cit., consultation 89, « Les vicaires apostoliques dans les Indes orientales sont-ils membres du séminaire des Missions-étrangères établi à Paris, et peuvent-ils y exercer quelque supériorité, soit pour le spirituel, soit pour le temporel ? », p.368-373, qui conclut à l'indépendance des directeurs du séminaire, comme « premiers prêtres associés pour cet établissement », ayant « seuls fait les dépenses nécessaires pour rendre l'établissement solide », « seuls autorisés à se choisir un supérieur de la communauté pour faire des règlements pour le spirituel et pour le gouvernement du temporel du séminaire, sans autre engagement à l'égard des vicaires apostoliques ». Les lettres patentes du 13 août 1773 avaient remis en cause cette configuration. Elles homologuaient une délibération des directeurs du séminaire du 22 février précédent, portant réunion des vicaires, missionnaires, et directeurs dans un « corps d'association », capable de « tous les droits civils et ordinaires ». LAUNAY, *Histoire générale*, t.2, p.98. Certains directeurs du séminaire, hostiles à cette réunion, avaient fait appel de la délibération auprès de l'archevêque de Paris. Le primat s'opposa donc, entre 1773 et 1775, à l'enregistrement des lettres patentes au Parlement de Paris. Il défendait le maintien de l'indépendance du séminaire parisien dans l'administration des biens des missions et des recrutements, au détriment des missionnaires et vicaires apostoliques soumis à la Congrégation de la Propagande, en refusant de reconnaître toute capacité juridique à ces derniers en tant qu'association. ANOM, COL, F5A 2/2, *Réponse des évêques et missionnaires à la requête ou représentation de Mgr. l'archevêque de Paris, contre les lettres patentes du mois d'août 1773 concernant les Missions-étrangères*, 1773, qui reproduit les requêtes de Christophe de Beaumont du Repaire, et ANOM, COL, F5A 2/2, *Observations générales et préliminaires sur les mémoires de Mgr. l'archevêque de Paris contre les lettres patentes en faveur des Missions-étrangères*, 1773. Par ce biais, il pouvait espérer, de concert avec les directeurs du séminaire qui partageaient ce parti, exercer un contrôle sur les biens des missions asiatiques, et favoriser le recrutement d'ex-jésuites. ANOM, COL, F5A 48/4, *Mémoires et correspondance au sujet du refus des directeurs du Séminaire des Missions-étrangères de recevoir l'abbé Vernet en qualité de procureur député de la mission malabare* [...], Pièce n°17, *Extrait d'une lettre de l'évêque de Tabraca* [vicaire apostolique] au sieur de Burquerieu [directeur du séminaire], du 21 janvier 1777, à Virapatnam, près de Pondichéry, « Le dessein de M. l'archevêque de Paris suivant une lettre du P. Saint-Estevan, ex-jésuite, est de mêler nos revenus à ceux des missionnaires des malabars, et de nous confondre avec eux, en se réservant la supériorité générale ». Les lettres patentes du 13 août 1773 seront néanmoins enregistrées au Parlement de Paris en mai 1775. L'archevêque fit opposition à cet enregistrement auprès du Conseil d'État privé du roi, et fut débouté de sa demande par un arrêt du 1^{er} mai 1780.

« sans équivoque [...] la Société des jésuites », alors que l’extinction de celle-ci avait été prononcée « avec le concours des deux puissances »³⁴²¹. Pour le Secrétaire d’État, il n’était possible de donner aucune capacité ni existence civile à un corps composé essentiellement d’ex-jésuites, quoiqu’ils eussent pris un autre nom³⁴²². Sous prétexte de donner une nouvelle condition juridique aux anciens jésuites, ces demandes ne tendaient qu’à leur accorder une indépendance sans précédent. L’idée de placer les missionnaires de l’Inde sous la juridiction de l’archevêque de Paris paraissait également superflue : c’est du ministre seul que devait dépendre la mission royale³⁴²³. Pour Antoine de Sartine, la seule manière d’organiser convenablement la Mission malabare était de l’attribuer aux Missions-étrangères de Paris. La certitude du ministre s’explique par la grande diligence avec laquelle les directeurs et missionnaires du séminaire de la rue du Bac ont cherché à doter la Mission malabare d’une organisation conforme à l’administration royale nouvellement établie.

§2. La réforme de la police ecclésiastique à l’aune du passage à l’administration royale

La réforme du clergé des établissements de l’Inde devait répondre à deux objectifs. Elle est censée participer à l’harmonisation administrative et ecclésiastique des colonies orientales sur le modèle de celles d’Amérique. Elle devait également tirer les conséquences de la propriété royale de la Mission malabare, tenue pour acquise avant l’ultime résolution de la liquidation des biens jésuites au Conseil du roi. À cette fin, le Secrétariat d’État à la Marine pouvait agir de son propre chef dans les domaines qui relevaient de la puissance temporelle (I). En revanche, sur le plan spirituel, le ministère n’avait d’autre choix que de négocier ou de s’imposer au Saint-Siège, au roi de Portugal, ou à l’évêque de San Thomé (II).

I. La redistribution des prérogatives temporelles : les jalons d’une réorganisation de la police ecclésiastique de l’Inde

La capacité d’action immédiate du Secrétariat d’État à la Marine, en tant qu’autorité temporelle, sur l’organisation du clergé des établissements de l’Inde porte sur deux objets. En

³⁴²¹ ANOM, COL, F5A 45, *Mémoire sur l’état de la mission et les moyens de la conserver* [...], Pièce n°2, *Rapport sur le Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine par l’abbé de Saint-Estevan*, 1775.

³⁴²² *Ibid.*

³⁴²³ ANOM, COL, F5A 47/1, *Mémoires et observations sur le rétablissement de la mission malabare et la nécessité de lui conserver ses biens*, Pièce n°8, *Rapport à M. de Sartine sur la Mission malabare*, février 1776, « M. l’Archevêque, au contraire, voudrait faire une agrégation des missionnaires au séminaire qui est dans son diocèse, et conséquemment soumis à sa juridiction. Il est très intéressant que la juridiction de M. l’archevêque n’ait rien de commun avec les missions qui appartiennent au département. Cette juridiction serait superflue relativement à des fonctions qui s’exercent quatre, cinq, et six mille lieues des limites du diocèse de Paris, et pourrait apporter bien des entraves à l’autorité que le ministre de la Marine a le droit d’exercer sur ces missions ».

premier lieu, les instructions adressées aux nouveaux administrateurs de Pondichéry doivent imprimer le tournant provoqué par le passage des comptoirs sous administration royale directe en matière de police des ecclésiastiques. Cependant, les prérogatives des agents coloniaux, largement inspirées de celles de leurs homologues d'Amérique, paraissent en inadéquation avec l'environnement institutionnel et ecclésiastique de l'Inde (A). En parallèle, le Secrétariat d'État à la Marine a pu disposer de son propre chef de la Mission malabare, en tant qu'établissement royal, et en a confié l'administration temporelle aux Missions-étrangères de Paris (B).

A. Le concours de l'administration coloniale à la police ecclésiastique : une harmonisation impériale incomplète

Il est difficile de dater exactement le passage des établissements de l'Inde sous administration royale. Juridiquement, il résulte de la suspension des privilèges et du monopole de la Compagnie des Indes le 13 août 1769³⁴²⁴. Un ordre du roi, donné à Versailles le 15 septembre 1770, enregistré au Conseil supérieur de Pondichéry le 27 juillet 1771, établissait la liberté du commerce de l'Inde, et engageait les administrateurs des comptoirs à obéir à présent aux ordres du Secrétariat d'État à la Marine, et plus précisément au « *Bureau d'administration* » consacré aux affaires de l'Inde³⁴²⁵. Remanié en 1771 en « Bureau de l'Inde », cet organe devait se substituer aux anciens directeurs et syndics de la Compagnie pour ordonner toutes les affaires d'administration des comptoirs³⁴²⁶. En 1773, les instructions adressées au gouverneur Law de

³⁴²⁴ HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1135-1141.

³⁴²⁵ NAIP, PP, TC, 205, *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1771-1775*, f°3, *Enregistrement de l'ordre du roi du 15 septembre 1770, du 27 juillet 1771*, « Et pour remplir et diriger ces importants objets, Sa Majesté a jugé à propos d'établir, sous les ordres du Secrétaire d'État ayant le département de la Marine et des colonies, un bureau d'administration composé des sieurs de Bruny, de Clonard et de la Rochette, le quel bureau sera au nom et comme représentant la compagnie des Indes, pendant la suspension de l'exercice de son privilège exclusif. Mande et ordonne en conséquence Sa Majesté au sieur Law de Lauriston brigadier de ses armées, commandant Général des Etablissements Français dans l'Inde et à tous commandants particuliers, conseillers, officiers, soldats, gens de guerre et la marine, directeurs commis et employés dans l'Inde et à la Chine sous quelque titre et dénomination que ce soit et généralement à tous les habitants des Etablissements français en Asie, de reconnaître le dit bureau d'Administration et d'obéir aux ordres qui leur seront par lui donnés en sa dite qualité, signés de deux des dits administrateurs au moins et visés du dit Secrétaire d'État, comme ils auraient obéi aux ordres des syndics et Directeurs de la compagnie des Indes ». Un extrait de cet arrêt figure à DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.254-256.

³⁴²⁶ Le « Bureau d'administration » avait été établi par le duc de Praslin, ministre de la Marine, en 1770. Comme l'indique l'ordre royal du 15 septembre 1770, les membres de ce bureau étaient le chevalier de Bruny, Thomas Sutton de Clonard, anciens syndics de la Compagnie et le sieur de la Rochette, ancien député des actionnaires. Il aurait été suspendu durant l'année où l'abbé Terray, contrôleur général des finances, reprit le département de la Marine. Celui-ci avait le projet de rétablir la Compagnie des Indes au plus tôt, et disposait en son ministère d'un autre bureau chargé spécialement des dettes et rentes viagères de la Compagnie. En 1771, le « Bureau de l'Inde » est rétabli par Pierre-Étienne Bourgeois de Boynes, qui reprend finalement le Secrétariat d'État à la Marine. ANOM, COL, C²116, f°2, *Chronologie du département de la Compagnie des Indes*, [anonyme, 1771], et HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1139-1140. Dans la seconde moitié des années 1770, le Bureau de l'Inde sera aussi chargé des affaires des îles de France et de Bourbon. Il sera ensuite réuni à celui des colonies du Secrétariat d'État à la Marine à une date incertaine entre 1780 et 1782, sous le ministère du marquis de Castries. Il compta de huit à onze commis. Durant les années suivantes, on compte parmi les membres du Bureau de

Lauriston définissent les principes de la « *nouvelle forme d'administration* » royale des comptoirs³⁴²⁷. Elle comprenait notamment la création d'un commissaire ordonnateur, faisant fonction d'intendant civil, et chargé de larges compétences administratives, incluant la justice et la police, alors que le gouverneur devait se borner à des fonctions politiques et militaires³⁴²⁸. De manière générale, le roi entendait donner « *à l'administration des comptoirs de l'Inde la forme de celle qui [avait] lieu dans toutes ses autres colonies* »³⁴²⁹. À ce stade, cependant, les deux principaux agents français de l'Inde ne s'étaient pas vu confier d'instruction particulière concernant l'organisation ecclésiastique des comptoirs.

Il faut attendre la nomination de deux nouveaux administrateurs, Guillaume-Léonard de Bellecombe (1728-1792) comme gouverneur, et Étienne-Claude Chevreau (1730-1786) comme commissaire général ordonnateur, en février 1776, pour que cette question soit clarifiée. Les deux hommes ne rentreront dans leurs fonctions que l'année suivante, mais le contenu de leurs instructions éclaire la manière dont le pouvoir royal a entendu articuler sa réforme du clergé indien avec les prérogatives de ses administrateurs. Le premier article de ces instructions établit que :

« *La Religion, par la sainteté de son principe comme par l'excellence de sa fin, doit fixer le premier regard de l'administration. C'est par la Religion que l'homme connaît son véritable devoir, par elle instruit à le suivre, il fait ce qu'il doit à Dieu, à ses semblables et à lui-même, C'est surtout par le frein qu'elle impose qu'il peut être contenu dans ses égarements. Sa Majesté prescrit donc avant toute chose aux Sieurs de Bellecombe et Chevreau d'honorer la religion, de la faire respecter, de donner de la considération à ses ministres, et plus encore au sacerdoce, en veillant sur les mœurs et sur la conduite des ecclésiastiques* »³⁴³⁰.

l'Inde Jean-Charles Rabel (1776-1781, également officier de la garde-robe du roi), le sieur Michel (premier commis, 1775-1777), Étienne de Mars (ancien commis au département de la guerre, puis munitionnaire des vivres de la Marine, et enfin adjoint puis premier commis du Bureau de l'Inde, 1777-1783), ou encore le sieur Bruslé (commis, 1775- ?). ANOM, COL, E 344, *Dossier personnel de Jean-Charles Rabel, commis réformé du bureau de l'Inde*, E 311, *Dossier personnel du sieur Michel, premier commis du bureau de l'Inde*, E 303, *Dossier personnel d'Étienne de Mars, premier commis au bureau de l'Inde*, et E 55, *Dossier personnel du sieur Bruslé, commis au bureau de l'Inde*.

³⁴²⁷ ANOM, COL, A19, f°99, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction commune au Sieur Law de Lauriston, Gouverneur de Pondichéry et Commandant général des établissements français de l'Inde et au sieur Foucault, commissaire de la Marine faisant fonction d'ordonnateur dans lesdits établissements*, faite à Versailles le 15 avril 1773.

³⁴²⁸ *Ibid.*, « M. Foucault [premier commissaire ordonnateur] de son côté sera chargé de l'administration en chef de la justice, de la police, et de toutes les dépenses des armements, construction et réparation des bâtiments civils et de mer, de la régie et perception des revenus appartenant au roi, des approvisionnements, de la police des magasins, de la comptabilité, enfin de tous les détails économiques ainsi que du choix des employés civils ». *Infra*, p.868.

³⁴²⁹ *Ibid.* Sur l'administration « bicéphale » des colonies françaises sous l'Ancien Régime, *Supra*, p.595.

³⁴³⁰ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements*, donné à Versailles le 10 février 1776.

Cet énoncé de principe est un marqueur de la transition de l'administration commerciale vers l'administration royale. Faire de la religion le principal objet de l'administration renforçait l'idée d'une identité du droit public colonial avec celui du royaume dans la hiérarchisation de ses priorités. Cette maxime dépassait cependant la simple idée, défendue dans les traités de police, suivant laquelle la « police religieuse », en tant que discipline des sujets, était le principal objet de la police³⁴³¹. Ici, l'observation de la religion était la tâche principale de « l'administration » tout entière, et s'étendait non seulement à la police religieuse, mais à la police des ecclésiastiques. Ces énoncés, auxquels il serait excessif de prêter une force autre que symbolique, paraissent surtout relever d'un travail d'unification des principes régissant les administrations coloniales. L'affirmation du pouvoir des gouverneurs et intendants ultramarins à régir les affaires de la religion au titre de la « *haute police de la colonie* » avait été reconnu dès 1763 à Saint-Domingue³⁴³². La formule introductive des instructions de février 1776 de Bellecombe et Chevreau était également utilisée dans celles des administrateurs de Guadeloupe ou de la Martinique³⁴³³. Le passage à l'administration royale a surtout eu pour effet de soumettre les établissements de l'Inde aux mêmes principes que les colonies qui relevaient depuis longtemps du domaine du roi. Cette transition axiologique s'accompagne d'une mutation sociologique. Bellecombe et Chevreau n'étaient pas issus des milieux marchands, mais étaient des commissaires de Marine ayant servi respectivement en Amérique et dans l'île de France³⁴³⁴.

³⁴³¹ *Supra*, p.27. DELAMARE, N., *Traité de la police [...]*, *op.cit.*, t.1, p.267-268, qui considère que la religion est le premier objet de la police, vu que « la religion seule étant bien observée, toutes les autres parties de la police seraient accomplies ». Cette formule est reprise par DUCHESNE, *Code de la police [...]*, *op.cit.*, p.16. L'objectif de la police religieuse serait ainsi d'atteindre sa disparition, en rétablissant la pureté morale d'une société qui n'aurait plus besoin d'être corrigée. L'idée de décadence justifie le secours porté par le bras séculier dans la sphère religieuse, et explique le caractère prioritaire de la police religieuse sur toutes les autres matières de la police.

³⁴³² MSM, t.4, p.543, *Ordonnance en forme de règlement du 24 mars 1763, touchant le gouvernement civil de Saint-Domingue*, art. XXI : « La haute police de la colonie devant être commune entre le gouverneur et l'intendant, ils ordonneront ensemble tout ce qui concernera les affaires de Religion, la police extérieure du culte, et celle sur les personnes qui y sont attachées ». PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, *op.cit.*, p.151-154.

³⁴³³ La première occurrence de cette formule figure dans les instructions du gouverneur de la Guadeloupe, le comte d'Arbaud de la Jouque, du 24 octobre 1775. ANOM, COL, A15, f°129, *Mémoire du roi pour servir d'instructions à Elzéar Alexandre Bacqui, comte d'Arbaud et Louis Antoine de Thomassin, comte de Pleyrier, gouverneur général et intendant de la Guadeloupe, du 24 octobre 1775*, qui contient le passage « La Religion, par la sainteté de son principe [...] à ses semblables et à lui-même ». La même formule sera reprise à destination des administrateurs de Martinique en 1777. DURAND-MOLARD, Martin, *Code de la Martinique*, Saint-Pierre, J.-B. Thounens, 1807-1814, t.3, p.284, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur marquis de Bouillé, maréchal de camp, gouverneur de la Martinique, et au sieur président de Tascher, intendant de la même colonie, du 7 mars 1777*.

³⁴³⁴ ANOM, COL, E 25, *Dossier personnel de Guillaume Léonard de Sarrazin de Bellecombe [...]*, et E 80, *Dossier personnel d'Étienne Claude Chevreau [...]*. Bellecombe avait servi comme capitaine aide-major au régiment de Royal-Roussillon au Canada (1759-1763), aide-major général d'infanterie à la Martinique (1763-1766), lieutenant-colonel d'infanterie à l'île de France (1766-1770), brigadier et commandant de l'île Bourbon (1770-1774). Chevreau était un ancien conseiller du Conseil supérieur de Pondichéry. (1760-1766). Il avait été reçu commissaire de la Marine chargé du détail des troupes à l'île de France en 1767, avant de repasser en France en 1770 pour servir au port de Lorient jusqu'en 1775.

Tous deux pouvaient donc être regardés comme des émanations du Secrétariat d'État à la Marine, et ne devaient pas souffrir d'être déconsidérés par les ecclésiastiques³⁴³⁵.

Cependant, rien ne semble indiquer que ces nouvelles prémisses puissent produire de véritables changements en matière de police ecclésiastique. Dans ces instructions, la description qui est donnée de la situation religieuse de Pondichéry ne laisse supposer aucune intervention des deux administrateurs³⁴³⁶. Ils se voient avertis que les jésuites n'avaient plus de supérieur avec qui correspondre en France, qu'ils n'avaient pas renoncé à leur vœu, et qu'un remède serait apporté, depuis Paris, à cette situation irrégulière³⁴³⁷. Le gouverneur et l'ordonnateur devaient seulement dresser un état du nombre, de la qualité, des mœurs, de la conduite, et des revenus de religieux français des comptoirs³⁴³⁸. Bellecombe et Chevreau étaient ensuite instruits de la juridiction spirituelle de l'évêque de San Thomé sur tous les religieux français ; ce prélat étant décrit comme l'« évêque de Pondichéry »³⁴³⁹. À cet égard, les administrateurs devaient « éviter soigneusement d'entrer dans tout ce qui [concernait] le spirituel »³⁴⁴⁰. Par cette formule, le pouvoir royal excluait toute intervention de ses administrateurs dans le domaine réservé de l'évêque ou des ministres du culte³⁴⁴¹. Au regard des instructions similaires données aux gouverneurs et intendants des Antilles, « l'administration spirituelle », entendue comme « l'administration des sacrements, la discipline régulière et ecclésiastique », devait être réservée à l'autorité revêtant le caractère épiscopal³⁴⁴². Dans les colonies d'Amérique, cette juridiction revenait à un préfet apostolique français, fonction généralisée par les lettres patentes

³⁴³⁵ Le poste de commissaire ordonnateur, accordé à Chevreau, avait initialement été proposé à Pierre-Victor Malouet, qui était alors sous-commissaire de la Marine à Saint-Domingue, et futur député à l'Assemblée nationale. MALOUE, Pierre-Victor, *Mémoires de Malouet*, éd. Malouet, Victor [petit fils de l'auteur], Paris, Plon, 1874, t.1, p.47. Les appréciations de Malouet laissent penser qu'un envoi en Inde était une perspective de carrière peu enviable à cette époque, et qu'elle pouvait même être regardée comme une ostracisation pour un administrateur de Marine.

³⁴³⁶ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe* [...], du 10 février 1776, f°58.

³⁴³⁷ *Ibid.* Les capucins sont, eux, présentés comme « soumis aux lois du gouvernement ».

³⁴³⁸ *Ibid.*, « Les Sieurs Bellecombe et Chevreau à leur arrivée à Pondichéry prendront connaissance des Ecclésiastiques qui y sont établis, ils se feront rendre un compte exact du nombre et de la qualité des sujets présents ou absents dont chaque maison est composée, de leur conduite, de leurs mœurs, de leur situation actuelle et revenus dont ils jouissent, de l'état dans lequel se trouvent leurs maisons et leurs églises et dépendances à faire pour les relever ou les entretenir, ce qu'ils coutent annuellement à l'État, de l'influence qu'ils ont aux Indes et surtout de l'utilité dont ils peuvent être pour le progrès de la Religion, et pour les besoins propres de nos établissements ».

³⁴³⁹ *Ibid.*, f°59.

³⁴⁴⁰ *Ibid.*

³⁴⁴¹ *Ibid.*, « L'intention de Sa Majesté étant que les ministres de la Religion jouissent à cet égard des droits qu'ils tiennent de leur ministère et que leurs fonctions soient honorées du plus profond respect ».

³⁴⁴² ANOM, COL, A15, f°129, *Mémoire du roi pour servir d'instructions* [au] comte d'Arbaud et [au] comte de Pleyrier, gouverneur général et intendant de la Guadeloupe, du 24 octobre 1775, et DURAND-MOLARD, M., *Code de la Martinique, op.cit.*, t.3, p.285, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur marquis de Bouillé*, [...] et au sieur président de Tascher, [...], du 7 mars 1777.

du 31 juillet 1763 et sous l'impulsion de la Commission de législation des colonies³⁴⁴³. En Inde, ce titre n'avait pas été établi : l'administration spirituelle ne pouvait donc être reconnue qu'à l'évêque portugais. Les instructions des administrateurs de Guadeloupe et de Martinique prévoyaient bien une limite à cette juridiction : celle de « *l'abus dont la connaissance [était] attribuée aux tribunaux supérieurs, comme elle [l'était] aux parlements dans le royaume* »³⁴⁴⁴. Les instructions de Bellecombe et Chevreau ne faisaient, elles, aucune mention de l'appel comme d'abus qu'ils pourraient former contre les actes de l'évêque de San Thomé. Le gouverneur et l'ordonnateur étaient seulement invités à correspondre avec l'ordinaire, sur les contestations qui surviendraient, et à rendre compte de tout ce qui serait entrepris au département de la Marine³⁴⁴⁵. Les modalités d'accession aux ministères ecclésiastiques, décrites par les instructions aux administrateurs des colonies d'Amérique, étaient également occultées pour ceux des comptoirs de l'Inde.

En revanche, « *pour ce qui regarde le temporel* », les prêtres et religieux étaient réputés « *soumis à la police du Gouvernement* »³⁴⁴⁶. Par analogie avec les instructions des administrateurs d'Amérique, l'administration temporelle (en matière de religion) désignait ici « *l'inspection sur le culte extérieur, sur la personne, les mœurs et les fonctions des missionnaires* », et relevait des « *administrateurs en commun, en ce qui [tenait] à la haute police* »³⁴⁴⁷. Bellecombe et Chevreau avaient la charge d'exécuter les lois et règlements du roi, et de renvoyer en France les ecclésiastiques qui provoqueraient du scandale. Dans ce cas, ils devaient encore rendre compte au Secrétaire d'État à la Marine « *des motifs qui les [auraient] portés à cet acte de sévérité* »³⁴⁴⁸. L'autorité des administrateurs de l'Inde sur les ecclésiastiques se bornait ainsi à réprimer les troubles à l'ordre public ou à la police religieuse.

A minima, il existait une asymétrie flagrante entre les principes dérivés de l'administration royale directe en matière de police ecclésiastique, et les instructions délivrées

³⁴⁴³ ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763. *Supra*, p.773.

³⁴⁴⁴ ANOM, COL, A15, f°129, *Mémoire du roi pour servir d'instructions [au] comte d'Arbaud et [au] comte de Pleyrier, gouverneur général et intendant de la Guadeloupe*, du 24 octobre 1775, et DURAND-MOLARD, M., *Code de la Martinique*, op.cit., t.3, p.285, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur marquis de Bouillé, [...] et au sieur président de Tascher, [...]*, du 7 mars 1777.

³⁴⁴⁵ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...]*, du 10 février 1776, f°59.

³⁴⁴⁶ *Ibid.* Le « Gouvernement » désigne ici le gouverneur d'une colonie, et plus généralement, ses institutions administratives et judiciaires.

³⁴⁴⁷ ANOM, COL, A15, f°129, *Mémoire du roi pour servir d'instructions [au] comte d'Arbaud et [au] comte de Pleyrier, gouverneur général et intendant de la Guadeloupe*, du 24 octobre 1775, et DURAND-MOLARD, M., *Code de la Martinique*, op.cit., t.3, p.286, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur marquis de Bouillé, [...] et au sieur président de Tascher, [...]*, du 7 mars 1777.

³⁴⁴⁸ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...]*, du 10 février 1776, f°59

aux gouverneurs et ordonnateurs de l'Inde. Dans les colonies d'Amérique, les mêmes instructions avaient bien pour effet de renforcer le pouvoir des administrateurs sur le clergé, en raison de l'environnement institutionnel dans lequel elles devaient être exécutées. Les préfets apostoliques s'étaient imposés comme une solution pour gouverner un clergé essentiellement composé de réguliers : ils disposaient d'une juridiction volontaire, consistant dans la faculté de déléguer l'administration des sacrements (et la desserte des églises), et de dispenser les empêchements de mariage. Or, ils n'avaient aucune juridiction contentieuse pour contraindre ni punir les missionnaires, en dehors de ces voies purement hiérarchiques. La séparation « stricte » entre le temporel et le spirituel, figurant dans les instructions des administrateurs coloniaux, était un trompe-l'œil : elle reposait sur la dépendance institutionnelle du clergé missionnaire. Dans les faits, la correction des « mœurs » des ecclésiastiques, revenait aux gouverneurs et intendants, qui pouvaient prêter leur concours au préfet apostolique, ou intervenir de leur propre chef pour réprimer des scandales ou infractions, y compris dans des affaires purement spirituelles, ou de discipline interne à l'Église³⁴⁴⁹. Or, en Inde, l'absence d'un préfet apostolique rendait l'esprit de ces instructions caduques. Elles paraissaient donc dans un environnement inadéquat, et laissaient les administrateurs coloniaux dénués de véritables pouvoirs sur les ecclésiastiques, face à l'évêque de San Thomé.

L'assimilation du régime ecclésiastique des établissements de l'Inde à celui des colonies d'Amérique était ainsi amorcé, mais nécessitait une série d'autres mesures. Elles furent adoptées dans les mois suivant la rédaction de ces instructions, et entérinées avant l'arrivée de Bellecombe et Chevreau à Pondichéry en janvier 1777.

B. L'alliance du ministère et du séminaire : l'attribution de la Mission malabare

L'association entre le ministère de la Marine et le séminaire des Missions-étrangères de Paris précède la définition des modalités d'organisation ecclésiastique des comptoirs, et même la résolution de l'affaire des biens de la Mission malabare. Dès 1774, le Secrétaire d'État à la Marine des dernières années du règne de Louis XV, Pierre Étienne Bourgeois de Boynes, avait jeté les fondements de cette coopération. Le ministre souhaitait conserver les ex-jésuites en Inde, en raison de leur nombre, et de leur expérience incomparable des missions ; choses qu'aucun autre corps de religieux n'était alors en état de fournir. En revanche, il concevait la nécessité de faire disparaître toute trace d'appartenance à l'ancienne Société de Jésus. Par conséquent, il convint avec les directeurs du séminaire des Missions-étrangères de Paris de la nomination du P. Louis Mathon, qui était alors procureur du séminaire de Pondichéry, comme supérieur de la

³⁴⁴⁹ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., p.479-483.

Mission malabare pour le civil et le temporel³⁴⁵⁰. Celui-ci devrait exercer, au moins temporairement, l'administration des biens de la Mission, sans toutefois être investi d'une quelconque autorité spirituelle. Un mémoire composé en octobre 1774 par Martin Hody, supérieur du séminaire des Missions-étrangères à Paris, définissait les conditions de cette coopération³⁴⁵¹. Il convenait d'attribuer par des lettres patentes aux évêques et prêtres des Missions-étrangères la Mission malabare, dans laquelle seraient conservés une partie des ex-jésuites, à la condition qu'ils renonçassent à leur vœu entre les mains de l'évêque de San Thomé, et qu'ils prêtassent un serment de fidélité devant le Conseil supérieur de Pondichéry, comme cela avait été fait dans les colonies d'Amérique³⁴⁵².

Au mois de février 1776 le maître des requêtes Jacques-Philippe-Isaac Guéau de Reverseaux était le principal intermédiaire entre les directeurs des Missions-étrangères et le ministère de la Marine³⁴⁵³. Il a largement œuvré à la rédaction des lettres patentes du mois de mars 1776. Celles-ci portaient attribution « *aux prêtres du corps de l'association des Missions-étrangères la desserte des Missions malabares* »³⁴⁵⁴. Ce très court texte conférait

³⁴⁵⁰ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.18-19.

³⁴⁵¹ ANOM, COL, F5A 45, *Mémoire décrivant les missions malabare et chinoise, et proposant d'attribuer aux prêtres des Missions-étrangères la direction de la première*, par Martin Hody, octobre 1774.

³⁴⁵² *Ibid.* Martin Hody propose même une formule de serment : « Vous promettez d'être bons et fidèles sujets du Roi, de professer les libertés de l'Église gallicane, les quatre articles du clergé de France contenus en la déclaration de 1682 et de combattre toutes doctrines contraires aux lois et ordonnances de nos rois ». De tels serments avaient en effets été imposés à la Martinique, Guadeloupe, et Saint-Domingue, ANOM, COL, C8, A65, f°189, *Lettre du Marquis de Fénelon au Duc de Praslin sur le serment des jésuites, du 10 novembre 1763*, et ANOM, COL, F5A 8/1, *Extrait de l'arrêt du Conseil supérieur de la Guadeloupe réglant l'accès des Jésuites aux fonctions ecclésiastiques*, du 6 juillet 1764, « Ordonne qu'aucun des jésuites actuellement dans cette île, ou qui y viendront à l'avenir, ne pourront être admis à aucune fonction ecclésiastiques, qu'ils n'aient préalablement promis sous la foi du serment [...] d'être bons et fidèles sujets du roi, de tenir et professer les libertés de l'Église gallicane, et les quatre articles du clergé de France contenus en la déclaration de mil six cent quatre-vingt-deux [...] ». v. MAIRE, C., *La critique gallicane et politique des vœux de religion*, in : Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, vol.24, 2000, [en ligne : <https://journals.openedition.org/ccrh/2052>].

L'on peut préciser que la désignation des bénéficiaires de la Mission malabare comme « prêtres et évêques des Missions-étrangères » n'est pas anodine. Ces propositions surviennent alors que l'archevêque de Paris a fait opposition des lettres patentes du 13 août 1773 qui avaient confirmé l'établissement du séminaire des Missions-étrangères de 1663, en retenant une formulation selon laquelle le séminaire et les missionnaires ne formeraient qu'une seule et même association, pour la discipline, et pour les biens. *Supra*, p.803. Cela était contesté par l'archevêque de Paris, qui entendait conserver l'indépendance du séminaire contre les « prêtres et évêques » envoyés en Inde, et renforcer son autorité sur ce premier. La dénomination retenue par Martin Hody cherche bien à faire des prêtres et évêques (ou vicaires apostoliques) envoyés en Inde les bénéficiaires de la Mission malabare, et non le séminaire.

³⁴⁵³ On trouve des détails sur Guéau de Reverseaux à MALOUE, P.-V., *Mémoires de Malouet, op.cit.*, t.1, p.46. Malouet décrit Reverseaux comme un homme de confiance de l'ancien ministre de la Marine, de Boynes. L'éditeur de l'ouvrage laisse en note une utile bibliographie de Guéau de Reverseaux. Il était fils de l'avocat Jacques-Étienne Guéau de Reverseaux (1706-1753), devint conseiller au Parlement de Paris en 1761, et quitta la magistrature pour devenir maître des requêtes en 1765. Il sera par la suite intendant de Moulins (1777), de La Rochelle (1781), et de Saintes (1787). Il fut un opposant aux réformes de Turgot ou de Necker, et à la création d'assemblées provinciales. Il mourut guillotiné le 12 février 1794. *Ibid.*, p.46, note 1.

³⁴⁵⁴ ANOM, COL, F5A 47/1, *Lettres patentes attribuant aux prêtres des Missions-étrangères la desserte des missions malabares*, mars 1776, contenant les notes de Guéau de Reverseaux, qui a été le relecteur et correcteur final de ces lettres patentes.

« l'administration et la jouissance de tous les biens meubles et immeubles dont le fonds et la propriété [étaient] affectés auxdites Missions [...] qui [avaient] été données soit par les rois [...], soit par des particuliers, et qui [avaient] été chargées de fondation ou destinés à la propagation de la religion catholique »³⁴⁵⁵. Il faut d'abord remarquer que les lettres patentes de mars 1776 ne portaient que sur l'aspect patrimonial de la mission, alors que l'affaire des biens de la Mission malabare n'avait pas encore été tranchée au Conseil, et que les créanciers des jésuites avaient encore des prétentions sur ceux-ci. Le Secrétaire d'État à la Marine Antoine de Sartine a ainsi tenu pour acquise la propriété royale des biens affectés au service spirituel, ou fondés à cette fin, de manière précoce. Le quatrième article des lettres patentes prévoyait en effet que, dans le cas où les prêtres des Missions-étrangères ne desserviraient plus les missions de l'Inde, ils seraient « *tenus de rendre lesdits biens et fonds dans l'état où ils se trouveront* »³⁴⁵⁶. La Mission malabare était ainsi organisée sous la forme d'un dépôt dont les missionnaires, révocables, ne seraient que les administrateurs.

Une seconde remarque doit être faite sur la genèse des lettres patentes du mois de mars 1776. Au cours de leur rédaction, Guéau de Reverseaux jugea inévitable d'obtenir l'accord du nonce du pape, et de l'ambassadeur du Portugal à Versailles, pour faire reconnaître les droits des prêtres des Missions-étrangères à reprendre les missions françaises en Inde, et à y conserver les ex-jésuites³⁴⁵⁷. Les représentants de Rome et de Lisbonne furent ainsi consultés, et approuvèrent sans difficulté ce projet au nom de leurs souverains respectifs³⁴⁵⁸. La réforme des missions conservait, à ce stade, les traits de la police ecclésiastique des établissements français de l'Inde depuis ses origines : elle était un acte négocié avec les deux autres puissances ayant des droits sur le clergé catholique en Asie, et particulièrement sur la côte de Coromandel.

Ces lettres patentes avaient enfin pour conséquence implicite de réunir les ex-jésuites de l'Inde aux prêtres des Missions-étrangères, de les placer sous l'autorité de leurs supérieurs. Des instructions supplémentaires furent donc rédigées pour les administrateurs Bellecombe et Chevreau, qui s'étaient embarqués pour l'Inde en février 1776³⁴⁵⁹. Les ex-jésuites qui avaient

³⁴⁵⁵ *Ibid.*, art.2.

³⁴⁵⁶ *Ibid.*, art.4.

³⁴⁵⁷ ANOM, COL, F5A 47/1, *Mémoires et observations sur le rétablissement de la mission malabare et la nécessité de lui conserver ses biens*, Pièce n°1, *Rapport au ministre de la Marine*, février 1776, « On doit observer à Monseigneur que ce remplacement exige des dispositions avec la Cour de Rome, avec celle de Portugal, et peut être même avec la Cour d'Espagne qui verrait avec peine un établissement tendant à relever la société des jésuites ».

³⁴⁵⁸ ANOM, COL, F5A 47/1, *Correspondance du ministre de la Marine avec l'ambassadeur du Portugal et le nonce du pape au sujet du projet de lettres patentes*, Pièce n°6, *Réponse du nonce du pape au Secrétaire d'État à la Marine*, du 2 mars 1776, qui approuva la demande tout en l'envoyant à Rome, et Pièce n°7, *Réponse de l'ambassadeur du Portugal à Paris au Secrétaire d'État à la Marine*, du 3 mars 1776, qui se dit favorable au projet.

³⁴⁵⁹ ANOM, COL, F5A 47/1, *Courrier de transmission des lettres patentes aux administrateurs de Pondichéry et remarques à ce sujet*, Pièce n°1, *Lettre d'Antoine de Sartine aux administrateurs de Pondichéry*, juillet 1776.

jusqu'à présent dépendu « *de la juridiction des évêques portugais* » devaient « *se soumettre en entier à l'inspection de Messieurs des Missions-étrangères* »³⁴⁶⁰. On aperçoit ici les effets de l'étatisation de la Mission malabare : le transfert de l'administration temporelle de l'ancienne mission jésuite aux Missions-étrangères devait produire des effets dans la hiérarchie spirituelle. Il y avait désormais une mission nationale en Inde : si les ex-jésuites voulaient continuer à jouir des biens qui la garnissaient, ils n'avaient d'autre choix que d'obéir aux supérieurs approuvés par le roi. Les prêtres des Missions-étrangères devaient tâcher de conserver les anciens missionnaires de l'Inde, mais avaient la faculté de les renvoyer en France s'ils refusaient de coopérer³⁴⁶¹. Dans le cas où ils se maintiendraient, les ex-jésuites seraient « *affiliés* » à la congrégation des Missions-étrangères³⁴⁶². Il n'était exigé d'eux aucun serment au Conseil supérieur : les jésuites seraient désormais regardés, comme en France, en tant « *[qu'] individus particuliers* »³⁴⁶³. Il semble cependant que ces instructions, rédigées autour du mois de juillet 1776, n'aient pas été expédiées immédiatement. Des difficultés devaient survenir dans les mois suivants, et auraient pu rendre caduques ces mesures.

En effet, la question de l'obéissance des jésuites aux prêtres des Missions-étrangères, et leur éventuelle soustraction de l'autorité de l'évêque de San Thomé ne pouvait résulter d'une simple transmission de l'administration des biens de la Mission. Pour asseoir la supériorité des nouveaux bénéficiaires de la Mission malabare, il fallait leur procurer des prérogatives spirituelles suffisantes pour parer toute contestations. Or, la création de telles autorités devait également faire l'objet d'une négociation avec Rome et Lisbonne, parce qu'elle dépassait le consentement donné en mars 1776 pour le simple maintien des ex-jésuites, et parce qu'elle portait inévitablement atteinte à la juridiction de l'évêque de San Thomé. Comme dans le cas des instructions adressées en février 1776 aux administrateurs de Pondichéry, la pertinence des réformes engagées par le Secrétariat d'État à la Marine dans la sphère temporelle des missions et

Chevreau et Bellecombe avaient été chargés de missions d'inspection dans les colonies de Gorée au Sénégal et à Madagascar au cours de leur voyage. Pour cette raison, ils n'arriveront en Inde qu'en janvier 1777.

³⁴⁶⁰ *Ibid.*

³⁴⁶¹ *Ibid.*, « Sa Majesté les laisse entièrement les maîtres de continuer les missionnaires dans les postes qu'ils occupent ou de les en faire revenir s'ils y restent. Ce ne pourra être que comme affiliés en quelque manière à la Congrégation des Missions-étrangères ou au moins comme envoyés dans chaque résidence par les supérieurs actuels des Missions [...]. Les administrateurs doivent, de concert avec les prêtres des Missions-étrangères, engager les ex-jésuites à rester en Inde [...]. Vous pouvez leur promettre une retraite utile, lorsque leur santé ne leur permettra plus de continuer leurs travaux, mais vous ferez repasser en France tous ceux des anciens missionnaires qui refuseraient de reconnaître les nouveaux supérieurs ».

³⁴⁶² *Ibid.*, « Ils vivront en tout et sans aucune exception comme s'ils étaient du corps de cette congrégation ».

³⁴⁶³ *Ibid.*, « Sa Majesté n'exige de ceux qui seront conservés aucune formalité. [...] Elle n'entend les conserver que comme individus particulier soumis à un régime différent de celui sous lequel ils ont vécu jusqu'ici, elle veut surtout éviter tout ce qui pourrait donner ombrage à la cour de Portugal, et lui donner lieu de penser que le régime ancien n'est pas entièrement détruit ».

du clergé de l'Inde dépendait fondamentalement d'une refonte de la hiérarchie spirituelle des comptoirs. Or, dans ce domaine, le ministre ne pouvait agir seul, en théorie.

II. La redistribution des pouvoirs spirituels : entre négociation et acte d'autorité

La concertation de la réforme du clergé français de l'Inde avec le pouvoir pontifical et l'ambassadeur de Portugal est une source de limitation des prétentions du ministère de la Marine et des Missions-étrangères de Paris dans la création de nouvelles autorités ecclésiastiques. Dans ce contexte, l'institution d'un préfet apostolique, paraît ménager les intérêts de chacun (A). Cependant, l'intransigeance des directeurs du séminaire des Missions-étrangères à obtenir un vicaire apostolique, et le refus du pape de démembrer le diocèse de San Thomé aboutit à la création d'une fonction *sui generis* : le « supérieur général » de la Mission malabare (B). Face à l'incertitude des pouvoirs de ces deux prélats, le Secrétariat d'État à la Marine prendra une mesure drastique : la soustraction des comptoirs français à la juridiction de l'évêque de San Thomé (C).

A. La préfecture apostolique : une institution coloniale compatible avec les droits du padroado ?

Les lettres patentes du mois de mars 1776 n'avaient d'effet que sur l'administration temporelle de la Mission malabare, en tant qu'établissement royal, mais ne portaient pas sur les pouvoirs spirituels qu'exerceraient les prêtres des Missions-étrangères et leurs missionnaires. Or, les directeurs du séminaire parisien avaient une idée très précise des facultés que devaient recevoir les principaux ecclésiastiques de l'Inde : celles de vicaires apostoliques et évêques *in partibus*, comme cela s'était toujours pratiqué dans cette société³⁴⁶⁴. Les vicariats apostoliques ne pouvaient être créés que par le Saint-Siège. Les évêques *in partibus* des Missions-étrangères ne s'étaient vus attribuer de tels pouvoirs que pour l'Extrême-Orient, mais jamais en Inde, sur les terres du *padroado* portugais.

Ce n'est qu'après la publication des lettres patentes de mars 1776 que Guéau de Reverseaux se chargea d'informer l'ambassadeur du Portugal de ces demandes

³⁴⁶⁴ *Supra*, p.140-142. ANOM, COL, F5A 47/1, *Correspondance entre Guéau de Reverseaux, les directeurs du séminaire, et l'abbé de L'Isle-Dieu* [vicaire général des colonies d'Amérique], *au sujet du projet de lettres patentes*, Pièce n°3, *Lettre de Reverseaux à l'abbé de L'Isle-Dieu, du 29 février 1776*, « Messieurs des Missions-étrangères m'ont encore observé qu'ils avaient dans toutes leurs missions des évêques vicaires apostoliques et qu'il leur serait impossible de se départir à Pondichéry d'une forme d'administration qui fait la base de leur institution ; mais ils sentent que dans ce moment-ci la brièveté du temps ne permet pas de prendre tous les arrangements nécessaires pour le complément de cette opérations ; ainsi ils exigent pour la suite l'établissement d'un vicaire apostolique comme une condition sans laquelle ils ne pourraient continuer à desservir cette mission ».

supplémentaires³⁴⁶⁵. Le maître des requêtes se voulut rassurant : il indiqua que « *l'intention de Sa Majesté [n'était] point de demander au pape l'érection d'un évêché à Pondichéry, ni d'y avoir un évêque titulaire* », mais seulement « *un vicaire apostolique révocable à volonté [qui] ne [pût] jamais entraîner d'inconvénient [aux] droits de M. l'évêque de San Thomé* »³⁴⁶⁶. Pour appuyer cette demande, le maître des requêtes souligna le droit du roi « *de faire exercer dans les pays sujets à sa domination le ministère ecclésiastique de la manière et dans la forme qui lui [paraissait] la plus avantageuse* »³⁴⁶⁷. Ces précautions ne suffirent pas à convaincre l'ambassadeur du Portugal : il estima le 10 avril 1776 qu'avec la nomination d'un vicaire apostolique dans le ressort de l'évêque de San Thomé, l'affaire « *change[ait] de nature* », et qu'il ne pouvait y consentir sans avoir reçu les ordres de la Cour de Lisbonne³⁴⁶⁸. À vrai dire, la création d'un évêque, même *in partibus*, à Pondichéry, embarrassait également le Secrétariat d'État à la Marine : il en aurait résulté une totale autonomie des ecclésiastiques des comptoirs, et un affaiblissement de l'autorité des administrateurs locaux et du ministère³⁴⁶⁹.

Ces premières difficultés firent envisager aux rapporteurs du Secrétariat d'État à la Marine d'autres solutions. Si la création d'un vicaire apostolique, investi de la dignité épiscopale, ayant juridiction sur les missions, et soumis à la Congrégation de la Propagande, constituait une atteinte aux droits du Portugal, il existait d'autres titres pouvant satisfaire aux besoins spirituels des établissements français de l'Inde. Dès la fin du mois de mars 1776, la fonction de préfet apostolique avait été regardée comme une alternative possible³⁴⁷⁰. Les préfectures apostoliques avaient été créées depuis le XVII^e siècle dans les colonies françaises d'Amérique, pour exercer un nombre limité de facultés en matière d'administration des sacrements, de discipline ecclésiastique, et de gouvernement des réguliers, dans des provinces

³⁴⁶⁵ ANOM, COL, F5A 47/1, *Correspondance du ministre de la Marine avec l'ambassadeur du Portugal et le nonce du pape au sujet du projet de lettres patentes*, Pièce n°3, *Rapport de Guéau de Reverseaux au ministre de la Marine, du 24 février 1776*, dans lequel il indique ne pas avoir présenté à l'ambassadeur ni au nonce apostolique le « point qui concerne l'établissement d'un évêque français ou d'un vicaire apostolique » dans ses démarches visant à leur faire reconnaître l'attribution de la Mission malabare aux Missions-étrangères de Paris. La question est finalement abordée dans une lettre du 29 mars 1776, *Ibid.*, Pièce n°8, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. l'ambassadeur de Portugal, du 29 mars 1776* [écrite par Guéau de Reverseaux, et approuvée par le ministre].

³⁴⁶⁶ *Ibid.* De Sartine et Guéau de Reverseaux ajoutaient que Pondichéry avait « toujours été considérée comme faisant partie du diocèse de San Thomé », mais que « la juridiction de ce prélat [avait] toujours été bornée à de simples visites de pure forme ». Cette dernière affirmation est très discutable, et vise à minimiser l'impact qu'aurait la création d'un vicaire apostolique.

³⁴⁶⁷ *Ibid.*

³⁴⁶⁸ *Ibid.*, Pièce n°9, *Réponse de l'ambassadeur de Portugal de Sousa au Secrétaire d'État à la Marine, du 10 avril 1776*.

³⁴⁶⁹ *Ibid.*, Pièce n°11, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine du 31 mars 1776*, qui remarque que deux administrateurs, le gouverneur et l'intendant, se « partagent les pouvoirs du roi », et « [qu'en] envoyant un évêque chargé de remplir dans une colonie, les fonctions attachées à une dignité aussi éclatante, [ce serait] y établir une troisième puissance qui s'estimera au moins égale des deux autres, qui se regardera comme indépendante ».

³⁴⁷⁰ *Ibid.*, et Pièce n°10, *Copie de la réponse faite à l'ambassadeur du Portugal, à Versailles, le 10 avril 1776*.

où aucun évêché n'était établi³⁴⁷¹. Le préfet apostolique se distinguait principalement du vicaire apostolique par son incapacité à ordonner à la prêtrise. La législation coloniale française s'était cependant approprié cette invention du droit pontifical : les lettres patentes du 31 juillet 1763, proposées par la Commission de législation des colonies, avaient fait du préfet apostolique l'autorité de droit commun en matière de discipline ecclésiastique des colonies d'Amérique³⁴⁷². Ce texte établissait que les préfets apostoliques seraient des ecclésiastiques réguliers ou séculiers français³⁴⁷³. Ils devaient être investis par un bref du pape, recevoir des lettres d'attache du roi, et faire enregistrer leurs pouvoirs auprès des Conseils supérieurs³⁴⁷⁴. En réalité, les lettres patentes prévoyaient surtout de reconnaître par ce mécanisme les supérieurs des missions, investis de l'autorité sur les religieux de leur ordre, comme préfets apostoliques³⁴⁷⁵. On observe, en pratique, que dans certaines colonies d'Amérique, il avait été créé un préfet par ordre religieux

³⁴⁷¹ *Supra*, p.133. PIZZORUSSO, G., *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, loc.cit., p.56-57. GUYOT, J.-N., *Répertoire universel [...]*, op.cit., t.12, p.173-175, art. « Colonie », qui recense les facultés généralement reconnues par la Congrégation de la Propagande aux préfets apostoliques : « Ils ont l'autorité de dispenser de toute irrégularité, excepté celles qu'on a encourues pour une véritable bigamie ou pour un homicide volontaire, et même dans ces cas si la disette d'ouvriers l'exige, pourvu cependant, quant à l'homicide, que cette dispense ne cause point de scandale. Ils peuvent absoudre et dispenser de toute simonie, à la charge de quitter les bénéfices et de faire quelques aumônes des fruits mal perçus [...]. Les préfets apostoliques dispensent dans le troisième et le quatrième degré de consanguinité et affinité seulement simple et mixte, et dans le second, troisièmes et quatrièmes degrés mixtes, mais non dans le second degré non mixte, si ce n'est quant aux mariages contractés, ou même à contracter, pourvu que ce second degré ne tienne d'aucune manière au premier degré. A l'égard des hérétiques ou infidèles qui se convertissent à la foi catholique, et dans les cas portés ci-devant, ils peuvent déclarer légitimes les enfants nés. Ces préfets dispensent aussi de l'empêchement d'honnêteté publique, résultant des fiançailles légitimes, des empêchements pour crimes, pourvu que l'un et l'autre des deux époux n'en soient pas coupables ; de l'empêchement résultant de la parenté spirituelle, excepté cependant entre le parrain et la filleule, la marraine et le filleul [...]. Ils dispensent les gentils et les infidèles ayant plusieurs femmes, pour qu'ils puissent, après leur conversion et leur baptême, retenir celle qu'ils préféreront, si elle est fidèle, à moins que la première n'ait voulu se convertir. Ces préfets peuvent administrer tous les sacrements, excepté ceux de l'ordre et de la confirmation ».

³⁴⁷² ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763. *Supra*, p.773. En raison de la généralisation des préfetures apostoliques par ces lettres patentes, le juriste colonial E. Petit pouvait décrire cette institution comme une nouveauté en 1771. PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., p.487, « La police ecclésiastique [aux Antilles] est donnée à des préfets apostoliques : titre nouveau dans la hiérarchie, imaginé pour nos colonies insulaires à la place de celui de vicaires apostoliques, qui n'a lieu que dans les missions des pays infidèles, où on envoie des évêques *in partibus*, avec ce titre parce que de simples commissaires, comme nos préfets, n'auraient pas une autorité suffisante, et qu'on ne peut espérer d'y voir des évêchés ». Dans ce sens, GUYOT, J.-N., *Répertoire universel [...]*, op.cit., t.12, p.172, art. « Colonie », « La police ecclésiastique est confiée dans les colonies à des préfets apostoliques, et non à des évêques comme dans tout le royaume : ces préfets ne peuvent censurer, ni suspendre, ni interdire ; mais en vertu des pouvoirs et facultés que leur donne le pape, qui, selon les lettres patentes du 31 juillet 1763, doivent être enregistrés dans les conseils souverains ».

³⁴⁷³ ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763, art.1.

³⁴⁷⁴ *Ibid.*, art.2.

³⁴⁷⁵ *Ibid.*, art.5, « Les pouvoirs donnés aux supérieurs, ou vicaires généraux, des Missions des dites Colonies, [...] seront enregistrés en la forme portée par l'article trois de notre présente déclaration, avant qu'ils en puissent faire aucune fonction », et art.3, « Permettons néanmoins aux Préfets Apostoliques, qui sont actuellement établis dans lesdites Colonies, d'y continuer l'exercice de leurs fonctions, comme par le passé, à la charge toutefois, de faire enregistrer leurs pouvoirs en nos dits Conseils Supérieurs, aussitôt après l'enregistrement et publication de nos présentes lettres, lesquels pouvoirs y seront enregistrés sur leur simple requête, tant qu'ils soient obligés de prendre des lettres d'attache sur iceux, dont nous les dispensons pour cette fois seulement, et sans tirer à conséquence ».

assurant la desserte d'une mission³⁴⁷⁶. La réunion des fonctions de préfet et de supérieur permettait ainsi à leurs titulaires d'attribuer des églises tantôt à des réguliers, ou à des prêtres séculiers³⁴⁷⁷.

La préfecture apostolique semblait donc lever toutes les difficultés que posait la création d'un vicaire apostolique et évêque *in partibus*³⁴⁷⁸. De surcroît, il y avait une véritable cohérence coloniale dans le choix de cette institution, qui devait parfaire le projet du roi d'harmoniser le régime administratif des établissements de l'Inde avec celui des colonies d'Amérique³⁴⁷⁹. Ce changement de méthode permettait aussi d'étendre le champ d'action du ministère au-delà des prêtres des Missions-étrangères. On considéra dès la fin du mois de mars 1776 que deux préfets pouvaient être créés, l'un pour la « mission » des capucins, l'autre, pour la Mission malabare administrée par les Missions-étrangères de Paris³⁴⁸⁰.

La soudaine entrée en scène des capucins, qui avaient longtemps été ignorés dans les projets de réforme, s'explique aussi par un calcul politique de dernière minute. La création d'un préfet apostolique au profit de ces religieux ouvrait une possibilité jusqu'alors inexplorée. Les capucins assuraient, au titre de leur « mission », la desserte des églises des européens et des topas en Inde. Si leur supérieur était investi du titre de préfet apostolique, il était possible d'obtenir du pape la soustraction pure et simple des sujets et territoires du roi de France de la juridiction spirituelle de l'évêque de San Thomé³⁴⁸¹. Alors que l'ordinaire portugais était encore tenu, quelques mois auparavant, pour « *l'évêque de Pondichéry* », il était désormais possible de

³⁴⁷⁶ DURAND-MOLARD, M., *Code de la Martinique, op.cit.*, t.3, p.285, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur marquis de Bouillé, [...] et au sieur président de Tascher, [...], du 7 mars 1777*, « Le supérieur de chaque ordre est en même temps préfet apostolique. Comme supérieur régulier, il tient sa mission de ses supérieurs majeurs : comme préfet apostolique, il relève immédiatement du Saint-Siège et exerce ses pouvoirs en vertu des lettres d'attache de S.M., enregistrées aux tribunaux. Ces deux titres renferment les parties essentielles de l'administration, tant spirituelle que temporelle de la Mission ; savoir la supériorité sur la personne des missionnaires, la disposition des choses de la Mission, et les pouvoirs pour l'exercice du ministère de la Religion ».

³⁴⁷⁷ ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763, art.7.

³⁴⁷⁸ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, p.328.

³⁴⁷⁹ ANOM, COL, F5A 47/1, *Correspondance du ministre de la Marine avec l'ambassadeur du Portugal et le nonce du pape au sujet du projet de lettres patentes*, Pièce n°11, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine*, du 31 mars 1776, qui propose de donner à chaque mission de l'Inde un préfet apostolique, « suivant l'usage observé dans les colonies d'Amérique ».

³⁴⁸⁰ *Ibid.*, et Pièce n°10, *Copie de la réponse faite à l'ambassadeur de Portugal, à Versailles, le 10 avril 1776*, qui propose de demander « au pape un bref de préfet apostolique pour les capucins afin que ces deux missions soient administrées d'une manière uniforme ».

³⁴⁸¹ ANOM, COL, F5A 47/2, *Rapports [de Guéau de Reverseaux] sur les mémoires de l'abbé Vernet [jésuite de l'Inde] et demande de brefs de préfets apostoliques pour le supérieur des capucins et celui de la mission malabare*, Pièce n°2, *Rapport sur les plaintes portées par l'évêque de San Thomé aux administrateurs de Pondichéry*, du 8 juillet 1776, « On a proposé à Monseigneur de donner à la mission des capucins établis dans l'Inde pour les blancs, un préfet apostolique indépendant de l'évêque de San Thomé et de l'évêque *in partibus* [qui pourrait être nommé]. On a eu pour objet de soustraire entièrement par ce moyen les établissements français à la juridiction embarrassante d'un prélat étranger ».

se libérer de l'autorité de ce prélat étranger³⁴⁸². Pour exercer ce ministère, le nom de Sébastien de Nevers, curé de la paroisse de Pondichéry depuis 1752, et supérieur des capucins de l'Inde s'imposa sans discussion³⁴⁸³.

En revanche, les directeurs du séminaire des Missions-étrangères se montrèrent particulièrement intransigeants : ils n'accepteraient de reprendre la Mission malabare s'ils n'étaient dotés d'un vicaire apostolique, investi de la dignité épiscopale, et capable d'ordonner des prêtres³⁴⁸⁴. Il y avait un intérêt majeur à cette demande : les prêtres des Missions-étrangères ayant été réunis aux jésuites au sein de la Mission malabare, il apparaissait comme indispensable de les doter d'une autorité incontestable. Il était légitime de penser que les ex-jésuites pourraient refuser de se soumettre au sein de ce nouveau corps, et de ne reconnaître que la juridiction de l'évêque de San Thomé. Il était donc nécessaire que le supérieur de la Mission malabare eut au moins une dignité égale à celle de l'ordinaire portugais³⁴⁸⁵.

Ces propositions furent donc transmises du Secrétaire d'État à la Marine, Antoine de Sartine à celui des Affaires étrangères, le comte de Vergennes, pour être expédiées à l'ambassadeur de France à Rome, le cardinal de Bernis³⁴⁸⁶. En août 1776, la Congrégation de la Propagande adressa une réponse favorable à la création d'un préfet apostolique pour les capucins, « *pour le service des Européens et créoles blancs* », sous réserve de « *l'autorité et juridiction des ordinaires* »³⁴⁸⁷. Cette dernière condition n'était guère de nature à satisfaire le Secrétariat d'État à la Marine. Au surplus, la Congrégation de la Propagande avait refusé

³⁴⁸² ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe* [...], du 10 février 1776, f°58. Dans ce sens, LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.22.

³⁴⁸³ *Supra*, p.721.

³⁴⁸⁴ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°3, *Lettre de Guéau de Reverseaux à de Sartine, du 5 septembre 1776, à Paris*, dans laquelle il indique que Jean Davoust, évêque de Céram, directeur du séminaire des Missions-étrangères, lui a confirmé qu'il n'accepterait la mission malabare sans la nomination d'un vicaire apostolique : « Ils croient que les fonctions épiscopales dans l'ordre purement spirituel sont tellement liées au bien de toute les missions qu'il est impossible d'y faire aucun fruit sans cette condition ».

³⁴⁸⁵ ANOM, COL, F5A 47/1, *Courrier de transmission des lettres patentes aux administrateurs de Pondichéry et remarques à ce sujet*, Pièce n°2, *Rapport de Guéau de Reverseaux à M. de Sartine sur la lettre de Louis Dufau, évêque de Céram, directeur du séminaire des Missions-étrangères*, [s.d., juillet 1776], qui cite « Si les anciens missionnaires étaient mal intentionnés, ils auraient le temps d'exciter les malabars à mettre autant d'entraves qu'il leur serait possible au remplacement. Monseigneur n'a pas un instant à perdre ».

³⁴⁸⁶ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°2, *Copie d'une lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergennes, du 7 août 1776, à Rome*.

³⁴⁸⁷ Sur l'emploi du mot de « créole » au lieu *topa*, *Infra*, p.857. ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires-étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°3, *Traduction de la réponse de la Congrégation de la Propagande au mémoire présenté par le cardinal de Bernis*, [août 1776]. La Congrégation de la Propagande ajoutait deux remarques. Elle rappela d'abord que les facultés de préfet apostoliques étaient toujours assorties d'une limite dans le temps. Dans la mesure où ces pouvoirs étaient généralement accordés au supérieur d'un ordre, la Congrégation envisagea aussi de les accorder au supérieur des capucins de Touraine, en France, mais ne fit pas de difficulté à les accorder à un religieux résidant en Inde.

catégoriquement la création d'un vicaire apostolique français dans le diocèse de l'évêque de San Thomé, en rappelant l'ancienneté de l'établissement de ce dernier³⁴⁸⁸. La congrégation romaine estimait que « *les préfectures [étaient] compatibles avec la juridiction épiscopale (ce qui [n'avait] pas lieu lorsqu'il [s'agissait] de vicariats apostoliques parce qu'ils démembrement et séparent)* » et qu'elle n'entreprendrait « *rien sur le diocèse de l'évêque de [San Thomé de] Méliapour lequel embrass[ait] non moins le Bengale que le Coromandel* »³⁴⁸⁹.

La nomination du supérieur des capucins comme préfet apostolique semblait la seule chose véritablement acquise. Il fallait désormais changer de stratégie pour obtenir un titre qui convînt aux directeurs des Missions-étrangères dans l'administration de la Mission malabare, et surtout, pour supprimer la juridiction de l'évêque de San Thomé sur les comptoirs français.

B. Le « supérieur général des missions » : un substitut ad hoc au vicaire apostolique ?

En septembre 1776, de nouvelles lettres furent envoyées au cardinal de Bernis pour contester la réponse de la Congrégation de la Propagande. Antoine de Sartine et le comte de Vergennes, sous la plume du maître des requêtes Guéau de Reverseaux, avaient désormais durci le ton. Ils convenaient d'accepter la proposition de bref de préfet apostolique pour le P. Sébastien de Nevers³⁴⁹⁰. En revanche, les ministres persistaient à demander l'érection d'un vicaire apostolique pour la Mission malabare, au profit des Missions-étrangères de Paris³⁴⁹¹. À cet égard, un changement avait été opéré. Après avoir longtemps songé à présenter Louis Mathon, procureur du séminaire de Pondichéry, les directeurs du séminaire parisien proposèrent un personnage qui semblait tout indiqué pour cette fonction : Pierre Brigot, vicaire apostolique de Siam et évêque *in partibus* de Tabraca (ou Tabraka)³⁴⁹². Issu des Missions-étrangères, il était

³⁴⁸⁸ *Ibid.*

³⁴⁸⁹ *Ibid.*

³⁴⁹⁰ On dispose d'une lettre adressée par Vergennes au cardinal de Bernis, écrite avant le 9 septembre 1776. ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°7, *Lettre du comte de Vergennes au cardinal de Bernis*, début septembre 1776. Les propositions contenues dans cette lettre furent corrigées par la suite, et les demandes qu'elle contient ont sans doute été légèrement modifiées. ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la proposition de nommer l'évêque de Tabraca vicaire apostolique* [...], Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux, du 9 septembre 1776, à Versailles*. Le projet de lettre est annoté comme « approuvé » par de Sartine, sans correction, et il ne semble pas qu'il ait été amendé par Vergennes avant son envoi à l'ambassadeur de France à Rome.

³⁴⁹¹ *Ibid.*, Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux, du 9 septembre 1776, à Versailles*, « [Les Missions-étrangères] ne se sont jamais chargées d'aucune mission sans avoir à leur tête un évêque de leur corps auquel le Saint-Siège a toujours donné les pouvoirs de vicaire apostolique [...]. Les fonctions épiscopales qu'ils remplissent se bornent uniquement au spirituel, jamais ils n'ont eu d'officialités ni prétendu de juridiction contentieuse, mais ils sont soumis immédiatement au Saint-Siège et par conséquent ils ne reconnaissent pas dans l'étendue de leurs missions la juridiction d'un autre évêque ».

³⁴⁹² *Ibid.*, Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux, du 9 septembre 1776, à Versailles*, dans laquelle il corrige : « Ce n'est point pour le sieur Mathon qui 'est qu'un simple prêtre que

déjà investi de la dignité épiscopale, et avait exercé les fonctions de vicaire apostolique en Extrême-Orient³⁴⁹³. Résidant en France depuis 1770, Brigot venait d'embarquer en direction du Siam en juillet 1776. Il devait faire escale à Pondichéry pour s'assurer de l'exécution des lettres patentes du mois de mars précédent, et était sans doute instruit de sa présentation à la Congrégation de la Propagande. En proposant ce candidat, le pape devait faire l'économie de la consécration d'un nouvel évêque, mais il devait encore créer un vicaire apostolique qui eut autorité sur les missionnaires situés dans le diocèse de San Thomé, au préjudice de l'évêque portugais (ou *a minima*, étendre les pouvoirs du vicaire de Siam à ce ressort).

Les lettres adressées par l'intermédiaire du comte de Vergennes ne se bornaient cependant pas à une réitération de la première demande. De nouveaux arguments firent leur apparition. Le Secrétariat d'État à la Marine faisait savoir au pape que l'intention du roi était que l'évêque de San Thomé n'eut plus aucune autorité sur les ecclésiastiques français, ni de juridiction sur ses sujets et établissements³⁴⁹⁴. L'ordinaire avait valablement exercé sa supériorité spirituelle sur les comptoirs français par le passé, mais le passage sous administration royale directe rendait le maintien de son autorité impossible³⁴⁹⁵. Autrement dit, l'évêque n'avait pu exercer de juridiction sur les établissements français que parce qu'ils étaient sous la propriété et administration de la Compagnie des Indes³⁴⁹⁶. Ce jugement rétrospectif sous-entend que la Compagnie n'avait jamais été soumise aux devoirs dont le roi était garant en matière de protection de l'Église gallicane, ni des prérogatives dont il était investi³⁴⁹⁷. Désormais, le roi de

S.M. désire obtenir un bref de vicaire apostolique, c'est pour M. l'évêque de Tabraca, membre des Missions-étrangères, et revêtu depuis longtemps du caractère épiscopal qu'il est nécessaire d'obtenir ces pouvoirs ».

³⁴⁹³ Pierre Brigot (1713-1791) avait compté parmi les prêtres des Missions-étrangères dans le royaume de Siam, entre 1741 et 1757. En 1755, il avait été reçu vicaire apostolique de Siam, puis évêque *in partibus* de Tabraca, par son prédécesseur, Jean de Lolière Puycontat, évêque *in partibus* de Juliopolis. LAUNAY, *Histoire générale*, t.2, p.38-48, et LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.21-22, et surtout p.46-47.

³⁴⁹⁴ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la proposition de nommer l'évêque de Tabraca vicaire apostolique* [...], Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux, du 9 septembre 1776, à Versailles*, « l'intention de S.M. [est] de ne permettre à l'évêque Portugais de San Thomé de ne conserver aucune sorte d'autorité sur les missions françaises de l'Inde. Il est nécessaire d'affranchir les établissements français de cette domination étrangère qui donne trop souvent atteinte aux libertés de l'église gallicane ».

³⁴⁹⁵ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°7, *Lettre du comte de Vergennes au cardinal de Bernis, début septembre 1776*, « Les ordinaires n'ont jamais eu dans les colonies françaises de juridiction contentieuse, elle est incompatible avec la forme de leur administration, et cependant elle est une suite nécessaire des pouvoirs attribués à un évêque diocésain. Cette juridiction a pu subsister avec le régime d'un Compagnie de marchands, mais elle ne peut se concilier avec la nouvelle administration que le roi a jugé à propos de prescrire à ses établissements de l'Inde, depuis que Sa Majesté en a fait reprendre possession en son nom, et qu'elle veut rendre conforme à celle des autres colonies françaises ».

³⁴⁹⁶ *Ibid.*

³⁴⁹⁷ Dans sa lecture restreinte, l'affirmation de la soumission des colonies administrées par des Compagnies des Indes aux juridictions épiscopales étrangères mériterait d'être vérifiée à l'aune des périodes d'administration commerciale des colonies d'Amérique. Dans une lecture étendue, tendant à l'exclusion de l'application des Libertés de l'Église gallicane sous administration commerciale, cette affirmation paraît fautive à l'aune de plusieurs passages

France devait pouvoir librement organiser les missions dans les territoires de sa domination, au même titre que le roi de Portugal³⁴⁹⁸. On voit ici réapparaître la théorie du domaine actuel des princes en matière de missions religieuses, forgée du temps de François Pallu par l'arrêt du Conseil des Indes de Madrid, et repris par Louis XIV dans son conflit avec Innocent XI³⁴⁹⁹. Cette référence était d'ailleurs assumée pleinement, y compris dans ses ultimes conséquences. Le Secrétariat d'État à la Marine précisait que la création d'un vicaire apostolique n'aurait d'effet qu'à l'égard des ecclésiastiques, sujets, et territoires français, et n'emporterait pas la création d'un siège épiscopal : au cas où le roi viendrait à « *abandonner ces établissements* », c'est-à-dire, à perdre son domaine actuel, « *la juridiction de l'évêque de San Thomé reprendrait toute sa force* »³⁵⁰⁰.

D'autres arguments vinrent appuyer ces fondements principaux. Le Secrétariat d'État à la Marine défendait que la création d'un préfet apostolique suffît, à elle seule, à retrancher la juridiction de l'évêque étranger. L'on prit l'exemple de Saint-Domingue, où l'archevêché espagnol n'avait aucune autorité sur les ecclésiastiques français, ni de juridiction sur les sujets du roi, en raison de l'existence de préfets apostoliques³⁵⁰¹. Enfin, on mobilisa les dernières lettres envoyées depuis l'Inde par le capucin Sébastien de Nevers, et dans lesquelles il se plaignait de l'administration spirituelle de l'évêque de San Thomé.³⁵⁰² Celui-ci aurait accordé des dispenses de mariage jugées abusives par le capucin, autorisant par exemple des unions entre « *des enfants de famille [...] avec des négresses issues d'esclaves, malgré les oppositions des familles, [...] sans aucune publication de bans* », ou entre la fille du conseiller Abeille du

développés dans cette thèse. On citera par exemple l'arrêt rendu sur appel comme d'abus du 11 septembre 1708, pour lequel le ministre Pontchartrain avait demandé à l'avocat Nouet de recourir à une fiction géographique pour censurer le décret du légat Charles Maillard de Tournon « comme si l'affaire eut été en France ». *Supra*, p.502. Or, dans ce cas, c'était bien l'extraterritorialité des comptoirs, et non le caractère commercial des autorités qui en avaient l'administration, qui pouvait constituer un obstacle théorique à l'application des Libertés de l'Eglise gallicane.

³⁴⁹⁸ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques [...]*, Pièce n°7, *Lettre du comte de Vergennes au cardinal de Bernis*, début septembre 1776, « Les objections que la Cour de Lisbonne pourrait faire à cet égard seraient injustes et déraisonnables. Il est de principe incontestable qu'il dépend uniquement de la volonté du roi de donner aux missions des colonies françaises le régime qu'il lui plait ».

³⁴⁹⁹ *Supra*, p.322, p.310, p.332, et p.602.

³⁵⁰⁰ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la proposition de nommer l'évêque de Tabraca vicaire apostolique [...]*, Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux, du 9 septembre 1776, à Versailles*.

³⁵⁰¹ *Ibid.*, « L'île entière [Saint-Domingue] est comprise dans le titre primordial qui a érigé le siège archiépiscopal de la ville de Saint-Domingue, et cependant la partie française de cette île n'y a jamais reconnu depuis plus d'un siècle d'autre autorité ecclésiastique que celle des préfets apostoliques français qui y sont à tous égards indépendants de l'archevêque ».

³⁵⁰² *Ibid.*, La lettre originale est consultable à ANOM, COL, F5A 46/2, *Lettre du préfet apostolique Sébastien de Nevers, sur divers sujets [...]* [ndla : titre trompeur, l'auteur n'avait pas encore été investi], Pièce n°1, *Lettre du P. Sébastien de Nevers, du 1^{er} février 1776, à Pondichéry*.

Conseil supérieur avec « *un petit chirurgien anglais protestant* »³⁵⁰³. Ces exemples permettaient à la fois de dénoncer le dérèglement des mœurs dont était complice l'évêque, et l'atteinte qu'il portait par ses dispenses aux « *lois de l'église et de l'État* »³⁵⁰⁴.

Cependant, ces nouveaux arguments n'eurent guère d'effet sur la décision du pape Pie VI et de la Congrégation de la Propagande, qui refusèrent de prononcer explicitement la soustraction des ecclésiastiques français et des comptoirs de la juridiction de l'évêque portugais, et de créer un vicaire apostolique. Les lettres adressées par le cardinal de Bernis à Vergennes font surtout apparaître que Pie VI redoutait d'éventuelles représailles du marquis de Pombal³⁵⁰⁵. Pour parer toute contestation, il semble que le Saint-Siège ait agi rapidement : dès la fin du mois de septembre, deux décrets de la Congrégation de la Propagande furent rendus. Celui du 23 septembre 1776 accordait au capucin Sébastien de Nevers le titre de préfet apostolique, ainsi que les facultés attachées à cette fonction. Celui du 30 septembre 1776 établissait Pierre Brigot des Missions-étrangères « *Supérieur de toutes les missions françaises sur la côte de Coromandel* »³⁵⁰⁶. Cette fonction *sui generis* devait, comme le rapporte le cardinal de Bernis, être assortie des « *facultés les plus amples, en sorte que le titre seul de vicaire apostolique (lequel choquerait indubitablement l'évêque de San Thomé et la cour de Lisbonne) serait supprimé* »³⁵⁰⁷. Le pape aurait ajouté que « *le nom n'importe guère quand l'essentiel subsiste* »³⁵⁰⁸. Pie VI aurait donc procédé de manière nominaliste, en accordant des pouvoirs équivalents à ceux d'un vicaire apostolique, sous un autre nom.

L'examen et la comparaison des deux décrets permettent de confirmer en partie cette idée. Les deux textes accordent de larges facultés en matière d'absolution, d'indulgence, de dispense des empêchements, à Sébastien de Nevers et Pierre Brigot³⁵⁰⁹. L'enjeu principal de la

³⁵⁰³ *Ibid.* Le conseiller Jean-Joseph Abeille du Conseil supérieur de Pondichéry était le frère du physiocrate Louis-Paul Abeille. Sur la substitution des préjugés racistes aux distinctions religieuses dans l'organisation des paroisses, *Infra*, p.857.

³⁵⁰⁴ *Ibid.*

³⁵⁰⁵ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la proposition de nommer l'évêque de Tabraca vicaire apostolique [...]*, Pièce n°4, *Extrait de la lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergennes, du 25 septembre 1776, à Rome*, et Pièce n°6, *Extrait de la lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergelles du 2 octobre 1776, à Rome*.

³⁵⁰⁶ *Ibid.*

³⁵⁰⁷ *Ibid.*

³⁵⁰⁸ *Ibid.*

³⁵⁰⁹ Le contenu des deux décrets de la Congrégation de la Propagande, et les facultés accordées à Pierre Brigot et Sébastien de Nevers ne figurent pas à notre connaissance, dans les papiers concernant les missions religieuses du Secrétariat d'État à la Marine (ANOM, COL, F5A). La copie que nous avons pu en consulter est celle réalisée par le greffe du Conseil supérieur de Pondichéry au moment de leur enregistrement. NAIP, PP, TC, 207-2, *Registres du greffe du Conseil supérieur de Pondichéry, 1776-1777, f°229, Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI R.P. Petro Brigot episcopo Tabraciensi superiori missionum loco missionariorum extincte societatis pro districtu in terrisque Coromandelice, in quibus jesuite galli missiones exercebant et dirigebant*, en vingt-deux articles, approuvés par décret de la Congrégation de la Propagande du 30

distinction entre le préfet et le vicaire apostolique résidait, en l'espèce, dans la capacité à ordonner à la prêtrise, qui représentait pour les directeurs du séminaire des Missions-étrangères le marqueur de la puissance épiscopale, et sans laquelle ils ne consentiraient à administrer la Mission malabare. On observe bien que, comme dans les colonies d'Amérique, le préfet apostolique bénéficiait de larges pouvoirs pour organiser un clergé composé de réguliers, mais pas de celui de conférer le sacerdoce³⁵¹⁰. Pour administrer les sacrements paroissiaux, il devait cependant recevoir l'autorisation de l'évêque des lieux³⁵¹¹. Son autorité était limitée à Pondichéry et aux terres adjacentes, placées sous la domination du roi de France, pour les Européens et créoles³⁵¹². À l'inverse, Pierre Brigot, en tant que Supérieur général des missions françaises, avait bien reçu les pouvoirs d'administrer le sacrement de l'ordre³⁵¹³. Son ministère s'étendait sur toute la côte Coromandel, dans les missions autrefois occupées par les jésuites, au cœur du diocèse de l'évêque portugais. Sa compétence n'était donc pas bornée aux lieux appartenant au roi de France. En revanche, Pierre Brigot ne disposait pas des prérogatives exorbitantes qui n'étaient reconnues aux vicaires apostoliques que par un bref du pape, et qui leur permettaient d'étendre leur vicariat aux terres infidèles adjacentes, ou de le diviser avec d'autres évêques³⁵¹⁴. En dehors de ces pouvoirs, le Supérieur des missions françaises avait bien reçu des facultés dont le pape et la Congrégation de la Propagande n'investissaient pas généralement les préfets apostoliques, mais les vicaires apostoliques, et même les évêques³⁵¹⁵.

septembre 1776, enregistré au Conseil supérieur de Pondichéry sur ordre du roi le 3 septembre 1777, et f°231, *Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinorum prefecto missionum in Pudicheria terrisque adjacentibus ad christianissimi regis dominium pertinentibus pro Europeanis et Creolis ibi degentibus*, en vingt-sept articles, approuvés par décret de la Congrégation de la Propagande du 23 septembre 1776, enregistré au Conseil supérieur de Pondichéry sur ordre du roi le 3 septembre 1777.

³⁵¹⁰ *Ibid.* art.25, « *Administrandi omnia sacramenta, etiam parochialia, ordine et confirmatione exceptis, et, quoad sacramenta parochialia, in dioecibus ubi non erunt Episcopi vel Ordinarii aut eorum vicarii, vel in parochiis ubi non erunt parochi, vel, ubi erunt, de eorum licentia* ». Les facultés accordées à Sébastien de Nevers sont entièrement identiques à ceux accordés aux préfets apostoliques des colonies françaises d'Amérique, y compris sur ce point. PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.478-481.

³⁵¹¹ NAIP, PP, TC, 207-2, f°231, *Facultates concessae* [...] P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinorum prefecto missionum in Pudicheria, du 23 septembre 1776, art.25.

³⁵¹² *Ibid.*

³⁵¹³ NAIP, PP, TC, 207-2, f°229, *Facultates concessae* [...] R.P. Petro Brigot episcopo Tabraciensi superiori missionum, art. 12. « *Conferendi ordines extra tempora, et non servatis interstitiis usque ad sacerdotium inclusive* ». Sur ce point particulier, ses prérogatives étaient identiques à celles qu'avait reçu en 1669 le vicaire apostolique François Pallu. *Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunqini, etc* [...], *op.cit.*, p.29, *Facultés concédées par Clément IX à François Pallu, le 13 juin 1669*, art.1, « *Conferendi ordines extra tempora, et non servatis interstitiis, usque ad presbyteratum inclusive, si sacerdotum necessitas ibi fuerit* ».

³⁵¹⁴ Nous nous référons ici aux brefs *Super Cathedram* de 1659, accordés à François Pallu et Pierre de la Motte Lambert. LAUNAY, *Histoire générale*, p.41-43.

³⁵¹⁵ Par exemple, les facultés accordées à Pierre Brigot en 1776 sont les mêmes, au mot près (jusqu'à la liste des livres interdits), et dans le même ordre, que celles dont avait été investi Thomas-Philippe d'Alsace, évêque de l'archidiocèse de Malines (Belgique), en 1716. DENS, Pierre, *Theologia moralis et dogmatica*, Dublin, Richardi Coyne, 1832, p.304-306.

La création de la fonction de Supérieur des missions françaises fit l'objet de plusieurs plaintes de la part des directeurs du séminaire des Missions-étrangères, et de nombreux doutes³⁵¹⁶. Malgré cela, les ministres et Louis XVI semblent s'être accommodés de cette résolution, et l'ordre d'enregistrer les deux décrets de la Congrégation de la Propagande fut signé à Versailles en décembre 1776, pour être expédié à Pondichéry³⁵¹⁷.

Les établissements de l'Inde se trouvaient ainsi dotés de deux autorités ecclésiastiques nouvelles. Le préfet apostolique capucin, figure typique de l'empire colonial français, devait diriger un clergé essentiellement composé de réguliers, au service des Européens et métisses. Le Supérieur des missions françaises, création *ad hoc*, devait assurer l'administration de la Mission malabare, reprendre la desserte de l'église des Tamouls chrétiens, et surtout commander un corps de missionnaires composé d'ex-jésuites et de prêtres des Missions-étrangères. Aucun n'avait de juridiction contentieuse, et aucun ne pouvait dire avec certitude s'il était soumis, au spirituel, à l'autorité de l'évêque de San Thomé. L'esprit et l'équilibre de ces institutions étaient particulièrement confus. Le Secrétariat d'État à la Marine semble cependant avoir délaissé les démarches auprès de la Cour de Rome pour revenir à la raison d'être de toutes ces entreprises. En créant l'un ou l'autre de ces prélats, on n'avait cherché qu'à prévenir une éventuelle alliance des ex-jésuites avec l'évêque portugais. Le ministre de la Marine usa donc de son administration directe des comptoirs pour régler ce problème, sans grand souci des formalités.

C. La soustraction à la juridiction de l'évêque de San Thomé : un passage en force

Il fallut attendre le mois de septembre 1777 pour que l'ensemble de ces réformes fussent reçues à Pondichéry. Bellecombe et Chevreau étaient arrivés dans le comptoir en janvier 1777, et Pierre Brigot, évêque de Tabraca et vicaire de Siam, y résidait depuis le mois d'octobre 1776³⁵¹⁸. Le 3 septembre 1777, le Conseil supérieur enregistre successivement les lettres patentes du mois de mars 1776 portant attribution de la Mission malabare aux prêtres et évêques des Missions-étrangères, et, sur ordre du roi, les deux décrets de la Congrégation de la Propagande accordant le titre de préfet apostolique à Sébastien de Nevers, capucin, et de supérieur de toutes les missions françaises à Pierre Brigot, évêque de Tabraca, ainsi que leurs

³⁵¹⁶ ANOM, COL, F5A 47/3, *Questions de la cour de Rome sur la nouvelle organisation de la mission malabare et les pouvoirs donnés à l'évêque de Tabraca*, par les directeurs du séminaire des Missions-étrangères, janvier 1777.

³⁵¹⁷ Nous nous référons encore une fois au greffe du Conseil supérieur de Pondichéry, qui procéda à l'enregistrement des facultés de préfet et de supérieur des missions françaises sur ordre du roi du 31 décembre 1776. NAIP, PP, TC, 207-2, f°228 et f°230, *Arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry pour l'enregistrement des ordres du roi, du 3 septembre 1777*.

³⁵¹⁸ ANOM, COL, E 25, *Dossier personnel de Guillaume Léonard de Sarrazin de Bellecombe* [...], f°100, *Dossier personnel individuel* [formulaire du XIX^e siècle], qui indique que Bellecombe et Chevreau sont arrivés à Pondichéry le 8 janvier 1777, et qu'ils entrèrent dans leurs fonctions les 23 et 24 janvier. AMEP, vol.995, f°95, *Lettre de Brigot à la Sacrée Congrégation, du 15 octobre 1775, à Pondichéry*.

facultés respectives³⁵¹⁹. Cette démarche n'était cependant pas suffisante. Le Secrétaire d'État à la Marine, Antoine de Sartine, avait rédigé à l'intention du gouverneur et du commissaire ordonnateur de Pondichéry des instructions particulières au sujet de la réunion des ex-jésuites aux Missions-étrangères. Cette lettre, en date du 23 février 1777, reprenait en tous points les modalités de réunion définies dans les instructions (probablement jamais expédiées) de juillet 1776, et que nous avons décrites plus haut³⁵²⁰. Après avoir présenté les décrets de la Congrégation de la Propagande, le ministre ajoute :

*« Sa Majesté a jugé à propos de donner cette nouvelle forme aux deux missions qui sont desservies par ses sujets dans l'Inde, pour les soustraire à tous actes de juridiction de la part de l'évêque de San Thomé. Vous veillerez soigneusement à ce que les intentions du Roi à cet égard soient strictement exécutées. Le supérieur de la Mission malabare et le préfet apostolique de celle des capucins sont munis de pouvoirs suffisants pour être indépendants à tous égards du prélat portugais, et vous ne permettrez en aucun cas qu'il puisse, ou par lui-même, ou par ses délégués, remplir aucune fonction ecclésiastique dans ces deux missions. Les particuliers, soit Français, soit Indiens, attachés à ces deux missions, ne pourront désormais s'adresser à ce prélat pour obtenir des dispenses, et vous empêcherez l'exécution de celles qu'il pourrait leur avoir accordées. Vous userez néanmoins de beaucoup de ménagement avec l'évêque de San Thomé, et dans le cas où il vous témoignerait quelque mécontentement, vous lui ferez connaître que les motifs qui ont déterminé Sa Majesté à rendre les Missions françaises de l'Inde indépendantes de sa juridiction n'ont rien qui lui soit personnel, que la juridiction d'un évêque étranger est absolument incompatible avec la forme de l'administration des colonies françaises, et principalement avec les libertés de l'Église gallicane »*³⁵²¹.

La suppression de l'autorité de l'évêque de San Thomé sur les ecclésiastiques français, et de sa juridiction sur les sujets et comptoirs du roi, était ainsi consommée, par un simple ordre hiérarchique. Elle était un pur acte d'autorité d'Antoine de Sartine : le ministre n'avait eu besoin des décrets de la Congrégation de la Propagande, et des deux titres qu'ils conféraient, que comme de prétextes pour justifier l'indépendance ecclésiastique des comptoirs. Le P. Sébastien de Nevers, conformément à l'article 25 des facultés à lui accordées par la Congrégation de la Propagande, prit néanmoins le soin de faire autoriser ses pouvoirs de préfet en matière

³⁵¹⁹ NAIP, PP, TC, 207-2, f°227, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1777 portant enregistrement des lettres patentes qui attribuent aux prêtres du corps de l'association des Missions-étrangères la desserte des Missions malabares, du mois de mars 1776, f°228, Ordre du roi du 30 décembre 1776 et enregistrement du décret de la Congrégation de la Propagande en faveur de Pierre Brigot, supérieur de toutes les missions françaises, du 30 septembre 1776, et f°230, Ordre du roi du 31 décembre 1776 et enregistrement du décret de la Congrégation de la Propagande en faveur de Sébastien de Nevers, préfet apostolique, du 29 septembre 1776.

³⁵²⁰ *Supra*, p.813.

³⁵²¹ ANOM, COL, F5A 47/3, Copie du procès-verbal qui constate la réunion de la mission malabare à messieurs des Missions-étrangères, du 18 septembre 1777, contenant Copie de la lettre de Monseigneur de Sartine datée de Versailles le 23 février 1777.

d'administration des sacrements par l'évêque³⁵²². L'ordinaire portugais semble avoir accepté sans discussion l'indépendance des deux nouveaux prélats qui avaient été créés par le pape, et qui, en toute cohérence, signifiaient le retrait de sa juridiction des comptoirs français. En parallèle, le gouverneur et le commissaire ordonnateur de Pondichéry s'étaient vus confier, dans la lettre du ministre du 23 février 1777, des consignes particulières sur la conduite des ex-jésuites. Ceux qui refuseraient de se soumettre à Pierre Brigot, ou de se réunir aux prêtres des Missions-étrangères, devaient d'abord être avertis qu'ils seraient déchus de toute pension lorsqu'ils rentreraient en France³⁵²³. Conformément à leurs premières instructions de février 1776, Bellecombe et Chevreau pourraient ensuite décider du renvoi en France des missionnaires les plus récalcitrants³⁵²⁴. Le 18 septembre 1777, Pierre Brigot, évêque de Tabraca et supérieur des missions françaises, d'une part, et les principaux ex-jésuites, d'autre part, furent invités à se présenter au Conseil supérieur, où ils reçurent la lecture des différents actes qui prévoyaient leur réunion³⁵²⁵. Tous acceptèrent sans réserve leur union dans le nouveau corps de la Mission malabare, et la supériorité de Pierre Brigot³⁵²⁶.

Pour ce qui regarde les capucins, l'autorité et les facultés du préfet apostolique furent rapidement reconnues comme telles : les religieux de tous ordres, des différents comptoirs français écrivirent à Sébastien de Nevers pour obtenir de lui l'autorisation d'administrer les églises qu'ils desservaient jusqu'alors, et d'y donner les sacrements pour les Européens et créoles³⁵²⁷. Il apparaît que certains jésuites ont été récalcitrants à reconnaître les deux nouveaux ministres du culte, et à se réunir aux prêtres des Missions-étrangères. Conformément à leurs instructions de février 1776, les administrateurs de Pondichéry usèrent d'autorité, et renvoyèrent par exemple le P. Broquet en France³⁵²⁸. L'exercice de ce pouvoir était cependant limité par le

³⁵²² ANOM, COL, F5A 47/3, *Correspondance au sujet de la mise en place de la nouvelle organisation*, Pièce n°4, *Traduction de la lettre de Monseigneur l'évêque de San Thomé au R.P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique, du 21 septembre 1777*, et NAIP, PP, TC, 207-2, f°231, *Facultates concessae [...] P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinatorum prefecto missionum in Pudicheria*, du 23 septembre 1776, art.25.

³⁵²³ ANOM, COL, F5A 47/3, *Copie du procès-verbal qui constate la réunion de la mission malabare à messieurs des Missions-étrangères, du 18 septembre 1777*, contenant *Copie de la lettre de Monseigneur de Sartine datée de Versailles le 23 février 1777*

³⁵²⁴ *Ibid.*, et *Supra*, p.810.

³⁵²⁵ ANOM, COL, F5A 47/3, *Copie du procès-verbal qui constate la réunion de la mission malabare à messieurs des Missions-étrangères, du 18 septembre 1777*.

³⁵²⁶ *Ibid.*

³⁵²⁷ ANOM, COL, F5A 47/3, *Correspondance au sujet de la mise en place de la nouvelle organisation*, Pièce n°6, *Lettre des P. Hyacinthe de Montjustin et Chevendinam [jésuites] au P. Sébastien de Nevers, du 17 octobre 1777, à Karikal*.

³⁵²⁸ ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance entre l'évêque de Tabraca, supérieur de la mission malabare, et le préfet apostolique au sujet de la nomination d'un nouveau supérieur pour la mission de Chandernagor après sa réunion au Séminaire des Missions-étrangères*, Pièce n°5, *Lettre de Pierre Brigot, évêque de Tabraca, à Sébastien de Nevers, du 8 février 1778, à Pondichéry*.

faible nombre d'ecclésiastiques français : le renvoi servit de punition exemplaire, mais il fallut user de cette sanction avec parcimonie pour ne pas dégarnir les rangs de missionnaires.

La réforme de l'organisation ecclésiastique des comptoirs de l'Inde avait rencontré des obstacles attachés au particularisme de ces territoires (le poids de l'évêque de San Thomé, ou les exigences spécifiques des Missions-étrangères). Malgré de longs détours, cette refonte générale avait bien abouti à une assimilation du régime ecclésiastique des comptoirs de l'Inde à celui des colonies d'Amérique, qui n'ont cessé de servir de modèle. Les missions françaises étaient désormais indépendantes, au plein milieu d'un diocèse du *padroado* portugais. Dans ce nouveau cadre, les deux nouvelles autorités qu'étaient le préfet apostolique et le supérieur des missions trouvaient leur pertinence à différents niveaux. Le premier assurait une fonction hiérarchique sur l'ensemble des religieux faisant fonction de curés des Européens et créoles, et l'efficacité du service spirituel. Le second garantissait théoriquement la possession royale des missions, assurait le gouvernement des ex-jésuites, et travaillait à maintenir l'influence française et catholique dans une région où l'Empire britannique devenait de plus en plus hégémonique. La reproduction du modèle institutionnel des colonies d'Amérique avait épousé la distinction historique des paroisses « par les personnes », qui avait structuré le clergé des établissements de l'Inde depuis 1699.

L'homogénéisation du régime ecclésiastique du premier empire colonial, en Inde, emportait aussi sa différenciation radicale avec l'organisation de l'Église interne au royaume³⁵²⁹. L'indépendance ecclésiastique des établissements français de l'Inde supposait la renonciation à la création d'un pouvoir épiscopal (notamment de ses prérogatives contentieuses) qui n'aurait été qu'une source de nuisance pour l'administration coloniale. Les comptoirs ont été dotés, y compris dans le service spirituel des Européens, de deux autorités ecclésiastiques conçues spécifiquement pour les missions³⁵³⁰. L'affaire de la liquidation des biens jésuites, l'attribution

³⁵²⁹ GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.12, p.172, art. « Colonie », « La police ecclésiastique est confiée dans les colonies à des préfets ecclésiastiques, et non à des évêques comme dans tout le royaume ».

³⁵³⁰ Le juriste colonial Paul Dislère identifie, au XIX^e siècle, la distinction entre les colonies pourvues d'un évêque, et les autres (généralement dotées d'un préfet apostolique). DISLÈRE, P., *Traité de législation coloniale*, *op.cit.*, t.1, 499-504. Cependant, l'ensemble des évêchés coloniaux existant au XIX^e siècle ont été créés après 1850 (Martinique, Guadeloupe et Réunion). *Ibid.*, p.499, et ROUGIER Paul, *Précis de législation et d'économie coloniale*, Paris, Larose, 1895, p.152-154. La conquête de l'Algérie semble constituer un moment fondateur d'opposition entre ces deux modèles : un clergé organisé autour d'un évêque, et soumis au concordat, devait marquer l'identité du territoire annexé avec la métropole. À l'inverse, un clergé organisé sous la forme des missions marquait la différence irrémédiable entre le territoire ultramarin et la métropole. SAAÏDIA, Oissila, *L'Algérie catholique*, Paris, CNRS éditions, 2018, p.35-42. Le véritable legs de l'Ancien Régime ne réside donc pas dans la distinction entre colonies disposant d'évêché et colonies de missions, mais dans la généralisation du second modèle à la fin du XVIII^e siècle. Le principe d'administration missionnaire du clergé, forgé entre les années 1760 et 1770, résulte du choix politique de soustraire les colonies de la juridiction d'un évêque étranger (lorsqu'elles y étaient soumises) sans avoir à ériger un siège épiscopal français, mais aussi, et surtout, de considérations financières. GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.12, p.175-176, art. « Colonie », « Nous n'omettons pas qu'il a été proposé au

de la Mission malabare aux Missions-étrangères, ou les décrets de la Congrégation de la Propagande, ont participé à assimiler les paroisses et églises des comptoirs au régime des missions religieuses. Sur le plan patrimonial et hiérarchique, le Secrétariat d'État à la Marine n'avait œuvré qu'à estomper la frontière entre l'administration monarchique et l'autorité ecclésiastique, considérée comme uniquement missionnaire. L'invocation des Libertés de l'Église gallicane avait servi à justifier l'émancipation de l'évêque de San Thomé, mais n'avait aucunement exalté la capacité du clergé national des colonies à dire le droit dans son domaine réservé. La séparation stricte des affaires temporelles et spirituelles, telle que décrite dans les instructions aux administrateurs du mois de février 1776, n'était qu'un trompe-l'œil : ni les supérieurs des deux missions, ni les administrateurs coloniaux ne devaient être capables d'autonomie dans leurs sphères respectives³⁵³¹. L'enregistrement des instructions du 23 février 1777 avait pour effet de supprimer toute juridiction contentieuse ecclésiastique sur le comptoir français, puisque ni le préfet apostolique, ni le supérieur des missions, n'en avaient la compétence. Comme l'avait remarqué le juriste Émilien Petit au sujet des territoires d'Amérique, la haute police des colonies impliquait, en fait, « *l'inexistence de la police ecclésiastique* », entendue au sens le plus strict du pouvoir disciplinaire et de la juridiction contentieuse des évêques sur les religieux et séculiers³⁵³². L'esprit de la réforme du clergé colonial impliquait uniquement le gouvernement politique et ministériel des ecclésiastiques sur le plan disciplinaire et patrimonial.

§3. L'imparfaite rationalisation de la police ecclésiastique des établissements de l'Inde à la fin de l'Ancien Régime

Le nouveau régime ecclésiastique des établissements de l'Inde n'a eu que peu de temps pour produire ses effets avant la Révolution française. L'administration française des comptoirs de l'Inde, interrompue entre 1778 et 1784 par une nouvelle occupation anglaise de Pondichéry, entrera dans le processus révolutionnaire en 1790. L'administration royale directe, commencée

gouvernement plusieurs projets pour substituer dans les colonies des évêques aux préfets apostoliques ; ils n'ont pas été adoptés parce qu'il n'a pas paru convenable d'augmenter les revenus ecclésiastiques déjà portés, [...] au-delà de ce que le permettent les lois, et parce qu'en ôtant aux ecclésiastiques possesseurs actuels une partie des biens qu'ils ont acquis, de quelque manière que ce soit, pour en former des menses épiscopales, il aurait été à craindre de prévenir les ecclésiastiques contre un chef dont il fallait leur rendre l'établissement agréable ; on a d'ailleurs dû considérer que ce changement nuirait aux cultures et diminuerait nécessairement les revenus de ces biens, puisque quand même un évêque pourrait déceintement s'adonner aux détails que les cultures des colonies exigent, il n'aurait pas la faculté de le faire avec l'activité de plusieurs ecclésiastiques distribués sur les lieux ».

³⁵³¹ *Supra*, p.809-810.

³⁵³² PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.151-154, « L'inexistence d'une police ecclésiastique, le besoin d'un tribunal coercitif, et les difficultés d'y suppléer dans une hiérarchie, ont plus d'une fois fait mettre en question l'établissement d'évêchés dans les colonies insulaires ».

en 1773, n'aura, en fait, duré qu'une poignée d'années sous l'Ancien Régime, marquée par une immense précarité politique et militaire. Nous étudierons l'état des institutions ecclésiastiques des établissements de l'Inde durant cette période sous trois rapports. Le premier regarde les relations entre l'administration coloniale et ministérielle avec les ecclésiastiques. Durant cette période, les services exigés des prêtres et religieux par les pouvoirs temporels s'accroissent, sans que leurs sources de financement ne soient véritablement assurées par le pouvoir ministériel (I). Le deuxième rapport regarde le partage des fonctions spirituelles et des territoires de mission entre les deux autorités nouvellement créées : le supérieur de la Mission malabare, et le préfet apostolique. On observe que les deux ministres du culte ont joué sur l'imprécision des bornes de leur fonction initiale, pour étendre leur juridiction, ou l'altérer, sans toutefois rencontrer un égal succès (II). Enfin, le troisième rapport par lequel il est possible de décrire les dynamiques de la police ecclésiastique consiste dans le partage des fidèles. En raison de l'héritage jésuite, ou d'une redistribution opportune des attributions, la concurrence des deux principaux ecclésiastiques français en Inde contribue à intensifier la logique de distinction des chrétiens au sein des comptoirs et des missions (III).

I. Une intégration limitée du clergé indien à l'administration coloniale et ministérielle

La recherche d'effectivité et d'encadrement des services spirituels rendus par les ecclésiastiques est une problématique ancienne des établissements de l'Inde, à laquelle le passage sous administration royale doit théoriquement faciliter la réponse. Nous verrons que ce processus, commencé dans les dernières années d'existence de la Compagnie des Indes, vise les prestations essentielles que le clergé est censé pouvoir fournir aux populations européennes des comptoirs (A). Cependant, l'administration royale ne parvient pas à garantir des sources de revenus pérennes aux ecclésiastiques placés sous sa tutelle, dans un contexte de guerre (B).

A. Une ébauche de « service public » ecclésiastique des comptoirs

Au cours des dernières décennies de l'Ancien Régime, les pouvoirs temporels sont intervenus à différentes reprises pour encadrer les services rendus par les ecclésiastiques à la communauté des habitants des comptoirs. Ces actes réglementaires ou législatifs concernent trois grands domaines : celui des sépultures, des rangs et places à l'intérieur des églises, et des registres d'état civil.

La question des sépultures fit l'objet d'une première intervention du Conseil supérieur, antérieurement au passage sous administration royale. Elle s'explique surtout par les

conséquences de la guerre de Sept Ans, et par les besoins de la reconstruction de Pondichéry. Le 1^{er} octobre 1765, le Conseil édicta un règlement, à la requête de son procureur général, Pierre Ysact, « *concernant le tarif pour les inhumations* »³⁵³³. Le premier objet de ce texte était d'ordre sanitaire : il interdisait désormais les enterrements dans l'enclos de l'église des capucins, « *qui [occasionnait] une vapeur dangereuse dans certains temps, soit par la quantité des corps, soit par la nature des maladies dont ils [avaient] été affectés* »³⁵³⁴. Les Européens seraient désormais inhumés dans le cimetière Saint-Louis, où étaient enterrés les topas depuis 1726³⁵³⁵. Le Conseil supérieur de Pondichéry participait ainsi, de manière relativement précoce, au mouvement qui devait s'étendre en France, de recul des cimetières vers les périphéries urbaines³⁵³⁶. Cependant, l'objectif principal du règlement du 1^{er} octobre 1765 était de réglementer les frais funéraires pratiqués par les capucins, jugés « *exorbitants* » par le procureur du roi³⁵³⁷. Le Conseil définit

³⁵³³ NAIP, PP, TC, 203, *Registre du greffe du Conseil supérieur de Pondichéry, 1751-1768*, f°73-74, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765*. L'on dispose de nombreuses copies de ce texte à ANOM, COL, C258, f°76-78, *id.*, ANOM, COL, C290-bis, f°56-58, *id.*, ANOM, COL, F3 238, f°38, *id.*, et DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.18. Ce règlement revenait sur les délibérations du Conseil supérieur du 15 novembre 1726 et 5 novembre 1728, qui avaient ordonné la fin des inhumations sur le glacis (talus) des fortifications, pour les faire dans l'enclos de l'église des capucins, nouvellement construite à l'intérieur des fortifications. À cette occasion, il avait été créé un cimetière spécifique pour les topas chrétiens et gens du pays, séparé des tombes des européens. DCSP, t.2, p.121-122, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 15 novembre 1726*, et p.206, *Délibération du 5 novembre 1728*.

³⁵³⁴ NAIP, PP, TC, 203, f°73-74, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765*.

³⁵³⁵ *Ibid.*, « Il est défendu à tous curés et aumôniers des comptoirs de la Compagnie d'enterrer à l'avenir aucun corps laïc dans l'intérieur des églises, et le cimetière Saint-Louis situé au nord proche le bastion de ce nom sera le seul où seront enterrés les européens de quelque état, qualité et condition qu'ils soient, qui mourront en cette ville, l'on aura attention que la fosse ait six pieds de profondeur, et de jeter deux paras de chaux sur chaque corps pour qu'il se consume promptement et sans corruption ». DCSP, t.2, p.121-122, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 15 novembre 1726*, et DELOCHE, J., *Le vieux Pondichéry (1673-1824)*, *op.cit.*, [en ligne], chap.V, Pondichéry (1724-1741), §14.

³⁵³⁶ v. BERTRAND, Régis, MANDRESSI, Rafael, *Inhumer les morts hors des églises et des villes*, in : Bertrand, Régis, Carol, Anne, (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, p.39-64, BERTRAND, R., *Genèse d'un cimetière nouveau dans le dernier tiers du XVIII^e siècle*, in : *Ibid.*, p.65-91, et LIGOU, Daniel, *L'évolution des cimetières*, in : Archives de sciences sociales des religions, n°39, 1975, p.68-71. Le règlement du Conseil supérieur de Pondichéry coïncidait, à quelques mois près, avec l'arrêt de règlement du Parlement de Paris du 21 mai 1765, qui avait, pour les mêmes raisons sanitaires, limité les chapelles et caveaux à l'intérieur des églises, et le transfert des cimetières paroissiaux en dehors de l'enceinte. Ces textes précèdent la déclaration royale du 10 mars 1776 restreignant les inhumations dans les églises et définissant la localisation des cimetières. ISAMBERT, *Recueil*, t.23, p.391, *Déclaration concernant les inhumations, du 10 mars 1776*. Le déplacement des cimetières en dehors de la ville, rendu nécessaire par le climat de l'Inde, pouvait aussi prendre exemple sur la pratique des jésuites, qui n'avaient jamais enterré leurs fidèles dans leur église. Cette pratique, contraire aux mœurs indiennes, aurait provoqué la désaffection de leurs fidèles. Sur ce sujet, ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, part. 1, p.378-379.

³⁵³⁷ NAIP, PP, TC, 203, f°73-74, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765*, Le procureur général du roi « aurait remarqué que le seul article de la fosse était porté à dix pagodes courantes, prix exorbitant non compris la paye du fossoyeur ; que cette remarque l'aurait déterminé à se faire représenter les états antérieurs de frais funéraires qui se trouvent au Greffe de la Cour dans les dossiers de différentes successions ; que tous ces états lui auraient paru plus exorbitants les uns que les autres ; que pour éviter le reproche de fermer les yeux à un abus si onéreux aux familles, il lui paraissait nécessaire de régler un tarif pour les convois funèbres ». La question du prix des convois funéraires devenait logiquement plus pressante, dès lors que les enterrements devaient avoir lieu à une certaine distance de l'église. GAZZANIGA, J.-L., *Les revenus des curés aux XVII^e et XVIII^e siècles*, *loc.cit.*, p.133-134, qui décrit le mouvement général, à l'intérieur du royaume, de tarification des sacrements et sépultures perçus par les curés, depuis la fin du XV^e siècle. Il s'agissait d'une « dérogation à la règle canonique qui interdit

donc, ce jour, une série de tarifs applicables aux différents services rendus pour les enterrements. Sans entrer dans le détail de ces prestations, on notera que les tarifs étaient échelonnés selon la condition du défunt. La mise à la fosse des conseillers, capitaines de troupes ou de vaisseaux, bourgeois et négociants de la ville, était fixée à six pagodes, et chaque service (accompagnement du clergé, messe chantée, etc.) entraînait un coût supplémentaire. Ces tarifs étaient dégressifs suivant les catégories d'employés (sous-marchands et lieutenants ; employés sous-lieutenants ; commis, enseigne)³⁵³⁸. Pour cette raison, le règlement fut amendé sous l'administration royale directe : les différents tarifs correspondaient à la hiérarchie des employés de la Compagnie des Indes, et étaient devenus obsolètes. Le 8 décembre 1787, le Conseil supérieur édicta donc un nouveau règlement « *pour les honoraires du curé et des prêtres desservant la paroisse de Notre-Dame-des-Anges des capucins* »³⁵³⁹. Ce nouveau tarif ne distinguait plus les prix selon les emplois et conditions des défunts, mais donnait un prix au moindre détail de la cérémonie (la présence du curé, de chaque religieux, de chaque croix, la durée de la sonnerie des cloches), pour des montants globalement plus faibles que ceux prévus par le règlement de 1765. À travers ces deux interventions, le Conseil supérieur de Pondichéry a cherché à encadrer les tarifs pratiqués par les capucins pour les services funéraires, qu'il était nécessaire de rendre accessibles dès lors que les administrateurs coloniaux ont entendu éloigner le cimetière de l'enceinte de la ville. Une telle tarification devait aussi procurer des revenus à l'église des capucins. Pour compenser la perte du prestige associé à une inhumation dans l'église, les grands personnages ont pu se distinguer par des dépenses somptuaires de cérémonie funéraire, dont le prix était infiniment plus élevé que le « service minimum » accessible à tous.

Le second domaine d'intervention des pouvoirs publics dans l'organisation du service spirituel est celui des rangs et places dans les cérémonies et processions, qui a fait l'objet d'un arrêt du Conseil d'État du 22 février 1777, enregistré par le Conseil supérieur de Pondichéry le 3 septembre 1777³⁵⁴⁰. Le passage à l'administration royale, la suppression des emplois de la

toute perception d'argent pour les choses spirituelles ». Ces droits pouvaient être particulièrement élevés, et leur contestation était portée devant les juges séculiers. Les Parlements du royaume pouvaient ainsi modérer les « droits mortuaires excessifs ». J.L. Gazzaniga ajoute que « pour respecter les droits des curés des règles strictes organisent les funérailles depuis la levée du corps jusqu'à l'inhumation ». Le règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765 ne diffère en rien de ce constat.

³⁵³⁸ NAIP, PP, TC, 203, f°73-74, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765*.

³⁵³⁹ ANOM, COL, C259, f°93, *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry du 8 décembre 1787*, « [Le procureur du roi] a observé qu'outre que le tarif qui y est arrêté n'est pas général, il porte sur les différentes classes de citoyens qui existaient du temps de l'ancienne Compagnie des Indes en cette ville qui n'ont plus lieu aujourd'hui ; qu'il paraît nécessaire pour ces raisons d'arrêter un autre règlement relatif à l'existence actuelle de la colonie ».

³⁵⁴⁰ NAIP, PP, TC, 207-2, f°233, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1777, portant enregistrement de l'arrêt du Conseil d'État en forme de règlement du 22 février 1777, sur les places et rangs dans les églises et aux cérémonies publiques*, « Le roi étant informé que les places et rangs dans les églises, processions et autres cérémonies publiques dans la ville de Pondichéry ont donné lieu à des discussions contraires au bon ordre

Compagnie, et l'arrivée de nouveaux officiers, avait nécessité de clarifier la place que chacun devait occuper dans les cérémonies, et les honneurs qui devaient leur être rendus à l'église. Ce règlement en dix-neuf articles règle minutieusement la préséance du gouverneur général et du commissaire ordonnateur à chaque cérémonie religieuse, jusqu'au moindre détail, et permet même à ces deux administrateurs de faire un règlement particulier pour encadrer plus amplement cette question³⁵⁴¹. Ce texte est surtout symptomatique de la survivance des préjugés d'ordres, ou des rivalités entre gens d'épée et gens de plume au sein de l'administration coloniale. On notera que ce règlement permet aux administrateurs coloniaux d'accorder aux principaux « *Indiens qui font profession de la religion chrétienne, [...] des places et rangs distingués dans leur église et dans leurs processions et cérémonies publiques* »³⁵⁴². Le gouverneur et le commissaire ordonnateur étaient ainsi les dispensateurs des honneurs lors des cérémonies catholiques : ils pouvaient attribuer du prestige aux notables tamouls chrétiens parmi les Européens, mais aussi en faire les plus honorables paroissiens des églises réservées aux Tamouls.

Enfin, le domaine par excellence dans lequel les pouvoirs publics ont entendu mettre les ecclésiastiques au service de l'administration est la tenue des registres de baptême, de mariage, et d'enterrements. Nous avons déjà vu que, depuis le début du XVIII^e siècle, l'administration des comptoirs avait cherché à obtenir la communication des fonts baptismaux au greffe de ses conseils, sans parvenir à la systématiser³⁵⁴³. Les lettres patentes du 31 juillet 1763 avaient renouvelé cette obligation aux vicaires et desservants nommés par les préfets apostoliques dans les colonies d'Amérique³⁵⁴⁴. Surtout, le 28 mai 1777, le Conseil supérieur de Pondichéry enregistrait l'édit du mois de juin 1776 « *établissement à Versailles d'un dépôt des papiers*

et à la tranquillité publique, voulant éviter à l'avenir toute difficulté à cet égard ». Une copie de cet arrêt figure dans DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.452.

³⁵⁴¹ NAIP, PP, TC, 207-2, f°233, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1777* [...], art.18, « Autorise néanmoins Sa Majesté les administrateurs à faire un règlement provisoire, pour déterminer les places de distinction que pourront occuper les officiers de l'état-major et de l'administration, dans les différentes églises dépendantes du gouvernement général, autres que la principale église de Pondichéry et leur rang dans les processions et marches publiques », et art.19, « Attribue Sa Majesté aux administrateurs de ses colonies de l'Inde toute juridiction et connaissance au sujet des discussions qui pourront survenir sur le présent règlement et des contraventions qui y seront commises. Leur donne pouvoir de statuer, à l'exclusion de tous autres juges, sur lesdites discussions et contraventions [...] ».

³⁵⁴² *Ibid.*, art.18.

³⁵⁴³ *Supra*, p.681.

³⁵⁴⁴ ANOM, COL, A8, f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises*, du 31 juillet 1763, art.11, « Enjoignons en surplus très expressément, auxdits desservants et vicaires, de se conformer exactement à notre déclaration du neuf avril 1736, par rapport aux registres de baptêmes, mariages, et sépultures, et de remettre annuellement lesdits registres au greffe de la juridiction du lieu, ainsi qu'il y est porté ». ISAMBERT, *Recueil*, t.21, p.405, *Déclaration concernant la forme de tenir les registres des baptêmes, mariages, sépultures, vêtures, noviciats et professions, et des extraits qui en doivent être délivrés, du 9 avril 1736*. Cette déclaration n'était pas spécifique aux colonies.

publics des colonies »³⁵⁴⁵. Ce texte renforçait l'obligation des curés et desservants des paroisses de tenir en triple les registres de baptême, mariages, et sépultures, et d'en remettre à leurs frais un exemplaire signé au greffe du Conseil supérieur pour y être conservé, et un autre, pour être expédié à Versailles³⁵⁴⁶. Il était aussi exigé de fournir une copie des registres déjà existants, aussi loin qu'il était possible de le faire. Les principales difficultés à l'exécution de cet édit vinrent de la reddition et de l'occupation des comptoirs français pendant le temps de la Guerre d'Indépendance d'Amérique. Durant cette période, le procureur général du Conseil supérieur de Pondichéry, Piveron de Morlat, avait été chargé par le gouverneur Bellecombe de poursuivre la réunion des registres paroissiaux. Il dut s'entretenir avec les ecclésiastiques restés dans les comptoirs, comme à Chandernagor, pour en obtenir les copies, en avançant parfois les frais nécessaires à cet ouvrage³⁵⁴⁷.

Ces trois exemples permettent d'illustrer la normalisation et l'extension des services rendus par ecclésiastiques à l'administration coloniale dans la dernière moitié du XVIII^e siècle, malgré un contexte particulièrement agité. Certaines fonctions paroissiales étaient des composantes à part entière de l'administration du comptoir, que la réforme ministérielle du clergé avait rendues pleinement exigibles. Les missionnaires français de l'Inde, qui s'étaient longtemps considérés comme indépendants de la Compagnie des Indes, étaient désormais intégrés à l'administration quotidienne des établissements. L'accroissement des services exigés des ecclésiastiques ne coïncide cependant pas avec la difficulté qu'a eue le pouvoir royal à assurer des revenus pérennes aux missionnaires de l'Inde, durant cette même période.

³⁵⁴⁵ NAIP, PP, TC, 207-2, f°180, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1777 d'enregistrement de l'édit du mois de juin 1776, portant établissement à Versailles d'un dépôt des papiers publics des colonies*, « Les papiers publics des colonies françaises de l'Amérique, l'Afrique et de l'Asie, ont été de tout temps exposés par l'effet du climat à plusieurs causes de destruction. Les actes d'une génération se conservent à peine sans être altérés pour la génération suivante, et l'état civil comme les propriétés de ceux de nos sujets qui habitent ces pays se trouvent sans cesse compromis ; l'inutilité des moyens essayés jusqu'à ce jour pour conserver des titres qui intéressent aussi essentiellement le repos et la sûreté des familles ne nous laisse de de ressource que dans l'établissement, en France d'un Dépôt [...]. On trouve un extrait de cet arrêt à DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.379. HOULLEMARE, M., *La fabrique des archives coloniales et la naissance d'une conscience impériale (France, XVIII^e siècle)*, loc.cit., p.7-31.

³⁵⁴⁶ NAIP, PP, TC, 207-2, f°180, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1777* [...], art.3, « Les curés ou desservants des paroisses feront aux frais des paroisses un double, signé d'eux et légalisé par le supérieur ecclésiastique, des registres de baptêmes, mariages et sépultures dont ils seront dépositaires », art.4, « Les curés et desservants des paroisses seront, en cas de refus ou de négligence, contraints, à la poursuite de nos procureurs, par la saisie de leur temporel ou de celui des missions dont ils relèvent, à la remise des dits registres », et art.10 « Les curés ou desservants des paroisses tiendront à l'avenir, aux frais de la paroisse, un troisième registre pour les mariages, baptêmes et sépultures, dans la forme prescrite par les ordonnances, et leur signature sera légalisée au bas de la dernière page par le supérieur ecclésiastique ».

³⁵⁴⁷ ANOM, COL, C²59, f°45-46, *Lettre de Piveron de Morlat, procureur général du roi au Conseil supérieur de Pondichéry au R.P. François, vicaire desservant la paroisse Saint-Louis de Chandernagor, du 17 août 1779, à Pondichéry*.

B. Le financement royal des missions de l'Inde : une source de précarité

Comme nous l'avons souligné, le dernier état de la police ecclésiastique des établissements de l'Inde sous l'Ancien Régime résulte du poids des contraintes matérielles, humaines, et financières sur la discipline des missionnaires. C'est dans un contexte de guerre que la réforme royale du clergé de l'Inde trouve à s'appliquer immédiatement. Après l'entrée de la France dans la guerre d'indépendance des États-Unis d'Amérique, l'ensemble des comptoirs français de l'Inde, Pondichéry compris, sont assiégés et occupés par les Britanniques, entre juin et août 1778³⁵⁴⁸. Les réformes administratives et ecclésiastiques des comptoirs français n'ont donc pu s'appliquer pleinement qu'une courte année. Durant l'occupation anglaise des comptoirs, l'activité administrative et judiciaire des comptoirs fut interrompue, mais les missionnaires purent continuer à exercer leurs fonctions à l'intérieur des terres. Les établissements français furent occupés jusqu'à leur restitution, décidée par le Traité de Paris du 3 septembre 1763, et opérée entre février 1765 et juillet 1766³⁵⁴⁹. L'affirmation de la puissance britannique dans la province du Carnatique, était cependant disputée. Durant ces mêmes années, la résistance militaire des sultans de Mysore, Hayder Ali, et Tipū Sāhib, régnant sur une bonne partie du sud de l'Inde, et les opérations françaises de Suffren et Bussy, fragilisaient le pouvoir de Madras. C'est donc dans un contexte extrêmement agité que la nouvelle organisation ecclésiastique des comptoirs devait s'appliquer.

Durant ces années, le déficit de moyens financiers et humains ne fît que s'aggraver. La constitution de la Mission malabare comme fondation était présumée pouvoir procurer les revenus destinés à subvenir aux besoins des missionnaires. Or, ces produits étaient à la fois réduits et absorbés dans le contexte de guerre. Les liquidités qui devaient revenir à la mission, aux termes de la transaction du 22 avril 1777, mirent plusieurs années avant d'être délivrées³⁵⁵⁰. Les prêtres des Missions-étrangères durent répéter leurs demandes de voir assurer leur subsistance en France³⁵⁵¹. Les capucins, qui ne bénéficiaient pas du patrimoine des missions, et

³⁵⁴⁸ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.407 et s.

³⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.436 et s.

³⁵⁵⁰ *Supra*, p.796. ANOM, COL, F5A 48/1, *Notes et correspondance au sujet du remboursement de cette somme [30.000 livres] au département de la Marine*, Pièce n°2, *Rapport au ministre de la Marine, sur les missions de l'Inde, du 18 février 1780*, « Les directeurs du séminaire des Missions-étrangères supplient monseigneur de vouloir bien donner ses ordres pour la subsistance des missions de malabare sur les fonds affectés à cette mission [...] Le département de la Marine étant remboursé de la somme de 30.000 livres qu'il avait avancé à la mission de malabare par les arrérages des sommes attribuées à cette mission par la transaction passée entre les syndics de l'union et Monseigneur, on lui propose en conformité de la décision qu'il a déjà donnée le 4 octobre 1778 de faire remise au procureur des Missions-étrangères de l'expédition de la transaction ».

³⁵⁵¹ ANOM, COL, F5A 48/1, *Mémoires et correspondance des directeurs du séminaire sur le manque de fonds de la mission*, Pièce n°1, *Mémoire à Monseigneur de Sartine, ministre de la Marine, sur la mission malabare dans l'Inde à Pondichéry*, 1780, qui indique que « Les missionnaires restent actuellement sans subsistance et ne peuvent vivre

percevaient des gages du ministère de la Marine pour l'entretien spirituel des Européens, durent également alerter Antoine de Sartine du non-paiement de leurs appointements³⁵⁵². Cette pénurie de moyens devait aussi aggraver la concurrence de prestige et de dignité des principaux ecclésiastiques français. En 1782, le P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique, déplorait le manque d'honneurs qui lui étaient rendus dans les comptoirs, en comparaison à Pierre Brigot, supérieur des missions³⁵⁵³. Il semble que les administrateurs de Pondichéry lui accordèrent dans les années suivantes, un « *un état extérieur proportionné à la dignité ecclésiastique reçue* » : Sébastien de Nevers fut doté d'un palanquin pour ses déplacements, de porteurs, et d'un pion (garde), « *aux frais du roi* »³⁵⁵⁴. Du point de vue financier, le clergé français en Inde était absolument tributaire du Secrétariat d'État à la Marine, qui peinait lui-même à pourvoir à ces dépenses. L'étatisation des missions n'avait pas abouti à leur renforcement ; au contraire, elle mettait le clergé indien dans le même état de précarité que l'administration civile et militaire d'une colonie isolée, en temps de guerre. Cependant, on observe durant la même période qu'en matière d'attributions ou de nomination, les ecclésiastiques ont cultivé une certaine indépendance. En raison de la plasticité de leurs fonctions initiales, et du manque de cohérence de la nouvelle organisation ecclésiastique, les principaux ecclésiastiques français purent adapter leurs fonctions aux contraintes et opportunités qui se présentaient.

II. De nouvelles institutions ecclésiastiques en recherche de cohérence

Les institutions ecclésiastiques de l'Inde française connaissent jusqu'en 1790 des difficultés résultant de la nouveauté ou de l'inadéquation du nouveau régime instauré au cours

que d'emprunts ». AMEP, vol.995, f°310, *Lettre de Pierre Brigot au P. Boiret, du 19 mars 1780, à Pondichéry*, qui déplore l'état d'indigence de la Mission malabare.

³⁵⁵² ANOM, COL, F5A 48/1, *Requêtes pour que les missionnaires capucins touchent leurs appointements*, Pièce n°2, *Rapport au ministre de la Marine sur les missions de l'Inde, du 8 juin 1785*, qui indique que les capucins n'ont pas touché leurs appointements depuis cinq ans, soit durant presque toute la durée de la guerre.

³⁵⁵³ ANOM, COL, F5A 48/4, *Lettres du préfet apostolique Sébastien de Nevers au sujet des services rendus*, Pièce n°1 : *Lettre de Sébastien de Nevers, du 1er août 1782*.

³⁵⁵⁴ ANOM, COL, F5A 48/2, *Nomination du père Damase d'Oléron à la cure de Pondichéry et à la vice-préfecture de la mission*, Pièce n°9, *Réponse à la lettre du 19 janvier 1787 sur la mission des capucins de Pondichéry, du 5 juillet 1787, par Cossigny et Moracin, administrateurs de Pondichéry*, « Il est indispensable que le premier ministre de notre religion inspire par son extérieur en public, le même respect qu'on lui porte lorsqu'il est aux pieds des autels. Cette représentation, Monseigneur, acquerra encore une nouvelle force, si on y ajoute que ce n'est pas dans l'occasion actuelle que le mot palanquin peut présenter une idée de luxe peu uniforme véritablement à l'humilité franciscaine. En effet, les mêmes porteurs entretenus pour cette voiture très modeste transportent au moins trois ou quatre fois chaque jour [...] le religieux qui va rendre les derniers devoirs à tous les chrétiens portés au cimetière éloigné de la ville de plus d'une demi-lieue. Au surplus, Monseigneur, les capucins qui sont ici ne percevant chacun que les 500 livres qui leur sont allouées par l'État ». v. BNF, Mss, NAF, 5072, *Collection de pièces du XVIII^e siècle, relatives à l'histoire et à la littérature de l'Inde, II., Documents sur l'histoire et l'administration de l'Inde française, depuis 1757 jusqu'en 1785 ou environ*, f°204, *État des dépenses à faire pour le service du roi tant à Pondichéry que dans les différents établissements français en Asie*, Anonyme, 1786, qui comprend le détail des pensions accordées aux capucins dans les comptoirs de l'Inde, et notamment les frais de palanquin du préfet apostolique.

des années 1770. La juridiction du préfet apostolique, conçue comme un substitut à l'autorité de l'évêque de San Thomé à Pondichéry, peine à trouver sa cohérence au cours de ces années (A). À l'inverse, l'expansion matérielle et territoriale de la juridiction des supérieurs de la Mission malabare est une réalisation de la vocation des Missions-étrangères de Paris à établir un véritable vicaire apostolique en Inde (B).

A. Le préfet apostolique : une fonction disciplinaire sous contrôle

La transposition de la fonction de préfet apostolique en Inde était le principal marqueur d'une homogénéisation du régime ecclésiastique des colonies soumises à l'administration royale. Les contours de la juridiction matérielle et spatiale des préfets étaient cependant sujets à des imprécisions. En matière d'administration paroissiale, les préfets ont cherché à se positionner comme les principaux prélats à l'intérieur des comptoirs français, sous le contrôle étroit de l'administration royale (1). La question de la nomination des préfets a cependant montré les limites du pouvoir ministériel, et la confusion qui demeurerait entre l'autorité des supérieurs réguliers et celle du nouveau ministre du culte (2).

1. L'extension et la limitation de la juridiction paroissiale des préfets apostoliques

En raison des pouvoirs étendus qui étaient accordés au préfet apostolique ou au supérieur des missions, ces deux autorités spirituelles ont pu procéder à certains aménagements de leur propre ministère. La réforme royale du clergé n'avait pas abouti à un régime général d'autorisation, et les prélats usèrent avec une certaine souplesse de ce nouveau cadre. Cette autonomie s'illustre notamment dans la recomposition des territoires de mission, ou dans la distribution des paroisses.

La question de l'avenir de la paroisse de Chandernagor, qui avait fait l'objet des concordats de 1733 et 1735, n'était guère encadrée par les textes royaux ou pontificaux enregistrés au Conseil supérieur de Pondichéry en septembre 1777. Dans la mesure où le comptoir du Bengale avait été historiquement desservi par les jésuites, il pouvait théoriquement revenir aux prêtres des Missions-étrangères³⁵⁵⁵. De surcroît, le maintien des anciens jésuites, les P. Possevin, Garofalo et Garret, qui officiaient encore à Chandernagor était compromis : contrairement à

³⁵⁵⁵ ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance de l'évêque de Dolicha, supérieur de la mission malabare, au sujet des prétentions des capucins sur les missions de Chandernagor et Karikal*, Pièce n°1, *Lettre de Nicolas Champenois, évêque de Dolicha et supérieur de la mission malabare, du 29 octobre 1788, à Pondichéry*, qui commente, « [Avant 1777], les R.R.P.P. Jésuites entretenaient à Chandernagor trois prêtres pour les européens et pour les gens du pays [...]. La paroisse [jésuite] de Pondichéry tombait nécessairement entre nos mains et celle de Chandernagor y revenait ».

leurs confrères de Karikal, ceux-ci avaient refusé leur réunion aux prêtres des Missions-étrangères³⁵⁵⁶. Il fut décidé, de concert par Pierre Brigot, Sébastien de Nevers, et le commissaire ordonnateur Chevreau, de confier l'administration de la paroisse et de la mission de Chandernagor aux capucins³⁵⁵⁷. Les motivations de Brigot étaient assez confuses : il semble que l'évêque de Tabraca ait d'abord consenti à donner les cures de Chandernagor aux capucins en raison de l'opposition des jésuites à la réunion, et par manque de prêtres, avant de manifester quelques doutes³⁵⁵⁸. Le gouverneur Bellecombe, et les conseillers de Chandernagor s'étaient, de leur côté, opposés au remplacement des ex-jésuites au Bengale³⁵⁵⁹.

Ces contestations n'eurent pas raison de la réforme. Le 4 février 1778, le préfet apostolique Sébastien de Nevers nomma le P. Joseph François de Scelle, capucin, comme « *curé et supérieur de la paroisse et mission* » de Chandernagor³⁵⁶⁰. La possibilité de maintenir l'un des jésuites comme vicaire du curé capucin fut envisagée, mais l'indécision de Pierre Brigot eut raison de ce projet³⁵⁶¹. Cette séquence est révélatrice d'une certaine liberté, et d'une grande confusion, dans la distribution des fonctions curiales des comptoirs secondaires par les nouveaux ministres du culte. Le choix des capucins, et le pouvoir de nomination d'un curé à Chandernagor par le préfet apostolique, n'étaient pas expressément prévus par les actes de la réforme royale des missions. Suivant l'esprit de ses facultés apostoliques, et de la législation royale sur les préfets apostoliques des colonies, Sébastien de Nevers avait bien le pouvoir d'établir des réguliers dans les églises et chapelles de l'étendue de sa juridiction. La nomination

³⁵⁵⁶ ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance entre l'évêque de Tabraca, supérieur de la mission malabare, et le préfet apostolique au sujet de la nomination d'un nouveau supérieur pour la mission de Chandernagor après sa réunion au Séminaire des Missions-étrangères*, Pièce n°1, *Lettre de Sébastien de Nevers aux P. Garofalo et Garret, prêtres missionnaires à Chandernagor, du 4 février 1778*.

³⁵⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁵⁹ ANOM, COL, F5A 48/4, *Demande de secours de Jean Garofalo, jésuite napolitain ayant desservi les paroisses de Pondichéry et Chandernagor*, Pièce n°1, *Lettre de Jean Garofalo au Secrétaire d'État à la Marine, du 15 janvier 1785, à Pondichéry*.

³⁵⁶⁰ ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance entre l'évêque de Tabraca, supérieur de la mission malabare, et le préfet apostolique [...]*, Pièce n°2, *Nomination par le P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique, du P. Joseph François de Scelle, curé et supérieur de la cure et mission de Chandernagor, du 4 février 1778, à Pondichéry*, et Pièce n°3, *Instructions données au R.P. Joseph François capucin nommé supérieur et curé de la nouvelle cure et mission de Chandernagor dans le Bengale, par le P. Sébastien de Nevers, capucin, custode des missions et préfet apostolique*.

³⁵⁶¹ Dans un premier temps, Sébastien de Nevers avait proposé au P. Possevin, jésuite de Chandernagor, d'être maintenu comme vicaire du curé capucin, à condition qu'il accepte la réunion aux prêtres des Missions-étrangères. ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance entre l'évêque de Tabraca, supérieur de la mission malabare, et le préfet apostolique [...]*, Pièce n°1, *Lettre de Sébastien de Nevers aux P. Garofalo et Garret, prêtres missionnaires à Chandernagor, du 4 février 1778*. Particulièrement indécis, Pierre Brigot aurait ensuite affirmé pouvoir maintenir les trois religieux quoiqu'ils n'aient pas accepté la réunion. *Ibid.*, Pièce n°5, *Lettre de Pierre Brigot, évêque de Tabraca, à Sébastien de Nevers, du 8 février 1778, à Pondichéry*, et Pièce n°6, *Lettre de Sébastien de Nevers à Antoine de Sartine, du 13 février 1778*. Les P. Garofalo et Garret furent finalement autorisés à rester en Inde, sans exercer de fonctions curiales. Ils devaient cependant être écartés des comptoirs en 1779, lorsqu'ils firent naufrage à Ceylan en tentant de regagner Pondichéry par la mer. LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.77-78.

d'un curé et supérieur à l'église et à la mission de Chandernagor pouvait cependant être regardée comme excédant les compétences *ratione loci* et *ratione personae* de Sébastien de Nevers. Ses pouvoirs de préfet apostolique devaient s'appliquer sur les « *Européens et Créoles* » de « *Pondichéry et terres adjacentes de la domination du roi* »³⁵⁶². Or, la desserte de Chandernagor comprenait l'église Notre-Dame, consacrée aux Bengalis, et le comptoir du Bengale pouvait difficilement être regardé comme adjacent de Pondichéry.

En 1788, les prêtres des Missions-étrangères voulurent éviter une nouvelle « *capucinade* » à Karikal³⁵⁶³. Sous prétexte d'assurer le service spirituel des Européens, les capucins formèrent le projet de reprendre l'église du comptoir voisin de Pondichéry, autrefois desservie par les jésuites. Le successeur de Pierre Brigot, Nicolas Champenois, évêque *in partibus* de Dolicha, alerta le ministère de l'absurdité de cette nouvelle expansion. Les capucins étaient trop peu nombreux, ne parvenaient pas à assurer leurs fonctions à Pondichéry. La paroisse de Karikal ne pouvait, selon lui, être regardée comme une « *paroisse européenne* » : il n'y avait que « *dix à douze blancs* » qui y séjournaient³⁵⁶⁴. Informé de ces plaintes, le ministère semble avoir été convaincu des remarques de l'évêque de Dolicha : les administrateurs de Pondichéry furent sommés à demi-mot de ne pas admettre l'installation des capucins à Karikal, et autorisés à se « *prononcer provisoirement sur les difficultés qui pourraient diviser les deux missions* »³⁵⁶⁵.

Il faut enfin remarquer que les confusions inhérentes au nouveau maillage ecclésiastique du sud de l'Inde ont abouti à des exemples curieux d'affirmation de l'autorité des administrateurs français sur le ministère des préfets apostoliques. C'est le cas d'un appel comme d'abus formé devant le Conseil supérieur de Pondichéry le 12 novembre 1785 par le procureur général, et ex-greffier Hugon. L'affaire ne concernait pas la discipline ecclésiastique, mais la plainte pour bigamie formée par une épouse, Thérèse Deveaux, contre son mari, Jean-Baptiste Chevalier Chauvigny Blot, commandant d'un bataillon de cipaye³⁵⁶⁶. L'union de ces deux européens avait été célébrée le 6 décembre 1782, « *dans la chapelle de Mangicoupom* », près du comptoir

³⁵⁶² NAIP, PP, TC, 207-2, f°231, *Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinatorum prefecto missionum in Pudicheria terrisque adjacentibus ad christianissimi regis dominium pertinentibus pro Europeanis et Creolis ibi degentibus*,

³⁵⁶³ ANOM, COL, F5A 49/3, *Correspondance de l'évêque de Dolicha, supérieur de la mission malabare, au sujet des prétentions des Capucins sur les missions de Chandernagor et Karikal*, Pièce n°1, *Lettre de Nicolas Champenois, évêque de Dolicha, supérieur de la mission malabare, au Secréariat d'État à la Marine, du 29 octobre 1788, à Pondichéry*.

³⁵⁶⁴ *Ibid.*

³⁵⁶⁵ *Ibid.*, Pièce n°2, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine sur la lettre de Nicolas Champenois, évêque de Dolicha, du 29 octobre 1788*, et Pièce n°3, *Brouillon de la lettre du marquis de Castries, ministre de la Marine, aux administrateurs Conway et Moracin, du 4 juin 1789, à Versailles*.

³⁵⁶⁶ Nous n'avons pu consulter les pièces originales de ce dossier, rangé parmi les matières criminelles, et non dans les registres civils du Conseil supérieur de Pondichéry. Une description détaillée de son contenu figure dans GAUDART, *Crim.*, p.484-488.

anglais de Goudelour, par « le R.P. Pedro Paulo Alvares, prêtre canarin [kannara, du Karnataka] »³⁵⁶⁷. Trois ans plus tard, et quelques semaines après le rétablissement du Conseil supérieur de Pondichéry, l'épouse produisait auprès du procureur général des pièces devant démontrer l'existence d'un premier mariage de son époux, célébré en 1763 dans le duché de Luxembourg. Chauvigny avait déserté le comptoir après la découverte faite par sa femme de cette première union. Le procureur Hugon estima néanmoins que les pièces produites par Thérèse Deveaux ne remplissaient pas les formalités suffisantes pour prouver le crime de bigamie³⁵⁶⁸. Il décida d'obtenir l'annulation du mariage pour « *défaut de publication de bans* »³⁵⁶⁹. Le missionnaire qui avait célébré le mariage affirma qu'il s'était abstenu de ces formalités par la dispense qui en avait été faite par le préfet apostolique, Sébastien de Nevers. Interrogé, ce dernier affirma qu'il n'avait pu accorder une telle dispense, qui n'était pas comprise dans ses facultés³⁵⁷⁰. Le procureur Hugon se servit de ce défaut de pouvoir pour appeler comme d'abus auprès du Conseil supérieur de Pondichéry de la célébration du mariage, dont il obtint l'annulation le 12 novembre 1785³⁵⁷¹. Cet appel comme d'abus n'est pas de nature à remettre en question l'idée d'une déjuridictionnalisation de la discipline ecclésiastique, en raison de son objet purement matrimonial, et de son caractère opportuniste. L'annulation du mariage permettait de satisfaire aux intérêts de l'épouse sans avoir à prononcer de peine criminelle contre un officier. Le défaut de pouvoir du préfet apostolique quant à la dispense des bans servait ici de prétexte pour annuler le mariage célébré par un prélat relevant, sans doute, de la juridiction de l'évêque de San Thomé, en territoire sous commandement britannique, entre deux français qui étaient, eux, soumis à la juridiction spirituelle de Sébastien de Nevers.

Durant cette même décennie, la cohérence de la fonction de préfet apostolique est mise en doute à travers les conditions de nomination de ces prélats, qui révèlent le poids des autorités régulières dans le clergé colonial à la veille de la Révolution.

³⁵⁶⁷ *Ibid.*

³⁵⁶⁸ Le crime de bigamie était puni de l'envoi aux galères pour les hommes, et du bannissement pour les femmes, et préalablement à l'exposition au carcan ou à l'amende honorable. MUYART DE VOUGLANS, P.F., *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, *op.cit.*, p.225-226.

³⁵⁶⁹ GAUDART, *Crim.*, p.487.

³⁵⁷⁰ *Ibid.* Les facultés de préfet apostolique accordées à Sébastien de Nevers prévoyaient notamment ses pouvoirs de dispenser les empêchements d'affinité, de consanguinité, et d'honnêteté publique. NAIP, PP, TC, 207-2, f°231, *Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI P.Sebastiani a Nivers ordinis cappucinatorum prefecto missionum in Pudicheria terrisque adjacentibus ad christianissimi regis dominium pertinentibus pro Europeanis et Creolis ibi degentibus*, art.4-8. La publication aux bans était une formalité susceptible de dispense, mais elle ne pouvait être regardée comme comprise dans les empêchements mentionnés ci-dessus. LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, *op.cit.*, p.140-141.

³⁵⁷¹ GAUDART, *Crim.*, p.487-488.

2. La nomination des préfets apostoliques : une concurrence entre le ministère et l'autorité régulière

La cohérence de la fonction de préfet apostolique fut mise en question par un autre incident qui survint entre 1786 et 1789, au sujet de la nomination d'un nouveau prélat. En 1776, le Secrétariat d'État à la Marine s'était montré particulièrement dirigiste, et avait directement présenté au pape et à la Congrégation de la Propagande le curé des capucins de Pondichéry pour la fonction nouvelle de préfet apostolique³⁵⁷². Or, il faut observer qu'après la mort de Sébastien de Nevers le 8 février 1786, et de son vice-préfet, Joseph-Marie de Rouen, le 28 octobre suivant, la désignation d'un successeur fut d'une difficulté sans commune mesure. Surtout, nous verrons que ces problématiques découlent d'une incompréhension quasi générale du sens de la fonction de préfet apostolique.

En novembre 1786, les administrateurs de Pondichéry, le commissaire Moracin et le gouverneur de Cossigny, prirent l'initiative tardive de nommer provisoirement un curé, le P. Damase d'Oléron, pour éviter la vacance du service spirituel, qui durait déjà depuis dix mois³⁵⁷³. La nouvelle de la mort de Sébastien de Nevers était arrivée en France avant cette date. Le premier informé fut le provincial des capucins de Touraine, le P. Hilaire de Poitiers. Celui-ci écrivit au ministre de la Marine, le maréchal de Castries, le 12 octobre 1786, pour obtenir qu'il demandât à la Cour de Rome les pouvoirs et facultés de préfet apostolique en sa faveur, ainsi que la nomination d'un vice-préfet³⁵⁷⁴. En décembre 1786, les bureaux du Secrétariat d'État à la Marine étudièrent cette demande, et jugèrent qu'il était préférable de présenter à la Congrégation de la Propagande le P. Joseph-Marie de Rouen (dont on ignorait alors la mort), qui était « déjà sur les lieux »³⁵⁷⁵. Or, le ministère avait été doublement devancé par le provincial de Tours : celui-ci avait présenté directement sa demande à Rome, et avait obtenu en son nom les facultés de préfet apostolique le 25 novembre précédent³⁵⁷⁶. De surcroît, le P. Hilaire n'entendait nullement exercer son ministère en Inde, mais depuis la France³⁵⁷⁷.

³⁵⁷² *Supra*, p.818.

³⁵⁷³ ANOM, COL, F5A 48/2, *Nomination du père Damase d'Oléron à la cure de Pondichéry et à la vice-préfecture de la mission*, Pièce n°1, *Lettre de Moracin et de Cossigny, administrateurs de Pondichéry, au Secrétariat d'État à la Marine, du 8 novembre 1786, à Pondichéry*.

³⁵⁷⁴ ANOM, COL, F5A 48/2, *Le père Hilaire de Poitiers, provincial des Capucins de la province de Touraine*, Pièce n°1, *Lettre du P. Hilaire de Poitiers à Monseigneur le maréchal marquis de Castries, conseiller d'état, ministre de la Marine, du 12 octobre 1786, à Tours*.

³⁵⁷⁵ *Ibid.*, Pièce n°3, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine, du 7 décembre 1786*.

³⁵⁷⁶ *Ibid.*, Pièce n°2, *Facultés concédées au supérieur des capucins de la province de Touraine de préfet apostolique de Pondichéry, Surate, Madras, Mazulipatam et terres adjacentes, du 25 novembre 1786*.

³⁵⁷⁷ *Ibid.*, Pièce n°4, *Lettre au P. Hilaire de Poitiers provincial des capucins de la province de Touraine à Tours, du 19 janvier 1787, à Versailles*.

Cette démarche montrait d'abord que les cardinaux romains se souciaient peu des droits de nomination que le ministère prétendait exercer sur les préfets apostoliques. Pour Hilaire de Poitiers, la véritable autorité régulière ne résidait pas dans la dignité de préfet apostolique, mais dans sa qualité de provincial : il lui suffisait de nommer un custode pour exercer en son nom l'autorité sur les capucins de l'Inde. Autrement dit, l'autorité conférée par le titre de préfet apostolique, reconnu par le pouvoir royal et pontifical, se confondait ou s'écrasait face à la hiérarchie interne à un ordre religieux³⁵⁷⁸. La prétention d'un préfet apostolique à demeurer en France contredisait l'esprit qui avait été donné à cette institution lors de sa création pour l'Inde³⁵⁷⁹. Le bureau du Secrétariat d'État à la Marine refusa d'admettre cette possibilité : il s'agissait d'une « *innovation qui ne [pouvait] être admise* »³⁵⁸⁰. Les administrateurs de Pondichéry furent interrogés sur l'existence de cette pratique par le passé, mais ils ne purent donner de précision au ministre, avouant ne pas savoir « *les motifs qui [avaient] déterminé le roi à soustraire en 1776 la ville de Pondichéry à l'obédience de l'évêché portugais de San Thomé, obédience qui avait toujours été maintenue depuis l'établissement de notre nation dans l'Inde* »³⁵⁸¹. La question de la résidence du préfet apostolique révélait, en fait, la confusion qui régnait sur le sens de cette institution en Inde, si bien que les administrateurs jugeaient qu'il était

³⁵⁷⁸ *Ibid.*, dans laquelle le P. Hilaire affirme que « La dignité d'ailleurs de préfet apostolique ne donne aucun pouvoir sur les religieux à celui qui en est revêtu. Les religieux ne s'adressent à lui que pour les cas qui sont du for intérieur, toute l'autorité est concentrée dans celui que je nomme custode dans lesdites missions. C'est lui qui a nommé le P. Joseph Marie de Rouen à la cure de Pondichéry, qui peut l'en ôter s'il y a cause légitime, le placer ailleurs et le renvoyer en France si besoin [...]. Je suis par ma place l'évêque des religieux de ma province, ils ne peuvent confesser, prêcher, catéchiser sans mes pouvoirs, quelque soient ceux qu'ils auraient reçus ailleurs ». À travers ces arguments, Hilaire de Poitiers cherche à montrer qu'il a toujours été le supérieur de Sébastien de Nevers. Quoique celui-ci fut préfet apostolique, il n'en demeurait pas moins un custode, soumis à l'autorité de son provincial.

³⁵⁷⁹ Il est difficile de dire si la prétention d'un préfet apostolique à résider en France était une nouveauté. Si l'on élargit le spectre des fonctions ecclésiastiques, l'on peut trouver un écho à cette situation en la personne de Pierre de la Rue, ou abbé de L'Isle-Dieu (1688-1779). Il avait reçu les titres de vicaire général du diocèse de Québec (1734-1777), et d'aumônier général des colonies de la Nouvelle-France et de la Louisiane, et fut un personnage de premier plan du droit ecclésiastique colonial au cours du XVIII^e siècle. Il résida en France toute sa vie, en se faisant le représentant de l'évêque de Québec, et des ecclésiastiques d'Amérique, auprès du roi et de Rome. KOREN, Henry J., *Aventuriers de la Mission. Les spiritains en Acadie et en Amérique du Nord. 1732-1839* (1979), trad. Larose, Armand, et al., Paris, Karhala, 2002, p.23. Archives Nationales à Québec, Collection des petits fonds et collection d'archives manuscrites d'origine privée (P1000), Dossier Pierre de La Rue, abbé de l'Isle-Dieu (D572), f°29, *Extrait des lettres que l'abbé de l'Isle-Dieu, vicaire général du Québec a reçues des différentes colonies qui composent ce diocèse et dont il doit rendre compte à M. Rouillé Secrétaire d'État à la Marine à l'effet d'en recevoir les ordres de la cour pour s'y conformer dans ses réponses aux différentes personnes qui lui ont écrit, 1749-1750*. Malgré les limites de la comparaison des deux fonctions, l'on peut aisément imaginer que le P. Hilaire concevait celle de préfet apostolique comme un intermédiaire entre le ministère de la Marine, Rome, et les capucins de l'Inde. En revanche, il est certain que les facultés accordées aux préfets par la Congrégation de la Propagande, comme les dispenses, ou les absolutions, étaient destinées à un usage local aux colonies, et perdaient leur intérêt avec l'éloignement.

³⁵⁸⁰ ANOM, COL, F5A 48/2, *Le père Hilaire de Poitiers, provincial des Capucins de la province de Touraine*, Pièce n°4, *Lettre au P. Hilaire de Poitiers provincial des capucins de la province de Touraine à Tours, du 19 janvier 1787, à Versailles*.

³⁵⁸¹ ANOM, COL, F5A 48/2, *Lettre des administrateurs de Pondichéry au sujet de la résidence du préfet apostolique en France ou en Inde*, Pièce n°1 : *Extrait de la lettre de Messieurs le Comte de Cormway et de Moracin du 25 octobre 1787*.

indifférent qu'il fût établi en Europe ou en Asie³⁵⁸². Le ministre dut seul défendre sa position : il ordonna au provincial des capucins de Touraine de nommer un nouveau préfet apostolique, en la personne du P. Damase d'Oléron, qui servait encore comme curé à Pondichéry. Hilaire de Poitiers joua un dernier tour : il obtint à la fin de l'année 1788 un bref nommant le P. Damase comme son vice-préfet³⁵⁸³. Le maréchal de Castries ordonna expressément au provincial de se « démettre » de sa place « en faveur du P. Damase », en menaçant de faire cette demande à Rome lui-même³⁵⁸⁴. La persistance du ministère à reconnaître au supérieur régulier l'initiative de la présentation d'un préfet est particulièrement déroutante, dans la mesure où cette formalité n'avait pas été jugée nécessaire en 1776. Les facultés furent accordées au P. Damase, et accompagnées d'une lettre d'attache du roi³⁵⁸⁵. Le tout fut finalement enregistré au Conseil supérieur de Pondichéry le 12 septembre 1789, plus de trois ans après la mort de Sébastien de Nevers³⁵⁸⁶.

Dans les mois qui suivirent, le manque chronique de missionnaires et le recrutement de personnages douteux en France participent à démontrer la faiblesse de l'autorité des préfets. En octobre 1789, soit un mois après la réception de ses pouvoirs à Pondichéry, le P. Damase d'Oléron déplorait déjà la totale insubordination des nouveaux capucins qui lui avaient été envoyés de France. Lorsqu'il reçut la charge de préfet apostolique, le capucin avait déjà demandé à plusieurs reprises sa démission aux administrateurs de Pondichéry³⁵⁸⁷. La cohérence de la réforme royale du clergé indien était tout sauf acquise à la fin de l'Ancien Régime. L'autorité des supérieurs réguliers, qui avait constitué le principal ressort de la discipline ecclésiastique des comptoirs depuis leur origine, et qui avait aussi nui à l'efficacité de l'autorité ministérielle sur les missionnaires au temps de la Compagnie des Indes, constituait, malgré tout, la première source de commandement des religieux³⁵⁸⁸.

La plasticité des pouvoirs accordés aux principaux ecclésiastiques français de l'Inde ne s'est pas manifestée qu'à l'égard des capucins. La fonction *sui generis* de supérieur de la Mission

³⁵⁸² *Ibid.*

³⁵⁸³ ANOM, COL, F5A 48/2, *Nomination du père Damase d'Oléron à la cure de Pondichéry et à la vice-préfecture de la mission*, Pièce n°11, *Lettre du maréchal de Castries au P. Hilaire de Poitiers*, du 5 décembre 1788, à Versailles.

³⁵⁸⁴ *Ibid.*

³⁵⁸⁵ ANOM, COL, F5A 48/2, *Nomination du père Damase d'Oléron à la préfecture apostolique*, Pièce n°1, *Lettre du P. Hilaire de Poitiers au maréchal de Castries*, du 25 février 1789, Pièce n°3, *Lettre du P. Hilaire de Poitiers au maréchal de Castries*, du 11 mars 1789, dans laquelle il indique avoir reçu le bref de la cour de Rome, et Pièce n°4, *Lettre d'attache du roi en faveur du P. Damase d'Oléron*, du 19 mars 1789, à Versailles.

³⁵⁸⁶ NAIP, PP, TC, 212, f°228, *Enregistrement du décret de la Congrégation de la Propagande du 24 novembre 1788, des facultés de préfet apostolique au P. Damase d'Oléron, et des lettres d'attache du roi*, du 12 septembre 1789.

³⁵⁸⁷ ANOM, COL, F5A 48/4, *Protestations des supérieurs contre la mauvaise conduite des capucins à Pondichéry*, Pièce n°1, *Lettre du P. Damase d'Oléron au ministre de la Marine*, du 28 octobre 1789, à Pondichéry.

³⁵⁸⁸ Dans ce sens, GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], op.cit., t.12, p.169-170, art. « Colonie », p.170-172.

malabare a également connu des mutations dans la dernière décennie de l'Ancien Régime, qui démontraient surtout sa relative indépendance vis-à-vis des pouvoirs temporels.

B. Les supérieurs des Missions malabares : une fonction apostolique et politique dans le sud de l'Inde

L'évolution des attributions territoriales et matérielles des prêtres des Missions-étrangères, et du supérieur de la Mission malabare n'est pas une source particulière de dysfonctionnement des rapports entre le Secrétariat d'État à la Marine, les administrateurs coloniaux, et le clergé indien. En revanche, ces mutations témoignent de la grande autonomie des évêques *in partibus*, et des enjeux propres de leur institution. Les supérieurs de la Mission malabare, Pierre Brigot, et son successeur Nicolas Champenois, ont bénéficié d'un nombre non négligeable d'amendements à leurs fonctions initiales, en sollicitant régulièrement la Congrégation de la Propagande. Entre 1777 et 1785, les supérieurs de la Mission malabare obtiennent des cardinaux romains l'extension de leur juridiction, initialement limitée au territoire de l'ancienne mission jésuite, sur les missions du Madurai et du Maïssour, et du Tanjore³⁵⁸⁹. Les prêtres français desservaient ainsi un territoire considérable, comprenant pratiquement toute la pointe sud de l'Inde. L'objectif de cette expansion était de pouvoir administrer les sacrements aux « *européens, créoles ou métis* » vivant à l'intérieur des terres, et qui étaient privés de tout secours spirituel du clergé portugais³⁵⁹⁰. La Congrégation de la Propagande fut sensible à ces arguments, fondés sur la vacance ou la négligence de l'évêque de San Thomé, et prononça le 19 juillet 1788 un principe général : « *l'administration des fidèles, tant européens que créoles et autres indigènes* » appartiendrait désormais entièrement à « *l'évêque supérieur des missions malabares* »³⁵⁹¹. La Mission malabare n'avait pas qu'une fonction d'évangélisation des peuples non chrétiens, mais devait également assurer à ceux qui, européens ou convertis de longue date, manquaient des soins d'un prêtre.

Cette extension par les personnes de la juridiction des missionnaires français doit cependant être regardée comme relevant d'une guerre d'influence pour le sud de l'Inde. En premier lieu, cette rivalité opposait les supérieurs de la Mission malabare aux préfets apostoliques capucins, qui auraient pu voir dans cette démarche un empiètement partiel de leur vocation à administrer les sacrements aux européens et créoles (bien que normalement limitée aux territoires de l'autorité du roi de France). Surtout, ces manœuvres étaient une attaque directe contre la

³⁵⁸⁹ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.81-83, p.486, *Décret de la Congrégation de la Propagande du 13 septembre 1778*, portant extension de la juridiction des supérieurs de la mission française sur le Madurai et Tanjore. Le décret du 30 mai 1785 réunit à la mission française celle du Maïssour.

³⁵⁹⁰ *Ibid.*

³⁵⁹¹ *Ibid.*, p.83, qui donne un extrait traduit de ce décret de la Congrégation de la Propagande.

juridiction de l'évêque de San Thomé, qui était alors sous la protection de la Compagnie britannique, elle-même maîtresse de l'ancienne province du Carnatique. La Mission malabare permettait à des agents de la France de circuler dans ces terres jusqu'au royaume de Mysore, dans l'extrême sud de l'Inde, où demeurait le foyer d'opposition à la puissance anglaise³⁵⁹². Suivant Raphaël Malangin, les missions formées par les jésuites restaient, dans le déclin des établissements français, un outil d'influence « ambigu mais efficace »³⁵⁹³. Le prêtre des Missions-étrangères Jean-Charles Perrin décrit, au cours des années 1780, le pouvoir des missionnaires dans leur mission comme celui de « *seigneurs temporels, députés ou délégués par les princes idolâtres ou mahométans* », à qui « il [appartenait] de connaître des altercations entre chrétiens », et pouvant « *amender, punir, faire les règlements de police qu'ils [jugeaient] convenables* »³⁵⁹⁴. Cette emprise politique, héritée des jésuites, doit être largement relativisée, compte tenu du faible nombre d'ecclésiastiques français en Inde. L'expansion évangélique française posait surtout des difficultés en raison des pouvoirs très larges des supérieurs de la mission, évêques *in partibus*, qui avaient tous les pouvoirs de vicaires apostoliques sans en avoir le nom³⁵⁹⁵.

Brigot et Champenois purent chacun accorder à leurs missionnaires de larges facultés dans la Mission malabare, qui coïncidait avec le diocèse de l'ordinaire de San Thomé. Les supérieurs français administraient notamment le sacrement de confirmation, réservé à l'évêque diocésain par le concile de Trente, et consacrèrent des évêques *in partibus* pour le besoin de leur

³⁵⁹² Les missionnaires n'ont pas joué de rôle actif ou systématique dans les guerres du Mysore au cours des années 1780. L'expansion de la mission française dans le sud de l'Inde était redoutée par les Britanniques, mais elle n'a pas été déterminante dans les conflits de cette décennie. Les entreprises diplomatiques et de renseignement des ecclésiastiques français étaient, tout au plus, épisodiques. Par exemple, PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin, op.cit.*, t.1, p.201-205, qui décrit la présence d'aventuriers et de missionnaires français à la cour d'Hayder Ali Khan, ou de Tipū Sāhib, sultans du Mysore, et dont la lutte contre les puissances britannique et mahratte ont fait des alliés presque constants de la France depuis l'époque de Dupleix jusqu'à la guerre d'indépendance américaine. BUSSEY, Charles-Joseph, *Journal de Bussy, commandant général des forces de terre et de mer dans l'Inde, 13 novembre 1781-31 mars 1783*, éd. Martineau, A., Paris, Leroux, 1932, p.239, qui mentionne par exemple le travail d'espion du P. Costar, ancien jésuite, en 1782. Les administrateurs royaux ont cependant théorisé la fonction stratégique de l'envoi de missionnaires en Inde, qui, loin d'être inutiles, devaient permettre d'opposer une résistance culturelle à l'accroissement matériel de la puissance britannique. POTIER DE COURCY, Jean-Charles [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan, ou Précis historique des révolutions de l'Inde*, Paris, Marchand, 1803, p.427, *Mémoire additionnel et de détail présenté à Louis XVI en décembre 1781*, p.438, qui écrit, dans un passage où il expose la nécessité « d'envoyer des artistes, des missionnaires, et des savants » en Inde, « [les Britanniques] n'ont pas cherché à y naturaliser leurs habitudes, leurs coutumes, leur religion, et ils auraient bien plus conquis par cette manière que par la force des armes qui ne leur assurent qu'une possession éphémère, et que la France détruira quand elle le voudra de bonne foi ».

³⁵⁹³ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.321.

³⁵⁹⁴ PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin, op.cit.*, t.2, p.220.

³⁵⁹⁵ *Supra*, p.823.

mission³⁵⁹⁶. Les plaintes du clergé de San Thomé furent d'abord adressées au gouverneur écossais de Madras, Archibald Campbell. Dans une minute du 30 octobre 1787, il exposait que les missionnaires français, (dont certains, comme les capucins, résidaient à Madras) avaient toujours trouvé dans l'évêque de San Thomé un obstacle à leur volonté d'acquérir « *un ascendant sur l'esprit des catholiques romains* », et d'étendre cette influence « *du Cap Comorin jusqu'au Gange* »³⁵⁹⁷. En raison de la résistance historique de l'évêque portugais, les Français avaient récemment envoyé en Inde des évêques *in partibus*, « *armés de tous les pouvoirs et autorité que l'Église pouvait déléguer à une personne de ce rang* », pour entretenir l'influence autrefois cultivée par les jésuites³⁵⁹⁸. Or, le gouverneur de Madras entendait faire respecter la juridiction de l'évêque de San Thomé, reconnue depuis des temps immémoriaux sur la côte Coromandel, et dont la nation était désormais alliée de la sienne³⁵⁹⁹. Campbell exposait aux bureaux londoniens de la Compagnie britannique son projet de « *restaurer* » le pouvoir de l'évêque portugais, et de l'étendre sur « *toutes les places appartenant à l'honorable East India Company ou de Son Altesse le Nabab d'Arcate* », allié des Anglais, « *afin qu'aucun prêtre catholique romain ne [fût] autorisé d'officier dans ces endroits sans obtenir son autorisation* »³⁶⁰⁰. Dans ce cas, « *le pouvoir de l'évêque in partibus serait entièrement annulé, et*

³⁵⁹⁶ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.84, « Mgr. Brigot ayant sacré le P. Louis de Jésus, carme déchaussé, évêque d'Ozula, aussitôt le gubernador de San Thomé menaça de censures. L'administration, dans l'intérieur du pays, du sacrement de confirmation par Mgr. Champenois, fut également l'objet de ses réclamations ». DURAND DE MAILLANE, P.-T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* [...], op.cit., t.1, p.369, art. « Confirmation », « Régulièrement, l'évêque est le seul ministre de ce sacrement. Le concile de Trente a décidé dogmatiquement, session 7, canon 3, qu'il en était le seul ministre ordinaire. Ce dernier mot semble faire entendre que l'évêque peut commettre un prêtre pour donner extraordinairement la confirmation ».

³⁵⁹⁷ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras*, op.cit., t.3, p.392, *Minute by Sir Archibald Campell*, du 30 octobre 1787, « The French were not contented with their secretly acquiring an ascendancy over the minds of the roman Catholics who immediately reside at this place; they aspired at extending this influence from cape Comorin to Ganjam, and finding the power of the bishop of St. Thome a considerable obstacle to the progress of their scheme ». Dans cette lettre probablement adressée au bureau londonien de la Compagnie britannique, Campbell donne une description du clergé français en Inde dans le contexte d'un conflit de l'administration de Madras avec les capucins qui y résident.

³⁵⁹⁸ *Ibid.*, « They have lately sent out an ecclesiastic from France with title of bishop *in partibus*, and armed with every power and authority that the church could delegate to a person of that rank ».

³⁵⁹⁹ *Ibid.*

³⁶⁰⁰ *Ibid.* Le nabab d'Arcate, Muhammad Ali Khan Wallajah, régnait sur le Carnatique depuis 1752. Il avait supplanté durant la première guerre du Carnatique l'allié de Dupleix et des Français, Chanda Sahib. Depuis cette époque, le pouvoir local d'Arcate était rallié au parti britannique. DE GRANDPRE, Louis, *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790*, Paris, Dentu, 1801, t.1, p.239, « La compagnie anglaise se dit alliée et protectrice du Nabab du Carnate, elle lui a fait bâtir un superbe palais à quelque distance du fort Saint-Georges ; elle le tient là dans son pouvoir et lui dicte ses volontés, lui déguisant sous les honneurs qu'elle lui prodigue, les fers dorés dont elle l'enchaîne. Ce prince conserve encore l'ombre du pouvoir, c'est sous son nom que se promulguent les lois que les Anglais imposent à ses sujets ». ANOM COL, A20, f°94, *Mémoire du Roi pour servir d'instructions particulières au Sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde*, du 10 février 1776, f°103, « Mehmet Alicam, nabab d'Arcate, est un prince mou et efféminé, uniquement occupé de ses plaisirs et passant ses jours au milieu de son sérail. Les anglais auxquels il est assouvi commettent sous son nom toutes les petites vexations qu'ils peuvent impunément exercer contre nous ». En 1776, le gouverneur Bellecombe recevait également l'ordre de profiter de tout changement d'attitude du nabab d'Arcate pour en faire un allié.

l'évêque de San Thomé serait le premier maillon de la grande chaîne dont [dépendaient] 100.000 personnes utiles et précieuses »³⁶⁰¹. La prétention des supérieurs de la Mission malabare à se comporter comme des vicaires apostoliques avait ainsi provoqué une réaction politique de la part des agents de Madras. Comme dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les administrateurs britanniques savaient que le gouvernement des catholiques dispersés dans les terres indiennes était un enjeu crucial de leur influence régionale.

Le grand vicaire de l'ordinaire de San Thomé, fut rapidement informé des projets du gouverneur britannique, qui confortaient l'autorité du siège épiscopal portugais. Le 4 novembre 1787, celui-ci adressa une lettre au supérieur de la mission française, dans laquelle il lui interdisait de n'exercer aucune des compétences réservées à l'évêque diocésain dans les terres du nabab d'Arcate, et plus généralement, dans les territoires de la domination de la Compagnie britannique³⁶⁰². Il menaçait à cette occasion de rapporter ces ingérences au gouverneur de Madras³⁶⁰³. L'évêque de Dolicha, Nicolas Champenois, composa une longue réponse au représentant du siège de San Thomé. Il y rappelait tenir ses pouvoirs directement du pape, et invoquait les différents brefs qui avaient été publiés à Rome entre 1669 et 1674, défendant le clergé goanais de troubler les vicaires apostoliques français en Asie³⁶⁰⁴. Il s'appuyait également sur la « *possession immémoriale et ininterrompue* » de la Mission malabare, héritée des jésuites, et sur la négligence de l'évêque à assurer le servir spirituel des chrétiens de l'intérieur des terres, pour défendre sa totale liberté à exercer ses larges pouvoirs dans la juridiction qui lui avait été

³⁶⁰¹ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras, op.cit.*, t.3, p.392-393, « For these reasons I recommended the regulations which I had the honor of laying before the Board on the 17th of march last, by which the power of this Bishop is restored and declared to extend over all places belonging to the Honorable East India Company or His Highness the Nabab of Arcot, so that no Roman Catholic Priest shall be allowed to officiate in any such places without first obtaining a license from him. By this single regulation the power of the bishop in partibus is entirely annulled, and the bishop of St. Thomé is made the first link of a great chain on which depends 100.000 useful and valuable people ».

³⁶⁰² LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.84-85, *Lettre du Fr. Manoel de Jésus Marie Joseph, grand vicaire de l'évêque de San Thomé, à Nicolas Champenois, supérieur de la mission malabare, du 4 novembre 1787*.

³⁶⁰³ *Ibid.*

³⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.85-86, *Lettre de Nicolas Champenois, évêque de Dolicha, supérieur de la mission malabare, à l'évêque de San Thomé, du 12 novembre 1787*, « A peine les Souverains Pontifes avaient-ils érigé des évêchés dans les Indes, qu'ils reconnurent la nécessité et l'avantage d'y envoyer des vicaires apostoliques. Ils en établirent dans les diocèses de Cochin, de Nankin, de Pékin, dans le Pégou que Paul V avait attribué au diocèse de San-Thomé, etc. Comme Benoît XIV l'explique clairement dans son traité de *Synodo Diocesana* (lib. II, c. x.), ils firent d'expresses défenses aux Ordinaires de se mêler en aucune façon du gouvernement des provinces assignées aux Vicaires apostoliques qu'ils déclarèrent exempts de toute juridiction des Ordinaires. Ils leur accordèrent dans l'étendue de leur vicariat apostolique toute l'autorité que les Ordinaires ont dans leurs diocèses, et pour raffermir plus solidement et la mettre à l'abri de toute insulte, ils déclarèrent excommunié *ipso facto* quiconque la viendrait troubler en qualité de vicaire général des Ordinaires ou de vicaire forain et de vara, ou de visiteur, ou avec tout autre titre et sous quoique prétexte que ce soit. Pour avoir une connaissance parfaite de tous ces privilèges, il faut lire les Bulles de Clément IX, surtout la constitution *Speculatores domus Israël* du 10 septembre 1669, la constitution *Decet Romanum pontificem* de Clément X, ses deux brefs l'un du 22 décembre 1673 et l'autre du 7 juin 1674 ». Sur ces constitutions et brefs, *Supra*, p.306, et p.314.

confiée par la Congrégation de la Propagande³⁶⁰⁵. La volonté de Nicolas Champenois d'établir une filiation historique avec François Pallu avait une double portée. Le supérieur de la Mission malabare affichait, sans détours, qu'il se regardait lui-même comme un vicaire apostolique, bénéficiant de la protection pontificale accordée à l'endroit des anciens évêques d'Héliopolis et de Béryte au XVII^e siècle. Champenois reprenait aussi des arguments de même nature que ceux que François Pallu avait imposés à la politique missionnaire. La juridiction d'un vicaire ou d'un évêque était intimement corrélée à sa capacité à occuper sa province ou son diocèse, et à ne pas laisser ses fidèles sans secours spirituel. C'est par cette occupation effective des jésuites, puis des prêtres des Missions-étrangères que le pape avait pu, finalement, octroyer à un quasi-vicaire apostolique une juridiction au cœur du diocèse indien de San Thomé. Enfin, il faut considérer que la rivalité entre le Supérieur de la Mission malabare et le vicaire San Thomé, qui devait accéder à la dignité épiscopale quelques mois plus tard, s'explique par l'origine de ce dernier. Manoel de Jésus était un métis indo-portugais, issu du clergé indigène³⁶⁰⁶. Si les prêtres des Missions-étrangères s'étaient toujours donné la tâche de promouvoir les « prêtres et évêques naturels », ils avaient depuis le XVII^e siècle théorisé la nécessité de les maintenir sous l'étroite dépendance des vicaires apostoliques français³⁶⁰⁷.

Le gouverneur de Pondichéry, Thomas Conway, conscient que les menaces formées par le grand vicaire de San Thomé engageaient aussi le voisin britannique, écrivit au gouverneur de Madras le 28 décembre 1787³⁶⁰⁸. Ironique, Conway se plaint à son homologue du représentant de l'évêque, qui « *se croit toujours au quatorzième siècle* », et qui « *n'a cessé d'embarrasser le plus doux et pacifique des hommes, un évêque respectable pour ses années de vertu, l'évêque de*

³⁶⁰⁵ *Ibid.*, « Voudriez-vous donc être le premier persécuteur des vicaires apostoliques ? Parce que j'ai fait la mission dans des lieux où jamais évêque n'avait paru, parce que j'ai donné la confirmation dans des églises où ce sacrement n'avait jamais été administré, parce que j'ai visité les chrétiens confiés à mes soins, sans penser empiéter sur vos droits, car j'ai toujours été persuadé que votre diocèse ne s'étendait depuis la mer en avançant dans l'intérieur des terres qu'à deux journées de chemin. Mes preuves sont l'opinion commune, l'aveu des évêques de San-Thomé, les Bulles des Papes et la possession immémoriale et non interrompue qui parle en notre faveur. Je ne sais les deux premiers que par la tradition et la renommée, la troisième peut se tirer au moins quant au sens des Bulles d'Adrien VI, de Paul III et de Clément VIII, qui ont accordé les pouvoirs les plus amples aux missionnaires, qui étaient éloignés de plus de deux journées de la résidence des ordinaires et de celle de leurs officiaux. La dernière est incontestable et pourrait seulement. Jamais aucun évêque de San Thomé n'a envoyé de prêtres dans les missions qui me sont assignées. Les Révérends Pères Jésuites français les ont toujours seuls desservies ».

³⁶⁰⁶ DE GRANDPRE, L., *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790, op.cit.*, t.1, p.280, « L'évêque actuel de Saint-Thomas est un nègre, ou du moins un descendant de famille indienne alliée d'une portugaise, il est né dans l'Inde et son teint est celui d'un mulâtre ».

³⁶⁰⁷ Dans ce sens, PALLU, *Lettres*, p.253, n°90, *Lettre de François Pallu aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 8 juin 1678, à Rome*.

³⁶⁰⁸ DAVIDSON LOVE, H., *Vestiges of Old Madras, op.cit.*, t.3, p.394, *Lettre du Comte de Conway à Archibald Campbell, du 28 décembre 1787*. Nous n'avons pu vérifier si la version originale de cette lettre se trouvait dans les archives nationales d'Outre-mer, et notamment dans la série C2. Nous précisons donc que nous travaillerons à partir d'une traduction anglaise de cette lettre. Dans la mesure où Conway était d'origine irlandaise, et qu'il avait servi dans la guerre d'indépendance des États-Unis, il n'est pas impossible que cette lettre fût écrite directement en anglais.

Dolicha »³⁶⁰⁹. Il jugeait ses prétentions sur la Mission malabare sans fondement, ajoutant que le grand vicaire était « *plus animé par l'esprit du Coran que de l'Évangile* », en prenant de la sorte la défense du nabab musulman d'Arcate³⁶¹⁰. Conway demandait donc au gouverneur britannique de prévenir tous les troubles que pourrait causer le clergé de San Thomé aux missionnaires français. La réponse de l'administrateur de Pondichéry relevait davantage du rapport politique que du raisonnement de droit canonique, mais elle démontrait une compréhension certaine de la pertinence de la Mission malabare.

Le lendemain, Campbell adressa sa réponse à Conway. Il défendait sa position, au motif que le nabab d'Arcate, « *le plus doux et le plus tolérant des princes mahométans* », et la Compagnie britannique, étaient les garants du « *libre exercice de [toute] religion* » dans le Carnatique³⁶¹¹. À ce titre, il était chargé de protéger, dans les terres de l'obéissance de la Compagnie anglaise, la « *suprématie de l'évêque de San Thomé, sur les églises catholiques* » qui s'y trouvaient³⁶¹². Campbell affirmait s'opposer non seulement à l'empiètement sur la juridiction de l'évêque portugais, mais aussi à l'espionnage auquel se seraient livrés les missionnaires français au service des princes « *ennemis de tous les chrétiens* »³⁶¹³. Cette dernière affirmation visait sans doute Tipū Sāhib, sultan du Mysore, qui détenait encore des prisonniers de guerre britanniques, livrés par les Français pendant les conflits du début de la décennie³⁶¹⁴. Le gouverneur écossais rappelait donc que :

« *Si quelque ecclésiastique désire parcourir l'intérieur des provinces de ce pays, il n'éprouvera aucune difficulté pour en obtenir la permission, il ne sera point inquiété, à moins qu'il ne cesse de mériter la protection du gouvernement de Son Altesse, en s'immisçant dans les affaires temporelles, au reste l'évêque de San Thomé est responsable de leur conduite* »³⁶¹⁵.

Le gouverneur de Madras entendait donc poser deux limites aux missionnaires français. La première, spirituelle, découlait de l'autorisation qu'ils devaient prendre de l'évêque de San

³⁶⁰⁹ *Ibid.*

³⁶¹⁰ *Ibid.*

³⁶¹¹ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.87, *Lettre du gouverneur Campbell à Thomas de Conway, gouverneur de Pondichéry, du 29 décembre 1787, à Madras.*

³⁶¹² *Ibid.*

³⁶¹³ *Ibid.*

³⁶¹⁴ Sur les otages anglais retenus par Tipū Sāhib, ANOM, COL, 25 DFC 94, 54, *Copie de la correspondance entre le Nabab Tipou-Sultan Sayed Saheb, o Mozmodin-Kan, et M. de Bussy, depuis la paix faite en Europe, 1783*, sur l'origine de la captivité des prisonniers de guerre, et ANOM, COL, E 90bis, *Dossier personnel de Thomas de Conway [n.f.], Extrait des registres de la Compagnie des Indes. Traduction de l'Anglais. Lettre du major général John Holland, au comte de Conway gouverneur de Pondichéry, du 24 septembre 1789, au fort Saint George*, qui montre que les prisonniers étaient toujours détenus par le sultan de Mysore en 1789, et que les Britanniques s'en remettaient aux Français pour obtenir leur libération.

³⁶¹⁵ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.87, *Lettre du gouverneur Campbell à Thomas de Conway, gouverneur de Pondichéry, du 29 décembre 1787, à Madras.*

Thomé, dont l'autorité devait être respectée dans les terres sous domination britannique, au titre du libre exercice de la religion. La seconde, temporelle, visait à censurer toute entreprise ecclésiastique qui porterait atteinte à la sécurité et aux intérêts de la Compagnie britannique. Ces prétentions n'eurent guère d'effet en dehors de Madras. Le gouverneur obtint néanmoins la prestation d'un serment d'obéissance à la Compagnie d'Angleterre et à l'évêque de San Thomé par des religieux catholiques de Madras, dont rien n'indique qu'ils eussent été membres de la Mission malabare³⁶¹⁶.

L'affaire resta en l'état. Cette séquence particulièrement riche est révélatrice de la dynamique propre à la fonction *ad hoc* de supérieur des missions françaises au cours des années 1780. L'extension de leur juridiction au sud de l'Inde, obtenue de la Congrégation de la Propagande, et l'assimilation tacite de leurs prérogatives à celles de vicaire apostolique, n'ont pas résulté d'une concertation avec le pouvoir ministériel. Dans la mesure où le renforcement de la Mission malabare coïncidait avec les intérêts politiques de la France en Inde, les supérieurs de la mission ont bénéficié d'un soutien clair des administrateurs coloniaux. Malgré la soustraction des établissements français à la juridiction de l'évêque de San Thomé, décidée depuis Paris en 1777, la création d'un quasi-vicaire apostolique en Inde produisit les réactions prévisibles dans le clergé indo-portugais, et dans les rapports franco-anglais.

Dans l'économie générale des institutions ecclésiastiques de l'Inde française, les préfets apostoliques semblent ainsi avoir échoué à exercer une autorité disciplinaire sur les réguliers, dans la mesure où cette fonction se confondait avec l'autorité régulière exercée par les custodes ou supérieurs capucins. À l'inverse, les supérieurs de la Mission malabare ont levé l'ambiguïté de leur constitution initiale, en se comportant comme de véritables vicaires apostoliques, quitte à empiéter sur la juridiction de l'évêque de San Thomé. Au fil de ces développements, l'on aura observé la difficulté à trouver des critères de distinction efficaces entre les différentes autorités ecclésiastiques : les oppositions territoriales entre missions et paroisses, entre comptoirs et terres infidèles, ou le critère de domination effective d'un prince séculier, n'ont pas permis d'identifier un domaine réservé aux préfets apostoliques et aux supérieurs de la Mission malabare. À cet égard, la distinction personnelle des chrétiens, et l'appartenance communautaire, joue un rôle majeur dans la construction du gouvernement des fidèles, au cours de ces mêmes années.

³⁶¹⁶ *Ibid.*, p.88.

III. La partition des fidèles : l'intensification d'une logique de distinction

À la fin de l'Ancien Régime, la réalité du pouvoir des ecclésiastiques en Inde réside essentiellement dans leur rapport avec leurs catéchistes, néophytes ou paroissiens. Les dichotomies opérées entre les catégories de chrétiens sont un fait structurant de l'organisation religieuse des comptoirs, et un outil du gouvernement colonial des églises. Ces distinctions résultent largement de l'héritage du passé : les prêtres des Missions-étrangères sont notamment contraints d'admettre au sein de la mission reprise aux jésuites la spécificité incompressible des chrétiens malabars (A). Il faudra enfin considérer qu'aux distinctions usuelles des chrétiens des comptoirs français de l'Inde, viennent s'ajouter celles fondées sur une appartenance raciale, ou un préjugé de couleur. La concurrence des ministres du culte français ne fait qu'accentuer cette tendance dans la dernière décennie de l'Ancien Régime (B).

A. La défense des rites malabars par les chrétiens tamouls

Lors de la transmission de la mission malabare des jésuites aux prêtres des Missions-étrangères, il est manifeste que la spécificité des anciens fidèles des jésuites n'a pesé aucun poids dans l'opération. La curie romaine était pourtant avertie, et avait renouvelé ses condamnations des rites malabars parmi toutes les accusations qui frappèrent les jésuites au moment de leurs différentes suppressions. Peut-être tenait-on pour acquis l'effet de l'interdiction prononcée par Benoît XIV en 1744. L'état de la mission malabare antérieur à son transfert aux Missions-étrangères montre non seulement la faible emprise des censures pontificales sur l'existence des pratiques condamnées, mais aussi la défense par les fidèles eux-mêmes de la spécificité qui leur avait toujours servi de norme.

Durant la phase transitoire de 1769 à 1776, le P. Antoine Mozac, supérieur et curé jésuite de Pondichéry, vit son autorité contestée par ses fidèles alors qu'il tentait de les soumettre à la législation romaine concernant les rites malabars. Lors de la reprise de Pondichéry en 1765, les jésuites avaient tâché de remédier à la séparation des chrétiens de caste (« choutres ») et des parias dans leurs églises, en construisant un unique « *hangar* » pour célébrer la messe³⁶¹⁷. Cette tentative provoqua une désaffection des choutres, et obligea les jésuites à aménager l'église pour que les deux groupes n'eussent pas à se croiser³⁶¹⁸. La concorde ne fut jamais acquise. En 1772,

³⁶¹⁷ AMEP, vol.995, f°182, *Lettre de Pierre Brigot à Davoust et aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 22 octobre 1777, à Pondichéry*, qui relate ces événements. BERTRAND, J., *La Mission du Maduré*, [...], op.cit., t.3, p.446.

³⁶¹⁸ AMEP, vol.995, f°182, *Lettre de Pierre Brigot à Davoust et aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 22 octobre 1777*, « Les chrétiens nobles s'absentèrent de l'église et de la messe même dans le temps pascal. Plusieurs allèrent chez les capucins qui les reçurent à bras ouverts, les confessèrent et communiaient sans

dix chrétiens de caste cessèrent toute communication avec leur curé, le P. Mozac. Ils formèrent une pétition pour demander la nomination d'intermédiaires, ou d'arbitres, qui devraient porter leurs revendications auprès du jésuite³⁶¹⁹. Le dialogue était rompu à un point tel que les représentants choisis par les chrétiens malabars furent deux notables français, le sieur Jean-Germain Miran, ancien conseiller et fermier général des domaines de la Compagnie et Hilaire-Polycarpe Bourguine, négociant et armateur³⁶²⁰. Cette nomination fut acceptée par le gouverneur Law de Lauriston, et par le P. Mozac, « à condition que les chrétiens se rendraient à l'église »³⁶²¹. Les deux intermédiaires représentèrent donc au curé jésuite que les paroissiens condamnaient « les innovations que les missionnaires [tâchaient] d'introduire depuis plusieurs années dans les manières de [leur] faire exercer la religion »³⁶²². Ils demandaient surtout à se faire expliquer les causes de ces changements. Par l'intermédiaire de Bourguine et Miran, le P. Mozac se borna à produire une traduction tamoule « des extraits des bulles du pape Grégoire XV et du décret de Benoit XIV, papes, concernant seulement lesdits chrétiens tamouls »³⁶²³. On ignore s'il s'agit de la première traduction tamoule de la bulle de 1744, tout comme les effets de cette démarche sur les chrétiens malabars de Pondichéry. Cet épisode montre surtout le climat de rupture qui existait avant l'attribution de la Mission malabare aux prêtres des Missions-étrangères ; et que les jésuites eux-mêmes n'ont pas su l'endiguer.

rien exiger d'eux, ni leur parler de soumission à l'Église et à leurs pasteurs. Cette révolte dura sept à huit mois, après lesquels on reboucha les fondements de l'église commencée ; pour satisfaire les choutres, au lieu d'église, on se contenta de faire un sanctuaire fort ouvert qui a sur le devant, un grand hangar soutenu par deux rangs de colonnes qui forment une nef et des bas-côtés. La nef est vis-à-vis du sanctuaire, on y voit trois portes dont une est attribuée aux parias qui entrent par là dans un des bas-côtés. Il n'y a d'autre séparation que des bancs de pierre qui sont également des deux côtés. Près du sanctuaire, où la table de communion est placée, le passage est libre des deux côtés. C'est par là que les parias viennent à la table de communion qui est la même pour tous ». MATHEW, K.S., *French Missionaries, Tamil Catholics and Social Changes in Pondicherry (1674-1793)*, loc.cit., [format ebook], §6, « Principle of Equality and the Prejudices against Lower Castes », qui décrit une autre crise survenue en avril 1766. Les chrétiens de caste, exaspérés de l'accès qu'avaient les parias au service divin, proposèrent de faire construire une nouvelle église qui leur serait exclusive. Le curé jésuite désapprouva cette entreprise, et exclut les protestataires du service divin. Ceux-ci furent reçus par le conseiller Boyelleau, assurant le gouvernement. Face à leur obstination, ils furent condamnés à une amende de cent pagodes chacun, et placés en prison jusqu'au paiement de cette somme. Après l'intervention du courtier Candapa Mudali, les chrétiens de caste se résolurent finalement à assister aux messes et services à l'intérieur de l'église des jésuites.

³⁶¹⁹ ARIEL, *Documents historiques*, f°194, *Copie d'une traduction de la requête de Tallatamby, Chavarimoutou, Mahilé Paragasin, Ignacimoutou, Chararimoutou, Devasagayom, Saminadin, Chavarirayen, Nallatambymaniga, Apou, du 3 novembre 1772.*

³⁶²⁰ *Ibid.*, Après l'extinction des fermes de la Compagnie, les deux hommes ont vraisemblablement exercé des fonctions équivalentes, en percevant les revenus de différentes terres sous le titre de « fermiers généraux du subab de Carnate », comme l'indique la lettre citée. Bourguine et Miran ont été choisis par les chrétiens malabars pour leur « grande connaissance des usages et des lois du pays et de l'état des chrétiens tant à Pondichéry que partout ailleurs dans les terres ». Malgré l'absence de sources complémentaires, on peut imaginer que la désignation de ces deux personnages s'inscrit dans un contexte de concurrence pour les terres voisines de Pondichéry, entre de grands tenanciers et les jésuites, et d'une lutte d'influence sur les chrétiens malabars.

³⁶²¹ *Ibid.*

³⁶²² *Ibid.*, f°195, *Traduction d'une lettre des chrétiens malabars au P. Mozac, par l'interprète Maridas, du 12 novembre 1772, à Pondichéry.*

³⁶²³ *Ibid.*, f°196, *Attestation des sieurs Bourguine et Miran, du 13 novembre 1772.*

Les liens étroits qui unissaient les Missions-étrangères et la Congrégation de la Propagande pouvaient-ils souffrir le constat de la persistance des rites malabars qu'ils avaient toujours combattus, lorsque les premiers reçurent la charge de leurs adeptes ? Après l'établissement de Pierre Brigot comme supérieur de la mission française en 1777, la séparation des choutres et des parias dans les églises restait le symptôme le plus visible de l'irréductibilité des rites malabars. Le supérieur des missions françaises considéra d'abord les progrès réalisés par les jésuites : les chrétiens tamouls, quoique séparés au sein de l'église, communiaient en un seul édifice, et l'on pouvait espérer aller plus loin à l'avenir³⁶²⁴. Cependant, les prêtres des Missions-étrangères redoutaient aussi les effets qu'aurait cette possible réunion : à l'intérieur des terres, on observait le déclin du nombre de fidèles depuis les premières tentatives d'application de la bulle de 1744³⁶²⁵. Par conséquent, les prêtres des Missions-étrangères furent contraints, non sans gêne, de tolérer la séparation des parias et des choutres dans leur administration de la mission³⁶²⁶. Les nouveaux missionnaires n'étaient guère adeptes des méthodes de l'*accommodatio*. Ils ne cherchèrent pas à distinguer les pratiques « purement civiles » de celles qui fussent superstitieuses pour justifier ou excuser leurs fidèles. Ne pouvant contredire la position historique des Missions-étrangères et de la Congrégation de la Propagande, les nouveaux missionnaires ne cherchèrent aucunement à démentir le caractère idolâtre des pratiques observées par les chrétiens malabars³⁶²⁷. Ces usages, même superstitieux,

³⁶²⁴ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.99, qui cite un extrait du journal de P. Brigot, « À Pondichéry, la réunion est encore plus avancée quoique les parias se tiennent dans l'un des bas-côtés, ils communient à la même sainte table, sans séparation, ils reçoivent le baptême au même endroit [...]. Les bas-côtés sont séparés de la nef par un mur de la hauteur d'un pied et demi qui forme des sièges, mais qui, en effet, est mis pour contenter les malabars par une apparence de séparation. Cette séparation n'est pas entière, car depuis le dernier pilier jusqu'à la table de la communion, le passage est libre. Pour le baptême, on prend le néophyte paria d'un côté et le malabar de l'autre, mais le baptême est donné au même endroit. Du reste, pour les secours spirituels, il n'y a aucune différence dans la pratique entre les missionnaires étrangers à la mission ou les nouveaux missionnaires qui arrivent pour la mission ».

³⁶²⁵ *Ibid.*, p.217-219, et PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin, op.cit.*, t.2, p.162-163, ouvrage de l'un des prêtres des Missions-étrangères arrivés après 1777 à Pondichéry, dont l'avis sur les méthodes des jésuites est particulièrement compréhensif après avoir partagé leur expérience apostolique en Inde : « Je ne dissimulerai pas cependant qu'on leur [les jésuites] a reproché de n'être pas très-exacts observateurs des diplômes pontificaux, relativement aux rites malabars : on a dit qu'ils tergiversaient, qu'ils prenaient des biais, qu'ils se permettaient des interprétations qui semblaient trop forcées : je ne veux pas décider ici qui avait raison, d'eux ou de leurs adversaires ; mais j'inviterai le lecteur à faire attention au but que se proposaient les jésuites, et aux circonstances dans lesquelles ils se trouvaient. Ils voyaient qu'il était impossible de prétendre conserver les chrétiens, et en former de nouveaux, à moins d'adoucir, le plus possible, les dispositions très rigoureuses des rescrits de Rome. Ils n'ont jamais pensé qu'il ne fallait pas obéir aux ordres des souverains pontifes, mais qu'il fallait agir comme l'auraient fait les souverains pontifes eux-mêmes, s'ils avaient été sur les lieux ».

³⁶²⁶ v. not. AMEP, vol.995, f°166, *Lettre de Pierre Brigot au P. Georges Alary, du 24 octobre 1777, à Pondichéry*, f° 170, *Lettre du P. Jalabert au P. Georges Alary, du 18 octobre 1777, à Pondichéry*, et f°202, *Lettre du P. Jean-Charles Perrin aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 14 novembre 1778, à Pondichéry*. PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin, op.cit.*, t.2, p.107-108.

³⁶²⁷ *Ibid.*, t.2, p.102-103, qui atteste de la persistance de l'usage des bains purificateurs, ou le port du cordon brahmanique des chrétiens malabars : « Quoi, par exemple, de plus innocent que de se baigner lorsqu'on en a besoin ! Cependant, les Indiens souillent cette action en la consacrant au démon, ou en choisissant de préférence, pour le faire, un lieu qui lui est spécialement dédié [...]. Les casuistes les plus sévères ne réprouvent pas que les personnes de distinction aient des signes particuliers qui les décorent, et auxquels soit attaché le respect de ceux que

étaient une nécessité faisant loi. Le P. Jean-Charles Perrin, des Missions-étrangères, pouvait dire que « *malgré les exhortations, les instructions, les menaces, l'adresse et l'industrie des jésuites, les Indiens [avaient] conservé leurs préjugés, qui [étaient] encore aujourd'hui plus forts que la règle qui les [condamnait]* »³⁶²⁸. Réhabilitant ainsi les jésuites, le missionnaire explique ensuite avoir dû jouer, comme eux, d'une ingéniosité à mi-chemin entre chorégraphie et jeu de construction, pour respecter les prescriptions pontificales sans choquer ses fidèles :

« Mes lecteurs me permettront de leur raconter comment je m'y prenais pour me tirer d'affaire. Ils se rappelleront ces trois obligations indispensables : 1° Faire placer tous les fidèles indistinctement dans les églises, 2° Leur administrer à tous les sacrements dans le même lieu, 3° Enfin, les visiter dans leurs maisons, en cas de maladie.

*« Afin d'accomplir le premier devoir, j'avais imaginé de fabriquer, à côté du sanctuaire, une petite aile, sur laquelle le toit du principal corps de logis descendait moyennant une allonge. C'était là qu'étaient placés les parias, ayant la vue de l'autel et du sanctuaire, mais arrêtés par un petit mur qu'ils n'osaient franchir [...]. Quant à l'administration des sacrements, je la faisais à la même place à l'égard de tous ; mais mon siège était établi de telle manière, que choutres et parias ne devaient pas quitter leurs rangs pour être administrés [...]. Dans d'autres occasions, je les faisais au milieu de la nuit, et en cachette des païens, qui étaient les seuls à craindre. C'est à ce dernier moyen qu'il fallait avoir recours pour remplir le troisième devoir dont j'ai parlé, car si on m'avait surpris entrer chez un paria, c'en était fait, j'aurais perdu tout crédit et toute confiance. Les ténèbres me servaient admirablement »*³⁶²⁹.

Par une lettre du 7 janvier 1778, Pierre Brigot soumit ses questions à la Congrégation de la Propagande³⁶³⁰. Il exposa aux cardinaux que dans les églises de la côte Coromandel, les fidèles étaient séparés entre les parias et les « nobles », en assurant que le passage était libre pour tous et que les sacrements étaient administrés en commun. L'évêque de Tabraca demanda donc si cette distinction, comme celle des lieux de sépulture, pouvait être tolérée, pour éviter « *l'apostasie de presque tous les nobles* »³⁶³¹. Le 25 septembre suivant, les cardinaux de la

la providence a fait naître dans un rang si éclatant. On est cependant obligé d'abjurer cette morale vis-à-vis des Indiens, parce qu'ils ne connaissent de marques de distinction que celles qui sont infectées d'idolâtrie et de superstitions. C'est un cordon qu'ils regarderaient comme insignifiant, s'il avait plus ou moins de cent huit fils, et s'il ne renfermait pas un nombre déterminé de nœuds, faits de telle manière plutôt que de telle autre ».

³⁶²⁸ *Ibid.*, t.2, p.107.

³⁶²⁹ *Ibid.*, t.2, p.107-109.

³⁶³⁰ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide, op.cit.*, p.734.

³⁶³¹ *Ibid.*, « Nella costa del Coromandel le chiese sogliono costruisi in forma di croce, di maniera che chiaramente si vede la distinzione del luogo che vi ha fra i parias ed i nobili. Dice per altro (il superiore di dette Missione) che il passaggio dell'uno all'altro luogo è libero a tutti, e che il Sacramento del Battesimo si conferisce sempre in un medesimo luogo, quantunque vi è la consuetudine che un catecumeno malabarese ha l'ingresso per una parte, ed un paria per l'altro. Riguardo poi altri spirituali soccorsi riferisce non esservi fra i neofiti alcuna differenza se non che rapporto al luogo di sedere, che tengono nella stessa chiesa. Or dimanda il prelato se possa tollerarsi questa piccola

Congrégation de la Propagande confirmèrent sobrement que la séparation à l'intérieur et à l'entrée des églises, et dans les lieux de sépultures, pouvait être tolérée pour l'instant³⁶³².

Cependant, cette réponse fut la source de nouvelles difficultés : elle ouvrait la possibilité de tolérer les autres aspects des rites malabars (port du *tilak*, ou du *taly*), et exposait les prêtres de la Mission malabare aux critiques de leurs confrères des Missions-étrangères venant de Siam³⁶³³. Sur les plaintes de ces derniers, la Congrégation de la Propagande dut de nouveau se prononcer le 9 avril 1783, dans des lettres adressées à Brigot et aux missionnaires³⁶³⁴. Les cardinaux, navrés de l'enlissement des prêtres français face au maintien des rites malabars, posèrent d'abord une distinction. Le préjugé de caste était hautement condamnable parmi les chrétiens, dès lors qu'il emportait que les parias fussent, par leur condition, indignes du salut divin et de la communion des fidèles³⁶³⁵. En tant qu'inégalité « purement civile », cette distinction n'était pas interdite, mais restait contraire à la morale chrétienne. Les missionnaires devaient s'efforcer d'inculquer l'amour et l'humilité à leurs paroissiens de haute caste³⁶³⁶. La Congrégation recommanda donc aux missionnaires français de faire disparaître « *autant que possible* » les « *nouveaux signes de séparation* » entre les parias et les choutres³⁶³⁷.

Après une décennie de querelles internes aux prêtres et évêques des Missions-étrangères en Inde, le successeur de Pierre Brigot à la tête de la Mission malabare, Nicolas Champenois, évêque *in partibus* de Dolicha, dû de nouveau demander à la Congrégation de la Propagande des instructions sur la licéité générale des rites malabars en 1788³⁶³⁸. Les instructions de la Congrégation de la Propagande du 15 février 1792 devaient donc constituer une relecture des questions élémentaires relatives à ces rites à destination de missionnaires qui lui étaient

divisione, come pure la distinzione del luogo delle sepolture, ad oggetto di evitare l'apostasia di quasi tutti i nobili ».

³⁶³² *Ibid.*, « Separationem loci et ingressus in ecclesias justa exposita, et distinctionem sepulcrorum, pro nunc tolerari posse », LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.102, et AMEP, vol.995, f°314, *Lettre de Pierre Brigot au P. Davoust, du 23 mars 1780, à Pondichéry*, pour la réception de cette décision en Inde.

³⁶³³ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.102-103, et p.106-108, et AMEP, 995, f°364, *Lettre du P. Coudé, vicaire général de Siam, et de Garnault, provicaire de Siam, à Mgr Davoust, du 6 janvier 1781*, qui détaille l'exil des missionnaires du Siam à Pondichéry, et les premières difficultés faites par ces derniers au sujet de la distinction des parias et des chrétiens de caste par leurs confrères de l'Inde.

³⁶³⁴ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.103, et *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, op.cit., p.734.

³⁶³⁵ Nous reprenons la traduction française de la lettre par LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.103-104.

³⁶³⁶ *Ibid.*

³⁶³⁷ *Ibid.*

³⁶³⁸ *Ibid.*, p.108-111. On peut souligner qu'à cette date, l'évêque de San Thomé, était Manoel de Jésus, métis indo-portugais, qui s'était opposé à Champenois, et dont les observateurs rapportent qu'il était un défenseur du maintien des rites malabars. DE GRANDPRE, L., *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790*, op.cit., t.1, p.280. La promotion des prêtres indigènes parmi le clergé dépendant du siège de San Thomé a pu peser sur les prêtres de la Mission française, et les contraindre à adopter les rites malabars observés dans la région.

dévoués³⁶³⁹. Les cardinaux romains y traitent les questions de l'onction des fils constituant le collier du *taly*, la prise des bains par les chrétiens et les missionnaires, ou encore le port du *tilaka* (ou *pottu*), peinture du corps ou du front faite de cendres de bouse de vache, ou de bois de santal³⁶⁴⁰. Sur ces trois points, la Congrégation de la Propagande ne chercha pas à étendre la logique prohibitive de la bulle *Omnium sollicitudinum* de 1744, ni même celle du décret du cardinal de Tournon du 23 juin 1704. Au contraire, dans la mesure où ces trois questions avaient fait l'objet de la bulle *Romanae Sedis Antistes* du 31 janvier 1623, ils adoptèrent la posture conciliante qui caractérisait le texte de Grégoire XV. Par conséquent, les instructions du 15 février 1792 entraient en contradiction avec le décret du cardinal de Tournon : celui-ci avait interdit la prise des bains pris en dehors du simple lavement du corps, le port du *tilaka*, et toute forme de consécration superstitieuse du *taly*³⁶⁴¹. À la fin du XVIII^e siècle, la Congrégation de la Propagande admettait un retour au cadre canonique initial des rites malabars, dans lequel les missionnaires étaient présumés capables d'interpréter l'intention superstitieuse ou « purement civile » d'une pratique observée par les chrétiens indiens³⁶⁴².

Sur le plan dogmatique, la reprise de la mission du Carnatique par les prêtres des Missions-étrangères n'a pas pu provoquer de rupture avec les méthodes anciennes des jésuites. Le particularisme des chrétientés du sud de l'Inde était désormais défendu par les fidèles eux-mêmes, qui surent imposer leurs conditions à des prêtres nouvellement installés, peu nombreux. La défense des hiérarchies de caste, ou des pratiques propres au rite malabare semblait avoir eu raison des interdictions romaines, si bien que la Congrégation de la Propagande dut se résoudre à revenir au cadre juridique qui régissait la méthode de l'*accommodatio* avant l'arrivée des missionnaires français en Inde.

La comparaison de l'action des prêtres des Missions-étrangères et de leurs prédécesseurs semble rappeler que la proposition de la tolérance des coutumes à l'intérieur de la communauté des chrétiens, telle que conçue par Roberto de Nobili au début du XVII^e siècle, était avant tout le résultat d'une contrainte exercée par les populations du sud de l'Inde. À Pondichéry, comme à l'intérieur des terres de mission, il fallait désormais tenir pour irréductible la spécificité du christianisme qui s'était développé depuis deux siècles, et qui ne pouvait se départir des rapports

³⁶³⁹ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.111, et *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, op.cit., p.735, *Instructions de la Congrégation de la Propagande du 15 février 1792*.

³⁶⁴⁰ *Ibid.* PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin*, op.cit., t.2, p.102-103, et p.110, qui, comme nous l'avons déjà évoqué, atteste du maintien des bains purificateurs, du port du cordon brahmanique, ou du dégoût de la salive dans l'administration du baptême, parmi les chrétiens malabars, dans les années 1780.

³⁶⁴¹ *Supra*, p.479.

³⁶⁴² LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.111, et *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, op.cit., p.735, *Instructions de la Congrégation de la Propagande du 15 février 1792*.

de caste, ou des manifestations élémentaires de la sociabilité indienne. L'*accommodatio* n'était plus une méthode de conversion : elle avait produit une communauté capable de défendre ses coutumes et ses rites. Par conséquent, la proposition jésuite de tolérance intra-chrétienne n'était plus guère un contre-modèle de politique religieuse, opposable au gouvernement colonial. Le particularisme des chrétiens malabars s'était ancré dans le paysage pondichérien comme l'une des composantes d'une société plurielle qui, comme toutes les autres communautés, avait ses raisons propres en matière religieuse.

Durant cette même période, la classification des chrétiens fut particulièrement perméable à d'autres typologies des personnes, fondées sur la race ou le préjugé de couleur, qui n'avaient pas eu un poids si considérable dans l'administration spirituelle jusqu'alors.

B. La juxtaposition des distinctions paroissiales et des préjugés de couleur

Au cours des développements précédents, nous avons pu constater à plusieurs reprises une mutation dans les désignations des chrétiens en Inde. Jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, la distinction entre Européens et topas, d'une part, et chrétiens malabars, d'autre part, avait structuré la division des paroisses. Cette séparation, antérieure à la création des cures de Pondichéry en 1699, avait été cristallisée par la rivalité institutionnelle entre jésuites et capucins, et consacrée par l'évêque de San Thomé en mars 1712³⁶⁴³. La catégorie de topas avait servi de frontière poreuse mais utile à la distinction des chrétiens : ils étaient des Tamouls ou métisses tamouls portugais, lusophones, ayant épousé un mode de vie proche des Européens (ils étaient les « gens à chapeau »). Cette communauté était, de surcroît, antérieure à l'implantation française en Inde, et avait été reconnue en tant que telle dès la fin du XVII^e siècle. Le « mode de vie » des topas était la source de la structuration de l'administration paroissiale de Pondichéry. C'est en raison de leur non-revendication de l'appartenance de caste, ou d'un rite adapté à la culture indienne, qu'ils avaient toujours été associés aux Européens, avec lesquels ils pouvaient partager les mêmes cérémonies et offices divins. La répartition binaire des chrétiens entre les deux églises de Pondichéry était donc fondée sur un fait « culturel ». On observe dans la seconde moitié du XVIII^e siècle un glissement de cette frontière. La multiplicité des alliances au fil des générations avait étendu le spectre qui séparait Européens et topas. L'on a rencontré plusieurs témoignages de ce glissement : en 1776, Sébastien de Nevers, qui était alors curé capucin de Pondichéry, jugeait scandaleux que l'évêque de San Thomé autorisât des mariages

³⁶⁴³ *Supra*, p.515.

« d'enfants de famille avec des négresses issues d'esclaves »³⁶⁴⁴. Le marqueur le plus sensible du poids des origines et de la couleur de peau dans l'administration spirituelle est sans doute la substitution du terme de « créole » à celui de topas pour désigner les paroissiens des capucins. Cette expression avait été consacrée par le Secrétariat d'État à la Marine, dans les instructions adressées aux administrateurs Bellecombe et Chevreau en 1776³⁶⁴⁵. Surtout, les facultés accordées par la Congrégation de la Propagande à Sébastien de Nevers comme préfet apostolique lui donnaient juridiction sur les « Européens et créoles blancs » de Pondichéry et terres adjacentes³⁶⁴⁶.

La notion de « créole blanc » désigne, dans ce contexte, une personne née aux colonies de parents européens, ou issue d'une lignée relativement endogame, dans une famille européenne installée aux colonies depuis plusieurs générations³⁶⁴⁷. L'émergence de cette catégorie s'explique par une nécessité de différenciation avec un autre groupe ambivalent de chrétiens, les métisses, ou mixtes. Longtemps synonyme de topas, le métis est issu de l'union, souvent illégitime, entre un Français et une femme indienne de basse caste, ou esclave³⁶⁴⁸. En raison du poids de l'esclavage dans le comptoir français du Bengale, c'est dans les recensements de Chandernagor que l'on peut voir apparaître dès les années 1750 une comptabilisation propre aux

³⁶⁴⁴ ANOM, COL, F5A 46/2, *Lettre du préfet apostolique Sébastien de Nevers, sur divers sujets* [...] [ndla : titre trompeur, l'auteur n'avait pas encore été investi], Pièce n°1, *Lettre du P. Sébastien de Nevers, du 1^{er} février 1776, à Pondichéry*.

³⁶⁴⁵ ANOM COL, A20, f°57, *Mémoire du Roi pour servir d'instructions au Sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au Sieur Chevreau commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements*, du 10 février 1776, qui décrit ainsi la cure des capucins : « C'est même en quelque sorte la seule paroisse de Pondichéry : C'est celle du Gouverneur et de tous les Européens ou Créoles établis dans cette ville en quelque quartier qu'ils résident ».

³⁶⁴⁶ ANOM, COL, F5A 47/2, *Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques* [...], Pièce n°3, *Traduction de la réponse de la Congrégation de la Propagande au mémoire présenté par le cardinal de Bernis*, [août 1776], et NAIP, PP, TC, 207-2, f°231, *Facultates concessae* [...] P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinatorum prefecto missionum in Pudicheria.

³⁶⁴⁷ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.841-842. Sur le développement de l'opposition entre créoles, blancs et noirs dans les colonies d'Amériques, VIDAL, C., *Francité et situation coloniale. Nation, empire et race en Louisiane française (1699-1769)*, loc.cit., p.1030-1039. Sur la désapprobation des unions mixtes au XVIII^e siècle, *Supra*, p.681.

³⁶⁴⁸ WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.843-844. MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.204-205, « Les « mistiches », ou métis désigneraient plutôt des descendants de Français et d'Indiens, moins nombreux [que les topas], mais eux aussi fortement indianisés. Dans les deux cas, les contours de ces communautés sont très flous. Par le fait des circonstances et de l'éducation qui leur est parfois donnée, ils semblent avoir été de plus en plus employés dans la petite administration au cours du XVIII^e siècle ».

Pour un exemple d'usage indifférent des mots de topas et de métis au début du XVIII^e siècle, ANOM, COL, F5A 37/2, *Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705)*, Pièce n°7, *Mémoire du père Paul de Vendôme capucin*, 1704, « Avant la prise de Pondichéry par les Hollandais il n'y avait aucune cure établie, les capucins prenaient soin des Français, des Portugais, et des métis au fort de Pondichéry ». En réalité, le terme métisse désignait les topas en tant que descendants d'unions indo-portugaises. La notion s'est spécialisée ensuite pour désigner les enfants d'unions indo-françaises.

métisses parmi les « *habitants chrétiens de Chandernagor* », et leur dissociation d'avec les topas³⁶⁴⁹. La distinction entre les créoles et les métisses devint essentielle dès lors que le pouvoir royal et l'administration coloniale assimilèrent ces derniers aux « noirs », pour les ostraciser. Comme le montre Raphaël Malangin, en mai 1766, le Conseil supérieur de Pondichéry, voulut créer des « classes séparées » *d'employés blancs et métis* » pour remédier au « *mélange affreux, honteux et déshonorant* » de la société coloniale³⁶⁵⁰. Durant ces mêmes années, différents règlements du Conseil supérieur accentuèrent par différents moyens l'inégalité de condition fondée explicitement sur la couleur de peau³⁶⁵¹. Dans sa déclaration royale du 9 août 1777, enregistrée à Pondichéry le 8 août 1778, Louis XVI associait aux noirs les « *mulâtres* », nom donné aux métisses dans les colonies d'Amérique, pour leur interdire l'accès au royaume³⁶⁵². La distinction des créoles, d'une part, et des métisses et des topas d'autre part, était donc devenue structurante dans la société coloniale indienne, et consacrée par des normes juridiques discriminantes. Ce mouvement consistait dans un repli des Européens face aux « groupes

³⁶⁴⁹ ANOM, COL, 5 DPPC 35, *Recensements de Chandernagor : états des employés et habitants actuellement dans Chandernagor composé de deux principales aldées, l'une au sud de la loge nommée Chocnosirabat et l'autre au nord nommée Boroquichempour*, f°1, *Recensement du 28 janvier 1751*, qui dénombrent les sept métisses du comptoir séparément des européens, et qui comptabilisent les soixante-neuf topas parmi les différentes castes du comptoir, et f°3, *Recensement du 21 décembre 1751*, qui retient la même classification. Les recensements suivants de ce dossier, s'étendant de décembre 1752 à janvier 1756 tendent à désigner les mêmes personnes sous la catégorie des « Autres habitants européens et portugais », séparés des « Habitants européens ». A titre de comparaison, R. Malangin remarque la comptabilisation commune des européens et des métisses dans les recensements de Pondichéry en 1777. MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.269-297.

³⁶⁵⁰ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.204, « La reconstruction de Pondichéry offre l'occasion d'imposer un nouvel ordre social dans le comptoir au détriment du personnel subalterne, composé de Topas et de Mistiches. Le 28 mai 1766, le Conseil se met en devoir de créer des classes séparées « d'employés blancs et métis » pour remédier au « mélange affreux, honteux et déshonorant » de la société coloniale ». R. Malangin cite ensuite la lettre du 15 juin 1766, adressée par les conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor : « N'est-il pas honteux que ces sortes de gens se trouvent confondus sur des états avec les personnes du Conseil ? Nous leur avons interdit le port d'armes pour marques distinctives, et enfin les avons retranchés de ce qu'on appelle l'état-major et de l'admission chez nos gouverneurs et chefs. N'était-il pas fâcheux pour eux, pour leurs épouses, ainsi que pour nous-mêmes et les nôtres, de se croire dans quelque obligation par rapport à ce titre d'employés de la Compagnie, de recevoir des visites, d'admettre à leur table, cercles et compagnie, des gens, hommes et femmes de toutes ces espèces ? ». En 1776, les instructions adressées aux administrateurs Chevreau et Bellecombe confirment la distinction entre les « Troupes blanches » et les « Troupes noires », ou Cipayes. ANOM COL, A20, f°57, *Mémoire du Roi pour servir d'instructions au Sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au Sieur Chevreau commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements*, du 10 février 1776, f°65.

³⁶⁵¹ Par exemple, DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.449 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, le 4 juillet 1778*, titre IV, art.12, qui interdit aux inspecteurs de police de mettre aucun citoyen en prison, qu'il soit « blanc ou noir », mais leur autorise « à mettre à la garde du grand prévôt, pour 24 heures seulement, tout noir délinquant pour s'assurer seulement de sa personne ».

³⁶⁵² ANOM, COL, C259, f°10-14, *Enregistrement par le Conseil Supérieur de Pondichéry de la déclaration royale du 9 août 1777, sur la police des noirs, le 8 août 1778*, et f°14-15, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'arrêt du Conseil d'État du roi concernant le retour des noirs, mulâtres ou autres gens de couleur aux colonies, du 7 septembre 1777, du 8 août 1778*.

ouverts » de la société pondichérienne, dont il convenait de marquer la marginalité³⁶⁵³. Cette évolution des mentalités résultait de plusieurs facteurs. La seconde moitié du XVIII^e siècle avait connu l'arrivée, en Inde, de personnels coloniaux nouveaux, installés temporairement dans les comptoirs, et ayant souvent servi dans les possessions françaises d'Amérique ou de l'océan Indien. Les vieilles catégories sociales qui avaient servi à distinguer les chrétiens de Pondichéry ne furent pas assimilées par ces nouveaux entrants, qui importèrent des distinctions éprouvées dans les Indes occidentales³⁶⁵⁴.

Nous avons vu que ces distinctions avaient été reçues par le nouveau clergé établi en Inde à partir de 1777. Lorsque Pierre Brigot, évêque de Tabraca et supérieur de la Mission malabare, obtint en 1778 de la Congrégation de la Propagande l'extension de sa juridiction sur le sud de l'Inde, il reçut le pouvoir d'administrer les sacrements aux « *catholiques européens, créoles ou métis* » dans les terres de mission³⁶⁵⁵. Cette extension des pouvoirs du supérieur de la Mission malabare n'était pas censée empiéter sur la juridiction du préfet apostolique capucin qui, avait, lui aussi, la charge des créoles résidant à l'intérieur des comptoirs. Cependant, les topas n'étaient mentionnés dans les facultés d'aucun des deux prélats. En 1778, Brigot demanda à la Congrégation de la Propagande de quel ministre dépendaient les topas qui demeuraient à l'intérieur des colonies. Dans leur décret du 7 septembre 1778, les cardinaux romains procédèrent par la négative : tous les chrétiens habitants dans le territoire de la colonie, à l'exception de ceux qui étaient nominativement soumis à l'autorité du préfet apostolique, les Européens et les créoles, relevaient de celle du supérieur de la Mission³⁶⁵⁶. Pierre Brigot avait fait gagner un terrain considérable à sa juridiction, dont les seules bornes résidaient dans celle du préfet apostolique. Il avait une compétence générale en dehors des établissements français sur tous les chrétiens de l'ancienne mission jésuite, de celles de Tanjore, Madurai, et Maïssour, et une compétence personnelle sur les topas, et chrétiens malabars à l'intérieur des comptoirs. Pour la première fois depuis la fondation de Pondichéry, les topas résidents du comptoir, et dont l'histoire était liée aux capucins, étaient confondus avec les anciens paroissiens des jésuites, pratiquant le rite malabare. Or, cette définition négative de la juridiction spirituelle des prêtres

³⁶⁵³ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.296-297.

³⁶⁵⁴ JAMES, Cyril Lionel Robert, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. Naville, Pierre, Vieillescazes, Nicolas, Paris, Editions Amsterdam, 2017, p.78-90, sur les distinctions entre grands blancs, petits blancs, mulâtres, noirs libres, et esclaves, à Saint-Domingue. v. GAUTHIER, Florence, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*, Paris, CNRS éditions, 2007.

³⁶⁵⁵ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.81-82, *Extrait du décret de la Congrégation de la Propagande du 7 septembre 1778, approuvé par le pape le 13 du même mois. Supra*, p.844.

³⁶⁵⁶ *Ibid.*, p.79.

des Missions-étrangères, dans la mesure où elle s'opposait aux notions d'« européens » et de « créoles », incluait aussi les métisses, quoiqu'ils fussent descendants d'Européens³⁶⁵⁷.

Ce déplacement des frontières entre communautés se poursuivit après la mort de Sébastien de Nevers, en 1786, dont nous avons montré qu'elle avait laissé place à trois années de vacance de la fonction de préfet apostolique³⁶⁵⁸. Nicolas Champenois, évêque de Dolicha, et supérieur de la Mission malabare, demanda à la Congrégation de la Propagande s'il lui était possible d'administrer les sacrements aux Européens de Pondichéry, en l'absence du ministre compétent. Le 15 juin 1788, les cardinaux autorisèrent, l'évêque *in partibus* supérieur de la mission d'entrer dans les fonctions réservées au préfet jusqu'à la nomination de son successeur, pour le cas présent, et à l'avenir³⁶⁵⁹. Cependant, la Congrégation profita de ce décret pour rappeler les bornes que le supérieur de la Mission malabare ne devait pas violer en temps normal : le préfet apostolique avait bien sa juridiction sur les « *Européens et les créoles qui habit[aient] à Pondichéry* », alors que « *les indigènes de ces mêmes lieux* » étaient sous la juridiction du « *vicaire apostolique établi supérieur des missions malabares de la côte de Coromandel par le Saint-Siège* »³⁶⁶⁰. À la fin de l'Ancien Régime, le partage des cures et des juridictions spirituelles, qui s'était fondé depuis la fin du XVII^e siècle sur des critères socioculturels complexes, était ramené à la simple distinction de couleur de peau. Les églises indigènes, desservies par les prêtres des Missions-étrangères, réunissaient des profils sociaux extrêmement variés, dont certains, comme les métisses ou les topas, pouvaient être particulièrement occidentalisés, et d'autres, comme les chrétiens malabars, avaient toujours conservé les usages traditionnels et leur appartenance de caste. Le principal curseur de la séparation des chrétiens

³⁶⁵⁷ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.81-82, *Convention passée entre Nicolas Champenois, évêque de Dolicha, et le P. Benjamin, capucin, vice-préfet apostolique, du 17 septembre 1793, à Pondichéry*, qui interprète comme il lui la lettre envoyée par le cardinal Castelli, préfet de la Congrégation de la Propagande, du 26 septembre 1778, et accompagnant le décret du 7 septembre de la même année : « Vu la lettre de Mgr le Cardinal Castelli [...] en date du 26 septembre 1778, [...] qui attribue à la juridiction du préfet apostolique des révérends pères capucins les européens et les créoles seulement, et tous les autres chrétiens, soit noirs, soit mistiches [métisses] à la juridiction de Mgr. de Tabraca ».

³⁶⁵⁸ *Supra*, p.841 et s.

³⁶⁵⁹ LAUNAY, *Histoire des missions*, t.1, p.485, *Décret de la Congrégation de la Propagande du 15 juin 1788*, et p.80, *Lettre du cardinal Antonelli, préfet de la Sacrée-Congrégation, à Nicolas Champenois, du 19 juillet 1788 à Rome*, « Il est arrivé quelquefois par suite de la mort ou de l'éloignement du préfet des capucins de Pondichéry, que faute d'un délégué légitime, les fidèles commis à sa garde sont restés sans pasteur. En pareille occurrence, c'est-à-dire dans le cas où les préfets en question viendrait à mourir ou à s'éloigner sans transmettre ses pouvoirs, Sa Sainteté a bien voulu statuer en vertu de l'autorité apostolique que toujours et chaque fois, la juridiction du préfet avec tous ses pouvoirs était censée appartenir à l'évêque supérieur des missions jusqu'au retour du préfet absent ou à la nomination de son successeur ».

³⁶⁶⁰ *Ibid.*

était désormais fondé sur le repli des communautés blanches européennes, qui ne partageraient plus avec les métisses et les topas le service spirituel³⁶⁶¹.

Un siècle et demi de présence française en Inde avait ainsi contribué à former une mosaïque au sein même de la chrétienté. Celle-ci regroupait et opposait des européens blancs, des créoles, des topas, des métisses, et des chrétiens malabars, au sein desquels il convenait de distinguer les choutres et les parias. La réforme royale des missions n'a fait que consacrer sur le plan paroissial et apostolique les hiérarchies sociales qui s'étaient imposées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'administration spirituelle était pleinement devenue l'un des ressorts de la domination coloniale.

La rationalisation de la police ecclésiastique sous l'administration royale n'est pas une recherche d'efficacité. Elle donne aux institutions ecclésiastiques des comptoirs de l'Inde une logique coloniale, censée rompre à plusieurs égards avec l'absence de souveraineté de l'ancienne administration commerciale sur la sphère spirituelle. Cette évolution n'est pas seulement le résultat des intentions royales et ministérielles, mais dépend aussi de la pénétration de mentalités propres aux autres territoires coloniaux dans l'administration des comptoirs de l'Inde. La normalisation relative du droit du clergé français en Inde n'a pas pour point de référence le droit ecclésiastique du royaume, mais celui des autres colonies d'Amérique. La réforme entreprise par les Secrétares d'État à la Marine vise donc à exalter la différence des principes qui régissent l'organisation du clergé des territoires ultramarins avec la métropole. La police ecclésiastique est déjudiciarisée : elle n'est ni le résultat du contrôle juridictionnel des cours souveraines sur les actes émanant de l'autorité ecclésiastique, ni le produit de la juridiction contentieuse ou volontaire de l'évêque en matière de discipline séculière et religieuse. Nous avons établi que ces formes de contrôle juridictionnel étaient particulièrement rares du temps de la Compagnie des Indes. La suppression de la juridiction de l'évêque de San Thomé sur les établissements de l'Inde en 1777 abolit pratiquement un contrôle de cette nature. Les rapports entre les ecclésiastiques et le pouvoir colonial ne prennent pas pour modèle l'autorité juridictionnelle de l'évêque sur le clergé de son diocèse ; mais celui du pouvoir hiérarchique exercé par le supérieur régulier sur ses religieux. La nature de la police ecclésiastique était, ainsi, essentiellement administrative.

³⁶⁶¹ Sur le développement de la question de la condition des métis dans les colonies françaises au XIX^e siècle, v. SAADA, E., *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007, FALCONIERI, S., *Droit colonial et anthropologie. Expertises ethniques, enquêtes et études raciales dans l'outre-mer français (fin du XIX^e siècle-1946)*, loc.cit, et Id., *Les juristes d'outre-mer entre orientalisme et anthropologie. « Étrangers assimilés aux indigènes » et « métis » dans le façonnage de l'ordre colonial (XIX^e-XX^e siècles)*, in : Clio Thémis, vol.4, 2011, p.215-235.

L'affirmation du pouvoir ministériel et colonial sur les ecclésiastiques s'inscrit dans la continuité des tentatives engagées sous l'empire de la Compagnie des Indes. Le pouvoir hiérarchique du ministère sur les ecclésiastiques se fonde sur une autorité de type propriétaire : les préfets apostoliques exerçaient leur juridiction sur les territoires de la domination du roi de France, et les supérieurs de la Mission malabare sur une fondation royale virtuelle dont ils étaient les simples administrateurs. L'appropriation du patrimoine ecclésiastique colonial est une dynamique engagée depuis la première moitié du XVIII^e siècle par le pouvoir royal, mais aussi par les administrateurs locaux et centraux de la Compagnie. Ces derniers avaient vu dans les droits de seigneurie, de patronage et de fondation un moyen plus efficace que le contrôle juridictionnel pour asseoir leur autorité sur les missionnaires. De manière générale, l'état final de la police ecclésiastique des comptoirs de l'Inde sous l'Ancien Régime apparaît comme une réponse aux enjeux apparus dès les années 1670. La création royale d'un quasi-vicaire apostolique en Inde, capable de supplanter l'évêque de San Thomé et le *padroado* portugais sur la côte de Coromandel, et en contact direct avec la Congrégation de Propagande, n'était-elle pas la réalisation pure et simple des plans formés par François Pallu au XVII^e siècle ? La force de l'administration royale des comptoirs et des missions est d'avoir pu surmonter les obstacles internationaux qui avaient toujours freiné la création d'autorités spirituelles françaises en Inde. Le consensus relatif entre Rome, Lisbonne, et Versailles, autour de la suppression de la Société de Jésus, a rendu possible la création du supérieur de la Mission, doté d'une quasi-autonomie dans le domaine spirituel. Dans ce cadre institutionnel, les typologies des chrétiens, façonnées par l'histoire complexe de l'implantation du clergé français en Inde, et de leurs stratégies d'évangélisation, étaient devenues superflues. L'administration royale du clergé de l'Inde a donc rendu possible une division des chrétiens de l'Inde relevant de la pure projection coloniale : il y aurait désormais un clergé pour les Européens, et un autre, pour tous les sujets indigènes.

Durant cette même période, des phénomènes analogues prolongent et modifient la police des cérémonies hindoues, ou celle des castes. Ces réformes tendent, à leur tour, à faire des normes négociées entre la société tamoule et la pouvoir colonial une véritable réglementation, dont l'interprétation et l'application sont confiées à des organes spécialisés.

Chapitre 2. Réglementation et formalisation de la police religieuse en Inde (1765-1790)

Les instructions de février 1776 adressées aux administrateurs Bellecombe et Chevreau, marquaient la rupture que devait produire le passage à l'administration royale sur la police des cultes des comptoirs. Comme nous l'avons déjà dit, la religion devait désormais fixer « *le premier regard de l'administration* »³⁶⁶². Cependant, Louis XVI et son Secrétaire d'État à la Marine avaient pris le soin de compléter immédiatement ce principe :

*« La religion catholique est la seule qui soit admise publiquement à Pondichéry et dans les établissements qui en dépendent et à l'égard des nations européennes. Mais on a cru devoir y tolérer celle des Indiens, et cette tolérance forcée dans le principe est d'autant plus juste aujourd'hui que nos églises ont été bâties sur des terrains qui leur appartenaient, et qu'ils ne nous ont concédé que dans l'espérance où ils étaient que nous n'abusions pas de notre force, et que leur culte ne serait jamais un sujet de contestation. Une raison politique, plus puissante peut-être que toutes les considérations morales, détermine encore à tolérer le culte des Indiens. La plupart en effet sont des marchands sans le secours desquels le commerce serait languissant. D'ailleurs, ils servent à peupler une ville immense qui sans eux serait déserte, car le nombre des chrétiens utiles est encore très faible à Pondichéry, malgré le zèle et les efforts de nos missionnaires pour convertir à notre religion ceux qui n'ont pas le bonheur d'y être initiés. La Politique et la Morale s'accordant pour garder dans nos places de l'Inde les gentils qui y sont habitués, et même pour y recevoir ceux qui se présenteront dans la suite, on sent la nécessité de leur conserver le privilège dont ils ont joui jusqu'à présent »*³⁶⁶³.

Nous aurons l'occasion de commenter plus bas la richesse de ces lignes, qui servent de fondement à l'introduction de la présente section. Le passage à l'administration royale ne devait nullement remettre en cause la tolérance accordée aux populations hindoues des établissements de l'Inde. Les motifs qui déterminaient le roi et le ministre de la Marine à reprendre entièrement la doctrine admise par la Compagnie des Indes depuis le tournant de 1719 étaient les mêmes que ceux qui avaient toujours été invoqués : la tolérance était nécessaire au commerce et au peuplement des comptoirs. La liberté de culte faisait l'objet d'une forme de pacte, dont la violation aurait justifié le retrait des habitants tamouls. Ces principes, qui auraient pu être décrits à l'identique par François Martin ou Pierre Dulivier en leurs temps, devaient encore et toujours régir l'administration royale des comptoirs. La suspension de la Compagnie des Indes n'avait rien changé au poids de l'impératif économique dans le gouvernement des comptoirs. Le

³⁶⁶² ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776.*

³⁶⁶³ *Ibid.*

commerce était désormais libre, ou bien, confié à une nouvelle Compagnie sans prérogative administrative à partir de 1785. La finalité des territoires français en Inde et de leur administration était restée essentiellement commerciale. À l'inverse de la police ecclésiastique, la police religieuse devait être le produit d'une autonomie des pouvoirs locaux, capables de mettre en balance l'ordre public religieux et l'intérêt du commerce.

Cependant, les techniques juridiques devant assurer le maintien de cette tolérance ont été profondément modifiées par le passage à l'administration royale directe, qui a évidemment altéré les modalités de la liberté des cultes non chrétiens dans les comptoirs. Les institutions investies du pouvoir de police religieuse en Inde sont remaniées en profondeur à partir de la suspension de la Compagnie. La principale cible du pouvoir royal a été le Conseil supérieur de Pondichéry : celui-ci ne devait plus, sous prétexte d'administration du commerce, exercer un pouvoir entier sur le gouvernement des comptoirs par voie de délibérations. La compétence générale du Conseil et le principe d'opportunité devaient laisser place à une spécialisation des institutions chargées de la police, y compris religieuse, dans les établissements français de l'Inde. Le premier volet de cette section doit donc nous amener à actualiser le paysage institutionnel de Pondichéry entre 1769 et 1789. Ce panorama permettra, d'une part de mettre à jour la définition de la police sous l'administration royale, et, d'autre part, de clarifier la nature de la tolérance religieuse, et d'expliquer la dilution de la police religieuse au sein d'une véritable police des castes (Section 1). À l'appui de cette lecture institutionnelle, nous pourrions décrire les mutations de fond de la police des castes au cours de cette même période. Les querelles opposant les castes de la Main gauche et de la Main droite aboutissent, sous l'administration royale, à un questionnement du caractère religieux de cette division et des privilèges cérémoniaux qui lui sont attachés. Nous montrerons que l'accroissement du pouvoir de l'administration française dans la sphère des castes résulte d'un double discours mêlant volontarisme et reconnaissance des lois et coutumes tamoules. Cette attitude vise essentiellement à conforter une hiérarchie sociale favorable au pouvoir colonial (Section 2).

Section 1. La police religieuse au prisme de la réforme institutionnelle

L'évolution de la police religieuse indigène sous l'administration royale ne provient pas d'une remise en cause de la doctrine administrative de tolérance, mais d'une nouvelle conception juridique de la police elle-même. La capacité qu'avait eue le Conseil supérieur de Pondichéry et les gouverneurs de régler la police des cérémonies et des castes de manière autonome résidait dans la capacité de la juridiction souveraine à se comporter comme un conseil d'administration du commerce suivant un principe d'opportunité³⁶⁶⁴. Cette anomalie, propre à la Compagnie des Indes, est abolie par la réunion des comptoirs de l'Inde à l'administration royale. La suppression des prérogatives réglementaires du Conseil supérieur et l'introduction de la distinction entre police générale et particulière aboutissent à une nouvelle distribution des pouvoirs. La tolérance religieuse prend la forme d'une règle de police générale, émanant du roi et de ses administrateurs en Inde (§1). Dans ce cadre tolérant, la police religieuse, attribuée en lieutenant général de police, est largement absorbée par la police des castes. Nous chercherons donc à expliquer cette mutation à partir de l'environnement institutionnel pondichérien, qui combine les principes de l'administration royale avec un fort pluralisme juridique (§2).

§1. Recomposition du pouvoir réglementaire et maintien de la tolérance religieuse

L'autonomie des Conseils d'administration du commerce est le principal trait de l'histoire juridique des établissements français de l'Inde sous l'Ancien Régime. La capacité à régir des matières générales par délibérations, elles-mêmes soumises à l'autorité des bureaux parisiens de la Compagnie des Indes, a longtemps fait de la police une matière extrajudiciaire. La réunion des comptoirs à l'administration royale devait faire cesser cette spécificité. Dans le contexte de la réforme Maupeou des Parlements, le Conseil supérieur de Pondichéry est réformé de sorte à le priver de toute prérogative administrative après la suspension du privilège de la Compagnie des Indes (I). Le pouvoir de police n'a pas connu de vacance : l'application en Inde de la distinction métropolitaine entre police générale et police particulière, ou entre édiction et application, a permis aux gouverneurs, et surtout aux commissaires ordonnateurs de reprendre les prérogatives autrefois occupées par la juridiction souveraine (II). La refonte des pouvoirs de

³⁶⁶⁴ *Supra*, p.216 et s., et p.414 et s.

police ne doit cependant pas remettre en cause les principes de la tolérance des cérémonies hindoues et des privilèges de caste (III).

I. La dissociation des prérogatives administratives et judiciaires du Conseil supérieur

Deux types de réformes institutionnelles affectent conjointement les pouvoirs de police dans les établissements de l'Inde entre 1770 et 1790. Les premières tendent à réorganiser le Conseil supérieur de Pondichéry (et les juridictions des comptoirs secondaires) pour adapter sa composition au passage sous administration royale. Les secondes visent à transférer les anciennes prérogatives administratives des organes de la Compagnie des Indes à des administrateurs royaux, le gouverneur (ou commandant général) et le commissaire général ordonnateur (ou intendant). Ces deux types de réformes sont difficilement dissociables quant à leurs effets sur la police des établissements de l'Inde. En effet, elles cherchent à défaire le nœud institutionnel qui s'était constitué dans les comptoirs. La hiérarchie commerciale (c'est-à-dire, la discipline des employés de la Compagnie et l'accès aux emplois) avait largement pénétré les organes judiciaires, administratifs, et militaires. La première conséquence du passage à l'administration royale devait donc consister dans la neutralisation des prérogatives « d'administration du commerce » (c'est-à-dire, d'administration générale) du Conseil supérieur, grâce auxquelles il avait notamment régi la police des castes par voie de délibérations ou de règlements.

Les établissements de l'Inde ont connu, entre 1772 et 1790, trois vagues de réformes institutionnelles, qui ont redéfini l'organisation du Conseil supérieur, et les pouvoirs des administrateurs. La première série de réformes survient après la suspension des privilèges de la Compagnie des Indes. Une première déclaration royale du 30 décembre 1772, « *sur la composition et les attributions du Conseil supérieur de Pondichéry* », est enregistrée en Inde le 4 octobre 1773³⁶⁶⁵. Le but initial de ce texte était surtout de confirmer le maintien des anciens conseillers, nommés par la Compagnie des Indes, dans leurs fonctions sous l'administration royale³⁶⁶⁶. La déclaration du 30 décembre 1772 devait également consacrer la spécificité de la composition du Conseil supérieur de Pondichéry, en autorisant la nomination comme conseillers

³⁶⁶⁵ ANOM, COL, C2290-bis, f°69, *Déclaration du Roi sur la composition et les attributions du Conseil Supérieur de Pondichéry, du 30 décembre 1772*, figurant également à ANOM, COL, A18, f°89, et reproduit par DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.381-382.

³⁶⁶⁶ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.181.

de « *notables marchands et négociants français* » du comptoir³⁶⁶⁷. Le changement ne résidait pas dans le personnel, mais dans la pratique. Louis XV constatait en préambule de ce dernier texte que la Compagnie des Indes avait « *jugé convenable pour le bien de ses affaires de faire du Conseil de Justice un Conseil d'administration dans lequel devaient être discutés tous les objets relatifs à son commerce et aux dépenses de ses comptoirs* »³⁶⁶⁸. Le roi, considérant que « *les motifs qui [avaient] donné lieu à ces changements ne subsist[aient] pas aujourd'hui, les fonctions du Conseil supérieur de Pondichéry [devaient désormais] être restreintes comme dans son origine à rendre la justice à nos sujets* »³⁶⁶⁹. Ce rappel à l'ordre du Conseil de Pondichéry ne se traduisit pas par une règle formelle. La déclaration du 30 décembre 1772 se bornait, en trois courts articles, à définir la juridiction comme une pure cour de justice, conforme à ce qu'elle devait être dans l'esprit de l'édit de février 1701 qui l'avait créée. Les principes définis dans le préambule de cette déclaration sont explicités dans les instructions adressées au gouverneur Law de Lauriston, et au commissaire ordonnateur nouvellement établi, Denis Nicolas Foucault. Ces consignes prévoient la cessation de toutes les fonctions d'administration civile, militaire, et politique que le Conseil supérieur avait exercées jusqu'alors³⁶⁷⁰. Comme nous l'avons souligné plus haut, ces fonctions administratives devaient être réparties entre le gouverneur et le commissaire ordonnateur : le premier était chargé des affaires militaires et de politique indienne, et le second de l'administration de la justice, de la police, et de toutes les dépenses et emplois des comptoirs³⁶⁷¹. Les principaux bénéficiaires de cette réforme étaient donc les commissaires ordonnateurs, ou intendants, recrutés parmi les commissaires de la Marine, et qui incarnaient la reprise ministérielle de l'administration civile des comptoirs. Malgré les dysfonctionnements du Conseil supérieur sous l'empire de la déclaration du 30 décembre 1772, le transfert de l'autorité de police du Conseil supérieur vers les administrateurs royaux, ne devait être que confirmé par les réformes suivantes³⁶⁷².

³⁶⁶⁷ ANOM, COL, C²290-bis, f°69, *Déclaration du Roi sur la composition et les attributions du Conseil Supérieur de Pondichéry, du 30 décembre 1772*, art.1.

³⁶⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁶⁹ *Ibid.*

³⁶⁷⁰ ANOM, COL, A19, f°99, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction commune au Sieur Law de Lauriston, Gouverneur de Pondichéry et Commandant général des établissements français de l'Inde et au sieur Foucault, commissaire de la Marine faisant fonction d'ordonnateur dans lesdits établissements*, faite à Versailles le 15 avril 1773, « Une suite nécessaire de ces dispositions a été de rappeler le Conseil supérieur de Pondichéry, en bornant ses fonctions au soin de rendre la justice aux sujets de Sa Majesté conformément à l'édit de création de ce conseil du mois de février 1701. L'intention de Sa Majesté est qu'il soit procédé à l'enregistrement de cette déclaration [du 30 décembre 1772] aussitôt après l'arrivée du Sieur Foucault à Pondichéry, et dès cet instant les fonctions de l'administration militaire, civile et politique que le Conseil supérieur de Pondichéry exerce actuellement cesseront, et il se renfermera dans l'exercice de la justice que Sa Majesté lui a confiée ».

³⁶⁷¹ *Ibid. Supra*, p.806.

³⁶⁷² La déclaration royale du 30 décembre 1772 menait à une impasse prévisible : elle supposait que les conseillers tirés des notables marchands, autrefois employés de la Compagnie des Indes, rendraient désormais la justice de

Comme dans le domaine des affaires ecclésiastiques, les réformes institutionnelles entreprises en 1776 par le pouvoir royal et ministériel firent sentir plus nettement les effets de la nouvelle administration des comptoirs. L'édit du mois de février 1776 portant « *suppression de l'ancien Conseil supérieur de Pondichéry et création d'un nouveau* » effaçait toute trace de composition marchande de la juridiction, pour en faire un organe essentiellement composé de commissaires de Marine³⁶⁷³. C'était la première fois depuis sa création que le Conseil supérieur était composé de magistrats de formation³⁶⁷⁴. Par différents actes législatifs relatifs à cette réforme, le pouvoir royal confirma l'exclusivité des prérogatives du gouverneur et de l'intendant, et la séparation de leurs fonctions respectives³⁶⁷⁵. En matière de police, les deux

manière bénévole. Rares furent donc ceux qui acceptèrent de siéger sans brevet ni rémunération. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.181-183. Entre 1772 et 1776, la juridiction souveraine connut donc des interruptions, et de grandes difficultés à remplir ses quorum et à tenir ses registres. Ces lacunes se ressentent dans les archives du Conseil, déplorées par les administrateurs des années suivantes, qui remarquent à plusieurs reprises la perte ou l'absence de certains actes. Par exemple, ANOM, COL, F5A 48/2, *Lettre des administrateurs de Pondichéry au sujet de la résidence du préfet apostolique en France ou en Inde*, Pièce n°1 : *Extrait de la lettre de Messieurs le Comte de Cormway et de Moracin du 25 octobre 1787*, qui constatent « le défaut des papiers relatifs à l'administration royale de 1773 à 1778 ». Enfin, il faut ajouter que le premier intendant, ou commissaire ordonnateur des établissements de l'Inde, Foucault, n'exerça ses fonctions que peu de temps : des ordres concernant son renvoi avaient été envoyés de France peu après son embarquement à Lorient. Ancien ordonnateur de la Louisiane, Foucault avait été embastillé avant d'être envoyé en Inde, et suspecté dès son départ de vouloir se livrer à un commerce personnel. Foucault entra également en conflit avec Law de Lauriston, qui l'accusait de donner des emplois à ses opposants dans la colonie. Le Secrétariat d'État à la Marine procéda à un échange de poste entre Foucault et l'ordonnateur de l'île de France Potier de Courcy. Foucault fut donc remplacé en octobre 1774, soit un an après son arrivée à Pondichéry. v. ANOM, COL, E 190, *Dossier Personnel de Denis Nicolas Foucault*. En raison des incertitudes concernant la fonction de commissaire ordonnateur, le Conseil supérieur put continuer de prendre des arrêts en forme de règlement durant ces années. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.188-192.

³⁶⁷³ ANOM, COL, F3 240, f°64, *Edit portant suppression du Conseil supérieur de Pondichéry, et création d'un nouveau Conseil supérieur à l'instar des autres colonies, du mois de février 1776*, ou ANOM, COL, C2290-bis, f°119. NAIP, PP, TC, 207-2, f°190, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'édit du mois de février 1776 portant suppression du Conseil supérieur de Pondichéry, le 27 juin 1777*. DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.222 et s.

³⁶⁷⁴ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.193. De manière analogue à la réforme de l'organisation ecclésiastique des comptoirs, le pouvoir ministériel recherchait dans celle du Conseil supérieur à reproduire en Inde le modèle institutionnel des colonies d'Amérique. ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776*, « L'intention de Sa Majesté était [en 1772] que ceux qui devaient servir à composer le Conseil supérieur de Pondichéry fussent choisis parmi les notables de cette ville pour exercer gratuitement les fonctions de la magistrature, mais la difficulté de trouver un nombre suffisant d'assesseurs a déterminé Sa Majesté à supprimer par son édit du présent mois le Conseil supérieur existant actuellement à Pondichéry et à en créer un nouveau sous la forme de ceux qu'elle a établis dans ses colonies. Ce nouveau Conseil sera composé du gouverneur ou commandant général, du commissaire général de la Marine faisant fonction d'ordonnateur, et du plus ancien officier d'administration lorsqu'il sera commissaire de la Marine et sept conseillers titulaires d'un procureur général et d'un greffier en chef ».

³⁶⁷⁵ *Ibid*, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe* [...] et au sieur Chevreau [...], f°79, qui détaille la distribution des fonctions administratives entre le gouverneur et le commissaire ordonnateur : « Tout ce qui a rapport au militaire, à la sûreté intérieure et extérieure à la conservation et à la défense des possessions de Sa Majesté dans l'Inde appartient de droit au Gouverneur [...]. Le sieur Chevreau de son côté sera chargé de la manutention de la caisse et de toutes les dépenses qui concernent l'armement des bâtiments de mer, ainsi que la construction et réparation des bâtiments civils, de la perception des droits, impôts et revenus quelconques de Sa Majesté, des approvisionnements des magasins, et enfin de tous paiements à faire en sorte que la fonction de l'ordonnateur s'étendent à tous les objets de la comptabilité et à tous les détails économiques aussi bien qu'au choix et à la distribution des officiers et employés d'administration [...] ». Chacun des deux

administrateurs se voyaient reconnaître le droit de faire des « *règlements provisoires* », applicables après leur enregistrement par le Conseil supérieur³⁶⁷⁶. La juridiction souveraine avait la capacité de former des représentations à ces règlements, lorsqu'ils violeraient les lois du royaume qu'elle avait enregistrées. En revanche, il était défendu aux conseillers de « *prendre aucune délibération ni de rendre aucun arrêt ou jugement* », « *soit sur les affaires publiques, soit sur les affaires particulières* », « *qui puissent se contrarier dans l'exécution avec les ordres donnés par les administrateurs* »³⁶⁷⁷. Dans toutes les oppositions qui se formeraient entre le Conseil et les administrateurs, il était prescrit d'en informer le Secrétariat d'État à la Marine³⁶⁷⁸. Ainsi, la nouvelle organisation des comptoirs avait transféré la compétence de l'édiction des règlements de police du Conseil supérieur vers les administrateurs royaux, en distinguant la sphère judiciaire de la sphère administrative³⁶⁷⁹. Les matières de police étaient assimilées à

administrateurs était doté d'une juridiction contentieuse propre dans les domaines de sa compétence. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.197, au sujet du tribunal d'intendance. NAIP, PP, TC, 207-2, f°201, *Lettres patentes pour régler les matières dont la connaissance exclusive doit être attribuée aux administrateurs, du mois de février 1776, enregistrées par le Conseil supérieur de Pondichéry le 27 juin 1777*, qui prévoient la compétence contentieuse commune et exclusive des deux administrateurs. Ces compétences visaient surtout à distinguer la justice civile du Conseil supérieur de la justice touchant au domaine royal, aux revenus de l'État, et au contentieux des administrateurs et officiers des comptoirs.

³⁶⁷⁶ ANOM, COL, F3 240, f°69, *Déclaration sur la discipline du Conseil supérieur de Pondichéry, du 3 février 1776*, et NAIP, PP, TC, 207-2, f°197, *Enregistrement de la déclaration sur la discipline du Conseil supérieur de Pondichéry, le 27 juin 1777*, art. 27, « Ordonnons audit Conseil supérieur d'enregistrer tous les règlements provisoires qui seront faits par les administrateurs et qui lui seront adressés : défendons auxdits administrateurs d'insérer dans lesdits règlements aucune disposition contraire aux lois dont nous avons ordonné ou dont nous ordonnerons ci-après l'enregistrement audit Conseil : néanmoins, les règlements à faire sur la police des marchés ou sur le prix des denrées qui s'y vendront appartiendront aux administrateurs et au Conseil supérieur en commun », et art. 28, « Lorsque lesdits règlements provisoires seront présentés à l'enregistrement ; permettons audit Conseil supérieur, avant d'y procéder, de faire auxdits administrateurs une fois seulement, des représentations sur lesdits règlements, et toutes les fois qu'ils n'y auront pas d'égard, l'enregistrement ne pourra plus être différé sous quelque prétexte que ce puisse être, sauf audit Conseil supérieur, après y avoir procédé, à se conformer, relativement à ses représentations, aux articles 23 et 24 [imposant la transmission des représentations ou remontrances au Département de la Marine et des Colonies] ». THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.187-188.

³⁶⁷⁷ NAIP, PP, TC, 207-2, f°197, *Enregistrement de la déclaration sur la discipline du Conseil supérieur de Pondichéry, le 27 juin 1777.*, art.30, et art.31.

³⁶⁷⁸ *Ibid.*, art.23 et art.24.

³⁶⁷⁹ Pour des exemples de règlements provisoires édictés par les administrateurs, et enregistrés par le Conseil supérieur, entre 1777 et 1778, THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.205-212, qui cite notamment le règlement provisoire sur le tribunal de la Chaudrie du 5 août 1777, enregistré le 13 août suivant ; les ordonnances des administrateurs sur la propriété des immeubles à Pondichéry et dépendances du 1^{er} juillet 1777 et 7 février 1778, le règlement provisoire sur les loteries, du 15 janvier 1778, enregistré le 17 janvier 1778, le second règlement provisoire sur le tribunal de la Chaudrie du 27 janvier 1778, enregistré le 28 janvier, le règlement provisoire sur la police, du 20 juin 1778, enregistré le 4 juillet suivant, et le règlement provisoire du 20 juin 1778 sur la voirie et les eaux et forêts de Pondichéry du 20 juin 1778 enregistré le 4 juillet suivant.

Cette articulation des pouvoirs administratifs et judiciaires en matière de police était sensiblement conforme au droit en vigueur dans les colonies d'Amérique depuis les années 1760. PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, t.1, p.162-166, qui commente l'ordonnance du 1^{er} février 1766 applicable aux îles sous le Vent, « Pour éviter la confusion et la contrariété des règlements par les chefs dont les offices sont amovibles, il leur est interdit d'en faire sur des objets déjà réglés par des édits, déclarations, ou règlements enregistrés dans les conseils ; sauf à rendre compte des changements nécessaires, pour y être pourvu par Sa Majesté [...]. L'article XLI ne donne force à ces règlements qu'après les enregistrements que les conseils ne peuvent refuser, sauf à en représenter à Sa Majesté les inconvénients ; l'article XLII charge les juges des lieux de

celles dont l'édiction est réservée aux administrateurs royaux, et non à la justice civile et criminelle.

Cette organisation institutionnelle constitue une véritable rupture avec l'héritage de la Compagnie des Indes. Elle n'aura que peu de temps pour produire ses effets, en raison de l'occupation britannique des comptoirs français, entre octobre 1778 et février 1785. Le Conseil supérieur devait connaître une dernière réforme lors de son rétablissement, le 12 septembre 1785. Les dépenses de la guerre, et la ruine des comptoirs avaient fait renoncer le Secrétariat d'État à la Marine à une magistrature professionnelle et titulaire à Pondichéry, beaucoup trop coûteuse³⁶⁸⁰. L'édit du mois d'août 1784 portant nouvelle réforme du Conseil supérieur devait rétablir les principes d'une justice « consulaire », revenant au modèle établi par la déclaration du 30 décembre 1772³⁶⁸¹. Le cœur de la réforme touchait de nouveau à la composition du Conseil. Les brevets et commissions accordés par les administrateurs ou par le ministre aux conseillers de Pondichéry depuis 1776 étaient déclarés nuls, et les notables négociants français étaient rappelés à siéger³⁶⁸². En matière de police, la déprofessionnalisation de la justice souveraine aboutit à une synthèse des réformes de 1772 et de 1776. D'une part, les deux administrateurs principaux conservaient le pouvoir de faire des règlements provisoires, aux mêmes conditions

l'exécution de ces règlements », et p.190-199, sur le règlement du 24 mars 1763 et l'ordonnance du 25 janvier 1765, imposant l'enregistrement des règlements des administrateurs des colonies d'Amérique par les cours souveraines. GUYOT, J.-N., *Répertoire universel [...]*, op.cit., t.12, p.169-170, art. « Colonie », qui décrit la même évolution : « Par une ordonnance du 23 septembre 1683, le roi donna aux gouverneurs-lieutenants-généraux un pouvoir plus étendu ; il leur permit de faire dans les occasions importantes et pressées, de nouveaux règlements pour la police générale, et de les porter eux-mêmes aux conseils souverains pour être lus et examinés. Le roi régla encore que si les conseils souverains s'opposaient à l'enregistrement et à l'exécution de ces règlements, il serait dressé procès-verbal des raisons qu'ils allégueraient, et cependant que les règlements seraient exécutés par provision jusqu'à ce que Sa Majesté en eut autrement ordonné. Mais les gouverneurs, lieutenants généraux et les intendants, ayant fait envisager comme pressants tous les cas de police, le roi par ses ordonnances des 24 avril 1763 et premier février 1766, expliqua sur quels objets ces chefs avaient le droit de faire des règlements de police ».

³⁶⁸⁰ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.215, « Finalement, le point de vue financier l'avait emporté. Le conseil supérieur tel qu'il avait été organisé en 1776, était devenu un appareil beaucoup trop lourd pour une colonie ruinée par la guerre. Le roi décida donc, par édit d'août 1784, de rétablir la justice souveraine dans sa forme consulaire. La justice toutefois, ne fut pas la seule à supporter le poids des économies. Le personnel administratif du chef-lieu ne devait plus comprendre, suivant un état du 29 août 1784, qu'un commandant, un commissaire ordonnateur, un commissaire aux classes chargé des revues des troupes et des hôpitaux, un écrivain principal chargé du bureau des fonds, un contrôleur et un garde magasin ».

³⁶⁸¹ ANOM, COL, C²59, f^o54, *Edit portant réforme du Conseil supérieur de Pondichéry, du mois d'août 1784*, et NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f^o164 et s., *Enregistrement de l'édit du mois d'août 1784 par le Conseil supérieur de Pondichéry, le 12 septembre 1785*, dans le préambule duquel Louis XVI énonce « L'esprit d'uniformité et le désir de rendre les séances de ce tribunal plus continues, nous avait déterminé à le supprimer par notre édit du mois de février 1776, et à le recréer, en le composant de magistrats titulaires, à l'instar de ceux de nos autres colonies ; mais nous nous sommes convaincus qu'en lui redonnant sa première constitution nous pourrions également, et d'une manière moins onéreuse pour nos finances, à une prompte, simple et exacte distribution de la justice, dans les établissements de pur commerce, où il paraît aussi naturel que suffisant de la confier à des négociants même et aux principaux préposés du gouvernement ».

³⁶⁸² *Ibid.*, art.1 et art.2.

que précédemment³⁶⁸³. D'autre part, le Conseil supérieur se voyait légalement rétabli dans sa capacité à déroger ponctuellement aux règlements royaux, dans le cas où l'application de ceux-ci serait « *préjudiciable aux établissements de l'Inde* », en sursoyant à leur enregistrement par une délibération prise de concert avec les administrateurs³⁶⁸⁴. Malgré la distinction stricte des fonctions administratives et judiciaires, la confusion des organes oblige à une certaine nuance. Le Conseil supérieur, en tant qu'organe purement judiciaire, était présidé par les deux administrateurs. L'ancien pouvoir disciplinaire du Conseil, fondé sur la distribution des emplois civils commerciaux et judiciaires, revenait désormais au commissaire ordonnateur. Le pouvoir réglementaire du Conseil supérieur n'avait, quant à lui, pas entièrement disparu, et subsistait négativement à travers le droit de représentations, ou sous la forme de délibérations après 1785³⁶⁸⁵.

En réalité, le principal effet de la distinction des pouvoirs administratifs et judiciaires sur la police des comptoirs a été de régulariser la compétence de son édicton, en la faisant dépendre principalement, mais non exclusivement, des commissaires royaux. Les agents des comptoirs n'étaient plus contraints, comme ils l'étaient du temps de la Compagnie, de camoufler leurs mesures de police sous la forme d'actes d'administration du commerce. Le principe d'opportunité, par lequel le Conseil avait autrefois réglé par des délibérations des matières relevant de la justice civile et criminelle semble avoir laissé la place à un principe de légalité adapté aux colonies. Les administrateurs pouvaient, de concert avec les conseillers, établir une réglementation propre aux établissements de l'Inde, mais devaient se conformer à la législation royale, ou justifier la nécessité de refuser son enregistrement. Il était toujours possible pour les administrateurs et les conseillers d'adapter la règle de police aux circonstances locales, mais cette dérogation devait prendre une forme réglementaire, préalable à tout contentieux, et non celle d'une saisine opportuniste des affaires judiciaires par un conseil d'administration. Cette

³⁶⁸³ *Ibid.*, art.12, « Enjoignons audit Conseil supérieur de procéder sans retard ni difficulté à l'enregistrement de tous les règlements provisoires qui seront faits par les administrateurs et qui lui seront adressés, si lesdits administrateurs persistent même après avoir reçu les observations que le Conseil supérieur pourra leur faire par écrit dans le délai de trois jours seulement à compter de la présentation. Défendons auxdits administrateurs d'insérer dans lesdits règlements aucunes dispositions contraires aux lois dont nous aurions ordonné, ou dont nous ordonnerons ci-après l'enregistrement ».

³⁶⁸⁴ *Ibid.*, art.13, « S'il se trouvait dans aucun de nos règlements à enregistrer des dispositions qui, contre notre intention, puissent être préjudiciables à nos établissements dans l'Inde, permettons attendu l'éloignement des lieux à notre dit Conseil supérieur de surseoir à l'enregistrement d'iceux, sous la condition expresse et non autrement que la délibération aura été conclue de l'avis des deux administrateurs présents ou de leurs représentants, de quoi il sera fait mention sur le registre pour nous en être rendu compte ».

³⁶⁸⁵ Le règlement du 4 juillet 1778, relatif au lieutenant de police de Pondichéry, que nous étudierons ci-dessous, semblait encore attester d'un pouvoir réglementaire du Conseil supérieur. NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, art.1, « Le lieutenant de police connaîtra de l'exécution de règlements de police faits ou à faire par Messieurs les Administrateurs seuls ou en concurrence avec le Conseil, ou par le Conseil supérieur ».

dissociation des puissances judiciaire et administrative va de pair avec la distinction de l'administration civile et militaire. L'ancienne confusion de ces deux pouvoirs par les gouverneurs de la Compagnie était abolie. Le commissaire ordonnateur, à qui revenait principalement l'initiative des règlements provisoires de police, n'était plus le commandant des troupes, susceptible d'intimider le Conseil supérieur³⁶⁸⁶. Cette recherche d'équilibre entre les pouvoirs judiciaires et administratifs, d'une part, et civils et militaires, d'autre part, se traduit non seulement dans le domaine de l'édiction des règlements de police, mais aussi dans la distinction entre édiction et exécution.

II. La distinction de la police générale et de la police particulière appliquée au contexte indien

Les instructions de février 1776, adressées aux administrateurs Bellecombe et Chevreau, contiennent un titre spécialement consacré à la définition de la police, telle qu'elle doit être pratiquée dans les établissements de l'Inde. Ce passage insiste sur une distinction, faisant écho aux traités de police du XVIII^e siècle, entre police générale et police particulière³⁶⁸⁷. Ainsi, les instructions prévoient que :

*« La police se divise en générale et particulière. La première regarde en commun les chefs de l'administration. Les officiers de justice sont chargés du détail de la seconde, sauf l'appel aux Conseils supérieurs. On doit entendre par police générale tout ce qui intéresse la sûreté intérieure, la culture, le commerce, la population, la salubrité, et la subsistance. Et ces objets importants ont des branches assez multipliées pour occuper le zèle entier de ceux qui en sont chargés. Ainsi, il appartient aux administrateurs seuls de faire des règlements sur les différentes matières qu'on vient de désigner, mais ils ne peuvent unir la puissance exécutive au pouvoir législatif »*³⁶⁸⁸.

La distinction entre police générale et particulière oppose d'abord la compétence d'attribution accordée par la législation royale aux administrateurs de l'Inde à celle des officiers de justice. La police générale désigne, à cet égard, un pouvoir de faire des règlements réservé aux administrateurs, et échappant à la juridiction souveraine. La police générale semble ensuite pouvoir être définie par son contenu matériel : elle recouvre « *tout ce qui intéresse la sûreté*

³⁶⁸⁶ *Supra*, p.674.

³⁶⁸⁷ *Supra*, p.25. DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.38, « Tous ces changements arrivés dans l'administration de la police [au XVI^e siècle] donnèrent lieu à deux de nos plus habiles jurisconsultes, Bacquet et Loiseau, d'approfondir cette matière. Ils ont rapporté l'un et l'autre, toutes les raisons et toutes les autorités pour et contre les prétentions réciproques des différents tribunaux : ils en ont fait une ample discussion, et enfin sont convenus qu'il faut distinguer dans la police le droit de faire des règlements, d'avec l'exécution et la connaissance des contraventions ».

³⁶⁸⁸ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776.*

intérieure, la culture, le commerce, la population, la salubrité, et la subsistance ». Or, l'absence de contenu matériel de la police particulière montre que l'enjeu de cette définition réside dans un rapport de priorité : la police générale est celle qui définit ses propres objets, et les impose à la police particulière³⁶⁸⁹. Les administrateurs de l'Inde étaient, suivant la formule du juriste colonial Émilien Petit les « *juges de l'importance et de l'urgence des cas et occasions* »³⁶⁹⁰. La définition matérielle de la police générale visait donc à exclure le Conseil supérieur de cet exercice de détermination des nécessités, et à le renvoyer à une simple fonction d'exécutant, c'est-à-dire, de police particulière. En tant que juridiction souveraine, il devait se borner à connaître de la justice distributive, relative à l'intérêt des particuliers³⁶⁹¹. Dans la sphère de la police, le Conseil supérieur ne devait avoir qu'une fonction d'enregistrement des règlements édictés par les administrateurs, et la compétence de l'appel des sentences rendues par des juridictions de police inférieures. La capacité à édicter un règlement conforme à l'intérêt général de la colonie par un acte de juridiction volontaire était une prérogative réservée aux représentants du roi, incarnés par les administrateurs³⁶⁹². Ce pouvoir de police générale était, d'ailleurs, défini comme un pouvoir commun, quasi collégial, du gouverneur et de l'intendant³⁶⁹³. La séparation stricte des administrations civiles et militaires s'effaçait pour fonder l'autorité de police.

³⁶⁸⁹ *Ibid.* PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.162-163, « L'autorité, en fait de police, a trois objets : la création des établissements et objets de police, comme foires, marchés, hôpitaux, chemins, etc., la manière de faire usage de ces établissements et objets de police, et l'exécution des règlements faits sur cet usage. Les deux premiers objets sont d'administration. L'exécution des règlements est ce que l'édit du 4 novembre 1671 appelle police particulière ». MSM, t.1, p.251, *Règlement du Roi, sur le fait du commandement des armes, de la justice, de la police, des finances et du choix des officiers aux Isles, du 4 novembre 1671*, art. III, disposant que la « police générale et tout ce qui en dépendra [...] sera faite par le Conseil souverain en chacune île, et la police particulière, c'est-à-dire, l'exécution des règlements et ordonnances de police générale, sera faite par les premiers juges ».

³⁶⁹⁰ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.165.

³⁶⁹¹ Sur l'opposition entre police et justice distributive, DOMAT, J., *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, *op.cit.*, t.4, préface, et p.223-225,

³⁶⁹² DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.137, « La police générale, comme nous l'avons prouvé ailleurs, a pour objet la tranquillité et l'ordre public, le salut, le repos et la subsistance de tous les citoyens. Ainsi, toutes ces matières qui regardent principalement le service du roi, et la conservation de ses sujets, ne peuvent être confiée qu'à ses officiers dans les villes où Sa Majesté a juridiction ».

³⁶⁹³ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau* [...], « La police commune au gouverneur et à l'ordonnateur s'étend aux objets généraux désignés dans la définition de la police générale quant à la législation seulement ». Le mot « législation » de cette phrase nous paraît devoir être lu comme synonyme « d'édiction réglementaire », et non à la législation royale stricto sensu, dans la mesure où le pouvoir de police générale est décrit, dans ces instructions, comme un acte de « puissance législative ». L'idée que la police générale est un pouvoir commun, ou non exclusif, des gouverneurs et intendants coloniaux avait déjà été formulée pour les colonies d'Amérique à cette époque. *Mémoire pour Messire François Bigot, ci-devant intendant de justice, police finance et marine en Canada, accusé : contre Monsieur le Procureur-Général du Roi en la Commission, accusateur, Première Partie, contenant l'Histoire de l'administration du Sieur Bigot dans la colonie*, Paris, Le Prieur, 1763, p.25, « Outre les fonctions particulières à ces deux chefs, ils en ont qui leur sont communes : telles sont les concessions des terres et la police générale. Sous le nom de police générale sont compris trois objets principaux : l'augmentation des Habitants, celle des cultures, et celle du commerce ». PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, p.165, qui montre les limites de cette

Le sens de cette dichotomie résidait donc dans l'opposition entre l'édiction et l'exécution. Le pouvoir « législatif » des administrateurs de faire des règlements de police était opposé à la « puissance exécutrice » des juges, qui avaient la charge d'appliquer et d'interpréter ces normes³⁶⁹⁴. Cette relation supposait l'existence de trois acteurs : les administrateurs, chargés de l'édiction des règlements ; la justice de première instance, chargée de leur exécution ; et le Conseil supérieur, capable de contrôler l'application faite par les juges inférieurs de ces normes³⁶⁹⁵. Cette approche n'avait rien d'une évidence : dans son *Traité de la Police*, Delamarre considérait encore que les parlements du royaume, au même titre que le roi, devaient être regardés comme une source de la police générale, capables de faire des arrêts en forme de règlement³⁶⁹⁶. Dans les établissements de l'Inde, la fonction de chaque organe est prise sous un autre rapport : les administrateurs, dépourvus de compétence judiciaire générale, étaient les principaux auteurs des règlements de police ; tandis que la juridiction souveraine ne devait intervenir qu'en tant que censure de la police particulière des juridictions inférieures³⁶⁹⁷. La source des règlements de police était donc essentiellement administrative.

compétence commune, en considérant que chacun des deux administrateurs avait tendance à « faire seuls les règlements ».

³⁶⁹⁴ La distinction entre puissance exécutrice et législative semble une référence manifeste à la pensée de Montesquieu. Cependant, l'auteur de *L'Esprit des Lois* n'assimile jamais cette distinction à celle qui oppose police générale et particulière. Montesquieu ne confond pas l'exécution des lois et règlements par le juge et la « puissance exécutrice ». Il est probable que ces références aient servi à donner à la réforme institutionnelle des établissements de l'Inde l'apparence d'une « balance des pouvoirs » devant prévenir tout arbitraire. L'auteur des instructions adressées à Bellecombe et Chevreau ne s'est, en revanche, guère soucié d'être fidèle à la pensée de Montesquieu.

³⁶⁹⁵ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau [...]* « C'est aux officiers de justice qu'est confiée l'exécution des objets déterminés par les règlements et à prononcer les peines qui y sont portées, le Conseil par droit de ressort en a l'inspection. Le Commandant et l'ordonnateur comme chefs du Gouvernement doivent exciter la vigilance de ces tribunaux, et réprimer leurs entreprises, s'ils s'écartent de leurs véritables fonctions ».

³⁶⁹⁶ DELAMARE, N., *Traité de la Police [...]*, op.cit., t.1, p.38, « Qu'il n'appartient qu'au roi, ou à ses parlements, de faire des règlements qui concernent la police générale et universelle du royaume ; que par cette subordination à cet ordre général, il n'appartient aussi qu'au bailli ou sénéchal, premier juge ordinaire de chaque province, de faire des règlements qui concernent toute la province, et au juge principal de chaque ville, soit royal, ou autre, d'en faire pour la police, qui doit être observée en particulier dans sa ville et les faubourgs : bien entendu que les règlements du magistrat de la province, ou de celui de la ville particulière, ne contiendront rien de contraire au règlement général et universel du roi ou du parlement ». Un processus analogue peut être décelé dans les colonies d'Amérique. Les Conseils supérieurs et souverains étaient désignés au XVII^e siècle comme des sources de la police générale. Par exemple, MSM, t.1, p.251, *Règlement du Roi, sur le fait du commandement des armes, de la justice, de la police, des finances et du choix des officiers aux Isles, du 4 novembre 1671*, art. III. Au XVIII^e siècle, les juridictions souveraines sont reléguées au domaine de l'exécution des règlements pris par les administrateurs, ou police particulière. PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., t.1, p.162-166 et p.190-191, qui décrit la lutte entre les intendants d'Amérique avec les Conseils supérieurs pour le monopole du pouvoir d'édiction des règlements de police. L'ordonnance du 1^{er} février 1766 pour les îles sous le Vent imposa une articulation similaire à celle retenue pour les établissements de l'Inde en 1776.

³⁶⁹⁷ On trouve une compréhension similaire de la distinction entre police générale et police particulière dans l'ouvrage, plus tardif, de DE FELICE, F. B., *Eléments de la police générale d'un Etat*, op.cit., t.1, « Pour l'établissement et la sanction des règlements, tout doit, sans doute, dériver de la haute police, ou, en d'autres termes, du souverain du pays. Pour le maintien des règles faites, pour la punition des contrevenants, une autorité suffisante doit être confiée aux magistrats, quoiqu'ils soient inférieurs ».

La nouvelle définition de la police des établissements de l'Inde, et la mobilisation de la distinction entre police particulière et police générale nous paraît relever d'un réflexe similaire à celui des officiers royaux contre les juges seigneuriaux en matière de police sous l'Ancien Régime. Comme nous l'avons souligné dans notre introduction générale, les officiers royaux ont cherché, depuis le XVI^e siècle, à retrancher la prétention des justices seigneuriales à édicter des règlements de police³⁶⁹⁸. Suivant le juriste Jean Bacquet, il s'agissait de défendre que « *le droit de justice ne contient en soi le droit de police, mais sont droits distincts et séparés* »³⁶⁹⁹. Au terme de ce processus, les juges seigneuriaux avaient été renvoyés, en théorie, à une simple fonction de police particulière, c'est-à-dire d'exécution des règlements de police pris par le pouvoir royal, les cours souveraines, ou les officiers royaux³⁷⁰⁰. Transposée aux établissements de l'Inde en 1776, la distinction de la police générale et particulière permettait de dénoncer toute prétention à l'édiction de la police par le Conseil supérieur, en tant que justice souveraine. Cette approche peut s'expliquer par l'histoire propre de la juridiction pondichérienne. Elle avait acquis son autonomie à régler les matières de police qu'en tant qu'organe judiciaire et administratif d'une compagnie de commerce, corps privilégié et doté de droits seigneuriaux. Le retranchement des prérogatives de police du Conseil supérieur n'était donc qu'une conséquence du passage à l'administration royale directe, mettant fin à ce particularisme commercial et seigneurial. Cependant, le renvoi de la juridiction à de simples fonctions de police particulière supposait aussi de passer outre sa qualité de cour souveraine, confirmée par plusieurs édits royaux, et sa composition par des commissaires de Marine. La critique du pouvoir de police générale des parlements du royaume était, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, déjà formée, mais il ne semble pas qu'elle pût avoir inspiré ces instructions³⁷⁰¹. Il faut considérer que la réduction des prérogatives de police du Conseil supérieur de Pondichéry s'inscrit davantage

³⁶⁹⁸ *Supra*, p.27.

³⁶⁹⁹ BACQUET, J., *Cinquiesme traicté de Jehan Bacquet, advocat du Roy en la Chambre du Tresor des droicts du domaine de la Couronne de France*, *op.cit.*, p.449-450.

³⁷⁰⁰ DELAMARE, N., *Traité de la Police* [...], *op.cit.*, t.1, p.38.

³⁷⁰¹ D'ARGENSON, René Louis de Voyer de Paulmy, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1764, p.253, dans lequel le fils de l'ancien lieutenant général de police de Paris peut considérer que « Comme Sa Majesté laisse aux Parlements et juges ordinaires [...] la justice contentieuse sur quelque matière que ce soit, lesdits Parlements doivent trouver agréable compensation qu'on leur retranche désormais tout ce qui regarde l'administration de la police et de la finance, puissance qu'il faut convenir d'ailleurs que tous ces juges ne font que nuire au lieu d'y servir, se croyant par-là les chefs d'une nouvelle aristocratie ». DES ESSARTS, N.-T., *Dictionnaire universel de police* [...], *op.cit.*, t.8, p.345, qui anticipe la critique d'arbitraire de la police judiciaire, en raison ses formalités assouplies, et surtout du large pouvoir d'appréciation du magistrat dans l'exécution de la loi ou des règlements.

dans l'assimilation des comptoirs de l'Inde aux colonies d'Amérique, où les cours souveraines avaient déjà perdu de telles prérogatives face aux administrateurs royaux³⁷⁰².

Cependant, la distinction de la police générale et particulière, telle que formulée dans les instructions de février 1776 aux administrateurs Bellecombe et Chevreau, ne devait pas aboutir à un pouvoir absolu de ces derniers. La distinction des puissances « *exécutrice* » et « *législative* » était censée prohiber leur confusion, et entretenir l'apparence d'une balance des pouvoirs. Les administrateurs pouvaient édicter des règlements dans les matières quasi illimitées de la police, mais ils ne pouvaient se saisir d'office du contentieux de toutes ces matières³⁷⁰³. En revanche, le gouverneur et l'intendant avaient la compétence de l'exécution des règles de police, édictées par les ordonnances royales ou par leurs propres règlements, dans les domaines qui leur étaient spécialement et explicitement attribués par la législation³⁷⁰⁴. Dans la majorité des cas, et notamment ceux qui concernent la police religieuse, l'exécution des règlements de police devait échoir à des juridictions subalternes spécialisées, dont les sentences étaient soumises à l'appel du Conseil supérieur ou des administrateurs. Ces justices, comme celle du grand voyer, et surtout, celle du lieutenant de police, occuperaient désormais une place majeure dans l'exécution des règlements de police³⁷⁰⁵. Cette distribution de l'autorité de police, au même titre que la distinction des pouvoirs administratifs et judiciaires, ou militaires et civils, participait à la conservation du pouvoir impérial de la métropole sur les colonies. La spécialisation des autorités et juridictions devait prévenir l'affirmation politique et la trop grande autonomie des

³⁷⁰² PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises* [...], *op.cit.*, t.1, p.162-166 et p.190-191, et GUYOT, J.-N., *Répertoire universel* [...], *op.cit.*, t.12, art. « Colonie », p.168-170.

³⁷⁰³ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe* [...] et au sieur Chevreau [...], « [Les administrateurs] n'ayant pas de juridiction sur les objets dont la connaissance ne leur est pas spécialement attribuée, ils ne peuvent rendre de jugement. Cette distinction fixe sensiblement les limites des pouvoirs respectifs. Les détails seraient infinis, si on voulait suivre chaque fonction en particulier ».

³⁷⁰⁴ *Ibid.*, « Pour en donner une idée exacte, il suffit d'observer que la police particulière du gouverneur est déterminée par l'ordonnance des places, et ne peut s'étendre au-delà. La police particulière de l'ordonnateur est fixée par les ordonnances de la Marine et se borne aux gens de mer, aux magasins et autres objets dépendant de son administration privée [...]. Enfin, la police particulière réservée aux tribunaux consiste dans l'exécution des règlements pour laquelle ils peuvent rendre des ordonnances particulières sur la forme et les détails de l'exécution ».

³⁷⁰⁵ Sur le grand voyer de Pondichéry, ANOM, COL, C258, f°111, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 15 janvier 1770, portant création d'un grand voyer*. Le Conseil supérieur avait décidé, sur les représentations faites par le conseiller Abeille, d'établir un grand voyer pour les territoires dépendants de Pondichéry. Ce règlement s'inspire des « ordonnances concernant la grande voirie de la ville et faubourg de Paris, du royaume, et des colonies d'Amérique », et notamment du règlement du 17 avril 1725. DURAND-MOLARD, M., *Code de la Martinique*, *op.cit.*, t.1, p.240, *Règlement du roi pour l'établissement et l'entretien des chemins royaux, publics et de communication, aux îles du vent de l'Amérique, du 17 avril 1725*. D'après le règlement du 15 janvier 1770, le grand voyer était chargé des eaux et forêts (art.1), mais surtout de l'alignement des plans et des rues de la ville de Pondichéry (art.2), et devait veiller au non-empiètement des maisons construites après le rétablissement français sur la voie publique. La charge de grand voyer était confiée à l'un des conseillers du Conseil supérieur. Celui-ci exerçait une juridiction sur les « différends et discussions entre voisins, suivant les lois des bâtiments, us et coutumes de Paris concernant le contenu des terrains, murs mitoyens, servitudes, etc. ». Sur la fonction de grand voyer sous l'Ancien Régime, DELPORTE, M., *Le droit des travaux d'intérêt public : l'embellissement de Lyon au XVIII^e siècle*, *op.cit.*, p.94-102.

administrations coloniales. En donnant à chaque organe un contrôle sur l'autre, le pouvoir ministériel pensait s'assurer que la législation royale serait appliquée aux colonies, sans interdire les adaptations locales, propres au contexte colonial, et au concept de police lui-même³⁷⁰⁶.

La distinction de la police générale et particulière a deux conséquences sur la police religieuse de l'hindouisme dans les comptoirs de l'Inde. Nous verrons plus loin qu'elle concourt à l'affirmation d'organes spécialisés chargés d'exécuter la réglementation en vigueur, et surtout les coutumes et usages des habitants. Avant cela, il faut observer que cette redéfinition des pouvoirs de police s'accompagne d'une confirmation royale du contenu matériel de la police religieuse générale des établissements de l'Inde.

III. La tolérance religieuse : un principe cardinal de la police générale du roi

Nous avons introduit la présente section en établissant que le pouvoir royal avait consacré le principe de tolérance religieuse des établissements de l'Inde dans les instructions données aux administrateurs Chevreau et Bellecombe en février 1776³⁷⁰⁷. À la lumière des développements précédents sur la redéfinition des pouvoirs de police dans l'administration des comptoirs, il est possible de clarifier le sens et la portée de tels principes. Il faut d'abord considérer que le pouvoir royal reconnaissait explicitement la tolérance religieuse des comptoirs de l'Inde pour la première fois depuis l'époque de la Régence³⁷⁰⁸. Le passage à l'administration royale directe n'emportait pas de remise en cause des principes formés empiriquement par les administrateurs coloniaux, mais devait, au contraire, leur donner la force d'une instruction administrative. La fonction première de ce texte était d'informer les futurs gouverneurs et intendants, ignorant les spécificités du gouvernement des comptoirs, de la singularité religieuse qui y était admise. Les raisons qui justifiaient le maintien de la tolérance religieuse étaient de

³⁷⁰⁶ PETIT, E., *Droit public ou gouvernement des colonies françaises [...]*, op.cit., t.1, p.228-229, qui considère que l'administration civile ne saurait être entre les mains d'un seul homme. La « balance des pouvoirs » entre le gouverneur et l'intendant est pour E. Petit, « la seule ressource que la constitution actuelle des colonies offre aux habitants contre un gouvernement arbitraire ». D'autres auteurs ont pu prendre le parti de l'autorité des gouverneurs coloniaux, pour contester les réformes tendant à diminuer leurs compétences contentieuses et réglementaires. DUMAS, Jean Daniel, *Traité de la défense et de la conservation des colonies*, Londres et Bruxelles, 1777, p.87-94 « Toute la législation des colonies est ainsi litigieuse, incertaine, captieuse, l'homme de mauvaise intention trouve partout ce qui pourrait autoriser ses déportements, et l'administrateur fidèle est trop souvent arrêté par la crainte d'outrepasser ses pouvoirs, sans compter le désagrément qui suit une démarche faite dans des vues de bien public, dans laquelle son action est suspendue par un pouvoir subordonné auquel il est contraint de céder pour ne pas se mettre en opposition avec quelques articles des différentes lois, parce qu'il n'est aucun genre de contradiction qu'elles ne favorisent pas leur combinaison : alors, grand scandale public, grand sujet de sarcasme, et, dans cet éloignement, la dignité du commandement ne peut être compromise sans que le service du roi soit exposé ».

³⁷⁰⁷ *Supra*, p.864. ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776.*

³⁷⁰⁸ *Supra*, p.635.

deux ordres. Un premier argument « moral », expliquait la tolérance comme une juste contrepartie de la concession par les populations tamoules de leurs terres. Si les Français avaient été autorisés à bâtir des églises en pays hindou, ils devaient réciproquement respecter la religion des Tamouls et ne pas abuser de leur force³⁷⁰⁹. Un deuxième argument « politique », justifiait le maintien de cette tolérance par les raisons traditionnellement invoquées par les administrateurs coloniaux : la dépendance économique vis-à-vis des marchands et ouvriers tamouls, la peur de dépeupler Pondichéry et de rendre les comptoirs plus vulnérables qu'ils ne l'étaient déjà³⁷¹⁰. Ces deux principes devaient être traduits juridiquement par la reconnaissance et le maintien de la tolérance comme ensemble de « privilèges » accordés aux habitants³⁷¹¹. Ces privilèges étaient de deux ordres : la propriété des pagodes dans lesquelles les cérémonies du culte se pratiquaient, et l'exercice extérieur des processions³⁷¹². Les administrateurs recevaient un abrégé de la conduite qu'avaient tenu leurs prédécesseurs : il leur était possible de ne pas autoriser la construction de nouvelles pagodes, mais ils étaient avertis des dangers de retrancher aucun des privilèges consacrés, sous peine de voir la colonie se dépeupler³⁷¹³.

Les instructions adoptaient ensuite le ton de la prescription, pour enjoindre Bellecombe et Chevreau de veiller « *avec le plus grand soin à ce qu'il ne [fût] porté aucune atteinte aux privilèges dont [jouissaient] les Indiens Gentils établis à Pondichéry et dans les lieux dépendants de leur administration* »³⁷¹⁴. Les administrateurs étaient donc sommés par le roi de garantir positivement la conservation de la liberté religieuse, et de s'opposer à toute atteinte que pourraient leur apporter les juridictions et officiers français en Inde. Bellecombe et Chevreau recevaient ensuite l'ordre de ne faire « *aucun changement dans les usages suivis à leur égard et*

³⁷⁰⁹ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau [...]*, « La religion catholique est la seule qui soit admise publiquement à Pondichéry et dans les établissements qui en dépendent et à l'égard des Nations Européennes. Mais on a cru devoir y tolérer celle des Indiens, et cette tolérance forcée dans le principe est d'autant plus juste aujourd'hui que nos églises ont été bâties sur des terrains qui leur appartenaient, et qu'ils ne nous ont concédés que dans l'espérance où ils étaient que nous n'abusions pas de notre force, et que leur Culte ne serait jamais un sujet de contestation ».

³⁷¹⁰ *Ibid.*, « Une raison politique, plus puissante peut être que toutes les considérations morales, détermine encore à tolérer le culte des Indiens. La plupart en effet sont des marchands sans le secours desquels le commerce serait languissant. D'ailleurs, ils servent à peupler une ville immense qui sans eux serait déserte, car le nombre des chrétiens utiles est encore très faible à Pondichéry, malgré le zèle et les efforts de nos missionnaires pour convertir à notre religion ceux qui n'ont pas le bonheur d'y être initiés ».

³⁷¹¹ *Ibid.*, « La politique et la morale s'accordant pour garder dans nos places de l'Inde les gentils qui y sont habitués, et même pour y recevoir ceux qui se présenteront dans la suite, on sent la nécessité de leur conserver le privilège dont ils ont joui jusqu'à présent ».

³⁷¹² *Ibid.*, « Ces privilèges consistent à Pondichéry dans la propriété de deux pagodes où ils s'assemblent pour pratiquer les cérémonies de leur culte. Ils ont en outre des cérémonies extérieures telles que les processions auxquelles ils sont extrêmement attachés. En un mot on leur a toujours laissé le libre exercice de leur religion ».

³⁷¹³ *Ibid.*, « On peut, en les restreignant aux libertés qui leur ont été accordées ne pas leur permettre d'avoir un plus grand nombre de pagodes, mais il serait dangereux de renverser celles qu'ils possèdent, et si l'on portait un coup aussi sensible à leur religion, on verrait bientôt fuir de Pondichéry la meilleure partie de ses habitants ».

³⁷¹⁴ *Ibid.*

[de réprimer] *tous ceux qui par un zèle indiscret ou par un mépris insultant chercheraient à les troubler dans l'exercice de leur culte et dans l'ordre de leurs cérémonies* »³⁷¹⁵. La liberté religieuse accordée aux populations tamoules était, outre son caractère de privilège, un ordre royal, qui s'imposait désormais à tous les officiers dans l'exercice de leur juridiction et de leur administration. Le reproche du « zèle » semble comprendre les autorités ecclésiastiques, dont il fallait prévenir et punir toutes les tentatives tendant à imposer la religion catholique au mépris des cérémonies et du culte hindou.

Il faut noter qu'à cette date, Louis XVI avait déjà apporté des limites à l'usage que pouvaient faire les administrateurs de la différence religieuse ou de la hiérarchie des castes. Le monarque s'était opposé au projet, formé par le gouverneur Law de Lauriston en 1773, d'établir au sein des troupes de cipayes, un bataillon exclusivement composé de *paraiyars*. Dans une ordonnance du 28 janvier 1776 relative aux troupes de l'Inde, Louis XVI avait pu affirmer que les hommes « *de toute religion [seraient] admis au service sans distinction ni prééminence d'aucune secte sur une autre* ». Le roi avait prohibé qu'il ne fût fait aucune « *séparation par secte ou par caste dans la compagnie* », et ordonné que les cipayes fussent « *mêlés indistinctement comme soldats loyaux d'un même roi* »³⁷¹⁶. Cet énoncé, strictement limité à la sphère militaire, montre que Louis XVI a entendu tolérer la diversité des sectes, ou des croyances religieuses, sans souffrir qu'elles ne s'instituent en corps séparés au sein des troupes, ce qui aurait posé un risque de désobéissance.

Il faut encore ajouter que les instructions de février 1776 abordent la question, presque entièrement oubliée, des « *protestants et des juifs qui pourraient être établis à Pondichéry* »³⁷¹⁷. La police religieuse de ces deux confessions en Inde n'avait fait l'objet d'aucune réglementation propre depuis la seconde moitié du XVII^e siècle³⁷¹⁸. En 1776, Louis XVI n'admettait leur

³⁷¹⁵ *Ibid.*

³⁷¹⁶ ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde, secousses politiques et mutations juridiques*, op.cit., p.45, et MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.377-384, et p.586, Annexe LX, *Le serment du cipaye d'après le règlement provisoire du bataillon cipaye du 12 novembre 1773*.

³⁷¹⁷ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau [...]*.

³⁷¹⁸ Les juifs avaient bénéficié de la même « parenthèse » de tolérance que les protestants lors de la formation des deux Compagnies des Indes, entre 1664 et 1685. En 1671, Louis XIV avait enjoint le gouverneur des îles d'Amérique, le marquis de Baas, de « laisser entière liberté de conscience » aux juifs, en empêchant que l'exercice public de leur religion ne puisse « causer aucun scandale ». ANOM, COL, B4, f°60, *Lettre du Roi à M. de Baas, du 23 mai 1671, à Dunkerque*. v. PETITJEAN-ROGET, J., *Les juifs à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.43, n°151, 1956, p.138-158. Il fut ensuite interdit aux juifs de se rendre et de résider aux colonies d'Amérique, en application de l'article 1 de l'édit du mois de mars 1685, ou Code Noir, confirmé par l'édit du mois de mars 1724. MSM, t.1, p.414-415, *Code Noir ou édit servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice et de la police des Isles françoises de l'Amérique [...]*, du mois de mars 1685, art. 1, « Voulons et entendons que l'édit du feu roi, de glorieuse mémoire, notre très honoré seigneur et père, du 23 avril

présence et leur liberté de conscience en Inde qu'à demi-mot. Le roi voulait bien permettre « *que les lois du royaume ne soient pas rigoureusement observées contre eux, pourvu toutefois qu'ils s'abstiennent de tout exercice de la religion qu'ils professent* »³⁷¹⁹. Les instructions de 1776 recourraient, à l'endroit des protestants et des juifs, à une forme de tolérance ancienne, consistant à accorder la liberté de conscience sans exercice public³⁷²⁰. La spécificité religieuse des établissements de l'Inde pouvait ainsi bénéficier aux cultes ostracisés à l'intérieur du royaume. Cette précision s'explique par la libéralisation du commerce de l'Inde, consécutive à la suspension du monopole de la Compagnie, qui devait nécessairement amener des marchands particuliers du royaume à s'établir à Pondichéry³⁷²¹. Soulignons qu'en raison des principes formés dans les instructions de 1776, les réformes tardives entreprises par Louis XVI en faveur de la liberté religieuse ont pu n'avoir qu'un impact minime à Pondichéry. Le célèbre édit de tolérance du 7 novembre 1787 avait par exemple donné lieu à un second texte « *concernant ceux qui ne professent pas la religion catholique dans les colonies* », daté du mois de novembre 1788³⁷²². Enregistré au Conseil supérieur de Pondichéry le 18 juillet 1789, cet édit qui avait pour

1615, soit exécuté dans nos îles ; ce faisant, enjoignons à tous nos officiers de chasser hors de nos îles tous les juifs qui y ont établi leur résidence, auxquels, comme ennemis déclarés du nom chrétien, nous commandons d'en sortir dans trois mois, à compter de la publication des présentes, à peine de confiscation de corps et de biens ». *Ibid.*, t.3, p.88, *Edit servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice, police, discipline, et le commerce des esclaves nègres, dans la province et colonie de la Louisiane, du mois de mars 1724*, art. 1, et *Ibid.*, t.4, p.850, *Ordonnance du juge du cap, qui expulse les juifs de sa juridiction, du 10 avril 1765*. Ces mesures ont été tempérées au cours du XVIII^e siècle par l'octroi de privilèges aux familles « juives-portugaises » de Bordeaux ou d'Auch. MSM, t.3, p.49, *Lettres patentes en faveur des juifs portugais des généralités de Bordeaux et d'Auch, du mois de juin 1723*, *Ibid.*, t.5, p.715, *Lettres patentes concernant les juifs du mois de juin 1776*, et ANOM, COL, A17, f°149 et f°152, *Arrêts du Conseil d'État des 21 et 22 août 1779, autorisant le sieur David Gradis et fils de faire leur commerce à Saint Domingue, à la Martinique, et dans les autres colonies françaises*. v. DELBREL, S., *La religion du commerce au service de la justice ? Les Bordelais et l'esclavage à la fin du règne de Louis XVI*, in : Mengès-Le Pape, C. (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi ». Les religions et le droit*, op.cit., p.218-219, et MARZAGALLI, Sylvia, *Opportunités et contraintes du commerce colonial dans l'Atlantique français au XVIII^e siècle : le cas de la maison Gradis de Bordeaux*, in : *Outre-mers*, vol.96, n°362-363, p.87-110.

³⁷¹⁹ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau [...]*.

³⁷²⁰ *Supra*, p.147.

³⁷²¹ HAUDRERE, P., *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, op.cit., t.4, p.1135-1141.

³⁷²² ISAMBERT, *Recueil*, t.28, p.472, *Edit concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique, donné à Versailles au mois de novembre 1787*, et DIAGOU, *Arrêts*, t.4, p.473, *Enregistrement de l'édit du mois de novembre 1788 par le Conseil supérieur de Pondichéry, le 18 juillet 1789*. v. SAUPIN, G., *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes*, op.cit., p.150-151, et LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787*, loc.cit., p.241-259, qui soulève notamment la différence sémantique entre l'édit de novembre 1787 et celui de novembre 1788 destiné aux colonies. Alors que le préambule du premier renvoie aux « différentes sectes dans nos états », celui du second parle des « différentes opinions religieuses dans nos colonies », marquant une approche plus libérale de la part de Malesherbes, principal auteur de ce texte. L'édit de 1788 pouvait ainsi énoncer : « Nous devons pourvoir à ce que la diversité des croyances ne puisse nuire au bonheur de ceux qui y résident et les priver des avantages auxquels tous les hommes ont droit ». Sur la genèse de l'édit de novembre 1788, ABENON, Lucien-André, *Malesherbes et l'extension aux colonies de l'édit de 1787 sur les protestants*, in : *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol.124, juillet-septembre 1978, p.399-409.

principal effet de régulariser la condition civile des protestants sans leur accorder l'exercice public de leur culte, n'avait que peu d'effet sur la police générale des cultes en Inde³⁷²³.

La comparaison des édits de 1787 et 1788 avec la liberté religieuse indienne est cependant instructive. Ces deux formes de tolérance partent d'une reconnaissance de l'existence juridique malgré l'altérité religieuse au catholicisme. Par conséquent, c'est d'abord sur la sphère du droit privé, ou de l'état des personnes, que s'étend la tolérance religieuse. En France, ce raisonnement permettait d'accorder aux protestants la protection des lois du royaume, alors qu'en Inde, il supposait que les hindous et musulmans fussent soumis à leurs propres lois et coutumes. Cette distinction s'accroît surtout en droit public. Les édits de 1787 et 1788 maintenaient les défenses faites aux protestants de leurs cérémonies publiques, ou de toute existence en corps, en les soumettant à la « *police ordinaire des fêtes* »³⁷²⁴. La tolérance indienne impliquait, quant à elle, l'absence d'interdiction de principe des cérémonies et manifestations publiques du culte hindou ou musulman, qui relevaient de la police spécifique d'un territoire colonial particulier.

Quelle portée juridique accorder aux instructions du mois de février 1776 ? Elles constituent en premier lieu un acte de « police d'administration », dans la mesure où l'autorité de police universelle, le roi, enjoint à ses officiers et commissaires chargés la police sur un territoire donné une politique à conduire³⁷²⁵. Cependant, l'inscription des questions relatives à la tolérance religieuse dans le champ de la police des comptoirs ne va pas de soi. La politique religieuse des administrateurs, en tant que « *premier regard* » de leur administration, fait l'objet d'un titre autonome des instructions, qui se distingue de celui consacré à la police³⁷²⁶. De

³⁷²³ L'édit de 1788 ne réglait pas explicitement les problèmes pratiques rencontrés par les administrateurs français, comme celui des mariages mixtes entre catholiques et protestants (les unions franco-anglaises n'étaient alors pas rares). Sur le refus d'autoriser les mariages mixtes, pourtant proposé par Malesherbes, dans l'édit de novembre 1788, *Ibid.*, p.401-403 et p.406-407, et LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787*, *loc.cit.*, p.245. Dans leurs délibérations, les conseillers de Pondichéry questionnèrent notamment le ministère sur l'applicabilité de ce texte aux arméniens des comptoirs européens. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], *op.cit.*, p.224-225. L'édit de novembre 1788 n'avait aucune portée sur les populations indigènes des établissements de l'Inde, et n'eut aucun impact sur les hindous, sur les musulmans, ni même sur les chrétiens malabars.

³⁷²⁴ ISAMBERT, *Recueil*, t.28, p.472, *Edict concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique, donné à Versailles au mois de novembre 1787*, « Nos autres sujets non catholiques, privés de toute influence sur l'ordre établi dans nos états, déclarés d'avance et à jamais incapables de faire corps dans notre royaume, soumis à la police ordinaire pour l'observation des fêtes, ne tiendront de la loi que ce que le droit naturel ne nous permet pas de leur refuser, de faire constater leurs naissances, leurs mariages et leurs morts, afin de jouir, comme tous nos autres sujets, des effets civils qui en résultent ».

³⁷²⁵ *Supra*, p.26.

³⁷²⁶ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau* [...], « La religion, par la sainteté de son principe comme par l'excellence de sa fin doit fixer les premiers regards de l'administration ». La « Religion » constitue le premier titre des instructions. Il comprend à la fois les principes de la nouvelle police ecclésiastique, et la consécration de la tolérance des religions non chrétiennes. Ce titre est suivi par ceux consacrés à la « Justice » (*Ibid.*, f°60), et à la « Police » (*Ibid.*, f°63).

surcroît, les affaires religieuses ne sont pas mentionnées parmi les objets matériels de la police, qui sont « *la sûreté intérieure, la culture, le commerce, la population, la salubrité, et la subsistance* »³⁷²⁷. Le rattachement des questions religieuses au domaine de la police peut cependant être établi. Le positionnement privilégié de la religion dans les matières de l'administration relève d'une rhétorique classique de la littérature de police de l'Ancien Régime³⁷²⁸. Suivant un lien dialectique, la bonne observation de la religion est supposée suffire à l'harmonie de la société, et la police n'intervient que pour maintenir cet ordre initial. Le respect de la religion est donc prioritaire à l'usage des moyens de police. Dans la mesure où la perfection de la religion réalise la finalité de la police, elle suppose la disparition de cette dernière³⁷²⁹. C'est donc par un raisonnement « policier » que la religion est traitée séparément des matières de police³⁷³⁰. Or, cette dialectique, fondée sur l'idée de l'excellence de la religion catholique, est ici détournée : elle sert à donner un caractère prioritaire à la tolérance accordée à la religion hindoue, et à la liberté religieuse en général. En tant que dérogation au principe d'unité de la foi, la tolérance accède néanmoins au statut de règle « méta-policière » : la liberté religieuse est, sur le modèle de la religion catholique, érigée comme la finalité de la police, laquelle doit employer tous ses moyens à sa conservation. Contrairement à la religion catholique, la liberté religieuse ne constitue pas un horizon de perfection : elle n'a pas vocation à abolir la police, mais à la rendre permanente.

Les motifs qui justifient le maintien de la tolérance religieuse dans les établissements de l'Inde servent ainsi à l'ancrer dans le champ de la police, sans remettre en cause son existence. L'argument « politique » du respect de la liberté religieuse, en tant qu'il est fondé sur le maintien du « *commerce* » et de la « *population* », cible deux des objets de la police des administrateurs³⁷³¹. Le raisonnement qu'avaient toujours suivi les conseillers et gouverneurs des comptoirs, tendant à mettre en balance ces deux impératifs matériels avec la police religieuse,

³⁷²⁷ *Ibid.*

³⁷²⁸ *Supra*, p.27, et p.808.

³⁷²⁹ DELAMARE, N., *Traité de la police* [...], *op.cit.*, t.1, p.267-268, qui considère que la religion est le premier objet de la police, vu que « la religion seule étant bien observée, toutes les autres parties de la police seraient accomplies ». DUCHESNE, *Code de la police* [...], *op.cit.*, p.16.

³⁷³⁰ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau* [...], « C'est par la religion que l'homme connaît ses véritables devoirs. Par elle instruit à le suivre, il fait ce qu'il doit à Dieu, à ses semblables, à lui-même. C'est surtout par le frein qu'elle impose qu'il peut être contenu dans ses égarements. Sa Majesté prescrit donc avant toute chose aux Sieurs de Bellecombe et Chevreau d'honorer la religion, de la faire respecter, de donner de la considération à ses ministres [...] ».

³⁷³¹ Outre la mention de ces deux domaines parmi les matières de la police des administrateurs, le titre des instructions de février 1776 consacré à la population indique notamment : *Ibid.*, f°68-69, « Sa Majesté recommande aux Sieurs de Bellecombe et Chevreau de retenir par tous les moyens possibles et surtout par la douceur, la sagesse et l'équité de leur conduite les familles indiennes qui sont actuellement à Pondichéry, d'y attirer par le charme des promesses ceux qui y étaient autrefois habitués, ainsi que ceux qui paraîtraient désirer de s'y établir et leur annoncer à tous le rétablissement prochain des murs et des fortifications de la place ».

était désormais intégré au champ de la police. Pour garantir la tolérance des cultes hindou et musulman en Inde, Louis XVI et le Secrétariat d'État à la Marine avaient fondé sa garantie sur des objets extra-religieux, mais essentiels, de la police du royaume.

Ainsi, la réforme des institutions administratives et judiciaires des établissements de l'Inde a contribué à normaliser les sources juridiques de la police, et à formaliser le principe de tolérance religieuse. Cette recomposition des pouvoirs pondichériens laissait une place considérable à des juridictions de premier ressort et à des autorités auxiliaires de l'administration coloniale, notamment chargées de la police religieuse particulière. Il demeurerait cependant une source d'ambiguïté majeure. Dans les instructions de février 1776 adressées à Chevreau et Bellecombe, la liberté religieuse n'est pas seulement le produit des règlements de police, mais aussi le résultat de privilèges reconnus aux habitants des comptoirs dans les sphères du droit privé ou des cérémonies publiques. Cette double nature juridique de la tolérance est la source d'une mutation de la police religieuse en une véritable police des castes.

§2. De la police religieuse à la police des castes : une singularité institutionnelle

Nous avons vu que la recomposition du pouvoir de police résultait d'une dissociation des pouvoirs judiciaires et administratifs, d'une part, et d'une distinction entre l'édiction et l'exécution des règlements. Ces évolutions accordent une place particulière à des juridictions, officiers, et agents auxiliaires, chargés de la police particulière, y compris en matière religieuse. Sous l'effet de ces nouveaux principes, un organe comme le lieutenant général de police a pu occuper une place centrale dans l'application de la police religieuse. Toutefois, l'affirmation de la tolérance et la garantie des lois et coutumes tamoules a aussi pour effet de rendre caduc l'exercice d'une police religieuse répressive. Celle-ci se mue progressivement en un type de police *sui generis* : la police des castes. Cette mutation soulève le problème fondamental de la nature de la caste, qui est à la fois une structure politique, socio-économique, professionnelle, géographique, et religieuse. L'étude de la police des castes ne doit pas nous conduire à accréditer une lecture purement religieuse de ce phénomène, largement écartée par l'historiographie. Notre tâche sera d'identifier la police des castes comme le résultat d'un environnement institutionnel précis, dans le développement historique et juridique propre aux établissements de l'Inde. L'affirmation de la police des castes résulte d'abord d'un mouvement propre à l'administration française : celui d'une distinction de la justice civile et de la police. Dans ce champ, les phénomènes relatifs à la caste sont appréhendés par la règle de police, au sein du domaine d'attribution d'un organe spécialisé, le lieutenant de police (I). Toutefois, la

spécificité de la police des castes vis-à-vis de la police religieuse résulte en grande partie du phénomène d'intermédiation de la justice et de l'administration au sein de la société pondichéenne. La confusion des fonctions administratives et des autorités de caste, et le phénomène de l'arbitrage, font de la police des castes un ensemble de normes inscrites dans un contexte de pluralisme juridique (II). Enfin, nous consacrerons un développement autonome à un organe conçu pour normaliser l'accès aux sources du droit indigène, et à la police des castes : la Chambre de consultation (III).

I. La police des castes au regard de la distinction des juridictions civiles et de police

Pour comprendre le rôle joué par le lieutenant de police dans la police des castes à Pondichéry, il faut d'abord considérer que cette fonction tardive est le résultat d'une autonomisation des fonctions de police, autrefois exercées au tribunal de la Chaudrie par le second marchand (A). Sous l'effet du passage à l'administration royale, le lieutenant de police a été confirmé en juge de police de droit commun pour l'ensemble des affaires relatives aux manifestations publiques du culte, ou aux querelles de caste (B). La division de la justice civile et de la police aboutit à une mise à l'écart des juridictions civiles du champ de la police religieuse. Nous montrerons brièvement que malgré ce rôle secondaire, le juge civil a joué un rôle structurant dans la sphère religieuse à Pondichéry, en faisant respecter les lois personnelles religieuses des justiciables (C).

A. La distinction de la justice civile et de la police au sein du tribunal de la Chaudrie

La création du lieutenant de police de Pondichéry est antérieure au passage à l'administration royale. Elle résulte d'un arrêt de règlement rendu le 30 décembre 1769 par le Conseil supérieur de Pondichéry³⁷³². Cet arrêt supprime les « *offices de lieutenant général de police et de lieutenant civil président du tribunal de la Chaudrie* », cumulés par le premier conseiller Simon Lagrenée de Mézières, pour les recréer séparément³⁷³³. Cette opération est, à

³⁷³² Ce règlement ne figure pas dans le registre des arrêts civils du Conseil supérieur de Pondichéry. On en trouve des copies à ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, et ANOM, COL, F3 238, f^o97, *Id.*

³⁷³³ *Ibid.*, « Ce considéré, notre dite Cour en vertu de son autorité supprime lesdits offices de Lieutenant Général de Police et de Lieutenant Civil Président du tribunal de la Chaudrie, qu'occupait M. Lagrenée, et les recrée et établit sur le champ pour être exercées par deux différents conseillers de notre dite Cour, seront celle de Lieutenant Général de Police par M. Lagrenée de Mézières comme premier conseiller de notre dite Cour, et celle de Lieutenant civil par M. Charles-Claude Monneron Conseiller de notre dite Cour ». Lagrenée de Mézières, né en 1730 à l'île Bourbon, et conseiller à Pondichéry depuis 1760, semble être le principal auteur de cette réforme du tribunal de la Chaudrie. C'est à partir de ses représentations que le Conseil supérieur (dans lequel il siège) rend l'arrêt de règlement du 30 décembre 1769. La même année, Lagrenée de Mézières avait obtenu de la Compagnie des Indes le titre de commandant et gouverneur par intérim au cas où Law de Lauriston viendrait à mourir, ou à s'absenter.

plusieurs égards, étrangement artificielle. Elle semble supposer que les fonctions de lieutenant général de police et de lieutenant civil étaient déjà instituées avant 1769. En réalité, cet arrêt de règlement témoigne d'un glissement sémantique qui s'était imposé depuis des années, et par lequel le second marchand était notamment chargé des fonctions de « lieutenant de police » ou de « juge de police »³⁷³⁴. La distinction de la justice civile et de la police au sein du tribunal de la Chaudrie n'était, à cette date, pas clairement établie³⁷³⁵. La composition de la juridiction ordinaire des indigènes et ses règles de fonctionnement étaient sensiblement les mêmes depuis le début du XVIII^e siècle. Le premier conseiller au Conseil d'administration, ou second marchand, présidait la Chaudrie, assisté de deux ou trois assesseurs, et d'interprètes³⁷³⁶.

La création du lieutenant général de police de Pondichéry résulte donc d'une spécialisation des fonctions au sein de cet organe, à l'initiative du Conseil supérieur. L'arrêt de règlement du 30 décembre 1769 faisait suite à deux autres, des 18 et 25 novembre 1769, qui encadraient respectivement l'appel des sentences du tribunal de la Chaudrie au Conseil, et les

ANOM, COL, E 248, *Dossier personnel de La Grenée de Mézières*, [n.f.], *Ordre de la Compagnie des Indes du 1^{er} mars 1769, en faveur du sieur Lagrenée de Mézières*. À partir du 16 janvier 1770, Lagrenée de Mézière ne siège plus pour les jugements civils de la Chaudrie. NAIP, PP, TC, 223, *Registre des sentences civiles du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, 1766-1774*, f°44, *Sentence du mardi seize janvier 1770*. On peut trouver une lecture critique de la genèse du lieutenant de police à Pondichéry à ANOM, COL, E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal, Jean-Baptiste*, [n.f.], *Mémoire sur les lettres de Burdin de Recordon*, vers 1775, dans lequel le successeur de Lagrenée de Mézières, peut indiquer : « Quelques années après le rétablissement de la nation dans l'Inde, M. La Grenée conseiller, qui avait un commerce considérable, sur qui roulaient les objets les plus importants de celui de la Compagnie qui était chargé ainsi que ses prédécesseurs de la police de la ville et banlieue, et du civil à l'égard des Malabars gentils et autres indiens, voulant se débarrasser d'une partie pour se livrer davantage à son commerce et à celui de la Compagnie, imagina de distinguer la police d'avec le civil concernant les Malabars, pour certains points [...]. Il garda la police et fit charger du civil M. Martin son confrère [...] ».

³⁷³⁴ Par exemple, ANOM, COL, E 159, *Dossier personnel de Duplant de Laval, ancien conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry*, Pièce n°1, *Note des services de Duplant de Laval*, qui indique avoir accédé aux fonctions de second de Pondichéry après 1765, et avoir été pendant ce temps « lieutenant de police, directeur de la monnaie, trésorier général et inspecteur des travaux ».

³⁷³⁵ Le 25 octobre 1766, le Conseil supérieur avait ordonné la création de neuf registres pour la juridiction de la Chaudrie. Les sentences civiles se voyaient ainsi consignées dans un registre isolé des matières de police et des peines délictuelles. Cependant, ces différentes matières étaient confiées à la même juridiction. L'énoncé de ces différents registres témoigne de la diversité des prérogatives de police du tribunal de la Chaudrie : « le premier [registre] servirait à l'enregistrement de tous les règlements de police particuliers aux noirs, le 2^e pour les sentences portant peine afflictive, comme mutilation, le 3^e pour les sentences d'esclavage à temps ou à perpétuité, le 4^e pour celles portant peines pécuniaires ou amendes, le 5^e pour les recettes et dépenses desdites amendes, le 6^e pour les sentences portant emprisonnement pour dettes, le 7^e pour celle portant confiscation de bien et bannissement, le 8^e pour celles qui infligent le chabouc, et le 9^e pour les sentences civiles ». DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.83-84. Malheureusement, les registres civils tenus à partir de 1766 sont les seuls qui nous soient parvenus presque intégralement. Ils sont conservés dans les cartons NAIP, PP, TC, 223-231, pour la période étudiée (1766-1792). Un important recueil de ces sentences a été compilé par BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit. Un très court registre des amendes prononcées par le juge (ou lieutenant) civil de la Chaudrie, concernant principalement des incidents d'instance, est également conservé aux NAIP, PP, TC, 248, *Tribunal de la Chaudrie, Enregistrement des Amendes, 1766-1821*.

³⁷³⁶ *Supra*, p.427.

créances et billets que les tamouls pouvaient détenir sur des Européens³⁷³⁷. Les trois textes poursuivaient le même but : endiguer « *l'esprit processif* » des Indiens de Pondichéry, limiter le nombre de procès, et les prétentions qui se formaient sur les terres, immeubles, et créances pendant la reconstruction de la ville³⁷³⁸. La création du lieutenant de police résulte ainsi de la nécessité de désengorger la Chaudrie, de contrôler les mouvements patrimoniaux, et de confier à deux juges séparés la compétence des affaires civiles et de police. Le second marchand, ou premier conseiller, continuerait d'assurer la charge de la police, sous le titre de lieutenant de police, tandis qu'un autre conseiller serait chargé de la justice civile, sous le titre de lieutenant civil³⁷³⁹. Le lieutenant de police était chargé de « *la sûreté de la ville et de la banlieue* », et d'une série d'objets particuliers concernant les prix, les marchés, les subsistances, les auberges, les ports, les poids et mesures, etc.³⁷⁴⁰. Il était défendu au lieutenant de police de connaître tout

³⁷³⁷ ANOM, COL, C²58, f^o86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769*, et f^o92, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 novembre 1769*.

³⁷³⁸ ANOM, COL, F3 238, f^o51, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry en forme de règlement du 28 mars 1767, sur les créanciers européens et malabars*, rétablissant notamment la contrainte par corps pour « arrêter les chicanes qui se forment journellement et ôter aux débiteurs toutes raisons de se refuser au paiement », ANOM, COL, C²58, f^o85, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry en forme de règlement du 7 janvier 1768, sur les dettes contractées entre européens et malabars*, *Ibid.*, f^o86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769*, « Savoir faisons que l'esprit processif nature aux malabars, enhardi par la facilité qu'on a eu d'admettre à plaider en première instance en notre dite cour, ayant fait assez de progrès pour porter atteinte à la subordination plus encore au bon ordre des famille par la contrariété ou au moins la confusion des principes invoqués arbitrairement par les uns et les autres, notre dite Cour croit indispensable de mettre un frein à l'oubli dangereux d'un devoir aussi naturel, en bornant le droit des appels de la Chaudrie à notre dite Cour, dont l'usage est devenu plus commun à proportion de la connexion plus fréquente des intérêts des noirs avec ceux des européens. En vain essayerait-on de ramener au cri du bon droit des gens qui par goût se font une douce occupation de promener de tribunaux en tribunaux, de réchauffer de générations en générations les prétentions les plus absurdes soit en saisissant l'occasion de quelques points, soit en réservant comme pierre d'attente des pièces non produites, soit enfin en profitant de la perte de quelques titres de la part de leurs adverses parties pour remettre en question des choses jugées même dès la génération précédente ». *Ibid.*, f^o92, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 novembre 1769*, qui déplore « la multitude des procès » concernant les dettes contractées avant le quinze janvier 1761, pour lesquelles les débiteurs cherchaient à se soustraire à toutes poursuites, et *Ibid.*, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, également justifié par la volonté de remédier à « l'esprit processif des malabars depuis le rétablissement de la nation en cette ville, et la mauvaise foi de la plupart des créanciers occasionnée sans doute par la ruine de leur fortune dans la dévastation de Pondichéry, [qui] ont multiplié les procès entre eux presque à l'infini ». Sur les mouvements de propriété foncière après la reprise française de Pondichéry en 1765, DELOCHE, J., *Le papier terrier de la ville blanche de Pondichéry, 1777*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2002, p.40-42, et MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, p.548, Annexe XXXIX, « Le mouvement de la propriété foncière à Pondichéry (1724-1778) d'après le papier terrier de la ville blanche de Pondichéry ».

³⁷³⁹ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, *op.cit.*, p.105. ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, art.2, « Les fonctions de lieutenant général de police seront confiées au second de votre dite cour, et dans le cas qu'il ne puisse les remplir, ce sera le plus ancien conseiller qui en sera chargé. Il aura pour l'assister dans ses fonctions un sous-marchand ou un employé en qualité d'adjoint ».

³⁷⁴⁰ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art. 1, « Au Lieutenant Général de Police appartiendra la sûreté de la ville et de la banlieue, du port d'armes prohibées par les ordonnances, du nettoisement des rues, places publiques, circonstances et dépendances, il veillera aux incendies et inondations, connaîtra de toutes les provisions nécessaires à la subsistance de la ville, amas et magasins qui en pourront être faites, du taux et prix d'icelles, ainsi que de tous les vivres et denrées généralement ; règlera les boulangeries, boucheries et adjudication d'iceux, inspectera les bazars, boutiques, halles, foires, marchés, auberges et maisons garnies, brelans, tabac, bétel, et lieux mal famés ;

ce qui était du ressort du lieutenant civil, c'est-à-dire de « *la justice contentieuse et distributive* »³⁷⁴¹. À l'inverse, le juge de police devait connaître des différends qui intéressaient l'ordre public et la tranquillité du comptoir. Il faut ajouter que la justice criminelle restait comprise dans les attributions du juge civil, dont les sentences étaient susceptibles d'appel au Conseil supérieur de Pondichéry³⁷⁴². Le lieutenant de police était quant à lui chargé de l'exécution des règlements de police et de l'inspection de la ville. Il pouvait rendre des sentences non susceptibles d'appel, et arrêter ceux qui seraient pris en flagrant délit de vol ou de crimes pour les remettre à la juridiction compétente³⁷⁴³. Il ne pouvait faire sortir de prison les personnes enfermées par une décision du lieutenant civil³⁷⁴⁴. Le lieutenant de police ne pouvait connaître ni juger des contestations entre Européens, lorsque le montant de leur objet excédait les cinquante roupies³⁷⁴⁵. En revanche, il pouvait prononcer et administrer des peines graves à l'encontre des « *Malabars, Persans et Maures* », comme des coups de chabouc ou couper les oreilles aux délinquants surpris en flagrant délit en fait de police³⁷⁴⁶. Le lieutenant général conservait les attributs traditionnellement reconnus au second marchand : il avait le commandement sur les agents indigènes, et notamment le naynard, ou grand prévôt, et ses pions, dans la ville et banlieue de Pondichéry³⁷⁴⁷. L'arrêt de règlement du 30 décembre 1769 rappelait également que le lieutenant de police, en tant que « *second de la place* », devait être regardé comme le chef des « *Malabars, Maures, Persans, et autres Indiens de la ville et banlieue* »³⁷⁴⁸.

Les traces de l'activité des lieutenants de police sont assez rares entre 1770 et 1774. L'arrivée en Inde des premiers commissaires ordonnateurs, ou intendants, a abouti à

aura la connaissance des assemblées, émeutes, tumultes, séditions, désordres, qui arriveront à l'occasion d'icelles, des manufactures et des règlements qui les concernent ; des arts et métiers [...] ; faire étalonner et vérifier les poids et balances de la ville et faubourgs, et de toute la banlieue à l'exclusion de tous les autres juges ; connaître des contraventions qui seront commises à l'exécution des ordonnances et règlements en fait des livres et libelles défendus et par les colporteurs en la vente et distribution d'iceux ; les chirurgiens seront tenus de lui donner les déclarations de leurs blessures et qualité d'iceux ».

³⁷⁴¹ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.23, et f°103-104, quant au lieutenant civil, art.1.

³⁷⁴² *Ibid.*, quant au lieutenant civil, art. 16, « La nation s'étant engagée dans les commencements de son établissement à Pondichéry à juger les Malabars et autres indiens qui auraient recours à la justice française suivant les mœurs et coutumes et lois malabares, le lieutenant civil se conformera à cet égard à ce qui s'est pratiqué jusqu'à ce jour au siège civil de la Chauderie » et art.17, « Toutes les affaires criminelles se traiteront suivant les lois du Royaume et non celles des Malabars qui à cet égard ont toujours été rejetées ».

³⁷⁴³ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.3 à 5, et art.12.

³⁷⁴⁴ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.23.

³⁷⁴⁵ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.24.

³⁷⁴⁶ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.1, « Pourra connaître de tous délinquants et trouvés en flagrant délit en fait de police, leur faire et parfaire leur procès sommairement et les juger seul ; punir du fouet ou chabouc les noirs indiens, même leur faire couper les oreilles sinon sinon les cas où il s'agira des peines les plus graves, et audit cas en fera son rapport à noter dite cour sur la manière accoutumée [...] ».

³⁷⁴⁷ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.11, « Comme c'est au lieutenant général de police qu'est confié le bon ordre et la sûreté publique, le grand prévôt et la maréchaussée de la ville et celle de la banlieue seront directement sous les ordres du lieutenant général de police pour tout ce qui y a rapport généralement ».

³⁷⁴⁸ *Ibid.*, quant au lieutenant de police, art.31, « Seront tous les Malabars, Maures, Persans et autres indiens de la ville et Banlieue aux ordres du second de la Place comme ils l'étaient ci-devant ».

l'intégration de la juridiction de police au sein de l'administration royale directe. Le premier commissaire ordonnateur, Denis-Nicolas Foucault, se chargea de nommer un successeur à Lagrenée de Mézières, en la personne de Jean-Baptiste Burdin de Recordon (1725-1783)³⁷⁴⁹. Cette transition marque la fin de la correspondance historique entre les fonctions de second marchand (ou premier conseiller) et de juge de police indigène. La lieutenance de police de Burdin de Recordon, assesseur « bénévole » du Conseil supérieur, sans brevet ni commission royale, laissera un souvenir assez amer à la colonie. Méprisé par le gouverneur Law de Lauriston, et par l'intendant de Potier de Courcy, Burdin de Recordon dénonça de prétendues collusions de son collègue lieutenant civil, Bertrand Russel, dans l'exercice de ses fonctions³⁷⁵⁰. En réalité, le lieutenant de police chercha, dans différents mémoires qu'il adressa au ministre de la Marine, à rétablir à son profit l'unité des deux fonctions, qu'il jugeait indissociables³⁷⁵¹. En 1775, l'intendant Potier de Courcy révoque Burdin de ses fonctions, et le remplace par un autre conseiller assesseur, le montpelliérain Pierre Banal³⁷⁵².

Lors de l'envoi de Bellecombe comme gouverneur, et de Chevreau comme commissaire ordonnateur en février 1776, le Secrétariat d'État à la Marine entérina l'existence de la juridiction de police à Pondichéry. Dans leurs instructions, les deux administrateurs étaient informés des dissensions qui s'étaient élevées entre les deux juges de la Chaudrie³⁷⁵³. Ils

³⁷⁴⁹ ANOM, COL, E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal, Jean-Baptiste*, [n.f.], *Lettre de Courcy au ministre de la Marine, du 25 février 1775 à Pondichéry, qui rend compte des raisons d'avoir dépossédé le sieur Burdin de Recordon de Monterault de sa place de lieutenant de police*, qui indique que la charge de lieutenant de police avait été confiée par Foucault à Burdin de Recordon. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.181-183, et MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.280.

³⁷⁵⁰ ANOM, COL, E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal, Jean-Baptiste*, [n.f.], *Copie de la lettre de M. Burdin de Montréal, écrite à M. de Courcy, le 11 septembre 1775, à Pondichéry*.

³⁷⁵¹ *Ibid.*, *Lettre de Burdin de Recordon, au ministre de la Marine, du 28 février 1774, à Pondichéry*, « Je vous supplie d'avoir la bonté de consolider mon état et de me faire expédier des provisions pour la place de conseiller, et d'y mentionner les fonctions de lieutenant général civil et de police à Pondichéry et dépendances, siégeant après M. l'intendant ainsi que cela s'est toujours pratiqué ». *Ibid.*, *Mémoire sur les lettres de Burdin de Recordon*, vers 1775, « Il est nécessaire pour le bien du service et de la colonie que le civil soit réuni à la police, ainsi qu'il l'était avant ce règlement du 30 décembre 1769. Cette réunion procurerait au sieur Burdin, lieutenant de police des facilités pour l'espionnage chez les nations voisines, lui donnerait une multitude de moyens pour augmenter le nombre de manufactures, et surtout celui des tisserands et des habitants qui ont passé chez les anglais, lui en donnerait pour apporter de la méthode et pour procurer au ministre plusieurs ressources que l'on a pas aperçu ». On voit dans ces dernières lignes que Burdin de Recordon présente la réunion de la police et de la justice civile de la Chaudrie comme le « remède miracle » devant régler tous les maux de la colonie.

³⁷⁵² ANOM, COL, E 16, *Dossier personnel de Pierre Banal, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry et lieutenant général de police*, [n.f.], *Lettre de Courcy au ministre de la Marine, du 19 février 1776, à Pondichéry*, dans laquelle le commissaire ordonnateur indique avoir nommé Banal lieutenant de police malgré lui, sur le « désir pressant de M. Law ».

³⁷⁵³ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776*, « Il s'est quelquefois élevé des discussions entre le lieutenant de police et le juge civil de la Chaudrie sur les matières qui semblent leur être communes, afin de parvenir à régler les fonctions de l'un et de l'autre, les sieurs de Bellecombe et Chevreau s'appliqueront à connaître et à bien distinguer celles qui sont de la

recevaient l'ordre de maintenir la distinction du lieutenant civil et du lieutenant de police, et de faire un projet de règlement qui serait soumis à l'approbation du ministre et du roi³⁷⁵⁴. Le règlement provisoire du 20 juin 1778, enregistré par le Conseil supérieur le 4 juillet suivant, est la traduction de ces instructions³⁷⁵⁵. Ce très long texte ne modifiait pas en substance les attributions du lieutenant de police. Il était chargé de l'exécution des règlements de police faits « *par les administrateurs seuls ou en concurrence avec le Conseil* »³⁷⁵⁶. Le lieutenant de police pouvait connaître des « *rixes et querelles qui [pourraient] s'élever dans la ville et banlieue de Pondichéry* », dans la limite de l'instruction criminelle relevant du Conseil supérieur de Pondichéry³⁷⁵⁷. L'éventail des châtiments que pouvait prononcer et faire infliger le lieutenant de police était théoriquement réduit : il lui était interdit d'administrer des peines afflictives. Cependant, la correction par des coups de rotin (limitée à cinquante coups) ou par le chabouc (limitée à trente coups) était considérée comme non afflictive, et pouvait être dispensée par le lieutenant³⁷⁵⁸. Dans le règlement de juillet 1778, le champ de la police se distingue de la justice civile par ses objets variés, mais aussi par leur faible gravité : le lieutenant de police pouvait connaître des contestations entre Indiens, concurremment au lieutenant civil, pour des affaires dont le montant était inférieur à 10 roupies ; et des litiges entre Européens inférieurs à 50 roupies³⁷⁵⁹. Dans le contexte de renforcement éphémère des moyens de la justice, le lieutenant de police était également pourvu d'inspecteurs de police sous ses ordres, d'un greffier, de gardes, et d'huissiers³⁷⁶⁰.

La fonction de lieutenant de police sera maintenue après le rétablissement de Pondichéry en 1785. La spécialisation des juridictions représentait cependant une dépense que l'administration royale ne pouvait plus supporter. L'on rétablit donc les coups pour réduire les coûts. Un arrêt de règlement du 31 août 1786 vint restaurer la prompte justice pénale du lieutenant de police pour les vols et filouteries, et l'éventail des peines qu'il pouvait administrer en fait de police³⁷⁶¹. Le règlement provisoire enregistré par le Conseil supérieur le 5 avril 1788

compétence du lieutenant de police, de celle qui appartiennent au juge civil et en feront un projet de règlement qu'ils adresseront au Secrétaire d'État ayant le département de la Marine pour être présenté à Sa Majesté ».

³⁷⁵⁴ *Ibid.*

³⁷⁵⁵ NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*. Ce règlement figure également à DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.449 et s.

³⁷⁵⁶ NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, art.1^{er}.

³⁷⁵⁷ *Ibid.*, titre 1, art.2.

³⁷⁵⁸ *Ibid.*, titre 1, art.3. THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry [...]*, op.cit., p.199-200.

³⁷⁵⁹ NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, titre 1, art.40 et 41.

³⁷⁶⁰ *Ibid.*, titre IV, « Des inspecteurs de police », et Titre V, « De l'écrivain ou greffier et des gardes de police ».

³⁷⁶¹ ANOM, COL, C259, f°66, *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Arrêt de règlement du 31 août 1786, sur le lieutenant de police*, « Depuis l'établissement de cette colonie jusqu'en 1774 le lieutenant de

opéra une synthèse entre ceux du 30 décembre 1769 et du 20 juin 1778³⁷⁶². Le lieutenant de police était autorisé à juger sommairement les flagrants délits en fait de police, sauf pour les cas graves commis par des Européens, métis, ou créoles, pour lesquels il devait en faire le rapport au Conseil supérieur³⁷⁶³. L'appel des sentences, ordonnances et jugements de police devant le Conseil supérieur était possible, mais non suspensif³⁷⁶⁴. Il faut enfin souligner que malgré ces réformes régulières, la distinction des attributions du juge civil et du lieutenant de police était très loin d'être aboutie. Cette confusion est particulièrement visible dans certaines matières dont l'attribution est tout à fait variable, comme le mariage³⁷⁶⁵. L'auteur anonyme d'un rapport sur les dépenses à faire dans les comptoirs de l'Inde en 1786 pouvait dire :

police a été seul en possession de juger des vols et filouteries commis par les Malabars et Parias sans être tenu de suivre la marche prescrite par l'ordonnance criminelle et avec le droit de punir les coupables par la peine du chabouc, du carcan, de la flétrissure de l'épaule et de la mutilation du nez et des oreilles. Cette dernière punition est généralement pratiquée chez les Indiens et est reconnue faire le plus grand effet. Cette justice sommaire a été adoptée de temps immémorial parce que c'est ainsi qu'elle est rendue dans toute l'Inde et que le gouvernement s'est fait une loi de juger les nationaux autant qu'il pourrait suivant leurs usages. L'administration ayant changé en 1774 par révocation du privilège de l'ancienne Compagnie des Indes, le Conseil s'en est réservé à cette époque la connaissance du jugement des vols et les pouvoirs du lieutenant de police ont été renfermés à cet égard dans des bornes plus étroites. Mais l'expérience a démontré que les formalités de la procédure criminelle qui s'observent par le Conseil en retardant nécessairement la punition du coupable en diminuait en quelque manière l'effet, et que le spectacle d'une justice plus prompte frappe ici plus efficacement les esprits et satisfait en même temps mieux le public qu'une justice qui lui fait perdre de vue pendant quelque temps l'objet de sa vengeance ».

³⁷⁶² NAIP, PP, TC, 211-2, f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788.*

³⁷⁶³ *Ibid.*, « Il fera arrêter et emprisonner s'il est nécessaire tous délinquants et pris en flagrant délit en fait de police, pour leur faire et parfaire leurs procès sommairement et les juger seul, sinon ès-cas où il s'agira de peines afflictives, auquel cas, si ce sont des Européens, créoles ou métis, il en fera son rapport au Conseil Supérieur, et à l'égard des malabars, maures et parias, il est autorisé, comme par le passé à les faire châtier par les peines du rotin, du chabouc ou d'amende, suivant l'exigence des cas, sans être tenu d'en rendre compte, excepté dans le cas prévu par l'arrêt de règlement du dit Conseil du 31 août 1786 ».

³⁷⁶⁴ *Ibid.*, « Toutes ces ordonnances et Jugements seront inscrits sur des registres, tenus à cet effet par le greffier de la police et seront exécutés par provision, nonobstant opposition ou appelation et sans préjudice d'icelles, aux termes de l'ordonnance de 1667 titre 17^e, article 12, et des déclarations du Roi des 28 Décembre 1700 et 23 décembre 1738 et généralement au lieutenant de Police appartiendra l'exécution de toutes les ordonnances de Police, des arrêts et règlements concernant le fait d'icelles circonstances et dépendances ». ISAMBERT, *Recueil*, t.18, p.103, *Ordonnance civile touchant la réformation de la justice, donnée à Saint-Germain en Laye, au mois d'avril 1667*, titre XVII, « Des matières sommaires », art. 12, « En fait de police les jugements définitifs ou provisoires à quelque somme qu'ils puissent monter, seront exécutés nonobstant oppositions ou appellations, et sans y préjudicier, en baillant caution ». PEUCHET, J., *Collection des lois, ordonnances et règlements de police, depuis le 13^e siècle jusqu'à l'année 1818, Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789, op.cit.*, t.2, p.151, *Déclaration du Roi, concernant l'appel des sentences des juges de police, du 28 décembre 1700*, art.1, « Que l'appel des ordonnances et jugements qui seront rendus par les lieutenants généraux de police, ou , en leur absence, par nos procureurs dans les villes et lieux, où avant leur création, l'appel des sentences rendues par nos juges, sur le fait de la police, était porté directement en nos cours, ne puisse être relevé qu'en nosdites cours », et t.4, p.466, *Déclaration du roi portant que les sentences de police qui prononceront des condamnations d'amende au profit de Sa Majesté, seront exécutées nonobstant l'appel, du 23 décembre 1738.*

³⁷⁶⁵ La répartition des contentieux matrimoniaux entre le juge civil et le lieutenant de police est particulièrement trouble. Le mariage était bien compris comme l'un des objets de litige entre Indiens relevant du lieutenant de police. ANOM, COL, C°58, f°93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, art.7, et NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, art.12. Les mariages devaient être autorisés par le juge de police, au titre de ce dernier règlement, sans que l'article ne précise s'il s'agissait uniquement des cérémonies publiques ou de l'acte lui-même. *Ibid.*, art.13. Le règlement du 30 décembre 1769, établissant une liste des matières soumises au juge civil ne

« Sans doute on a en vue de comprendre dans la justice indienne ce qui concerne la police, mais ce dernier objet exige une personne qui en soit chargée spécialement, si l'on ne veut pas réunir les fonctions de lieutenant civil à celles de lieutenant général de police. Il y aurait un inconvénient, celui de donner de trop grandes occupations à une seule personne, mais un grand avantage, celui d'éviter le conflit de juridictions. Il se trouve une infinité de cas où le même individu se trouve sous un rapport justiciable du lieutenant civil et sous un autre justiciable du lieutenant général de police »³⁷⁶⁶.

En moins de vingt ans, la fonction de lieutenant général de police s'était ainsi affirmée comme distincte de la justice civile à Pondichéry, sans que la séparation des matières propres à chacun ne soit véritablement maîtrisée. Le magistrat de police était l'une des dernières créations majeures du Conseil supérieur sous l'empire de la Compagnie des Indes, et avait trouvé sa place au sein de l'administration royale comme le principal organe de la police particulière. Le lieutenant de police était ainsi le principal exécutant des règlements édictés par les administrateurs coloniaux. C'est au sein de la juridiction du lieutenant de police que doit ainsi s'opérer l'articulation des normes réglementaires avec les coutumes, lois et privilèges de sa société tamoule en matière religieuse.

B. Les prérogatives du lieutenant de police en matière de police des castes

La reconnaissance de prérogatives de police religieuse au lieutenant général de police de Pondichéry ne relève pas d'une pure reproduction de la juridiction des magistrats de police du royaume dans ce domaine³⁷⁶⁷. La constitution de ce champ de compétences est spécifique au contexte institutionnel et à la réalité religieuse de l'Inde. Il faut d'abord souligner que la juridiction du lieutenant, en tant qu'organe de police particulière, est définie par les règlements du Conseil supérieur ou des administrateurs, qu'il est chargé d'exécuter. Parmi ces règlements, ceux qui ont porté sur l'organisation des institutions de police ont pu définir un domaine propre d'intervention du magistrat de police à l'égard de certaines manifestations religieuses. Avant de détailler le contenu de ces attributions spéciales, il faut considérer les bornes implicites de la juridiction policière à Pondichéry.

font pas mention explicite du mariage. ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.1. J.-C. Bonnan considère que la compétence du juge civil de la Chaudrie sur l'état des personnes en général, et sur les liens matrimoniaux en particulier, est surtout concentrée sur ses aspects patrimoniaux, embrassant toute forme de « partage ». BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791, op.cit.*, t.1, p.lv-lxii. Or, l'étude des registres du lieutenant de police entre 1788 et 1790 montre que ce dernier pouvait recevoir des litiges portant sur la formation ou les effets les plus variés du mariage. NAIP, PP, TC, 286, *Registres du tribunal de police de Pondichéry, 1788-1790*. Une étude synthétique et comparée des deux juridiction méritera d'être entreprise sur cette question.

³⁷⁶⁶ BNF, Mss, NAF, 5072, *Collection de pièces du XVIII^e siècle, relatives à l'histoire et à la littérature de l'Inde, II.*, [...], f^o204, *État des dépenses à faire pour le service du roi tant à Pondichéry que dans les différents établissements français en Asie*, Anonyme, 1786.

³⁷⁶⁷ *Supra*, p.27.

En tant qu'émanation du tribunal de la Chaudrie, le lieutenant général de police était chargé de la protection de la sûreté de la ville, et de la répression des délits de police commis par les Indiens. En tant qu'héritier des prérogatives du second marchand, le lieutenant avait une autorité coercitive sur les habitants non européens de la ville. Cette spécialisation par les personnes implique donc que le lieutenant de police n'a jamais reçu explicitement de compétence relative à la police religieuse des Européens. Il s'agit d'une différence fondamentale avec les magistratures similaires à l'intérieur du royaume, dont l'essentiel de la police religieuse visait la conservation du catholicisme. En Inde, la police religieuse du catholicisme était, au même titre que la police ecclésiastique, comprise dans la police générale des administrateurs. La question de son exécution par des autorités coloniales n'a pas fait l'objet de précisions claires, y compris à l'endroit des chrétiens malabars et topas. Les larges prérogatives correctionnelles exercées par les missionnaires sur leurs fidèles indiens expliquent sans doute le vide juridique quant à la répression policière des troubles internes au christianisme³⁷⁶⁸. La police religieuse du lieutenant de police avait donc une nature exclusivement coloniale : elle portait principalement sur les habitants indiens, et visait surtout les religions hindoues et musulmanes.

Entre 1769 et 1788, la compétence du lieutenant de police en matière religieuse a sensiblement évolué³⁷⁶⁹. La principale source de ces changements réside dans la tendance des administrateurs royaux à regarder la police des castes et des cérémonies comme une matière susceptible de délégation, ou bien comme un objet politique réservé à leur appréciation. Le règlement du 30 décembre 1769 chargeait le lieutenant de police de « *la nomination des chefs de castes, de leurs assemblées, des fêtes des gentils et de leurs pagodes, des manioms qui y sont attachés ainsi qu'aux chaudries de la banlieue* » (art.1)³⁷⁷⁰. Ces objets recouvrent les deux principales branches de la police de l'hindouisme depuis le début du XVIII^e siècle : les fêtes et manifestations publiques religieuses, d'une part, et les édifices du culte, d'autre part. Le lieutenant de police aurait désormais l'inspection des lieux de cultes et des cérémonies publiques, et préviendrait les troubles qui pourraient s'y former. Les revenus que les pagodes

³⁷⁶⁸ *Supra*, p.845. PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin, op.cit.*, t.2, p.199-201, et p.220, qui atteste le maintien du droit de correction des prêtres des Missions-étrangères et ex-jésuites sur leurs fidèles dans les années 1780. L'on citera une exception notable concernant la police des livres, qui, dans le règlement de police du 4 juillet 1778, vise explicitement la protection de la pureté de la foi des nouveaux chrétiens. NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, titre 1, art.35, « La vente et la distribution des livres seront du ressort du lieutenant de police. Il ne souffrira point qu'il soit vendu publiquement aucun livre capable de corrompre les mœurs de la jeunesse ou de jeter du doute et des incertitudes dans l'esprit des nouveaux chrétiens, et comme il n'est que trop ordinaire que la plupart des livres que l'on apporte en ce pays sont des restes de magasin et des ouvrages incomplets et défectueux, il n'en sera vendu, distribué ni colporté aucun dans les rues, que le catalogue ne soit signé au moins par le lieutenant de police, à peine de confiscation ».

³⁷⁶⁹ STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.479-480.

³⁷⁷⁰ ANOM, COL, C258, f°93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, art.1.

tiraient des fondations (*manioms*), et les lieux d'assistance (chaudries) étaient également soumis au contrôle du magistrat³⁷⁷¹. La nomination des membres du *mahanattar*, assemblée des chefs de caste, était théoriquement comprise dans les attributions du lieutenant de police³⁷⁷². Ces différents aspects de la police religieuse concernaient le maintien de l'ordre public de la colonie, dans des domaines qui avaient traditionnellement fait l'objet des délibérations du Conseil d'administration. Cependant, le règlement de décembre 1769 (art.7) reconnaissait également la compétence du lieutenant de police dans les conflits qui naîtraient à propos des privilèges et honneurs de chaque caste :

« Toute dispute entre les castes malabares, maures, choulis, persans et autres naturels du pays, soit pour ce qui a rapport aux coutumes, usages, mœurs, soit pour mariage, enterrements, préséance, privilège des pagodes, droits des castes, de la Main droite et de la Main gauche, qui naîtront ou auront lieu, seront portées par-devant le lieutenant général de police, pour en être décidé ou rapporté à notre dite Cour, s'il y a lieu »³⁷⁷³.

Le règlement de 1769 intégrait ainsi au champ de la police les conflits issus, non pas d'un trouble objectif à l'ordre public, mais de la confrontation des droits et privilèges subjectifs de chaque caste ou communauté. Alors que les objets énumérés au premier article comprenaient les relations entre le pouvoir colonial et la population tamoule, ceux de l'article 7 visaient les conflits qui pourraient naître entre les différentes castes de la ville au sujet des privilèges et honneurs qu'elles estimaient détenir à l'exclusion des autres. Il s'agissait principalement des différends nés de l'opposition de la Main gauche et de la Main droite, et de leurs prétentions respectives sur l'espace public et les honneurs. L'interprétation de ces droits, qu'ils eussent été reconnus par les gouverneurs, ou négociés sous la forme de conventions, devait également revenir au lieutenant de police³⁷⁷⁴. Celui-ci avait la faculté, et non l'obligation, de rapporter les conflits qui naîtraient à ce sujet au Conseil supérieur. En 1769, le lieutenant de police avait, en somme, une compétence générale sur toutes les matières que nous avons identifiées depuis le début de notre étude comme relevant de la police religieuse des sujets indiens, et principalement de l'hindouisme³⁷⁷⁵.

³⁷⁷¹ Sur les chaudries comme lieux d'assistance, *Supra*, p.427. Sur les *manioms*, *Supra*, p.560. En 1775, les *manioms* sont encore définis de manière génériques par le lieutenant de police Burdin de Recordon comme des « fondations et donations de terres pour un but quelconque ». ANOM, COL, E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal*, Jean-Baptiste, [n.f.], *Mémoire sur les lettres de Burdin de Recordon*, vers 1775.

³⁷⁷² *Supra*, p.641. Nous reviendrons plus loin sur les circonstances des années 1768 et 1769 qui semblent expliquer cette prérogative du lieutenant de police. *Infra*, p.930.

³⁷⁷³ ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, art.7.

³⁷⁷⁴ *Supra*, p.745.

³⁷⁷⁵ ANOM, COL, E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal*, Jean-Baptiste, [n.f.], *Mémoire sur les lettres de Burdin de Recordon*, vers 1775, dans lequel le lieutenant de police pouvait dire que sa juridiction comprenait la majeure partie des affaires des Malabars gentils et autres, puisque les contestations des castes,

Les réformes consécutives à l'envoi de Bellecombe et Chevreau en 1776 apportèrent quelques limites aux prérogatives religieuses du lieutenant de police, pour soumettre son ministère à la police générale des administrateurs. Le roi avait instruit les deux commissaires de ses intentions : le lieutenant de police devait connaître « *de toutes les matières de castes* », et pour cela, se conformer « *scrupuleusement aux lois et usages établis sur les lieux* »³⁷⁷⁶. Les administrateurs devaient veiller à ce que le magistrat de police n'apportât aucune innovation aux privilèges reconnus à chaque caste, pour éviter tout risque d'exode³⁷⁷⁷. Le règlement provisoire du 4 juillet 1778 ne faisait plus mention de la compétence générale du lieutenant concernant les fêtes, cérémonies et pagodes, au titre de la sûreté de la ville, ni de son pouvoir de nomination des chefs de caste³⁷⁷⁸. La police des castes n'était envisagée, dans ce règlement, que sous l'angle des privilèges de chaque communauté. L'autorité du lieutenant sur les conflits inter-castes était largement confirmée, dans les mêmes termes qu'en 1769³⁷⁷⁹. En conformité avec les instructions du roi, le lieutenant de police n'avait plus la possibilité de prendre une décision à portée générale sur les privilèges des castes, sans avoir auparavant soumis l'affaire aux administrateurs³⁷⁸⁰. En revanche, il était compétent pour prévenir et réprimer les « *émeutes et de voies de fait* » qui surviendraient à l'occasion de ces disputes, seulement en tant que troubles à l'ordre public³⁷⁸¹. On observe ainsi une dissociation de la connaissance du contenu des privilèges de chaque caste en cas de litige d'avec la répression des émotions populaires et violences qui résulteraient de ces conflits. La première était réservée aux administrateurs, et la seconde, confiée au lieutenant de police. Ce dernier recevait par ailleurs une prérogative inédite : tous les mariages qui seraient célébrés à l'avenir entre Indiens et Indiennes devaient

religions, mariages, fêtes, pagodes, des manufactures, manions [...] et tous les autres objets de la police sont de son district ».

³⁷⁷⁶ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776.*

³⁷⁷⁷ *Ibid.*, « Il évitera d'ailleurs d'indisposer par des innovations un peuple qui naturellement docile et timide, et néanmoins capable de se porter aux dernières extrémités, si l'on venait à déroger à [ses privilèges] ».

³⁷⁷⁸ NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f°123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778.*

³⁷⁷⁹ *Ibid.*, art.12, « Toutes les affaires contentieuses entre les particuliers indiens, Mogols, Persans, de même caste ou de différentes castes, seront ainsi qu'il est dit dans le règlement du 28 janvier dernier, du ressort du Lieutenant civil, mais quant aux contestations majeures qui peuvent avoir rapport en général à toutes les différentes castes ou tribus des naturels de l'Inde, soit pour leurs coutumes, usages, mœurs, soit pour mariages, enterrements, préséances, privilèges de pagodes, prétentions de main droite et de main gauche, affaires même du *Mahanattar* [conseil des chefs de caste], tous ces objets ne peuvent être de la compétence du lieutenant civil, et le lieutenant de police qui en doit connaître [...] ».

³⁷⁸⁰ *Ibid.*, art.12, « [...] et le lieutenant de police qui en doit connaître, ne portera aucune décision sur les prétentions respectives des dites castes, qu'après qu'elles auront été vues et approuvées par messieurs les administrateurs ».

³⁷⁸¹ *Ibid.*, art. 14, « En cas d'émeutes et voies de fait entre les naturels du pays, le Lieutenant de Police y pourvoira sur le champ en faisant arrêter les coupables qui seront par lui punis pour le cas d'émeute ou voies de fait seulement, mais il s'abstiendra de prononcer sur le fond et se conformera à ce qui a été dit ci-dessus à l'article 12 ».

recevoir son autorisation préalable³⁷⁸². Pris sous l'angle de l'ordre public, cette mesure permettait de prévenir les troubles qui résultaient des célébrations nuptiales dans l'espace public, après vérification des droits de chacun.

Le règlement de police du 5 avril 1788 n'apportera pas de modification à la distribution des fonctions entre le lieutenant de police et les administrateurs³⁷⁸³. Les conflits entre castes pour leurs cérémonies et honneurs n'étaient pas regardés comme des troubles à l'ordre public, mais comme des contestations sur l'interprétation de privilèges, reconnus comme règles positives par le gouvernement colonial. L'autonomie normative de ces privilèges subjectifs explique que les administrateurs se soient réservé la possibilité de trancher les cas les plus graves qui aboutiraient à une innovation.

La nature de la police des castes, telle que définie par les différents articles régissant la compétence du lieutenant de police, n'est pas clairement délimitée, et excède largement le champ de ce que nous avons jusqu'à présent compris sous le concept juridique de police religieuse. En dehors du domaine strict de la police des cérémonies publiques, des temples, ou des pratiques religieuses, le lieutenant de police a pu mobiliser les usages et coutumes attachées à chacune des castes, ou à des prescriptions religieuses, dans les domaines matériels ou simplement moraux de la police d'Ancien Régime. La police des castes se constitue alors comme une catégorie *sui generis*, échappant aux bornes de la police religieuse *stricto sensu*. Elle se caractérise davantage par ses sources que par l'infinité de ses objets. La réception des normes propres à chaque caste, ou à la religion, affecte à la fois la nature de l'infraction, la loi applicable, ou la sanction appliquée dans des affaires strictement « temporelles ». Réciproquement, les matières qui peuvent être considérées comme relevant d'une « police religieuse des castes » ne font pas l'objet d'un traitement procédural spécifique, ni d'infractions propres, au sein du champ de compétences du lieutenant de police. Ces objets « religieux » sont de trois sortes : ceux qui concernent la caste comme organisation (nomination et inspection des chefs), ceux qui concernent la caste comme titulaire de privilèges (« préséance » ou « droits de

³⁷⁸² *Ibid.*, art.13, « Comme il est résulté plusieurs inconvénients de l'usage de terminer les mariages entre tous les Indiens et Indiennes quelconques sous la domination française, sans en avoir obtenu la permission, il est ordonné à tous malabars, maures, choulias ou autres naturels du pays, lorsqu'ils projettent des mariages, d'en informer le lieutenant de police qui leur en accordera la permission que lorsqu'il sera assuré qu'il n'y a aucun empêchement ou que ceux qui pourraient avoir été faits en ses mains seront levés. Il sera tenu chez le lieutenant de police registre des déclarations et empêchements qui seront faits ou formés à ce sujet ».

³⁷⁸³ NAIP, PP, TC, 211-2, f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788*, « [Le lieutenant général de police] connaîtra des assemblées illicites, séditions, tumultes et désordres qui pourraient en résulter ; mais il ne pourra en aucun cas, prononcer sur les contestations qui s'élèveront entre les Maures et les Malabars, pour fait de leurs cérémonies religieuses, droits ou prérogatives de leurs castes, desquelles la connaissance exclusive sera réservée aux Administrateurs ».

la Main gauche et de la Main droite », tels que formulés dans le règlement de décembre 1769), et enfin ceux qui concernent directement le culte (cérémonies publiques, ministres du culte, temples, « sacrilèges » et manquements aux prescriptions religieuses, etc.). Il faut cependant souligner que cette « extraction » des matières « essentielles » de la caste et de la religion hindoue est artificielle, et ne reflète pas le sens de l'institution policière française à Pondichéry³⁷⁸⁴.

À la fin du XVIII^e siècle, la police des castes est donc une matière imparfaitement distinguée de la police religieuse, et dont les objets ne sont pas clairement définis. Elle est fondée sur un héritage pragmatique qui n'avait jamais eu à clarifier sa fonction autonome. La première cause de cette confusion réside dans la perméabilité de la distinction entre justice civile et la police en matière religieuse. Bien que nous ayons identifié la fonction propre de chaque organe, il faut considérer que, dans les dernières années de l'Ancien Régime, l'introduction de la distinction des juges civils et de police n'avait pas pénétré l'appréhension que ceux-ci se faisaient des privilèges et droits attachés aux castes. Le magistrat de police reste donc tributaire d'une lecture du droit des castes calquée sur celle du juge civil.

C. La juridiction civile du tribunal de la Chaudrie : un organe secondaire mais structurant de la norme religieuse

Telle que nous l'avons présentée, la juridiction civile du tribunal de la Chaudrie est, par définition, exclue du champ de la police des castes, ou de la police religieuse. Dans la mesure où le lieutenant civil est chargé de l'application des lois personnelles religieuses en matière de droit « privé », le présent développement doit nous permettre de mieux appréhender l'opposition, et les points de convergence entre statut personnel et police des castes. Surtout, le rôle de la juridiction civile du tribunal de la Chaudrie, bien que « para-policier », ne peut être ignoré, dans la mesure où ses juges contribuent à organiser la différence des régimes juridiques applicables à chaque communauté, suivant des critères religieux ou attachés à la caste.

Il faut d'abord indiquer que certaines attributions spéciales du juge civil de la Chaudrie s'apparentaient à un concours indirect à la police religieuse. Par exemple, le règlement du 30 décembre 1769 encadrait les ventes par adjudication des immeubles dans la ville noire : il ne devait pas laisser les Européens, ou les *paraiyars*, acquérir de maisons qui étaient proches des pagodes, des rues des brahmanes ou des *choulis* (Indiens musulmans)³⁷⁸⁵. Les attributions du

³⁷⁸⁴ Nous appuyerons d'exemple les propos formés dans ce paragraphe à *Supra*, p.986.

³⁷⁸⁵ ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.28, et art.29.

juge civil étaient ainsi subordonnées à la cohésion sociale et religieuse de la ville en matière d'acquisition immobilière.

Le phénomène le plus remarquable dans la justice civile indigène de Pondichéry réside cependant dans l'application des lois personnelles religieuses des habitants dans le domaine du droit privé. Nous avons souligné que l'état des personnes était le premier objet de la tolérance, telle qu'elle était conçue sous l'Ancien Régime, dans le cas des protestants du royaume, comme pour celui des hindous et musulmans des comptoirs³⁷⁸⁶. Les lois et coutumes personnelles des Tamouls n'étaient pas nécessairement tenues pour religieuses, mais leur reconnaissance par les juges français était rendue possible par les principes de la tolérance, suivant lesquels l'altérité de confession n'emportait pas l'inexistence juridique des personnes. Les différentes réformes du tribunal de la Chaudrie ont toutes consacré l'obligation qu'avaient les juges français de juger les Tamouls suivant leurs lois, dans les matières du droit privé (obligations, état des personnes, successions et partages, sûretés, etc.)³⁷⁸⁷. Le plus souvent, le juge civil renvoie dans ses décisions aux « lois », « coutumes » ou « usages Malabars », et non à une règle de droit en particulier. Cette appréhension générale et indirecte du droit applicable aux parties est le corolaire de la garantie des lois et coutumes des Tamouls. Dans la mesure où la connaissance de la règle de droit est présumée appartenir aux notables de chaque caste, le juge civil n'a généralement accès qu'à l'avis que ces derniers formulent, et non à la norme primaire ou au fait coutumier auxquels ils renvoient. L'application des lois personnelles des parties implique donc le recours massif à l'arbitrage, qui constitue le cœur de l'activité du juge civil³⁷⁸⁸. Ce facteur tend à corroborer le jugement de l'historien du droit hindou Axel Michaels, pour qui le droit applicable au tribunal de la Chaudrie de Pondichéry était davantage coutumier que savant, en

³⁷⁸⁶ *Supra*, p.881.

³⁷⁸⁷ ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.16, « La Nation s'étant engagée dans les commencements de son établissement à Pondichéry à juger les Malabars et autres indiens qui auraient recours à la justice française suivant les mœurs et coutumes et lois malabares, le lieutenant civil se conformera à cet égard à ce qui s'est pratiqué jusqu'à ce jour au siège civil de la Chaudrie », et NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f^o65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, dans lequel le réquisitoire du procureur général rappelle la nécessité de « concilier les mœurs des Indiens, leurs lois et leurs usages avec les [...] ordonnances [du roi] ». BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791, op.cit.*, t.1, p.xxxix. ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.1 « Appartiendra la connaissance de toutes actions personnelles, réelles, et mixtes de tout contrats, testaments, promesses, de l'apposition des scellés, confection des inventaires, tutelle, curatelle, assemblées de parents, arbitres, émancipations et toutes autres matières concernant la justice contentieuse et distributive dans l'étendue de la ville et banlieue de Pondichéry, sur tous les Malabars, Maures, Persans et autres Indiens pour en faire les fonctions en la même forme et même manière que les précédents lieutenants civils ont en droit et pouvoir de faire dans le même siège et avec les mêmes officiers, interprètes, écrivains »

³⁷⁸⁸ Nous consacrerons ci-dessous un développement à la nature juridique et institutionnelle des arbitrages, dans la mesure où cette pratique transcende le clivage entre police et justice civile. *Infra*, p.910 et s.

comparaison à la justice indigène du même nom établie à Madras³⁷⁸⁹. La garantie du statut personnel a également servi à justifier la soustraction des litiges entre Européens au tribunal de la Chaudrie, ou à restreindre considérablement les voies d'appel des « *Malabars, Maures, Persans* », et « *autres Indiens* » au Conseil supérieur³⁷⁹⁰. Outre cette ségrégation judiciaire, certaines mesures ont eu pour effet de contraindre les particuliers à déclarer leur appartenance de caste ou leur religion, et à se placer sous l'autorité de chefs ou d'arbitres associés à cette condition, par exemple en matière testamentaire³⁷⁹¹.

Cependant, le lieutenant civil était bien capable de réformer ou de s'écarter des sentences arbitrales des auxiliaires qu'il consultait, et d'exercer un pouvoir d'innovation ou de censure³⁷⁹². Les travaux de Jean-Claude Bonnan ont mis en lumière la relative souplesse avec laquelle les juges français jouaient des arbitrages et avis qu'ils pouvaient recueillir. Le lieutenant civil pouvait, par exemple, faire primer sa propre interprétation d'une loi généralement reconnue dans une caste pour prohiber l'exception qu'auraient voulu introduire des arbitres³⁷⁹³. Le lieutenant civil avait également la faculté de réformer une sentence arbitrale par une autre de même nature, ou d'appliquer la Coutume de Paris pour pallier les lacunes de la loi des parties sur un point particulier³⁷⁹⁴. Ces quelques exemples ne constituent pas une liste exhaustive des techniques

³⁷⁸⁹ MICHAELS, A., *The practice of classical Hindu law*, in: Lubin, Timothy, Davis, Donald R. Jr., et Krishnan, Jayanth K. (éd.), *Hinduism and Law. An Introduction*, Cambridge, CUP, 2010, p.76.

³⁷⁹⁰ ANOM, COL, C²58, f^o86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769*, art.7, « Ne pourra aucun Malabar, Maure, Persan et autre Indien interjeter appel à notre dite Cour [Conseil supérieur] à moins que le fond du procès soit au moins de cinquante pagodes d'or [...] », et *Ibid.*, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.35, « Pourra le juge civil de la Chaudrie juger et prononcer sentence dans toutes causes et procès entre Européens et gens à chapeaux avec les Malabars, Maures, Persans et autres indiens, mais ne pourra ledit juge connaître d'affaires et procès entre européens et gens de la classe à chapeaux dont l'attribution sera décrite à notre dite Cour ».

³⁷⁹¹ *Ibid.*, f^o86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769*, Art.10, « Les Malabars, les Malabars chrétiens, Maures et autres Indiens qui ne sont pas de l'ordre des gens à chapeaux [topas] ne pourront tester par devant les notaires européens, il leur est défendu de les appeler à cet effet ; il est expressément enjoint auxdits Indiens lorsqu'ils voudront tester juridiquement d'appeler le tabellion, un interprète de la Chaudrie de la religion qu'ils professent, et les témoins qu'ils jugeront convenables. Les mahométans appelleront leur cadî et mollah, avec les témoins qu'ils jugeront à propos ».

³⁷⁹² BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.xliii-xliv.

³⁷⁹³ *Ibid.*, t.1, p.50, n^o223/198, *Jugement du 23 mars 1773*. Le juge civil avait renvoyé à des arbitres la connaissance de la validité d'un testament. Les arbitres avaient admis les droits de la veuve à hériter des biens du *de cujus* à la condition qu'elle ne se remarierait pas et qu'elle n'aurait pas de mauvaise conduite. Le juge civil retient que « suivant la coutume usitée parmi les Malabars de la caste palli, il est permis à toutes veuves de convoler en secondes noces et que si elle se conduit mal, les parents ne sont point juges compétents pour en décider, mais bien Monsieur le Lieutenant civil, auquel lesdits parents seront tenus de se référer ». En prohibant l'introduction de conditions nouvelles à la succession de la veuve, absentes de la loi générale de la caste *palli*, le lieutenant civil entendait surtout prévenir la formation insidieuse d'une autorité familiale s'octroyant le pouvoir de juger le comportement de la veuve, et de priver d'effets le testament. Le juge civil protégeait ainsi sa propre compétence.

³⁷⁹⁴ *Ibid.*, p.185, n^o225/771, *Jugement du 10 mars 1786*, dans lequel les juges de la Chaudrie donnent autorité à la sentence arbitrale des parents du demandeur, du 18 juillet 1780, contre celle des chefs de caste du 8 août 1779, concernant une servitude de passage. *Ibid.*, p.295, n^o226/955, *Jugement du 7 septembre 1787*, dans lequel les juges de la Chaudrie appliquent la Coutume de Paris en matière de renonciation à la succession, celle-ci n'étant pas prévue par la loi des parties.

utilisées par le lieutenant civil dans l'appréciation de la loi des parties, qu'elle soit directe ou médiatisée par des arbitres, mais ils suffisent à montrer que le magistrat français a directement participé à la formation de règles de droit dont le caractère exogène ne constituait pas un obstacle absolu à l'interprétation. Ainsi, la distinction entre police et justice civile ne doit pas occulter le rôle prépondérant des lois personnelles dans le façonnage colonial de la distinction des différentes communautés, qui participe de manière sous-jacente à la police des castes.

Il nous semble toutefois que l'office du juge civil ait davantage à nous apprendre sur les ressorts profonds du clivage entre police et justice civile, et entre religion et loi personnelle. Nous avons étudié, plus haut dans notre étude, le rôle de la police ecclésiastique, et notamment du droit des paroisses, dans la recomposition des distinctions sociales sous l'administration royale³⁷⁹⁵. La figure du « chrétien malabare » peut également servir de clé de lecture de la distinction, opérée par le juge civil, entre la loi personnelle et la religion. Les plus anciens registres du tribunal de la Chaudrie confirment que les chrétiens malabars, outre la conservation sociale de leur appartenance de caste, se voyaient bien appliquer les lois et usages de cette même caste quant à leur statut personnel³⁷⁹⁶. Cette dichotomie résultait du long travail théorique des jésuites, qui avaient imposé, suivant la doctrine de l'*accommodatio*, la séparation des matières purement civiles, de celles qui relevaient de la superstition. La compatibilité de la loi personnelle attachée à la caste avec la religion catholique, véhiculée par les chrétiens malabars, avait été reçue au fil du XVIII^e siècle par les juridictions civiles. Cette grille de lecture jésuite rendait possible, dans l'office du juge civil, la relégation des autorités de caste à un champ strictement temporel, et la neutralisation d'éventuels implicites religieux du droit appliqué. La soumission des chrétiens malabars à l'arbitrage des chefs de caste n'empêchait pas le juge civil de trancher en équité. Le jugement rendu le 9 décembre 1766 mettait en balance la coutume tamoule, confirmée par l'assemblée des chefs de caste, qui donnait entière liberté de tester du père, chrétien malabare, avec « *la propagation de la religion chrétienne* », pour empêcher

³⁷⁹⁵ *Supra*, p.857 et s.

³⁷⁹⁶ Pour ne prendre qu'un exemple, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791, op.cit.*, t.1, p.20, n°223/21, *Jugement du 17 novembre 1769*. Pour connaître de la licéité de la rupture sans motif légitime des fiançailles d'un chrétien de caste *agambadi*, le juge civil avait ordonné l'arbitrage des chefs de caste à Pondichéry, et de celui de San Thomé, lieu de résidence du fiancé. Leur décision fut confirmée par le juge civil, comme « un usage vu chez tous les malabars ». En plus d'autoriser la rupture des fiançailles, le juge civil autorisait l'intermédiaire, nommé par l'ex-fiancé, à entreprendre des négociations avec la famille de l'ex-fiancée, et à poursuivre ses recherches auprès d'une autre famille. La compétence du juge civil pour connaître de la rupture des fiançailles, et à ordonner le renvoi des parties à la décision des arbitres de castes n'excluait pas celle de la juridiction ecclésiastique de San Thomé qui, à la même période, contrôlait par exemple les causes d'empêchement dans les mariages des chrétiens malabars. A ce sujet, pour un chrétien de caste *vellaja*, NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°26, *Lettre à Nosseigneurs les administrateurs*, [s.d., s.n., par Maridas, Interprète du roi au Conseil supérieur de Pondichéry, vers octobre-novembre 1776]. Autrement dit, l'arbitrage des chefs de caste pouvait être regardé par le juge ecclésiastique comme l'acte d'une juridiction civile en matière matrimoniale, ne contrevenant pas au catholicisme des époux ou fiancés, et non comme l'œuvre d'une autorité religieuse idolâtre.

l'exhérédation du fils, également chrétien³⁷⁹⁷. L'arbitrage pouvait également être confié, à la demande des parties, à des missionnaires catholiques connaissant les usages de l'Inde, et dont l'interprétation de la loi de la caste pouvait s'imposer sur celle des chefs de caste³⁷⁹⁸.

Les « victimes collatérales » de cette extension du droit des castes aux chrétiens furent les topas, ou gens à chapeau, Indiens chrétiens vivant à l'européenne. Quoique ceux-ci étaient réputés soumis aux lois françaises, et relever de la juridiction du Conseil supérieur, les topas ont pu se voir appliquer par le juge civil de la Chaudrie le droit privé coutumier tamoul³⁷⁹⁹. Les topas ont pu être assimilés aux européens en matière de compétence juridictionnelle, ou se voir soumis aux mêmes rigueurs procédurales que les Indiens en général, ou que les chrétiens malabars en particulier³⁸⁰⁰. Un arrêt rendu par le Conseil supérieur du 13 janvier 1770 dut par

³⁷⁹⁷ BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.4, n°223/4, *Jugement du 9 décembre 1766*, « Nous avons avant de prononcer notre sentence fait assembler-vingt-un chefs ou Natars des castes pour les consulter sur les lois et usages des malabars, et leur avons ordonné qu'ils nous donnent leur avis écrit sur cette proposition : « Un père suivant les usages et mœurs des malabars, peut-il déshériter son fils ou donner son bien en mourant à tout autre qu'à son fils ? En a-t-il le pouvoir ? » Seize ayant affirmé qu'un père pouvait faire tout ce que bon lui semble. Nous avons en conséquence ordonné pour connaître tout à la fois les usages, les mœurs et les coutumes malabars, et en même temps ne pas blesser ou nuire à la propagation de la religion chrétienne que professait ledit Moutané, que ses biens seraient partagés en deux parts égales, l'une à Dobascayen et sa mère Anna, et l'autre à Chinoudou, légataire universel ».

³⁷⁹⁸ *Ibid.*, t.1, p.335, n°227/1063, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 8 août 1788, Cojandépoulley c/ Madourayanagam*, dans lequel l'une des parties fut condamnée après avoir refusé de se soumettre à l'arbitrage du P. Ansaldo, missionnaire, après l'avoir sollicité dans un premier temps, contre celle rendue par les chefs de caste.

³⁷⁹⁹ Avant 1769, on trouve des décisions du tribunal de la Chaudrie soumettant les parties, topas chrétiens, à la coutume tamoule, par exemple en matière successorale. *Ibid.*, t.1, p.3, n°203/3, *Jugement du 9 décembre 1766*. Après 1769, la compétence du tribunal de la Chaudrie à l'égard des topas est ambiguë dans les actes réglementaires du Conseil supérieur de Pondichéry et des administrateurs royaux. Le règlement du 30 décembre 1769, dans ses articles relatifs à la compétence personnelle du lieutenant civil, ne mentionne que les « Malabars, Maures, Persans, et autres Indiens ». ANOM, COL, C²58, f°93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.1 et art.22. Cette liste pouvait être comprise comme exclusive, dans la mesure où le même règlement excluait la compétence du juge civil pour les litiges « entre Européens et gens de la classe à Chapeau », « dont l'attribution serait directe à notre cour [Conseil supérieur] ». *Ibid.*, quant au lieutenant civil, art.35.

³⁸⁰⁰ Nous ne donnerons que quelques exemples des variations des règles de procédure ou d'ordre public appliquées aux topas. Le règlement du 18 novembre 1769 les rangeait, avec les « Malabars gentils, Maures, et autres Indiens » au rang des personnes ne pouvant exiger de leurs débiteurs qu'ils engagent leur maître Européen, ou qu'ils se servent de leur nom pour contracter toute obligation. Les chrétiens malabars n'étaient pas explicitement visés par ce texte. En revanche, les topas étaient autorisés à tester devant les notaires européens, alors que tous les autres indiens, malabars chrétiens compris, se voyaient contraints de se présenter aux tabellions du tribunal de la Chaudrie, en présence d'un interprète de leur religion et de témoins. *Ibid.*, f°86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769*, art.1, 2 et 10. Le règlement du 2 septembre 1775 vint ôter l'exception accordée aux topas pour l'accès aux notaires européens. *Ibid.*, f°146, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 2 septembre 1775*, art.19. Le règlement provisoire du 4 juillet 1778, relatif au tribunal de la Chaudrie exclut tous les chrétiens, topas et chrétiens malabars, de l'interdiction faite aux créanciers d'imposer à leurs débiteurs de souscrire leurs obligations au nom de leur maître européen ; et rétablit le droit des topas d'accéder aux notaires européens. NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre 4, art.1 et 8. Les chrétiens malabars et topas étaient également soumis d'office à certaines obligations tirées de la coutume tamoule, comme le « Pantcha reddi Patirom » [*pancha reddi pathiram*], imposant comme condition de validité d'un contrat de prêt la signature des co-contractants et celle de deux témoins. *Ibid.*, titre 4, art.9. Sur ce dernier point, STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.456.

exemple départager les prétendants à l'héritage d'un *paraiyar* topas et chrétien : les uns estimaient que la loi de la caste devait s'appliquer, et les autres, que le port du chapeau, ou de la jupe à la place du pagne pour une femme, suffisait à exclure un *paraiyar* des lois de sa caste. Le Conseil supérieur, jugeant en équité, ordonna au lieutenant civil, après réception des titres de la succession, de procéder au partage des biens par moitié entre les deux parties³⁸⁰¹. Les topas chrétiens issus de la caste *paraiyar* ont sans doute été les plus pressurisés par la tension juridique inhérente à leur condition. Une décision du juge civil de la Chaudrie du 20 août 1771 pouvait par exemple renvoyer les parties issues de cette catégorie sociale à l'arbitrage des *nattars* de la caste *paraiyars* pour trancher leur litige³⁸⁰².

En matière civile, la distinction de la religion et du statut personnel induite par la communauté des chrétiens malabars et paroissiens des jésuites, permet ainsi une extension du droit particulier de chaque caste, ou des coutumes malabares, appréhendées sous un prisme tout à fait séculier. L'assimilation tendancielle des Indiens, toutes religions confondues, à un régime combinant loi particulière et sévérité procédurale, est évidemment favorisée par le contexte de renforcement des distinctions fondées sur la race ou la couleur de peau par les administrateurs français³⁸⁰³.

La neutralisation de la question religieuse dans la sphère civile apparaît le plus clairement à travers l'étude de la condition juridique des chrétiens tamouls, pour qui cette dichotomie a été conçue. Cette différence pragmatique peut être ramenée à la distinction ancienne, opérée sous le gouvernement Hébert en 1708, et sous l'influence des jésuites, entre la « *liberté des coutumes* » et la « *liberté de conscience* »³⁸⁰⁴. Or, s'il est possible de dire que le juge civil est le garant de la liberté des coutumes, il est beaucoup plus délicat d'affirmer que le lieutenant de police est, à la fin du XVIII^e siècle, celui de la liberté de conscience, des cérémonies, et du culte. La tardiveté des archives du tribunal de la Chaudrie ou du lieutenant de police ne doivent pas occulter que leur appréhension des lois et coutumes tamoules remonte au début du XVIII^e siècle, et que les deux organes partagent une histoire commune. Si le juge civil avait pu distinguer la religion et le droit privé dans les matières de sa compétence, le lieutenant de police n'avait, lui, pas véritablement identifié ce qu'il y avait de proprement religieux dans la police des castes. C'est donc sur le modèle de son homologue que le lieutenant de police s'est

³⁸⁰¹ NAIP, PP, TC, 204, f°79, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 13 janvier 1770*. DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.174-178.

³⁸⁰² BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.31, n°223/30, *Jugement du 20 août 1771*.

³⁸⁰³ *Supra*, p.857 et s. CHATTERJEE, N., *Religious change, social conflict and legal competition: the emergence of christian personal law in colonial India*, loc.cit., p.1152.

³⁸⁰⁴ *Supra*, p.527.

borné à la manutention formelle des lois et coutumes, telles qu'elles lui étaient représentées par des arbitres, dans les matières concernant la religion hindoue, l'organisation des castes, ou l'administration des temples et pagodes. Il s'agissait probablement de la seule forme de police possible d'après la conception que les marchands et administrateurs se faisaient de la tolérance, ou suivant les instructions royales de 1776. Le lieutenant de police n'avait pas à pénétrer les croyances et les dogmes, ni même à s'instruire de leurs limites. Il devait se borner, dans les domaines qui lui étaient attribués par les règlements, à observer les usages et coutumes des justiciables dans la limite de l'ordre public colonial.

La compréhension de la nature de la police des castes a pu être affinée par son inscription dans la division institutionnelle de la justice civile et de la police. Ces développements ont cependant montré que la police des castes se caractérise par un ensemble de phénomènes qui affectent indistinctement les organes de la justice indigène, et qui résident dans le rôle prépondérant des intermédiaires indigènes dans l'édiction de la norme religieuse.

II. La police des castes à travers la médiatisation de l'administration et du droit colonial

Du point de vue des institutions françaises, la distinction des pouvoirs civils et militaire, de la police générale et particulière, ou de la justice civile et de la police, ancrent la police religieuse indigène dans des dynamiques propres à l'ancien droit à la veille de la Révolution. Toutefois, le rôle joué par la société pondichérienne ou par les agents indigènes dans l'édiction et l'application de la norme religieuse inscrit cette dernière dans un contexte proprement tamoul. La prépondérance des notables, des groupes familiaux ou de caste, fait apparaître des liens d'interdépendance étroits entre la société pondichérienne et le pouvoir colonial. La police des castes est ainsi organisée sous la forme d'un réseau au sein duquel les rapports de hiérarchie entre organes, qu'ils soient français ou tamouls, ne sont pas tout à fait éclaircis. Or, l'autorité reconnue à ces acteurs indigènes est relativement imperméable à la distinction entre la police et la justice civile, et encore moins à la séparation des sphères religieuses et temporelles. Ce développement, qui doit nous permettre de cartographier le champ d'intervention des agents indigènes, et d'en saisir les enjeux propres, servira de base à une meilleure compréhension de la police des castes, que nous étudierons sur le fond dans la suite de notre étude³⁸⁰⁵. Deux types d'intermédiations doivent être distingués. D'abord, il conviendra de mettre à jour l'évolution des principaux agents administratifs indigènes, théoriquement dénués de compétences juridictionnelles, mais dont le concours à la police et à la justice est considérablement renforcé

³⁸⁰⁵ *Infra.*, p.929, §2, « La police religieuse indigène au prisme de la conflictualité des castes ».

sous l'administration royale directe (A). Il faudra ensuite éclaircir la réalité complexe cachée derrière le phénomène arbitral. Les arbitres sollicités par les juges civils et de police s'inscrivent dans des hiérarchies internes à la caste, et exercent de véritables fonctions juridictionnelles et de police en parallèle de l'activité des magistrats français, et sous leur surveillance (B).

A. Le phénomène bureaucratique : l'impact religieux de l'octroi des emplois administratifs

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner le caractère ambivalent des emplois administratifs indigènes au sein de la police religieuse des établissements de l'Inde. Ceux-ci constituent en premier lieu une source d'autorité, auxiliaire à celle des magistrats français, susceptibles d'intervenir dans le champ de la police religieuse. L'attribution d'emplois est également un objet de la police religieuse. En conditionnant l'accès à certaines charges au catholicisme, ou en la réservant aux personnes issues d'une caste en particulier, les marchands et administrateurs français ont fait des emplois indigènes un levier de leur politique religieuse. C'est sous ce double aspect qu'il faut considérer l'évolution des emplois indigènes sous l'administration royale. Alors que la pression religieuse autour des fonctions administratives tend à décroître avec l'affirmation royale de la tolérance, de nouvelles dynamiques s'installent dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Les critères sur lesquels est fondé le choix des agents indigènes, comme l'hérédité, les compétences linguistiques, ou l'appartenance de caste, donnent une signification sociale à chacun de ces emplois. Surtout, le passage à l'administration royale s'inscrit dans un contexte où les emplois administratifs sont une source de prestige social plus assurée que le commerce déclinant, qui tend à se confondre avec l'honneur attaché à la caste.

Cette bureaucratisation peut être décrite à partir des actes réglementaires modifiant l'organisation de la police à Pondichéry, dans la mesure où ils intègrent pleinement les agents indigènes au fonctionnement de l'administration coloniale. Les sources de la seconde moitié du XVIII^e siècle confirment que le naynard, ou grand prévôt, n'était pas à proprement parler un officier de police, mais plutôt un « courtier de pions », chargé d'entretenir à ses frais des troupes de gardes ou de soldats, et de les mettre à la disposition des autorités françaises contre rémunération³⁸⁰⁶. Le caractère héréditaire de l'emploi de naynard avait subi plusieurs entorses

³⁸⁰⁶ *Supra*, p.425. DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.388, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 décembre 1773*, indiquant que le navire négrier *La Concorde* arrivé en rade de Pondichéry fit débarquer 383 esclaves « pour les rafraîchir durant le temps de sa relâche ». « Pour veiller à la garde de ces noirs, [le capitaine] s'adressa à Tamby, naynard de cette ville, qui lui donna huit de ses pions payés à raison de un fanon par jour et par tête ». Des esclaves réussirent à s'échapper durant la nuit. La question de la responsabilité du fait de cette perte fut donc posée. Le capitaine du vaisseau estimait que le naynard « devait répondre de tous les vols faits dans les endroits commis à sa garde ». A l'inverse, Tamby considérait qu'il ne fournissait « des pions au demandeur que sur ordre de M. Lagrenée [de Mézières], second de cette place et lieutenant général de police ». Le naynard remarquait qu'il avait averti le

au XVIII^e siècle : en 1732, le Conseil d'administration avait décidé de destituer le tenant du poste, Karuttambi Nayinar, estimant qu'il n'entretenait pas un nombre suffisant de pions, qui étaient trop peu équipés. Le conseil nomma un personnage puissant, Mouttia Poullé, pour remplir cet emploi, et fixa le nombre des pions qu'il lui incomberait d'entretenir³⁸⁰⁷. Karuttambi fut finalement rétabli en 1744³⁸⁰⁸. Après le rétablissement de Pondichéry en 1765, il était donc tenu pour acquis que le naynard était un agent révocable, au service de l'administration française. Il est pleinement intégré, dès le règlement du 30 décembre 1769, à l'administration de la police, devant assurer l'exécution des décisions et ordres du lieutenant³⁸⁰⁹. Le naynard prêtait également son concours au lieutenant civil du tribunal de la Chaudrie, sous les ordres duquel il pouvait arrêter, appeler et mettre en prison des justiciables tamouls³⁸¹⁰. Naynard et lieutenant de police entretenaient également un rapport de « police d'administration » : le grand prévôt était chargé de produire des rapports quotidiens au lieutenant sur les événements survenus en ville, et d'exécuter ses instructions³⁸¹¹.

lieutenant de police, et le gouverneur, du risque d'évasion des esclaves, qui avaient été réunis dans un lieu ouvert, en dehors de la ville. Le naynard avait par conséquent demandé l'embauche et l'envoi de plus nombreux pions. Après avoir été informé de ces demandes par le gouverneur, le capitaine du navire n'en fit rien. Le Conseil débouta donc la demande de ce dernier, et ne fit supporter au naynard la perte des esclaves. Cet arrêt illustre la double nature des fonctions du naynard. Il était en premier lieu un « courtier de pions », capable de mettre à disposition de l'administration coloniale, ou de tout particulier, des gardes contre rémunération. Cependant, il était bien intégré à l'administration française, et pouvait passer des contrats de fourniture de pions sur l'ordre du lieutenant de police. BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.xxxiii, « En un premier sens, le naynard est un seigneur rural. Mais en l'espèce, il est l'agent chargé de la police et responsable de la tranquillité et de la paix publiques. Il a aussi pour compétence de rendre des avis et des arbitrages en cas de conflit et de faire les sommations et les prises de corps ». v. AHUJA, R., *Labour Relations in an Early Colonial Context : Madras, c.1750-1800*, loc.cit., p.806-807, et p.812-813, qui retient les pions comme l'un des exemples de relation de travail issu de la société précoloniale s'approchant du « travail libre » salarié (au sens wébérien), tout en soulignant l'intermédiation d'entrepreneurs de recrutement (désignés sous le terme générique de *maistries* à Madras, ou *mestry* à Pondichéry). Le naynard apparaît ainsi comme un fournisseur de main d'œuvre spécialisé dans la sécurité, détenteur de prérogatives de coercition, et chargé de la conservation des armes.

³⁸⁰⁷ DCSP, t.2, p.334, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 26 avril 1732*, et ARP, t.1, p.262-263.

³⁸⁰⁸ *Ibid.*

³⁸⁰⁹ ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant de police, art.11, « Comme c'est au lieutenant général de police qu'est confié le bon ordre et la sûreté publique, le grand prévôt et la maréchaussée de la ville et celle de la banlieue seront directement sous les ordres du lieutenant général de police pour tout ce qui y a rapport généralement ».

³⁸¹⁰ *Ibid.*, quant au lieutenant civil, art. 12, « Le grand prévôt ou naynard sera à ses ordres pour mander, appeler et arrêter tous ceux qu'il jugera à propos. Ledit prévôt et à son défaut son second se trouvera à la Chauderie, les jours d'audience avec plusieurs de ses pions pour exécuter ce qui lui sera ordonné par le lieutenant civil ». NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f^o65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre 1, art.7, qui reproduit exactement le précédent, et art.9, « Le naynard continuera de fournir un pion taillard [*talaiyari*, gardien] au lieutenant civil, pour demeurer chez lui à ses ordres jour et nuit ».

³⁸¹¹ NAIP, DOC, TC, 206 (207-3), f^o123 et s., *Enregistrement du règlement provisoire de police pour Pondichéry et autres lieux en dépendant, du 4 juillet 1778*, art.23, « La sûreté et la tranquillité de la ville dépendant essentiellement de la police, le naynard, ou prévôt sera tenu de rendre compte au lieutenant de police, matin et soir, de ce qui sera passé d'extraordinaire dans la ville et banlieue, tant le jour que la nuit, ainsi que des noms et qualités des personnes européennes qui y arriveront ou qui en sortiront. Il sera aussi tenu d'exécuter ou faire exécuter les ordres qui lui seront donnés par ledit lieutenant de police ».

Durant ces mêmes années, des évolutions profondes affectent la fonction de courtier, qui avait toujours joui de la plus grande autorité parmi les agents indigènes. Depuis le rétablissement de Pondichéry en 1765, deux personnages se livraient concurrence pour accéder à ce poste. Rangappa Tiruvengadam, neveu d'Ananda Ranga Pillai, de la lignée de Naynapa, espérait être désigné comme successeur de l'emploi et des biens de son oncle, qui était mort en 1761³⁸¹². Candapa Modéliar, qui avait été le *dubash* du gouverneur Duval de Leyrit durant la guerre de Sept Ans, entendait également continuer ses fonctions³⁸¹³. Le premier était de caste *idaiyar*, et le second, *vellaja*³⁸¹⁴. La préférence donnée par Law de Lauriston à Candapa résulte de pures rivalités politiques : Rangappa Tiruvengadam était proche de l'ennemi du gouverneur, le doyen du Conseil supérieur, André Boyelleau³⁸¹⁵. Il faut d'ailleurs souligner que, dans le contexte où le sort des jésuites dépendait du bon vouloir du gouverneur Law de Lauriston, aucune pression ne fut exercée de leur part pour désigner un courtier chrétien³⁸¹⁶.

En juillet 1769, le Conseil supérieur dut se résoudre, sur ordre de la Compagnie, à révoquer Candapa, en raison de critiques qui s'étaient élevées contre lui³⁸¹⁷. Law de Lauriston obtint cependant la division des tâches généralement associées à cette fonction : il y aurait désormais un courtier pour le commerce, en la personne de Rangappa Tiruvengadam, et un

³⁸¹² MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, loc.cit. NAIP, Misc., DOC., 20, *Copie du mémoire de Tiruvengadam Poullé*, vers 1765, dans lequel le notable tamoul expose le prestige de son ascendance, en rappelant qu'il était le descendant du beau-frère de Naynapa, le parent de Guruvapa, filleul du duc d'Orléans et chevalier de l'ordre de Saint-Michel, et d'Ananda Ranga Pillai, courtier de Dupleix. En revanche, Rangappa Tiruvengadam ne se présentait aucunement comme chrétien.

³⁸¹³ *Supra*, p.751. Nous soulignons que le terme de *dobachi* semble s'être banalisé dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il désigne alors le principal domestique des personnages puissants, chargé de leurs affaires.

³⁸¹⁴ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? Comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.552, Annexe XLI, *Lettre de Law de Lauriston à Boynes, du 21 juin 1774*, « On sait d'ailleurs que Candapa est Vellala [*vellaja*], caste supérieure à celles de Chavrimoutou et de Tiruvangadon [Rangappa Tiruvengadam], il a entre ses mains un certificat très honorable de ses services que lui a donné monsieur Dumas ».

³⁸¹⁵ Sur la « Révolution de Boyelleau », et la crise d'autorité des établissements de l'Inde après le rétablissement de Pondichéry de 1765, MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? Comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.202 et s. Sur la proximité entre Rangappa Tiruvengadam et Boyelleau, *Ibid.*, p.301-302, et p.550, Annexe n°XLI, « Les intrigues de Foucault, de Boyelleau et l'affaire Candapa vue par Law de Lauriston ».

³⁸¹⁶ *Ibid.*, p.563, Annexe XLV, *Lettre de Bellecombe au ministre, datée du 20 juillet 1777*, qui pouvait constater quelques années plus tard : « Dans un pays de faction, le clergé, pour l'ordinaire ne reste pas neutre. Aussi celui de Pondichéry est divisé en deux parties. Les prêtres de la mission malabare ci-devant jésuites nous ont paru attachés à celui du gouverneur. Je m'en suis bien aperçu par la haine que leur porte le parti opposé. Cela devient cependant que ce que le gouverneur a cru en justice ne pouvoir dépouiller les ci-devant jésuites de leurs missions en faveur des capucins sur la poursuite faite en 1769 par le procureur des syndics des créanciers des jésuites ».

³⁸¹⁷ *Ibid.*, p.302-303, citant le conseiller Lagrenée de Mézières, dans une lettre du 27 septembre 1769, « Deux Malabars se sont présentés pour remplacer Candapa courtier que vous nous avez donné ordre de chasser du service de la Compagnie, affirme Lagrenée ; l'un Tiruvangadon, idolâtre, neveu et héritier de Rangappa, mort courtier à la prise de Pondichéry, l'autre Chavrimoutou, chrétien parent éloigné de la famille de Pédro Modéliar ; le plus grand nombre de voix s'est rendu pour Tiruvangadon, mais monsieur Law ayant désiré ce Chavrimoutou pour son divan, le premier a été nommé courtier de la Compagnie, et l'autre en qualité de divan ».

divan, pour les affaires politiques, en la personne du chrétien Chavrimoutou³⁸¹⁸. Cette solution ne fut que temporaire. Avec l'établissement de l'administration royale, le commissaire-ordonnateur Foucault, arrivé à Pondichéry en 1773, devait désormais être le seul dispensateur des emplois civils et commerciaux. Foucault se résolut en premier lieu à réunifier les emplois de « chef des noirs » ou courtier et de *divan*, et d'attribuer ce poste à Chavrimoutou³⁸¹⁹. Face aux pressions, il fut contraint de maintenir Rangappa Tiruvengadam comme courtier. Law de Lauriston manœuvra pour se doter, en tant que commandant militaire, d'un *divan* personnel, dont il confia la charge à Candapa³⁸²⁰. Jusqu'en 1777, Rangappa Tiruvengadam et Candapa exercèrent dans les faits, une autorité concurrente, et quasiment similaire, de « chefs des malabars », pour l'un et l'autre des administrateurs royaux. La fonction de courtier était cependant soumise à de profondes mutations. La suspension du monopole de la Compagnie fragilisa considérablement le sens de cet emploi, qui devait sa prééminence au caractère commercial de l'administration coloniale³⁸²¹. Les courtiers s'engagèrent plus amplement dans les concessions des fermes et domaines de l'ancienne Compagnie, qui fournissaient désormais les revenus de l'administration royale³⁸²².

Ces divisions expliquent que le choix d'un courtier ait figuré parmi les instructions adressées à Bellecombe et Chevreau en février 1776. Le roi et le Secrétaire d'État à la Marine, longuement instruits des disputes entre les administrateurs pondichériens, voulurent trancher ce différend³⁸²³. Il n'était pas question, dans ces instructions, de la désignation d'un courtier, mais

³⁸¹⁸ *Ibid.*

³⁸¹⁹ *Ibid.*, p.305, et ANOM, COL, E 379bis, *Dossier personnel de Tirvaugadou, fils de feu Rangapapoulé [sic.], chef des Malabars et courtier de la Compagnie des Indes, à Pondichéry, Pièce n°1, Lettre de Foucault, commissaire ordonnateur des établissements français de l'Inde au Secrétariat d'État à la Marine, du 22 février 1774, à Pondichéry.*

³⁸²⁰ *Ibid.*

³⁸²¹ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? Comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, *op.cit.*, p.303.

³⁸²² *Ibid.*, BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, *op.cit.*, p.87-92, et STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.275-277. Sur le contexte général de désagrégation des structures agraires de l'Inde du sud dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et ses effets sur la division du travail par castes, MIZUSHIMA, Tsukasa, *Linking Hinterlands with Colonial Port Towns. Madras and Pondicherry in Early Modern India*, in : *Id.*, Souza, George Bryan, Flynn, Dennis O., *Hinterlands and Commodities. Place, Space, Time and the Political Economic Development of Asia over the long Eighteenth Century*, Leiden, Boston, Brill, 2015, p.126-144.

³⁸²³ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au sieur Chevreau, commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, donné à Versailles le 10 février 1776*, « Les contestations qui se sont élevées entre les Sieur Law de Lauriston et Foucault, et depuis entre le Sieur Law de Lauriston et de Courcy sur le choix d'un chef des Indiens et Malabars établis à Pondichéry pouvant préjudicier aux biens du service, il a paru essentiel de se décider soit en faveur de Candapa, pour lequel Law s'intéresse, soit en faveur de Tiruvengadam pour lequel les sieurs Foucault et de Courcy ont demandé la préférence en qualité de chef des malabars est si anciennement établie [...] qu'on ne put l'abolir ». Rangappa Tiruvengadam avait été recommandé au Secrétariat d'État à la Marine par le commissaire de Courcy et par le futur lieutenant de police Joseph Charles de Saintelette. ANOM, COL, E 379bis, *Dossier personnel de Tirvaugadou, fils de feu Rangapapoulé [sic.], Pièce n°5, Lettre de Potier de Courcy au Secrétariat d'État à la Marine, en faveur de*

bien d'un « *chef des Malabars à Pondichéry* ». Ces deux fonctions avaient toujours été associées, mais l'autorité dont jouissait le courtier sur les Tamouls était réputée dépendre des services commerciaux qu'il rendait à la Compagnie. Désormais, les « *chefs des Malabars* » seraient essentiellement définis par leur autorité sur la population indienne, et par leur rôle diplomatique³⁸²⁴. Enfin, la principale innovation introduite par ces instructions provient du fait que le roi et le ministre désignaient eux-mêmes le courtier de Pondichéry. Sensibles à l'ascendance prestigieuse de Rangappa Tiruvengadam, dont l'ancêtre avait été décoré du cordon de Saint-Michel, ils ordonnèrent aux deux administrateurs de le faire reconnaître en qualité de « *chef des Indiens et Malabars* », et de destituer Candapa de la fonction qu'il exerçait³⁸²⁵.

Enfin, il est, aux côtés du courtier et du naynard une troisième classe d'agents incontournable sous l'administration royale des établissements de l'Inde. À partir de la fin des années 1760, les fonctions d'interprète prirent une densité considérable au sein de la justice coloniale. Le 22 juin 1771, le Conseil supérieur rendit un arrêt de règlement, établissant que les sentences civiles du tribunal de la Chaudrie, et celles du lieutenant de police seraient consignées dans des registres en tamoul³⁸²⁶. Depuis 1765, le Conseil supérieur s'était lui-même doté d'un

Tirvengadon, courtier chef des Malabars, du 15 février 1775, à Pondichéry, et ANOM, COL, E 361, Dossier personnel de Saintelette, Joseph Charles de, lieutenant de police et conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, [n.f.], Lettre de Saintelette au Secrétaire d'État à la Marine, en faveur de Tiruvengadam, du 8 octobre 1776, à Versailles.

³⁸²⁴ *Ibid.*, Pièce n°1, *Lettre de Foucault, commissaire ordonnateur des établissements français de l'Inde au Secréariat d'État à la Marine, du 22 février 1774, à Pondichéry*, qui définissait ainsi la fonction de courtier pour justifier de sa dépendance à l'administrateur civil, et non au gouverneur : « Il est de toute nécessité, Monseigneur, qu'étant en charge de l'administration de la justice et de la police, j'aie un noir chef des Malabars pour me rendre compte des différents qui peuvent survenir entre les castes, et des assemblées clandestines qu'ils peuvent tenir, où souvent se forment des complots, pour faire augmenter les denrées du pays en les arrêtant sur les terres du nabab, par des menées sourdes avec les avaldars ». MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, loc.cit., p.12-14. Nous rejoignons l'analyse faite par J. Marquet sur la fonction de chef des Malabars. Cependant, nous pensons pouvoir dire que la fonction de chef des Malabars n'est pas distincte de celle de *dubash* : les courtiers avaient toujours reçu ces deux titres. Le glissement d'une fonction vers une autre, opéré au fil des années 1770, s'explique essentiellement par la suspension du monopole de la Compagnie, et par la nécessité de refonder la légitimité commerciale des *dubashes* sur une autorité politique, et dans un contexte de multiplication des *divans* particuliers à chaque officier. Sur l'affirmation des *dubashes* à Madras à la même période, BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], op.cit., p.92-94.

³⁸²⁵ ANOM, COL, A20, f°57, *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur de Bellecombe [...] et au sieur Chevreau [...]*, « Après avoir examiné les raisons alléguées dans la correspondance des trois administrateurs, il est difficile de se refuser au choix du nommé Tiruvengadam. Ses ancêtres ont toujours occupé cette place depuis mil sept cent quinze et l'un d'eux venu en France fut décoré du cordon de Saint-Michel pour avoir rendu des services importants à la Nation. Celui qui se trouve aujourd'hui en concurrence avec le nommé Candapa semble n'avoir besoin que de l'occasion et d'un peu plus de fortune pour suivre la trace de ses ancêtres. Dévoué comme eux aux français, il montre avec le plus grand zèle une affection, un désintéressement dont on ne croit pas que son rival soit susceptible. D'ailleurs en adoptant Tiruvengadam, on ne fait que lui rendre une place dont il était en possession, et qu'il a remplie à la satisfaction de la Compagnie des Indes. En conséquence, Sa Majesté ordonne aux Sieurs de Bellecombe et Chevreau de le faire reconnaître en qualité et sous [le] titre de chef des Indiens et Malabars à Pondichéry et comme un seul homme doit suffire pour les fonctions de cette charge, le nommé Candapa sera destitué de celle qu'il exerçait ».

³⁸²⁶ ANOM, COL, C258, f°120-121, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 22 juin 1771, concernant l'enregistrement en malabar des sentences du tribunal de la Chaudrie et de la police.*

interprète permanent, Augustin Maridas Poullé de Coundamodeyar, dit Maridas³⁸²⁷. En janvier 1772, Maridas était désigné comme « *interprète en chef de la Cour* »³⁸²⁸. En décembre 1774, l'intendant Potier de Courcy lui fit prêter serment, et fit enregistrer au Conseil supérieur sa commission d'« *interprète en chef pour le roi* »³⁸²⁹. Quelques jours plus tard, Maridas obtint la même commission pour son jeune fils, Vincent Vicramand Adisséa Rayapoullé de Coundamodeyar, « *avec l'espoir de succéder à son père dans le même emploi aux conditions toutefois qu'il se rendra digne par ses bonnes mœurs et son application en l'étude des langues française et étrangères* »³⁸³⁰. Cette pratique, consistant à accorder par anticipation une commission au fils de l'interprète en poste ou décédé s'observe également au tribunal de la Chaudrie³⁸³¹. Il est, en revanche, moins facile d'identifier clairement si des pratiques similaires ont eu lieu pour les interprètes du tribunal de police. L'on peut cependant noter que ces dynasties d'auxiliaires de justice étaient recrutées au sein de la caste *vellaja*, et plus particulièrement parmi ceux qui avaient adopté la religion catholique³⁸³². Les interprètes étaient probablement issus des chrétiens de haute caste, paroissiens des jésuites, initiés à la langue française, et qui constituaient un personnel administratif de premier choix. En tant que *vellajas*, ils étaient aussi les représentants de l'élite pondichérienne, bénéficiant de la considération d'appartenir à la Main droite. Le rôle des traducteurs devait s'avérer crucial dans la police, ou dans la justice civile, dès lors que celles-ci devaient, pour respecter les coutumes et lois des parties, recourir à l'arbitrage d'experts issus de la société tamoule. Durant les dernières années de l'Ancien Régime, Maridas fut ainsi une figure omniprésente de la justice indigène :

³⁸²⁷ DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.11, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 août 1765*, dans lequel Maridas est décrit comme « *interprète ordinaire de la Cour* ».

³⁸²⁸ *Ibid.*, t.2, p.287, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 janvier 1772*.

³⁸²⁹ *Ibid.*, t.2, p.472, *Enregistrement de la commission accordée par marque de bienveillance par l'intendant à Augustin Maridas Poullé de Condamodayar [...]*, du 24 décembre 1774. Maridas, sera reconduit dans ses fonctions après le rétablissement français à Pondichéry en 1785. ANOM, COL, E 302, *Dossier personnel d'Augustin Maridas-Poullé, interprète du roi dans l'Inde*, pièce n°1, *Lettre de Monneron au ministre de la Marine*, du 25 juillet 1785, à bord du vaisseau du roi le *Brillant*.

³⁸³⁰ DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.5, *Enregistrement de la commission d'interprète du roi accordée par l'intendant à Vincent Vicramand Adisséa Rayapoullé de Coundamodeyar [...]*, du 14 janvier 1775.

³⁸³¹ *Ibid.*, t.2, p.471, *Enregistrement de la commission d'interprète de la chaudrie de Pondichéry dont la teneur suit et prestation de serment de Romanmodely*, du 14 décembre 1774, et t.3, p.50, *Prestation de serment du nommé Appa Tamby suivant commission d'interprète de la chaudrie de Pondichéry dont la teneur suit*, du 12 août 1775. Ces deux actes établissent en réalité Canagarayen Annassamy, âgé de huit ans, comme interprète du tribunal de la Chaudrie, en considération des services rendus par son père Dayriamodely, décédé. Or, en raison de l'âge du jeune homme, les deux actes commettent successivement les oncles de Canragaya Annassamy, Romanmodéliar et Appa Tamby, pour remplir les fonctions d'interprète, en attendant que le premier « ait atteint l'âge convenable et la capacité nécessaire pour les bien remplir lui-même ». Canagarayen prêtera finalement serment, et entrera en fonction en 1787, âgé d'environ vingt-trois ans.

³⁸³² BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.*, t.1, p.xxxii, qui indique que Canagarayen Annassamy, interprète à la Chaudrie, était « *malabar chrétien de caste savala vellaja* ». L'interprète en chef du Conseil supérieur, Maridas, indique être de caste *vellaja* et chrétien dans un mémoire que nous aurons l'occasion de commenter plus longuement. NAI, Misc., DOC, 527, f°26, *Lettre à Nosseigneurs les administrateurs*, [s.d., s.n., par Maridas, Interprète du roi au Conseil supérieur de Pondichéry, vers octobre-novembre 1776].

l'interprète du Conseil supérieur remplissait également ses fonctions au tribunal de police de la Chaudrie entre 1788 et 1790. Il y assurait non seulement la traduction des décisions des juges français à des fins de publicité et d'enregistrement, mais aussi celle des sentences arbitrales présentées aux magistrats pour homologation³⁸³³.

Les naynards, courtiers, et interprètes ont ainsi joué des fonctions d'auxiliaires de police par l'autorité directe qu'ils exerçaient sur la population tamoule de Pondichéry, et par les services qu'ils rendaient aux magistrats. Le passage à l'administration royale directe a contribué à faire de l'autorité de ces chefs indigènes des délégations émanant de l'autorité royale. L'évolution des emplois indigènes sous l'administration royale est une clé de compréhension de la police des castes, telle que nous la décrivons plus loin. L'interpénétration des légitimités administratives et traditionnelles, ou le recrutement tendanciel de certains groupes socio-religieux explique largement les partis adoptés par les administrateurs royaux. En effet, les trois figures que nous avons décrites sont les yeux à travers lesquels le gouvernement français voit, le prisme par lequel transitent l'image de la société pondichéryenne et la volonté de l'administration coloniale.

Il faut désormais considérer une autre sphère dans laquelle l'intermédiation joue un rôle juridique de premier plan. Le recours massif à l'arbitrage par les juridictions civiles et de police s'inscrit dans une réalité institutionnelle ancrée dans la société tamoule, mais largement contrôlée par le pouvoir colonial.

B. Le phénomène arbitral : l'impact religieux du pluralisme juridique

L'arbitrage à Pondichéry est une pratique ancienne dans l'administration de la justice ou de la police. Cette pratique renvoie d'abord à un usage de type transactionnel, répandu dans le pays tamoul, par lequel les parties désignent des arbitres pour juger leur différend, sans recourir aux juridictions ordinaires³⁸³⁴. Des arbitrages de cette nature faisaient ponctuellement l'objet

³⁸³³ NAIP, PP, TC, 286, *Jugements du tribunal de police de Pondichéry, 1788-1790*. Dans ce volume, Maridas apparaît constamment comme le traducteur des sentences arbitrales formées par les chefs de caste ou par les parents, lorsqu'elles sont reproduites dans la décision du juge de police.

³⁸³⁴ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, qui atteste l'existence de formes d'arbitrage dans le règlement des litiges en pays tamoul au début du XVIII^e siècle : « Quelquefois ceux qui sont en procès prennent des arbitres auxquels ils donnent le pouvoir de juger leur différend, et alors ils acquiescent à ce qu'ils ont décidé sans avoir recours à d'autres juges », COEURDOUX, Gaston-Laurent, *Mœurs et coutumes de l'Inde* (1777), éd. Murr, S., in : *Id., L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1987, t.1, p.106, « Sans gens de justice, sans ces procédures interminables dont les frais égalent les biens en litige, on y termine la plupart des procès par l'arbitrage des parents ou des principaux de la caste du canton assemblés ; mais il faut pour cela que le sujet du procès et les intéressés soient bien considérables », et DUBOIS, Jean-Antoine, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, Imprimerie royale, 1825, t.2, p.456. Cette pratique était tout à fait compatible avec le droit français. FERRIERE, C.-J.,

d'une requête de l'une ou l'autre des parties, tendant à son homologation par le juge civil³⁸³⁵. Cependant, la grande quantité des arbitrages observables, à la fois au civil et en matière de police, sont ceux qui sont ordonnés par le juge, ou demandés par les parties, dans le cadre d'une instance. Par une ordonnance de renvoi, les juges français enjoignaient les parties à désigner des arbitres, dont la sentence arbitrale serait homologuée ou non par le juge³⁸³⁶. Les arbitres désignés étaient le plus souvent les parents, les chefs de caste ou notables, et pour les musulmans, le cadi et le mollah. Dans de rares cas, et notamment dans les litiges entre brahmanes, le juge français pouvait renvoyer à une véritable autorité doctrinale, comme les savants de Kanchipuram³⁸³⁷. Dans les plus anciens jugements connus du tribunal de la Chaudrie, cet arbitrage pouvait prendre la forme d'un simple témoignage, ou d'une expertise demandée par le juge³⁸³⁸. L'arbitrage servait à pallier l'ignorance des conseillers français des lois et coutumes applicables aux parties, et parfois leur méconnaissance des faits. C'est à travers cette technique que les lois personnelles, ou les coutumes tamoules, pouvaient être appliquées et garanties par les juridictions françaises.

Le renvoi aux arbitres suppose en réalité l'existence d'un maillage institutionnel dense et exogène à la justice française. Les descriptions que les missionnaires font de la justice dans le sud de l'Inde permettent de comprendre que les autorités sollicitées comme arbitres étaient celles qui exerçaient de véritables fonctions juridictionnelles en dehors des espaces coloniaux. La juridiction familiale, de l'assemblée de caste ou de village, pouvaient ainsi endosser le rôle

Dictionnaire de droit et de pratique, op.cit., t.1, p.157, art. « Arbitre », « Est celui qui est nommé par les parties pour décider leurs différends. Il est appelé arbitre de droit, parce qu'il doit suivre le droit à la rigueur, quoique sa juridiction ne soit que volontaire, et provienne uniquement du consentement que les parties ont donné de s'en tenir à sa décision ».

³⁸³⁵ *Ibid.*, t.1, p.1044, art. « Homologation », « Parmi nous on entend par homologation la confirmation qui se fait en justice des actes passés entre les parties, comme transactions, atermolement, ou sentence arbitrale, pour rendre ces contrats ou ces actes plus solennels, et leur donner plus de force ». La pratique de l'homologation n'était pas propre aux lieutenants civils et de police. Elle était largement usitée par le Conseil supérieur de Pondichéry, ou par le Conseil provincial de Chandernagor, et notamment à l'égard des Européens, qui avaient toujours utilisé les juridictions françaises comme des chambres d'homologation des transactions réalisées entre particuliers.

³⁸³⁶ *Ibid.*, t.1, p.157, art. « Arbitre », « il y a des cas où les jugent les renvoient [les parties] pardevant des arbitres, à l'effet de terminer leurs contestations ». Nous prendrons l'exemple des plus anciens jugements disponibles mentionnant explicitement le renvoi à des arbitres par le juge. NAIP, PP, TC, 223, f°3, *Jugement civil du 23 décembre 1766*, dans lequel le président Lagrenée de Mézières renvoie les parties à l'arbitrage des parents « pour en faire rapport au tribunal de la Chaudrie ». Dans ce cas, le juge civil n'homologue pas la sentence arbitrale, mais la confirme avant d'ajouter une exception. NAIP, PP, TC, 286, f°1, *Jugement de police du 3 avril 1788*, dans lequel le lieutenant de police renvoie « aux parents et chefs de caste » la discussion d'un remariage contesté et d'une obligation alimentaire impayée, avant de reproduire la traduction de la sentence arbitrale (désignée ici sous le nom d'accommodement), et de l'homologuer.

³⁸³⁷ NAIP, PP, TC, 224, f°78, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 8 octobre 1776*.

³⁸³⁸ NAIP, PP, TC, 223, f°1, *Jugement civil du 11 novembre 1766*, « Oui les parties, nous avons jugé que l'héritage en contestation appartiendrait à Kader Saheb par préférence à ses deux cousins et d'après la décision du Kadi des Choulis, docteur de leur loi, qui nous a déclaré que parmi eux les femmes n'héritaient que du tiers d'une succession [...] », f°3, *Jugement civil du 19 décembre 1766*, « Oui les parties et le témoignage des trois chefs de famille leurs parents qui ont tous déclaré que le nommé Velevandren n'était pas fondé parce que les femmes chez les malabars ne pouvaient disposer de rien lorsqu'il y avait des héritiers mâles ce qui est vrai ».

d'arbitres ou de juges ordinaires³⁸³⁹. Une forme de dualisme pourrait avoir existé, entre les matières civiles et criminelles, relevant des parents ou du *pancayat* de village, d'une part, et les matières attachées à la caste, relevant de la compétence des chefs de chaque caste pour les conflits internes, et d'un *pancayat* des chefs pour les conflits inter-castes, d'autre part³⁸⁴⁰. Cette organisation particulièrement souple s'inscrivait dans un contexte d'impermanence des pouvoirs politiques, où les officiers royaux indiens susceptibles de rendre la justice étaient absents ou itinérants. Ces officiers, souvent percepteurs de revenus, pouvaient rendre la justice en première instance ou recevoir l'appel des décisions rendues par les différents organes des villages³⁸⁴¹. Cependant, les observateurs du XVIII^e siècle constatent que ces juges royaux avaient eux-mêmes tendance à renvoyer les parties à l'arbitrage des parents, ou des chefs locaux³⁸⁴². Ces descriptions superficielles des missionnaires jésuites permettent néanmoins d'inscrire la pratique de l'arbitrage à Pondichéry dans un contexte géographique plus vaste que celui des établissements français de la cote Coromandel. La justice indigène se caractérise par son caractère circulaire, dans lequel des autorités tamoules préconstituées et des juridictions coloniales entretiennent des rapports d'interdépendance, soit pour dire le droit, soit pour lui donner sa force exécutoire ou juger en appel³⁸⁴³.

³⁸³⁹ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, « Chaque chef de bourgade est le juge naturel des procès qui s'élèvent dans sa bourgade, et afin que ce jugement se porte avec plus d'équité, il choisit trois ou quatre des habitants les plus expérimentés, qui sont comme ses assesseurs et avec lesquels il prononce [...]. Les parents peuvent aussi s'assembler dans ces occasions, et d'ordinaire, ils jugent très équitablement ». COEURDOUX, G.-L., *Mœurs et coutumes de l'Inde*, op.cit., p.106.

³⁸⁴⁰ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, « Si c'est une affaire de caste, ce sont les chefs des castes qui la décident ». MIZUSHIMA, T., *Nattar and the Socio-Economic Change in South India [...]*, op.cit., p.132-133, qui considère que les *nattars* ont pu exercer une fonction juridictionnelle (seuls ou collégialement) avant la période coloniale, mais que leur compétence a été peu à peu réduite aux affaires de caste.

³⁸⁴¹ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.491, « Si celui qui est condamné n'est pas satisfait de sa sentence, il peut en appeler au maniacarren [māṇiyakkāran] : c'est une espèce d'intendant qui a plusieurs bourgades dans son gouvernement. Celui-ci prend avec lui deux ou trois personnes qui l'aident à examiner l'affaire et à la juger. Enfin, on peut encore appeler de cette sentence aux officiers immédiats du prince, qui jugent en dernier ressort ». Pour la transcription, ROCHER, L., *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, op.cit., p.673-699, « Father Bouchet's Letter on the administration of Hindu Law », p.685.

³⁸⁴² COEURDOUX, G.-L., *Mœurs et coutumes de l'Inde*, op.cit., p.106, « On s'adresse souvent au chef du lieu, qui quelque fois juge l'affaire par lui-même et termine la dispute. Mais pour l'ordinaire, il renvoie les parties à leurs parents ou à des arbitres qu'il nomme ».

³⁸⁴³ De telles mécaniques juridictionnelles sont décrites à la fois dans les territoires sous domination mahratte et moghole au XVIII^e siècle. Dans les deux cas, les *pancayats* dépendaient des administrateurs royaux pour l'exécution des sanctions, alors que ces derniers s'appuyaient sur l'arbitrage des assemblées de village pour se prononcer sur le fond. Pour les matières criminelles, la compétence du *pancayat* était résiduelle dans les terres de l'empire mahratte, et nulle dans l'Empire moghol. SEN, S., *Administrative system of the Marathas*, op.cit., p.350-358, pour les matières civiles et p.379-381, pour les matières criminelles. GUNE, Vthai Trimbak, *The Judicial System of the Marathas*, Poona, Deccan College, 1953, p.49 et p.83. LINGAT, Robert, *The Classical Law of India*, trad. Derrett, J. Duncan M., Berkeley, University of California Press, 1973, p.262. MICHAELS, A., *The practice of classical Hindu law*, loc.cit., p.68, pour l'Empire moghol, p.73, pour les provinces marathes. Notons que A.

À Pondichéry, une instance comme celle du *pancayat* de village n'avait pas lieu d'être. En revanche, la figure du courtier et chef des Malabars, pouvait tout à fait être assimilée à un chef de bourgade ou de village. Le titre de chef des Malabars impliquait que le courtier soit le « chef de toutes les castes », c'est-à-dire qu'il pouvait convoquer ou présider le *mahanattar*, assemblée des chefs des castes dominantes³⁸⁴⁴. Le *mahanattar* semble avoir eu une composition changeante au cours du XVIII^e siècle. Il pourrait avoir compris des notables des castes de Main gauche à l'époque où celles-ci étaient particulièrement prospères, avant de se recentrer sur la représentation des « castes dominantes » de la Main droite³⁸⁴⁵. Son champ d'intervention n'est connu qu'à travers les jugements et arrêts des juridictions françaises. Dans les affaires les plus importantes, ou concernant des notables, le juge civil de la Chaudrie, le lieutenant de police, ou le Conseil supérieur, pouvaient renvoyer les parties à l'arbitrage du *mahanattar*, compétent pour dire le droit dans toute matière concernant la société indigène³⁸⁴⁶. La nomination des membres du *mahanattar*, appartenait théoriquement au lieutenant de police en vertu du règlement du 30 décembre 1769³⁸⁴⁷. Il est probable que cette faculté ait davantage relevé des gouverneurs et du courtier que du magistrat de police. Le sommet de la hiérarchie des castes était donc composé

Michaels considère les tribunaux de Chaudrie de Madras ou de Pondichéry comme des exemples de la variété des juridictions arbitrales de l'Inde au XVIII^e siècle, au même titre que les *pancayats* de village au sein des systèmes judiciaires moghols et mahrattes. *Ibid.*, p.76-77.

³⁸⁴⁴ *Supra*, p.430. Pour un exemple ancien, DCSP, t.2, p.28 et s., *Délibération du Conseil supérieur du 3 juin 1724*, dans lequel Dumas, alors second marchand et premier conseiller, donne ordre à Guruvapa, courtier, de réunir les chefs des dix-huit castes de Pondichéry, pour leur présenter la nécessité de consentir à une rente mensuelle pour la fortification de la ville. L'autorité du courtier sur le *Mahanattar* est plus explicite dans les archives de la seconde moitié du XVIII^e siècle. NAIP, Misc., DOC, 3, [n.f.], *Rapport fait au tribunal de la Chaudrie par Malleapa interprète attaché à l'intendance contenant un procès entre Mouttou Pandaron et Mouttou Cabêche pion du naynard [...]*, du 25 juin 1777, art.2, qui décrit Rangappa Tiruvengadam comme « chef des gentils et chef du mahanattar ».

³⁸⁴⁵ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, *op.cit.*, p.42-43, et MUKUND, K., *The Trading World of the Tamil Merchant. Evolution of Merchant Capitalism in the Coromandel* (1999), [consulté au format ebook], Orient Blackswan, 2014, chap.8, « Merchant Capitalists as a social class », § « Social status and caste panchayats ». Sur la distinction entre assemblée (*pancayat*) de caste et l'assemblée de la caste dominante, SRINIVAS, M. N., *The dominant caste and other essays*, Delhi, *op.cit.*, p.77-86. Pour des exemples de réunion du *mahanattar* antérieur à 1765, ARP, t.1, p.315-316, et p.352-355, et DIAGOU, Arrêts, t.1, p.178, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 20 mars 1747.

³⁸⁴⁶ Le *Mahanattar* avait notamment été réuni à plusieurs reprises pour arbitrer le partage de la succession de Pedro Kanakarayan, sous le gouvernement de Dupleix. *Ibid.*, et ARP, t.1, p.315-316, et p.352-355. Le lieutenant civil de la Chaudrie pouvait également renvoyer les parties à l'arbitrage de l'assemblée des chefs de caste. Par exemple, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.*, t.1, p.195, n°225/803, *Jugement du 30 juin 1786*, pour une affaire d'adoption. Nous n'avons pas trouvé de mention explicite d'arbitrage du *Mahanattar* dans les jugements du lieutenant de police. Le jugement d'homologation d'une convention signée le 18 décembre 1785 par les notables *kammalars*, en date du 30 octobre 1788, fait par exemple apparaître qu'un tel accord aurait été ordonné par « Tiruvengadam Poullé chef de toutes les tribus malabares, assisté des principaux de la ville ». NAIP, PP, TC, 286, f°19, *Jugement de police du 30 octobre 1788*. Le *Mahanattar* pouvait encore se prononcer de son propre chef en matière de prescription immobilière. La contestation d'une décision rendue par l'assemblée des chefs de caste en 1777 pouvait par exemple être regardée comme relevant de la compétence du grand voyer par le commissaire ordonnateur Chevreau. NAIP, Misc., DOC, 3, [n.f.], *Requête annotée de Mouttou Pandaron au commissaire-ordonnateur Chevreau, du 6 février 1777, à Pondichéry*.

³⁸⁴⁷ *Supra*, p.893.

d'organes rattachables à l'organisation juridictionnelle du pays tamoul, mais pleinement intégrés à la société coloniale dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Cette interpénétration des légitimités ne se borne pas aux instances supérieures de la société de castes. Au contraire, elle s'intensifie à leur base. Les chefs particuliers de chaque caste étaient les principaux arbitres auxquels renvoyaient les juges civils ou de police, pour les affaires courantes. Or, l'organisation interne de chaque caste, et l'autorité de ses chefs, étaient soigneusement encadrées par les administrateurs français. À travers cette tutelle étroite, on observe que les chefs de chaque caste n'étaient pas seulement consultés à titre d'arbitre par les juridictions françaises, mais qu'ils étaient pleinement capables de rendre la justice au sein de leur communauté. Le 28 avril 1769, le Conseil supérieur de Pondichéry publie une délibération en forme de règlement, portant nomination des différents chefs de la caste des *paraiyars*, ou parias³⁸⁴⁸. Ce texte organisait en profondeur l'autorité interne à cette caste. En plus de nommer quatre « *chefs principaux* », le Conseil désignait sept « *chefs particuliers* » pour chaque « *parcherie* » (village de parias)³⁸⁴⁹. Le règlement établissait que ces chefs particuliers recevraient en premier lieu les plaintes formées par les *paraiyars* de leur ressort³⁸⁵⁰. Si le différend ne pouvait être réglé de la sorte, les sept chefs particuliers des *parcheries* devaient s'assembler pour entendre les parties, et régler l'affaire à l'amiable³⁸⁵¹. Dans le cas où aucun accord ne pouvait être trouvé, les quatre chefs de la caste devaient à leur tour chercher à parvenir à une conciliation³⁸⁵². Ce n'est qu'après l'épuisement de toutes ces voies « arbitrales » que les parties pouvaient présenter leur requête au tribunal de la Chaudrie, qui comprenait encore à cette date la justice civile et la police³⁸⁵³. Les chefs et chefs particuliers des *paraiyars*

³⁸⁴⁸ NAIP, *Misc.*, DOC, 524, « Affaire de la Caste Paria, 1769-1831 », f°14, *Règlement du Conseil Supérieur relativement à la caste des parias de la dépendance de Pondichéry, du 28 avril 1769*, art.2, « Le Conseil a nommé quatre chefs pour être à la tête de la caste des Parias, qui sont Chavrimoutou [Xaverymoutou], Anady, Rayapen, Comandin Velaiden ». Les deux premiers chefs sont encore mentionnés à NAIP, *Misc.*, DOC, 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les deux mains appelées droite et main gauche avec leurs chefs et notables habitants de Pondichéry* [...], [s.d., vers 1770-1780].

³⁸⁴⁹ NAIP, *Misc.*, DOC, 524, f°14, *Règlement du Conseil Supérieur relativement à la caste des parias de la dépendance de Pondichéry, du 28 avril 1769*, art.3, « Outre les quatre chefs ci-dessus, le Conseil a nommé un chef particulier pour chaque parcherie, faisant ensemble le nombre de sept, comme suit. 1° Fériaparcherie : Tavapen ; 2° Chelatoré parcherie : Tayamoutou ; 3° Tatodere Calavaye Parcherie : Andiapen ; 4° Nelitopou parcherie : Manuel ; 5° Choudouamatom, parcherie : Pouriaren Chavrimoutou ; 6° Vamben Parcherie : Cousini Pouriekaren ; 7° Pani Parcherie : Mané ».

³⁸⁵⁰ *Ibid.*, art.4, « Chaque chef dans sa parcherie recevra différentes plaintes qui pourront lui être portées et il tâchera de mettre d'accord les parties en contestation ».

³⁸⁵¹ *Ibid.*, art.5, « S'il arrivait que le chef d'une Parcherie ne [puisse] réussir à faire entendre raison à ceux de sa Parcherie, qui se trouveraient en querelle, il aura soin de se joindre aux chefs des six autres parcheries qui, conjointement avec lui, écouteront les plaintes des deux parties, et chercheront à les accommoder à l'amiable ».

³⁸⁵² *Ibid.*, art.6, « Dans le cas où les sept chefs parias réunis pour connaître du différend survenu ne pourraient réussir à mettre les parties d'accord, ces sept chefs seront tenus de porter la cause par devant les quatre principaux chefs de caste, pour accommoder les parties à l'amiable s'il est possible ».

³⁸⁵³ *Ibid.*, art.7, « Dans le cas où les parties ne parvenaient [à] s'accommoder à l'amiable, les quatre chefs supérieurs les renverront au tribunal de la Chaudrie, et y viendront eux-mêmes faire leur rapport de ce qui s'est passé ».

se voyaient néanmoins interdits de percevoir des amendes « *même pour affaire de caste* », sans en avoir reçu l'autorisation du juge de la Chaudrie³⁸⁵⁴. Ils étaient enfin chargés d'une mission administrative, en devant recenser au sein de leur quartier les *paraiyars* « *hommes, femmes, enfants [...] en état de travailler* », et leurs différents métiers³⁸⁵⁵.

Un tel texte montre que l'appellation générique d'arbitrage comprenait également une véritable organisation para-judiciaire, qui laissait aux chefs de caste institués par le pouvoir colonial de larges prérogatives de justice. Ce règlement s'inscrit en premier lieu dans le contexte où le Conseil supérieur cherchait par différents moyens à limiter la masse des contentieux portés devant les juridictions françaises, et à désengorger le tribunal de la Chaudrie³⁸⁵⁶. Il est donc probable que les *paraiyars*, en raison de leur exclusion sociale et de leur grand nombre, aient été renvoyés en priorité devant leurs chefs plutôt qu'au tribunal de la Chaudrie, pour la justice civile, la police, et les affaires de caste. Il n'est pas surprenant qu'un système identique ait été appliqué, à la même période à la caste *palli*, également très nombreuse à Pondichéry³⁸⁵⁷. L'on observe enfin que la véritable borne du pouvoir des chefs de castes ait consisté dans l'administration des amendes, et des peines en général qui furent réservées à partir de décembre 1769 aux lieutenants civils et de police. Les juridictions françaises étaient, la plupart du temps, des chambres d'homologation et d'exécution des sentences prononcées à l'intérieur de la caste.

L'organisation profonde de la hiérarchie des castes explique ainsi le poids de l'arbitrage dans la police des castes des administrateurs royaux ou du lieutenant de police. Cette perspective permet également de comprendre que la police des castes se distingue d'une police religieuse au sens traditionnel du terme. Dans l'expérience administrative des Français en Inde, la caste n'est pas seulement un objet de police, mais une réalité institutionnelle qui contraint le magistrat de police à une approche plus formelle que matérielle du maintien de l'ordre. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'état des organisations tamoules correspond à un stade avancé de la dialectique coloniale, où toutes les institutions traditionnelles sont déjà largement aliénées et redéfinies à l'aune de la présence européenne dans le sud de l'Inde³⁸⁵⁸. Pour les administrateurs

³⁸⁵⁴ *Ibid.*, art.8.

³⁸⁵⁵ *Ibid.*, art.9. Outre leur fonction administrative et judiciaire, les parcheries étaient des zones d'habitations qui comprenaient des espaces adjacents de culture agricole et d'élevage. AHUJA, R., *Labour Relations in an Early Colonial Context : Madras, c. 1750-1800*, loc.cit., p.797.

³⁸⁵⁶ *Supra*, p.886.

³⁸⁵⁷ *Infra*, p.955.

³⁸⁵⁸ BLANCHARD, Emmanuel, DELUERMOZ, Quentin, GLASMAN, Joël, *La professionnalisation policière en situation coloniale : détour conceptuel et explorations historiographiques*, in : Crime, Histoire et Sociétés, vol.15, n°2, 2011, p.39, « Le maintien de l'ordre colonial, en effet, est volontiers présenté [par les idéologues de l'Empire] comme une double rupture: rupture de l'ordre colonial contre un supposé désordre précolonial, d'une part; rupture de l'institution européenne rationnelle et moderne contre des institutions traditionnelles perçues comme archaïques, d'autre part. L'historiographie récente a pourtant montré que les polices coloniales résultent en réalité d'une toute

français, ce pluralisme reste évidemment une source de confusion quant à la nature religieuse ou civile de la hiérarchie des castes. L'importance croissante de l'arbitrage dans les décisions de justice est aussi un motif d'inquiétudes, qui justifie la création du dernier organe qu'il conviendra d'étudier. Pour supplanter leur dépendance à l'avis des arbitres, les administrateurs français tâchent d'ériger un organe chargé d'interpréter le droit tamoul : la Chambre de consultation.

III. La Chambre de consultation : un conseil de droit tamoul accessible au magistrat de police

La création en 1778 d'un organe consultatif chargé de former des avis sur les lois et coutumes de l'Inde s'explique par la volonté des administrateurs français de prévenir les problèmes posés par le recours à l'arbitrage (A). La singularité de la contribution de la Chambre de Consultation à la police des castes s'explique par ses attributions et sa composition : le nouvel organe devait offrir aux administrateurs français un véritable surarbitre en matière de justice indigène, insusceptible d'exercer un contre-pouvoir (B). Il faudra enfin souligner que la Chambre de consultation a été chargée, au moment de sa création, de la charge de composer un code de lois et coutumes écrites. Le pouvoir colonial français espérait ainsi asseoir la justice civile et la police indigène sur des fondements pérennes et indiscutables, et s'attirer un certain prestige dans le contexte d'effervescence de l'orientalisme (C).

A. Les origines de la Chambre de Consultation

Le rôle prépondérant de l'arbitrage dans la justice indigène inspira aux administrateurs la création d'une institution aussi originale que mal documentée : la Chambre de consultation. L'idée de former cet organe revient à André Piveron de Morlat, ancien greffier du Conseil supérieur, qui, pendant un congé de trois ans en France, avait été nommé par le roi comme procureur général du nouveau Conseil supérieur établi par l'édit de février 1776³⁸⁵⁹. C'est au

autre logique : celle de la greffe d'institutions importées sur des institutions vernaculaires qui leur préexistent ». DIRKS, N. B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, op.cit., p.79-80, « Colonialism purposefully preserved many of the forms of the old regime, nowhere more conspicuously than in the princely states, but in few respects more insidiously than in the construction of caste as the core symbol of Indian tradition. Under colonialism, the old structures were frozen, and only the appearances of the old regime, without the vitally connected political and social processes that formerly invested these structures with meaning, were saved. Colonialism thus changed things both more and less than has commonly been thought. Although it introduced new forms of civil society and separated these forms from the colonial state, colonialism also arrested some of the immediate disruptions of change by casting them as old and framing them within what looked like old-regime tableaux. But by freezing the wolf in sheep's clothing it changed things fundamentally ».

³⁸⁵⁹ Sur l'édit de février 1776, *Supra*, p.869. Le mayennais André Piveron de Morlat (1745-1813), prenant le titre d'écuyer, avait été nommé greffier du Conseil supérieur de Pondichéry le 11 juillet 1769. DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.120, *Prestation de serment de M. André Christophe Louis Piveron écuyer sieur de Morlat*. A cette époque, il avait déjà été envisagé de créer « un corps d'arbitres jurés ou une chambre malabare », dont l'érection est évoquée dans

terme de son séjour en France que Piveron composa un mémoire, adressé au Secrétariat d'État à la Marine, dans lequel il apportait des remarques et critiques sur la nouvelle organisation de la justice pondichéenne³⁸⁶⁰. Le quatrième chapitre de ce mémoire, intitulé « *Des affaires entre Malabars* », indiquait au personnel ministériel l'existence du tribunal de la Chaudrie, rendant « *la justice aux malabars entre eux en matière civile sauf l'appel* », « *suivant les lois indiennes* »³⁸⁶¹. Piveron de Morlat, qui avait été greffier au moment où le Conseil supérieur avait cherché à désengorger les juridictions françaises en Inde, mettait en garde contre le caractère chicaneur des Tamouls, et sur la difficulté que rencontraient les juges à établir la vérité dans leurs prétentions³⁸⁶². Le recours à l'arbitrage, censé pallier cette difficulté, posait cependant une série de problèmes : cette pratique faisait trainer les affaires en longueur, le choix d'arbitres compétents et honnêtes n'était jamais assuré, et ceux qui étaient désignés pouvaient refuser de rendre ce service gratuitement³⁸⁶³.

Pour cette raison, Piveron de Morlat proposait l'érection d'une « *Chambre arbitrale, composée de neuf Indiens des principales castes* »³⁸⁶⁴. Cette Chambre n'aurait pas vocation à se substituer à tous les arbitres, mais devait pouvoir être saisie par le tribunal de la Chaudrie, ou par le Conseil supérieur, en cas de difficulté à interpréter les faits ou le droit applicable au litige. Parmi les neuf arbitres qui devaient composer cet organe, Piveron de Morlat suggérait d'en choisir « *un certain nombre parmi les chrétiens, et les autres parmi les gentils* »³⁸⁶⁵. Pour

un futur proche dans ANOM, COL, C²58, f^o93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police*, quant au lieutenant civil, art.33. Piveron de Morlat obtint un congé de deux ans le 25 septembre 1773, ayant appris la mort de son frère, et repassa en France. *Ibid.*, t.2, p.377-378. Au cours de ce séjour, il est recommandé auprès du Secrétariat d'État à la Marine pour l'emploi de procureur général, alors vacant, après la publication de l'édit du mois de février 1776. ANOM, COL, E 337, *Dossier personnel de Piveron de Morlat, André Christophe Louis, ancien procureur général au Conseil supérieur de Pondichéry*, [n.f.], *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine du 4 novembre 1776*. Dans la mesure où un premier candidat avait été retenu à cette fonction, les lettres de nomination et de provision de Piveron de Morlat, datées respectivement des 3 novembre et 18 mai 1776, furent probablement antidatées, pour être ensuite adressées à Pondichéry. DIAGOU, *Arrêts*, t.3, p.427-430, et p.482. Piveron de Morlat n'entrera dans ses fonctions qu'en mai 1778, quelques mois avant la prise de Pondichéry. Il est surtout connu pour le rôle considérable qu'il joua durant la guerre, entre 1778 et 1785. Il était le principal officier français chargé d'assurer la continuité des affaires en Inde durant l'occupation britannique, et s'illustra par ses qualités de diplomate, devenant ambassadeur de France auprès des sultan de Mysore Hayder Ali, puis Tipū Sultān. v. PIVERON DE MORLAT, André, *Mémoire sur l'Inde (1786)*, éd. Lafont, J.-M., Paris, Riveneuve éditions, 2013. Peu après son retour en France en 1786, il participa en 1788 à la réception des ambassadeurs que Tipū Sultān avait envoyés auprès de Louis XVI en vue d'une possible alliance. En 1798, il fut de nouveau envoyé par Talleyrand auprès du même prince, pour s'assurer de son appui politique à la campagne d'Égypte. Piveron de Morlat fut cependant retenu à Corfou.

³⁸⁶⁰ ANOM, COL, E 337, *Dossier personnel de Piveron de Morlat* [...], [n.f.], *Résumé du mémoire adressé par Piveron de Morlat au Secrétariat d'État à la Marine, avec observations en apostille*, [s.d., fin 1776-début 1777].

³⁸⁶¹ *Ibid.*, chap.4. Nous n'avons pu retrouver le texte original du mémoire de Piveron de Morlat, dont le résumé indique qu'il comprenait un projet de règlement en dix-neuf articles pour la Chambre arbitrale.

³⁸⁶² *Supra*, p.886.

³⁸⁶³ ANOM, COL, E 337, *Dossier personnel de Piveron de Morlat* [...], [n.f.], *Résumé du mémoire adressé par Piveron de Morlat* [...], [s.d., fin 1776-début 1777], chap.4.

³⁸⁶⁴ *Ibid.*

³⁸⁶⁵ *Ibid.*

s'assurer de la fidélité des membres de la Chambre, l'ancien greffier proposait que ces derniers soient nommés par les administrateurs, et qu'ils prêtent serment devant le Conseil supérieur. Pour ne pas s'exposer aux critiques fondées sur la gratuité de l'arbitrage, Piveron de Morlat envisageait trois sources de rémunération. Les arbitres de la Chambre devaient être « *déclarés au service du roi* » avec une paye « *très modique de quelques fanons par mois* »³⁸⁶⁶. Dans ce premier cas, le prestige associé au service du roi importait plus que le revenu, et devait asseoir l'autorité des arbitres sur la société pondichérienne. La seconde source de revenus devait consister dans l'affectation d'un *maniom*, « *c'est-à-dire un emplacement affranchi de toutes charges* »³⁸⁶⁷. La pratique du *maniom*, que nous avons déjà rencontrée pour désigner des établissements charitables, dont pouvaient être tirés les revenus des pagodes, était ici envisagée sous un angle fiscal, pour accorder aux arbitres les revenus de certaines terres ou immeubles³⁸⁶⁸. À travers ces deux sources de rémunération, Piveron de Morlat entendait investir les arbitres de la Chambre d'un prestige inscrit dans les deux horizons culturels, français et indien. Enfin, l'ancien greffier proposait d'accorder aux arbitres des émoluments correspondant à un pourcentage de la valeur de chaque affaire qui leur serait renvoyée par les juridictions françaises³⁸⁶⁹.

Les annotations laissées par les commissaires du Secrétariat d'État à la Marine concernant le mémoire de Piveron de Morlat reconnaissent les « *excellentes vues* » de ce projet³⁸⁷⁰. Ils estimaient cependant qu'une telle décision ne pouvait être prise que par les administrateurs royaux de l'Inde, sous la forme d'un règlement provisoire. Surtout, les commissaires s'opposèrent immédiatement à une rémunération des arbitres sous forme d'épices, qui induirait « *de très grands abus parmi des peuples du caractère des Indiens* »³⁸⁷¹. La justice du Conseil supérieur avait été rendue gratuitement depuis 1772, non sans heurts, et il aurait sans doute été malvenu d'accorder le droit à tels émoluments à des sujets indiens.

L'idée de la Chambre de consultation trouve ainsi sa source dans des difficultés éprouvées par Piveron de Morlat dans le cours de ses fonctions de greffier, entre 1769 et 1773.

³⁸⁶⁶ *Ibid.*

³⁸⁶⁷ *Ibid.*

³⁸⁶⁸ *Supra*, p.560. Sur l'acception du *maniom* comme un ensemble foncier ou immobilier exempté d'impôts et de redevances, et MIZUSHIMA, T., *Nattar and the Socio-Economic Change in South India [...]*, *op.cit.*, p.218 et p.228-229. L'affectation des revenus de certains *manioms* aux pagodes était encore courante à la fin du XVIII^e, comme l'écrit le commissaire ordonnateur de Pondichéry, Potier de Courcy, dans un ouvrage composé après la fin de ses fonctions. POTIER DE COURCY, J.-C. [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan [...]*, *op.cit.*, p.39, « A chaque pagode est annexée une portion considérable de terrain, dont le revenu est inaliénablement assigné à la subsistance de cette race sacerdotale [les brahmanes] ».

³⁸⁶⁹ ANOM, COL, E 337, *Dossier personnel de Piveron de Morlat [...]*, [n.f.], *Résumé du mémoire adressé par Piveron de Morlat [...]*, [s.d., fin 1776-début 1777], chap.4.

³⁸⁷⁰ *Ibid.*

³⁸⁷¹ *Ibid.*

La réception de ces recommandations en Inde en 1778 doit alors s'intégrer au cadre institutionnel établi par les récentes réformes de l'administration et de la justice.

B. Attributions et composition de la Chambre de consultation

Le projet de Piveron de Morlat fut adressé aux administrateurs Bellecombe et Chevreau avant le retour de l'ancien greffier en Inde³⁸⁷². Les recommandations de Piveron, telles qu'amendées par les commissaires du Secrétariat à la Marine, ont pu être ajoutées dans le règlement provisoire relatif au tribunal de la Chaudrie du 27 janvier 1778. Dans ce texte, la « Chambre arbitrale » avait pris le nom de « Chambre de Consultation ». Elle était composée de « huit principaux Indiens de caste et religions différentes, pour, par eux, donner les avis sur les matières qui leur seront renvoyées, soit par le Conseil supérieur [...], soit par messieurs les juges du tribunal de la Chaudrie et de la Police »³⁸⁷³. En comparaison avec les propositions initiales de Piveron de Morlat, on observe que le nombre d'arbitres était réduit de neuf à huit. Ceux-ci devaient être nommés conjointement par le gouverneur et le commissaire ordonnateur, et devaient prêter serment entre les mains du lieutenant civil de la Chaudrie (et non devant le Conseil supérieur, comme l'avait proposé Piveron)³⁸⁷⁴. La Chambre aurait son siège au tribunal de la Chaudrie, où elle se serait réunie pour recevoir « les affaires dont l'examen [lui aurait] été envoyé par le Conseil supérieur, ou par le lieutenant civil, ou par le lieutenant de police, ou même tous les jours si le cas le requiert, à l'exception des fêtes et dimanches »³⁸⁷⁵. Contrairement au plan initial de Piveron de Morlat la Chambre n'était donc pas un organe au service exclusif du Conseil supérieur et du juge civil de la Chaudrie, mais pouvait être consultée par le lieutenant de police, dans des matières relevant de son champ de compétences. L'énoncé des objets sur lesquels la Chambre pouvait être consultée met en évidence cette compétence transversale :

« Ladite Chambre se conformera dans ses décisions aux lois, mœurs et coutumes de l'Inde, tant pour ce qui a rapport aux mariages, héritages, et partages, que dans ce qui touche les droits et privilèges des castes, et pagodes et manioms »³⁸⁷⁶.

³⁸⁷² ANOM, COL, C2152, Administration de Bellecombe et Chevreau, f°30, *Lettre de Bellecombe et Chevreau au Secrétaire d'État à la Marine, du 5 octobre 1777*, dans laquelle les deux administrateurs se félicitent du projet de « chambre arbitrale » qui leur a été transmis.

³⁸⁷³ NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre I, art.2.

³⁸⁷⁴ *Ibid.*, titre VII, art.2

³⁸⁷⁵ *Ibid.* L'interdiction faite aux membres de la Chambre de consultation de siéger les dimanches et jours de fête s'explique par la fermeture des sièges de la justice civile et de police à la Chaudrie ces mêmes jours. La Chambre de consultation ne devait pas pouvoir être regardée comme un substitut aux juridictions françaises lors des jours de repos.

³⁸⁷⁶ *Ibid.*, titre VII, art.7.

Cet article est extrêmement riche d'enseignements dans sa construction. Il pose d'abord la distinction de deux sphères : celle des lois personnelles, relatives aux « mariages, héritages et partages », qui correspondent à l'office du juge civil ; et celle des « droits et privilèges des castes et manions », qui renvoient clairement aux domaines attribués à la police générale des administrateurs et à la police particulière du lieutenant de police. Le « droit privé » des habitants tamouls n'était donc pas le seul à pouvoir faire l'objet d'une consultation de la Chambre. Dans la sphère du droit public, la police religieuse est également susceptible de consultation des notables parce qu'elle est réputée résulter, pour partie, des privilèges et droits subjectifs de chaque caste. La formulation de cet article suppose cependant que les membres de la Chambre avaient « l'obligation » de se conformer aux lois, mœurs et coutumes de l'Inde. Autrement dit, l'infailibilité des notables n'était pas tenue pour acquise, et l'administration se réservait la faculté de déroger à leur avis. Cette approche ne diffère pas de la pratique des juges de la Chaudrie, à l'égard des arbitres, telles que nous les avons décrites précédemment. L'historienne Gauri Parasher, met en lumière la nature ambiguë des actes émanant de cet organe : aux termes du règlement du 28 janvier 1778, la Chambre était bien capable de prononcer des « décisions », des « sentences », ou des « jugements »³⁸⁷⁷. Les décisions de la Chambre de consultation n'avaient cependant ni force exécutoire, ni autorité de chose jugée. Les magistrats du tribunal de la Chaudrie pouvaient, de leur propre initiative, saisir la Chambre de consultation, mais aussi refuser cette saisine lorsqu'elle était demandée par les parties³⁸⁷⁸. Une fois la décision de la

³⁸⁷⁷ PARASHER, G., *Observations on the role of the Chambre de Consultation in the administration of justice in Pondicherry (1778-1827)*, loc.cit., p.52. Nous pouvons confirmer que les décisions de la Chambre de consultation, y compris en matière de police, prenaient bien la forme d'un jugement de fond de l'affaire présentée par les juridictions françaises. Pour un exemple de décision de la Chambre de consultation, que nous étudierons en détail plus loin, NAIP, PP, TC, 286, *Jugements du tribunal de police de Pondichéry, 1788-1790*, f°39, *Sentence du 1^{er} mars 1789 du lieutenant général de police de Pondichéry*, dans laquelle est reproduite la décision de la Chambre de consultation du 19 janvier 1789. Nous reproduirons le visa de la décision :

« Décision rendue à la Chambre de Consultation à Pondichéry.

« Sur un procès survenu entre Coupouretty demandeur et sa femme Atchy Arlaye,

« L'an 1789, le 19 janvier, Vu l'ordonnance de M. Reynaud, lieutenant général de police, signée de lui par laquelle il est enjoint à ladite Chambre de faire son rapport pour que ce procès soit jugé suivant toute justice. À cet effet la Chambre assemblée plusieurs fois après avoir vu les pièces justificatives produites par les parties, ouï leurs raisons alléguées par eux, toutes informations prises, elle a rendu un jugement tel qu'il s'ensuit [...] ». Pour un autre exemple d'une décision de la Chambre de consultation, en matière civile, et reproduite intégralement, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.1, p.340, n°227/1069, *Jugement du civil du 12 septembre 1788*. Il faut cependant nuancer la portée du « style » judiciaire des décisions de la Chambre de consultation, car la plupart des sentences arbitrales rendues par les chefs de caste ou les parents adoptaient la même forme. Par exemple, NAIP, PP, TC, 286, f°8-9, *Jugement de police du 18 juillet 1788*, reproduisant la « décision arbitrale » présentée par l'assemblée des castes diverses des habitants de Moutalpet, traduite par Maridas, ou f°90, *Jugement de police du 26 juillet 1790*, reproduisant la sentence arbitrale (désignée comme « décision ») rendue par les principaux marchands des boutiques de bourses le 2 juillet 1790, traduite par Maridas. L'imitation formelle des jugements français pourrait aussi être l'œuvre des interprètes, et notamment de Maridas, qui assurait à la fois la traduction des décisions de la Chambre et des sentences arbitrales.

³⁸⁷⁸ Par exemple, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, t.1, p.373, n°227/1159, *Jugement civil du 31 juillet 1789*, qui déboute la demande du demandeur de renvoyer la décision à la Chambre de consultation.

Chambre rendue, les juges civils et de police pouvaient décider ou non de l'homologuer dans leur propre jugement³⁸⁷⁹. C'est surtout la comparaison avec les autres formes d'arbitrage qui permet d'identifier le sens de cette nouvelle institution. La Chambre de consultation ne pouvait être saisie qu'à la demande des juges français, et rendait ses avis ou décisions gratuitement. La Chambre devait être un organe chargé de produire du consensus dans les arbitrages³⁸⁸⁰. La demande de renvoi à la Chambre de consultation par les parties leur permettait d'espérer un arbitrage alternatif à celui de leurs parents ou chefs de caste, afin d'obtenir une décision plus favorable³⁸⁸¹. Pour les juges civils et de police, le recours à cet organe pouvait également permettre de légitimer une solution qui serait plus favorable aux intérêts du gouvernement.

Suivant le plan de Piveron de Morlat, les administrateurs royaux ont pu considérer que l'autorité de la Chambre résiderait autant dans la force de son interprétation que dans l'apparence de légitimité qu'ils réussiraient à conférer à ses membres. Le règlement du 28 janvier 1778 prévoyait d'abord des règles de quorum, de prohibition des épices, et d'incompatibilité entre parents pour assurer l'impartialité de la Chambre³⁸⁸². Le même texte affirmait que l'emploi de chaque membre ne serait pas héréditaire. La nomination des membres de la Chambre restait à la discrétion des administrateurs. Ceux-ci devaient faire primer la « *capacité* », la « *probité* » des personnes dans leur choix, mais se réservaient la possibilité de donner préférence, « *à mérite égal* », à ceux dont l'oncle ou le père aurait été membre de la Chambre³⁸⁸³. Le principe d'hérédité était donc facultatif, et ne devait en aucun cas priver les administrateurs de leur mainmise sur la composition de la Chambre. D'après le règlement du 28 janvier 1778, la Chambre devait comprendre « *huit Indiens âgés, au moins de vingt-cinq ans, néanmoins connus par leur probité et leurs connaissances des us et coutumes de leurs Pays, et*

³⁸⁷⁹ Par exemple, *Ibid.*, t.1, p.334, n°227/1062, *Jugement civil du 8 août 1788*, qui homologue la décision de la Chambre de consultation du 16 juillet 1788 ; ou encore p.340, n°227/1069, *Jugement civil du 12 septembre 1788*, qui reproduit et homologue la décision de la Chambre de consultation du 28 avril 1788.

³⁸⁸⁰ MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, *loc.cit.*, p.11.

³⁸⁸¹ Dans ce sens, BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.*, t.1, p.373, n°227/1159, *Jugement civil du 31 juillet 1789*. PARASHER, G., *Observations on the role of the Chambre de Consultation in the administration of justice in Pondicherry (1778-1827)*, *loc.cit.*, p.57.

³⁸⁸² NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre VII, art.5, « Ne pourra la dite Chambre donner son avis sur une affaire, que les arbitres ne soient au moins au nombre de cinq », art. 6, « Ne pourra ladite Chambre, ni aucun de ses membres en particulier, sous quelque prétexte que ce soit, rien exiger, ni recevoir des parties ; dont les causes seront remises à leur décision, à peine de punition exemplaire », art.8, « Dans le cas où les parties, dans les affaires seront remise à la décision de ladite chambre, seraient parents ou alliées de quelques-uns de ses membres, ceux-là se retireront, et ne pourront donner leur voix, ni être présents aux décisions des affaires. Il en sera usé de même, dans le cas où l'un desdits arbitres serait créancier de l'une des parties », art.9, « Pour expliquer les degrés de Parenté qui sont dans le cas du précédent article, les grands pères, grand oncles paternels, et maternels, les pères, frères, beaux-frères, gendres, oncles et cousins germains seront tenus de se récuser », et art.10, « Le père et le fils, le frère et l'oncle, le neveu et le cousin germain ne pourront être en même temps membres de la chambre de consultation ».

³⁸⁸³ *Ibid.*, titre VII, art.11.

de différentes castes, afin qu'ils soient en état de donner leur avis sur toutes les affaires qui leur seront remises »³⁸⁸⁴. Les critères de composition de la Chambre de consultation s'ajoutent à celles d'impartialité, d'empêchement, de gratuité, ou de mérite, pour parfaire l'image du « *bon juge indien* » telle que décrite par le jésuite Jean Venance Bouchet au début du XVIII^e siècle³⁸⁸⁵.

Les commissaires du roi ont eu conscience, en créant cet organe, du levier qu'il constituerait dans la distribution du prestige social. Les membres de la Chambre devaient être considérés, suivant le règlement du 28 janvier 1778, comme les « *principaux habitants* », et jouir « *de prérogatives accordées à l'importance de leurs fonctions, telles que manioms, et droits de porter la médaille qui leur [serait] donnée par Messieurs les administrateurs au nom de Sa Majesté* »³⁸⁸⁶. On observe que l'attribution des *manioms* aux membres de la Chambre, prévue par Piveron de Morlat comme un mode de rémunération, était davantage présentée comme une marque de prestige que comme une véritable source de revenus. La création de la Chambre de Consultation doit donc être située dans le contexte de bureaucratisation des emplois indigènes, telle que nous l'avons décrite précédemment. Les membres de la Chambre devaient incarner une noblesse coloniale, jouissant de marques de distinction par son élévation auprès de l'administration française.

La composition exacte de la Chambre de consultation n'est pas particulièrement documentée pendant les premières années de son existence réglementaire. Sa mise en place a probablement été interrompue par la guerre avec l'Empire britannique, et il faut attendre la fin des années 1780 pour trouver, dans ses premières décisions, des indications sur sa composition³⁸⁸⁷. On remarque d'abord que l'organe s'était doté d'un greffier, en la personne de

³⁸⁸⁴ *Ibid.*, titre VII, art.1.

³⁸⁸⁵ BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.489-490, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, « Ces exemples font assez voir l'idée qu'ont les Indiens d'un juge ; ils triomphent quand ils expriment les qualités qu'il doit avoir ; et s'ils étaient aussi exacts dans la pratique que dans la spéculation, je crois qu'ils ne céderaient guère aux Européens : « un juge, disent-ils doit posséder la matière dont il est question, il doit savoir parfaitement toutes les maximes qui tiennent lieu de droit ; il doit être homme de bien : il faut qu'il soit riche, pour ne pas se laisser corrompre par l'argent ; il doit avoir plus de vingt ans, afin que l'indiscrétion qui est propre à la jeunesse, ne l'engage pas à précipiter ses décisions ; il doit avoir moins de soixante ans, parce que, disent-ils, l'esprit commence à s'affaiblir dans les sexagénaires [...] ; s'il est ami ou parent d'une des parties, il doit se désister de la qualité de juge, de peur que la passion ne l'aveugle ; il ne doit jamais juger seul, quelque bonne intention et quelques lumières qu'il puisse avoir ».

³⁸⁸⁶ NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre VII, art.2.

³⁸⁸⁷ NAIP, PP, TC, 227-1, *Jugements du tribunal de la Chaudrie, 1787-1788*, f°68-69, *Serment prêté par la Chambre de consultation devant le tribunal de la Chaudrie, du 14 décembre 1787*, identifié par PARASHER, G., *Observations on the role of the Chambre de Consultation in the administration of justice in Pondicherry (1778-1827)*, loc.cit., p.55. D'autres décisions de la Chambre homologuées par les juridictions françaises font apparaître les signatures de ses membres. Par exemple, NAIP, PP, TC, 286, f°39, *Jugement de police du 1^{er} mars 1789, portant homologation de la décision arbitrale de la Chambre de consultation du 19 janvier 1789, traduite par Maridas, interprète en chef du roi au Conseil supérieur de Pondichéry et au tribunal de la Chaudrie le 25 février 1789*, ou f°53-54, *Jugement de*

Paramenanda Poullé³⁸⁸⁸. Malgré le serment prêté devant le tribunal de la Chaudrie, la composition de la Chambre de consultation a pu fluctuer d'une décision à l'autre. Surtout, l'on observe que les remarques formées en 1776 par Piveron de Morlat concernant le choix des membres de la Chambre produisaient encore des effets dix ans plus tard. Conformément aux plans de l'ancien greffier, les administrateurs royaux semblent avoir cherché à composer la Chambre de notables hindous et chrétiens. Cependant, cette démarche n'empêchait pas la pénétration d'une autre logique dans le choix des membres de la Chambre : celle d'un recrutement quasi exclusif au sein de la caste *vellaja*, ou des castes qui étaient réputées s'y rattacher³⁸⁸⁹. Il n'est pas possible de dire avec certitude si les membres de la Chambre avaient le profil d'agents au service de l'administration. En revanche, ce nouvel organe constituait un lieu

police du 22 août 1789 portant homologation de la décision arbitrale de la Chambre de consultation du 10 août 1789. On trouvera plusieurs décisions rendues par la Chambre de consultation à BONNAN, J.-C., Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791, op.cit.

³⁸⁸⁸ Le règlement de janvier 1778 ne prévoyait pas la création d'un greffier. C'était le président du Conseil supérieur et le lieutenant civil qui devaient se charger de tenir « un registre coté et paraphé des décisions de la Chambre de Consultation ». NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre VII, art.4.

³⁸⁸⁹ Une liste dressée vers 1778 par les administrateurs royaux se borne à énumérer des chefs et notables chrétiens et hindous au sein de la caste *vellaja*. Ce document a probablement servi à dresser un premier panel des candidats à la Chambre de consultation. NAIP, Misc., Doc., 527, f°9, *Noms des castes vellalla gentils, et castes vellalla chrétiens* [sic.]. Pour identifier l'appartenance de caste des membres de la Chambre de consultation en 1787, nous nous appuyons sur NAIP, PP, TC, 227-1, f°68-69, *Serment prêté par la Chambre de consultation devant le tribunal de la Chaudrie, du 14 décembre 1787*. Pour établir la correspondance des noms de caste, nous nous appuyons sur ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde, op.cit.*, p.104-106. Les membres de la Chambre de consultation sont comme il suit. 1° Mouttou Samy Modéliar est chef de caste *tondamandala vellajas*. En raison de la banalité de ce nom, il est difficile d'identifier avec précision cette personne. Il s'agit vraisemblablement du chef (*nattar*) mentionné dans NAIP, Misc., Doc., 527, f°9, *Noms des castes vellalla gentils, et castes vellalla chrétiens* [sic.]. Un dénommé Mouttou Samy Modéliar figure parmi les *vellajas* hindous. Il doit notamment être distingué de l'ancien interprète du lieutenant de police, ou d'un notaire, qui portent le même nom à cette période, et qui ne prennent pas le titre de modéliar. 2° Devarachetty est le chef de la caste des *kavarai*, éminente parmi la Main droite. Nous aurons l'occasion de revenir sur le rôle central qu'a joué ce personnage dans la rivalité des deux Mains au cours des années 1770 et 1780. 3° Sivassangara Modéliar est décrit comme appartenant à la caste *tondamandala vellaja*, comme Mouttou Samy Modéliar. 4° Moutaya Poullé, fils de Rayapoullé, est de caste *sojia vellaja*, sous-caste des *vellajas* originaire du sud de Pondichéry. Il était chrétien. 5° Mouraya Modéliar est présenté comme appartenant à la caste « *savala vellaja* autrement *agamboudia* [*agambadi*] ». Pour Esquer, la dénomination de *savala vellaja* désignait majoritairement des personnes ayant adhéré au christianisme. 6° Malé Maléapa, ou Maléapen, appartient à la caste des *agambadis*, et était probablement chrétien, comme l'indique NAIP, PP, TC, 223, *Jugements du tribunal de la Chaudrie, 1766-1774*, f°4, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 20 janvier 1767*. Maléapa est décrit comme le « compagnon d'études » de l'interprète du Conseil supérieur Maridas par LE GENTIL, Guillaume-Joseph, *Voyage dans les mers de l'Inde fait par ordre du roi à l'occasion du passage de Vénus sur le disque du soleil [...]*, Paris, Imprimerie royale, 1779-1781, t.1, p.154. 7° Coupia Poullé appartenait à la caste des *toulouva vellajas*. *Toulouvas* et *agambadis* pouvaient être assimilés par l'administration française, comme le montre NAIP, Misc., Doc, 523, f°11, *Liste des différentes castes [...]*, [s.d., vers 1770-1780], ou SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine [...]* op.cit., t.1, p.55. 8° Xaverimouttou est décrit comme un médecin, de la même caste que Malé Maléapa, donc *savala vellaja* ou *agambadi*. Le prénom Xavery, ou Chavery, issu de Xavier ou de Jaberri, était généralement donné parmi les populations christianisées et/ou lusophones. 9° Enfin, le greffier de la Chambre de consultation, Paramenanda Poullé appartenait à la caste *sojia vellaja*, comme Moutaya Poullé.

Du point de vue de l'appartenance de caste, la Chambre était donc largement dominée par les *vellajas* ou apparentés (7 sur 8), dont une diversité de sous-castes était représentée. En revanche, on observe une prépondérance au sein de la Chambre des chrétiens. Les décisions de la Chambre de consultation rendues dans les années suivantes font apparaître que quatre notables (Mouttou Samy, Devarachetty, Xaverimouttou, et Malé Maléapa), et le greffier Paramenanda Poullé s'étaient maintenus dans leurs fonctions. Les nouveaux membres (Coupayen Arombaté Copiapoullé, Raya Moutayen, Dessamdevarachetty, Sivassangaren) ne peuvent pas être identifiés avec précision.

de pouvoir pour les notables chrétiens *vellajas*, et pour cette caste en particulier. Celle-ci n'était plus regardée pour neutre dans la division des deux Mains depuis longtemps. Cette entreprise visait peut-être à rétablir le statut d'arbitre des *vellajas* (au sens propre à cette partition des castes), dans un contexte de crises violentes survenues entre les deux factions au cours de l'année 1776³⁸⁹⁰. Le seul membre dont il est certain qu'il n'appartienne pas aux *vellaja*, est Devarachetty, chef de la caste des *kavarai* (ou « cavarés »), personnage éminent de la Main droite³⁸⁹¹. Les castes de Main gauche n'avaient aucun membre à la Chambre, comme toutes les castes laborieuses et nombreuses. Les musulmans de Pondichéry (*Choulis* ou Persans) furent également exclus de toute représentation, alors qu'ils pouvaient se voir imposer par le juge civil le renvoi de leur litige à l'arbitrage de la Chambre de consultation³⁸⁹². L'on comprend ici la spécificité de la Chambre de consultation en comparaison avec les arbitrages des chefs de castes ou des parents. Le nouvel organe n'avait aucune vocation à assurer un « arbitrage par les pairs », et rompait avec l'idée d'une expertise fondée sur la connaissance interne des usages de chaque caste par ses propres membres. La capacité à dire le droit applicable était alors détachée de tout principe de représentation. Plus encore que le *mahanattar*, la Chambre de consultation était un organe consacrant l'autorité d'une caste dominante, et même d'une communauté interne à celle-ci (les chrétiens *vellajas*) sur toutes les autres castes dans l'édiction du droit.

L'élitisme de la Chambre de consultation aboutit ainsi à une première rupture avec la pratique de l'arbitrage éprouvée jusqu'en 1778. Les administrateurs français cherchèrent à obtenir de l'expertise de la Chambre une seconde évolution, en donnant la forme d'un code de lois écrites au droit tamoul, largement dominé par l'oralité.

C. L'impossible rédaction d'un code de lois tamoules

En complément de ses fonctions d'auxiliaire de justice, la Chambre de consultation a reçu dans le règlement du 28 janvier 1778 une consigne spécifique, qui ne figurait pas, à notre connaissance, dans les plans de Piveron de Morlat :

« Comme il serait important au Conseil supérieur et au lieutenant civil d'avoir le code des lois tamoules, et un recueil des usages des malabars et de ceux particuliers à

³⁸⁹⁰ *Infra*, p.947.

³⁸⁹¹ Le rôle important des *kavarai* dans les conflits inter-caste de la seconde moitié du XVIII^e siècle pourrait s'expliquer par l'extension des activités de cette caste. Les *kavarai*, dont certains étaient issus de migrations tardives depuis des pays de langue télougou, étaient spécialisés dans les activités commerciales et notamment dans le commerce des pierres et des coraux. Ils ont pu investir les sphères financières et le change de monnaie, se plaçant ainsi en concurrence directe avec les *chettis* de la Main gauche. STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French* [...], *op.cit.*, p.166-172.

³⁸⁹² v. à ce sujet BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.*, t.1, p.491, n°230/1622, *Jugement civil du 19 août 1791*.

chaque caste, afin de juger conformément dans tous les temps, nous imposons à la Chambre de consultation, à chacun de ses membres, pour devoir essentiel de travailler à un ouvrage aussi intéressant pour leurs concitoyens, et nous promettons de récompenser, d'une manière distinguée, leur soin et leur zèle à cet égard »³⁸⁹³.

La distinction sémantique entre le « Code de lois tamoules » et le « recueil des usages des malabars » n'est pas certaine³⁸⁹⁴. La nature de ce projet doctrinal n'était sans doute pas totalement claire pour les administrateurs coloniaux. En ne mentionnant que le Conseil supérieur et le lieutenant civil comme destinataires de ce travail, les administrateurs laissent entendre que cette entreprise de codification viserait essentiellement le droit privé des Tamouls. La connaissance des lois religieuses et coutumes du sud de l'Inde avait jusqu'alors surtout été mobilisée, sur le plan doctrinal, par les ecclésiastiques, et dans le but de démontrer le caractère superstitieux ou non des rites malabars³⁸⁹⁵. La recherche d'un droit savant ou coutumier écrit devait désormais servir au fonctionnement de la justice, et au prestige de la nation française. En effet, entre 1772 et 1775, le gouverneur de la Compagnie britannique, Warren Hastings, avait

³⁸⁹³ NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre VII, art.12.

³⁸⁹⁴ Le concept de *Mamūl* (usage, tradition) n'est pas explicitement mentionné par ce règlement. A. Balachandran remarque que cette dénomination, d'origine persane, était déjà employée par les Anglais de Madras à la fin du XVIII^e siècle, pour consacrer les usages spécifiques à l'Inde du sud qui avaient été répétés dans le temps. L'historienne affirme que le concept de *Mamūl* était utilisé dans deux contextes spécifiques, d'après les sources britanniques et tamoules. Il servait d'abord à régler les conflits liés à la perception des revenus fonciers. Il servait également à désigner la tradition consacrée dans les conflits inter-caste à Madras. BALANCHANDRAN, Aparna, *The many pasts of mamul: law and custom in early colonial Madras*, in: Murphy, Anne (dir.), *Time, History and the Religious Imaginary in South India*, Londres, Routledge, 2011, p.84-99. Nous n'avons pas trouvé d'emploi de ce mot par les administrateurs français ni dans la jurisprudence des juridictions pondichériennes au XVIII^e siècle. Pour des exemples plus tardifs, *Bulletin des actes administratifs des Établissements français de l'Inde*, Imprimerie du Gouvernement, t.22, 1849, p.385, *Arrêté concernant l'impôt foncier à Mahé, fait à Pondichéry, le 1^{er} septembre 1848*, art.5, qui définit le « mamoul » comme « usage du pays » pour dire que la redevance est due sur le produit des arbres, t.30, 1857, p.139-140, *Arrêté qui confirme le jugement rendu par le Tribunal de simple police de Pondichéry, à Pondichéry, le 5 mai 1857*, qui se réfère au « mamoul » pour établir l'absence de privilège des parias à porter des babouches, « qui sont un insigne dont l'usage peut constituer une usurpation », t.37, 1864, p.57, *Instructions réglementaires pour l'exécution de notre ordonnance en date du 4 novembre dernier sur le recouvrement des contributions directes et indirectes, dans les établissements français de l'Inde*, art.14, qui définit le mamoul comme « coutume du pays », pour dire qu'à chaque fois qu'un cultivateur cessera d'acquitter sa redevance, « le terrain qu'il cultivera retournera de droit et sans qu'il soit besoin d'aucune formalité, au domaine », t.39, 1866, p.110, *Ordre réglant les attributions et les devoirs des différents fonctionnaires de police, employés et agents du service de la police*, art. « Paléagar », qui ordonne la surveillance des castes contre « les infractions qui se commettent au mamoul », et art. « Thalavayes », qui doivent prévenir les « cérémonies et fêtes de castes contraires au mamoul ». *Bulletin officiel des Établissements français de l'Inde*, Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement, t.51, 1877, p.538, *Décret du 18 septembre 1877, qui détermine les pouvoirs du gouverneur des Établissements français de l'Inde, en matière de caste et de religion*, p.540, « 1^o Police des castes : De tous temps, le gouverneur a été le grand juge et même le législateur en matière de caste. Il tient ce pouvoir du Mamoul (la tradition) ». L'on peut formuler l'hypothèse que le concept de *Mamūl* renvoyait davantage à des règles de « droit public » coutumier relatifs aux redevances et à la police des castes. Par opposition, le « Code des lois tamoules » visé par le règlement du 27 janvier 1778 pourrait renvoyer au droit « privé », sur le modèle des tentatives de codifications du droit hindou par les administrateurs britanniques à la même période, et que nous présenterons ci-dessous.

³⁸⁹⁵ *Supra*, p.522. Par exemple, BNF, Mss, NAF, 2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés Tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais dans leur venue dans l'Inde, par un missionnaire*, [anonyme, s.d.], écrit par un capucin dans les années 1730. Ce traité, recoupant des éléments de mythologie et de théologie hindoue avec des coutumes du pays tamoul, avait pour but de démontrer le caractère superstitieux des pratiques observées par les fidèles des jésuites.

confié à l'écrivain Nathaniel Halhed la traduction d'un recueil de droit hindou, formé par des brahmanes de Calcutta à partir de sources diverses³⁸⁹⁶. L'ambition du gouverneur anglais était de mettre à la disposition de ses juges un recueil complet des lois et coutumes des hindous, suivant le modèle du Coran pour les musulmans, qui porterait à la fois sur des matières de droit privé et sur les prescriptions religieuses ou relatives à chaque caste³⁸⁹⁷. Cet ouvrage, dont la portée était davantage antiquisante que pratique, fut publié en Europe sous le nom de « *A Code of Gentoo Laws* », et traduit en français dès 1778³⁸⁹⁸.

La tentative de recréer cette dynamique dans une colonie française devait cependant échouer. Les membres de la Chambre de consultation (dont aucun n'était brahmane) n'ont pu produire un tel ouvrage, malgré les récompenses promises par le règlement de janvier 1778. Peut-être comprirent-ils que la réalisation de ce code aurait pour effet de rendre inutile la Chambre de consultation, et les priverait de leur position prestigieuse³⁸⁹⁹. Ils n'eurent surtout pas le temps de s'y consacrer. Dès le rétablissement des Français à Pondichéry en 1785, le commissaire ordonnateur Charles-Claude Ange de Monneron accordait une commission spéciale à Maridas, interprète en chef du Conseil supérieur, pour « *la rédaction d'un recueil complet des coutumes et usages qui [étaient] suivis dans chaque caste* », contre un traitement de cinquante roupies par mois³⁹⁰⁰. Maridas avait en effet réalisé une traduction française du Bhāgavata Purāṇa en 1769, qui serait éditée en France en 1788³⁹⁰¹. Autrement dit, la possibilité

³⁸⁹⁶ ROCHER, Rosane, *Orientalism, poetry, and the millenium: the checkered life of Nathaniel Brassey Halhed, 1751-1830*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983, p.46-63.

³⁸⁹⁷ *Ibid.*, p.46-47, et DERRETT, D., *Religion, Law and the State in India*, *op.cit.*, p.240-241.

³⁸⁹⁸ HALHED, Nathaniel Brassey, *Code des Loix des Gentoux, ou règlemens des brahmes, traduit de l'anglais d'après les versions faites de l'original écrit en langue samskrite*, trad. Robinet, Jean-Baptiste, Dèmeunier, Jean-Nicolas, Paris, Imprimerie de Stoupe, 1778.

³⁸⁹⁹ Sur la justification par les brahmanes de la non-rédaction des coutumes tamoules en matière civile, BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, *op.cit.*, t.2, p.485, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.485-486.

³⁹⁰⁰ ANOM, COL, E 302, *Dossier personnel d'Augustin Maridas-Poullé, interprète du roi dans l'Inde*, pièce n°2, *Résumé des lettres de Monneron, commissaire ordonnateur des établissements de l'Inde*, du 28 mai 1786, et pièce n°3, *Copie de la commission accordée par le Conseil supérieur de Pondichéry à Maridas, le 1^{er} juillet 1785*, « Convaincus de l'utilité d'avoir un recueil complet des coutumes et usages suivis dans chaque caste des malabars et des lois par lesquelles elles sont gouvernées, nous avons chargé du soin de cette rédaction Augustin Maridas Poullé de Candamoudeyar déjà connu avantageusement pour la traduction en français de quelques ouvrages malabars, et par le choix que l'on avait fait de lui précédemment pour être interprète du roi au Conseil supérieur de Pondichéry et nous lui avons alloué en conséquence des appointements à raison de cinquante roupies par mois à commencer de ce jour qui lui seront payées par le trésorier du roi à Pondichéry [...] ».

³⁹⁰¹ MARIDAS POULLE, *Bagavadam ou doctrine divine : ouvrage indien, canonique ; sur l'être suprême, les dieux, les géants, les hommes, les diverses parties de l'univers, etc.*, éd. Foucher d'Obsonville, Charles Thomas Dominique, Paris, Clousier, 1788. Foucher d'Obsonville était un ancien sous-marchand de la Compagnie des Indes, ayant servi comme officier durant la guerre de Sept Ans. Une première édition de cette traduction, antérieure à 1770 aurait été envoyée en France par l'épouse du conseiller de Surville, et remis au contrôleur général des finances Bertin. Cette traduction est notamment recensée par COURT DE GEBELIN, Antoine, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne [...]*, t.1, *Plan général et raisonné des divers objets et des découvertes [...]*, Paris, 1773-1782, p.70. v. MORE, J.-B., (éd.), *Bagavadam ou Bhāgavata Purāṇa. Ouvrage religieux et philosophique indien traduit par Maridas Poullé de Pondichéry en 1769*, Tellicherry, Paris, IRISH, 2004. Parmi les ouvrages de Maridas

que la Chambre de consultation réussît la tâche qui lui avait été donnée en 1778 était déjà écartée sept ans plus tard. La rédaction d'un code ou recueil de lois et coutumes tamoules à Pondichéry ne devait pas aboutir sous l'Ancien Régime, et rencontrera les mêmes difficultés au cours du XIX^e siècle³⁹⁰².

L'étude de la Chambre de consultation dépasse en partie l'histoire de la police des cultes des établissements français de l'Inde, mais ce détour nous a paru méritoire à plusieurs égards. La création de la Chambre correspond à une volonté de dissocier le pouvoir de dire le droit et l'appartenance de caste, pour confier cette expertise à la communauté la plus liée au pouvoir colonial. Toutefois, cette réforme n'a pas rompu radicalement avec les pratiques précédentes. Les administrateurs n'ont pas donné à la Chambre de consultation la place d'un intermédiaire unique, et ils ne sont pas parvenus à s'émanciper des arbitres en sollicitant la formalisation d'un droit écrit. La demande de rédaction des lois et coutumes tamoules par les administrateurs français s'inscrit ainsi dans un schéma typique du droit colonial. La supposition d'une règle juridique inconnue des Européens, trouvant ses racines dans l'antiquité, et renfermant les véritables secrets du gouvernement des indigènes, relevait du fantasme juridique³⁹⁰³. Cette exigence était en total décalage avec l'état d'esprit des élites tamoules, rentières ou commerçantes, qui n'avaient jamais eu besoin de s'instruire d'un hypothétique droit savant. Au contraire, ces mêmes notables avaient appris à adopter le style judiciaire français dans leurs arbitrages, ou à occuper les fonctions d'auxiliaires de justice, ce qui était probablement la meilleure stratégie pour conserver leur prestige.

Ainsi, l'établissement de l'administration royale dans les établissements français de l'Inde a conduit à une « spécification » de la police religieuse dans ces territoires, dans la mesure où cet ensemble de règles a acquis une forme et une fonction différentes de celles

conservés à la B.N.F, on peut également citer BNF, Mss., NAF, 2626, *Mémoire sur l'astronomie en vigueur sur la côte du Coromandel, envoyé à M. de Monneron, en 1787, par Maridas-Poullé, interprète du roi à Pondichéry*. Parmi les différentes citations des travaux de Maridas qui sont faites dans la littérature philosophique et orientaliste au XVIII^e siècle, on peut notamment citer LE GENTIL, G.-J., *Voyage dans les mers de l'Inde fait par ordre du roi [...]*, op.cit., t.1, p.154-155, qui rapporte ses entretiens directs avec l'interprète du Conseil supérieur.

³⁹⁰² V. MARQUET, J., *Accommoder le droit en situation coloniale. Le rôle du comité consultatif de jurisprudence indienne de Pondichéry au XIX^e siècle*, loc.cit. Pour une réflexion sur la construction du droit coutumier indien à travers les entreprises de codifications coloniales à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, KANALU, Naveen, *La loi du droit non-écrit : la construction épistémologique de la coutume et du droit coutumier en Inde britannique*, in : Noesis, n°34, 2020, p.193-215.

³⁹⁰³ MARQUET, J., *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, loc.cit., p.11, « Le choix du respect des « coutumes » et de la prise en charge des « traditions » locales comme moyen de gouvernement se retrouve, à différentes échelles, dans la plupart des sociétés coloniales. À Pondichéry à la fin du XVIII^e siècle, ce choix est influencé par les savoirs orientalistes : de même que les Britanniques, les Français imaginent la société indienne comme antique et statique, gouvernée par des institutions et des lois ancestrales, pour laquelle les « us et coutumes » fonderaient les rapports sociaux et le mode de règlement des conflits ».

qu'elle pouvait avoir dans le royaume. La police des castes se caractérise par la tension inhérente à la dualité de ses sources, l'une réglementaire, l'autre coutumière. Prise dans le rapport institutionnel de la police générale et particulière, ou à travers la distinction de la justice civile et de la police, la police des castes est bien une police religieuse. Elle est refondée juridiquement autour du principe de tolérance, qui impose le maintien des cultes et cérémonies locales et la garantie des normes qui fondent ces pratiques. Le contenu matériel de l'ordre public colonial est ainsi pénétré par la logique de conservation des hiérarchies ou privilèges de caste. L'exercice du pouvoir de police ne porte donc pas directement sur des comportements sociaux. Il est médiatisé par des règles préétablies, ou édictées à flux tendu, par les organes de la société indigène. Prise dans le rapport institutionnel des autorités traditionnelles, la police des castes déborde donc largement la question religieuse, car elle vise la conservation d'une variété de droits et privilèges attachés à chaque communauté. Dans cet environnement institutionnel, la police religieuse s'est donc diluée au sein de la police des castes, et la traduction juridique de la tolérance aboutissait au façonnage d'un ordre social et à son maintien par les organes de police.

La revendication ou la négation de la religiosité de la police des castes n'est cependant pas épuisée par l'étude des institutions coloniales. Cette réflexion se prolonge comme un thème politique sous l'administration royale. Le caractère religieux de la police des castes sert tantôt à justifier tantôt à contester la hiérarchie consacrée, au cours des nombreuses crises qui surviennent, à cette période, entre la Main gauche et la Main droite.

Section 2. La police religieuse au prisme des conflits de caste

La querelle des castes de la Main gauche et de la Main droite à Pondichéry est un fil conducteur dans la construction de la réglementation religieuse française. Les crises relatives au partage rituel de l'espace public et des honneurs particuliers, saisies comme des affaires de caste, ont toujours relevé de la police religieuse des marchands de la Compagnie et des administrateurs royaux. Dès le rétablissement de Pondichéry en 1765, le pouvoir colonial dut faire face à la constance des troubles causés par les prétentions respectives des deux communautés. Les deux crises majeures que nous avons identifiées ne peuvent pas être regardées pleinement comme des mises en application des réformes institutionnelles décrites précédemment. Au contraire, ces conflits inter-castes, et les réponses réglementaires qui leur sont apportées se situent chacune en amont des deux principales réformes générales de la police à Pondichéry. La première, survient en 1768, sous l'administration de la Compagnie, et précède le règlement du 30 décembre 1769 portant création du lieutenant de police. Pour asseoir leur capacité à maintenir l'ordre dans la société de caste, les conseillers de Pondichéry questionnent le caractère véritablement religieux des privilèges revendiqués par chaque communauté, pour justifier le pouvoir réformateur du Conseil supérieur (§1). La seconde crise, survenue entre 1776 et 1777, dévoile les limites de cette approche. Pour justifier le soutien aux castes de la Main droite, et réprimer les troubles causés par celles de la Main gauche, les administrateurs coloniaux sont contraints d'appréhender de manière asymétrique la réglementation des privilèges rituels de chaque communauté (§2). La cristallisation de cette solution est entérinée par l'exercice de la « police particulière » du lieutenant de police, et par sa complémentarité avec l'autorité du courtier. Ces deux magistrats occupent, dans les dernières années de l'Ancien Régime, une place centrale dans la répression et l'interprétation des règles relatives à l'exercice public du culte, ou aux honneurs rituels de chaque caste (§3).

§1. Une tentative de sécularisation de la police générale des castes (1767-1768)

Le conflit inter-castes survenu en 1768 se déroule sous l'administration de la Compagnie des Indes, et doit donc être lu en considération des institutions antérieures au passage à l'administration royale. Les conseillers du Conseil supérieur ont voulu proposer une solution durable à ces tensions, en envisageant les privilèges de la Main droite et de la Main gauche comme des normes accessoires aux droits de chaque caste, et étrangères à la religion hindoue. Le cadre réglementaire issu de cette réflexion tend à une position « égalitaire » (I), qui place les

deux communautés sous un même régime d'autorisation, et qui ménage surtout les intérêts du gouvernement (II).

I. La sécularisation des privilèges des deux Mains : une solution égalitaire ?

Le réveil de la querelle des deux Mains après la guerre de Sept Ans provient en grande partie des mutations que connaît la fonction de courtier. Celui qui, en sa qualité de chef des Malabars, et de *vellaja*, avait autrefois été l'arbitre des différends entre factions de castes prend désormais un parti sans équivoque pour la Main droite (A). Face à la montée des troubles, le Conseil supérieur se place comme seule autorité capable de dispenser les honneurs cérémoniels, en réfutant le caractère religieux des privilèges des deux Mains (B).

A. La collusion de l'autorité administrative et des privilèges de castes : une source d'antagonismes

La guerre de Sept Ans n'a pas eu pour effet de faire disparaître la rivalité des castes de Main droite et de Main gauche. Alors que le gouverneur Dumas avait pris position en faveur de l'égalité des deux groupes, Dupleix et ses successeurs avaient envoyé à la population tamoule des signaux indiquant la préférence de l'administration française envers les castes de Main droite³⁹⁰⁴. Le durcissement de cet antagonisme devait provenir de l'attitude de ceux qui avaient longtemps été réputés les arbitres neutres du conflit entre les deux mains : les *vellajas*³⁹⁰⁵. Le positionnement des *vellajas* avait, par la nature plastique de la division des mains, toujours été ambigu³⁹⁰⁶. La systématisation du recours aux notables de cette caste pour remplir les principaux emplois indigènes au service de l'administration coloniale a rendu leur neutralité douteuse pour les habitants de la Main gauche.

L'évolution du plan de Pondichéry au cours des décennies, la reconstruction consécutive à la guerre, et les chicanes immobilières, ont largement affecté le partage que les castes de Main gauche et de Main droite avaient réalisé des rues dans lesquelles chacune pouvait réaliser ses cérémonies, ou afficher ses marques de prestige. En 1767, une dispute éclate au sujet d'un *pandal* (construction éphémère) érigé par un homme de la Main gauche sur la voie publique à l'occasion d'un mariage³⁹⁰⁷. Le statut de la rue en question ne faisait pas consensus, chaque

³⁹⁰⁴ *Supra*, p.745 et s., et p.749 et s.

³⁹⁰⁵ *Supra*, p.543 et s.

³⁹⁰⁶ *Supra*, p.271.

³⁹⁰⁷ Nous nous appuyons dans les prochains développements sur deux sources principales. Il s'agit de mémoires composés par les notables de la Main droite et de la Main gauche en 1776, à l'occasion d'un différend que nous étudierons plus loin. NAIP, Misc., DOC, 527, *Documents relatifs aux disputes entre les diverses classes de la tribu dite de la Main droite et de la Main gauche*, f°39, *Mémoire présenté à Monseigneur le Marquis de Courcy, intendant de tous les établissements français dans les Indes, de justice, police et finance, du 1^{er} octobre 1776*, que

communauté prétendait y avoir ses droits³⁹⁰⁸. Ceux de la Main droite adressèrent leurs plaintes à Candapa Modéliar, qui était alors courtier, « chef des Malabars », et *divan* du gouverneur Law de Lauriston³⁹⁰⁹. Le courtier imposa à l'homme de la Main gauche de souscrire un « *billet de dédit* » par lequel il s'engageait à payer une certaine somme s'il ne parvenait à prouver les droits de sa caste sur la rue³⁹¹⁰. Il aurait également été convenu de procéder à « *l'épreuve de l'huile*

nous abrègerons en *Mémoires de la Main gauche*, et f°28, *Mémoire de réponse à ceux de la Main gauche présentés en octobre, par les chefs de la Main droite, aux administrateurs de Pondichéry, octobre-novembre 1776*, que nous abrègerons en *Mémoires de la Main droite*.

³⁹⁰⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, qui indique que la rue en question était composée de « douze maisons de la Main gauche et de huit de la Main droite », et qu'elle avait « traditionnellement » appartenu à la première. NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §8, qui considère qu'il s'agissait d'une rue de la Main droite où ceux de la Main gauche pouvaient venir à condition de ne faire aucune cérémonie publique ni mariage.

³⁹⁰⁹ *Supra*, p.906.

³⁹¹⁰ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*. La technique du « billet de dédit », telle qu'elle est parfois nommée dans les sources, est particulièrement difficile à appréhender. Nous avons cité un exemple ancien d'usage d'une technique similaire par le courtier Pedro Kanakaraya et le gouverneur Hébert, par laquelle les notables de la Main gauche s'engageaient à ne pas causer de troubles à ceux de la Main droite, sous la menace d'une sorte de clause pénale. Dans le cas qui nous est soumis, comme dans l'exemple de 1717, c'est encore le courtier, en tant que « chef des Malabars », qui impose à une ou plusieurs personnes, en dehors de toute procédure judiciaire, de s'engager unilatéralement à prouver son droit ou l'existence d'une coutume par tout moyen, ou à garantir la survenue d'un trouble.

L'expression « billet de dédit » ne semble être employée, sous l'ancien droit, qu'en matière matrimoniale. Elle désigne les « stipulations pénales par lesquelles l'un des promis s'oblige à payer une certaine somme, en cas qu'il ne tienne pas la promesse de mariage qu'il a faite à l'autre », qui sont généralement frappées de nullité. DE NOAILLES, Louis-Antoine, *Conférences ecclésiastiques de Paris sur le mariage*, Paris, Veuve Étienne et fils, 1748, t.1, p.172-175, et DURAND DE MAILLANE, P.T., *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiaire [...]*, op.cit., t.1, p.490, art. « Fiançailles ». L'emploi de cette notion juridique marginale dans les mémoires des notables tamouls à la fin du XVIII^e siècle ne doit donc pas être surinterprétée.

Nous formulons l'hypothèse que la technique des « billets de dédit » pourrait s'apparenter au *muri* tamoul. Cette pratique fut évoquée en premier lieu par BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses [...]*, op.cit., t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, « C'est la coutume que celui qui emprunte donne un mourri, c'est-à-dire une obligation par laquelle il s'engage de payer à son créancier la somme empruntée avec les intérêts. Pour que cet acte soit authentique il doit être signé au moins de trois témoins l'on y marque le jour, le mois, l'année qu'on a reçu l'argent et combien on a promis d'intérêt par mois ». v. pour la transcription du mot *muri* ROCHER, L., *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, op.cit., p.673-699, « Father Bouchet's Letter on the administration of Hindu Law », p.686. Le P. Bouchet présente ainsi le *muri* comme une sûreté contractuelle relative à l'exécution d'un prêt. Les travaux anthropologiques de L. Dumont font cependant apparaître que le *muri* a été utilisé comme une pratique judiciaire ou transactionnelle. Le *muri* est un dépôt réalisé par les parties d'un procès jugé par l'assemblée du roi, dans le sud du pays tamoul. Dans ce cadre judiciaire, le dépôt consiste dans la remise d'un vêtement ou d'un turban présenté au juge par les parties, en se prosternant. Cet acte signifie l'acceptation par les parties des conditions de leur procès : « Le roi propose la remise de la session à huitaine, avec audition des témoins dans l'intervalle. Les dépens seront payés par le défendeur si la version du plaignant est confirmée, par le plaignant si elle est infirmée. Il demande l'accord de l'assemblée, et, celui-ci obtenu, la séance est levée, après que les parties ont récupéré leur vêtement moyennant un paiement au préposé ». Le dépôt du *muri* est aussi observé par L. Dumont au niveau des *pancayat* (assemblées) de villages. Dans ce cas, le chef de village reçoit le *muri* des mains des parties : « Si nous voulons absolument savoir qui dirige, il faut observer ou demander qui ramasse le *muri* des plaideurs ». Le pouvoir de recevoir le dépôt est ainsi l'un des marqueurs de l'autorité d'une personne. L. Dumont distingue ensuite différents types de *muri*, qu'il traduit par « engagement », « écrit », ou « promesse ». Il décrit le « *muri* en argent », qui est « déposé lorsque le tribunal aborde le fond, c'est une promesse d'obéir ». L. Dumont ajoute que « le dépôt de ce *muri*, s'accompagne d'une pression sur les parties: le tribunal indique la voie qui sera suivie pour établir les faits de la cause et quelles conséquences en résulteront pour les parties dans chaque cas: apparemment celles-ci pourraient encore alors se déjuger si les dépenses les effraient: au contraire, le dépôt du *muri*, les lie et fonde sur leur accord tout ce qui suivra, y compris l'éventuelle mise au ban de celui qui n'exécute pas les décisions auxquelles il a souscrit par avance ». DUMONT, L., *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des pramalai*

bouillante », pratique qui était pourtant « *interdite chez les Européens* »³⁹¹¹. L'ordalie n'eut jamais lieu. Pour ceux de la Main droite, le billet fut déposé à la Chaudrie, où l'homme de la Main gauche forma une requête. Il aurait finalement quitté la ville, pour se marier à l'intérieur des terres³⁹¹². Dans la version de la faction adverse, Candapa consulta un brahmane qui confirma les droits de la Main gauche sur la rue. Le courtier serait resté en possession du billet³⁹¹³.

Si cet épisode ne donna lieu à aucune crise, il était resté dans les mémoires comme le point de départ des querelles qui suivront. C'est ici l'attitude du courtier et « chef des Malabars » qui doit retenir l'attention. Candapa pouvait être regardé comme l'arbitre du droit des deux Mains, en usant de son autorité de courtier et de *vellaja* pour exiger d'un particulier qu'il prouvât les droits de sa communauté. Pour ceux de la Main gauche, le courtier mettait, au contraire, ses pouvoirs au service de la Main droite, et portait atteinte à des privilèges établis. Ce point de vue était loin d'être isolé : les différentes classifications des castes, dressées à cette période par les agents et administrateurs de la Compagnie, confirment que les *vellajas* étaient désormais réputés appartenir à la Main droite, et n'étaient plus tenus pour neutres³⁹¹⁴.

Nous avons souligné plus haut les mutations que connaît la fonction de courtier après le rétablissement de Pondichéry³⁹¹⁵. Candapa n'avait pas échappé au mouvement général des anciennes élites marchandes qui, face au recul du commerce, ont privilégié l'administration des

kallar, *op.cit.*, p.288-297. La technique du « billet de dédit » s'apparente ainsi à plusieurs égards du *muri*. La capacité du « chef des Malabars » d'imposer aux plaignants de souscrire des sûretés pour prévenir des procès peut être regardée comme un marqueur d'une autorité équivalente à celle des chefs de village.

³⁹¹¹ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §8. L'épreuve de l'huile bouillante ne figure pas parmi les preuves par ordalies du droit hindou classique. ROCHER, L., *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, *op.cit.*, p.389-393. En revanche, des sources plus tardives mentionnent une telle pratique pour prouver l'innocence des accusés de vol. BUCHON, J.-A., *Lettres édifiantes et curieuses* [...], *op.cit.*, t.2, p.486, *Lettre du P. Bouchet à M. Cochet de Saint-Vallier, président des requêtes du palais, à Paris, à Pondichéry, le 2 octobre 1714*, p.493, « Lorsque quelqu'un est accusé d'un vol, et qu'il y a contre lui de forts préjugés, on l'oblige de prouver son innocence en mettant sa main dans une chaudière d'eau bouillante. Dès qu'il en a retiré la main, on l'enveloppe d'un morceau de toile, et on y applique un cachet vers le poignet. Trois jours après, on visite la main, et s'il n'y paraît aucune marque de brûlure, il est déclaré innocent. Cette épreuve est assez ordinaire aux Indes et l'on y en voit plusieurs qui retirent de l'huile bouillante leur main très-saine ».

³⁹¹² NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §8.

³⁹¹³ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*.

³⁹¹⁴ NAIP, Misc., DOC, 526, f°11, *Note de comparaison des castes de main droite et de main gauche*, par Duplant de Laval, second marchand et juge au tribunal de la Chauderie, du 15 juillet 1768, qui classe les *vellajas* au premier rang des castes de la Main droite. NAIP, Misc., DOC, 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les deux mains appelées main droite et main gauche avec leurs chefs et notables habitants de Pondichéry que dans ses dépendances* [vers 1770-1780], qui mentionne : « Les vallagers [*vellajas*] partout ailleurs qu'à Pondichéry sont regardés comme neutres ». SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* [...] *op.cit.*, t.1, p.55, qui classe les *vellajas* parmi les castes de la Main droite lors de son premier séjour à Pondichéry à la fin des années 1770.

³⁹¹⁵ *Supra*, p.905.

fermes de la Compagnie, et plus tard, du roi³⁹¹⁶. Cette mutation des activités économiques avait d'abord pour effet de fragiliser l'utilité première de l'emploi de courtier. Le « chef des Malabars » devait désormais trouver sa légitimité dans l'autorité qu'il exerçait sur la société de castes.

La critique de la partialité des courtiers et de la collusion des emplois administratifs avec les privilèges de castes s'inscrit dans un contexte historique spécifique et complexe. Près de vingt années de guerre avaient amorcé la décomposition du tissu socio-économique de l'arrière-pays de Pondichéry. Cette tendance conduisait, d'une part, à réduire la mobilité des populations installées à Pondichéry, et à limiter considérablement la possibilité des exodes comme modes de contestation économique ou religieuse³⁹¹⁷. La diminution des possessions territoriales de la Compagnie des Indes après la guerre de Sept ans avait conduit à une multiplication des fermes et des concessions fiscales à des notables tamouls, dont les droits étaient désormais attachés à l'administration française³⁹¹⁸. D'autre part, les emplois pourvus par l'administration coloniale, ou par ses concessionnaires indiens pouvaient être perçus comme des gages de stabilité et de prestige dans ce contexte agité³⁹¹⁹. La « bureaucratisation » des agents indigènes apparaissait comme une forme de solution aux problématiques socio-économiques, mais elle induisait aussi de nouvelles formes de contestation³⁹²⁰. La concentration des *vellajas*, et des membres de castes de la Main droite en général, dans les fonctions d'autorité et de prestige appelait des contestations dès la fin des années 1760. Les *vellajas* étaient regardés comme juges et parties

³⁹¹⁶ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.551, Annexe XLI, *Lettre de Law de Lauriston à Boynes, du 21 juin 1774*, « J'avais appris qu'on accusait Candapa d'empêcher les *neslys* [riz non pilé] d'entrer, que c'était une affaire qu'il fallait examiner très sérieusement. Je demandai aux écrivains de la chaudière et de la Police s'ils avaient entendu quelqu'un accuser Candapa, leur ordonnant de nommer qui et de le faire paraître. Ils m'assurèrent tous qu'ils n'avaient entendu personne accuser Candapa, que cette accusation ne pouvait d'ailleurs qu'être fausse puisque Candapa n'a aucune partie de *nesly* à lui et qu'étant fermier des droits d'entrée et de sortie, ce serait travailler contre ses propres intérêts que d'empêcher les grains d'entrer, que son avantage était d'en faire entrer le plus qu'il serait possible afin de percevoir plus de droits ».

³⁹¹⁷ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.87-92, « Even if the farms and their management were extensive enterprises, they did not - as in the early decades of the century - enable the indigenous elite to paralyse the life of Madras. At most they could spark off limited riots which required the attention of the government or some kind of intervention by the Company's guard. In 1707-17, strikes and desertions were used as a means to put pressure on the British. In the 1780s this was no longer possible ». AHUJA, R., *Labour unsettled : Mobility and protest in the Madras region, 1750-1800*, loc.cit., p.396-404, qui nuance toutefois l'idée d'une disparition complète des tentatives d'exodes à Madras à la fin du XVIII^e, tout en confirmant leur affaiblissement et leur perte d'efficacité en raison des mutations foncières et professionnelles qui avaient transformé les mondes agricoles et artisanaux au XVIII^e siècle. La perte de population enregistrée à Pondichéry dans la seconde moitié du XVIII^e siècle s'est faite progressivement.

³⁹¹⁸ AHUJA, R., *State Formation and "Famine Policy" in Early Colonial South India*, loc.cit., p.358-360.

³⁹¹⁹ v. Id., *Labour Relations in an Early Colonial Context : Madras, c. 1750-1800*, loc.cit., et Id., *The Origins of Colonial Labour Policy in Late Eighteenth-Century Madras*, in: *International Review of Social History*, vol.44, 1999, p.173-176.

³⁹²⁰ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.45 et s., et NEILD-BASU, S., *The Dubashes of Madras*, loc.cit., p.14.

des conflits entre les deux Mains. Il faut donc analyser la posture revendicatrice de la Main gauche durant ces années comme une volonté de contester la confusion des sphères rituelles et administratives, ou d'obtenir au sein de ce dispositif une position qui ne soit pas exclusivement perdante³⁹²¹. Dans cette conjoncture, le Conseil supérieur avait une voix prépondérante : lui seul pouvait déterminer si l'octroi des emplois indigènes aux personnes de la Main droite devait se retranscrire dans le champ des privilèges rituels. Il faut attendre l'année suivante pour que les marchands de la Compagnie s'impliquent dans une affaire similaire, et proposent une réponse originale à cette problématique.

B. La remise en cause du caractère religieux de la division des deux Mains

Au début du mois de juillet 1768, le dénommé Saravana Patten (ou Chavarané Patten), orfèvre de la monnaie, appartenant à la Main gauche, voulut qu'il lui fût permis de porter des lances (*savalam*) pour le mariage de son petit-fils³⁹²². Il s'agissait cependant d'un privilège honorifique attaché aux *vellajas*, et aux castes de la Main droite³⁹²³. Les notables de cette dernière se plaignirent à la police pour empêcher cette action. Cette fois, c'est le second marchand et chargé de la police Pierre Duplant de Laval qui intima aux requérants de la Main droite de souscrire un billet de dédit de mille pagodes, « *qu'ils s'engageraient de payer à la Compagnie si ceux de la Main gauche prouvaient leurs droits auxdits ports d'armes* »³⁹²⁴. Cependant, les principaux de la Main gauche furent également sommés de souscrire à cet engagement. Ils refusèrent, et certains auraient été envoyés en prison³⁹²⁵.

Informé du risque de troubles par Duplant, de Laval, le Conseil supérieur se réunit pour délibérer le 15 juillet 1768 sur la question du port des lances et des armes dans les cérémonies de mariage. Les faits exposés, quoique mineurs, amènent les conseillers à une réflexion inédite. Le gouverneur, Law de Lauriston, exposa en premier lieu qu'il était devenu impossible de s'enquérir véritablement des droits de chaque Main à Pondichéry : plus personne ne pouvait être regardé comme neutre³⁹²⁶. Il fallait donc que les conseillers s'intéressassent eux-mêmes aux usages en question. Law de Lauriston s'employa alors à une présentation didactique de la distinction de la Main droite et de la Main gauche. Il représenta d'abord que « *l'objet du litige*

³⁹²¹ Dans ce sens, NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*.

³⁹²² NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*. Les événements de juillet 1768 sont mentionnés succinctement par STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.475.

³⁹²³ ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde*, *op.cit.*, p.104.

³⁹²⁴ NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*.

³⁹²⁵ *Ibid.*

³⁹²⁶ NAIP, *Misc.*, DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°5-6, Avis du gouverneur Law de Lauriston, « Aucun Malabare ne peut être consulté sur l'objet contesté, tous étant parties intéressées ».

[était] *absolument étranger aux coutumes primitives établies par le législateur, soit relativement à la religion, soit aux usages civils* »³⁹²⁷. Le gouverneur de Pondichéry avait considéré la possibilité de regarder la rivalité des deux clans comme dénuée de fondement du point de vue du droit et de la religion hindoue³⁹²⁸. Les honneurs et distinctions, telles que le port des lances lors des mariages, étaient des créations des princes qui s'étaient transmises de génération en génération. Si la Main droite paraissait avoir le plus souvent droit aux plus grands honneurs dans ses mariages et cérémonies, c'est parce que ses membres remplissaient « *tous les emplois civils et militaires chez les princes du pays* »³⁹²⁹. Chez les européens, les emplois de courtier ou de *dubashes* avaient donné lieu à des faveurs similaires, que les notables de la Main droite s'étaient « *appropriées comme choses dues* »³⁹³⁰. Parce que la distinction des deux Mains n'était fondée sur aucun principe religieux constant, elle avait pu donner lieu à des rivalités continuelles³⁹³¹. La solution pour prévenir les empiètements des droits de chacun et les troubles qu'ils occasionnaient résidait, pour Law de Lauriston, dans le rappel des droits du souverain³⁹³². Il fallait « *empêcher les uns les autres de s'approprier abusivement des distinctions honorifiques qui essentiellement ne peuvent être communiquées que par le prince, étant des attributs de sa puissance* »³⁹³³. Par conséquent, il était nécessaire de rappeler l'imprescriptibilité des honneurs reconnus par le Conseil supérieur, et son pouvoir inaliénable de les dispenser ou de les révoquer³⁹³⁴. Les marques de prestige devaient n'être remises qu'à titre de « *dépôt* », comme

³⁹²⁷ *Ibid.*

³⁹²⁸ *Ibid.*, Law de Lauriston détaille « Ainsi, il n'en est aucune mention dans les livres canoniques appelés Sastron [*śāstra*] qui traitent de ces objets. Cela est même impossible, car en remontant à la source des lois malabares qui ont constitué l'état distributif de la nation, l'on sait qu', primitivement, il n'y a que quatre castes ou Tribus, savoir, les Brames [brahmanes], Rajapoutes [Rajpoutes, utilisé pour désigner les *ksatriyas*], les Banians [*vaiśya*] et les Choutres [*śūdras*]. Toutes les autres subdivisions aujourd'hui connues ne se sont formées que peu à peu par le mélange illicite de ces quatre premières souches, à l'égard de la différence de main gauche à main droite, elle est toute récente n'ayant guère plus d'un siècle ». Cette approche peut être rapprochée de celle du gouverneur Dumas, telle que nous l'avons décrite à *Supra*, p.745.

³⁹²⁹ *Ibid.*

³⁹³⁰ *Ibid.*

³⁹³¹ *Ibid.*, « Comme cette distinction de main gauche à main droite n'est fondée sur aucun usage religieux de tout plus au moins décidé que prend l'un ou l'autre parti, dépend du plus ou moins de crédit qu'ont quelques-uns de leurs membres, auprès de princes du pays, de là naît une jalousie continuelle qui occasionneraient quelquefois des espèces de troubles sous un gouvernement faible, mais quatre ou cinq pions dissipent par leur présence. Par exemple, il y a deux ans, la faveur trop marquée du roi de Tanjore pour des hommes de main gauche à qui il accorda des distinctions non seulement considérables qu'elles même s, mais dont cet homme devait jouir dans toutes les rues indifféremment, occasionna une espèce d'émeute dans laquelle il y a eu, dit-on un homme ou deux blessés ».

³⁹³² Dans ce sens, BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], p.134.

³⁹³³ NAIP, Misc., DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°5-6, Avis du gouverneur Law de Lauriston,

³⁹³⁴ *Ibid.*, « Une possession abusive de part et d'autre dans ces cas, ne pouvant jamais fournir prescription et ce droit étant réellement inaliénable comme un des principaux ressorts dont doit disposer le prince pour mouvoir ses sujets, j'entends l'honneur et l'intérêt dans les distinctions honorifiques ne pourraient être accordées ici que par le Conseil supérieur ».

une récompense des services rendus à la colonie³⁹³⁵. Law de Lauriston avertissait néanmoins les conseillers quant aux issues de cette résolution. L'une des sources de la querelle des deux mains résidait dans la différence de traitement pratiquée par les princes du pays tamoul à l'égard de cette distinction. L'intérêt des Anglais de Madras les avait par exemple portés à reconnaître de grands honneurs à la Main gauche³⁹³⁶. Il fallait donc veiller à ne pas créer un contraste si grand qu'il conduirait une partie de la population de Pondichéry à abandonner la ville pour s'établir dans un lieu où elle serait mieux considérée³⁹³⁷. En 1768, l'affirmation du Conseil supérieur en tant que « *prince du pays* », ayant l'autorité suprême dans la distribution des privilèges honorifiques, doit être lue en considération de sa rivalité avec l'Empire britannique. La Compagnie anglaise avait occupé Pondichéry entre 1761 et 1765, et avait pu y accorder des faveurs à la Main gauche, comme elle le faisait à Madras³⁹³⁸. La revendication du caractère « princier » du Conseil supérieur s'explique aussi par la volonté de faire cesser les revendications nées d'une telle comparaison par les habitants hindous.

Le conseiller Lefebvre se joignit à l'avis du gouverneur. Il considérait que « *les honneurs qui [étaient] à l'origine des différends entre Main gauche et droite [n'étaient] point partie des préjugés de caste ni de ceux de religion et leur [étaient] étrangers* »³⁹³⁹. L'octroi de ces distinctions n'appartenait qu'à « *celui qui [avait] l'autorité* », et les membres des deux Mains en convenaient³⁹⁴⁰. Les crises ne résultaient que de l'oubli du droit qu'avait toujours eu le gouvernement de « *continuer ou de retirer à sa volonté* » les privilèges de chacun. Lefebvre prônait la solution suivante : pour rétablir l'ordre, il était nécessaire de « *défendre à toute caste de faire porter auxdites cérémonies de mariages, ou autres, les lances [...], de se faire accompagner de cipayes et de battre tambours au nabot, sans en avoir permission sous la peine qui [serait] jugée devoir être imposée aux contrevenants* »³⁹⁴¹. Lefebvre voulait ce principe

³⁹³⁵ *Ibid.*, « Le naynard par exemple chez qui sont les lances ne pourrait à son gré en disposer en faveur de qui que ce soit sans un ordre et lorsqu'alors cet homme se souviendrait que ces armes ne sont chez lui et quelque sorte qu'en dépôt, c'est-à-dire comme étant chargé de veiller à la police de la ville. De là il s'ensuivrait que ces honneurs plus difficiles à obtenir deviendraient plus prisés et pourraient récompenser quelque service un peu essentiel rendu à la colonie ».

³⁹³⁶ Sur ce point, MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.10-12 et p.17-18.

³⁹³⁷ NAIP, Misc., DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°5-6, Avis du gouverneur Law de Lauriston.

³⁹³⁸ *Infra*, p.967.

³⁹³⁹ *Ibid.*, f°6-7, Avis de M. Lefebvre.

³⁹⁴⁰ *Ibid.*, « La dispensation en appartient absolument à celui qui a l'autorité ainsi que l'a reconnu la caste de main droite en avouant que c'était une faveur qui lui avait été accordée depuis longtemps. La main gauche dit que cette faveur lui avait été faite aussi, mais à la vérité plus nouvellement et [moins] fréquemment, sur quoi la droite a répliqué que c'était dans un temps où on y avait fait peu d'attention, objection que ces deux castes peuvent se faire réciproquement ».

³⁹⁴¹ *Ibid.*

d'autorisation plus « *conforme aux règles de justice et à celle de la bonne politique qui s'oppose à ce qu'une caste soit favorisée aux dépens de l'autre* »³⁹⁴². Il était alors nécessaire de compter sur le naynard et sur le courtier pour réprimer le désordre, et d'informer les chefs de castes qu'ils auraient à répondre des contestations³⁹⁴³.

Le conseiller Lecomte envisageait l'instauration de l'égalité des deux Mains par la solution inverse : selon lui, il convenait de faire accéder la Main gauche à tous les privilèges reconnus à la Main droite, dans la mesure où la Compagnie employait indistinctement l'une et l'autre communauté à son service³⁹⁴⁴. Le conseiller et capitaine de Surville était, lui, favorable à « *l'égalité avec permission et condition* »³⁹⁴⁵. Il rapporte s'être entretenu avec les notables de la Main droite, qui admettaient sans difficulté la Compagnie comme leur nouveau « *seigneur* ». De Surville ajoutait cependant que les mêmes habitants pensaient pouvoir se procurer à Kanchipuram, où aurait été fondée la division des deux Mains, « *l'ancien règlement [...] sur des feuilles de cuivre* » qui permettrait de confirmer leurs droits³⁹⁴⁶. Le conseiller estimait que si ces affirmations étaient vraies, le Conseil supérieur devait se fier dans sa décision aux droits préexistants³⁹⁴⁷. Enfin, l'avis le plus minoritaire fut celui du second marchand et juge de police, Duplant de Laval. Celui-ci était totalement opposé à l'instauration d'un régime d'autorisation, ou d'une forme d'égalité, et défendait le maintien des privilèges qui avaient toujours été reconnus à la Main droite³⁹⁴⁸. Le juge de la Chaudrie estimait que l'instauration de cette « *égalité imaginaire* » entre les Mains serait la source de nouvelles émeutes qui porteraient atteinte à la tranquillité de la colonie et au commerce³⁹⁴⁹.

³⁹⁴² *Ibid.*

³⁹⁴³ *Ibid.*

³⁹⁴⁴ *Ibid.*, f°7, Avis de M. Lecomte.

³⁹⁴⁵ *Ibid.*, f°7-8, Avis de M. de Surville.

³⁹⁴⁶ *Ibid.*, « Les gens de la main droite ainsi que ceux de la gauche ne sont venus trouver ainsi que je pense qu'ils auraient été trouvés tous ceux qu'ils croient dans le cas de donner leurs voix en cette affaire. Les premiers disent que l'ancien règlement à ce sujet est déposé à Canhivarom [Kanchipuram] sur des feuilles de cuivre (c'est apparemment une découverte qu'ils ont fait depuis le dernier papier qu'ils ont présenté au conseil) ». Sur le recours aux brahmanes de Kanchipuram dans le règlement des litiges entre les deux Mains, *Supra*, p.439.

³⁹⁴⁷ *Ibid.*, « Si cela est vrai qu'ils puissent le produire après en avoir pris lecture, le Conseil pourrait y faire droit suivant ce qu'il jugerait convenir, ou l'on s'en tiendrait à l'égalité avec permission et condition ».

³⁹⁴⁸ *Ibid.*, f°10-11, Avis de Duplant de Laval, « Cette prétendue égalité non seulement serait une nouveauté inouïe, mais encore ne saurait avoir lieu dans l'exécution. De temps immémorial les Malabars de Main droite sont seuls en possession des honneurs de port d'armes d'instruments, de cheval blanc, et dans leurs mariages et autres cérémonies. Ces privilèges et droits honorifiques leur reviennent directement du prince du pays. Ils ont toujours été confirmés et autant par la protection spéciale des gouverneurs successifs de Pondichéry et du Conseil Supérieur, ils n'ont même jamais cessé d'en jouir à l'exclusion des malabars de Main gauche. Maints exemples arrivés sous M. Dumas sous M. Dupleix et après où ces derniers n'ont retiré d'autres faits des disputes [que la preuve de la] possession immémoriale de la main droite [de ses privilèges] ».

³⁹⁴⁹ *Ibid.*, « L'on se flatte aujourd'hui qu'en établissant égalité d'honneurs entre ex toutes disputes cesseront outre qu'il en résultera bien d'autres avantages. Je pense au contraire que cette égalité imaginaire si l'on vient à bout de l'introduire sera une nouvelle source de divisions et de discordes perpétuelles qui ne finiront que par l'extinction des uns ou des autres ou par l'abolition de cette innovation. Je vois des évènements tragiques arrivés toutes les fois

En questionnant le caractère proprement religieux de la division des Mains, les conseillers de Pondichéry s'étaient ainsi autorisés à réformer entièrement ce champ, sans déroger à la liberté religieuse ni aux lois personnelles des habitants tamouls. Réciproquement, la sécularisation de privilèges qui avaient toujours été tenus pour une prescription religieuse rendait possible l'intervention du pouvoir colonial dans toutes les sphères qu'il voudrait soumettre à ce raisonnement. Cette nouvelle analyse permettait de regarder les privilèges honorifiques sous l'angle exclusif de l'ordre public et de l'intérêt du gouvernement, et d'opter pour un régime d'autorisation égalitaire dans son caractère discrétionnaire. Dans sa grande majorité, le Conseil supérieur s'était désigné lui-même comme l'héritier des princes hindous du pays tamoul qui avaient, depuis des siècles, institué et réformé les distinctions honorifiques des deux Mains³⁹⁵⁰.

La majorité des conseillers s'était prononcée pour « *l'égalité entre la Main droite et la Main gauche* »³⁹⁵¹. La délibération rendue publique le 16 juillet 1768 exposait ainsi :

« Sur les disputes survenues entre les Malabars de la Main droite et de la gauche, à l'occasion du port d'armes, le Conseil toujours résolu de ne faire tort à qui que ce soit et de maintenir dans toute leur vigueur les droits et prérogatives essentiellement attachés à chaque caste comme distinction de rues, palanquin, cheval blanc, etc., a cru en même temps devoir s'opposer à un abus introduit qui lui a paru attentatoire à l'autorité de la Compagnie, les ports d'armes de quelque nature qu'ils soient n'étant aucunement attachés essentiellement aux castes, mais bien à une faveur qui émane du prince représenté ici par la Compagnie. En conséquence, il a été décidé que désormais les malabars de la Main droite ne pourraient prétendre aux ports d'armes de préférence aux Malabars de la Main gauche, l'égalité étant parfaitement établie entre eux à ce sujet, il est présentement défendu à tous Malabars quelconques de s'arroger d'eux-mêmes dans leur cérémonie de mariage, ou autres, les honneurs du port d'armes [avec] des tambours, fifres, lances, [...], nabot, du grand tamtam, et marche de cipayes, à peine d'amende et de réparation plus forte contre les contrevenants si le cas l'exige ; et est aussi ordonné que tous les Malabars de Main droite et de Main gauche qui auront envie d'obtenir ces honneurs seront tenus d'en faire la demande au Conseil qui le leur accordera s'il le juge à

que les Malabars de la main gauche ont cherché à usurper les honneurs de ceux de la main droite et à empiéter sur leurs privilèges [...]. Quant à la facilité que l'on trouve à réprimer ces sortes d'émeutes, une longue expérience m'a pris à [envisager] tout différemment. Telle est la force du préjugé sur l'esprit de ces peuples que ni les biens ni la richesse ne peuvent entrer en parallèle avec la conservation de leurs droits et privilèges auxquels ils croient un honneur attaché. Rien n'égale en eux cette passion et ils sacrifieraient toute la vie même plutôt que de les céder à leurs adversaires ».

³⁹⁵⁰ *Supra*, p.270. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.16-17, « Traditionally, the authority of a ruler was sought in order to determine the entitlement to symbols and emblems of individuals, castes or the entire Right of Left side. The Europeans also used their authority to confer or withdraw special privileges on individuals as a mark of their favor or disfavor [...] It is clear that the English especially used this to great advantage, with a full understanding of the implications that such honors had in defining the social status of their merchants ».

³⁹⁵¹ NAIP, Misc., DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°10, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 16 juin 1768*. Ce document est également reproduit parmi les pièces justificatives d'une requête formée en octobre 1776 par la Main gauche au commissaire ordonnateur Potier de Courcy, NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°47, *Délibération du 16 juin 1768*.

propos. Et pour que personne n'en prétende cause d'ignorance, le présent règlement sera lu, publié et affiché partout où besoin sera.

« Il a été aussi décidé qu'on ferait venir au Conseil les chefs des deux Mains, pour leur lire l'ordonnance ci-dessus, leur défendre en même temps de tenir à ce sujet le moindre propos qui pourrait troubler la tranquillité publique, déclarant qu'au moindre mouvement dont le Conseil pourra s'apercevoir, il s'en prendra aux chefs de caste de Main droite [concernés] lesquels seront emprisonnés et [condamnés à] une amende envers la Compagnie »³⁹⁵².

La délibération du 16 juillet 1768 n'établissait pas une égalité générale entre les castes de Main droite et de Main gauche. Elle soumettait à un régime d'autorisation l'usage de certains attributs, (en l'espèce, ceux relatifs à l'apparat militaire) qui étaient les principaux objets des privilèges revendiqués ou disputés par les deux communautés. Dans un contexte de prédominance de la Main droite, cette décision avait pour véritable effet de supprimer les droits réputés acquis par cette dernière, et de leur substituer des droits conditionnels. L'égalité annoncée dans la délibération du 16 juillet 1768 n'était, en fait, qu'un droit égal à l'autorisation. La Main gauche estima la « *sagesse de cet édit* », tandis que la Main droite déplora un règlement contraire à ses droits, qui avait indistinctement puni tous les habitants³⁹⁵³. Il faut enfin considérer que l'angle spécifique sous lequel cette délibération est présentée n'est pas anodin. La question du port d'armes était depuis 1765 un marqueur social qui n'importait pas uniquement aux Tamouls³⁹⁵⁴. Après le rétablissement de Pondichéry, le Conseil, présidé par le turbulent André Boyelleau, avait par exemple interdit le port d'armes aux écrivains métis et topas employés par la Compagnie, pour leur retrancher toute forme de distinction³⁹⁵⁵. Quoique ce parallèle ne soit pas établi explicitement par la délibération du 15 juillet 1768, il permet de mieux comprendre que l'égalité prônée par les conseillers avait aussi été une marque visible de dégradation sociale au cours des dernières années. L'extension de cette interdiction aux Tamouls, dans leurs cérémonies, participait ainsi à la même logique de distinction.

³⁹⁵² *Ibid.*

³⁹⁵³ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, « Ce règlement fut contraire à nos droits qui sont essentiellement attachés à notre caste [...]. Nous ne devrions pas acheter de privilèges qui nous appartiennent légitimement suivant la constitution de nos lois et coutumes ».

³⁹⁵⁴ Il faut souligner à ce titre que la question du port d'armes dans les mariages n'était pas inconnue en droit français. Les charivaris réalisés à l'occasion des fêtes et mariages pouvaient comprendre l'usage d'armes. J. Bart montre qu'à partir du XVII^e siècle, le port d'armes dans de telles festivités était l'un des éléments qui permettait aux juges séculiers d'écarter « l'aspect festif » d'une assemblée, et de constater son caractère « subversif ». BART, J., *Les décisionnaires et les silences de la coutume*, loc.cit., [en ligne], §13-19.

³⁹⁵⁵ MALANGIN, R., *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, op.cit., p.204-205. CCSCP, T.6, p.34, *Lettre du Conseil de Pondichéry au Conseil de Chandernagor en date du 15 juin 1766*, p.86, « Pour remédier aux abus et au mélange affreux, honteux et déshonorant, qui se sont glissés dans le tableau des employés, nous avons pris une délibération le 28 mai [...] pour en retirer de dessus et en faire une classe à part sous le titre d'écrivains blanc et métis, ceux qui par une mésalliance dans ces pays-là ou par une basse extraction trop connue, ou des reproches sur leur conduite, se sont mis dans le cas de ne pouvoir parvenir ; nous les avons ôtés de dessus le tableau et même des états de la paye des appointements. N'est-il pas honteux que ces sortes de gens se trouvent confondus sur des états avec les personnes du Conseil ? Nous leur avons interdit le port d'armes pour marques distinctives [...] ».

Les critères sur lesquels se fonderait l'octroi ponctuel des honneurs de chacun dans les cérémonies étaient restés particulièrement flous. Dans son avis, le célèbre capitaine et conseiller honoraire Jean-François de Surville avait considéré que ces marques de prestige ne devaient être accordées « *qu'à ceux que l'on jugerait dignes d'en jouir et qu'il s'en trouve dans la Main gauche comme dans la Main droite, ainsi qu'il s'en trouve dans l'une et l'autre main auxquels il ne doit jamais être accordé* »³⁹⁵⁶. Ce texte fondait en effet le droit discrétionnaire du Conseil supérieur à autoriser les cérémonies publiques en grande pompe. La sécularisation des privilèges des deux Mains était censée priver ces droits du fondement religieux qui les rendait opposables au gouvernement. Cependant, la délibération du 15 juillet 1768, en proclamant l'égalité des deux Mains, permettait aussi de justifier les inégalités existantes. La démystification des privilèges avait permis à Law de Lauriston de dire que la prépondérance de la Main droite n'était pas religieuse, mais qu'elle s'expliquait par son mérite, ayant historiquement rempli les emplois administratifs auprès des princes indiens et des pouvoirs coloniaux. Par conséquent, il était possible de légitimer l'asymétrie des privilèges cérémoniels par ce nouveau fondement. Ces droits seraient désormais réservés aux personnages les plus importants, selon les services qu'ils auraient rendus à la colonie, ou suivant le prix qu'ils étaient prêts à payer.

II. La sécularisation des privilèges des deux Mains : une solution autoritaire ?

Les contestations relatives au règlement du 16 juillet 1768 obligèrent le Conseil supérieur à réaffirmer son volontarisme dans les semaines qui suivaient son édicton, en généralisant le régime de « l'égalité avec condition et permission » à toutes les cérémonies publiques (A). Plutôt que de condamner directement les vendettas de la Main droite, le Conseil supérieur organisa, dans les mois suivants, un système de responsabilité des chefs de haute caste du fait de troubles engendrés par les basses castes de leur faction (B).

A. La généralisation du régime d'autorisation des cérémonies

Le régime « d'égalité avec condition et permission » instauré par la délibération du 16 juillet 1768 n'a pas eu pour effet d'éteindre les contestations³⁹⁵⁷. Dès le mois d'août suivant, l'orfèvre de la Main gauche, Saravana Patten (ou Chavarané Patten) chercha à organiser le

³⁹⁵⁶ NAIP, Misc., DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°7-8, Avis de M. de Surville.

³⁹⁵⁷ STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, op.cit., p.83-84, qui considère que les troubles survenus en juillet 1768 ont provoqué une hausse du prix des toiles peintes, dont la vente était réalisée par les *chettis* de la Main gauche.

mariage qu'il avait été empêché de faire, en se conformant au nouveau règlement³⁹⁵⁸. Il présenta donc sa demande à Duplant de Laval, second marchand et juge de police à la Chaudrie. L'on ne sait duquel des deux vint la proposition, mais il fut convenu d'autoriser le mariage avec le port des lances à l'homme de Main gauche contre le paiement de cent-cinquante roupies au siège de la Chaudrie³⁹⁵⁹. De surcroît, Saravana Patten avait inclus dans sa demande l'érection d'un pandal (construction provisoire). Cette pratique n'était pas explicitement visée par la délibération du 16 juillet 1768, et restait donc théoriquement soumise aux droits et privilèges de chaque Main³⁹⁶⁰. Cette démarche provoqua un grand scandale. Les notables de la Main gauche racontent qu'entre le 10 et le 11 août 1768, le « *placard de l'édit* [règlement] » fut arraché, et que des milliers de *paraiyars* de la Main droite protestèrent dans les rues pour s'assembler devant la maison de Saravana Patten³⁹⁶¹. D'après eux, le soulèvement aurait été organisé par les chefs de la Main droite, de concert avec le courtier Candapa qui en « *était le moteur et l'auteur* »³⁹⁶². C'est lui qui aurait « *fait brûler le pandal, et occasionné une sédition, et un pillage* »³⁹⁶³. Le gouverneur Law de Lauriston aurait, de surcroît, envoyé Candapa pour réprimer les troubles qu'il avait lui-même occasionnés³⁹⁶⁴. Une partie des habitants de la Main gauche aurait quitté la ville plusieurs jours³⁹⁶⁵. Certains chefs de la Main droite furent cependant mis en

³⁹⁵⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, et f°28, *Mémoires de la Main droite*.

³⁹⁵⁹ *Ibid*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §10, et f°47-48, *Copie de la requête de la Main gauche aux conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du mois de septembre 1768*, qui semble indiquer que la tarification des autorisations de mariage résultait d'une décision des marchands français : « Nous vous regardons comme nos maîtres, nos souverains, et jamais rien ne sera capable de nous détourner du profond respect que nous avons et que nous aurons toujours pour vous, Nosseigneurs, qui en nous accordant les privilèges dont nous jouissons ci-devant, n'avez eu en vue que les intérêts de la Compagnie, en taxant une certaine somme pour elle sur les mariages, qui désireraient jouir du privilège des lances ».

³⁹⁶⁰ *Ibid*, f°28, *Mémoires de la Main droite*.

³⁹⁶¹ *Ibid*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, et f°47-48, *Copie de la requête de la Main gauche aux conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du mois de septembre 1768*, « En conséquence de cet édit, Nosseigneurs, la tribu se disposait à renouveler lesdits attributs d'honneur au mariage d'un de ses membres appelé Charavané Patten, orfèvre de la monnaie, mais elle a été bien surprise de voir la maison dudit Charavané Patten entourée par les parias et autres de la populace de la main droite armés de pierres, de bâtons, et sabres, etc. qui insultant et aux ordres Conseil, et aux membres de cette même tribu, ont osés employer l'assassinat le chabouc, et même le feu pour empêcher que nous nous servions dans ce mariage des marques d'honneur que vous avez bien voulu nous accorder ainsi que nous l'avions possédés ci-devant ».

³⁹⁶² *Ibid*, « Cette sédition n'a été suscitée que par les chefs Teverachetty, corailler, Canagachevamodély, Narasimachetty, Chandachavachetty, Vardapachetty, [*komatis*] de la caste de la Main droite dont Candapa courtier était le moteur et l'auteur [...] ».

³⁹⁶³ *Ibid*.

³⁹⁶⁴ *Ibid*, « Lorsque Monsieur Law l'envoyait [Candapa] pour apaiser ce trouble, il paraissait en dehors d'exécuter ses ordres, mais secrètement il soufflait le feu de la discorde, et applaudissait aux acteurs en leur donnant de grands présents en argent, qui leur ont été payés par Chandachavachetty, Narasimachetty, et Vardapachetty cométis, et en nourrissant ces mêmes parias à qui il dictait lui-même en secret les ordres que ces gens faisaient publier, à son de tamtam par toute la ville ».

³⁹⁶⁵ *Ibid*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*.

prison, et interrogés par le Conseil supérieur³⁹⁶⁶. Ceux-ci estimaient qu'ils n'avaient fait qu'exercer une vengeance légitime contre « *l'orgueilleux orfèvre* »³⁹⁶⁷.

Le 24 août 1768, le Conseil supérieur délibéra de nouveau. Le règlement du 16 juillet précédent était jugé insuffisant, car il n'avait porté que sur un objet particulier des cérémonies. Il devait donc être étendu par un régime d'autorisation général de toutes cérémonies publiques, applicable à tous les habitants tamouls de la ville :

« *Il est défendu à tous Malabars de quelque caste qu'ils soient, soit de la Main droite ou de la Main gauche, même chrétiens, de faire à leurs mariages aucunes cérémonies publiques usitées parmi eux jusqu'à ce que le Conseil mieux instruit puisse faire un règlement permanent qui évite dorénavant toute discussion entre les deux mains* »³⁹⁶⁸.

La mesure ne cherchait plus à se fonder sur une quelconque subtilité théorique. Suivant des purs motifs d'ordre public, le Conseil supérieur avait soumis à son autorisation chaque cérémonie publique dans la ville de Pondichéry. Les motifs qui présidaient ce règlement n'étaient pas, comme du temps de François Martin, fondés sur une quelconque politique d'intolérance religieuse ou de promotion du christianisme³⁹⁶⁹. L'interdiction des cérémonies publiques était fondée sur la prévention des risques causés par des initiatives individuelles ou collectives sur les droits d'autres individus et communautés, et des troubles qui pouvaient en résulter. À la différence des tentatives d'interdiction générale des cérémonies adoptées au début du XVIII^e siècle, celle-ci pouvait produire ses effets en raison du contexte de division de la société pondichérienne.

Cette mesure suscita des objections des deux partis. Les principaux de la Main droite rappelèrent qu'il existait un moyen plus parcimonieux de trancher ce différend. Ces notables auraient d'abord proposé au Conseil d'ordonner à ceux de la Main gauche de souscrire un

³⁹⁶⁶ *Ibid*, f°28, *Mémoires de la Main droite*.

³⁹⁶⁷ *Ibid.*, §11, « Chacune de ces castes ont des usages pour la conservation desquels il n'y a personne qui ne sacrifie tout, même sa vie, que de là viennent les troubles et même les massacres [...]. Ceux de Main gauche ont voulu empiéter sur le droit de main droite, ils ont voulu avoir les lances et les banderoles, ceux de Main droite sont plus nombreux que ceux de Main gauche, ils ont parmi eux des gens de toute sorte de caractère, des bons et des mauvais, des gens d'une grande patience et d'autres d'une fougue extrême, la populace s'émeute et il arrive du désordre. Ceux qui sont les plus sages et les plus modérés détestent ce désordre sans pouvoir y remédier [...]. Pourquoi ceux de la Main gauche se mettent-ils si imprudemment dans le cas d'être insultés de la sorte ? ». Ces arguments, tels qu'ils apparaissent dans le récit fait en 1776 par les notables de Main droite des événements de 1768, sont remarquablement identiques à ceux formulés par le second marchand Duplant de Laval, dans son avis minoritaire du 15 juillet 1768. NAIP, Misc., DOC, 526, f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche*, du 15 juillet 1768, f°10-11, Avis de Duplant de Laval, « Telle est la force du préjugé sur l'esprit de ces peuples que ni les biens ni la richesse ne peuvent entrer en parallèle avec la conservation de leurs droits et privilèges auxquels ils croient un honneur attaché. Rien n'égale en eux cette passion et ils sacrifieraient toute la vie même plutôt que de les céder à leurs adversaires ».

³⁹⁶⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°47, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 24 août 1768*.

³⁹⁶⁹ Sur les tentatives d'interdiction totale ou partielle des cérémonies sous les gouvernements de François Martin et Pierre Dulivier, *Supra*, p.439, p.444, et p.583.

« *billet de dédit* » par lequel ils s’engageraient à prouver leurs prétentions ou à payer une forte somme³⁹⁷⁰. Ceux de la Main droite auraient également pressé le gouverneur à contraindre leurs adversaires de se rendre à Kanchipuram, pour vérifier s’ils avaient véritablement droit au port d’armes dans leurs cérémonies³⁹⁷¹. Le pouvoir qu’avait le Conseil supérieur de dispenser les honneurs ne devait s’exercer qu’en cas d’incertitude des droits de chacun. Les sources textuelles conservées à Kanchipuram (dont l’existence à cette date est très incertaine), et l’autorité des brahmanes qui y résidaient, devaient avoir la priorité sur la décision du gouvernement français. Face à cette injonction, les notables de la Main gauche auraient, selon la version de leurs adversaires, cherché à éviter un voyage à Kanchipuram. Ils auraient sollicité un entretien avec le gouverneur et ceux de la Main droite, pour parvenir à un « *accommodement à l’amiable* », qui semble-t-il, ne donna aucun résultat³⁹⁷².

Les notables de la Main gauche formèrent en 1768 une requête au Conseil supérieur, par laquelle ils demandaient « *de réparer l’honneur de [leur] tribu flétrie par Candapa et les chefs de la caste de la Main droite* »³⁹⁷³. Les auteurs de ces plaintes ne résumaient pas l’affaire à la simple question des privilèges cérémoniaux, mais attaquaient celui qui en avait été l’un des arbitres, le courtier Candapa. Celui-ci avait rompu la neutralité qu’il devait s’imposer, en tant que courtier, et en tant que *vellaja*, en prenant parti pour la Main droite³⁹⁷⁴. Le courtier avait non seulement pris part aux persécutions, mais imposait aussi sa vision des faits à Duplant de Laval, second marchand et chargé de la police, dont il était le principal informateur³⁹⁷⁵. En somme, la

³⁹⁷⁰ NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, « [Après le 24 août 1768] Nous fumes trouver M. le Gouverneur pour le prier de contraindre ceux de main gauche à prouver leurs prétentions et à signer ledit billet de dédit dans le temps que le gouvernement était en pourparlers sur cette demande. Les orfèvres et les autres *kammalar* prirent fuite pour se dispenser de contracter un engagement dont ils savaient bien qu’ils ne pourraient se tirer avec honneur ».

³⁹⁷¹ *Ibid.*, « Nous nous sommes présentés plusieurs fois au gouvernement pour le prier de contraindre ceux de la main gauche à prouver leur droit à Cangivaron [Kanchipuram] comme il a été proposé d’abord ; M. notre gouverneur pressa ceux de la Main gauche de le faire, mais ils ont toujours éludé sous divers prétextes, et les choses sont restées ainsi ».

³⁹⁷² *Ibid.*, « Nous avons renouvelé notre prière à M. le Gouverneur de contraindre ceux de Main gauche à prouver leur droit aux ports d’armes. Ils furent mandés et interrogés sur cela, ils ont répondu qu’ils voulaient bien aller à Cangivaron [Kanchipuram], mais qu’avant d’entreprendre un voyage si pénible, ils souhaiteraient que la Main droite consentit un entretien avec eux pour voir si on pourrait faire un accommodement à l’amiable. M. Law fit cette proposition à la Main droite, qui l’accepta sans difficulté ».

³⁹⁷³ *Ibid.*, f°47-48, *Copie de la requête de la Main gauche aux conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du mois de septembre 1768*,

³⁹⁷⁴ *Ibid.*, « Un courtier, Nosseigneurs, doit être un homme intègre et impartial et doit rendre à chacun indifféremment la justice, et non exciter des séditions au mépris de la nation, des ordres du Conseil et du chef respectable sous lequel nous avons l’honneur d’être ».

³⁹⁷⁵ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, « Candapa âpre défenseur de la Main droite de la tribu de laquelle il est, devant dans sa qualité de courtier montrer la plus grande impartialité, parce qu’il devait être le médiateur, a affecté le plus grand zèle pour faire rentrer les castes retirées, il a même fait pour couvrir son jeu, jouer un rôle sur la scène à M. Duplant, conseiller second et juge de la police, mais nous osons dire qu’il a trompé et le gouvernement et la police qui ne voyaient et n’entendaient que par lui (ce que nous savions) parce qu’il leur faisait regarder comme très difficile ce qui était au contraire très facile, et qu’il prêtait aux castes retirées des sentiments de

requête des notables de Main gauche dénonçait l'impunité de la Main droite, dont les chefs n'étaient jamais véritablement inquiétés des vengeances qu'ils commandaient. Cette différence dans la répression était le véritable signe du parti pris du Conseil supérieur, sous l'influence de Candapa. L'égalité que les conseillers avaient prétendu instaurer était vaine si elle ne s'accompagnait pas d'une répression identique des troubles causés par l'une et l'autre communauté.

L'affaire semble s'être apaisée après le mois de septembre 1768. La généralisation de « l'égalité avec permission et condition » n'assurait en rien la prévention des troubles, mais elle avait permis au Conseil supérieur de s'imposer comme le dispensateur des honneurs et distinctions dans les cérémonies. Forts de cette autorité, les conseillers purent envisager quelques mois plus tard une solution pour empêcher la survenue des émeutes, en réorganisant la caste des *paraiyars* de la Main droite.

B. La réorganisation des castes par le Conseil supérieur de Pondichéry

Le 28 avril 1769, le Conseil supérieur adopta un règlement sur l'organisation de la caste des *paraiyars*³⁹⁷⁶. Nous avons déjà pu décrire ce texte, qui encadre l'exercice de la justice interne à cette caste, par des chefs particuliers de *parcherie* et des chefs principaux³⁹⁷⁷. Le contexte immédiat de l'adoption de cet acte est inconnu, et il ne semble pas qu'une crise majeure soit survenue à ce moment. En revanche, ce règlement peut être mis en relation avec les événements de l'été 1768 pour plusieurs raisons. Les *paraiyars*, qui avaient toujours été membres de la Main droite, constituaient depuis le début du XVIII^e siècle le « gros des troupes » lors des séditions opposant les deux factions de la société pondichéenne³⁹⁷⁸. L'organisation pyramidale de la justice au sein de la caste *paraiyar* pouvait être regardée comme une technique de contrôle et de surveillance. Les trois derniers articles du règlement du 28 avril 1769 confirmaient clairement sa dimension policière, et son inscription dans le contexte de la rivalité des deux Mains. Ces articles organisaient la tutelle de la caste *paraiyar* pour les faits relatifs à la « *police générale des castes* »³⁹⁷⁹. Cette notion désignait ici les contestations individuelles ou

rébellion qu'ils étaient bien éloignées d'avoir, puisqu'ils ne demandaient que justice des torts qu'on leur avait fait et qu'ils fussent maintenus dans leurs droits et leur tranquillité ».

³⁹⁷⁶ NAIP, Misc., DOC, 524, f°14, *Règlement du Conseil Supérieur relativement à la caste des parias de la dépendance de Pondichéry, du 28 avril 1769*.

³⁹⁷⁷ *Supra*, p.914.

³⁹⁷⁸ Par exemple, *Supra*, p.438 ou p.630. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800, loc.cit.*, p.13-14.

³⁹⁷⁹ NAIP, Misc., DOC, 524, f°14, *Règlement du Conseil Supérieur relativement à la caste des parias de la dépendance de Pondichéry, du 28 avril 1769*, art.10, « Pour affaires relatives à la police générale des castes, les chefs parias rendront compte au chef de caste des corailleurs, qui répondra devant le Conseil des mouvements et disputes, tendant à troubler le bon ordre de la part des parias ».

collectives, en fait de police ou de droit des castes, qui opposaient les *paraiyars* à un autre groupe social. En matière de police générale des castes, les chefs des *paraiyars* ne pouvaient se prononcer seuls, mais devaient rendre compte de toute dispute au chef de la caste des *kavarai* (ou « cavarés »), qui était responsable devant le Conseil supérieur des « *troubles au bon ordre de la part des parias* »³⁹⁸⁰. Pour les affaires « *un peu compliquées* », c'est le chef des *vellajas* qui devait rendre compte au Conseil supérieur des décisions du chef des *kavarai*³⁹⁸¹. Cet article établit la responsabilité personnelle des deux chefs pour « *les troubles ou émeutes populaires survenus entre les parias* »³⁹⁸². Le système organisé par le Conseil supérieur visait à faire peser sur les deux principaux représentants de la Main droite la responsabilité des troubles causés par les *paraiyars*. Le dernier article du règlement donnait même à ce principe une portée excédant le cas particulier de cette caste :

« *Le chef des vellalars [vellajas] répondra de toutes assemblées de toutes les castes de la Main droite qui se pourront faire contre le bon ordre du gouvernement, et surtout des personnes, qui par argent, fourniture de roupies ou autre, donneraient occasion de nourrir et entretenir quelques émeutes* »³⁹⁸³.

Cette règle faisait directement référence à l'attitude qu'avaient pu avoir les *vellajas* dans les troubles opposant les deux Mains au cours de l'été 1768. Le chef de la caste la plus prestigieuse du comptoir français était non seulement responsable de l'une d'entre elles en particulier, mais de toutes celles de la Main droite, pour les disputes et émeutes qui pourraient survenir. Le Conseil supérieur levait ainsi définitivement l'ambiguïté concernant la position des *vellajas* : ceux-ci étaient pleinement regardés comme la principale caste de la Main droite. La solution retenue par ce texte n'est pas une mesure purement répressive. Les chefs des *kavarai* et des *vellajas* étaient investis par le Conseil supérieur lui-même d'une autorité directe sur les castes du comportement desquelles ils étaient les garants. Le grand absent de ce règlement est le courtier, dont l'autorité de « chef des Malabars » est entièrement ignorée. Ce texte ne répondait donc pas directement aux objections de la Main gauche, qui avait dénoncé la partialité du principal agent indigène dans l'exercice de ses fonctions. Au contraire, le règlement du 28 avril

³⁹⁸⁰ *Ibid.*

³⁹⁸¹ *Ibid.*, art.11, « Dans les affaires un peu compliquées, le chef de la caste des vellalars [vellajas] se présentera devant le Conseil répondant de la conduite du chef des coraillers, qui, de son côté, sera garant des démarches des chefs des parias, lesquels seront personnellement responsables des troubles ou émeutes populaires survenues entre les parias ». La formulation de l'article est confuse. Il demeure une ambiguïté sur les personnes dont la responsabilité personnelle est engagée. Il pourrait s'agir des chefs des *paraiyars*, du chef corailler et *vellajas* ensemble, ou des trois. Compte tenu du douzième article du règlement, que nous citons ci-dessous, nous pensons que le Conseil supérieur a bien voulu faire peser sur les deux principaux chefs des castes de la Main droite la responsabilité du fait des *paraiyars*.

³⁹⁸² *Ibid.*

³⁹⁸³ *Ibid.*, art.12.

1769 renforce la solidarité des castes de la Main droite, en donnant une existence juridique à cette fraction de la population.

Les dernières années d'administration de la Compagnie des Indes ont ainsi laissé la trace de grandes innovations théoriques et pratiques dans le domaine du droit des castes. La réfutation du caractère religieux de la distinction des deux Mains a permis au pouvoir colonial de s'affirmer comme seul dispensateur des marques de distinction dans des cérémonies publiques, ou de proclamer l'égalité des deux communautés. Cette nouvelle perspective a fait reculer les bornes de la sphère religieuse dans laquelle la tolérance excluait l'intervention des pouvoirs civils. Il est ainsi possible de relativiser la portée des déclarations tendant, à cette période, à garantir le maintien des coutumes et la tolérance de la religion des Tamouls³⁹⁸⁴. L'administration coloniale pouvait s'engager à respecter le droit des castes et la religion hindoue parce qu'elle était la source de leurs manifestations publiques et de leur organisation.

Il convient désormais d'exposer que le cadre réglementaire établi entre 1768 et 1769 a fait l'objet de nouvelles contestations quelques années plus tard, alors que les comptoirs étaient passés sous l'administration royale directe. Cette « seconde secousse » s'explique principalement par la difficulté qu'ont eue les administrateurs coloniaux à défendre avec cohérence l'exclusion des privilèges des deux Mains hors de la sphère religieuse.

§2. Les contradictions d'une tentative de sécularisation (1776)

La dernière grande crise opposant les deux factions de castes à Pondichéry survient lors d'une phase transitoire de l'administration des comptoirs. En 1776, l'administration royale est établie, et incarnée en la personne des commissaires ordonnateurs, mais elle n'a pas reçu toutes les réformes qui lui donneront corps après de l'arrivée de Bellecombe et Chevreau l'année suivante. Cette période connaît une cohabitation difficile entre le gouverneur Law de Lauriston et l'intendant Potier de Courcy, et une rivalité entre le *divan* du premier, Candapa, et le courtier du second, Rangappa Tiruvengadam. La fonction de lieutenant de police, exercée par Pierre Banal, est encore régie par le règlement du 30 décembre 1769. Enfin, la Chambre de consultation n'est pas encore constituée. C'est dans cet environnement que les règlements adoptés par le Conseil supérieur entre 1768 et 1769 concernant la rivalité des deux Mains sont mis à l'épreuve par une crise de grande envergure. Les événements qui surviennent à Pondichéry lors de l'été 1776 soulèvent d'abord la problématique de la mutabilité de l'appartenance des castes à l'une ou l'autre faction. Pour conserver un équilibre des puissances

³⁹⁸⁴ *Supra*, p.878, p.894, et p.898.

favorable au pouvoir colonial, les administrateurs doivent d'abord s'opposer à la sortie de la neutralité de castes n'ayant jamais pris parti dans ce conflit ancien (I). La contestation du traitement asymétrique des deux factions aboutit à l'affirmation de pensées antagonistes sur la nature religieuse des privilèges honorifiques (II). Pour pallier son incapacité à justifier cette différence, l'administration coloniale se résout à organiser une vaste enquête devant donner un fondement mixte au droit des castes (III).

I. La problématique de la neutralité des castes

Dans un premier temps, nous établirons les faits constitutifs de la crise survenue durant l'été 1776 entre les castes de Main gauche et de Main droite (A). La première réponse réglementaire apportée par les administrateurs coloniaux à la résurgence de cet antagonisme consiste dans l'endiguement répressif des tentatives de castes réputées neutres de prendre parti dans cette querelle (B).

A. La crise de l'été 1776 : une répression différée des conflits de caste

Au milieu de l'été 1776, une série d'incidents mettent fin à huit ans de « trêve » dans la rivalité entre la Main gauche et la Main droite. Le 21 juillet, l'épouse d'un officier anglais, se rendant de Trichenopoly à Madras, traverse Pondichéry dans un palanquin, entourée d'une suite fastueuse, conduite par son *dobachi* monté sur un cheval blanc. La suite traversa une rue de la Main gauche pour rejoindre la porte de Madras. Des *chettis* pondichériens, qui reconnurent que le *dobachi* était un homme de la Main droite, et de caste *vellaja*, lui auraient d'abord indiqué qu'il ignorait les usages de la ville, et qu'il ne pouvait monter un cheval blanc dans une rue appartenant à la faction opposée³⁹⁸⁵. Il ne s'agissait pas de l'usurpation d'un privilège de la Main gauche, mais de l'exercice d'un honneur réservé à la Main droite dans une rue où de telles manifestations étaient défendues³⁹⁸⁶. L'homme refusant de s'exécuter, une bagarre aurait éclaté entre la suite et les habitants de la rue, au cours de laquelle la dame anglaise aurait été frappée. Celle-ci aurait présenté ses plaintes au gouverneur Law de Lauriston, qui mit en prison les trois *chettis* qui avaient provoqué l'altercation. La connaissance de l'injure faite au *dobachi* devait être confiée à Candapa, qui était alors *divan* du gouverneur³⁹⁸⁷. Cependant, une révolte fut organisée par les chefs de la Main droite, avec le soutien de Candapa, pour venger l'affront qui

³⁹⁸⁵ Les événements racontés ci-dessus sont relatés dans trois sources, NAIP, Misc., DOC, 527, f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry*, [fin septembre 1776], f°28, *Mémoires de la Main droite* [du 22 décembre 1776], §14, et f°39, *Mémoires de la Main gauche* [du 1^{er} octobre 1776].

³⁹⁸⁶ Pour des exemples antérieurs, *Supra*, p.748-749.

³⁹⁸⁷ *Supra*, p.906 et s.

avait été commis par la faction rivale à l'un des leurs. Les récits de conflits inter-caste font rarement état d'une telle violence. Les personnes de la Main gauche se réfugièrent dans une pagode, où ils se barricadèrent et jetèrent des pierres à leurs poursuivants. Ceux de la Main droite auraient alors pillé les maisons de leurs adversaires, et molesté un grand nombre de personnes³⁹⁸⁸.

Le 23 juillet, la tension ne s'était pas apaisée. Le chef de la caste des charpentiers, Mouttou Comoren, de la Main gauche, mourut d'une cause inconnue, mais étrangère aux tumultes. Law de Lauriston dépêcha des gardes pour que la cérémonie de ses funérailles se fît sans aucun trouble. La nuit suivante, son corps fut cependant déterré par des *paraiyars* de la Main droite, trainé dans les aldées et roué de coups, pour enfin être abandonné sur une route³⁹⁸⁹. Des plaintes furent adressées par la Main gauche au gouverneur. Celui-ci estima sans doute que l'affaire ne devait pas être réglée au titre des troubles matériels qui avaient été causés. La réponse qu'il convenait d'apporter devait passer par la reconnaissance des droits de chaque Main, pour vérifier si les représailles commises par l'un ou l'autre parti n'étaient pas une réaction légitime à la violation de ses privilèges. Il fut décidé de recourir à un arbitrage, avec l'accord de la Main gauche. Les droits des deux Mains devaient être établis par une commission paritaire de quatorze arbitres, et présidée par Maridas comme « *surarbitre* »³⁹⁹⁰. Le choix par le gouverneur de l'interprète du Conseil supérieur, chrétien *vellaja* de la Main droite, semble avoir crispé la partie adverse, et l'arbitrage n'eut finalement pas lieu³⁹⁹¹.

Enfin, une dernière secousse de la crise du 21 juillet se fit sentir dans les semaines suivantes. L'un des arbitres de la Main droite et chrétien, nommé Barlam, se rendit chez une *devadasi*, nommée Collandé, entretenue et payée pour le service d'une pagode de la Main gauche, sans doute pour obtenir ses faveurs³⁹⁹². La femme fut réprimandée par les notables de la Main gauche, qui ordonnèrent qu'elle fût souffletée par l'un des barbiers, suivant l'usage. Le

³⁹⁸⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry*, [fin septembre 1776], f°28, *Mémoires de la Main droite* [du 22 décembre 1776], §14, et f°39, *Mémoires de la Main gauche* [du 1^{er} octobre 1776].

³⁹⁸⁹ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §15.

³⁹⁹⁰ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°41, pour qui l'arbitrage aurait été décidé à la demande de Candapa, *divan* du gouverneur, de Tiruvengadam III, courtier, de Maridas, interprète du Conseil supérieur, et de Moutou Samy, interprète de la police, tous favorables à la Main droite, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §16, pour qui la Main gauche aurait été la première à demander cet arbitrage, pour ensuite critiquer le choix de Maridas comme *surarbitre*.

³⁹⁹¹ *Ibid.*, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §16, et f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°41.

³⁹⁹² *Ibid.*, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §18, et f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°42. L'homme désigné sous le nom de Barlam pourrait être le « Barlam Modéliar », désigné comme notable chrétien de caste *agambadi* à NAIP, Misc, Doc., 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées Mains droite et Mains gauche avec leurs caste chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances* [s.d.].

barbier Narayena, exécuter de cette peine, infligea deux gifles à la *devadasi*, ce qui fut répété en raison de la résistance de la femme. Aussitôt remise de son châtiment, la femme adressa ses plaintes à Barlam, qui, « *par charité chrétienne* » avertit à son tour l'interprète de la police, Mouttou Samy³⁹⁹³. La *devadasi* présenta au lieutenant de police, Pierre Banal, un linge ensanglanté, « *prétendant qu'elle avait été battue de façon qu'on l'avait dans le cas d'avorter* »³⁹⁹⁴. Le barbier Narayena prétendit démontrer le contraire, en demandant la visite d'un chirurgien et d'une matrone, mais fut mis en prison³⁹⁹⁵.

La gravité des événements survenus durant le mois de juillet 1776 ne semble pas avoir enclenché de réponse réglementaire de la part des administrateurs de Pondichéry. Les tumultes du 21 juillet, et l'affaire de la *devadasi* Collandé, montrent que la principale réaction de l'administration coloniale a consisté dans l'emprisonnement des hommes de la Main gauche pour des crimes et délits de police qu'ils avaient effectivement commis.

Cependant, la réponse apportée par les administrateurs aux atteintes aux personnes et aux biens causées par la Main droite était la source d'une profonde ambiguïté. En acceptant de recourir à un arbitrage pour régler les troubles survenus après le 21 juillet 1776, Law de Lauriston avait admis la possibilité que cette vengeance fût légitimée par la violation de privilèges consacrés, qu'il convenait simplement de démontrer. La responsabilité personnelle des chefs *vellajas* et *kavarai* du fait des troubles causés par les *paraiyars*, prévue par le règlement du 28 avril 1769, n'a jamais été recherchée. Les implications de cette réponse policière asymétrique devaient être dénoncées dans les mois suivants, comme nous le verrons ci-dessous. On observe cependant que le pouvoir colonial était bien capable de réactivité. Dès le mois d'août 1776, les administrateurs français apportent une réponse immédiate à la tentative des castes de Main gauche de rallier à leur cause des castes restées neutres jusqu'alors.

³⁹⁹³ NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §18, et f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°42.

³⁹⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁹⁵ *Ibid.*, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §18. Il n'est pas certain que la législation relative à la répression de l'avortement et à son assimilation à un homicide ait été effectivement enregistrée par le Conseil supérieur de Pondichéry, comme ce fut le cas dans les colonies d'Amérique. Par exemple, MSM, t.1, p.4, *Edit du roi Henri II, touchant les femmes qui celent leurs grossesses, du mois de février 1556, enregistré par le Conseil souverain de Léogane le 2 mai 1718*. Plusieurs exemples attestent qu'une telle répression a été appliquée par les conseils souverains et provinciaux des établissements de l'Inde. La peine de mort n'était cependant pas prononcée. NAIP, PP, TC, 159, *Registre du greffe du Conseil de Chandernagor, 1727-1789*, f°11, *Jugement criminel du 14 août 1727*, par lequel Cattou, femme chrétienne est condamnée à être rasée, à recevoir vingt-cinq coups de fouet, et à être bannie du comptoir pour avoir provoqué l'accouchement et la mort d'un nouveau-né de Chammy, femme bengalie. Le procureur du roi au Conseil supérieur de Pondichéry fit cependant appel de cette sentence rendue par le Conseil de Chandernagor. GAUDART, *Crim.*, p.9-10. L'on ignore le sens de l'arrêt qui fut rendu. Sur ce sujet, DE VIGUERIE, Jean, *Quelques précisions sur l'histoire de l'avortement en France sous l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire*, in : RHDFE, vol.91, n°3, juillet-septembre 2013, p.523-531.

B. La neutralité des *pallis* : une cause d'intervention immédiate de l'administration coloniale

Les tumultes du mois de juillet 1776 eurent un effet collatéral qui préoccupa davantage le pouvoir colonial que les violences commises. Entre juillet et août, un rapprochement s'effectua entre les castes *chettis* de la Main gauche, et la caste *palli* (ou *pally*). Ces derniers composaient une nombreuse caste d'ouvriers agricoles, dont beaucoup avaient adopté des emplois variés à Pondichéry, comme boutiquaires. Longtemps assimilés aux *paraiyars* comme basse caste, les *palli* semblent avoir cherché, au cours du XVIII^e siècle, à se démarquer de ces derniers, et à revendiquer une ascension sociale et un certain prestige rituel (position qu'ils obtiendront au XIX^e siècle en s'apparentant aux *vaniyars*)³⁹⁹⁶. Il faut également remarquer que les *palli* étaient une caste relativement christianisée au XVIII^e siècle : s'il n'est pas possible de quantifier la part de chrétiens parmi eux, l'on sait qu'ils étaient, après les *paraiyars*, la deuxième caste la plus représentée parmi les chrétiens malabars³⁹⁹⁷.

Les causes de la tentative d'association des *chettis* et des *pallis* sont incertaines. Du point de vue de la Main gauche, les événements de juillet 1776 auraient suscité l'indignation de la caste paysanne, et auraient déterminé ses chefs à prendre le parti des *chettis*³⁹⁹⁸. Pour les notables de la Main droite, cette réunion ne se serait faite qu'à l'instigation des chefs de la Main gauche³⁹⁹⁹. Le problème posé par la prise de parti des *pallis* résidait dans la neutralité réputée de ces derniers quant à la division de la Main gauche et de la Main droite. Il faut cependant relativiser la certitude de cette position. Les tableaux de recensement des castes de Pondichéry, dressés par l'administration coloniale avant 1776 ne font pas apparaître de catégorie neutre, et rangent plutôt les *pallis* parmi les castes de la Main droite⁴⁰⁰⁰. Tout au plus, il pouvait être considéré qu'une partie des *pallis* appartenaient à la Main droite, et l'autre à la Main gauche⁴⁰⁰¹.

³⁹⁹⁶ ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde*, op.cit., p.116-118, et MORE, J.-B. P., *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule* [...], op.cit., p.60-61, p.105, p.167.

³⁹⁹⁷ ANOM COL, C269, f°194, *Recensement de tous les chrétiens malabars* [...], du 10 février 1716. En 1716, sur 1126 chrétiens malabars, plus de la moitié étaient des *paraiyars*, ou parias, qui étaient apparentés à la Main droite. Les *pallis*, représentaient 169 personnes.

³⁹⁹⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche* [du 1^{er} octobre 1776].

³⁹⁹⁹ NAIP, Misc., DOC, 527, f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry*, [fin septembre 1776], f°28, *Mémoires de la Main droite* [du 22 décembre 1776], f°29, et §20-22.

⁴⁰⁰⁰ NAIP, Misc, DOC, 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées Mains droite et Mains gauche avec leurs caste chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances* [s.d.], et NAIP, Misc., DOC, 526, f°12, *Note de comparaison des castes de main droite et de main gauche*, par Duplant de Laval, second marchand et juge au tribunal de la Chauderie, du 15 juillet 1768.

⁴⁰⁰¹ *Ibid.*, qui situe les *pallis* au sein de la Main droite tout en les désignant comme « Pallis de deux mains ». ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde*, op.cit., p.116-118, qui considère qu'en dehors de Pondichéry, les hommes *pallis* sont de Main droite, et les femmes de Main gauche. APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in*

Il faut donc considérer que l'idée d'une position neutre des *pallis* a surtout été mobilisée au moment où ceux-ci s'apprêtaient à prendre parti.

Autour du 10 août 1776, une proposition fut faite par des notables de la Main gauche, de caste *chetti* et *kammalar* aux *pallis*⁴⁰⁰². Ces derniers étaient encensés comme « *seigneurs et maîtres du trône de la Main gauche* »⁴⁰⁰³. Les *chettis* et *kammalars* rappelaient d'abord qu'un accord de principe avait été conclu précédemment à cette proposition, portant sur le soutien mutuel qu'ils devaient entretenir avec les *pallis* dans leur opposition à la Main droite⁴⁰⁰⁴. L'objet précis de l'offre portait sur une entente immobilière. Les *pallis* n'étant pas inclus dans la convention du 8 novembre 1690, qui avait posé le principe de la distinction des rues dans lesquelles la Main droite et la Main gauche avaient le droit ou non d'exhiber leurs signes distinctifs ou de célébrer leurs mariages⁴⁰⁰⁵. Or, les *pallis* résidaient indistinctement dans des rues appartenant à la Main droite et à la Main gauche. Les *chettis* et *kammalars* s'engageaient donc à dédommager les *pallis* s'ils devaient souffrir la perte d'une de leurs maisons⁴⁰⁰⁶. Ils promettaient également de contribuer financièrement à l'organisation des fêtes religieuses des *pallis*⁴⁰⁰⁷. Enfin, les *chettis* et *kammalars* promettaient d'œuvrer à la nomination d'un « *dobachi du parti de la Main gauche à la Cour* », en soutenant le choix d'un des chefs de la caste *palli*⁴⁰⁰⁸. Par cette formule, les chefs de la Main gauche visaient directement les emplois de courtier auprès du commissaire-ordonnateur, occupé par Rangappa Tiruvengadam, et de *divan* auprès du gouverneur, occupé par Candapa. L'on ignore par quel moyen les chefs de la Main gauche auraient pu peser sur le choix d'un nouveau courtier. En revanche, cette proposition faite

South India, loc.cit., p.217-216, qui décrit ce type de classification duale d'une seule caste au sein de la division des deux Mains, pour ensuite critiquer ce schéma, en rappelant qu'il témoigne d'une incompréhension du caractère dynamique du positionnement de chaque caste.

⁴⁰⁰² NAIP, Misc., DOC, 527, f°20, *Traduction d'un billet en malabar qui n'est pas signé, du 25 août 1776* [date de la traduction, faite vraisemblablement par Maridas].

⁴⁰⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁰⁴ *Ibid.*, « Savoir, vu que nous n'avons pas été en union, vous et nous depuis l'établissement de cette ville jusqu'à aujourd'hui, nous avons été beaucoup outragés par ceux de la Main droite, nous nous sommes adressés à vous et vous nous avez promis que vous nous soutiendrez et ferez que nous réussirons dans toutes sortes d'affaires. C'est pourquoi nous tous de concert nous vous avons fait la présente convention savoir que nous nous engageons à faire tous les faits requis dans toutes les occasions qu'il surviendrait de querelle entre ceux de la Main gauche et de Main droite ».

⁴⁰⁰⁵ *Supra*, p.269.

⁴⁰⁰⁶ *Ibid.*, « Comme vous tenez maisons dans (les rues) de Main gauche et de Main droite toutes mêlées sans distinction, et lorsqu'il arrivera de gain et de perte pour lesdites maisons on donnera des terrains dans la ville n'est-ce pas ? Nous nous engageons à vous dédommager la perte survenue par la différence qui se trouvera pour la bâtisse de ces maisons ».

⁴⁰⁰⁷ *Ibid.*, « Nous donnerons aux *nattars* [de la caste *palli*] cinq fanons par famille par ans, vingt pagodes pour la dépense du Pongol et dix pagodes pour celle de Nagarunami, de plus nous promettons de faire notre mieux dans les occasions de joie et de tristesse et autres événements (qui en pourront survenir) ».

⁴⁰⁰⁸ *Ibid.*, « Comme il n'y a point un *dobachi* du parti de la Main gauche à la Cour, nous y ferons mettre un des vôtres et nous lui ferons faire les mêmes honneurs que jouit celui de la Main droite. Les *Panjalatar* [« caste des cinq marteaux », autre désignation des *kammalars*] sont tenus à faire fournir les armes demandées sans délais, et d'être de plus avec vous ».

aux *pallis* témoigne d'une forte contestation sur le monopole accordé à la Main droite pour les emplois administratifs. *Chettis* et *kammalars* entendaient utiliser les *pallis* comme un « cheval de Troie » pour renverser cette prééminence, ou pour rendre plus criant l'arbitraire du pouvoir.

Le lieutenant de police Pierre Banal fut informé à partir du 22 août 1776 de ce projet d'association. Il semble qu'une dénonciation lui fut faite par l'un des chefs *pallis*, Nayniapa Tandry, qui aurait refusé de souscrire à cet accord⁴⁰⁰⁹. Celui-ci indiquait avoir été approché « *il y a plus de dix jours* » par trois autres chefs *pallis*, Parasramen, Mouttou Comaren, et Vengadassalam, pour lui présenter la proposition de la Main gauche⁴⁰¹⁰. Ils furent tous emprisonnés⁴⁰¹¹. Le lieutenant de Police obtint la traduction écrite de l'offre faite par les *chettis* et *kammalars* le 25 août⁴⁰¹². Dès le 28 août, une première audition des chefs *pallis* détenus aurait été organisée au gouvernement par Banal, Candapa, Rangappa Tiruvengadam, et Maridas⁴⁰¹³. Le 29, Pierre Banal et Law de Lauriston entendirent le naynard Tamby, prévôt de police, pour lui demander si ce ralliement devait être regardé comme une innovation dangereuse⁴⁰¹⁴. Cette consultation était décisive, et montre pourquoi la proposition de la Main gauche était de première gravité. En effet, le naynard, dont dépendait l'essentiel des agents de police indigène, était lui-même de caste *palli*, selon les administrateurs⁴⁰¹⁵. Il fallait donc s'assurer que ce personnage central du maintien de l'ordre ne prendrait pas parti, et trouver dans son avis la certitude de sa fidélité. Dans sa déclaration, Tamby Naynard déclara que « *ceux de la caste palli*

⁴⁰⁰⁹ *Ibid.*, f°64, *Déclaration faite par Nayniapa Tandry, chef de la caste palli à Pondichéry, en présence du sieur Banal, lieutenant de police, le 22 août 1776, à Pondichéry.*

⁴⁰¹⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹¹ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°43-44.

⁴⁰¹² *Ibid.*, f°20, *Traduction d'un billet en malabar qui n'est pas signé, du 25 août 1776* [date de la traduction, faite vraisemblablement par Maridas].

⁴⁰¹³ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°43-44. Cette audition pourrait cependant être la même que celle, plus documentée, que nous situons le 30 août suivant.

⁴⁰¹⁴ *Ibid.*, f°68, *Déposition de Tamby Naynard, prévôt de police de Pondichéry, en présence du sieur Banal, lieutenant de police, et de Law de Lauriston, gouverneur, le 29 août 1776, à Pondichéry.*

⁴⁰¹⁵ NAIP, Misc., DOC, 527, f°1, *Règlement fait par Law de Lauriston et Potier de Courcy, administrateurs du roi à Pondichéry, le 28 septembre 1776, concernant la caste palli*, qui indique « nous avons fait comparaître le prévôt, ou naynard de cette ville qui est de la même caste palli ». Dans ce sens, *Ibid.*, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §27. Sur les promesses qui auraient été faites par la Main gauche au naynard en échange de son ralliement, *Ibid.*, f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry, [fin septembre 1776], f°18*. Quoique nous ayons montré le caractère héréditaire de l'emploi de naynard, nous avons préféré ne pas construire de raisonnements sur l'appartenance de ceux-ci à la caste *palli* au fil du XVIII^e siècle, à partir d'un nombre très limité de sources concernant un seul personnage. ESQUER, A, *Essai sur les castes dans l'Inde, op.cit.*, p.119, mentionne qu'une des sous-castes des *pallis*, les « Padacattars », autrefois pillards, étaient spécialisés dans « les charges de la police », ou dans la garde des villes. Nous ne disposons pas des éléments qui permettraient de confirmer une appartenance historique certaine des naynards de Pondichéry à cette caste. Nous avons pris des précautions similaires concernant l'éventuelle adhésion au christianisme des naynards, que certaines sources pourraient suggérer. Nous ignorons par exemple si le naynard Chinna Tomby, mentionné en 1750 (*Supra*, p.750) est la même personne que le « chef des pions » chrétien mentionné en 1712 (*Supra*, p.524), quoique les dates semblent exclure un tel rapprochement. L'hypothèse du christianisme des naynards reste globalement peu crédible.

à Pondichéry habitant dans les rues de la Main droite vivaient en neutralité sans entrer dans les querelles de Main droite et de Main gauche, et sans prendre parti »⁴⁰¹⁶. Il jugeait que « cette règle étant pratiquée, si quelqu'un de cette caste voulait par innovation prendre parti, et se ranger du côté de ceux de la Main gauche et faire naître du trouble, ce serait un désordre et il mériterait punition en toute justice »⁴⁰¹⁷. Cette réponse, rassurante pour le gouvernement, permettait aussi de condamner par prévention toute tentative d'innovation de la part des *pallis* ou des *chettis*. C'est donc en tant que violation aux usages consacrés et à une conception fixiste de la division des deux Mains qu'il fallait appréhender la proposition des *chettis*.

Dans un premier temps, le *divan* Candapa aurait procédé à la fouille de la maison du principal chef de caste *palli* impliqué dans cette affaire, Parasramen (aussi transcrit « Parasouramy » ou « Parchirama », peut-être Parasuram)⁴⁰¹⁸. Le 30 août 1776, les chefs de caste *palli* qui avaient été dénoncés et arrêtés furent entendus séparément par le lieutenant de police, en présence de Law de Lauriston. Tous déclarèrent qu'ils avaient été sollicités par les *chettis* sans accepter leur proposition, et qu'eux-mêmes n'avaient fait que questionner d'autres notables sur la conduite à tenir, sans chercher à les convaincre à l'union⁴⁰¹⁹. Cependant, Parasramen fut désigné par ses deux compagnons d'infortune comme le possesseur du billet remis par la Main gauche, et comme le principal entremetteur de ces tractations⁴⁰²⁰. Les trois hommes furent remis en prison. Le 1^{er} septembre suivant, Law de Lauriston ordonna que tous les chefs de la caste *palli*, y compris les trois détenus, fussent contraints de signer un « *billet d'amende* », dont la lettre prévoyait l'engagement suivant :

⁴⁰¹⁶ NAIP, Misc., DOC, 527, f°68, *Déposition de Tamby Naynard, prévôt de police de Pondichéry, en présence du sieur Banal, lieutenant de police, et de Law de Lauriston, gouverneur, le 29 août 1776, à Pondichéry.*

⁴⁰¹⁷ *Ibid.*

⁴⁰¹⁸ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°43-44.

⁴⁰¹⁹ *Ibid.*, f°54, *Traduction de la déclaration faite en présence de M. le général par Ellari Mouttou Comaren, le 30 août 1776*, f°57, *Traduction de la déclaration faite par Vengadasselam Tandy, boutiquaire, le 30 août 1776*, et f°59, *Traduction de la déclaration faite par Pitchacoupa Parasramen, le 30 août 1776*. Les trois déclarations sont dressées par Xaveri Raya Naiynapen, tabellion, et traduites par Maridas, interprète du Conseil supérieur.

⁴⁰²⁰ *Ibid.*, f°54, *Traduction de la déclaration faite en présence de M. le général par Ellari Mouttou Comaren, le 30 août 1776*, « Il y a un billet de fait parmi nos parents au sujet de main droite et de main gauche. Parasramen chef m'a dit de signer ce billet, je l'ai signé. Ce billet est dans la main dudit Parasramen. Les chettis et les cammalers [kammalars] venaient parler audit Parasramen ». Mouttou Comaren dit ensuite désapprouver le projet d'union. Il ajoute « Les chettis ont fait un billet de convention qu'ils nous l'ont fait voir, et nous leur avons dit de le garder entre leurs mains, que nous le prendrions lorsque nos parents consentiraient. C'est Dharmasiva Chetti qui nous a fait voir ledit billet. Il est dit dans le billet qu'ils nous accorderaient ici suivant ce qu'il se pratique à Madras ». *Ibid.*, f°57, *Traduction de la déclaration faite par Vengadasselam Tandy, boutiquaire, le 30 août 1776*, « Nous de la caste palli nous avons nos maisons dans les rues de Main droite. Je n'ai su jusqu'aujourd'hui aucune différence pratiquée qui puisse nous faire voir que nous sommes de mains droites ou de mains gauches, quelques-uns des pallis font des projets, aujourd'hui pour entrer dans le parti de mains gauches, disent qu'ils sont de main gauche, à ce qu'on voit dans les villes. Lorsque j'étais assemblé dans la maison de Pitchacoupa Parasramen Tandry, les chettis et cammalers [kammalars] y sont venus, nous ont adressé leur parole et ont dit : vous êtes chefs de mains gauches ; aussitôt que j'ai ouï ces mots, j'ai quitté l'assemblée ».

« Nous déclarons que ceux de notre caste palli ont vécu depuis l'établissement de cette ville jusqu'aujourd'hui dans une neutralité entière sans faire aucune distinction de ceux de Main droite et de Main gauche tant pour leurs célébrations (ayant leurs maisons dans les deux rues de Main droite et de Main gauche) que pour ce qui concerne le mariage, etc. sans faire parti ni avec ceux de Main droite ni avec ceux de Main gauche, même dans le temps de querelle survenue entre ceux de Main droite et de Main gauche, et nous nous engageons à vivre et nous conduire pour toujours conformément à ce que nous nous sommes conduits jusqu'aujourd'hui sans nous mettre ni d'un parti ni d'un autre à jamais, et si quelqu'un de nous manquant à cet ordre voulait prendre parti par un esprit d'innovation et troubler l'ordre, le gouvernement le doit punir d'une peine due aux perturbateurs du repos public. En foi de quoi nous avons fait le présent billet d'amende de notre gré »⁴⁰²¹.

Quoique l'on ne dispose pas d'informations au sujet du montant de l'amende en question, l'on peut aisément imaginer que cette pratique fut davantage imposée par le *divan* Candapa que par le gouverneur lui-même ; et qu'elle s'apparente à un « billet de dédit », par lequel les *pallis* s'engageaient à payer une forte amende au cas où les troubles évoqués viendraient à survenir.

Cette première résolution fut accompagnée, quelques semaines plus tard, par une confirmation réglementaire. Le 28 septembre 1776, le gouverneur Law de Lauriston et le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy s'accordèrent dans un texte censé endiguer toute prise de parti de la caste *palli* à l'avenir. Le « complot » intenté par Parasramen était condamné pour le « trouble au repos public » qu'il causait, mais aussi pour le risque de « destruction totale de toute la caste palli » qu'il faisait courir⁴⁰²². Le texte donnait, par la même occasion, une nature réglementaire à la neutralité de la caste *palli*. Le principal objet de cette réforme

⁴⁰²¹ Ibid., f°53, Traduction du billet d'amende, signé par les chefs et notables de la caste palli, du 1^{er} septembre 1776.

⁴⁰²² NAIP, Misc., DOC, 527, f°1, Règlement fait par Law de Lauriston et Potier de Courcy, administrateurs du roi à Pondichéry, le 28 septembre 1776, concernant la caste palli, dont le préambule énonce : « Sur les plaintes qui nous ont été portées par quelques-uns des principaux de la caste de palli de cette ville, que les principaux chefs de la Main gauche avaient fait des démarches auprès du nommé Parasramen, un des chefs de ladite caste palli, que ce dernier en avait fait aussi, qui pouvaient devenir dangereuses en soufflant l'esprit de parti, en faisant signer des billets par d'autres pallis, pour prendre parti dans la querelle de ceux de la Main gauche contre ceux de la Main droite, ce qui est contraire au bon ordre établi dans cette ville, vu que ceux de ladite caste palli ont depuis l'établissement de Pondichéry jusqu'aujourd'hui resté dans une entière neutralité, ayant leurs maisons et faisant les cérémonies de leur mariages, etc. tant dans les rues de la Main droite que celles de la Main gauche indifféremment et sans entrer en aucune façon dans les querelles d'aucune desdites parties, et que ces innovations complotées par ledit Parasramen et ses adhérents pour la jonction de ceux de ladite caste palli avec ceux de la Main gauche, troubleraient non seulement le repos public, mais elle viserait immanquablement à la destruction totale de toute la caste palli dans cette ville. Sur cette plainte, nous avons fait comparaître le prévôt, ou naynard de cette ville qui est de la même caste palli, ainsi que plusieurs autres principaux de ladite caste qui ont déclarés en notre présence par écrit que ceux de leur caste devaient être dans une entière neutralité, sans prendre parti ni pour la caste de la Main droite, ni pour celle de la Main gauche, comme ils avaient fait depuis l'établissement de Pondichéry, jusqu'aujourd'hui, et que quiconque voudrait troubler cette tranquille situation si bien établie, devait être puni avec la dernière rigueur ».

consistait cependant dans le remplacement des chefs de cette caste. Parasramen, dont on apprend que le père avait été nommé à son rang par Duplex, était « *cassé par la voix extraordinaire* » et se voyait « *ôter le droit de chef de ladite caste palli* »⁴⁰²³. Le caractère « extraordinaire » de cette privation dénote de la puissance de l'hérédité des fonctions. Quoique les administrateurs français se fussent placés en 1768 comme les dispensateurs des honneurs et privilèges, ils ne pouvaient se résoudre qu'avec précaution à une révocation qui frappait tout un groupe de parenté. Pour cette raison, les droits de chef dont jouissait autrefois Parasramen étaient accordés à son frère, Chalambron (ou « Chelambram »)⁴⁰²⁴. Le chef Nayniapa Tandry, dénonciateur du complot, était quant à lui confirmé dans sa qualité⁴⁰²⁵. Tous deux étaient sommés d'informer les administrateurs de toute tentative d'innovation qui se produirait au sein de leur caste à l'avenir. Ajoutons que l'on trouve dans ce règlement une confirmation que l'organisation judiciaire interne à la caste, telle que nous avons pu la décrire au sujet des *paraiyars*, était également appliquée au sein de la caste *palli* à cette date⁴⁰²⁶. Les deux nouveaux chefs étaient donc investis de prérogatives judiciaires ou arbitrales, que le lieutenant civil du tribunal de la Chaudrie était mandé de reconnaître⁴⁰²⁷.

La crise relative à la caste *palli* est riche de plusieurs enseignements. Elle montre d'abord que le gouvernement colonial a regardé comme une menace sérieuse à l'ordre public le projet d'union des *pallis* à la Main gauche. En raison de l'implantation résidentielle éclatée des *pallis*, de l'appartenance du naynard à cette caste, ou du projet des *chettis* de soutenir un candidat issu de celle-ci au poste de courtier, leur prise de parti aurait eu des effets architectoniques dans la société pondichérienne. Cette menace parut aux administrateurs plus grave que les épisodes de violence causés par la Main droite au mois de juillet 1776. Surtout, les administrateurs royaux avaient démontré que s'ils étaient les dispensateurs des honneurs de la Main droite ou de la Main gauche, ils étaient aussi capables d'imposer la neutralité à une caste,

⁴⁰²³ *Ibid.*, art.1.

⁴⁰²⁴ *Ibid.*, art.2, « Nous continuons et confirmons dans la qualité des chefs pour la caste *palli* de cette ville et banlieue de Pondichéry le nommé Naïniapy [Nayniapa Tandry] dans la famille duquel on a presque toujours pris les chefs de ladite caste, avons nommé et nommons par la présente le nommé Chelambram [ou Chalambron] frère cadet dudit Parasramen, pour chef à la place de son frère [...], pour que ces deux personnes ayant soin des affaires qui regardent leur caste comme il a été d'usage dans tous temps à Pondichéry et pour veiller plus particulièrement à ce que personne de cette caste ne fasse aucune nouveauté qui tendrait à troubler la tranquillité publique, et dans le cas qu'il surviendrait quelque difficulté ou différent dans la caste, ils seront tenus de nous en donner avis dans l'instant sous peine d'une forte amende et autre punition, si le cas le requiert », et art.3, « Il est enjoint à toutes les personnes de la caste *palli* de la ville et banlieue de Pondichéry de reconnaître lesdits Naïniapy et Chelambram ci-dessus nommés pour chefs, et ne rien faire pour ce qui concerne l'affaire de la caste *palli* sans les en prévenir sous peine d'amende et de punition corporelle si le cas y échoit ».

⁴⁰²⁵ *Ibid.*

⁴⁰²⁶ *Supra*, p.944.

⁴⁰²⁷ *Ibid.*, « Mandons au lieutenant civil et juge de la Chaudrie de donner des ordres à ces deux chefs pour le rapport des procès qui sont dépendant audit tribunal de la Chaudrie ou qui pourraient survenir de ladite caste, pour qu'ils aient à s'y conformer ».

et de l'exclure du champ de cette opposition traditionnelle. La posture volontariste du gouvernement colonial apparaissait cependant fragilisée par son ambivalence. Il était possible de recourir à l'autorité de la tradition, y compris en réinterprétant cette dernière, pour maintenir l'ordre établi, et pour légitimer les actes de la Main droite. À l'inverse, les prétentions de la Main gauche étaient globalement traitées par la répression policière, et aucun crédit n'était accordé à leurs justifications. Dans les mois qui suivent, les notables des deux Mains cherchent à contester, ou à défendre, l'asymétrie des privilèges honorifiques, dans la mesure où celle-ci aboutissait à l'impunité pénale des uns, et au châtement des autres.

II. L'asymétrie des privilèges honorifiques : une question sans réponse

La prétention qu'avaient formés les conseillers de Pondichéry en 1768 de regarder les privilèges des deux Mains comme indépendants de la religion hindoue, et d'instaurer un régime d'égalité sous condition et autorisation, se heurtait en 1776 à la réalité pragmatique de la répression. La menace de l'arrestation des notables de la Main gauche qui avaient formé le projet d'alliance avec la caste *palli* témoigne de cette ambiguïté. La répression sécularisée, et fondée uniquement sur des motifs d'ordre public, des prétentions rituelles de chaque faction, coïncidait de manière systématique avec la protection des honneurs de la Main droite (A). Ce traitement différencié fit l'objet de plusieurs mémoires, traduits en Français, dans lesquels les notables des deux Mains ont défendu des lectures antagonistes de la nature de leurs privilèges cérémoniaux. Pour la Main gauche, la défense du caractère religieux des privilèges associés à la division des Mains était une manière de dénoncer les effets pervers de la sécularisation amorcée en 1768 (B). Pour les notables de la Main droite, la revendication du caractère « purement civil » de ces mêmes privilèges devait, au contraire, permettre de justifier une inégalité fondée sur une hiérarchie sociale, et non religieuse (C).

A. La dénonciation d'une sécularisation asymétrique

Lors de l'interrogatoire des chefs *pallis* à la fin de mois d'août 1776, les noms des principaux notables de la Main gauche, essentiellement *chettis*, qui avaient œuvré à l'association des castes, avaient été livrés au lieutenant de police et au gouverneur. Ceux-ci ne furent, à notre connaissance, pas arrêtés immédiatement. La Main gauche voulut anticiper cette répression, et prit l'initiative de former une requête, présentée le 12 septembre 1776 au gouverneur Law de Lauriston⁴⁰²⁸. Les *chettis* déploraient la mauvaise réputation dont ils avaient été affublés, qui ne tirait sa source que dans leur méconnaissance de la langue française. Le gouvernement n'avait

⁴⁰²⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°44.

adopté le point de vue de la Main droite que parce que les principaux de ses membres étaient instruits de la langue française, tandis que la Main gauche était condamnée au mutisme⁴⁰²⁹. Les auteurs de la requête demandaient au gouverneur de « *suspendre son jugement* » en attendant la rédaction d'un mémoire dans lequel ils exposeraient leurs demandes et la justification de leurs droits⁴⁰³⁰. Il semble que Law de Lauriston ait fait peu de cas de cette requête, estimant que « *cette affaire en était une de police qui ne le regardait point* »⁴⁰³¹. Cette réponse, par laquelle le gouverneur renvoyait la connaissance de cette requête au lieutenant de police, ou au commissaire-ordonnateur, est riche d'enseignements. Jusqu'alors, Law de Lauriston s'était assez peu tenu à la distribution de l'administration civile et militaire établie depuis 1773, et notamment en matière de caste. Il avait lui-même supervisé les interrogatoires des chefs *pallis*, et son *divan* Candapa jouait un rôle de premier plan dans les instructions. Pour le gouverneur, les prétentions de la Main gauche n'avaient pas le caractère d'une affaire politique, mais relevaient de la simple police. Cette réponse ne découragea pas les notables de la Main gauche auteurs de la requête, qui œuvrèrent pendant plusieurs semaines à la rédaction d'un mémoire justificatif en langue française.

Le 18 septembre suivant, une nouvelle crise éclate à l'occasion de la fête de Ganesh Chaturthi (ou Vinayaka Chaturthi). Des hommes de la Main gauche aperçurent dans le cortège de la Main droite des drapeaux portant des effigies qui leur étaient réservées (une « *miotte* », probablement un oiseau emblématique des *chettis*, et un singe, signe distinctif des *kammalars*)⁴⁰³². Une altercation eut lieu, et les drapeaux furent arrachés. Des enfants de la Main droite auraient été battus, et des plaintes furent adressées au naynard⁴⁰³³. Dans leur récit de cet évènement, les notables de la Main gauche rapportent que le « *jugement était épineux* » pour le

⁴⁰²⁹ *Ibid.*, f°48, *Requête des notables de la Main gauche à Law de Lauriston, du 12 septembre 1776*, « La tribu dite de la Main gauche a l'honneur de vous représenter qu'étant entourée de gens puissants de la tribu dite de la Main droite, ils voient avec douleur qu'ils ont le malheur de vous être dépeints depuis longtemps sous les plus noires couleurs, et qu'ils sont enfin sur le point d'être les victimes infortunées de la partialité. Vous êtes, cependant, Monsieur, trop juste pour nous condamner sous la connaissance de cause la plus parfaite ; mais comment l'aurez-vous, Monsieur, si nous ne vous la donnons nous-même et si nous ne vous donnons l'issue de dédale de présomptions où l'on vous a fait entrer ? La différence de notre langue avec la langue française a été jusques à présent une difficulté pour nous presque insurmontable pour vous exprimer des raisons que ceux à qui nous nous sommes adressés n'entendaient qu'imparfaitement et qu'ils en rendaient même pas ».

⁴⁰³⁰ *Ibid.*

⁴⁰³¹ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°44.

⁴⁰³² *Ibid.*, f°44-45, « Or, Monseigneur, la Main droite n'ignore pas que le premier est le drapeau des *chettis* et le second celui des *camalers* [*kammalars*] ou ouvriers et que c'est la plus grande marque de mépris et l'outrage le plus sanglant qu'une tribu puisse faire à l'autre » et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §29, qui réplique à l'affirmation précédente « C'est n'être pas honteux que de mentir avec tant d'imprudance. Les *chettis* un drapeau, les *kammalars* un drapeau ! Quelle vanité déplacée ! [...] Dans ce pays-ci ce singe et cette *miotte* représentant certaines divinités, on ne se sert de ces pavillons ou drapeaux que dans les promenades des divinités [...] ».

⁴⁰³³ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°44-45, et f°28, *Mémoires de la Main droite*, §29.

naynard, qu'ils considéraient encore comme un homme de leur faction⁴⁰³⁴. D'après les mêmes auteurs, le naynard était conscient de la légitimité de la Main gauche, mais ne pouvait trancher en leur faveur, en raison de l'emprise exercée par les notables de Main droite sur le lieutenant de police, Pierre Banal. Par conséquent, le naynard aurait « *divisé l'affaire sous deux aspects* » : « *il voit des batteurs et des battus. Il ne juge point la cause de la bataille, il ne juge que la bataille, et fait mettre en prison les deux chettis et les deux camalers [kammalars] qui ont battu* »⁴⁰³⁵. L'interprétation des intentions du naynard par les notables de la Main gauche est entièrement subjective, mais elle pose clairement la problématique en jeu. Ils n'étaient pas opposés à la répression des troubles qu'ils causaient à l'ordre public. Mais le maintien objectif de l'ordre public coïncidait toujours avec l'intérêt des castes de la Main droite, et la défense de leurs privilèges. De surcroît, la Main gauche était la seule à subir un traitement exclusivement policier de ses exactions, tandis que la Main droite tirait de ses privilèges une source d'irresponsabilité⁴⁰³⁶.

Le 30 septembre 1776, soit deux jours après le règlement édicté par les administrateurs concernant la caste *palli*, le lieutenant de police Pierre Banal dressa un rapport des conflits opposant les deux Mains⁴⁰³⁷. Il y décrivait à Law de Lauriston et Potier de Courcy la responsabilité exclusive de la Main gauche dans les troubles ayant commencé en juillet 1776, et dans le « *complot* » qu'ils avaient fomenté au mois d'août suivant. Après avoir félicité le gouverneur et le commissaire-ordonnateur du règlement qu'ils avaient pris l'avant-veille pour prévenir toute innovation de la caste *palli*, Pierre Banal se proposait désormais de « *punir les instigateurs de ce complot* », dont le « *châtiment* » était « *absolument nécessaire pour remettre le bon ordre* »⁴⁰³⁸. À l'appui des témoignages livrés par les chefs *pallis* au cours de leurs interrogatoires, Pierre Banal produisit une liste de vingt personnes, dont quatre chefs de castes,

⁴⁰³⁴ *Ibid.*, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°45, « Le jugement était épineux de la part du naynard qui est de la Main gauche. Car s'il juge en faveur de la Main gauche, qui a véritablement raison, parce que chacun est en droit de reprendre son bien usurpé où il se trouve, il se met toutes les puissances de la Main droite à dos, et par conséquent M. Banal [lieutenant de police] trompé par elles ; s'il juge contre, il trahit sa conscience et sa caste ».

⁴⁰³⁵ *Ibid.*

⁴⁰³⁶ *Ibid.*, « On lui demande [au naynard] si les étendards appartiennent à la Main gauche ou à la Main droite et si elle peut s'en servir indistinctement. Il répond alors en son âme et conscience que les drapeaux sont véritablement de la Main gauche que le premier est l'enseigne des chettis et le second des camals [kammalars] ou ouvriers. Malgré cela on laisse la Main droite tranquille, personne n'est puni au contraire, le lendemain on fait emprisonner quatre autres personnes qu'on a découvert avoir été des acteurs dans la scène de l'enlèvement des drapeaux ».

⁴⁰³⁷ NAIP, Misc., DOC, 527, f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry*, [30 septembre 1776]. Ce document est une copie réalisée vraisemblablement au XIX^e siècle. Il est daté du 30 juillet 1776, ce qui nous paraît impossible, étant donné que l'auteur se réfère en large partie à des événements s'étendant jusqu'au 28 septembre 1776. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur de retranscription du mois, probablement abrégé dans le style de l'Ancien Régime (7bre) dans le document original.

⁴⁰³⁸ *Ibid.*

qu'il accusait « *comme instigateurs de la démarche faite par les trois principaux pallis [...], et perturbateurs du repos public* »⁴⁰³⁹. Il semble toutefois que les arrestations demandées par le lieutenant de police ne furent pas exécutées, et que ce rapport soit resté confidentiel. Le lendemain de la présentation de ce *précis*, les notables de la Main gauche présentèrent une série de requêtes en forme de mémoire, dont la réception semble avoir fait oublier les éventuelles poursuites à l'encontre des chefs de cette faction.

B. La défense du caractère religieux de la division des castes par les notables de la Main gauche

Les notables de la Main gauche avaient entendu le refus de Law de Lauriston de recevoir leur mémoire. Ils l'adressèrent donc à l'administrateur qui était effectivement chargé de la police générale, et dont dépendait le lieutenant de police, le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy. Le mémoire présenté à ce dernier le 1^{er} octobre 1776 est l'une des sources majeures qui nous ont permis de relater les disputes de castes à Pondichéry depuis 1767⁴⁰⁴⁰. Il embrasse toute l'histoire de la Main gauche à Pondichéry, à la lumière du contexte de sa rédaction. Ce mémoire cherche à justifier les actes imputés à la Main gauche au cours des huit années passées, et à dévoiler l'impunité de la Main droite, permise par la protection de personnages illustres, comme le *divan* Candapa ou l'interprète Maridas⁴⁰⁴¹. À l'issue de l'exposition des faits que nous avons présentés jusqu'alors, les auteurs de ce mémoire formulent une série de requêtes.

⁴⁰³⁹ *Ibid.*, f°19. Les chefs de la Main gauche visés par cette accusation sont : « Chinnaya Chetty, Sammani Rama Chetty, Dharmasiva Chetty, fils de Nallapa Chetty, Pomapa Chetty, Alaguiamanavala Chetty, tous deux marchands, Comorapa Mestri, forgeron, Soubapatten, orfèvre, Moutou Chetty, Chelambra Mestri, forgeron, Ramagrisnamen [Ramakrishna] Chetty, Moutalagapa Chetty, Sinnadassari, charpentier, Saravanen, Soucramani, Chellapen, charpentier, et Tanapen, forgeron ». Trois autres accusés sont désignés comme chefs de caste : « Coutti Chetty, Arama Chetty, et Poumapassari ». Nous avons pu retrouver la mention de certains de ces personnages à NAIP, *Misc.*, Doc., 523, f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées Mains droite et Mains gauche avec leurs caste chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances* [s.d.]. Sammani Rama Chetty est identifié dans ce document comme notable des *chetti viscravandi*, définis comme marchands en charrette par ESQUER, A., *Essai sur les castes dans l'Inde*, *op.cit.*, p.110. Poumapassari est quant à lui identifié comme l'un des chefs d'une sous caste (dont le nom est illisible) des *kammalars*. D'autres précisions sur ces personnes figurent dans les dépositions des chefs *pallis* du 30 août 1776, que nous avons mentionné ci-dessus.

⁴⁰⁴⁰ NAIP, *Misc.*, Doc., 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, de son nom complet *Mémoire présenté à Monseigneur le Marquis de Courcy, intendant de tous les établissements français dans les Indes, de justice, police et finance, du 1^{er} octobre 1776*. Ce mémoire est mentionné à STEPHEN, J.S., *Pondicherry under the French [...]*, *op.cit.*, p.475-476.

⁴⁰⁴¹ NAIP, *Misc.*, Doc., 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°44, « Candapa, Tiruvengadam, et les autres qui environnent M. Law se font un grand mérite en agissant contre les *pallis* d'avoir arrêté un incendie qui allait embraser toute la ville. Pitoyables politiques ! Ils n'ont pas fait attention que cette prétendue rébellion de gens tranquilles qui se laissaient égorger depuis huit ans n'était qu'un être enfanté par leur haine et leur crainte ; mais qu'au contraire leur tyrannie, leurs vexations, leurs outrages, leur inhumanité et leur injustice poussant à bout ces mêmes gens tranquilles, ils pourraient peut-être réaliser le fantastique embrasement qu'ils voudraient se faire un mérite d'avoir éteint », et f°45, « Jusqu'à quand, Monseigneur, dureront tant d'outrages et d'injustices ? Combien de fois la Main droite n'eut-elle pas allumé le flambeau de la rébellion, si on lui eut simplement fait le quart de ce que l'on nous fait ? Le déni de justice est-il donc autant la récompense des services que nous avons rendus à la

Ils établissent les dommages qu'ils avaient subis depuis huit ans du fait de la Main droite : vols, destructions d'immeubles, de meubles, ou de pandals, violences contre les personnes et contre le cadavre de Mouttou Comoren, ou encore l'emprisonnement de plusieurs notables, ayant interrompu le commerce ; pour un préjudice total dont ils estimaient le montant à 12.948 pagodes $\frac{1}{4}$ ⁴⁰⁴². Les auteurs du mémoire demandaient ensuite, sur le plan pénal, que les auteurs d'outrage sur le cadavre de Mouttou Comoren, la *devadasi* Collandé, ou les porteurs des drapeaux lors de la fête du 18 septembre précédent fussent châtiés corporellement⁴⁰⁴³. Enfin, la Main gauche demandait la libération de tous ses prisonniers détenus « *pour cause d'affaires de castes* »⁴⁰⁴⁴. Les auteurs du mémoire concédaient avec une certaine ironie que ces demandes seraient « *probablement difficiles à exécuter à des gens accoutumés de l'impunité* », et qu'elles devaient « *faire tomber le bandeau du fanatisme* »⁴⁰⁴⁵. Ils invitaient donc Potier de Courcy à diviser le montant de l'indemnité réclamée entre les douze castes de la Main droite, pour qu'il n'en coûte « *que douze cents pagodes* » à chacune⁴⁰⁴⁶. Le mémoire ne craignait pas d'adopter un ton offensif, et de prévenir le commissaire-ordonnateur de la vengeance inévitable que la Main gauche pourrait exercer si elle n'obtenait pas justice auprès de l'administration française⁴⁰⁴⁷.

Dans le mémoire du 1^{er} octobre 1776, les notables de la Main gauche ont cherché à montrer que la prétendue égalité établie en 1768 n'avait eu pour effet que de réduire leurs droits, et de consacrer ceux de leurs rivaux. Par conséquent, les auteurs de cette requête cherchèrent à rappeler les fondements immuables, et religieux, de la division des deux Mains :

« *Il serait inutile d'entrer dans les raisons pour lesquelles les tribus ou castes des gentils sont divisées en tribus de la tête, du corps, des pieds et des mains. Ce qui est certain, c'est que cette division est un article de leur religion, aussi ancien que les castes qu'il n'est permis à aucun gentil d'enfreindre sous la perte de sa caste qui est aussi sérieuse que celle de sa vie.*

nation comme nous vous l'avons fait fois au commencement que l'exécution de l'acte de 1690 sur la foi duquel nous sommes venus [...] ? ».

⁴⁰⁴² *Ibid.*, f°45-46. Nous n'entrerons pas dans le détail de ce calcul, dans la mesure où il se réfère également à des épisodes que nous n'avons pas mentionnés, car mineurs, ou ne relevant pas du sujet de notre étude.

⁴⁰⁴³ *Ibid.*

⁴⁰⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁴⁶ *Ibid.*, f°46, « D'ailleurs ce qui est difficile à exécuter n'est pas pour cela impossible car Canacasavé Modély [Kanakasabha Modéliar], chef des vellajas, Devarachetty, chef des coraillers, Tambichetty, chef des cavarés [kavarai], Elachi poullé, chef des agamboudia [agambadis], Pattchépoullé, chef des pasteurs [idaiyars], Quihenama chetty, chef des cométys [komatis], Poupen Trichen, chef des mainates [blanchisseurs], Vivrem [nom incomplet], chef des souraires [shannars], Nambouttou, chef des mouchis [mouchy, peintres sur toile], répondant des faits de leurs castes, Candapa Tiruvengadam, Maridas, Mouttou Samy [interprète de la police] et plusieurs autres sont plus qu'en état de satisfaire promptement, sauf à les répartir sur leurs sujets et de les retirer à la longue. Ce qui leur sera beaucoup moins difficile qu'ils ne voudront peut-être le faire croire, puisque la tribu de la Main droite étant composée de 17 castes dans lesquelles il y a des gens très puissants et très opulents, il n'en coulera pas douze cents pagodes à chaque caste ».

⁴⁰⁴⁷ *Ibid.*, f°44, « Monseigneur, il faut nécessairement que d'une façon ou d'une autre, cela prenne un fin ; soit en nous rendant une justice éclatante, soit en nous permettant de nous la faire nous-même ».

Diverses castes composent la tribu de la Main droite et de la Main gauche. Chacune de ces castes ont des usages pour la conservation desquels il n'y a personne qui ne sacrifie tout, même sa vie, de là viennent les troubles et même les massacres lorsqu'il est question de les soutenir et lorsque l'une empiète sur l'autre. L'un a un enseigne que ne peut pas avoir l'autre, l'un peut aller en palanquin ou monter un cheval d'une couleur que ne peut pas l'autre et généralement les gens d'une main ne peuvent de droit passer dans les rues de l'autre, ou y faire quelques-unes des cérémonies de mariage ».

Les notables de la Main gauche commençaient par rappeler que la division des deux Mains n'était pas détachable de la société de caste. L'inscription des mains parmi les différentes parties du corps était une référence à l'origine védique des quatre *varnas*, émanant chacune du corps divin de Puruṣa (les brahmanes pour la bouche, les *kṣatriyas* pour le corps, les *vaiśyas* pour les cuisses, et les *śūdras* pour les pieds)⁴⁰⁴⁸. Comme nous l'avons déjà établi, les deux Mains trouvaient leur place, dans l'Inde du Sud, dans une hiérarchie recomposée au niveau de la position des *kṣatriyas* et des *vaiśyas*⁴⁰⁴⁹. Cette inscription de la division de la Main gauche et de la Main droite dans la disposition originelle des castes devait rappeler aux administrateurs français que les privilèges qui en découlaient avaient bien un fondement religieux. La dimension pédagogique de cet extrait s'explique par la personne de son destinataire. Le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy était arrivé en Inde deux ans plus tôt, et pouvait être regardé comme ignorant des principes de la société de caste. Surtout, ce mémoire devait suggérer à l'intendant qu'il pouvait avoir été trompé par ses interlocuteurs indigènes, issus de la Main droite, dans l'explication des enjeux de la division des Mains. Ce premier passage visait essentiellement à rappeler que les actes de la Main gauche résultaient de l'obéissance à une règle religieuse ancienne et consacrée, que le pouvoir colonial ne pouvait réformer.

Les auteurs du mémoire du 1^{er} octobre ont également cherché à rétablir l'histoire des castes de Main gauche à Pondichéry, en soulignant leurs hauts faits militaires lors du siège de San Thomé de 1673, ou de celui de Pondichéry en 1693⁴⁰⁵⁰. Rappelant le caractère fondamental de la convention du 8 novembre 1690, les notables de la Main gauche estimaient que ce texte n'avait fait que consacrer la loi du pays, selon laquelle « *la Main gauche et la Main droite sont*

⁴⁰⁴⁸ Sur le Puruṣasūkta, hymne des Rgveda dédié à Puruṣa (X, 90, 12), dont découle notamment la métaphore des parties du corps, SHARMA, Avind, *The Puruṣasūkta : its Relation to the Caste System*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol.21, n°3, 1978, p.294-303, et ROCHER, L., *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, op.cit., p.206-213. Ce mythe était connu des européens à cette époque. SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* [...] op.cit., t.1, p.44.

⁴⁰⁴⁹ APPADURAI, A., *Right and Left-hand castes in south India*, loc.cit., p.219-222. SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* [...] op.cit., t.1, p.54-55, « La tribu des Choutres [*śūdras*] qui forme la quatrième, est la plus nombreuse ; elle se divise en main droite et en main gauche ».

⁴⁰⁵⁰ NAIP, Misc., DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, « M. de la Haye chef d'escadre fait vice-roi à Madagascar s'étant établi à San Thomé, y fut assiégé par l'armée du roi de Gingy et presque réduit à la famine. Il en fut délivré par deux fois par les *pallis* seuls, qui firent des sorties et mirent l'armée en déroute. C'est à ces braves, tous peintres, tisserands, maçons, laboureurs, taillards [*talaiyari*, gardiens] et pions de la Main gauche que les Français de San Thomé durent leur salut [...] ».

égales. *L'une ne peut prétendre l'emporter sur l'autre* »⁴⁰⁵¹. Tous les accommodements qui avaient été concédés depuis 1690 ne pouvaient être regardés comme des règles de droit, et la parole donnée par le gouvernement français ne pouvait être violée⁴⁰⁵². En donnant un fondement religieux et conventionnel à l'égalité des deux Mains, les auteurs du mémoire cherchaient surtout à remettre en question la réglementation établie depuis 1768⁴⁰⁵³. Le but de ce manifeste était de dénoncer « l'égalité avec autorisation et permission » dans l'usage des attributs honorifiques et dans les cérémonies. En déclarant la division des deux Mains comme étrangère à la religion des habitants de Pondichéry, le Conseil supérieur avait seulement établi un accès discrétionnaire à l'autorisation des cérémonies et donc à la perpétuation de privilèges. Or, cette pratique n'avait servi qu'à consacrer la supériorité de la Main droite. L'égalité revendiquée par la Main gauche était d'une autre nature : le gouvernement français était censé faire respecter une égalité préétablie dont la nature était religieuse. D'après ce mémoire, la Main droite et la Main gauche devaient jouir d'honneurs exclusifs dans leurs rues, mais la nature de ces droits était sensiblement identique.

Les premières réactions au mémoire de la Main gauche du 1^{er} octobre 1776 s'expliquent par la critique virulente que ses auteurs adressaient aux principaux employés indigènes. Le *divan* Candapa, le courtier Rangappa Tiruvengadam, ou l'interprète Maridas, étaient tous accusés d'avoir trompé le lieutenant de police, et les administrateurs, en les faisant voir à travers les yeux de la Main droite⁴⁰⁵⁴. Maridas était attaqué personnellement : il était décrit comme un « *chrétien intrus dans la caste de vellaren [vellaja]* »⁴⁰⁵⁵. L'interprète du Conseil supérieur était même accusé d'avoir cherché à obtenir la célébration de son mariage dans une rue de la Main gauche, soit en revendiquant l'ancienne neutralité des *vellajas*, soit en usant d'intimidation⁴⁰⁵⁶.

⁴⁰⁵¹ *Ibid.*, f°39.

⁴⁰⁵² *Ibid.*, « L'on a tâché autant que cela a été possible de s'accommoder aux vues du gouvernement européen sous lequel on vivait ; parce que de son côté il nous tenait la parole qu'il nous avait donnée. Mais dès que l'on s'en écarte, et que l'on veut faire passer en droit ce qui n'était que de pure conciliation ; il ne nous est plus permis de nous taire, parce que nous pêcherions gravement contre notre loi. Suivant elle, la main droite et la main gauche sont égales, l'une ne peut prétendre l'emporter sur l'autre. En suivant ces principes, il sera aisé de vous convaincre de laquelle des deux a tort ou raison, quelle est celle qui trouble la tranquillité et met le feu dans la ville ».

⁴⁰⁵³ *Ibid.*, f°40, « La modération et la patience des gens de la Main gauche insultée ou peut-être les changements arrivés dans l'administration ont fait perdre de vue les promesses de rendre justice et des règlements permanents annoncés par l'arrêt du Conseil du 24 août 1768 et la Main droite par ce silence s'est cru probablement autorisée dans ces désordres passés puisqu'ils étaient depuis huit ans impunis ».

⁴⁰⁵⁴ *Ibid.*, f°44, « M. Banal honnête par lui-même croit tout le monde comme le monde comme [Law de Lauriston]. Obsédé par nos adversaires, il ne fait que ce qu'ils lui disent, [...] leurs rapports concertés entre eux lui [font] illusion et la vérité jusques à présent se trouve la victime de l'erreur et du mensonge. C'est par leurs yeux que M. Law et lui ont vu jusqu'aujourd'hui ».

⁴⁰⁵⁵ *Ibid.*, f°42.

⁴⁰⁵⁶ *Ibid.*, « [Maridas] s'est marié après les horreurs de 1768. Désirant de se promener en palanquin ; mais craignant que la Main gauche ne s'y opposât, parce qu'il n'y avait eu rien de décidé sur le passé, il n'osa s'y hasarder sans l'agrément des chefs de la Main gauche, à qui il vient le demander, faisant valoir pour l'obtenir son origine neutre. Ceux-ci lui répondirent que si cela ne dépendait que d'eux, ils y consentiraient [...], mais qu'ils craignaient

Cette critique appela inévitablement une réponse des principales cibles du mémoire de la Main gauche.

C. La défense par les notables de la Main droite du caractère purement civil de la division des castes

Dans les jours suivant le 1^{er} octobre, Maridas prit connaissance du mémoire de la Main gauche. Dans une lettre adressée à l'intendant et au gouverneur, l'interprète chercha à lever les accusations qui étaient faites contre sa personne⁴⁰⁵⁷. Ces explications visaient surtout à réfuter la critique qui lui était faite d'avoir voulu organiser un mariage en grande pompe, marqueur de sa soustraction à la loi commune. Par la même occasion, Maridas livre de précieuses informations sur la complexité de sa situation socioculturelle de chrétien *vellaja*. L'interprète retrace donc l'histoire de ses unions matrimoniales, en montrant les difficultés qu'il avait rencontrées au sein de son groupe familial en raison de sa religion. Maridas s'était d'abord résolu à prendre pour épouse sa cousine, qui était de religion hindoue⁴⁰⁵⁸. D'après ses propres dires, l'interprète estimait que l'opinion de la Main gauche n'avait aucune valeur, et que les seuls qui pouvaient le « *juger sur cette différence de religion* » étaient ses propres parents⁴⁰⁵⁹. Cette double appartenance lui posait également problème vis-à-vis de l'Église catholique. Lorsque son épouse mourut, Maridas voulut obtenir une dispense de l'évêque de San Thomé pour se marier avec la sœur de la défunte. En raison du double empêchement de consanguinité et d'affinité, l'ordinaire portugais fut d'abord réticent à autoriser ce mariage. L'évêque consentit à autoriser l'union à condition que l'épouse se fasse chrétienne, et que la cérémonie fût faite « *sans aucune pompe* »⁴⁰⁶⁰. Ce n'était donc pas son propre mariage qui pouvait être reproché à Maridas.

quelques révolutions [...]. Il se retira outré de cette réponse en leur promettant qu'il reconnaîtrait ce refus dans toutes les occasions ».

⁴⁰⁵⁷ NAIP, Misc., DOC, 527, f°26, *Lettre à Nosseigneurs les administrateurs*, [s.d., s.n.]. Il est relativement facile de déterminer que cette lettre est écrite par Maridas. L'auteur se désigne lui-même comme l'interprète du Conseil, et répond en son nom aux accusations faites contre Maridas dans le mémoire de la Main gauche. La date de ce document, non précisée, est plus incertaine. Nous pensons que cette lettre a été écrite entre le 1^{er} octobre et le 28 novembre 1776.

⁴⁰⁵⁸ *Ibid.*, « Ils commencent à m'outrager, ils disent que je suis chrétien et intrus dans la caste vellaja. Comment entendent-ils qu'un homme qui a père, mère, oncle, tante, cousin, cousines, et une infinité de parents répandus dans tout le pays de Tanjaour [Thanjavur] et de Maduré [Madurai], tous de cette caste de vellaja, pour le qualifier du nom d'intrus. Est-ce parce que je suis chrétien ? Il est vrai que le changement de religion a indisposé pendant un certain temps mes parents contre moi, mais ma bonne conduite m'a fait estimer et chérir de mesdits parents, qui m'ont repris dans leur soin et mon oncle maternel, quoique gentil, m'a donné successivement ses deux filles en mariage malgré la différence de religion ».

⁴⁰⁵⁹ *Ibid.*, « D'ailleurs, s'il y a à juger sur cette différence de religion, c'est à mes parents à le faire, et non pas à ceux d'une caste dont on ne doit pas s'en soucier d'avoir le suffrage ». Plus loin, Maridas dément tout pouvoir des chefs de Main gauche d'autoriser ou de refuser la célébration d'un mariage dans leurs rues : « Il faut être un homme dépourvu de tout bon sens et de la fierté naturelle pour aller mendier si basement une permission pareille à des personnes telles que ces chettis de la main gauche et qui n'ont aucun pouvoir de l'accorder ».

⁴⁰⁶⁰ *Ibid.*, « Ma première femme étant morte, j'ai demandé la permission à Mgr. l'évêque de San Thomé de m'accorder dispense pour me marier avec la sœur de la défunte, l'évêque a fait d'abord difficulté de me donner une

L'interprète ajoute avoir organisé un dernier mariage, pour sa fille, en juin 1776, pour lequel il certifie s'être conformé aux règlements. Ses parents l'auraient invité à demander la « *permission à M. le gouverneur et à l'intendant pour faire la promenade publique, pouvant alléguer pour l'obtenir [sa] qualité d'interprète du roi au Conseil souverain et sa caste de vellajas qui était une caste neutre à laquelle il [était] permis d'aller dans toutes les rues indifféremment comme il se [pratiquait] dans tout le pays de Tanjaour [Thanjavur] qui est le [sien]* »⁴⁰⁶¹. Maridas indique ensuite ne pas avoir suivi ce conseil, et préféré éviter une dépense inutile dans les fastes de ce mariage. Cependant, cet extrait est riche d'enseignements sur la manière dont les *vellajas* pouvaient considérer le régime d'autorisation des cérémonies. La condition du demandeur, sa caste, mais aussi les usages de sa région d'origine, étaient censées définir l'étendue des cérémonies comprises dans l'autorisation du gouverneur. Surtout, le discours des parents de Maridas témoigne d'une ambiguïté flagrante. Les *vellajas* invoquaient leur statut neutre dans la division des deux Mains pour obtenir la plus grande liberté dans leurs cérémonies, pouvant se pratiquer « *indifféremment* » dans toutes les rues, alors qu'ils avaient pris parti depuis longtemps pour la Main droite. Une telle déclaration ne pouvait que troubler les certitudes sur lesquelles les administrateurs français avaient fondé leur réglementation depuis une dizaine d'années.

Le mémoire du 1^{er} octobre 1776 fut ensuite communiqué aux notables de la Main droite. La circulation de la requête de la Main gauche pourrait laisser penser que l'intendant Potier de Courcy a cherché à organiser la contradiction, dans une procédure dont la nature est très incertaine. Cependant, la réponse formée par les chefs de la Main droite, adressée conjointement aux deux administrateurs royaux de Pondichéry, pourrait avoir servi à déposséder Potier de Courcy de la connaissance exclusive de l'affaire. Le gouverneur militaire Law de Lauriston avait en effet montré avec constance son soutien envers les intérêts de la Main droite. Le *Mémoire de la Main droite* est une source que nous avons déjà largement utilisée pour décrire les événements survenus depuis 1768, dans la mesure où il offre une lecture contradictoire de tous les faits invoqués dans celui de la Main gauche⁴⁰⁶². Quoique la datation de ce texte fasse l'objet d'incertitudes, nous pensons qu'il n'a pu être rédigé, comme la lettre de Maridas,

dispense double de consanguinité et d'affinité vu qu'elle était ma cousine et en même temps sœur de ma femme, mais ensuite l'évêque ayant considéré que tous mes parents étant gentils et que la fille se faisait chrétienne, la dispense pourrait bien avoir lieu et en effet l'a donné à condition que le mariage se ferait sans aucune pompe et il m'accorda aussi la dispense de la publication des bans. Les M.M. de la Mission malabare, tous les malabars tant chrétiens que gentils savent ces faits, le mariage a été célébré sans aucun bruit, ceux de la Main gauche ont avancé une chose qui se dément par la voix publique ».

⁴⁰⁶¹ *Ibid.*

⁴⁰⁶² *Ibid.*, f°28, *Mémoire de la Main droite*, de son nom complet, *Mémoire de réponse à ceux de la Main gauche présentés en octobre, par les chefs de la Main droite, aux administrateurs de Pondichéry, octobre-novembre 1776*.

qu'entre octobre et novembre 1776⁴⁰⁶³. Ce mémoire est signé par quinze notables de la Main droite, dont le chef des *tondamandala vellajas* Kanakasabha (« Canagasabé Modély »), ou le chef des *kavarai* Devarachetty. Les auteurs de ce texte, adressé aux administrateurs, cherchent à la fois à réfuter les propositions théoriques et les accusations du mémoire de la Main gauche.

Sur le plan théorique, les principaux chefs de la Main droite avaient compris la portée de la critique de leurs adversaires. Définir la division des deux Mains et des castes en général comme une partie de la religion hindoue permettait à la Main gauche de disqualifier les chrétiens de caste, qui étaient plus nombreux au sein de la Main droite. Les notables de cette dernière entendaient donc prouver que « *les castes ou tribus [n'étaient] qu'une division purement civile* »⁴⁰⁶⁴. Cette formule donne le ton de la réponse de la Main droite : la pensée jésuite de l'*accommodatio*, clairement identifiable par la référence faite à la distinction des pratiques purement civiles et religieuses, devait conduire le raisonnement des notables. Cette approche sécularisée de la division des castes n'avait pas pour but prioritaire de défendre les droits des administrateurs de réformer les privilèges honorifiques. Elle visait surtout à définir la supériorité de la Main droite en dehors de l'appartenance religieuse de ses membres, et à parer une critique fondée sur le christianisme de certains notables. La réponse de la Main droite était donc de nature aristocratique⁴⁰⁶⁵. La source de son ascendant ne devait pas être recherchée dans la religion hindoue, mais dans une inégalité civile :

« *Le mémoire [du 1^{er} octobre] dit que suivant les lois, la Main droite et la Main gauche sont égales, que l'un ne peut prétendre l'emporter sur l'autre. Voilà le principe d'où ils partent, pour établir leur prétention. S'ils parlent du principe de la loi naturelle, ils ont raison, savons que dans la nature tous les hommes sont égaux. Il est question ici*

⁴⁰⁶³ *Ibid.* Contrairement à la lettre de Maridas, une date est bien indiquée à la fin du *Mémoire de la Main droite*, qui aurait été présenté le 22 décembre 1776. Il faut d'abord souligner que ce document est vraisemblablement une copie du XIX^e siècle, et que la date est écrite dans une graphie différente du corps du texte. Les faits rapportés dans ce mémoire et les demandes formées par ses auteurs paraissent incohérents à cette date, si l'on considère d'autres événements survenus avec certitude au début du mois de décembre 1776.

⁴⁰⁶⁴ *Ibid.*, §1, « Il y est dit par la main gauche que la division des castes est un article de leur religion, et ils les appellent par l'étiquette de caste des gentils, il paraît par là qu'ils veulent exclure de dessein prémédité ceux d'une autre religion que celle du pays, on leur prouvera incontestablement s'il en est besoin que les castes ou tribus ne sont qu'une division purement civile ».

⁴⁰⁶⁵ Le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy, à qui était destiné ce mémoire, semble avoir repris cette lecture politique de la division des castes dans ses propres écrits, postérieurs à 1776, POTIER DE COURCY, J.-C. [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan [...]*, *op.cit.*, p.30-31, « On a commis d'aussi grandes méprises sur leur constitution politique et leurs institutions civiles, en les regardant comme partie de la religion. Il est vrai que leur législateur, se proposant pour but de leur inspirer l'amour de la patrie et de l'agriculture, consacra les objets qui, par la nature du climat, y avaient un rapport immédiat [...] Il leur recommanda la vénération pour la vache, parce que cet animal est le premier instrument du labourage. Il leur fit regarder comme sacrés l'Indus, le Gange, le Crisna [Krishna], le Caveri [Kāverī], les quatre plus grands fleuves qui fertilisent la contrée [...]. Mais il ne porta pas plus loin l'application du sceau de la religion : c'est à tort qu'on a voulu nous faire croire qu'elle avait dicté toutes leurs lois, et prescrit tous leurs usages. Par exemple, la division légale de ce peuple, que son scrupuleux attachement à cette loi a fait prendre pour une institution religieuse, n'est absolument que sa constitution politique ».

*des lois civiles et sociales. Dans cette hypothèse ceux de Main gauche n'auront pas bonne grâce d'avancer une telle assertion à moins de vouloir se faire moquer d'eux-mêmes par Messieurs les Européens, parmi lesquels il y a de la distinction qui caractérise chaque état, ils ont le clergé, le militaire, les gens de robe et la roture, ceux de Main gauche qui ont hasardé d'établir cette égalité ne permettraient pas à l'un d'eux de porter une certaine marque de distinction qu'un autre aurait droit de porter, ainsi nous rougissons pour eux d'avoir avancé une proposition si ridicule »*⁴⁰⁶⁶.

A l'origine védique de la division des castes était substituée une dichotomie, d'apparence assez moderne, entre état de nature et société civile. Nous n'avons pu identifier la source de cette distinction entre égalité naturelle et inégalité sociale, mais il ne faut pas négliger qu'elle puisse trouver sa source dans la pensée indienne elle-même⁴⁰⁶⁷. L'infériorité de la Main gauche devait ainsi être regardée comme l'effet des lois civiles, qui, comme en France, avaient introduit des distinctions parmi les membres de la société. Les notables de la Main droite invitaient ainsi les administrateurs à regarder la division des castes de la même manière qu'ils pouvaient considérer la hiérarchie au sein de la société d'ordres⁴⁰⁶⁸. Les auteurs de ce mémoire ne cherchaient pas à naturaliser leur supériorité, mais à présenter comme immuable la position sociale qu'ils tenaient de leurs emplois, fonctions, et qualités⁴⁰⁶⁹. L'exemple qu'avaient eu les

⁴⁰⁶⁶ NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoire de la Main droite*, §5.

⁴⁰⁶⁷ Le sous-commissaire à la Marine Pierre Sonnerat pouvait écrire : « Quelques Indiens prétendent qu'anciennement les *Choutres* [*śūdras*] étaient tous compris dans la même classe, et qu'ils fussent divisés en différentes tribus par le roi *Salivagana* [*Śālivāhana*], dont l'existence remonte à dix-huit cents ans ». SONNERAT, P., *Voyage aux Indes orientales et à la Chine* [...] *op.cit.*, t.1, p.59. Sonnerat était déjà passé par Pondichéry à cette date. Au moment de la rédaction du mémoire de la Main droite, il avait entrepris un voyage en Chine, mais devait repasser par le comptoir indien quelques mois plus tard. v. ANOM, COL, E 372, *Dossier personnel de Pierre Sonnerat, sous-commissaire des colonies, employé à Pondichéry et à l'île de France, administrateur du jardin des plantes*.

⁴⁰⁶⁸ Le parallèle avec la description de Sonnerat est particulièrement frappant sur la comparaison de la société d'ordres et de la division des castes, y compris dans le choix des mots. *Ibid.*, t.1, p.63, « On voit par cette division des castes, que chacune fait un peuple particulier, que la religion et les lois empêchent de se confondre avec les autres [...]. C'est ainsi qu'un peuple qui, par son antiquité, devrait avoir épuré la raison, se traîne encore sous l'empire des préjugés et de l'ignorance. Loin d'être ramené à l'égalité naturelle, par les révolutions qu'il éprouve tous les jours, il semble n'exister que pour en briser continuellement les liens. La plupart des nations étaient divisées de même ; l'Égypte avait sept tribus, Athènes quatre, et l'Arabie trois, entre lesquelles les prêtres étaient les plus considérées : les Romains avaient deux classes de citoyens ; presque tous les États de l'Europe, à l'imitation de l'Inde, admettent des distinctions dans leur corps civil ; et nous qui les blâmons, sommes-nous plus justes et plus sages ; n'avons-nous pas nos castes ? ». Sonnerat reviendra à une lecture beaucoup plus religieuse de l'origine des castes dans le récit de son second voyage, SONNERAT, P., *Nouveau voyage aux Indes orientales (1786-1813)*, éd. Deloche, J., Lyo-Ty-Fane, M., *op.cit.*, [en ligne], chap.XI, §1. Le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy, auteur d'un ouvrage composé après la fin de ses fonctions, put défendre une lecture analogue à propos des brahmanes : POTIER DE COURCY, J.-C. [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan* [...], *op.cit.*, p.39, « [la caste des brahmanes], que la constitution politique, par déférence pour la religion, a établie première caste de la nation, [était] comme le clergé parmi nous [...], le premier ordre de l'État ». L'analogie entre la division des castes et la société d'ordres n'était pas rare dans les écrits des jésuites. On en trouve par exemple une trace ancienne à BNF, Mss., NAF, 451, *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des gentils Malabarres de la coste de Coromandel dans l'Inde*, [s.n., s.d., que nous estimons aux alentours de 1700-1704], f°68-69.

⁴⁰⁶⁹ NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §28, « Vous savez encore par la notoriété publique combien les *chettis* de Main gauche sont au-dessous des castes qui composent la Main droite. Les *chettis* qui sont considérés ici sont traités avec tant de mépris dans le pays que la plus légère information suffirait pour vous en convaincre et pour les humilier ; les *cammalars* [*kammalars*] qui ne sont proprement, par la constitution du pays,

Tamouls de la rivalité des gens de plume et d'épée depuis des décennies, et la stimulation de l'idée aristocratique par les jésuites français de la mission du Madurai, donnaient à ces quelques lignes toutes les chances de séduire les Européens⁴⁰⁷⁰. Le caractère séculier des privilèges honorifiques n'avait pas ici le même sens que celui qu'avait pu défendre le Conseil supérieur en juillet 1768. Les conseillers français trouvaient surtout dans l'extraction des privilèges des deux Mains de la religion hindoue la source de leur mutabilité, et la justification de leur distribution par le pouvoir colonial. Dans le mémoire de la Main droite, cette sécularisation ne s'inscrit pas dans un rapport entre le prince et la société tamoule, mais dans les rapports inter-castes eux-mêmes. Dire que les honneurs publics n'étaient pas l'effet d'une prescription religieuse, mais le reflet d'une hiérarchie sociale, permettait d'entériner l'inégalité de ces privilèges sur un autre fondement que la religion.

Cette réflexion s'accompagnait d'une réfutation historique et pratique des prétentions de la faction adverse. Depuis la convention de 1690, la Main gauche n'avait jamais eu qu'une permission, accordée par les principaux de la Main droite, de pratiquer ses cérémonies dans les rues qui lui étaient concédées⁴⁰⁷¹. La détermination qu'avait eu la Main gauche à se prétendre l'égale de la Main droite depuis le rétablissement de Pondichéry s'expliquait en partie par l'attitude des Anglais. Lorsque ceux-ci prirent possession du comptoir français en 1761, ils y auraient accordé, comme à Madras, de larges droits aux *kammalars*, que la Main gauche aurait ensuite tenus pour acquis⁴⁰⁷². La succession des puissances européennes à Pondichéry avait mis en évidence que la préférence du souverain suffisait à favoriser un parti plutôt qu'un autre, et à faire changer un usage. Cette lecture n'était évidemment pas celle des notables de la Main droite dans leur mémoire, qui regardaient les règlements des 16 juillet et 24 août 1768 comme des concessions. Ces textes avaient eu pour effet de conditionner l'exercice de leurs droits acquis, mais n'avaient aucunement créé d'égalité entre les castes⁴⁰⁷³. On entrevoit ainsi que la pensée de la sécularisation des privilèges des deux Mains dans ce mémoire était une réaction à la succession des puissances européennes à Pondichéry. En fondant leurs honneurs et privilèges

que des domestiques publics, sont devenus si audacieux qu'ils veulent être de niveau avec les personnes les plus distinguées et ne craignent pas de les outrager par des calomnies atroces. Cet outrage mérite une juste punition ».

⁴⁰⁷⁰ Comme nous l'avons déjà souligné, l'emploi du vocabulaire aristocratique pour désigner les castes est maintenu après la passation de la Mission malabare aux prêtres des Missions-étrangères. Par exemple, PERRIN, J.-C., *Voyage dans l'Indostan par M. Perrin, op.cit.*, t.1, p.294, « La caste est un titre de noblesse héréditaire ».

⁴⁰⁷¹ NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §4.

⁴⁰⁷² *Ibid.*, §15, qui explique par cet argument la profanation commise à l'encontre du cadavre de Mouttou Comora en juillet 1776. Lors de l'occupation britannique, les *kammalars* avaient reçu des officiers anglais le droit d'enterrer l'un des leurs en grande pompe, en utilisant des insignes réservés à la Main droite. Les *paraiyars* de la Main droite avaient par conséquent exhumé et trainé le défunt, comme signe de protestation pour avoir usurpé un privilège.

⁴⁰⁷³ *Ibid.*, f°28, « Ce règlement fut contraire à nos droits qui sont essentiellement attachés à notre caste [...]. Nous ne devrions pas acheter de privilèges qui nous appartiennent légitimement suivant la constitution de nos lois et coutumes ».

sur une hiérarchie sociale, et non sur l'autorité du prince, les auteurs de ce mémoire entendaient s'assurer de la continuité de leur prestige, dans le cas où ces puissances viendraient encore à s'invertir⁴⁰⁷⁴.

Les notables de la Main droite remarquaient surtout que le mémoire de vingt pages de leurs adversaires n'avait pas réussi à démontrer les droits qui étaient au cœur du différend : ceux de porter des lances, des parasols, ou de monter à cheval durant les cérémonies publiques. Ils soulignaient, comme Maridas dans sa lettre, la bonne volonté dont ils avaient fait preuve en juillet 1776, pour soumettre leurs privilèges à un arbitrage, et que cette entreprise n'avait échoué qu'après la rétractation de la Main gauche⁴⁰⁷⁵. La seule manière de régler le différend qui durerait depuis huit années n'était pas de mettre fin à l'impunité de la Main droite, mais de contraindre la Main gauche à prouver l'existence des privilèges qu'elle prétendait détenir⁴⁰⁷⁶. Si la partie

⁴⁰⁷⁴ SONNERAT, P., *Nouveau voyage aux Indes orientales (1786-1813)*, éd. Deloche, J., Lyo-Ty-Fane, M., *op.cit.*, [en ligne], chap.XI, §34, qui affirme que « tous les écrivains indiens ont mis [l'état des *vellajas*] au-dessus de celui des rois ». Le voyageur lyonnais cite ensuite le poète tamoul antique Tiruvalluvar, auteur du *Kural*, pour démontrer que la primauté des *vellajas* provient de leur condition pastorale : « Comme le mouvement de l'univers est le premier et le plus admirable de tous les ressorts de la nature, de même l'agriculture est le premier ressort de la conduite civile. Ceux qui vivent du travail de leur charrue jouissent du vrai bonheur et de la plus brillante prospérité ; toutes les autres professions ont leur désagréments et leurs inquiétudes. En mettant dans la balance, d'un côté la vie douce d'un Vélager et de l'autre celle d'un roi, on trouvera sûrement que celle du premier est préférable de toute manière ». La citation faite par Sonnerat témoigne que les *vellajas* qu'il a pu rencontrer à Pondichéry fondaient leur prestige sur une littérature et un imaginaire entièrement séculiers. L'idée de la primauté de la caste pastorale a considérablement influencé la lecture de la division des castes que fera, dans son ouvrage postérieur, le commissaire-ordonnateur Potier de Courcy, destinataire de ce mémoire. POTIER DE COURCY, J.-C. [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan [...]*, *op.cit.*, p.30-31 (v. la citation reproduite plus haut dans ce développement), et p.41, qui décrit la caste des « laboureurs », comme la « troisième caste », au sein des quatre *varnas*, après les brahmanes et les *kṣatriyas*. Bien que Potier de Courcy ne fasse aucune mention de la division des deux Mains, l'influence du contexte pondichérien imprègne cette exposition générale des castes. L'opposition entre les deux *varnas* « inférieures », *vaiśyas* et *sūdras* est entièrement ramenée à une distinction fonctionnelle entre « laboureurs » et « artisans ». Potier de Courcy fait ainsi des laboureurs le socle de la société et de l'industrie indienne, ceux-ci étant capables de mettre « tout le terroir [...] à profit », « de manière que tout y semble calculé en faveur de la cultivation et des manufactures ».

⁴⁰⁷⁵ NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §16, et f°26, *Lettre à Nosseigneurs les administrateurs* [par Maridas, octobre-novembre 1776].

⁴⁰⁷⁶ *Ibid.*, *Mémoires de la Main droite*, f°37, « Il s'agissait de deux choses, de droit et de fait, nous avons dit au commencement de notre mémoire que les Mains gauches devaient prouver leurs droits aux ports des lances et autres livrées, ils n'en ont rien fait, dans un mémoire de plus de vingt pages nous avons assez prouvé un droit incontestable aux portes de toutes ces lances, nous prenons pour témoins nos propres adversaires, qui malgré leur haine contre nous, ne pourront pas dire le contraire. Cependant, nous sommes privés injustement depuis plus de huit ans. Si on veut observer la règle la plus rigide et la justice la plus exacte, il n'y a que celui dont le droit est contesté qui doit être privé, jusqu'à ce qu'il en donne des preuves incontestables, et il n'y a que celui dont l'adversaire lui-même reconnaît la justice de ses prétentions qui en doit jouir sans obstacles. C'est ce que nous réclamons aujourd'hui à votre tribunal, qu'il nous soit permis de faire nos promenades de mariage avec toutes nos lances suivant les usages pratiqués en tout temps, que ceux de Main gauche aient aussi permission de faire leur promenade dans leurs rues comme de continuer, qu'ils abandonnent seulement une vaine prétention que quelques-uns d'eux se sont imaginé pouvoir honorer leurs castes, et qui cependant occasionne tant de trouble parce que c'est une innovation ».

adverse échouait à réaliser cette démonstration, la Main droite devait être rétablie dans sa liberté de faire ses cérémonies. Autrement dit, les règlements de 1768 devaient être privés d'effet⁴⁰⁷⁷.

L'on ignore la réaction des administrateurs à cet échange de mémoires entre notables tamouls de Pondichéry. Il semble cependant que la Main droite ait réussi à imposer sa lecture de l'affaire au pouvoir colonial. La démonstration des droits de la Main gauche devait être organisée, non pas sous la forme d'un arbitrage, mais d'une enquête contradictoire, organisée par les administrateurs royaux eux-mêmes.

III. L'enquête sur les privilèges des deux Mains : la mise en scène d'une justification des inégalités

Les requêtes contradictoires des castes de Main gauche et de Main droite ont donné naissance à plus de doutes que de certitudes. Les administrateurs français devaient bien se résoudre à organiser une enquête sur les privilèges de la Main gauche, en lieu et place de la tentative d'arbitrage échouée du mois de juillet 1776 (A). L'audition des chefs de caste de Pondichéry devait permettre de mettre en scène la réfutation des prétentions de la Main gauche, et de fonder le droit des castes sur des précédents (B).

A. Une procédure singulière : entre arbitrage et preuve de la coutume

Du 29 novembre au 3 décembre 1776, une trentaine d'auditions sont organisées au siège du gouvernement de Pondichéry⁴⁰⁷⁸. Suivant la demande formée dans le mémoire de la Main droite, ces interrogatoires visent à établir la véracité des privilèges honorifiques des principales castes de Pondichéry. Ces auditions prennent néanmoins une forme contradictoire. Quatorze représentants de la Main gauche sont entendus individuellement le vendredi 29 novembre, onze de la Main droite le samedi 30 novembre. Un chef de la Main gauche et deux de la Main droite sont encore auditionnés le 3 décembre suivant.

Les interrogatoires sont conduits par le gouverneur Law de Lauriston, l'intendant Potier de Courcy, le lieutenant de police Pierre Banal, le supérieur des capucins Sébastien de Nevers, et le supérieur provisoire de la Mission malabare et ex-jésuite, l'abbé Vernet⁴⁰⁷⁹. Cette formation *ad hoc* peut apporter plusieurs indications. D'abord, l'on observe que le conflit entre la Main

⁴⁰⁷⁷ *Ibid.* Les auteurs du mémoire de la Main droite demandaient par ailleurs l'arrestation et la punition des auteurs du mémoire de la Main gauche, en raison des propos injurieux et diffamants qu'ils avaient formulés à leur encontre. Ils requéraient également la destruction et lacération de l'écrit.

⁴⁰⁷⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, et f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*.

⁴⁰⁷⁹ La réforme royale du clergé de l'Inde n'avait pas encore été mise en place en décembre 1776.

droite et la Main gauche n'a pu rester sous la juridiction exclusive du commissaire-ordonnateur Potier de Courcy. Le gouverneur militaire Law de Lauriston n'aura jamais laissé son coadministrateur exercer une pleine autorité sur les affaires de caste. En outre, la participation des deux principaux ecclésiastiques de Pondichéry peut s'expliquer par la volonté de garantir une traduction neutre des interrogatoires. Le procès-verbal des déclarations est en effet dressé par le tabellion de la Chaudrie, Xaveri Raya Nayniapen, et non par Maridas⁴⁰⁸⁰. Le dispositif vise donc à rejouer la tentative d'arbitrage du mois de juillet 1776, déclinée par la Main gauche en raison de la nomination de Maridas, chrétien *vellaja*, comme surarbitre⁴⁰⁸¹. En apparence, cette enquête doit donner à la Main gauche tous les gages d'une conciliation impartiale des privilèges honorifiques de chaque caste.

Le profil des participants à cette enquête peut également livrer quelques indications. Parmi les quinze notables de la Main gauche, sept avaient été accusés de complot par le lieutenant de police à la fin du mois de septembre 1776, pour avoir voulu rallier les *pallis* à leur cause⁴⁰⁸². Parmi les treize notables de la Main droite, on retrouve les principaux signataires du mémoire composé au nom de cette faction, comme le chef des *tondamandala vellajas*, Kanakasabha Modéliar (« Canagasabé Modély »), ou le chef des *kavarai* Devarachetty⁴⁰⁸³. L'on trouve aussi parmi les personnes entendues pour défendre le point de vue de la Main droite le courtier et chef des Malabars Rangappa Tiruvengadam⁴⁰⁸⁴. Hormis ce dernier, les personnes

⁴⁰⁸⁰ *Ibid.*, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, et f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*. La retranscription en tamoul et la traduction des déclarations est faite par le tabellion Xaveri Raya Nayniapen, visiblement présent lors des entretiens. Maridas, interprète du Conseil supérieur, devait cependant certifier la traduction, le 11 décembre 1776, en comparant les procès-verbaux dressés dans les deux langues. Ces traductions sont enfin vérifiées et certifiées par le P. Sébastien de Nevers, capucin, et par l'abbé Vernet, ex-jésuite, dans les trois jours suivants. Nous renvoyons le lecteur aux tableaux récapitulatifs de cette enquête, présentés en annexe, *Supra*, p.1017-1019.

⁴⁰⁸¹ *Supra*, p.948.

⁴⁰⁸² NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*. Les notables de la Main gauche interrogés, et dont Pierre Banal avait requis l'arrestation sont les suivants : Coutti Chetti, Moutalagapa Chetti, Alaguia Manavala Chetti, Ponappa Chettiar, Rama Krishna Chetti, pour les chefs *chettis*, et Sidambara Mestry, et Chelappa Mestry, charpentier, pour les chefs *kammalars*. Les autres notables de la Main gauche participant à cette audition sont : Poppé Chetti, Colandé Chetti, Tirouvambala Chetti, chefs *chettis*, Ponapassamy et Canjamalé Assasy, chefs *kammalar*, Arlapen et Ayanapaten, chefs des orfèvres *kammalars*, Chinnadou Assary, chef des forgerons *kammalars*, et Vira Patra Assary, chef des cuivriers *kammalars*. Pour le détail des notables accusés par Pierre Banal à la fin du mois de septembre 1776, *Supra*, p.959.

⁴⁰⁸³ *Ibid.*, f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*. Les chefs de la Main droite entendus sont : Canagasabé Modéliar, Comara Sami, chefs *tondamandala vellajas*, Devarachetty et Tambou Chetti, chefs des *kavarais*, Patchéa Poullé, chef des *idaiyars* (ou pasteurs), Nellatamby Mestry, chef *vellaja*, Ellatchy Poullé et Coracana Poullé, chefs *agambadis*, Narassima Chettiar et Tiroucamy Chetti, chefs *komatis*, Mouttou Modély, chef des tisserands (ou *kaikkolars*), et Saminada Modély, dont nous n'avons pu déterminer la caste.

⁴⁰⁸⁴ *Ibid.*

auditionnées sont toutes investies de la qualité de chef de caste, si bien que leur convocation a pu être assimilée à une réunion du *Mahanattar*⁴⁰⁸⁵.

Les questions posées à chacun des notables, globalement similaires, définissent le sens de cette enquête. Il s'agit essentiellement de vérifier le droit de chaque caste, et de chaque Main de porter des lances (*savalam*), de monter un cheval blanc, de porter un parasol blanc, dans les cérémonies de mariage, ou d'utiliser les « cinq chembous », pots de cuivre portés dans les enterrements⁴⁰⁸⁶. Ces interrogatoires ne visent donc pas à répondre aux demandes formées par les notables de la Main gauche dans leur mémoire du 1^{er} octobre 1776, ni à régler directement la succession des violences survenues depuis l'été de cette même année. L'objet de cette enquête correspond aux exigences de la Main droite : les administrateurs cherchent à remonter à la source du conflit commencé huit ans plus tôt, et qui avait justifié l'édiction des règlements de

⁴⁰⁸⁵ ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau, commissaire général, ordonnateur de justice, police, et finances, protestant contre les abus et injustices dont ils se disent être les victimes de la part des gens des castes de la Main droite, avril 1777*, « L'on a bien voulu nous jeter de la poudre aux yeux au mois de décembre dernier et nous faire croire que l'on s'occupait sérieusement de faire droit à nos justes remontrances ; l'on a fait un grand étalage de l'assemblée du Magnatard [Mahanattar], des interprètes de la Chaudrie, et de deux religieux entendant notre langue autant pour maintenir les interprètes dans la fidélité que pour être témoins de la façon de procéder ; l'on a introduit plusieurs d'entre nous et ensuite de la main droite les uns après les autres pour exiger par écrit notre déclaration des droits honorifiques auxquels nous prétendions ».

⁴⁰⁸⁶ L'objet et la pratique désignés dans ces interrogatoires sous le nom des « cinq chembous » n'a pu être totalement éclaircie. Ce nom désigne vraisemblablement des pots de cuivre à usage domestique, qui étaient portés dans les enterrements. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.12, et BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, op.cit., t.2, p.959 et p.962. Dans ce sens, ANOM, COL, F5A 41, *Traité de la Religion des Malabars* [par Tessier de Queralay], vers 1712-1713, p.370. L'intérêt spécifique pour cette pratique dans les auditions réalisées entre novembre et décembre 1776 nous paraît provenir de la mention qui en est faite à NAIP, Misc., DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §15. Dans leur mémoire, les notables de la Main droite remarquent que le port des « cinq chembous », interdit à la Main gauche, avait été la cause de l'exhumation par des *paraiyars* d'un *kammalar* durant la période d'occupation anglaise de Pondichéry. L'usage de ces attributs pourrait également être la cause de la violation du cadavre de Moultou Comoren, chef de la caste des charpentiers, en juillet 1776. Les interrogatoires réalisés entre le 29 novembre et le 3 décembre 1776 font apparaître que le port des « cinq chembous » était une pratique réservée au « linganistes ». Ce terme pourrait désigner les lingayats, ou adeptes du lingayanisme, forme de dévotion personnelle à Shiva initialement dérivée de la *bhakti*, et tendant à former un courant religieux autonome. v. ISHWARAN, Karigoudar, *Bhakti Tradition and Modernisation : The Case of Lingayatism*, in : *Journal of Asian and African Studies*, vol.XV, n°1-2, 1980, p.72-82, et Id., *Speaking of Basava. Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Londres, Routledge, 1992. L'usage des « cinq chembous » n'était observée que par « ceux qui portent leurs cadavres sur des chars ». Dans ce sens, NAIP, Misc., DOC, 527, f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*, f°12, *Déclaration de Devara Chetty, chef cavaré*, et *Déclaration de Tambou Chetty, chef cavaré*, f°13-14, *Déclaration de Coracana Poullé, chef agambadi*, f°15, *Déclaration de Moultou Modély, chef kaikkolar*, et *Déclaration de Tiroucam Chetti, chef komati*. Les lingayats à Pondichéry appartenaient essentiellement aux *paraiyars*, et se distinguaient par le fait qu'ils enterraient leurs morts (et ne les incinéraient pas), BNF, Mss., NAF 451, *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des gentils malabares de la coste de Coromandel dans l'Inde* [s.n., s.d., que nous estimons autour de 1700-1704, d'un auteur jésuite], f°65. Pour ces raisons, une partie des personnes interrogées en décembre 1776 s'accordent à regarder le port des « cinq chembous » comme un privilège extérieur à la division des deux Mains, n'étant réservé qu'aux « linganistes », peu importe leur appartenance de caste. BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter [...]*, op.cit., p.140-141, p.158, et 162-167, qui souligne le rôle de la doctrine lingayat dans la formalisation d'aspirations égalitaires remettant en cause la division des deux Mains au début du XIX^e siècle à Madras.

1768⁴⁰⁸⁷. Il s'agit simplement d'organiser la démonstration ou la réfutation des prétentions de la Main gauche sur certains attributs honorifiques. Chacun des notables se voit successivement poser, à quelques différences près, les questions suivantes :

1° la caste à laquelle appartient l'interrogé a-t-elle le droit de porter les lances (*savalam*) dans les mariages ?

2° Ce droit était-il reconnu avant la prise de Pondichéry en 1761 ?

3° Les autres castes de la Main à laquelle appartient le notable interrogé ont-elles également ce droit ?

4° De manière générale, les castes de la Main en question ont-elles le droit de monter le cheval blanc, de porter le parasol blanc, ou d'utiliser les « cinq chembous » dans les cérémonies ?

5° Les castes de la Main opposée ont-elles ces mêmes droits ?

6° Enfin, il est demandé à l'interrogé s'il peut prouver ses affirmations⁴⁰⁸⁸.

Avant d'envisager le sens des réponses apportées par les témoins, il faut noter que les modalités de cette enquête, telles que nous venons de les décrire, peuvent nous renseigner sur sa nature. Dans le contexte immédiat des crises de l'été 1776, les interrogatoires organisés par les administrateurs royaux doivent en premier lieu être regardés comme un prolongement de la pratique arbitrale consacrée à Pondichéry pour la connaissance des coutumes et des privilèges de castes. Il est toutefois difficile de ne pas esquisser un rapprochement entre ces auditions et les techniques de l'ancien droit concernant la preuve de la coutume⁴⁰⁸⁹. Les interrogatoires menés en décembre 1776 peuvent s'apparenter à une « enquête ordinaire par témoins entendus *singulariter* », telle que décrite par John Gilissen⁴⁰⁹⁰. Ce mode de preuve de la coutume

⁴⁰⁸⁷ *Supra*, p.934 et p.940.

⁴⁰⁸⁸ NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, et f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*.

⁴⁰⁸⁹ L'on peut exclure un rapprochement des interrogatoires menés en décembre 1776 avec l'ancienne « enquête par turbe », pratique interdite par le treizième titre de l'ordonnance civile de 1667, qui avait laissé sa place aux actes de notoriété. Dans le cadre d'un procès, l'enquête par turbe pouvait être ordonnée par les cours souveraines pour s'informer de l'existence d'un usage ou de l'interprétation d'un article de coutume. Les juges assemblaient plusieurs « turbes », réunions de juristes et praticiens du lieu concerné, qui formaient un avis sur la question posée. VENDRAND-VOYER, Jacqueline, *Les décisionnaires et « l'esprit de la coutume »*, in : Cazals, G., Garnier, F., *Les décisionnaires et la coutume, op.cit.*, p.321-343, [en ligne : <https://books.openedition.org/putc/10562>], §32-45, MENGES-LE PAPE, C., *La coutume à travers les recueils de jurisprudence du second XVIII^e siècle*, in : *Ibid.*, p.399-411, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10587>], §14-16, POUDRET, Jean-François, *Réflexions sur la preuve de la coutume devant les juridictions royales françaises aux XIII^e et XIV^e siècles, notamment le rôle de l'enquête par turbe*, in : RHDFE, vol.65, n°1, 1987, p.71-86, WAELKENS, Laurent, *L'origine de l'enquête par turbe*, in : Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, vol.53, 1985, p.337-346, et GILISSEN, J., *La Coutume*, Turnhout, Brepols, 1982, p.65-68.

⁴⁰⁹⁰ *Ibid.*, p.68-69, et *Id.*, *Le problème des lacunes du droit dans l'évolution du droit médiéval et moderne*, in : Perelman, Chaïm (dir.), *Le Problème des lacunes en droit*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1968, p.217.

supposait l'audition d'un certain nombre de témoins par le juge, dans le cadre d'une instance⁴⁰⁹¹. Une ou plusieurs dizaines de témoins étaient entendus « *singulariter*, les uns après les autres », et soumis à une série de questions⁴⁰⁹². Ceux-ci devaient énoncer leur âge, leurs fonctions, et être capables de justifier leurs allégations concernant l'application d'une coutume en un lieu⁴⁰⁹³. Ce modèle paraît expliquer la forme juridique de l'enquête sur les privilèges des deux Mains organisée à Pondichéry en décembre 1776. Nous n'avons toutefois pu déterminer si ces similitudes relevaient d'un emprunt conscient à cette pratique d'origine médiévale (dont il faudrait alors éclaircir les conditions historiques de circulation), de l'influence d'une technique dérivée, ou d'une simple coïncidence. L'enquête de décembre 1776 conservait une singularité vis-à-vis des modes de preuve de la coutume de l'ancien droit. Elle n'intervenait pas dans le cadre d'un procès devant une cour de justice ayant seule, en théorie, la capacité d'enregistrer la norme coutumière. Elle était ordonnée par les administrateurs royaux, réunis dans une formation *sui generis*.

Sur le fond, l'étude quantitative des réponses apportées par les notables des deux Mains fait d'abord apparaître les lignes de cohérence recherchées par l'administration coloniale. Les réponses données séparément par les différents notables de la Main droite sont très homogènes, et témoignent sans doute d'une préparation collective à l'exercice⁴⁰⁹⁴. Les réponses données par les notables de la Main gauche sont tendanciellement cohérentes, mais on observe davantage de contradictions ou d'imprécisions que dans la faction opposée. Cette étude quantitative fait apparaître deux points de clivage sur le fond. La question du droit de la Main gauche au port des lances (*savalam*) dans les mariages est celle qui oppose en bloc les deux factions. Pour tous les chefs de la Main droite, aucune caste de la Main gauche n'est autorisée à porter ce signe honorifique. Pour tous les chefs de la Main gauche, ce droit est acquis par les deux principales

⁴⁰⁹¹ Après l'ordonnance civile de 1667 et l'interdiction des enquêtes par turbe, les enquêtes par « témoins singuliers » n'étaient envisagées comme un mode de preuve de la coutume que de manière secondaire. Les principes qui régissaient cette procédure sont généralement applicables à l'enquête criminelle ou civile dans lesquelles des témoins sont entendus « chacun en particulier » pour la connaissance de simples faits. PEUCHET, J., *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence, op.cit.*, t.8, p.11, art. « Témoignages, Témoins singuliers ».

⁴⁰⁹² GILISSEN, J., *La Coutume, op.cit.*, p.68-69, et MAUSEN, Y., *Veritatis Adiutor. La procédure du témoignage dans le droit savant et la pratique française (XII^e-XIV^e siècles)*, Milan, Giuffrè, 2006, p.319-320, note 134.

⁴⁰⁹³ GILISSEN, J., *La Coutume, op.cit.*, p.68-69. Les modalités de nomination et de déposition des témoins sont décrites de manière très détaillée, pour l'époque médiévale, par RIGAUDIERE, A., *Les « Paix d'Aurillac » : un pacte sur la coutume rédigé à trois mains (1277-1347)*, in : Cazals, G., Garnier, F., *Les décisionnaires et la coutume, op.cit.*, p.45-162, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10527>], §43 et s.

⁴⁰⁹⁴ NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, et f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*. Certaines incohérences ou contradictions peuvent être relevées dans les réponses de la Main droite, au sujet de ses propres privilèges. Dans la mesure où les notables entendus représentent les castes les plus éminentes de Pondichéry, leurs réponses sont particulièrement coordonnées à l'égard des groupes dont ils sont issus (*vellajas*, *kavarais*, *agambadis*, *idaiyars*, *komatis*, et *kaikkolars*). En revanche, les notables de la Main droite ne sont pas toujours d'accord sur les droits dont bénéficient les basses castes de leur propre faction (*paraiyars*, *barbiers*, *blanchisseurs*, etc.).

castes qu'ils représentent (*chettis* et *kammalars*)⁴⁰⁹⁵. Le second point de clivage se situe autour de la caste des *kammalars* en particulier. Pour les questions de l'usage d'un cheval blanc et d'un parasol blanc, les notables des deux Mains s'accordaient dans leur immense majorité à dire que les *chettis* étaient privés de ces droits. En revanche, la possibilité pour les *kammalars* d'utiliser ces attributs était contestée⁴⁰⁹⁶. Il faut enfin souligner que tous les interrogés s'accordaient à reconnaître les droits qu'avaient les principales castes de la Main droite à utiliser tous les symboles mentionnés par ce questionnaire. En somme, ces réponses ne faisaient que cristalliser l'opposition consacrée depuis le rétablissement de Pondichéry, et n'ont vraisemblablement pas permis aux administrateurs royaux de départager les deux factions.

B. Un enjeu qualitatif : la fabrication d'un droit des castes fondé sur des précédents

C'est probablement sur le plan qualitatif qu'il faut rechercher la pertinence de ces interrogatoires. On notera globalement la pauvreté des réponses apportées à la dernière question, par laquelle la personne auditionnée se voyait demander si elle était en mesure de prouver ses affirmations. Les notables de la Main droite se bornèrent à invoquer la notoriété publique de leurs dires. Leurs homologues de la Main gauche affirmèrent qu'ils pourraient éventuellement apporter des preuves à leurs allégations, ou admirèrent parfois être incapables de les fournir. Les notables de la Main droite semblent cependant avoir compris les attentes des administrateurs royaux. Ils se servirent de ces auditions pour façonner des précédents sur lesquels devait se fonder la police des castes. Deux exemples furent largement cités par ces derniers pour alléguer que la Main gauche n'avait ni le droit de porter des lances, ni celui de monter sur un cheval blanc avant la période d'occupation britannique de Pondichéry.

Le premier de ces précédents est invoqué par quatre des treize chefs de la Main droite pour exclure le droit des castes de Main gauche de monter sur un cheval blanc⁴⁰⁹⁷. Ils rapportaient que sous le gouvernement de Dupleix, un homme de Main gauche, Dharmasivachetti, ayant monté un cheval blanc, fut mis en prison et condamné à payer cinq

⁴⁰⁹⁵ *Ibid.*, f°21, Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776. En revanche, la plupart des chefs de la Main gauche s'accordent à dire qu'au sein des artisans *kammalars*, les cordonniers, caste la plus vile, n'ont probablement pas le droit de porter des lances dans leurs mariages.

⁴⁰⁹⁶ Pour ce qui regarde le droit des *komatis* de monter un cheval blanc, on observe une opposition en bloc. Tous les notables de la Main gauche considèrent que les *komatis* possèdent effectivement ce droit, alors que tous ceux de la Main droite l'excluent. Pour ce qui regarde le port du parasol blanc, les notables de la Main droite s'accordent à dire que ce point est litigieux, que les *kammalars* portaient effectivement un parasol sans frange, avec un pommeau rouge, et que chaque manifestation de cet attribut suscitait des contestations.

⁴⁰⁹⁷ *Ibid.*, f°11, Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776, f°12, Déclaration de Devara Chetty, chef cavaré, f°13, Déclaration de Ellatchy Poullé, chef agambadi, f°14, Déclaration de Saminada Modély, et Déclaration de Narassimma Chettiar, chef *komati*.

cents roupies d'amende⁴⁰⁹⁸. Cette anecdote figurait déjà dans le *Mémoire de la Main droite*, ce qui explique probablement son utilisation commune par plusieurs notables lors de leur audition⁴⁰⁹⁹.

En revanche, un autre précédent est invoqué de manière quasi unanime par les chefs de la Main droite, pour réfuter le droit de la Main gauche de porter des lances⁴¹⁰⁰. Sous le gouvernement de Dumas, Alaguia Manavala Chetti, de la Main gauche, organisa un mariage. Le pandal (construction éphémère) érigé pour cette cérémonie fut incendié, vraisemblablement par la Main droite. Sur ordre du gouverneur, le courtier Pedro Kanakaraya et le « *visiador* » Mouttia Poullé (faisant des fonctions proches de celles du naynard) furent envoyés sur place pour rétablir le pandal. Mouttia Poullé aurait placé son propre fils sur un cheval, l'aurait fait entourer de lances, pour ensuite accompagner le cortège⁴¹⁰¹. L'on observe que l'exemple sur lequel les notables de Main droite ont choisi de s'appuyer collectivement pour exclure le droit de porter des lances par la Main gauche est particulièrement ambigu, voire contre-indiqué. L'interprétation de ce précédent dépend de la compréhension de la position du personnage de Mouttia Poullé, qui n'est jamais explicitée par les auditionnés. Celui-ci était un riche marchand de caste *idaiyar* (ou pasteur), qui semble avoir exercé des fonctions normalement réservées au naynard, en proposant le service de pions ou la mise à disposition d'armes⁴¹⁰². Ce personnage de premier plan des gouvernements de Dumas et de Dupleix pouvait être regardé (au moins, a

⁴⁰⁹⁸ *Ibid.* Il ne s'agit pas de la personne mentionnée à *Supra*, p.749. Nous n'avons pas trouvé de mention faite à cet évènement dans le journal personnel d'Ananda Ranga Pillai.

⁴⁰⁹⁹ NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°28, *Mémoires de la Main droite*, §30, « Le nommé Dharmasivachetti ayant monté un cheval blanc sous le même gouvernement, les chefs de caste et les principaux marchands ont été mis en prison et condamnés à payer une amende. Mais ces chefs et ces marchands protestèrent contre ledit Dharmasivachetti disant qu'il avait fait cette étourderie à leur insu, et que c'était lui qui devait être puni. Sur cette représentation ils furent élargis, Dharmasiva resta seul longtemps en prison et n'eut la liberté qu'après avoir payé l'amende ». Il est possible que le dénommé Dharmasivachetti était encore vivant en 1776. Il pourrait s'agir de l'un des notables de la Main gauche qui avait sollicité l'alliance des *pallis* au mois d'août précédent, et dont le lieutenant de police Banal avait demandé l'arrestation le 30 septembre. *Supra*, p.953 et p.959.

⁴¹⁰⁰ *Ibid.*, f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*. Douze chefs de la Main droite sur treize citent ce précédent. Le seul à ne pas l'invoquer est Nellatamby Mestry.

⁴¹⁰¹ *Ibid.* Le résumé que nous avons donné constitue une synthèse des récits des douze notables de la Main droite. Sur l'emploi de *visiador*, ANOM, COL, C2142, Gouvernement de Law de Lauriston, f°53, *Mémoire sur l'agriculture de la Presqu'Isle de l'Inde dans les dépendances de la Province du Carnate*, à Pondichéry, janvier 1774, f°60, « L'office du visiador est de veiller à ce qu'il ne se fasse aucun vol dans les aldées durant la nuit, à peine de répondre de la valeur de la chose volée. Il est obligé d'entretenir à ses frais plusieurs personnes qu'on nomme taléars [parfois, « taillard »] qui sont des espèces d'archers de guet. Ce visiador, outre une quantité de terrains en *maniom* perçoit un revenu en grain que chaque laboureur lui donne [...] ». Contrairement à l'emploi de nayard, celui de *visiador* est associé à la jouissance d'un *maniom* d'office, ou héréditaire.

⁴¹⁰² Muttia Poullé, ou Muttaya Pillai, est un personnage central du journal personnel d'Ananda Ranga Pillai. Il joua un rôle diplomatique et administratif de premier plan sous les gouvernements de Dumas et de Dupleix, en fournissant un certain nombre de pions à la Compagnie des Indes. Il n'était pas naynard à proprement parler, mais était le plus souvent désigné comme « chef des pions », en raison de son poids écrasant dans le domaine de la sécurité. Nous nous bornerons à citer l'extrait où il est explicitement désigné comme appartenant à la caste pastorale (*idaiyar*). ARP, t.4, p.146-147.

posteriori) comme appartenant à la Main droite. La mobilisation de ce précédent doit donc permettre de confirmer l'idée que le port des lances par la Main gauche avait toujours été la source d'oppositions. Durant la seule occasion où l'on put voir ces *savalam* dans un mariage de la Main gauche, elles y étaient autorisées par un homme de la Main droite, pour honorer son propre fils, et non les époux⁴¹⁰³. Cependant, il est manifeste que certains notables de la Main droite, auditionnés le 30 novembre n'ont pas compris cette interprétation, et ont estimé qu'il s'agissait là d'une exception qui confirmait la règle⁴¹⁰⁴.

Le sens de ce précédent étant établi, nous pouvons expliquer les raisons de sa mobilisation unanime par les chefs de la Main droite auditionnés le 30 novembre 1776. Les notables de la Main gauche avaient été entendus la veille. Celui qui avait, il y a plusieurs décennies, organisé le mariage dans lequel avaient été portées les lances, Alaguia Manavala Chetti, était l'un des chefs de caste *chetti* auditionnés dans le cadre de cette enquête. Il avait bien évidemment souligné cette expérience personnelle pour dire qu'avant 1761, tous les *chettis* pouvaient porter des lances dans leurs mariages, et que Mouttia Poullé lui-même l'avait autorisé⁴¹⁰⁵. Cette réponse était sans doute celle qui paraissait le mieux fonder les prétentions de la Main gauche. L'information fuita probablement, et les chefs de la Main droite se hâtèrent de préparer une contre-argumentation, qu'ils purent massivement défendre lors de leurs auditions séparées, le lendemain⁴¹⁰⁶. Par ce moyen, l'enquête menée par les administrateurs coloniaux

⁴¹⁰³ NAIP, Misc., DOC, 527, f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*. Cette lecture de l'anecdote est partagée par la plupart des chefs de la Main droite. Elle est exprimée de manière particulièrement claire par le courtier Rangappa Tiruvengadam, qui affirme que « le fils de Mouttia Poullé [fut] monté à cheval et entouré de *savalam* [lances] sans que ces *savalam* entourassent l'époux et l'épouse du mariage, la promenade fut faite ». *Ibid.*, f°15, *Déclaration de Tiruvengadam modéliar marchand de la Compagnie*.

⁴¹⁰⁴ Dans ce sens, *Ibid.*, f°11, *Déclaration de Comara Sami, chef tondamandala vellaja*, « à l'exception de ceci il n'a pas vu porter les *savalam* dans le mariage d'aucun chetti », f°12, *Déclaration de Tambou Chetti, chef cavaré*, « à l'exception de cela aucun chetti dans ce temps-là n'a pas porté des *savalam* », et f°12-13, *Déclaration de Patchéa Poullé, chef idaiyar*.

⁴¹⁰⁵ *Ibid.*, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, f°22, *Déclaration faite par Alaguia Manavala Chetti*, « Depuis le temps de M. Lenoir, jusqu'à la prise de la ville, tous les chettis qui [le] voulaient ont porté les *savalam* dans leurs mariages, que le *visiador* Mouttiapoullé les avait donné pour son mariage et pour celui de son frère cadet, qu'il les avait porté sans qu'il ait eu aucune opposition, ceux de la Main droite n'y ont pas mis opposition aucunement ». Alaguia Manavala Chetti était le seul auditionné de la Main gauche à mobiliser ce précédent.

⁴¹⁰⁶ ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau, commissaire général, ordonnateur de justice, police, et finances, protestant contre les abus et injustices dont ils se disent être les victimes de la part des gens des castes de la Main droite, avril 1777*, qui revient sur l'enquête réalisée en décembre, et déplore que l'audition de la Main droite ait eu lieu le lendemain de celle de la Main gauche : « l'on a introduit plusieurs d'entre nous et ensuite de la Main droite les uns après les autres pour exiger par écrit notre déclaration des droits honorifiques auxquels nous prétendions ».

paraissait réfuter le droit qui était à l'origine des querelles survenues depuis huit ans, et du principe d'autorisation générale des cérémonies publiques⁴¹⁰⁷.

Les auditions, terminées le 3 décembre 1776, ont ainsi servi à mettre en scène la réfutation des privilèges allégués par la Main gauche. Il faut cependant souligner un « accident » majeur, survenu au cours des interrogatoires. L'articulation des questions posées par les administrateurs devait aussi permettre d'interroger les notables de chaque caste sur leur lien d'appartenance à l'une ou l'autre Main. Ces questions visaient principalement les *vellajas*, dont la lettre de Maridas aux administrateurs avait montré l'ambiguïté de la position. Kanakasabha Modéliar, principal chef *vellaja* de Pondichéry se vit interrogé de la sorte par Law de Lauriston :

*« M. Law l'ayant interrogé d'où vient que la caste vellaja qui est commune ou neutre dans tous pays sans prendre parti ni du côté de Main droite ni du côté de Main gauche, comme il en est informé, a pris parti de la Main droite ici. A répondu qu'il était vrai que ceux de la caste vellaja étaient dans la neutralité sans se mettre d'un parti dans tout pays, et qu'il ne sait pas de quelle manière cette caste avait pris parti à Pondichéry »*⁴¹⁰⁸.

Ni la question du gouverneur, ni la réponse du chef *vellaja* ne devaient avoir de grande conséquence. Pour Law de Lauriston, il était nécessaire de requalifier la position ambivalente ou contradictoire des *vellajas* en une évolution historique aux origines incertaines. Le renvoi à un passé lointain de la transition des *vellajas* d'une position neutre vers la Main droite devait sauver les apparences. Si l'administration coloniale avait interdit de manière volontariste la sortie de la neutralité des *pallis* en septembre 1776, elle n'avait pu que constater la mutabilité ancienne des *vellajas*. L'argument du localisme servait difficilement à justifier cette différence de traitement. La prise de parti des *vellajas* pour la Main droite était admise comme l'une des spécificités de la société de caste à Pondichéry, échappant à la norme établie « *dans tout le pays* ».

Il est difficile de dire si ces auditions ont eu pour but véritable d'éclaircir la nature des privilèges de chaque Main. En écartant l'hypothèse d'un arbitrage, ou d'un renvoi du

⁴¹⁰⁷ Pour ne pas alourdir davantage notre propos, nous précisons que la Main gauche chercha, à son tour, à contrecarrer l'argumentaire de la Main droite. Le chef de caste *kammalar* Ayanapaten, absent le 29 novembre 1776, fut auditionné le 3 décembre suivant. Durant ce laps de temps, il semble avoir été préparé à réfuter l'interprétation défendue par la Main droite. Il reprit l'exemple du mariage organisé par Alaguia Manavala Chetti, et invoqua d'autres mariages durant lesquels il fut autorisé à la Main gauche de porter des lances, sous le gouvernement De Leyrit. NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, f°25, *Déclaration d'Ayana Paten, du 3 décembre 1776*. Cette déclaration fut présentée le même jour à Kanakasabha Modéliar (« Canagasabé Modéliar »), Comara Sami, et Narassimma Chettiar, de la Main droite, pour qu'ils puissent répondre à ces derniers arguments. Ils estimèrent qu'il s'agissait de mensonges, ou d'allégations sans preuve.

⁴¹⁰⁸ *Ibid.*, f°11, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par ceux de la Main droite, du 30 novembre au 3 décembre 1776*, f°11, *Déclaration de Canagasabé Modéliar*. Une question similaire est posée au chef Nellatamby Mestry, de caste *vellaja*. *Ibid.*, f°13, *Déclaration de Nellatamby Mestry*, « Interrogé, les *vellajas* étant neutre [sic], d'où vient qu'ils ont pris parti ici. A répondu qu'ils étaient neutres dans le pays et qu'il ne sait pas pourquoi ils ont pris parti ici ».

contentieux à l'autorité doctrinale des brahmanes de Kanchipuram, les administrateurs coloniaux n'avaient pas renoué avec une conception religieuse de la division des castes. Réciproquement, l'enquête pouvait apparaître comme un désaveu du pur volontarisme que les administrateurs français avaient essayé de faire valoir en 1768. L'on ne s'interrogerait plus sur le fondement des privilèges, mais sur leur existence. La recherche de précédents, entendus dans un sens extrajudiciaire, devait ainsi pouvoir régler les différends entre les castes. La preuve de ces précédents résultait d'une alliance entre l'avis majoritaire des chefs, et la cohérence de leurs versions. Le prix à payer pour obvier le recours à une expertise doctrinale était de fonder la règle de droit sur des rumeurs approximatives, aux interprétations incertaines. La supériorité de la Main droite était consacrée par la réfutation des privilèges de la Main gauche, car tout avait été fait pour parvenir à ce résultat. La valeur de cette solution n'était donc que politique : l'on espérait par ce moyen rétablir la paix sociale et conserver un ordre que l'administration coloniale n'avait aucun intérêt à réformer⁴¹⁰⁹.

À notre connaissance, aucun règlement ne fut adopté pour tirer les conséquences de ces auditions, ni pour supprimer officiellement le régime d'égalité sous condition et autorisation établi en 1768. La police générale des castes était désormais fondée sur une relation de confiance entre les castes de Main droite et l'administration coloniale, et n'avait guère besoin d'un acte réglementaire pour produire ses effets. Pour conclure ce développement, nous tâcherons donc d'inscrire les conséquences de la crise de 1776 dans le paysage institutionnel établi à Pondichéry après l'arrivée des administrateurs Bellecombe et Chevreau, tel que nous l'avons déjà présenté.

§3. La cristallisation d'un antagonisme (1777-1790)

L'absence de résolution claire des conflits survenus en 1776 apparaît comme une confirmation de l'ordre établi, tendant à fonder la police des castes sur la primauté des droits honorifiques de la Main droite. Cet implicite est condamné dès les premiers mois de l'année 1777, dans un nouveau mémoire de la Main gauche, qui appelle à une dissociation des privilèges attachés aux emplois et des honneurs attachés à chaque caste (I). Cette revendication méconnue permet cependant de comprendre le mécanisme par lequel la police des castes a pu être

⁴¹⁰⁹ ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau, commissaire général, ordonnateur de justice, police, et finances, protestant contre les abus et injustices dont ils se disent être les victimes de la part des gens des castes de la Main droite, avril 1777*, qui dit, au sujet de l'enquête réalisée en décembre 1776, « Toute cette pompe et cet appareil de formalités et d'apparence de justice, peut bien en imposer et faire illusion aux yeux d'un public qui ignore ce que nous demandons. Mais nous, Monsieur, nous ne prenons point le change, ni l'ombre pour la réalité. Il ne faut pas tant de travail ni de peine pour savoir au juste à quels honneurs et quelles prérogatives la main droite et la main gauche ont droit de prétendre ».

normalisée. Dans les dernières années de l'Ancien Régime, la persistance des querelles amène l'administration coloniale à déléguer la connaissance des litiges entre les deux Mains au courtier et chef des Malabars, pour conforter un régime fondé sur la primauté d'une faction de castes dominantes (II). Dans ce contexte, la police des castes du lieutenant de police ne réside pas principalement dans l'exécution des règlements de police, mais dans la conservation de l'autorité des chefs et des distinctions sociales (III).

I. Une ultime critique de la confusion des honneurs administratifs et des privilèges attachés à la caste

L'enquête réunissant les chefs de caste de Pondichéry en décembre 1776 n'a mis fin qu'en apparence aux querelles survenues en 1776, et au conflit qui avait commencé en 1768. La résolution de cette crise n'a produit que peu d'effets sur les revendications des deux Mains, à court et moyen terme. Dès février et avril 1777, les notables de la Main gauche produisirent de nouveaux mémoires, adressés aux administrateurs royaux. L'arrivée du commissaire ordonnateur Chevreau, et du commandant Bellecombe ne devait pas faire oublier les démarches entreprises par la Main gauche. Ces mémoires furent donc l'occasion de rappeler les sujets de plaintes qui n'avaient pas été entendus⁴¹¹⁰. L'objet principal de ces requêtes trouvait encore sa source dans les événements survenus au cours de l'été précédent. Un orfèvre de caste *kammalar*, Tandaraya, dont la maison et les biens avaient été pillés lors des émeutes de juillet 1776, avait été mis en prison à trois reprises par le lieutenant de police, ne pouvant s'acquitter de ses différentes dettes. Pour les notables de la Main gauche, l'incapacité de l'orfèvre à exécuter ses obligations trouvait sa source dans les dommages matériels et pécuniers qui lui avaient été causés par la Main droite, et qui étaient restés impunis⁴¹¹¹. À travers cette affaire, les habitants

⁴¹¹⁰ *Ibid.*, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau [...], avril 1777, et Requête des gens des castes de la main gauche, à de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry, avril 1777*. Il est possible que le mémoire adressé au commissaire-ordonnateur Chevreau ne date pas du mois d'avril 1777, mais du 18 février précédent. Il est fait référence dans le mémoire adressé à Bellecombe à « une requête présentée à Monsieur Chevreau le 18 février dernier à l'occasion d'une sentence prononcée contre l'un de nous qui se trouve la victime de dégradation », dont les notables de la Main gauche ont joint une copie à celui adressé au gouverneur. Le premier document de ce dossier a de bonnes chances d'être une copie de cette première requête.

⁴¹¹¹ *Ibid.* Les commencements de cette affaire avaient déjà été décrits dans les mémoires respectifs de la Main gauche et de la Main droite entre octobre et novembre 1776. NAIP, *Misc.*, DOC, 527, f°39, *Mémoires de la Main gauche*, f°43, « Tandaraya orfèvre a été mis en prison par ordre de M. Banal pourquoi ? Divers particuliers européens et malabars lui avaient remis pour 500 roupies de matières d'or et d'argent pour faire divers meubles et bijoux. Il est de notoriété publique que non seulement sa maison a été découverte, forcée et pillée dans la journée du 21 juillet, mais encore que lui, sa femme et tous ceux de sa maison ont été écrasés de coups [...], que par conséquent il ne peut rien rendre à ceux qui lui ont confiés des matières qu'on ne lui ait rendu celles qu'on lui a pillées, malgré cela, M. Lerridé [Joseph Lerridé, ou Le Ride, capitaine et armateur] qu'il lui en a confié a exigé de lui ce qu'il lui avait remis, et M. Banal, n'écoulant aucunes de ses raisons le fait emprisonner jusqu'à ce qu'il ait payé et il y a resté huit jours ». *Ibid.*, f°28, *Mémoire de la Main droite*, §24, qui se moque des plaintes de la Main gauche : « Il faut aujourd'hui établir à Pondichéry une nouvelle loi par laquelle tous ceux de Main gauche seraient dispensés de payer ce qu'ils doivent aux uns et aux autres, en considération de la journée du 21 juillet ». Aucune

de la Main gauche entendaient rappeler un objet de plainte qu'ils avaient déjà formé dans leur mémoire d'octobre. La persécution de Tandaraya était la preuve que ces alertes n'avaient pas été entendues : il fallait de nouveau dénoncer l'influence des notables de la Main droite sur le lieutenant de police Pierre Banal, et expliquer cette emprise par la maîtrise de la langue française des agents indigènes⁴¹¹². Cette association des castes de la Main droite avec le pouvoir colonial produisait une inégalité de traitement devant la justice et l'administration, envers les castes de la Main gauche, en raison de ce lien d'appartenance qu'ils tenaient pour religieux.

Les mémoires de février et d'avril 1777 donnaient aussi aux notables de la Main gauche une occasion de mettre à jour leur pensée théorique de la division des castes. Dans leur requête du 1^{er} octobre 1776, ceux-ci avaient considéré que les privilèges attachés aux deux Mains étaient une composante essentielle de la division des castes, indétachable de la religion hindoue. En février et avril, les chefs de la Main gauche opéraient une distinction au sein de ces droits particuliers. Certains devaient être tenus pour « *innés* », dans la mesure où ils étaient les « *usages primitifs* » que chaque « *tribu* » observait depuis son « *commencement* »⁴¹¹³. Une seconde classe de privilèges résultait des « *faveurs accordées en récompense de services* » par le prince⁴¹¹⁴. Ce deuxième mécanisme d'accession à des distinctions honorifiques permettait

décision relative à l'inexécution de l'obligation de Tandaraya envers Joseph Lerridé ne figure dans les registres des sentences civiles du Tribunal de la Chaudrie. Comme semblent l'indiquer les différents récits de cette affaire, l'emprisonnement de l'orfèvre aurait été ordonné par le lieutenant de police (dont les archives ne sont pas conservées avant 1788). L'on sait en revanche que Tandaraya a été condamné par le juge civil de la Chaudrie au paiement d'autres dettes impayées, sur la requête d'autres de ses créanciers. NAIP, PP, TC, 224, f°77, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 8 octobre 1776*.

⁴¹¹² ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau [...], avril [ou février] 1777*, « Vous [Chevreau] arrivez ; il [Tandaraya] vous présente requête, du fond de son cachot et vous détaille ces mêmes faits vous en êtes touchés, vous voulez l'élargir parce que vous le trouvez juste, vous l'ordonnez même ; mais M. Banal ne voyant et n'entendant que par les yeux et l'organe de nos parties adverses, vous parle dans le particulier, vous le croyez ». *Ibid.*, *Requête des gens des castes de la main gauche, à de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry, avril 1777*, « La voie de nous faire entendre nous est presque interdite parce qu'elle nous devient pour ainsi comme impossible ; nous vous supplions de le juger. La tribu de la Main droite est composée des écrivains, interprètes, *dobachis*, serviteurs, domestiques, etc. qui ont l'oreille des européens, parce qu'ils les environnent et qu'ils ne peuvent se passer absolument de leur service, soit à cause de la nature de leurs fonctions, soit à cause qu'ils parlent le français ou le portugais. Vous-même, Monsieur, êtes dans ce cas-là et vous n'avez pas un seul des nôtres à votre service. La tribu de la Main gauche n'est composée que des marchands et artisans, qui n'ont de rapport avec les européens qu'en raison du commerce ou de leur métier, lesquels ne se font entendre les 15/16^e [sic.] que par la voie d'interprètes qui sont de la Main droite ». Nous soulignons que dans ce mémoire, les notables de la Main gauche critiquent un règlement qu'auraient adopté les administrateurs royaux, par lequel toute requête qui leur serait présentée devrait être rédigée en français, en faisant figurer le nom de l'éventuel traducteur. Nous n'avons pu identifier le texte en question. Une règle similaire sera adoptée l'année suivante pour les requêtes au tribunal de la Chaudrie. NAIP, PP, TC, 206 (207-3), f°65, *Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778*, titre III, art.1^{er}.

⁴¹¹³ ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau [...], avril [ou février] 1777*, « Les premiers [de ces droits] sont innés (si l'on peut se servir de ce terme) avec la tribu qui n'ont jamais variés depuis commencement de la tribu, pour cela le gouvernement peut écrire à Arcate, Gingy et Thanjavur pour savoir quels sont les honneurs et les usages primitifs de chaque tribu ».

⁴¹¹⁴ *Ibid.*, « Les seconds sont des faveurs accordés en récompense de service quelques castes, telles, par exemple, que le droit de monter sur un éléphant et sur un cheval blanc, porter le parasol et pavillon blanc accordé par le roi de Gingy à la caste des *kammals* [*kammalars*] répandue dans ses états, dont Pondichéry dans ce temps-là faisait partie,

d'accorder des droits supplémentaires à une caste en particulier, et expliquait que les usages pouvaient varier selon les localités du pays tamoul. L'égalité entre les deux Mains en matière « *d'honneurs et prérogatives dans leurs cérémonies religieuses et civiles* » résultait des droits innés de chaque caste. À cet égard, les auteurs du mémoire recommandaient aux administrateurs de demander au nabab musulman du Carnatique, Muhammad Ali Khan, ou aux princes hindous de Gingy et de Thanjavur, les preuves de cette égalité innée⁴¹¹⁵. À l'inverse, il fallait rappeler le caractère purement contingent de certains privilèges honorifiques, et ne pas tenir la supériorité de la Main droite à Pondichéry pour un fait naturel et constant. À Madras, la Main gauche jouissait de privilèges dont était privée la faction adverse (comme l'usage du palanquin). Les seules personnes de la Main droite qui pouvaient user de telles marques de prestige y avaient droit en raison de leur emploi au service de l'administration, mais ce privilège ne rejaillissait pas sur l'ensemble de leur caste⁴¹¹⁶.

Il faut d'abord souligner que les comparaisons faites par les auteurs de ce mémoire à l'égard des deux types de privilèges honorifiques visent toutes des villes et provinces sous la domination britannique. Dans toutes les terres qui encerclaient Pondichéry, et qui étaient soumises à une puissance rivale, la Main gauche n'était pas aussi déconsidérée qu'elle ne l'était dans le principal établissement français. Ces références devaient mettre en exergue le risque que les administrateurs royaux prenaient à pousser les castes marchandes et artisanes dans les bras des Britanniques ou des princes voisins⁴¹¹⁷. En outre, les notables de la Main gauche n'ont pris

ce que ne peut faire la Main droite, de sorte que cette caste peut jouir de ce privilège à Pondichéry et ne le peut pas à Madras, Negapatnam, etc... et que telle autre caste a pu en obtenir d'autres de ces différents endroits dont elle ne pourrait jouir à Pondichéry, c'est ce qu'il est aisé de constater à Pondichéry même pour ce qui nous concerne, ou par la compulsation des archives, ou par la production des *paravanas* ». Durant les interrogatoires organisés en novembre et décembre 1776, plusieurs chefs de la Main gauche avaient déjà estimé que le droit des *kammalars* au port des parasols, ou de monter un cheval blanc, résultait d'une donation de ce privilège par le roi de Gingy. NAIP, Misc., DOC, 527, f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776*, par exemple, f°22, *Déclaration faite par Alaguia Manavala Chetti*.

⁴¹¹⁵ ANOM, COL, INDE B 246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau [...]*, avril [ou février] 1777, « Si l'on écrit à Arcate, ville capitale du Nabab, Gingy ou Tanjore, capitales de deux royaumes totalement gentils, ou par conséquent l'on n'ignore certainement pas les usages des gentils, l'on verra que la main gauche est égale en tout à la main droite et que les honneurs et prérogatives dans leurs cérémonies religieuses et civiles sont absolument les mêmes ».

⁴¹¹⁶ *Ibid.*, « Si l'on écrit à Madras, l'on verra qu'outre l'égalité que l'on reconnaît quant au fond de leurs droits, cependant le gouvernement accorde des privilèges et des honneurs très distingués aux gens de la Main gauche, qu'il n'accorde point à ceux de la Main droite, tels que le palanquin, la rondelle, etc. dont les chettis, qui sont de la Main gauche jouissent, tandis qu'ils ne sont accordés seulement qu'au divan et du courtier qui sont de la Main droite, ne jugeant pas qu'aucun *dobachi*, serviteurs ou domestiques soient dignes de la même considération qu'il accorde au marchands ».

⁴¹¹⁷ *Ibid.*, « Voilà pourquoi, Monsieur, [Madras] est si opulente. Voilà pourquoi le commerce qui en est la source est si florissant et pourquoi celui de Pondichéry tombe de jour en jour en décadence. Le marchand sait que sa tribu est considérée et protégée à Madras, il y court et porte ses richesses et ses talents. Il est dans l'humiliation à Pondichéry, on le considère comme beaucoup au-dessous de son égal qui au contraire l'emporte en tout sur lui », et *Ibid.*, *Requête des gens des castes de la main gauche, à de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry, avril 1777*,

en exemple aucune autorité doctrinale, comme celle des brahmanes de Kanchipuram. S'il fallait respecter l'égalité innée, ou religieuse, des deux Mains, toutes les sources de mutabilité de leurs privilèges provenaient des souverains « temporels ». Les notables de la Main gauche rappelaient ainsi aux administrateurs qu'ils pouvaient accorder des honneurs particuliers aux personnes chargées d'une haute fonction administrative, mais qu'ils ne devaient laisser l'entière des castes ou factions auxquelles appartenaient ces agents s'approprier ces privilèges. Cette rhétorique n'était pas foncièrement différente de celle qui avait présidé les règlements du 16 juillet et 24 août 1768. Les notables de la Main gauche ne cherchaient plus à critiquer ces textes comme porteurs d'un double discours. Ils estimaient que ces règlements, conformes à l'esprit de la convention fondatrice du 8 novembre 1690, n'avaient fait que rappeler une égalité originelle des deux Mains, principe que la Main droite avait méprisé depuis une décennie⁴¹¹⁸.

Les propositions fondamentales de la Main gauche n'avaient que peu de chance de trouver un écho auprès des administrateurs royaux. Cependant, la grille de lecture développée dans ces mémoires permet, dans une certaine mesure, d'apprécier l'évolution de la police des castes dans les dernières années de l'Ancien Régime. Incapable d'anticiper les conflits opposant les deux Mains, l'administration française confie au principal employé indigène, le courtier, la charge du maintien de l'ordre dans la société de caste, et, à travers lui, celle de normaliser une situation inégalitaire.

II. Un antagonisme favorable à l'hégémonie des « chefs des Malabars »

Les mémoires de février et d'octobre 1777 ne semblent pas avoir provoqué de réaction particulière de la part des administrateurs Chevreau et Bellecombe, nouvellement arrivés en Inde. Les nombreuses réformes institutionnelles qui devaient survenir entre 1777 et 1778 n'ont pas véritablement inversé la tendance installée. Le remplacement de Law de Lauriston, particulièrement interventionniste dans la police des castes, participa à un rééquilibrage des compétences entre le commandant militaire et le commissaire-ordonnateur. La décision royale de « réunifier » la fonction de chef des Malabars au profit de Rangappa Tiruvengadam, et le renvoi de Candapa, n'étaient pas de nature à satisfaire la Main gauche⁴¹¹⁹. Des critiques

« Nous demandons à être traités comme on nous traite à Madras (cette [ville] si florissante et qu'il l'est par la voie du commerce qui est de notre district) ».

⁴¹¹⁸ *Ibid.*, « Nos demandes sont des plus sérieuses, puisqu'elles intéressent tout ensemble notre religion, nos privilèges, notre honneur et notre tranquillité. [En 1690], nous n'avons abandonné les lieux de notre résidence pour venir habiter Pondichéry que sur les instigations que l'on nous a fait cimentées par un traité qui nous maintient dans nos us et coutumes et nous accorde des privilèges. La Main droite l'enfreint impunément depuis 10 ans ; il ne nous est plus permis de reculer d'avantage de savoir à quoi nous en tenir ».

⁴¹¹⁹ *Supra*, p.907. Le *divan* de Law de Lauriston, Candapa, particulièrement critiqué par la Main gauche, avait été le grand absent des interrogatoires de décembre 1776. L'on ignore s'il a participé directement ou non à cette enquête.

s'élevèrent rapidement contre Tiruvengadam, à qui l'on reprocha par exemple d'utiliser son autorité dans des opérations immobilières favorables à la Main droite⁴¹²⁰. Le courtier n'avait en effet jamais concentré autant de pouvoirs qu'à cette période, en étant à la fois chef des Malabars nommé par le roi, et chef du *Mahanattar*. Enfin, il faut considérer que la création de la Chambre de Consultation par le règlement du 28 janvier 1778 confortait largement, à travers sa composition, l'autorité « arbitrale » de la Main droite sur la police des castes et la justice civile indigène⁴¹²¹.

Dans ce contexte institutionnel, les administrateurs français ont donc favorisé le maintien d'une préséance de la Main droite, qui devait produire ses effets dans le champ des cérémonies et privilèges honorifiques. Néanmoins, cette tendance n'a pas eu pour effet de fixer durablement une véritable doctrine en matière de police des castes. À l'issue de l'enquête de décembre 1776, les administrateurs français paraissent avoir renoncé au régime d'égalité sous conditions et autorisation, pour fonder la police des castes sur des privilèges démontrés par l'existence de précédents. Cependant, l'administration royale ne renonça pas à rétablir des mesures générales d'interdiction ou d'autorisation de certaines cérémonies dans les années suivantes.

Après le rétablissement de Pondichéry en 1784, de nombreuses crises opposant la Main gauche et la Main droite surviennent. L'historienne Kanakalatha Mukund recense, entre 1785 et 1789, sept épisodes de conflit inter-caste à Pondichéry, qui ont appelé des réponses variables de l'administration française⁴¹²². Dans un premier temps, des mesures générales d'interdiction ou d'autorisation auraient été établies, notamment par des administrateurs militaires. En mai 1785,

Après l'arrivée de Bellecombe et Chevreau, et la suppression de l'emploi qu'il occupait, Candapa serait resté à Pondichéry, où il possédait encore plusieurs maisons, comme l'indique le registre du papier terrier dressé en juillet 1777. DELOCHE, J., *Le papier terrier de la ville blanche de Pondichéry, 1777*, op.cit., p.121-122.

⁴¹²⁰ v. par exemple, NAIP, Misc., DOC, 3, [n.f.], *Requête de Mouttou Pandaron à Monsieur Chevreau, commissaire général ordonnateur, du 6 février 1777*, qui renvoie « à la requête présentée depuis peu par la caste de la Main gauche » pour dénoncer l'abus d'autorité des *mahanattars*, chefs de caste de la Main droite, dans une affaire immobilière, et les manœuvres qu'aurait faites Tiruvengadam pour faire occuper un terrain par une femme topas, pour ensuite réunir cette propriété au temple voisin. *Ibid.*, [n.f.], *Rapport fait au tribunal de la Chaudrie par Malleapa interprète attaché à l'intendance contenant un procès entre Mouttou Pandaron et Mouttou Cabèche pion du naynard pour un terrain attenant à un pagotin situé derrière la maison de M. Mangin dans le nord, du 25 juin 1777*, art.2. L'affaire ne semble pas montrer une quelconque *malice* de Tiruvengadam, mais elle révèle que les actes du chef des Malabars n'étaient pas épargnés d'accusations de favoritisme au profit des chefs de la Main droite.

⁴¹²¹ *Supra*, p.922. On retrouvera au sein de la Chambre de Consultation en 1787 (première date pour laquelle l'on peut identifier les membres de la Chambre) des personnes ayant co-signé le mémoire de la Main droite en 1776, comme Devarachetty, chef des *cavarés*.

⁴¹²² MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.25-26. La principale source utilisée par K. Mukund concernant ces événements est l'édition tamoule du journal de Vira Nayakkar II, second naynard de Pondichéry, dont nous renvoyons à la récente réédition. GOBALAKICHENANE, M. (éd.), *இரண்டாம் வீராநாயக்கர் நாட்குறிப்பு : 1778-1792* [*Iranāṁ Vīrāṇāykar Nāṭkurippu, 1778-1792*], Chennai, Kalachuvadu publications, 2021. La copie manuscrite des mémoires de Vira Nayakkar II est conservée à BNF, Mss., Indien, Manuscrits Tamouls, 143, *Ariel Papers : Official documents*, f°320. Il n'existe pas, à ce jour, de traduction française ou anglaise de ce texte.

les troubles survenus entre la Main droite et la Main gauche à l'occasion de la célébration du mariage de Devarachetty, chef *kavarai* auraient amené le gouverneur par intérim, Nicolas Coutanceau des Algrains à déclarer que les cérémonies de mariage n'auraient plus lieu en public, mais à l'intérieur des maisons⁴¹²³. Une telle mesure était de nature à affecter toutes les castes indistinctement, et à faire primer l'ordre public sur les privilèges que chacune pouvait revendiquer. En janvier 1788, une dispute aurait éclaté entre le courtier Rangappa Tiruvengadam et deux notables de la Main gauche (Ponappa Chetti et Alaguia Manavala Chetti), au motif que ces derniers portaient des parasols (dans une rue dont l'appartenance n'est pas précisée). Une plainte fut présentée par les notables de la Main droite au gouverneur Thomas Conway. Les deux hommes de la Main gauche furent mis en prison. Conway aurait déclaré qu'à l'avenir, chaque faction pourrait porter les parasols librement dans ses propres rues, et que les deux pourraient le faire dans le quartier des Européens⁴¹²⁴. La portée de cette solution dépassait largement celle de la précédente. En distinguant l'espace particulier dans lequel chaque Main pouvait interdire à l'autre d'user d'un signe honorifique, d'une part, et l'espace public dans lequel aucune des factions ne devait faire primer ses droits, Conway avait pratiquement satisfait aux vœux de la Main gauche. De surcroît, le gouverneur avait profondément réformé un droit (le port des parasols) qui avait été livré à l'appréciation des chefs de la Main droite, lors de l'enquête de décembre 1776.

Cependant, des événements postérieurs nous obligent encore à écarter une possible stabilisation de la police générale des castes à la fin de l'Ancien Régime. Entre 1788 et 1789, Kanakalatha Mukund relève différents incidents relatifs aux processions funéraires, ou à l'usage d'un palanquin en public⁴¹²⁵. Ces exemples dénotent de la création perpétuelle de nouveaux

⁴¹²³ MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800, loc.cit.*, p.25. L'historienne rapporte un autre cas, survenu le 29 juillet 1785. Les *kavarais* (Main droite) protestèrent contre l'usage des tambours (*nagara*) par les *chettis* dans leur temple. Des plaintes auraient été adressées à un officier français désigné comme « Houet » par K. Mukund. Il s'agit vraisemblablement du lieutenant au bataillon des cipayes, Huet, dont nous ignorons s'il exerçait une quelconque fonction d'administration civile ou de police à ce moment. D'après K. Mukund, Huet aurait déclaré que les tambours seraient interdits à l'intérieur des temples pour les deux Mains. Ces deux « décisions », décrites à partir du récit du second naynard Vira Nayakkar, doivent être relativisées dans leur portée juridique ou réglementaire. Il pourrait ne s'agir que de déclarations publiques.

⁴¹²⁴ *Ibid.*, p.25.

⁴¹²⁵ *Ibid.*, p.25-26. Dès le 3 février 1788, un homme de la Main droite est aperçu dans une rue des *chettis* portant un parasol, violant ainsi la décision qui avait été prise le mois précédent par le gouverneur de Conway. Malgré les plaintes de la Main gauche, il n'aurait pas été puni, alléguant sa méconnaissance des ordres du gouverneur. Le lendemain, le cortège funéraire d'un orfèvre de caste *kammalar* est interrompu par des *paraiyars* de la Main droite, au motif qu'il portait des ornements réservés à cette dernière. Le gouverneur se résolut à suivre la coutume observée, et à proscrire l'introduction de nouvelles pratiques. La Main gauche dut donc se conformer aux exigences du parti adverse. Le 16 février 1788, la scène inverse a lieu. La procession funéraire d'une femme de la Main droite passe à proximité de la rue des *kammalars* au son des instruments. Une émeute aurait éclaté, sans que personne ne puisse être condamné. Enfin, un dernier incident survint le 15 février 1789. Un homme de la Main gauche passa en palanquin dans la rue des *idaiyars*. Il fut arrêté par les habitants, et son char détruit. Après le dépôt d'une plainte

objets de litige, dans lesquels la Main droite, prenant d'avance les administrateurs royaux, s'imposait comme détentrice de privilèges exclusifs, qui étaient aussi une source d'irresponsabilité des faits commis pour leur conservation. Ce « retour à la normale » s'illustrait également dans l'affirmation sans précédent du courtier et chef des Malabars dans la police des castes. Le 8 octobre 1785, Rangappa Tiruvengadam s'était vu confirmé dans ses fonctions par les administrateurs royaux Conway et Moracin⁴¹²⁶. Il recevait désormais :

*« Toute autorité et inspection sur tous les Indiens et malabars, auxquels nous ordonnons respect et obéissance, envers ledit Tiruvengadam. Nous autorisons expressément ce dernier à recevoir, écouter, discuter, et nous porter les plaintes ou griefs que lesdits Indiens ou Malabars pourraient avoir entre eux, pour y être par nous fait tel droit que nous aviserons bon être suivant l'exigence des cas, nous attribuons plus particulièrement audit Rangappa Tiruvengadam le droit exclusif de connaître seul de toutes les disputes ou discussions entre la Main droite et la Main gauche. Lui recommandant de les prévenir autant que possible, et de les faire cesser quand elles seront advenues »*⁴¹²⁷.

La compétence théorique du lieutenant de police pour les contentieux opposant la Main droite et la Main gauche, quoique réduite par la police générale des administrateurs, se voyait partagée avec le chef des Malabars⁴¹²⁸. De la même manière que le pouvoir colonial avait délégué l'exercice de la justice civile aux chefs de caste pour désengorger ses tribunaux, il laissait au courtier une large partie de la police des castes. Le choix l'intermédiation implique que cette police particulière ne consistait pas seulement dans l'exécution des règlements édictés par les administrateurs français, mais aussi des coutumes et usages dont Rangappa Tiruvengadam devait être l'interprète. Les administrateurs français ne se contentaient pas seulement de favoriser la Main droite dans ses cérémonies : ils chargeaient son principal représentant du maintien de l'ordre et du respect des privilèges honorifiques.

Face à l'absence de stabilisation de la police générale des castes, plusieurs grilles d'analyse peuvent être proposées pour expliquer ses fluctuations. Comme en 1768, l'instauration d'un régime général d'interdiction ou d'autorisation des cérémonies pourrait s'inscrire en 1785

auprès de Rangappa Tiruvengadam, le courtier considéra que l'homme était bien en tort après l'examen du plan de la ville. Les personnes qui avaient détruit le palanquin ne furent pas inquiétées.

⁴¹²⁶ ANOM, COL, E 379bis, *Dossier personnel de Tirvaugadou, fils de feu Rangapapoulé [sic.], chef des Malabars et courtier de la Compagnie des Indes, à Pondichéry, Pièce n°12, Confirmation des pouvoirs attribués à Rangappa Tiruvengadam en son ancienne qualité de chef des Indiens et Malabars de la généralité de Pondichéry, par David de Cossigny, gouverneur particulier de Pondichéry et de tous les établissements français dans l'Inde, et Jean François de Moracin, commissaire général des ports et arsenaux de Marine dans les colonies, ordonnateur à Pondichéry et comptoirs qui en dépendent, du 8 octobre 1785.*

⁴¹²⁷ Ibid.

⁴¹²⁸ *Supra*, p.894. Les attributions du courtier et chef des Malabars explique que le règlement du 5 avril 1788 portant réforme du lieutenant de police de Pondichéry ne fasse plus aucune mention explicite aux conflits opposant les deux Mains, qui figuraient dans les règlements précédents. NAIP, PP, TC, 211-2, f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788.*

dans le contexte de rétablissement de la nation française, après une période d'occupation britannique. Il faut d'ailleurs souligner la multiplication des conflits entre Main gauche et Main droite à Madras à la fin des années 1780 ⁴¹²⁹. L'alternance des deux puissances à Pondichéry durant la seconde moitié du XVIII^e siècle a sans doute alimenté les revendications de la Main gauche, observant la relativité de sa condition à travers l'exemple britannique. Réciproquement, ces aspirations ont sans cesse accru la recherche de distinction de la Main droite, et la création infinie de nouveaux objets de prestige que l'administration royale n'a jamais su appréhender ni réglementer *a priori*. L'alternance d'une police des castes fondée sur des coutumes, précédents, et usages exogènes à la réglementation française, et l'édiction volontariste de mesures générales par les administrateurs s'explique aussi par le phénomène de la délégation aux principaux agents indigènes, largement recrutés au sein de la Main droite.

L'administration française n'a pas cherché à fonder sa police des castes sur une quelconque certitude quant à la nature des privilèges qu'elle mettait en balance. Depuis le rétablissement de Pondichéry en 1765, les gouverneurs et commissaires ont bénéficié du déplacement de la conflictualité religieuse. Au début du XVIII^e siècle, les émotions populaires dirigées contre les marchands français et leurs tentatives de restriction de la liberté religieuse menaçaient effectivement le maintien territorial et politique de la Compagnie des Indes. Durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, cet antagonisme s'est concentré dans les rapports inter-caste, alors que la possibilité des exodes s'estompait pour des raisons socio-économiques. Le gouvernement français de Pondichéry était embarrassé par les querelles entre la Main gauche et la Main droite, mais il n'en n'était jamais inquiet. Les intermédiaires indigènes, ayant abandonné leur neutralité initiale dans ce conflit, étaient les véritables cibles des critiques. Ce modèle en apparence chaotique était, en fait, beaucoup plus tenable pour les administrateurs français que ceux que leurs prédécesseurs avaient cherché à imposer au début du XVIII^e siècle.

L'étude des conflits de caste sous l'administration royale des établissements de l'Inde nous a permis de constater la prédominance de la police générale sur la police particulière. L'essentiel des différends n'a été réglé que par l'intervention directe des administrateurs royaux, et notamment des gouverneurs. Les archives des dernières années de l'Ancien Régime nous permettent cependant de considérer la nature de la juridiction du lieutenant de police en matière de police des castes, et d'observer sa collaboration avec le chef des Malabars, également compétent dans ce domaine.

⁴¹²⁹ BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], *op.cit.*, p.81-85.

III. La police particulière des castes des dernières années de l'Ancien Régime

Comme nous avons déjà pu l'indiquer, les plus anciennes archives conservées du lieutenant de police de Pondichéry remontent au mois d'avril 1788. Celui qui assurait alors la charge de lieutenant de police était André Reynaud, notable de Pondichéry inconnu du ministère, qui avait été désigné comme conseiller assesseur du nouveau Conseil supérieur établi en septembre 1785⁴¹³⁰. Reynaud avait été reçu dans ses fonctions le 5 avril 1788, jour d'enregistrement du règlement établissant quelques réformes mineures de la fonction de lieutenant de police⁴¹³¹. La fenêtre d'observation de la jurisprudence du lieutenant en matière de police des castes est extrêmement étroite : dès le mois de février 1790, la nouvelle de la Révolution arrive à Pondichéry, alors que le gouverneur de Conway organise l'évacuation massive des troupes françaises vers l'île de France⁴¹³². Le règlement du 18 décembre 1790, proposé par le Conseil général de la commune, portant création de la municipalité de Pondichéry, viendra soumettre au Corps municipal toutes les contestations relatives à la police des castes⁴¹³³.

Durant les deux courtes années qu'il nous est donné d'étudier, plusieurs observations peuvent être formées sur la police des castes du lieutenant de police. Malgré l'attribution spéciale qui avait été faite au courtier et chef des Malabars, le lieutenant de police a pu intervenir seul dans des conflits opposant la Main droite et la Main gauche. Le 26 juin 1788, Reynaud recevait une plainte des chefs de la Main gauche, dénonçant deux hommes de la Main droite, Canacara et Canabady, qui avaient fait défiler dans une rue appartenant aux premiers leurs enfants nouvellement mariés à bord d'un palanquin, ce qui était « *contre l'usage observé* »⁴¹³⁴. Entendus, les deux hommes confirmèrent les faits, mais alléguèrent l'ignorance des usages qui étaient en vigueur à Pondichéry. Reynaud ne considéra pas que l'ignorance était une cause d'exemption, et condamna les deux hommes à une amende de douze roupies et à huit

⁴¹³⁰ *Supra*, p.871.

⁴¹³¹ *Supra*, p.896. DIAGOU, *Arrêts*, t.4, p.343-344, *Nomination d'André Reynaud comme conseiller assesseur du Conseil supérieur de Pondichéry, le 15 mars 1788*, et p.351-352, *Enregistrement de la commission d'assesseur et lieutenant de police pour le sieur Reynaud, du 5 avril 1788*.

⁴¹³² WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.450-451.

⁴¹³³ ANOM, COL, C²59, f^o125, *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Règlement du 18 décembre 1790 sur la Municipalité de Pondichéry*, titre 2, art.15, « Toutes contestations majeures entre les particuliers, Indiens, Mogols, Persans qui peuvent avoir rapport en général à toutes les différentes castes ou tribus des naturels de l'Inde, soit pour, leurs coutumes, usages, mœurs, soit pour mariage, enterrement, privilèges de pagodes, des manioms qui y sont attachés ainsi qu'aux chaudries de la banlieue et manioms qui en dépendent, prétentions de Main droite et Main gauche, affaires même des Mahanattars, nominations des chefs de caste sont du ressort du Corps municipal, sauf l'appel à qui de droit ».

⁴¹³⁴ NAIP, PP, TC, 286, f^o7, *Jugement de police du 26 juin 1788*.

jours de prison⁴¹³⁵. Le lieutenant de police ne semble pas s'être référé à l'ordre prononcé par le gouverneur Conway en janvier 1788, qui distinguait les rues réservées à chaque Main pour le port des parasols⁴¹³⁶. La solution confirmait un usage ancien, établi *a minima* par la convention du 8 novembre 1690. Le 26 juin 1788, le lieutenant de police avait aussi pris en considération le risque d'émeute, qui justifiait pleinement son intervention⁴¹³⁷. L'usage observé et l'ordre public tendaient ici à la même solution.

On remarque encore que le lieutenant de police est intervenu dans la sphère de la police religieuse catholique. Des infractions comme le sacrilège ou le manquement au respect dû aux églises, particulièrement représentatives de la police religieuse de l'ancien droit, sont appréhendées à partir de la condition particulière des chrétiens de caste. Le 18 juillet 1788, le dénommé Damien, de caste *kammalar*, est convaincu d'avoir « *foulé aux pieds et jeté sous les roues d'une charrette un crucifix* », et condamné à recevoir cent cinquante coups de rotin sur la place du bazar⁴¹³⁸. Cependant, Damien devait échapper à son supplice, par l'intervention des chefs *kammalars*, qui représentèrent au lieutenant de police que cette peine publique « *rejaillirait sur toute la caste* »⁴¹³⁹. La punition fut donc commuée en amende de trente-cinq roupies. À l'inverse, le 21 novembre suivant, un chrétien de caste *paraiyar* fut condamné à cinquante coups de rotin pour avoir « *manqué essentiellement* » au curé de l'église de Nellitope et prêtre de la Mission malabare, l'abbé Garibaldi⁴¹⁴⁰. La prise en compte de l'impact d'un châtiment physique et public sur l'ensemble de la caste était donc variable, et les atteintes à la religion catholique n'échappaient pas à la différence de traitement selon l'appartenance de caste.

Le cœur de la jurisprudence du lieutenant de police en matière religieuse concerne le lien étroit qui unit l'organisation de chaque caste avec l'administration des temples, ou le service des prêtres et gourous. Contrairement à ce que pourrait laisser penser l'histoire du conflit entre la Main gauche et la Main droite, et la primauté des administrateurs royaux dans le gouvernement des castes, le lieutenant de police a bien exercé ses prérogatives de nomination des chefs. Dans certaines castes, comme celles des *kammalars* ou les *komatis*, le lieutenant était saisi en cas de

⁴¹³⁵ *Ibid.*

⁴¹³⁶ *Supra*, p.984. L'ignorance de la règle nouvelle et établie par le gouverneur avait servi d'excuse à un homme de la Main droite, qui avait porté un parasol dans une rue de la Main gauche, en février 1788. MUKUND, K., *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, loc.cit., p.25. Cette différence de traitement résulte probablement d'une appréciation de la nature et de l'ancienneté de la règle méconnue. Le 26 juin 1788, il s'agissait d'une violation de la convention du 8 novembre 1690, qui avait partagé les rues pour les cérémonies de mariage.

⁴¹³⁷ NAIP, PP, TC, 286, f°7, *Jugement de police du 26 juin 1788*, et NAIP, PP, TC, 211-2, f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788*, « [Le lieutenant général de police] connaîtra des assemblées illicites, séditions, tumultes et désordres qui pourraient en résulter [...] ».

⁴¹³⁸ NAIP, PP, TC, 286, f°8, *Jugement de police du 19 juillet 1788*.

⁴¹³⁹ *Ibid.*

⁴¹⁴⁰ *Ibid.*, f°25, *Jugement de police du 21 novembre 1788*.

contestation du titre ou de l'élection d'un chef par l'assemblée de caste⁴¹⁴¹. Ces assemblées étaient elles-mêmes autorisées et supervisées par le juge français⁴¹⁴². Le lieutenant de police avait la charge de sanctionner tout manquement à l'autorité des chefs, les irrégularités de procédure dans les assemblées générales, ou la désobéissance aux décisions prises dans ces dernières⁴¹⁴³. Il pouvait même menacer un chef de caste de dégradation de son rang, et d'exclusion de sa caste, sans que nous ayons d'exemple d'application d'une telle sanction⁴¹⁴⁴.

Il existait ainsi un contentieux de la validité des actes adoptés par les chefs ou dans les assemblées de castes, qui relevait du lieutenant de police. C'est par ce biais qu'il a eu à se prononcer indirectement sur les questions d'administration des temples ou sur la nomination des prêtres officiels de chaque caste⁴¹⁴⁵. L'assemblée de caste *chetti* autorisée par le lieutenant de police au début de l'année 1789 avait par exemple décidé du remplacement du régisseur de sa pagode et « *chef et maître des danses et bayadères [devadasis]* »⁴¹⁴⁶. En raison de l'irrégularité dans la convocation des chefs à cette assemblée, le lieutenant annula la décision qui avait été prise, et rétablit dans son emploi l'ancien régisseur du temple⁴¹⁴⁷. Le prêtre officiant au service d'une caste particulière pouvait également adresser ses plaintes au lieutenant de police lorsque l'un des notables de cette caste cherchait à faire remplir ses fonctions par une autre personne. Le juge français appréhendait ces demandes en considération de l'usage admis, des titres par lesquels le plaignant pouvait justifier de son emploi, ou de considérations d'ordre public. Le 5

⁴¹⁴¹ *Ibid.*, f°32, *Jugement de police du 20 janvier 1789*, par lequel accède à la demande d'un notable de caste huilier, revendiquant le titre de chef de sa caste en apportant la preuve que sa famille exerce cette charge depuis trois générations. Le juge reconnaît les droits héréditaires du demandeur, et enjoint à tous les huiliers de la ville et banlieue de le reconnaître pour chef de leur caste, de lui rendre les honneurs qui lui sont dus, et de reconnaître ses prérogatives et privilèges. *Ibid.*, f°36, *Jugement de police du 18 février 1789*, relatif à la contestation d'un titre de chef de la caste des orfèvres, acheté par le grand père du défendeur. Le lieutenant de police confirme la co-cheffauté de ce dernier après examen des titres.

⁴¹⁴² Dans ce sens, *Ibid.*, f°44, *Jugement de police du 1^{er} avril 1789*, dans lequel le lieutenant de police précise « nous leur avons permis de convoquer une assemblée générale de la caste pour y examiner cette affaire, et nous en faire le rapport ».

⁴¹⁴³ Par exemple, *Ibid.*, f°17, *Jugement de police du 7 octobre 1788*, qui condamne des notables la caste *komati* qui avaient refusé de se soumettre à la convocation de leur assemblée de caste par leur chef, dont ils estimaient l'objet illégal. Le lieutenant de police prononce une amende contre les notables, et les enjoint de se soumettre à l'autorité de leur chef, et de « lui rendre les honneurs attachés par les coutumes à la cheffauté ». *Ibid.*, f°27, *Jugement de police du 2 décembre 1788*, faisant injonction à des notables de caste *komati* de se rendre à l'assemblée de leur caste à qui la connaissance de leur contentieux avait été renvoyée. *Ibid.*, f°44, *Jugement de police du 1^{er} avril 1788*, qui annule la décision rendue dans une assemblée de caste *chetti* convoquée de manière irrégulière.

⁴¹⁴⁴ *Ibid.*, f°36, *Jugement de police du 18 février 1789*, dans lequel le chef de caste des charpentiers qui avait produit deux certificats contradictoires au sujet de la validité des titres d'un chef orfèvre est condamné à douze roupies d'amende envers le roi, à rester en prison jusqu'au paiement de cette amende. Il se voit averti « qu'à la première fois que pareille chose lui arrivera il sera chassé de sa caste et privé de la cheffauté dont il jouit ».

⁴¹⁴⁵ MIZUSHIMA, T., *Nattar and the Socio-Economic Change in South India [...]*, *op.cit.*, p.130, qui souligne la rôle qu'avaient traditionnellement joué les *nattars* (en tant que chefs de caste et de circonscriptions) dans l'administration des pagodes, dans la mesure où ils étaient également chargés de la perception des revenus destinés à leur entretien.

⁴¹⁴⁶ NAIP, PP, TC, 286, f°44, *Jugement de police du 1^{er} avril 1789*.

⁴¹⁴⁷ *Ibid.*

mai 1788, Reynaud confirma par exemple les droits exclusifs d'un brahmane à réaliser certaines cérémonies auprès de la caste *kammalar*. Le notable qui avait fait remplir cet office par un autre desservant fut condamné à vingt-quatre heures de prison, pour avoir réalisé cette innovation « *dans un esprit de discorde* », et pour avoir voulu créer une division au sein de sa caste⁴¹⁴⁸. À l'inverse, le lieutenant de police pouvait homologuer une décision de l'assemblée générale des *kammalars* qui réfutait les prétentions d'un brahmane qui, ne résidant pas à Pondichéry, invoquait ses droits ancestraux à percevoir des droits sur cette caste en échange de son patronage spirituel⁴¹⁴⁹. Ce type de contentieux a également permis au lieutenant de police de prononcer des jugements de fond, à portée réglementaire⁴¹⁵⁰. Le 7 novembre 1788, un conflit divisa la caste des orfèvres *talingas* (apparentés aux *kammalars*). L'un de ses membres aurait fait pratiquer un service religieux (attacher des fils sur un *lingam*, icône représentant Shiva) par une autre personne que le gourou qui officiait dans toutes les cérémonies de la caste. Les parties se disputaient la possibilité pour chacun des orfèvres de se doter d'un gourou particulier sans préjudicier aux droits du gourou général⁴¹⁵¹. Le lieutenant de police reprit à son compte cette distinction, pour confirmer les droits du gourou principal de la caste, et défendre à quiconque d'employer un gourou particulier « *dans les cérémonies funéraires, de mariage, de réjouissances, et particulièrement dans l'attache du Lingam* »⁴¹⁵². Il s'agissait là d'une création jurisprudentielle : le domaine réservé au gourou principal, désormais défini, excluait le concours des gourous particuliers à certaines pratiques.

Enfin, la police particulière des castes se caractérise par l'intervention des autorités indigènes également compétentes dans ce champ. La saisine de la Chambre de consultation par

⁴¹⁴⁸ *Ibid.*, f°5, *Jugement de police du 5 mai 1788*.

⁴¹⁴⁹ *Ibid.*, f°45, *Jugement de police du 28 avril 1789*. La sentence de l'assemblée de caste, tendant à la nullité des titres du brahmane, et reproduite dans le jugement de police, comporte près de deux pages de signataires. Les *kammalars*. Le même brahmane essaya d'obtenir la même reconnaissance auprès du tribunal de la Chaudrie, en se faisant déclarer héritier des droits que ses ancêtres avaient perçus, et d'obtenir restitutions des sommes amassées par l'agent chargé de la perception de ses revenus au cours des années. La sentence rendue par l'assemblée de la caste *kammalar* du 18 mars 1789 fut également enregistrée par le juge civil, pour débouter la demande. BONNAN, J.-C., *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, *op.cit.* t.1, p.445, n°230/1509, *Jugement civil du 4 mars 1791*.

⁴¹⁵⁰ NAIP, PP, TC, 211-2, f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788*, qui n'interdisait pas explicitement au lieutenant de police de rendre des décisions générales sur la question de l'administration des pagodes et emplois des prêtres. Le règlement interdisait seulement de « se prononcer sur les contestations qui s'élèveront entre les Maures et les Malabars, pour fait de leurs cérémonies religieuses, droits ou prérogatives de leurs castes, desquelles la connaissance exclusive sera réservée aux administrateurs ».

⁴¹⁵¹ NAIP, PP, TC, 286, f°22, *Jugement de police du 7 novembre 1788*. Le défendeur estimait que « [le demandeur] veut être le gourou général des cinq castes [*kammalars*] par succession de ses ancêtres qu'il a toujours joui des droits et des honneurs attachés à ce caractère, qu'en sa qualité de gourou général c'était à lui de faire toutes les cérémonies qui concernent lesdites cinq castes, que cette qualité de gourou principal ne l'empêche pas d'être gourou particulier de ceux qui ont assez de confiance en lui pour se soumettre à sa direction ».

⁴¹⁵² *Ibid.*

le lieutenant de police concerne principalement les affaires familiales et matrimoniales, et non les domaines de l'organisation des castes, de l'administration des temples, ou des infractions religieuses⁴¹⁵³. Dans ce domaine, l'arbitrage du courtier Rangappa Tiruvengadam a été prépondérant. Fort des prérogatives qui lui avaient été accordées sur les disputes entre les deux Mains, celui-ci n'est pas mentionné dans les décisions de police comme « chef des Malabars », mais comme « chef de toutes les tribus malabares ». En raison de ce magistère autonome, on ne trouve pas la trace de l'intervention de Tiruvengadam quant à la division des deux Mains dans les registres de police. En revanche, l'on peut souligner son rôle considérable dans l'organisation des castes. Le 18 décembre 1785, il avait imposé à la caste des *kammalars* la signature d'une convention en forme de règlement, à la demande de l'ancien lieutenant de police, Joseph-André White. Ce texte réglait les contributions et la perception des dépenses et aumônes relatives aux cérémonies de funérailles, de mariage, fêtes religieuses, dépenses des temples, au sein des cinq castes *kammalar*. Ce règlement prévoyait des peines pécuniaires et symboliques énormes contre les chefs (« *nattamis karer* ») qui ne se soumettraient pas à cette nouvelle organisation : ceux-ci s'exposeraient à une amende de quatre-vingt-quatre pagodes au roi, de douze pagodes aux parents, et seraient « *réputés criminels par devant les parents ou envers les parents* » en cas d'infraction⁴¹⁵⁴. En 1788, des plaintes s'élevèrent contre l'applicabilité de ce règlement qui n'avait jamais été homologué par le lieutenant de police. Reynaud lui donna pleine autorité le 30 octobre 1788⁴¹⁵⁵. Autrement dit, le lieutenant donnait une force réglementaire à une convention passée entre les principaux membres de la caste *kammalar* sous la direction de Rangappa Tiruvengadam.

L'autorité conjointe du lieutenant de police et du courtier permettait en outre d'avaliser des innovations avantageuses au sein des castes. En 1788, les membres de la caste des tisserands de l'aldée de Moutalpet, agacés par l'autoritarisme de leur chef qui s'était opposé à la célébration de mariages, avaient fait l'élection d'un second. Le premier se plaignit auprès du lieutenant de police de cette usurpation. Reynaud renvoya les parties à l'arbitrage de Rangappa

⁴¹⁵³ Par exemple, *Ibid.*, f°39, *Jugement de police du 1^{er} mars 1789*, dans laquelle un époux de caste *reddi* veut obtenir la restitution de sa dot (*pariom*) après l'abandon du domicile par son épouse qui s'était faite chrétienne. À sa demande, le lieutenant de police saisit la Chambre de consultation, qui déboute l'époux de sa demande, estimant qu'il avait lui-même rompu le mariage en reprenant le taly de son épouse, et ne pouvait prétendre à la restitution de la dot suivant la coutume de sa caste. Dans une affaire concernant la contestation du titre d'un chef de caste, le demandeur avait sollicité que le juge de police saisisse la Chambre de consultation. Reynaud n'en fit rien, et préféra appuyer sa décision sur le certificat produit par Rangappa Tiruvengadam. *Ibid.*, f°36, *Jugement de police du 18 février 1789*. En revanche, un simple rapport de la Chambre de consultation fut demandé par le lieutenant de police pour rendre sa décision concernant les gourous de la caste des orfèvres *talinga*. *Ibid.*, f°22, *Jugement de police du 7 novembre 1788*.

⁴¹⁵⁴ *Ibid.*, f°19, *Jugement de police du 30 octobre 1788, portant homologation de l'accord signé le 18 décembre 1785*.

⁴¹⁵⁵ *Ibid.*

Tiruvengadam. Celui-ci ménagea les prétentions de chacun, en obtenant la conservation du premier chef dans ses qualités, honneurs et privilèges, tout en reconnaissant la régularité de l'investiture du second chef⁴¹⁵⁶. La sentence arbitrale fut ensuite homologuée par le lieutenant de police⁴¹⁵⁷.

Ainsi, la juridiction du lieutenant général de police nous aura permis d'accéder à une réalité juridique de la police des castes détachée de la rivalité des deux Mains. Cette réglementation ordinaire de l'organisation des castes et des cérémonies publiques ne laisse pas apparaître les conflictualités tendanciennes au sein de la société pondichéenne. L'action conjointe du lieutenant de police et du courtier a manifestement joué une fonction préventive des conflits de caste. Alors que la police religieuse du royaume s'était construite autour de la notion de scandale, la police des castes à Pondichéry se fondait sur celle d'innovation. La prévention des innovations était, depuis le début du XVIII^e siècle, une clé de lecture de la réglementation religieuse, partagée par les administrateurs français et les habitants indiens. Les premiers s'en étaient servis pour prévenir toute nouvelle cérémonie, et les seconds toute nouvelle interdiction⁴¹⁵⁸. L'action conjointe du lieutenant de police et du courtier constitue le prolongement de cet héritage. Le concours des deux magistrats permettait de contenir l'innovation au sein de la société pondichéenne, en prohibant celles qui causeraient du trouble, et en légitimant celles qui pourraient le prévenir. La tolérance des établissements français de l'Inde pouvait ainsi admettre les différences juridiques et religieuses, en soumettant à la police toute nouveauté.

Cette issue dénote avec l'esprit tumultueux de notre développement consacré à l'impact de la conflictualité des castes sur la réglementation religieuse française en Inde, et nous permet de dresser la synthèse de cette section consacrée à la police des cultes indigènes après le rétablissement de Pondichéry en 1765. La refonte des institutions coloniales, amorcée dans les dernières années de la Compagnie des Indes, et caractérisée par le passage à l'administration royale, a abouti à la disparition des techniques commerciales qui avaient régi la police religieuse depuis le début du XVIII^e siècle. L'omnipotence du Conseil supérieur, qui avait réglementé les affaires religieuses par voie de délibération, était démantelée au profit d'une administration civile qui introduisait en Inde la distinction entre police générale et police particulière. La cohabitation entre cette conception de la police issue de l'ancien droit, et l'idée de tolérance religieuse ou de respect des coutumes, propre au contexte colonial indien déboucha cependant

⁴¹⁵⁶ *Ibid.*, f°8, *Jugement de police du 19 juillet 1788, portant homologation de la sentence arbitrale du 13 juillet 1788.*

⁴¹⁵⁷ *Ibid.*

⁴¹⁵⁸ *Supra*, p.275, p.445-447, p.568, p.582, et p.591.

sur un modèle singulier. La norme de police était à la fois fondée sur la réglementation des administrateurs royaux, et sur les usages reconnus en pays tamoul, ou aux lois propres à chaque caste. La police des castes était ainsi une forme subjectiviste de la police religieuse. Les querelles entre la Main droite et la Main gauche ont mis en exergue la concurrence de ces privilèges subjectifs dans le domaine des cérémonies publiques ou des honneurs. Pour surmonter ces conflits inter-caste, les conseillers et administrateurs français ont d'abord cherché à isoler les sphères séculières de la police des castes, dans lesquelles des mesures générales d'ordre public pouvaient limiter les droits subjectifs de chaque faction. Le phénomène de bureaucratisation des emplois indigènes devait cependant montrer les limites de cette démarche. Les chrétiens de caste, et notamment ceux qui étaient apparentés aux *vellajas*, avaient finalement trouvé auprès de l'administration royale les emplois que les jésuites n'avaient su leur procurer dans le commerce depuis le début du XVIII^e siècle. Ce groupe social présentait alors, aux yeux des autorités coloniales, toutes les qualités pour former un corps d'agents administratifs dont le prestige devait être assuré auprès de la société pondichérienne. La sécularisation de la police des castes, également défendue par les élites de la Main droite, devait surtout servir à fonder des différences de traitement en matière religieuse sur une hiérarchie sociale reconnue par le pouvoir colonial.

En somme, ce titre consacré à l'étatisation de la police des cultes dans la seconde moitié du XVIII^e siècle aura d'abord mis en lumière la résolution des grandes conflictualités agitant les établissements de l'Inde depuis leur formation. L'administration royale a largement contribué à l'affirmation des autorités temporelles sur la sphère ecclésiastique, et sur la population indienne des comptoirs. La patrimonialisation de la Mission malabare, et l'impulsion ministérielle dans la formation d'autorités comme le préfet apostolique, donnaient au Secrétariat d'État à la Marine les moyens de mettre fin à l'indépendance totale des missionnaires vis-à-vis des pouvoirs coloniaux. En parallèle, l'inscription de la tolérance religieuse dans la réglementation de police des établissements de l'Inde était permise par la pleine réception par le pouvoir royal des enjeux propres à ces colonies. La norme religieuse était alors mise au service des intérêts de l'administration royale, qui différaient quelque peu de ceux des marchands de la Compagnie. Le contexte d'affaiblissement territorial de la nation française en Inde, et de déclin du commerce donnait à la police des cultes d'autres fonctions. La réforme de la police ecclésiastique a notamment permis d'émanciper les missionnaires français de la juridiction des évêques du *padroado* portugais. Le développement de la police des castes a été particulièrement marqué par les périodes d'occupation britanniques de Pondichéry, qui ont nécessité le rappel ponctuel de l'autorité du gouvernement français sur l'autorisation des cérémonies et sur la distribution des

honneurs. La police des cultes des établissements de l'Inde a été pénétrée par un enjeu national sous-jacent, répondant à l'extrême affaiblissement de l'empire français après la guerre de Sept Ans.

Conclusion de la troisième partie

La vaste période que nous avons parcourue dans cette troisième partie correspond à l'affinement d'un modèle. Après 1719, il paraissait acquis, en France comme en Inde, que les populations vivant dans les comptoirs ne pourraient être entièrement christianisées, ni même soumises à des règles issues de la police religieuse du royaume. Les pouvoirs centraux et périphériques ont donc œuvré conjointement à faire de la tolérance une force servant le pouvoir colonial, et un outil d'administration impériale. Le rejet d'une police ecclésiastique fondée sur les principes gallicans, et la généralisation d'un modèle de patronage des missions permit de réduire le pouvoir de la sphère ecclésiastique sur l'autorité temporelle. Pourtant, la frontière qui opposait la conception jésuite de la tolérance, inspirée de la doctrine de l'*accommodatio*, et celle des marchands, fondée sur l'utilité du commerce, s'est peu à peu estompée. Au fil du XVIII^e siècle, le respect de la religion hindoue dans les comptoirs de l'Inde s'est traduit par la tolérance de cérémonies et de pratiques dévotionnelles publiques, mais surtout par la réception de règles émanant de la société indienne. La garantie de la liberté religieuse résidait, en principe, dans des actes réglementaires, ou promesses, faites par les gouverneurs et administrateurs français. En pratique, cette garantie portait davantage sur le respect de règles, plus ou moins traditionnelles, que sur les manifestations du culte elles-mêmes. L'étude de la distinction des juridictions civiles et de police, ou du recours massif à l'arbitrage, nous ont permis de montrer que certains usages religieux pouvaient être appréhendés par les juges français parce qu'ils étaient réputés dépendre de règles qui, elles, étaient tenues pour purement civiles. Cette approche formelle de l'ordre public religieux peut à la fois être regardée comme moderne, en comparaison à la police religieuse du royaume, et comme le pur résultat d'une situation coloniale. La question du caractère séculier ou religieux des privilèges ou hiérarchies de caste a ainsi pu être posée dès le XVIII^e siècle par les administrateurs français et les notables tamouls. L'enjeu de cette distinction était essentiellement politique. Reconnaître le caractère séculier des privilèges honorifiques pouvait justifier leur mutabilité, ou tendre vers une forme d'égalisation des droits de chaque caste face au prince. Reconnaître le caractère séculier de la hiérarchie des castes permettait, en revanche, de justifier le maintien des inégalités, et de conserver le prestige social des chrétiens malabars. C'est sur cette voie que s'est engagée l'administration française à la fin de l'Ancien Régime, car c'est celle qui convenait le mieux au maintien de son autorité⁴¹⁵⁹. La tolérance

⁴¹⁵⁹ DIRKS, N. B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, op.cit., p.80, « Paradoxically, even as colonialism worked to conflate the myriad historical particularities of social affiliation, identity, and relations under the dharmic sign of “varna,” it did so in connection with the settlement of land systems that had sedimented a complex and conjunctural political history. Colonialism itself was deeply implicated in the rise of village-based

servait ainsi à écarter l'hypothèse de l'égalité au sein de la société coloniale. Cette solution était en germe depuis près d'un siècle au sein de la communauté des chrétiens malabars, qui apparaît rétrospectivement comme le laboratoire de la police religieuse française.

La période révolutionnaire qui s'ouvre avec la fin de notre étude ne fera que trop confirmer cette tendance. Après un éphémère enthousiasme égalitaire, le Corps représentatif établi à Pondichéry en mars 1790, puis l'Assemblée coloniale, s'engagent sur la voie de l'exclusion des Indiens de la citoyenneté, principalement justifiée par le préjugé de couleur⁴¹⁶⁰. Cependant, l'attachement des Indiens à leurs droits coutumiers, à leur appartenance de caste, ou à la religion hindoue est aussi invoqué comme une cause de leur exclusion de la liberté civile et politique⁴¹⁶¹. Un « *Mémoire des Malabars* », présenté le 11 mars 1790, avait témoigné du vœu de certains notables Indiens de se voir appelés à l'Assemblée des citoyens⁴¹⁶². Ce mémoire comptait Maridas parmi ses signataires, et représentait peut-être les aspirations de chrétiens de castes, ou d'employés de l'administration. Ces vœux furent ignorés au fil de la régénération des institutions coloniales. Comme dans les colonies d'Amérique, la voix des catégories « intermédiaires » de la société coloniale, comme les métis ou les topas put se faire entendre, et une poignée de ces derniers accéda au rang de citoyen actif, avec des droits de simple électeur⁴¹⁶³. La figure du topas fit d'ailleurs l'objet d'une pression particulière. L'adoption de la religion chrétienne, d'un mode de vie européen, ou la renonciation à l'identité de caste avaient longtemps emporté la soumission à la loi française de ces derniers. Le règlement général de police adopté par la Municipalité de Pondichéry le 14 novembre 1790 interdisait désormais à tous les Indiens de prendre l'habit européen sans autorisation, pour prévenir leur assimilation aux topas⁴¹⁶⁴. La Révolution française ne faisait qu'entériner un processus amorcé depuis

systems of exchange, isolated ceremonial residues of the old regime state, and fetishistic competition for ritual goods and privileges that no longer played a vital role in the political system ».

⁴¹⁶⁰ SMITH, Blake, *Révolution(s) en Inde: dimensions coloniales, diplomatiques et culturelles, 1789-1799*, in : *Outre-Mers*, vol.388-389, n°2, 2015, p.65-77. WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.466-469.

⁴¹⁶¹ *Ibid.*, p.468.

⁴¹⁶² ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.46 et p.55, Annexe : *Mémoire des Malabars, du 11 mars 1790*.

⁴¹⁶³ Sur le mémoire des topas de Pondichéry du 16 octobre 1790, *Ibid.*, p.468-469, et LABERNADIE, Marguerite, *La Révolution et les établissements français dans l'Inde, 1790-1793*, Paris, Ernest Leroux, 1930, p.62-64, et Appendice 1, p.XVI, *Tableau des citoyens topas actifs, électeurs pour l'assemblée primaire du deux décembre de la présente année [1792]*. Sur le combat des mulâtres et noirs libres à Saint-Domingue, v. GAUTHIER, F., *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*, op.cit., et JAMES, C.L.R., *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, op.cit.

⁴¹⁶⁴ ANOM, COL, C²59, f°139, *Règlement général de police pour la ville de Pondichéry et sa banlieue, par le corps de la Municipalité de Pondichéry sanctionnée provisoirement par Messieurs les Administrateurs, installée le 14 novembre 1790*, titre 10, art.35, « Il est défendu à tous Malabars, Maures, Persans, notamment aux parias, de prendre l'habillement européen, sans en avoir demandé et obtenu la permission du bureau municipal, sous peine de cinq roupies d'amende ». Cette interdiction fait largement écho à l'arrêt rendu vingt ans plus tôt par le Conseil supérieur de Pondichéry du 13 janvier 1770, NAIP, PP, TC, 204, f°79, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du*

longtemps : l'adhésion au catholicisme des Indiens n'apportait plus aucune assurance d'intégration juridique et politique à la communauté française. Au fil du XVIII^e, ce glissement avait été compensé par les élites tamoules, chrétiennes ou hindoues, au moyen d'une affirmation de leur position dans la hiérarchie sociale. Ces notables ne furent cependant pas ménagés sous la période révolutionnaire. La succession de Rangappa Tiruvengadam, mort au début de l'année 1791, et la nomination d'un nouveau chef des Malabars aggrave la dissension entre la société indienne et les autorités françaises. Une révolte de grande ampleur, associant chrétiens et hindous, survient en mars 1791. Les revendications des protestataires tendant à leur représentation politique et à la consultation du *mahanattar* dans le choix du courtier, ne furent aucunement entendues⁴¹⁶⁵. Dans les mois suivants, des notables de la Main droite comme Mouttou Samy ou Devarachetty, membres du *mahanattar* et de la Chambre de consultation, furent les meneurs d'une autre révolte⁴¹⁶⁶. Celle-ci s'opposait aux effets de la liquidation de la Compagnie des Indes, qui laissait des créanciers impayés parmi les notables tamouls. Les deux chefs de caste durent quitter la ville pour échapper aux procédures criminelles engagées contre eux⁴¹⁶⁷. La possible rupture entre l'administration coloniale révolutionnaire et les principaux chefs de caste n'a pas mis fin à la recherche de formalisation écrite des lois et coutumes tamoules. Au contraire, la reconnaissance de ces usages était rendue plus pressante, car leur maintien était la justification de l'exclusion des Indiens de la citoyenneté. Le commissaire civil et envoyé de l'Assemblée nationale, Daniel Lescallier, obtint le 29 septembre 1792 la rédaction de la coutume de la caste *toulouva vellaja*, apparentée aux *agambadis*⁴¹⁶⁸. Quatre-vingt-six signataires s'accordaient sur six articles, relatifs au droit du mariage, des successions, ou à la filiation. Cette rédaction ouvrait la voie à une moins grande dépendance des juges français vis-à-vis des arbitres, et entérinait l'exception qui serait faite à l'unité de la loi française. Lescallier serait également intervenu auprès d'autres groupes. En 1793, le commissaire civil aurait reçu de la caste des potiers une pétition écrite (*vinṇappam*) sur feuille de palme, par laquelle ces derniers, originaires des environs de Pondichéry, se soumettaient à l'autorité de l'administrateur,

13 janvier 1770. DIAGOU, *Arrêts*, t.2, p.174-178. Sur ce sujet, WANQUET, Claude, *Les Iles Mascareignes et l'Inde pendant la Révolution française*, in : Weber, J. (dir.), *Compagnies et comptoirs. L'Inde et les Français. XVII^e-XX^e*, Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1991, p.53-54.

⁴¹⁶⁵ ANNOUSSAMY, D., *L'intermède français en Inde [...]*, op.cit., p.50-51.

⁴¹⁶⁶ *Ibid.*, p.52-53, et WEBER, J., *La France et l'Inde des origines à nos jours*, op.cit., t.1, p.469.

⁴¹⁶⁷ GAUDART, Crim., p.544, *Procès criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des sieurs de Chaugy et Desfontaines, poursuite et diligence du procureur général, demandeur et accusateur contre les nommés Mouttousamy, Devrachetty, Annayapoullé et Pitchéapoullé, fugitifs et contumaces [...]*, et p.556, *Procès criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des sieurs de Chaugy et Desfontaines poursuite et diligence du procureur général demandeur et accusateur contre les nommés Mouttousamy, Devrachetty, Annayapoullé, et Pitchéapoullé, fugitifs et contumaces*.

⁴¹⁶⁸ ANOM, INDE, B 1907, *Avis sur divers points de droit coutumier des Indiens, exprimé à la demande de Lescallier, commissaire civil, par une assemblée des principaux membres de la caste Toulouva vellajas de Pondichéry, du 29 novembre 1792*.

et déclaraient appartenir à la Main droite⁴¹⁶⁹. Cette démarche confirme l'idée que la prise de position des castes au sein de la division générale des deux mains a peu à peu acquis un caractère réglementaire. Soulignons enfin que l'interprète Maridas produisit également, à la demande de Lescallier, une nouvelle traduction du Bhāgavata Purāṇa commencée en 1792, dans un but plus scientifique que juridique⁴¹⁷⁰.

La prise de Pondichéry par les Britanniques en août 1793 n'a pas pour effet de supprimer la présence française dans les comptoirs de l'Inde, ni de suspendre entièrement les institutions judiciaires françaises, qui sont placées sous une étroite tutelle. Nous renvoyons à la thèse ancienne du magistrat colonial Marcel Thomas, qui a décrit le fonctionnement de ces institutions sous la domination anglaise, entre 1793 et 1815⁴¹⁷¹. Nous nous bornerons à indiquer que les querelles entre les castes de Main droite et de Main gauche ont été ravivées dès 1794. Conformément à ce que nous avons établi pour les périodes précédentes, la succession des puissances européennes était devenue le véritable moteur de cette rivalité, en modifiant périodiquement les préférences et privilèges accordés à l'une ou l'autre faction⁴¹⁷².

⁴¹⁶⁹ Ce document, en tamoul, est conservé à BNF, Mss, Indien, 445, *Pondicherry Potters Petition and Census*. Nous nous référons à la description qui en est faite par E. Francis et G.Vijayavenugopal dans le cadre du projet Texts Surrounding Texts [TST] aux liens suivants : <https://tst.hypotheses.org/377> et https://tst-project.github.io/mss/Indien_0445.xml?fac=1.

⁴¹⁷⁰ BNF, Mss., Indien, Manuscrits tamouls, 260, *Le Bagavadam, traduit par Maridas pouley, sur la demande de M. Lescallier*, 1795. Outre sa contribution à la littérature orientaliste, cette traduction semble retranscrire des enjeux religieux propres à la société Pondichéryenne. Dans sa préface, Maridas précise avoir voulu apporter une contradiction à un certain « Mouniapoulley », « Indien natif de Pondichéry », qui aurait composée quarante ans auparavant (soit, autour des années 1750), un ouvrage nommé « Narayana Paratvam ». Maridas reproche à cet auteur d'avoir « outragé furieusement Brahman et Siven [Shiva] en constituant Vichnou [Vishnou] tout seul comme être suprême ». La traduction du Bhāgavata Purāṇa de Maridas s'inscrivait donc dans une entreprise de réfutation des thèses de Mouniapoulley. Il y avait donc une possible ligne de fracture doctrinale entre les vishnouites minoritaires à Pondichéry, d'une part, et les shivaïtes majoritaires et chrétiens de caste, d'autre part. Nous n'avons pu que trop peu accéder à ce type de différends, totalement ignorés par les archives françaises, et n'ayant fait l'objet d'aucune réglementation directe.

⁴¹⁷¹ THOMAS, M., *Le Conseil supérieur de Pondichéry* [...], op.cit., p.238-244.

⁴¹⁷² BRIMNES, N., *Constructing the colonial encounter* [...], p.125-131.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons formé l'hypothèse que l'affectation commerciale et les conditions d'implantation internationales des établissements français de l'Inde pouvaient expliquer la formation d'une police des cultes fondée sur un principe de tolérance, dérogeant aux fondements religieux de l'ancien droit. Nous reprendrons les implications successives de cette problématique pour dégager les grandes lignes de notre réponse.

La spécificité de notre objet d'étude nous a d'abord contraints à conjuguer le positivisme juridique et la méthode historique. La police des cultes des établissements français de l'Inde n'est pas un objet posé à priori, dont nous aurions pu étudier différents moments synchroniques de juridicité. Ce concept, posé par nous, désigne un corps de règles en formation constante, dont la définition est réactualisée par les administrateurs coloniaux et les puissances européennes au gré des nécessités⁴¹⁷³. Cette plasticité du droit public religieux découle à la fois de la conception historiciste de la police sous l'Ancien Régime, et du leitmotiv, propre à la pensée coloniale, d'une implantation territoriale et administrative éternellement inachevée⁴¹⁷⁴. La police des cultes des établissements de l'Inde, en tant que catégorie posée pour les besoins de notre étude, est la synthèse de ses manifestations juridiques effectives, et le résultat de son développement historique. Ce « détour » par la méthode historique n'avait pour but que de rendre accessible au champ disciplinaire de l'histoire du droit la série des règles juridiques positives et des développements doctrinaux qui donnent sa matérialité à notre objet d'étude. En nous assurant de ne pas extraire ces normes et discours de leur contexte d'énonciation, nous avons cherché à en montrer la véritable positivité, inscrite dans les mentalités juridiques ou dans les pratiques institutionnelles de l'Ancien Régime et du premier empire colonial.

⁴¹⁷³ DENIS, Vincent, DENYS, Catherine, *Introduction. Voyage à travers les expériences policières coloniales*, in : *Id.* (dir.), *Polices d'Empires. XVIII^e-XIX^e siècles*, Rennes PUR, 2012, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/132471>], §12, « L'histoire des polices coloniales peut encore se lire comme une succession de réformes, aucune solution n'étant à même de durer plus de quelques décennies, souvent moins, comme si la stabilité policière était hors de portée dans le monde impérial. Donald Fyson, dans ce volume, parle très justement « d'instabilité patente des structures policières ». Dans ces changements incessants, aucune ligne directrice ne l'emporte à long terme, récusant définitivement les téléologies de la « modernisation » de la police ». FYSON, Donald, *La police au Québec, 1760-1878 : des modèles impériaux dans une colonie nord-américaine*, in : *Ibid.*, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/132510>], §22.

⁴¹⁷⁴ Dans ce sens, BLANCHARD, E., DELUERMOZ, Q., GLASMAN, J., *La professionnalisation policière en situation coloniale : détour conceptuel et explorations historiographiques*, loc.cit., p.44-46.

Ce travail de recherche nous a permis d'éprouver la prémisse la plus chargée de notre hypothèse : celle d'une « réputation de tolérance » des établissements français de l'Inde. Nous avons voulu conserver intact ce présupposé dans notre problématisation pour mieux le démythifier au fil de notre étude. La tolérance des comptoirs de l'Inde se distingue des développements philosophiques de ce principe à l'époque moderne, dans ses fondements et dans ses réalisations. Du point de vue juridique, la tolérance religieuse trouve sa source, dès la fondation de la Compagnie des Indes orientales en 1664, dans les règlements de la Chambre générale et dans les instructions de Colbert. Elle s'explique par une certaine conception de l'assujettissement des populations étrangères, inspirée des écrits mercantilistes, qui privilégie la création de nouveaux sujets du roi de France à l'évangélisation. Elle répond surtout à des impératifs de droit commercial, devant non seulement incorporer des protestants à la direction de la Compagnie des Indes, mais aussi leur donner des fonctions disciplinaires et juridictionnelles. Jusqu'en 1719, la condition juridique des protestants en France sert de matrice intellectuelle à l'appréhension de l'altérité religieuse en Inde. La liberté religieuse « reconnue » aux populations indiennes par les administrateurs français résulte bien de leur position d'infériorité politique, de leur implantation concédée par les princes indiens, et de la précarité du commerce. Cette tolérance de fait est cependant justifiée par des exceptions admises par l'ancien droit : la liberté religieuse n'est conçue que comme une autorisation temporaire, devant cesser avec la réalisation de la souveraineté française (*cujus regio ejus religio*). À l'inverse, la tentative de répression de l'hindouisme dans les vingt premières années du XVIII^e siècle, sous l'impulsion des jésuites, peut être analysée (en partie) comme une transposition en Inde de « l'abolition » du protestantisme prononcée en France par l'édit de Fontainebleau de 1685.

Le scandale de l'affaire Naynapa, et surtout, la menace des « émotions populaires », obligent les autorités coloniales, en Inde comme en métropole, à s'émanciper de ce référentiel dans la réglementation des cultes indiens. Ce revirement n'aboutit en rien au rétablissement d'une tolérance immanente mais à l'institution progressive des libertés et des restrictions religieuses par l'administration coloniale, qui s'intensifie avec le passage des comptoirs sous l'administration royale. Présentée comme le résultat d'un pacte moral entre les populations tamoules et les occupants européens, la liberté religieuse est déjà, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, le résultat d'une réglementation intensive, qui assoit les droits des administrateurs français dans la réformation ou la conservation de « privilèges » religieux. En raison de ce cadre tolérant, confirmé par le pouvoir royal, les marchands et administrateurs royaux n'ont pas cherché (ou *a minima*, pas réussi) à se poser en interprètes des croyances religieuses et des cérémonies. C'est par un recours médiat aux normes coutumières, interprétées par des arbitres,

que le pouvoir colonial pouvait investir le champ religieux à la fin de l'Ancien Régime. C'est donc sur ces arbitres, chefs de caste, ou employés indigènes qu'a pesé le pouvoir colonial pour obtenir les solutions les plus conformes à ses intérêts. Il était ainsi possible de façonner une Chambre de consultation, chargée d'incarner la mainmise de l'administration française sur les sources du droit hindou ou des traditions religieuses du pays tamoul.

L'étude de la dynamique historique de la tolérance dans les comptoirs de l'Inde a nécessité de déployer pleinement le concept transversal de police des cultes. L'articulation de la norme religieuse des périphéries indiennes avec celle de la métropole n'a pas seulement éprouvé la police religieuse, mais aussi la police ecclésiastique. À cet égard, le droit du clergé français en Inde a pris une place prépondérante dans notre étude, surplombant quantitativement celle consacrée à la réglementation des cultes non chrétiens. Ces développements s'expliquent d'abord par la dépendance étroite du régime de liberté ou de police religieuse au cadre institutionnel de l'Église. Les ecclésiastiques français ont exercé une pression variable, mais constante, sur l'édiction de la police religieuse dans les comptoirs de l'Inde. Ils ont été à la fois les principaux agents de la transposition de l'ordre religieux métropolitain dans la société coloniale, et les défenseurs d'un fort localisme. Les jésuites ont notamment été les promoteurs d'une contre-proposition de tolérance, interne à la communauté des chrétiens, et fondée sur la doctrine de l'*accommodatio*. Le modèle proposé par les jésuites n'a pas triomphé, mais il a légué son outillage conceptuel à l'administration coloniale : les missionnaires ont ouvert le champ à l'interprétation des coutumes et lois religieuses et à la distinction des pratiques « purement civiles » de celles qui relèvent de la foi. Les jésuites ont par ailleurs organisé une élite tamoule chrétienne qui devait prendre une place majeure au service de l'administration royale.

Nous ne saurions cependant ignorer que l'indépendance des missionnaires vis-à-vis du pouvoir colonial a fait de la police ecclésiastique une question autonome, dépassant largement celle des conditions de possibilité de la liberté religieuse dans les comptoirs. Les établissements de l'Inde n'ont pas vu se rejouer à l'identique, ni en accéléré, l'histoire des relations entre Église et État du royaume de France, parce que les enjeux institutionnels y étaient différents. Les tentatives du début du XVIII^e siècle d'affirmer l'indépendance du clergé national en Inde par les techniques du gallicanisme ont laissé place à des rapports patrimoniaux fondés sur le patronage des églises ou des missions. Ce mode alternatif d'organisation des rapports entre Églises et État est consacré avec le passage sous l'administration royale directe, qui aboutit à la reconnaissance de la fondation royale de la Mission malabare, et à la constitution de cette dernière comme un

établissement public dépendant du ministère de la Marine. La police ecclésiastique a donc pleinement participé à la création d'un modèle de police des cultes proprement colonial, échappant à la législation du royaume. Cette spécialisation ne s'explique pas par le souci d'adapter les institutions ecclésiastiques à la société indigène. Elle vise, comme dans les colonies d'Amérique, à soumettre un clergé composé essentiellement de réguliers à l'autorité directe du Secrétariat d'État à la Marine, et à le priver de la juridiction ecclésiastique contentieuse d'un évêque étranger, ou même français.

En cherchant à expliquer la police des cultes par des contraintes commerciales et internationales, nous n'avons pas entendu épuiser l'autonomie de la sphère religieuse, ni du champ juridique. L'identification de ces deux déterminismes exogènes était la condition essentielle d'une lecture critique de l'histoire de la norme religieuse. Cependant, nous nous sommes efforcés de démontrer que ces contraintes n'étaient pas de purs rapports de fait, mais qu'elles revêtaient le plus souvent la forme de règles de droit ou de rapports institutionnels.

En matière de police religieuse, la doctrine entière de la tolérance repose sur la crainte de l'exode des populations hindoues, et de l'interruption du commerce, y compris lorsque cette menace cesse d'exister. L'impératif économique a joué un rôle si prépondérant dans la formation de la norme religieuse que cette articulation des normes est consacrée par le roi lui-même dans ses instructions de 1776 aux administrateurs Bellecombe et Chevreau. En matière de police ecclésiastique, l'essor du patronage au XVIII^e siècle est une technique visant à assurer la contrepartie spirituelle de l'entretien financier des missionnaires, et à contrôler les acquisitions immobilières des religieux. Dans le contexte de double liquidation de la Société de Jésus et de la Compagnie des Indes, le pouvoir royal a pu ménager ses intérêts en conservant la propriété de la Mission jésuite, sans méconnaître les droits des créanciers. La relation entre police économique et religieuse dans les comptoirs de l'Inde n'est pas étrangère à la conception de la police sous l'ancien droit, qui donne une traduction juridique casuistique aux nécessités matérielles de l'ordre public. Le territoire du comptoir de commerce est la figure par excellence de la cité comme artifice anthropologique, dont la police avait toujours prétendu corriger la dérive économique et morale en tenant compte des particularismes locaux.

La spécificité de la norme de police dans les établissements de l'Inde réside dans la gémellité entre le maintien de l'ordre urbain et la sauvegarde de la souveraineté. Le comptoir est à la fois l'espace urbain soumis à la police, et un territoire directement exposé à des puissances étrangères, en recherche constante d'attributs étatiques. Par conséquent, les contraintes internationales n'ont cessé d'influer sur l'édiction de la norme religieuse. Le respect des

religions indiennes s'explique en grande partie par les relations de vassalité ou de voisinage des Français avec les princes hindous et musulmans, et par l'impossibilité, longtemps éprouvée, de regarder les habitants des comptoirs comme véritables sujets du roi de France. Ces facteurs ont influé sur la nature de la norme religieuse, en favorisant le recours à l'arbitrage par des notables indiens, chargés du maintien de coutumes et de privilèges ancrés dans le réseau des puissances du sud de l'Inde. En matière de police ecclésiastique, la pluralité des acteurs internationaux susceptibles de dicter la discipline et l'organisation du clergé français en Inde est un fait majeur et constant jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. L'inscription des comptoirs dans le ressort du *padroado* portugais donne lieu à une confrontation politique entre Rome, Versailles, et Lisbonne, et à la construction de relations juridiques complexes entre le Conseil supérieur de Pondichéry et l'évêque de San Thomé pendant près d'un siècle. L'irréductibilité du droit du clergé français en Inde à la tentative d'homogénéisation du droit ecclésiastique colonial à la fin du XVIII^e siècle s'explique en large partie par la nécessité de contourner la juridiction de l'ordinaire portugais.

Certains résultats de notre étude dépassent les limites de notre problématique initiale, et contribuent de manière plus générale au champ de l'histoire du droit public. Nous avons, pour chaque période charnière de l'histoire institutionnelle des établissements de l'Inde, cherché à actualiser la définition et les modalités d'exercice de la police. Cette entreprise, parfois complexe, ne nous semble pas avoir été vaine. Nous avons pu identifier dès la formation de la Compagnie des Indes l'existence d'un pouvoir de police au sein de cette société de capitaux. De telles prérogatives pouvaient être conçues sur le modèle de celles accordées aux corporations et corps de métiers, capables de « faire statuts et règlements ». La Compagnie des Indes, quoique dotée de Conseils souverains (Fort-Dauphin en 1665, et Surate en 1671), n'a que peu utilisé ses prérogatives judiciaires dans la sphère de la police. Le modèle du Conseil d'administration du commerce, en partie inspiré de la justice consulaire du Conseil particulier de Fort-Dauphin (1664), a été la véritable source de la police des établissements de l'Inde pendant plus d'un siècle, et constitue, selon nous, le trait le plus singulier de leur organisation institutionnelle⁴¹⁷⁵. La dualité fonctionnelle du Conseil supérieur de Pondichéry et du Conseil d'administration, et la relative indépendance de ce dernier vis-à-vis de la législation du royaume pour régler par de simples délibérations l'administration des comptoirs, ou pour se saisir de toute matière par opportunité, a été le moteur de l'autonomie de la police, y compris religieuse. Cette

⁴¹⁷⁵ Dans ce sens, notre étude confirme l'importance de la contribution de MANGIAVILLANO, J.-M., *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670)*, [...], *loc.cit.*, p.61-83, qui traite des prérogatives de police du Conseil particulier et du Conseil souverain de Fort-Dauphin.

indépendance était confortée par le contrôle hiérarchique (et non par voie d'appel) des délibérations du Conseil d'administration par la Chambre générale, puis de direction, de la Compagnie des Indes. En supprimant les Conseils d'administration, le passage à l'administration royale prétendait normaliser les modalités d'exercice de la police dans les comptoirs de l'Inde. Le champ de la police devait alors être structuré par la dichotomie entre police générale des administrateurs (commandant et commissaire-ordonnateur) et police particulière du lieutenant de police. La réforme des institutions des comptoirs aboutit ainsi à un déplacement du pouvoir depuis le Conseil supérieur vers les administrateurs, sans priver les organes de police de prérogatives judiciaires⁴¹⁷⁶.

Ce travail de recherche nous aura permis d'observer les signaux faibles de circulation de la doctrine juridique et canonique dans les villes coloniales de l'Inde, et sa mobilisation dans le cadre de la police des cultes. Certaines de ces occurrences résultent directement de l'application de textes élaborés en Europe à destination de l'Inde, comme la référence faite aux *Libertés de l'Église gallicane* de Pierre Pithou dans l'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 du Conseil supérieur de Pondichéry, composé par l'avocat parisien Guy Nouet à la demande de Jérôme de Pontchartrain⁴¹⁷⁷. L'on observe que la majorité des sources doctrinales rencontrées proviennent cependant des milieux ecclésiastiques, et notamment du clergé indo-portugais. Pour défendre leur juridiction, les évêques de San Thomé ont mobilisé tour à tour l'autorité des juristes et canonistes Francisco Peña, Conrad Braun, Francisco Suarez, ou encore Fernandino Castro Palao⁴¹⁷⁸. L'exemple le plus frappant de cette circulation de la doctrine européenne réside sans doute dans les citations savantes faites en 1716 par le courtier Naynapa, dans son mémoire présenté au Conseil de Régence, tirées de la *Summa de la theologia moral y canonica* du théologien espagnol Henrique de Villalobos⁴¹⁷⁹. Si ces sources offrent un nouveau regard sur la réception des idées juridiques et des théories du droit naturel en Inde, elles tendent surtout à

⁴¹⁷⁶ *Mémoire sur les colonies des Indes orientales, adressé à l'Assemblée nationale, par les colons de Pondichéry, réclamans contre leur exil, depuis la révolution [...] (décembre 1791), Paris, Pougin, s.d., p.4, « L'administration des colonies de l'Inde était, avant la révolution, le régime féodal dans toute sa barbarie. Le roi qui en était comme propriétaire, se faisait représenter par un officier de l'armée, ayant le titre de gouverneur, et qui eut mieux été appelé vice-roi : il gouvernait toutes les possessions françaises. Chef de l'administration, il l'était de la justice, il présidait le tribunal appelé conseil, il disposait du territoire de la colonie. Chef des troupes, il tenait dans ses mains la propriété et la vie des habitants. Les administrateurs, presque tous parents ou alliés du gouverneur, étaient chargés des magasins, arsenaux et des domaines. Le conseil qui était le tribunal où se rendait la justice, et où toutes les affaires en appel des tribunaux particuliers se jugeaient en dernier ressort, était composé de cinq membres, présidés par le gouverneur : ces cinq étaient l'intendant, commissaire ordonnateur de la Marine [...], le directeur des domaines, le lieutenant civil, juge particulier du tribunal de la Chauderie ou des Malabars, enfin, le lieutenant de police ».*

⁴¹⁷⁷ *Supra*, p.508.

⁴¹⁷⁸ *Supra*, p.487, et p.695.

⁴¹⁷⁹ *Supra*, p.646.

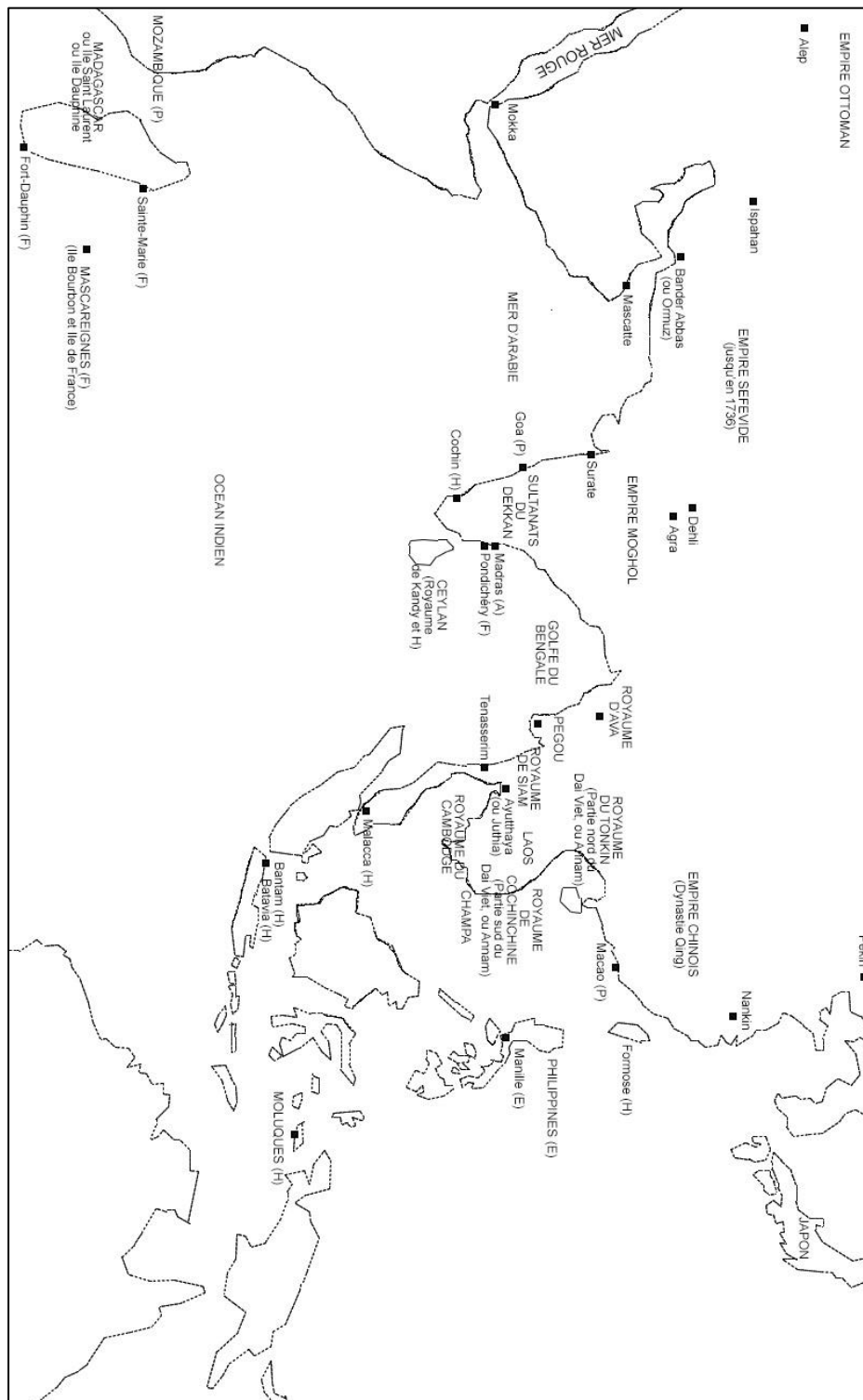
confirmer l'asymétrie de culture juridique entre le monde ecclésiastique et les milieux marchands qui ont façonné la norme religieuse des comptoirs sous l'Ancien Régime⁴¹⁸⁰.

⁴¹⁸⁰ v. *Les Habitants indiens de Pondichéry à la Chambre des députés*, Nantes, W. Busseuil, 1846, p.10, qui reproduit le procès-verbal de la séance du comité des notables hindous de Pondichéry du 29 janvier 1840, contestant la violation de leurs propriétés par les arrêtés et ordonnances des gouverneurs des établissements de l'Inde. Leur requête, adressée au marquis de Saint-Simon, gouverneur, commence ainsi : « L'état social est naturel et conséquence de l'organisation même de l'homme ; la suite nécessaire de l'état social est la propriété ; la propriété du sol est donc forcée, inséparable de l'homme, inhérente à son espèce comme moyen, but et résultat de l'état social, lequel est de droit naturel. Il y a donc des propriétaires depuis qu'il y a des hommes. Ces principes se font remarquer plus dans l'Inde que partout ailleurs, puisque la première information d'un père hindou dont on demande la fille en mariage, est : si le futur a de *caniatchy*, c'est à- dire, sol- propriété, qui semble devoir cimenter l'union de deux sexes ».

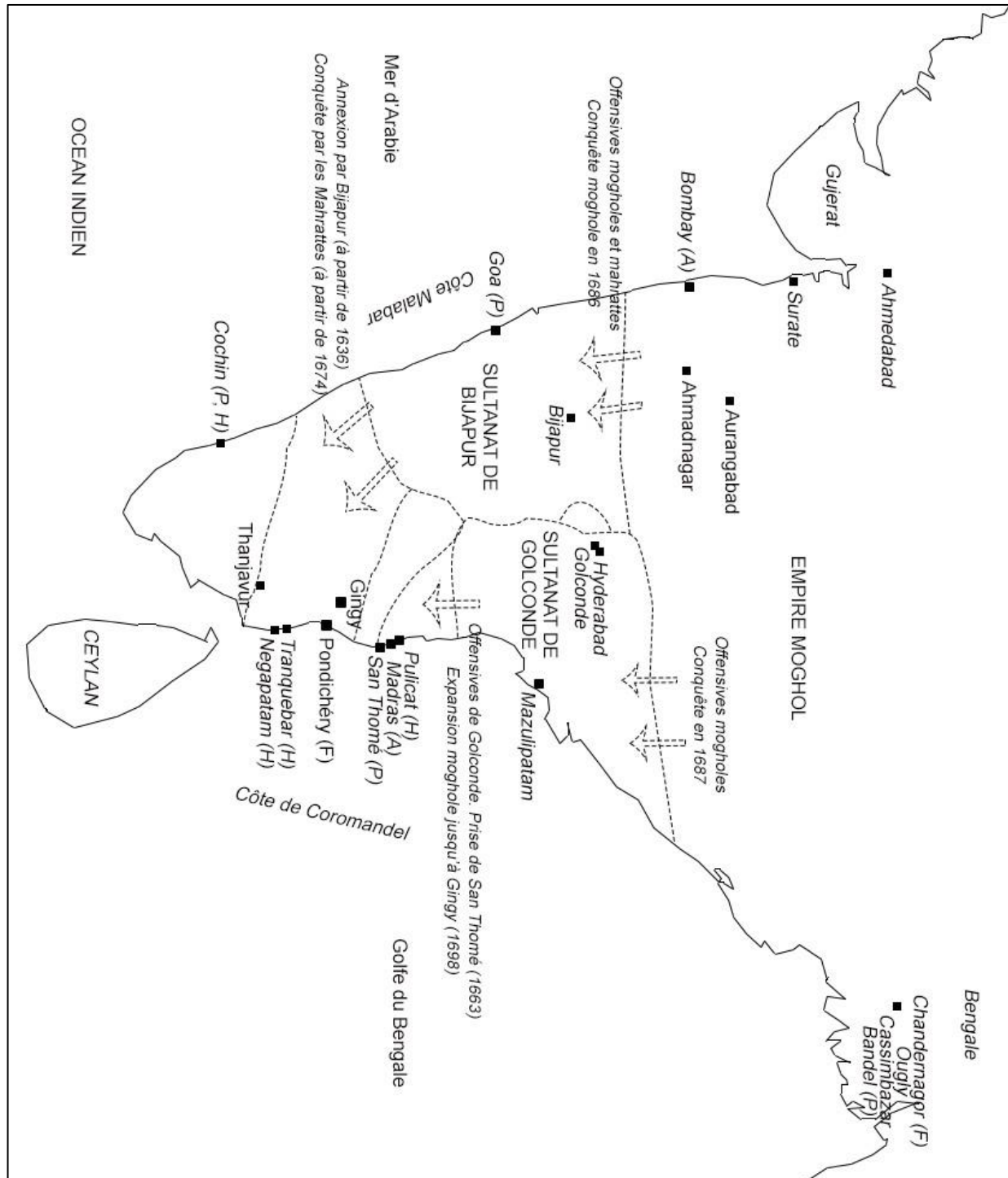
ANNEXES

Cartes et tableaux

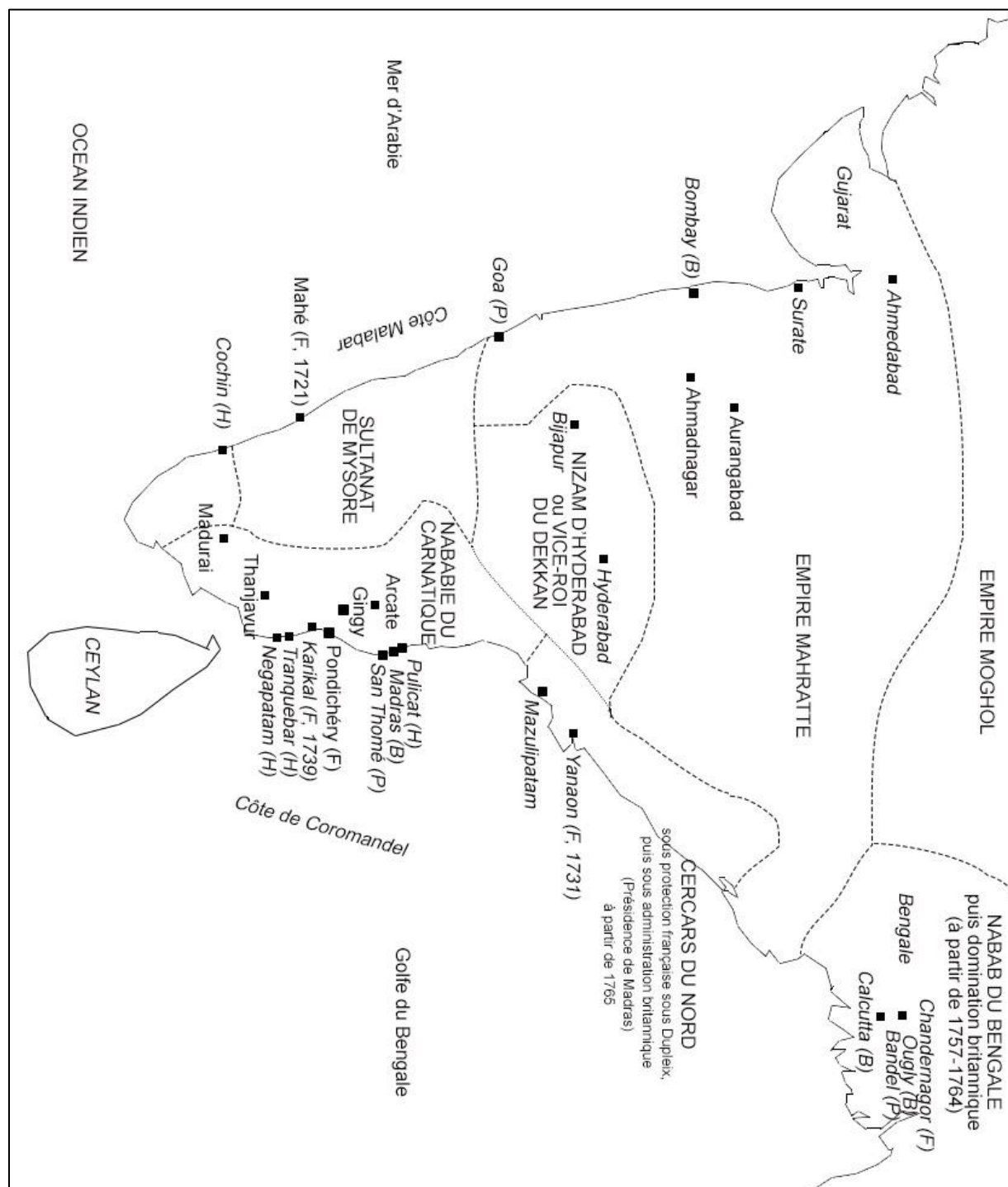
I. Carte schématique des villes, royaumes, empires, comptoirs, et colonies d'Asie et de l'Océan Indien mentionnées dans cette thèse, dans la seconde moitié du XVII^e siècle
[faite par Clovis Bernardi]



II. Carte schématique de l'Inde dans la seconde moitié du XVII^e siècle, avec les villes principales, comptoirs européens, et évolutions politiques mentionnées dans cette thèse [faite par Clovis Bernardi]



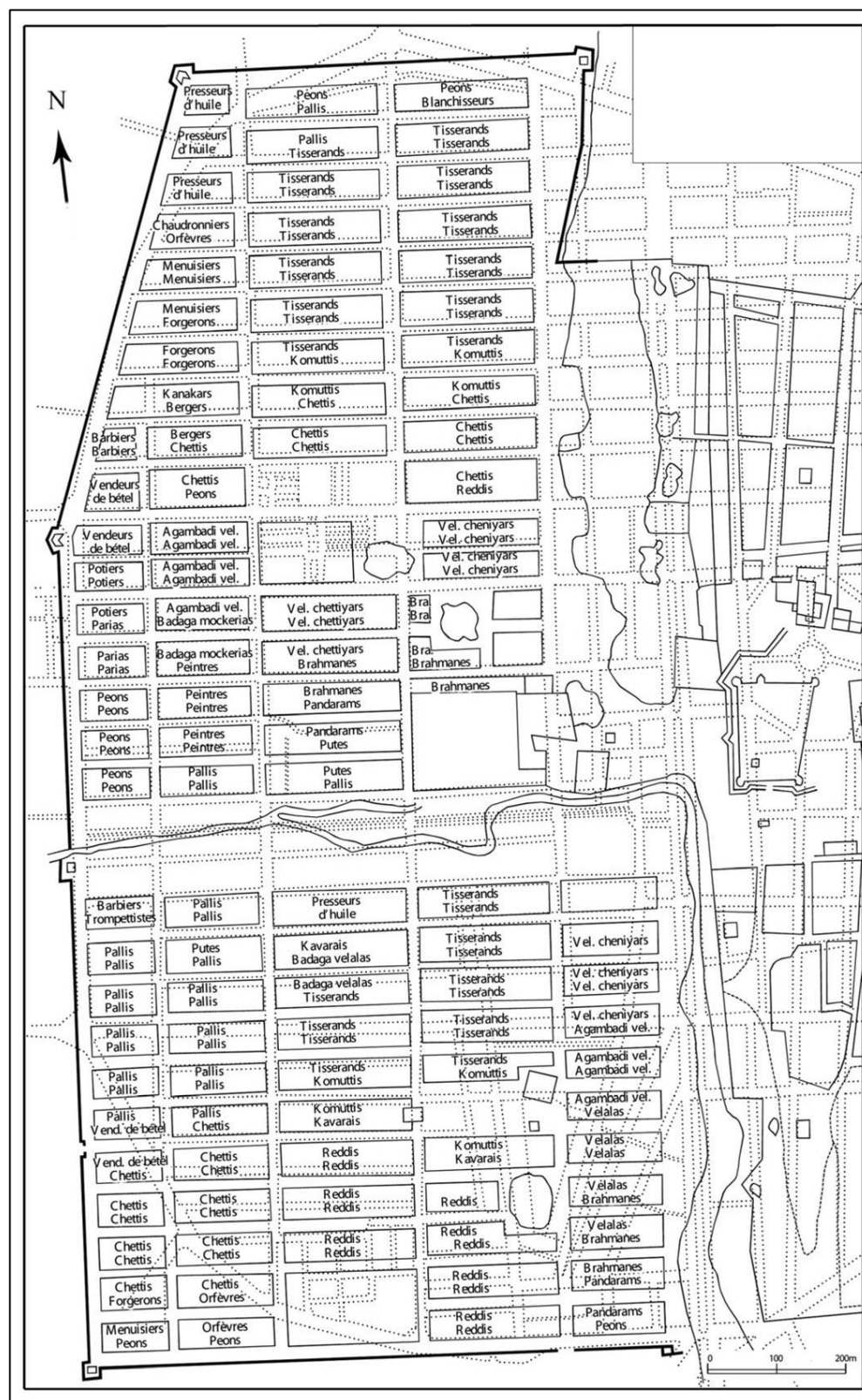
III. Carte schématique de l'Inde au milieu du XVIII^e siècle, avec les villes principales, comptoirs européens, et évolutions politiques mentionnées dans cette thèse [faite par Clovis Bernardi]



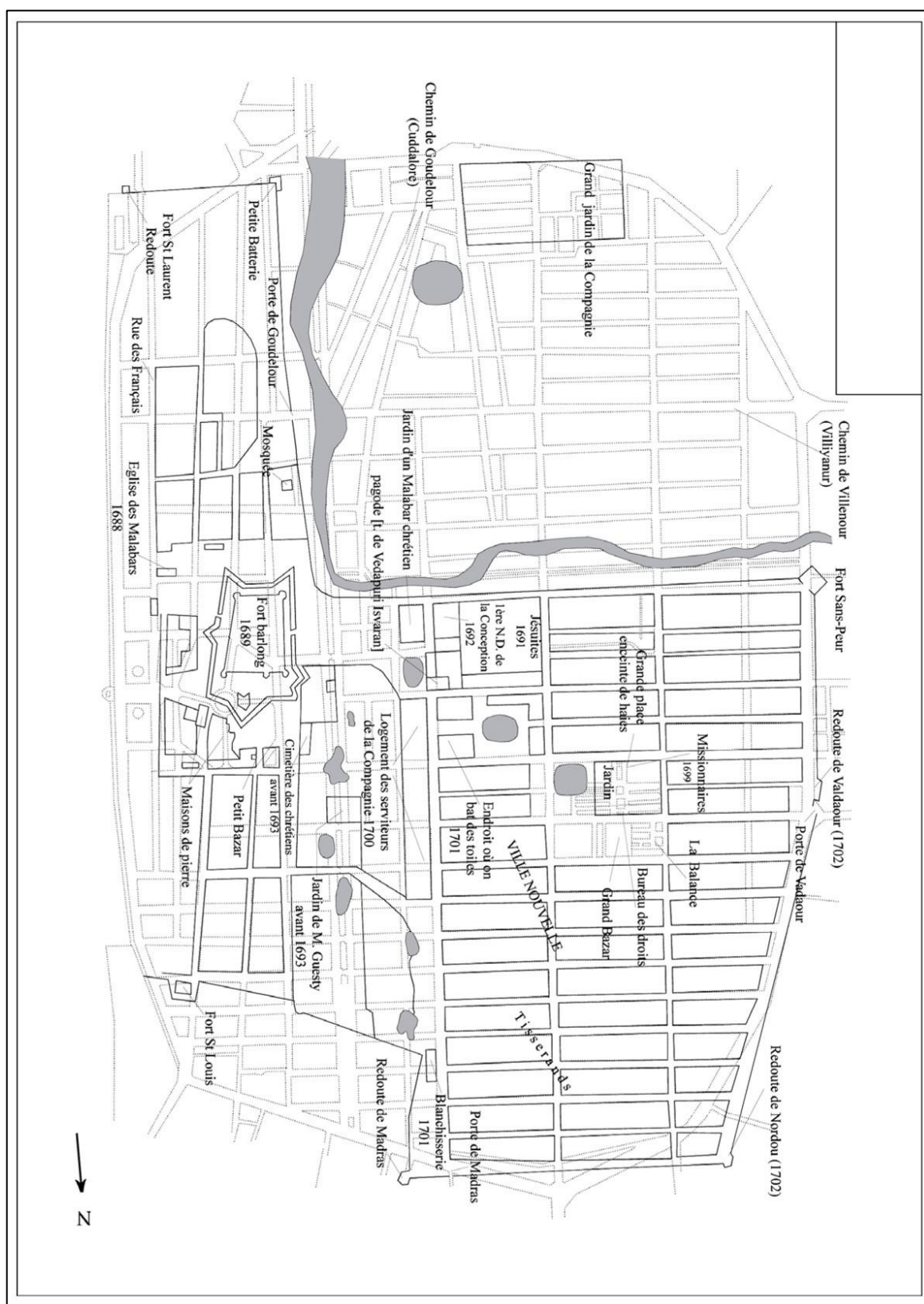
IV. Carte de Pondichéry en 1693, tiré de DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne : <http://books.openedition.org/ifp/402>], chap. II, Les débuts de l'installation française, Fig. 2 Pondichéry (1693), Principales constructions.



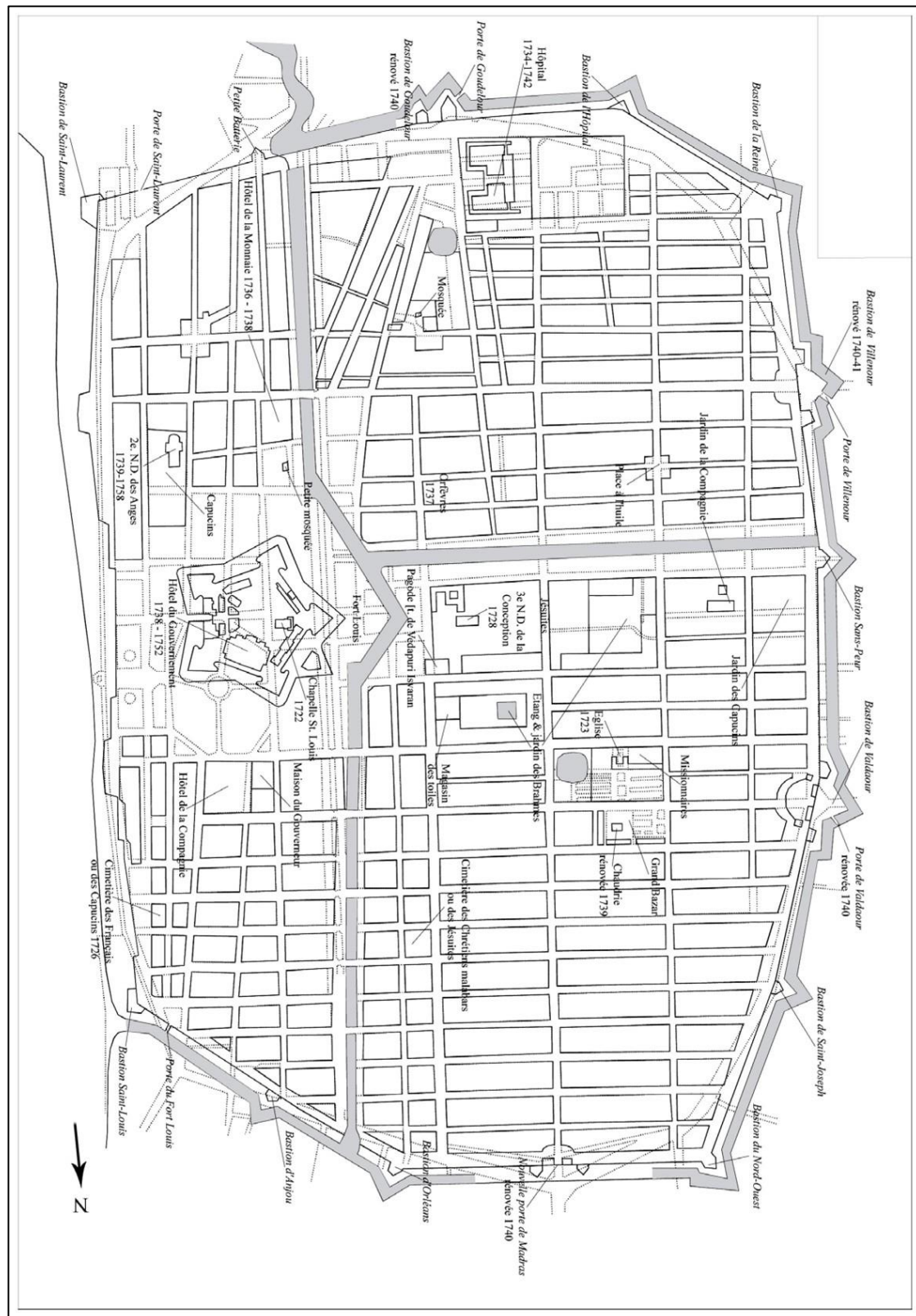
V. Répartition des castes par rues et quartiers, d'après les plans de la ville neuve sous l'occupation hollandaise de Pondichéry, tiré de DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry* [...], op.cit., [en ligne : <http://books.openedition.org/ifp/402>], chap. III, L'occupation hollandaise (1693-1699), Fig. 6 Pondichéry, La ville neuve.



VI. Carte de Pondichéry (1699-1702), tiré de DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry [...]*, *op.cit.*, [en ligne : <http://books.openedition.org/ifp/402>], chap. IV, Réalisation de l' « ancien plan » par les Français (1699-1724), Fig. 9 Pondichéry (1699-1702).



VII. Carte de Pondichéry (1724-1741), tiré de DELOCHE, Jean, *Le vieux Pondichéry* [...], *op.cit.*, [en ligne : <http://books.openedition.org/ifp/402>], chap. V, Pondichéry (1724-1741), Fig. 15 Pondichéry (1724-1741).



VIII. Résultats des interrogatoires menés entre le 29 novembre et le 3 décembre 1776 au sujet des privilèges de la Main gauche et de la Main droite. Port des lances (savalam)⁴¹⁸¹.

DROIT AU PORT DE LANCES (SAVALLAM) DANS LES MARIAGES														
Chefs de la Main gauche					Main gauche			Main droite						
					Chetti	Kammalar	Cordonniers	Vellajās	Kavarai	Agambadi	Idaiyar	Komatīs	Kaikkolārs	Paraiyars
Coutti Chetti	chef chetti	doute	oui	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Toppé Chetti	chef chetti	oui	oui	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Colandé Chetti	chef chetti				trop jeune, refuse de répondre									
Montalagapa Chetti	chef chetti	oui	oui	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Aleguia Manavah Chetti	chef chetti	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Pomapa Chettiar	chef chetti	oui	oui	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Rana Krishna Chetti	chef chetti	oui	oui	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Tirouvambala Chetti	chef chetti	oui	oui	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ponapassary	chef kammalar non précisé	oui	oui	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Aslapen	chef kammalar orfèvre	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chinnadou Assary	chef kammalar forgeron	oui	oui	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Vira Patra Assary	chef kammalar cuivrier	doute	doute	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Sidambara Mestry	chef kammalar non précisé	oui	oui	n.p.	oui	oui	oui	oui	doute	oui	doute	doute	doute	doute
Chelapa Mestry	chef kammalar charpentier	oui	oui	non	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Canja Malé Assasy	chef kammalar non précisé	oui	oui	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ayapalan	chef kammalar non précisé	oui	oui	n.p.	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chefs de la Main droite														
Canagasabé Modéliar	chef vellaja	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Comara Sami	chef vellaja	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Devara Chetti	chef kavaraï	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Tambou Chetti	chef kavaraï	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Patchéa Poullé	chef pasteur/ káiyar	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Nelatanmy Mestry	chef vellaja ou agambadi	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Ellachy Poullé	Chef agambadi	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Coracana Poullé	Chef agambadi	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	doute	n.p.	n.p.	n.p.	doute
Saminada Modély	n.p.	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	doute	n.p.	n.p.	n.p.	doute
Narassima Chettiar	chef komati	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Tirouvangadam Modéliar	courtier chef des Malabars	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Mouttou Modély	chef kaikkolar	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Tiroucassi Chetti	chef komati	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui

⁴¹⁸¹ NAIP, Misc, Doc., 527, f°11, et f°21.

IX. Résultats des interrogatoires menés entre le 29 novembre et le 3 décembre 1776 au sujet des privilèges de la Main gauche et de la Main droite. Droit de monter un cheval blanc⁴¹⁸².

Chefs de la Main gauche		DROIT DE MONTER UN CHEVAL BLANC DANS LES MARIAGES											
		Main gauche		Main droite									
Couti Chetti	chef chetti	Chetti	Kannalar	Vellajās	Kavarais	Agambadi	Idaiyar	Komatīs	Kaikkolārs	Paraiyars	Babbers	Blanchisseurs	Seder et Seniers
Topé Chetti	chef chetti	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Colandé Chetti	chef chetti	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Moutalagapa Chetti	chef chetti	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Alaguia Manavala Chetti	chef chetti	non	oui*	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Pomappa Chettiar	chef chetti	n.p.	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Rama Krishna Chetti	chef chetti	n.p.	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Tirouvambala Chetti	chef chetti	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ponapassary	chef kannalar non précisé	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Aslapen	chef kannalar orfèvre	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chimadodu Assary	chef kannalar forgeron	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Vira Patra Assary	chef kannalar cuivrier	doute	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Sidambara Mestry	chef kannalar non précisé	doute	oui*	oui	oui	oui	oui	doute	oui	doute	doute	doute	doute
Chellapa Mestry	chef kannalar charpentier	non	oui	oui	oui	oui	non	n.p.	n.p.	oui	n.p.	n.p.	n.p.
Canja Malé Assasy	chef kannalar non précisé	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ayapattan	chef kannalar non précisé	non	oui	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chefs de la Main droite													
Canagasabé Modéliar	chef vellajā	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	non	non	non
Comara Sami	chef vellajā	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Devara Chetti	chef kavaraī	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Tambou Chetti	chef kavaraī	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Patchéa Poullé	chef pasteur/ kṛaiyar	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Neliamby Mestry	chef vellajā ou agambadi	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Ellatchy Poullé	Chef agambadi	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Coracana Poullé	Chef agambadi	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Samnada Modély	n.p.	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	doute	n.p.	n.p.	n.p.	doute
Narassina Chettiar	chef komati	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Tirouvergadam Modéliar	courter chef des Malabars	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	non	n.p.	oui
Moutou Modély	chef kaikkolār	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Tiroucassi Chetti	chef komati	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui

* droit donné par le roi de Gingy

⁴¹⁸² Source : NAIP, Misc, Doc., 527, f°11, et f°21.

X. Résultats des interrogatoires menés entre le 29 novembre et le 3 décembre 1776 au sujet des privilèges de la Main gauche et de la Main droite. Port du parasol blanc⁴¹⁸³.

Chefs de la Main gauche		DROIT DE PORTER UN PARASOL BLANC AVEC FRANGES													
		Main gauche				Main droite									
		Chetti	Kammalar			Vellajas	Kavarai	Agambadi	Idaiyar	Komatils	Kaikkolars	Parias	Babiers	Blanchisseurs	Seder et Semiers
Coutti Chetti	chef chetti	doute	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Toppe Chetti	chef chetti	doute	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Colandé Chetti	chef chetti			trop jeune, refuse de répondre											
Moutalagapa Chetti	chef chetti	non	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Alagula Manavala Chetti	chef chetti	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Pomapa Chettiar	chef chetti	n.p.	oui			doute	oui	doute	doute	doute	oui	doute	doute	doute	doute
Rama Krishna Chetti	chef chetti	n.p.	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Tirouvambala Chetti	chef chetti	n.p.	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ponapassary	chef kammalar non précisé	non	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Aslapen	chef kammalar orfèvre	doute	doute			doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chinnadou Assary	chef kammalar forgeron	non	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Vira Patra Assary	chef kammalar cuivrier	non	oui			doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Sdambara Mestry	chef kammalar non précisé	non	oui			oui	oui	oui	oui	doute	oui	doute	doute	doute	doute
Chellapa Mestry	chef kammalar charpentier	non	oui			n.p.	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui	n.p.	n.p.	n.p.	n.p.
Camja Malé Assasy	chef kammalar non précisé	oui	oui			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
Ayapattan	chef kammalar non précisé	non	oui			doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute	doute
Chefs de la Main droite															
Canagasabé Modéllar	chef vellaja	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	n.p.
Comara Sami	chef vellaja	non	oui**			oui	oui	oui	oui	non	oui	oui***	oui***	oui***	n.p.
Devara Chetti	chef kavaraï	non	oui**			oui	oui	oui	oui	doute	oui	oui***	oui***	oui***	n.p.
Tambou Chetti	chef kavaraï	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Patchéa Poullé	chef pasteur/ idaiyar	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Nellatamby Mestry	chef vellaja ou agambadi	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	non
Eliaclay Poullé	chef agambadi	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Coracanada Poullé	chef agambadi	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Saminada Modély	n.p.	non	n.p.			oui	oui	oui	oui	oui	doute	n.p.	n.p.	n.p.	doute
Narassima Chettiar	chef komati	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui	n.p.	n.p.	n.p.	oui
Tirouvenadam Modéllar	courtier chef des Malabars	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Moutrou Modély	chef kaikkolâr	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui***	oui
Tiroucassi Chetti	chef komati	non	oui**			oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui***	oui***	oui***	oui
* droit donné par le roi de Gingy															
**oui, mais droit disputé. Parasol blanc sans franges monté d'une pomme rouge															
*** oui, mais sans franges															

⁴¹⁸³ NAIP, Misc, Doc., 527, f°11, et f°21.

Sélection de textes

I. Règlement du 27 octobre 1664 des syndics de la Compagnie des Indes orientales, Extraits.

Source : AML, HH, 307, f°72.

« Règlement envoyé par Monsieur de De Ponsaimpierre et Bais, syndics de la ville de Lyon étant à Paris, le 16 janvier 1665, et reçu le 20 dudit.

« Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le Commerce des Indes Orientales désire être observé dans l'île Saint-Laurent et autres adjacentes même dans le cours du voyage de trois vaisseaux et d'une frégate qui doivent partir et faire voile dans le prochain mois de novembre 1664 pour être exécuté par les officiers qui en composeront le conseil et autres personnes qui y seront envoyées par ladite Compagnie [...] ».

f°84, « Ceux qui commanderont les brigades dans toute l'Ile feront un état des noms de tous les seigneurs et grands des lieux où ils passeront et feront leur possible pour les obliger à venir à nos habitations ou un lieu d'assurance pour traiter avec eux des marchandises ou victuailles qu'ils auront et leur bailler de nos marchandises, auxquelles dans ces voyages les anciens français aux lieux où il s'en trouvera qui entendant la langue serviront de truchement pour faire entendre aux grands seigneurs qui la viennent de la part du plus grand Roi du monde, et de la plus célèbre compagnie de négoce qui ait jamais été formée pour négocier avec eux et leur apporter de l'empire et royaume de France toutes les choses dont ils auront besoin, que les français leur donneront une protection entière contre leurs ennemis, que la parole, la fidélité et la bonne foi seront gardées inviolablement de notre part, que jamais aucun nègre ni habitant de l'Ile ne sera enlevé ni transporté en autre lieu pour être vendu comme esclave ou s'en servir, mais au contraire que les français leur donneront assistance contre tous ceux qui leur voudront faire préjudice, il sera bon de leur faire quelque présent pour les apprivoiser, et il faut trafiquer avec eux sincèrement afin que nos actions les persuadent en vérité, si lesdits Seigneurs sont pacifiques, il faudra leur promettre de les maintenir en paix, et s'ils sont guerriers de se joindre avec eux contre leurs ennemis, et les uns et les autres les traiter selon leur génie et inclination que l'on tâchera de pénétrer et de découvrir ; mais toujours les porter à l'accommodement et à la paix les uns avec les autres et ne se servir de vos forces qu'à l'extrémité contre ceux qui par une forte opiniâtreté ne voudront point la paix, il faut par douceur autant que l'on pourra leur insinuer les sentiments de notre religion catholique apostolique et romaine, leur faire naître l'envie de s'en instruire, il faut aussi par tous moyens les obliger d'avoir amitié pour les français

pour traiter avec eux de ce qu'ils peuvent avoir qui nous soit utile, comme du riz, des soies, de l'ambre, du cristal, du sucre et avec marchandises et victuailles, et à mesure que l'on pourra traiter et avoir quelque chose l'on mettra tout au magasin attendant le retour de la frégate [...] ».

f°91 « Le Conseil aura un soin particulier que Messieurs les Missionnaires soient logés commodément et le plus proche de l'Église qui sera possible, qu'il leur soit fourni pour le service de Dieu la décoration de ladite Église et pour leurs personnes ce qui leur sera nécessaire selon la commodité du pays, en sorte qu'ils n'aient à penser en ce qui regarde la gloire et le service de Dieu, maintenir nos français dans l'observation de ses commandements et à la conversion des pauvres habitants et naturels de l'Ile, et faire que Sa Majesté divine soit connue servie et honorée, et quoique la Compagnie les exhorte de travailler avec leur zèle et application ordinaire et de se servir des moyens et expédients les plus propres et proportionnés pour parvenir à un si pieux dessein ne doutant pas que Monsieur [D'Alméras] ne leur ait donné ses instructions à la lumière de cet effet, la Compagnie ne désirant pas qu'il y soit rien omis, mais que le conseil fusse tout son pouvoir pour favoriser cette dite entreprise et qu'il considère que les lesdits pères ecclésiastiques ne se mêlant seulement que du spirituel sans jamais s'ingérer jamais dans les affaires du commerce de la Compagnie, il ne faut les laisser manquer d'aucune chose ».

II. Règlement du 17 novembre 1665 de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales, extraits.

Source : AML, HH, 308, f°3.

« Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil Souverain de l’Ile Dauphine et autres officiers inférieurs nécessaires à ladite Ile, [...] pour les exercices, fonctions et séances des dits officiers juges, et la manières d’administrer la justice dans ladite Ile et pays concédés tant aux français qu’aux naturels desdits lieux pour les faire vivre dans une bonne police et une exacte discipline, lesquels règlements et instructions seront gardés et observés de point en point selon leur forme et teneur [...] ».

f°7-9, « Ledit conseil souverain s’assemblera cinq jours par chacune semaine au lieu qui sera choisi pour cet effet, savoir le lundi pour toutes les affaires concernant la milice, la marine et les eaux et forêts, le mardi et vendredi pour les affaires du commerce, le mercredi pour les affaires de police et la discipline des habitants de l’Ile, le jeudi pour les appellations des juges inférieurs, et le samedi pour la cause des veuves, mineurs orphelins et autres personnes misérables qui seront ci-après déclarées.

« Le Conseil souverain jugera souverainement toutes les causes tant civiles que criminelles et en icelui ressortiront les appellations qui seront interjetées des sentences rendues par les officiers inférieurs ou arbitres, ne sera reçu audit conseil aucune appellation sinon en consignant par l’appellation la somme de six livres parisis pour tenir leur demande en cas que la sentence dont sera appelée soit confirmée laquelle consignation sera faite aux mains du secrétaire du conseil pour être employée aux nécessités des missions, bâtiments et entretien des églises où sera célébré le service divin, et ceux dans lesquels la justice sera administrée, et en cas que la sentence soit infirmée, la somme sera rendue.

« Dans la première séance qui sera tenue après l’établissement du conseil souverain de ladite Ile Dauphine, il sera expédié arrêt portant très expressément défenses aux habitants d’icelle soit français ou naturels du pays de faire publiquement et particulièrement profession d’aucune autre religion que la catholique apostolique et romaine sous peine de punition corporelle et de confiscation de tous leurs biens, à la réserve de ceux de la religion prétendue réformée qui auront passé dans ladite Ile auxquels la compagnie sous le bon plaisir du Roi aura permis dans leurs maisons l’exercice de leur religion, pour leur famille seulement, et sans que cela puisse apporter aucun scandale autrement ils seront punis et tomberont dans la défense générale.

« Et afin que les dimanches et fêtes solennelles qui sont particulièrement consacrées à la gloire de Dieu et de la Sainte Vierge dont il en sera fait un catalogue qui sera attaché au présent règlement, soient célébrés avec plus de dévotion, et que les peuples soient d'autant plus excités à entendre sa sainte parole par la bouche de leurs curées et autres ecclésiastiques, il sera très expresses défenses à tous les marchands, ouvriers et artisans de travailler, trafiquer ni ouvrir leur boutique pendant lesdits jours de dimanche et fêtes, et aux cabaretiers d'asseoir ni donner à boire et manger pendant les heures de service divin à peine de cent livres parisis contre chacun cabaretiers, et de cent livres chacun contre ceux qui seront trouvés dans lesdits cabarets auxdites heures, lesquelles amendes seront payées aux mains d'un des commis de la compagnie qui sera préposé par ledit conseil souverain à cet effet pour être les deniers en provenance employés aux frais nécessaires pour les missions en ladite Ile, bâtiments des églises, achats des ornements, livres, et autres choses ».

f°33-34, « Le Conseil souverain nommera nombre suffisant de personnes d'une probité reconnue pour avoir la conduite des affaires de ladite Ile, et divisera les emplois ainsi qu'il sera proposé en icelui par lesdits Sieurs directeurs de la chambre générale, lesquels choisiront un marchand conseiller du conseil souverain auquel les employés rendront compte de la gestion, et pour chacun desdits emplois feront choisir des habitants français et des naturels du pays afin de les accoutumer aux mœurs et les civiliser, lesquels employés seront chargés expressément d'informer lesdits sieurs directeurs de la chambre générale, ou le conseiller du conseil souverain député à cet effet de tout ce qui se passera dans leur emploi.

« Le Conseiller du conseil souverain député et ceux qui seront envoyés sous lui auront un soin particulier que Messieurs les Missionnaires et autres ecclésiastiques soient logés commodément et plus proche des église qu'il sera possible, qu'il leur soit fourni pour le service divin, pour la décoration des Églises et pour leurs personnes ce qui sera nécessaire selon la commodité du pays, en sorte qu'ils n'aient qu'à penser à établir dans ladite Ile la gloire éternelle de Dieu, maintenir les français dans l'observance de ses commandements et travailler soigneusement à la conversion des habitants naturels du pays, et faire en sorte que dans tous lesdits pays Sa Majesté divine y soit connue, servie et honorée, ledit Conseiller commissaire les exhortera souvent de s'y appliquer avec leur zèle et ferveur ordinaire pour parvenir à un si pieux dessein, leur recommandera de se servir des moyens et expédients les plus propres et proportionnés aux esprits du pays suivant les instructions que Monsieur d'Alméras leur a données et leurs lumières particulières.

« Le Conseil Souverain et les députés d'icelle empêcheront de tout leur pouvoir que les habitants naturels du pays, tuent et ne défassent leurs enfants quand ils naissent à certains jours de la semaine lesquels par superstition les [ombiasy] (qu'ils tiennent comme leurs prêtres), leur ont fait croire être malheureux, et comme le nombre desdits jours excède la moitié de l'année, cette abominable pratique dépeuple l'Ile et dans la suite peut causer un préjudice considérable pour y remédier ils recommanderont à Messieurs les missionnaires et autres ecclésiastiques de s'employer fortement pour détromper lesdits [ombiasy] de leur erreur et de les y détourner par tous moyens dont celui de la douceur doit être le premier employé, il est à propos qu'ils travaillent à cela préféablement à toute autre chose, l'affaire étant très importante et si lesdits [ombiasy] persistent en leur erreur et à abuser ces peuples, comme Dieu est infiniment offensé par cette abominable superstition, ledit Conseil souverain travaillera pour trouver des moyens de les tirer secrètement de l'Ile aux temps, jours et heures qui seront trouvées les plus commodes et s'en défaire et lâcheront de tâcheront de les envoyer en quelque Ile déserte ».

III. Lettres patentes pour l'établissement d'un Conseil à Surate, du 21 janvier 1671.

Source : DERNIS, t.1, p.261.

« Louis, par la grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre, à tous présents et à venir :
Salut.

« Nous aurions par Arrêt de notre Conseil d'Etat du 12 novembre dernier, et pour les considérations y contenues, éteint et supprimé le Conseil par nous ci-devant établi dans l'Ile Dauphine ; et comme l'administration de la Justice est le plus fort lien de la société des hommes, nous avons estimé que pour maintenir la paix et l'union entre nos Sujets qui s'habituent et font commerce dans les Indes Orientales, il était nécessaire de leur donner des Juges qui par le caractère de notre autorité leur imprimassent l'obéissance et le respect qui sont dus aux Ordonnances de la Justice. A ces causes, de l'avis de notre Conseil, qui a vu ledit Arrêt du 12 novembre dernier, portant révocation dudit Conseil, ci-attaché sous le contre-sceau de notre Chancellerie, et de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, nous avons créé, érigé et établi, et par ces présentes, signées de notre main, créons, érigeons et établissons un Conseil Souverain en la ville de Surate ou en telle autre ville qui sera choisie par les Directeurs de la Compagnie des Indes Orientales qui sont sur les lieux, pour y rendre la justice, tant civile que criminelle, à tous nos sujets de telle qualité et condition qu'ils soient, habitués et qui s'habitueront ci-après dans les Indes Orientales, y feront trafic et résidence, et s'y transporteront pour l'exécution de nos ordres, le tout en la forme et manière ci-après ordonnée ; savoir est que ledit Conseil sera composé des Directeurs généraux des affaires du commerce dans toutes les Indes Orientales, qui se trouveront sur les lieux, pour dans le siège et aux jours et heures qui seront réglées par lesdits Directeurs, y rendre en notre nom la Justice, tant civile que criminelle, selon l'exigence des cas ; ce faisant voulons que lesdits Jugements qui seront rendus par lesdits Directeurs au nombre de trois, en matière civile, ou par l'un d'eux en l'absence ou légitime empêchement des autres, appelle avec lui deux autres marchands et négociants de nos sujets capables, soient censés et réputés jugements souverains, et exécutés comme Arrêts de Compagnies qui jugent en dernier ressort et sans appel ; et à l'égard des procès criminels, voulons qu'ils soient jugés et instruits en la forme ordinaire, sans néanmoins que lesdits procès criminels puissent être définitivement jugés, souverainement et en dernier ressort que par les Directeurs qui se trouveront sur les lieux, appelés avec eux le nombre de Français capables pour former avec lesdits directeurs le nombre de cinq, et pour faciliter l'administration de la Justice dans les endroits éloignés du comptoir général, nous avons commis, ordonné et établi par ces présentes, mettons, ordonnons et établissons les chefs des comptoirs particuliers pour

exercer la Justice, tant civile que criminelle, en première instance, et à la charge d'appel par devant le Conseil du comptoir général, et néanmoins voulons qu'en cas d'appel, les jugements rendus par les premiers juges en matière civile soient exécutés en baillant caution, nonobstant sans préjudice de l'appel, et en conséquence et pour la plus prompte exécution des présentes, et à plein confiant de la subsistante probité et fidélité à notre service de nos chers et bien aimés sieurs Gueston, Caron, Blot et Baron, Directeurs généraux des affaires du commerce desdites Indes Orientales, nous les avons institués, commis et ordonnés, et par ces mêmes présentes les instituons, commettons et ordonnons pour dans ledit lieu de Surate tenir ledit Conseil Souverain et rendre à nos Sujets trafiquant dans les Indes Orientales, la Justice, tant civile que criminelle, aux pouvoirs, prérogatives ci-dessus portées, dont nous chargeons leur honneur et conscience, ce faisant voulons qu'ils puissent, leur soit loisible de commettre telle personne capable qu'ils aviseront pour faire en notre nom et pour l'intérêt public, tant au civil qu'au criminel, telles réquisitions qu'il appartiendra, comme aussi un Greffier pour recevoir et expédier leurs jugements intitulés de notre nom et scellé du sceau de nos armes, par nous ci-devant établi pour les expéditions du Conseil Souverain de l'Ile Dauphine, qui sera remis à cet effet entre les mains dudit Sieur Gueston, l'un desdits Directeurs, lequel nous avons établi garde et dépositaire, et en son absence par le plus ancien directeur général étant audit comptoir. Si donnons en mandement à notre cher et féal le sieur Séguier, Chevalier, Chancelier de France, que ces présentes il fasse lire, le sceau tenant, et registrer ès registres de l'Audience de la Chancellerie de France, et le contenu en icelles faire garder et observer selon sa forme et teneur, cessant et faisant cesser tous troubles et empêchements, nonobstant toutes ordonnances, édits, déclarations, règlements, et autres choses à ce contraires, auxquelles nous avons dérogé autres choses à ce contraires, auxquelles nous avons dérogé et dérogeons par ces présentes ; et en conséquence de recevoir le serment desdits sieurs Gueston et Blot, en tel cas requis et accoutumé, ce faisant nous les avons commis et commettons par cesdites présentes, pour recevoir le serment des autres directeurs généraux, auxquels mandons que ces présentes ils aient à le faire lire, publier et registrer, et icelles faire garder et observer, enjoignons à tous nos sujets étant dans lesdits pays de reconnaître pour Juges lesdits directeurs généraux et ceux qui seront par eux commis, et d'obéir à leurs jugements, à peine de désobéissance et d'être procédé contre eux suivant la rigueur de nos Ordonnances ; mandons à nos Lieutenants-Généraux, Gouverneurs et autres, commandant nos armées et vaisseaux, de prêter main forte à l'exécution de leurs jugements ; car tel est notre plaisir, et afin que ce soit chose ferme et stable à toujours, nous avons fait mettre notre sceau à cesdites présentes.

« Donné à Paris au mois de Janvier l'an de grâce mil six cent soixante-onze, et de notre règne le vingt-huitième ».

IV. Lettres patentes autorisant les Jésuites à s'établir dans tous les lieux sous domination française aux Indes (mars 1695, copie du 6 juin 1769).

Source : ANOM, COL, F5A 42/3, Pièce n°62.

« Louis, Par la Grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre, à tous présents et avenir,
Salut,

« Le zèle ardent dont les Pères Jésuites sont animés pour la propagation de la foi, leu ayant fait surmonter les difficultés qui se sont présentées dans les missions qu'ils ont entrepris depuis plusieurs années aux Indes Orientales, avec une ferveur et une charité vraiment apostoliques, ils ont eu la consolation d'y voir considérablement accroître la religion ; et comme nous sommes informés du bon usage qu'ils ont fait des secours que nous leur avons donnés pour leur entreprise, soit par notre protection, soit par les sommes que nous avons fourni de nos deniers pour l'entretien de ceux qui étaient employés à cette œuvre, nous sommes excités à leur donner de nouvelles marques de satisfaction, et quoique nous ayons à soutenir presque par toute l'Europe liguée une guerre en laquelle la défense de la véritable religion à plus de part qu'aucun motif humain, nous ne laissons pas détendre nos vues au-delà des Mers pour l'accroissement de la Religion, et voulons continuer notre protection à ceux qui s'y emploient avec tant de succès. Nous connaissons aussi de quelle utilité peuvent être à nos sujets les observations curieuses que la plupart de ces religieux aussi distingués par leur érudition, que par leur piété, font pour la perfection des arts et des sciences, et de la navigation ;

« A ces causes et autres considérations à ce nous mouvant de notre grâce spéciale pleine puissance et autorité royale, nous avons permis et permettons par ces présentes signées de notre main aux jésuites français qui seront envoyés par leurs supérieurs aux Indes Orientales en qualité de Missionnaires ou de Mathématiciens, de s'y transporter en toute liberté, et les exhortons d'y assister nos sujets qui y seront établis, ou y feront commerce ; comme aussi de l'employer à l'étude des choses qui peuvent contribuer à la perfection des arts, des sciences, et de la navigation ; leur permettons de s'établir dans tous les endroits où il y aura des comptoirs, factoreries, places ou autres établissements de la nation française ou de la Compagnie royale française des Indes ; d'envoyer les nombres qu'ils voudront d'entre eux dans les Royaumes et Pays voisins selon qu'ils le jugeront nécessaire pour les observations qu'ils auront à y faire, et d'employer à ces usages les libéralités et autres secours que nous leur accorderons si donnons en mandement à notre très cher et bien aimé fils Louis Alexandre de Bourbon, Comte de Toulouse, Amiral de France, aux Vice-Amiraux, Lieutenants généraux de notre armée navale, chefs d'escadre d'icelle, gouverneurs particuliers de nos villes et places, maires, échevins, consuls, et

tous autres de nos officiers qu'il appartiendra de donner aux dits Pères Jésuites tout l'aide, faveur, et assistance qui leur est nécessaire pour l'exécution des présentes, faire permettre qu'il leur soit donné aucun trouble ni empêchement qui puisse retarder leur voyage. Car tel est notre plaisir, prions et requérons tous Rois, Princes, Potentats, Etats, République et autres nos amis, alliés et confédérés leurs officiers et sujets, de donner aux jésuites missionnaires toute l'aide et la protection dont ils seront par eux requis, offrant de faire le semblable en pareils cas. En témoin de quoi nous avons fait mettre notre sceau à ces présentes.

« Donné à Versailles au mois de mars l'an de grâce mil six cent quatre-vingt-quinze de notre règne le cinquante deuxième, signé Louis.

« En plus bas est écrit : Collationné à l'original demeuré entre les mains du révérend père Tachard par moi secrétaire de la royale compagnie de France du commerce des Indes Orientales et Greffier du Conseil Souverain établi par le Roi au Comptoir de cette ville de Surate le seizième mai mil six cent nonante six [sic]. De Grangemeont.

« et au-dessous est écrit

« Je soussigné Directeur Général de la dite Compagnie, certifie à tous qu'il appartiendra que le sieur de Grangemont est secrétaire et greffier de la dite Compagnie en foi de quoi j'ai signé cette présente déclaration et fait apposer les armes de notre Compagnie, fait à Surate le jour et an susdits. Martin ».

V. Édit de création d'un Conseil souverain à Pondichéry, du mois de mars 1701, enregistré à Pondichéry le 25 septembre 1702

Source : DERNIS, t.2, p.45.

« Louis, Par la Grâce de Dieu Roi de France et de Navarre, à tous présents et avenir, Salut. La Compagnie Royale des Indes orientales ayant augmenté considérablement son établissement tant par l'étendue qu'elle a donné à son Commerce, le grand nombre de Commis qu'elle a envoyé, et les troupes qu'elle a résolu d'y entretenir, que par les acquisitions qu'elle a faites aux environs, ce qui a attiré différentes Nations qui s'y sont venus établir sous notre protection ; et d'autant que l'éloignement considérable qu'il y a de Surate à Pondichéry, et les grandes difficultés de la correspondance d'un lieu à l'autre, nous mettent dans l'obligation de pourvoir aux moyens de faire rendre la justice à nos Sujets, qui sont et seront ci-après en ce lieu, et dans les comptoirs qui en dépendent, nous avons estimé qu'il était nécessaire pour le bon ordre et pour tenir chacun dans son devoir, d'établir un Conseil Souverain audit lieu de Pondichéry, pour y rendre en notre nom la justice, tant civile que criminelle, à tous ceux qui y sont habitués, et qui s'y habitueront dans toutes ses dépendances de quelque qualité, condition et Pays qu'ils soient, semblable à celui que nous avons établi à Surate, par notre édit du mois de janvier 1671, et nous avons estimé nécessaire de déclarer les comptoirs d'Ougly, Balassor, Cassimbazar, Cabripatenam, Mazulipatam et tous les autres que ladite Compagnie pourra établir dans le Royaume du Bengale, et le long de la Cote de Coromandel dépendant dudit Pondichéry. A ces causes, de l'avis de notre Conseil, qui a vu notre Edit du mois de Janvier 1671, portant établissement du Conseil Souverain de Surate, et de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, nous avons créé, érigé et établi, et par ces Présentes signées de notre main, créons, érigeons et établissons un Conseil Souverain en ladite ville de Pondichéry, pour y rendre la justice, tant civile que criminelle à tous ceux qui sont habitués et qui s'habitueront ci après dans ladite ville et fort de Pondichéry et ses dépendances, et dans les comptoirs d'Ougly, Balaçor, Cassimbazar, Cabripatenam, Mazulipatam et autres qui peuvent être établis, ou qui pourront l'être ci-après dans tout le royaume de Bengale et le long de la côte de Coromandel, et dans tous les autres comptoirs et lieux dépendants dudit Pondichéry, qui y feront trafic et résidence, et s'y transporteront pour l'exécution de nos ordres de quelque qualité et condition qu'ils soient, le tout en la forme et manière ci après ordonnée ; savoir est, que ledit Conseil sera composé des Directeurs généraux de ladite Compagnie, au cas qu'il s'en trouve en ladite Ville et Fort de Pondichéry, et en leur absence de leur Directeur général du comptoir, pour dans le Sièg,

et aux jours et heures qui seront réglés par lesdits Directeurs et marchands, y rendre en notre nom la justice, tant civile que criminelle, selon l'exigence des cas ;

« Ce faisant, voulons que les Jugements qui seront rendus par lesdits Directeurs et marchands au nombre de trois en matière civile, ou par l'un d'eux en l'absence ou légitime empêchement des autres, appeler avec lui un ou deux autres marchands et négociants Français capables et de probité pour faire ledit nombre de trois, soient censés et réputés jugements souverains, et exécutés comme arrêts de compagnie, qui jugent en dernier ressort et sans appel ; à l'égard des Procès criminels, voulons qu'ils soient instruits et jugés en la forme ordinaire, sans néanmoins que lesdits procès criminels puissent être jugés définitivement et en dernier ressort, que par lesdits directeurs et marchands appelés avec eux le nombre de français capables et de probité suffisante pour former avec lesdits directeurs et marchands le nombre de cinq ;

« Et pour faciliter l'administration de la Justice dans les endroits éloignés du comptoir général, nous avons commis, ordonné et établi, commettons, ordonnons et établissons les chefs des comptoirs particuliers ci-dessus exprimés, et de tous les autres dépendants de celui de Pondichéry, pour avec d'autres de nos sujets capables et de probité au nombre de trois en matière civile, et de cinq en matière criminelle (en sorte que le nombre de juges soit toujours impair) exercer la Justice, tant civile que criminelle en première instance, et à la charge de l'appel pardevant le Conseil Souverain du comptoir général de Pondichéry, et néanmoins voulons qu'en cas d'appel les Jugements rendus par les premiers Juges en matière civile, soient exécutés en donnant caution, nonobstant et sans préjudice de l'appel ;

« Et en conséquence, pour la plus prompte exécution des Présentes, et à pleine confiance de la subsistance probité et fidélité à notre service de nos chers et bien aimés les Sieurs François Martin, Chevalier de l'Ordre de Saint Lazare et Notre Dame de Mont-Carmel, Commandant de la Ville, Fort et Habitations de Pondichéry, et directeur général pour ladite Compagnie, François de Flacourt, Pierre le Pheliponnat de Chalonge et Claude Boivin d'Hardancourt, marchand pour ladite Compagnie audit comptoir de Pondichéry, qui nous ont été nommés par les Directeurs généraux de notre Compagnie Royale des Indes Orientales, nous les avons institués, commis et ordonnés, et par ces Présentes les instituons, commettons et ordonnons, pour dans ledit lieu de Pondichéry tenir ledit Conseil Souverain, et rendre à nos Sujets et autres qui sont habitués et qui s'habitueront ci-après audit Pondichéry et ses dépendances, et dans les lieux et comptoirs ci-dessus exprimés et en dépendant, la Justice, tant civile que criminelle, aux pouvoirs et prérogatives ci-dessus portés, dont nous chargeons leur honneur et conscience ;

« Ce faisant, voulons qu'ils puissent et leur soit loisible de commettre telles personnes capables qu'ils aviseront, pour faire en notre nom, et pour l'intérêt public, tant au civil qu'au criminel les réquisitions qu'il appartiendra : comme aussi un greffier pour recevoir et expédier leurs jugements et autres actes de justice, et seront lesdits jugements intitulés de notre nom, et scellés du sceau de nos armes, semblable à celui par nous ci-devant établi pour les expéditions du Conseil Souverain de Surate, qui sera remis à cet effet entre les mains dudit Sieur François Martin, que nous en avons établi garde et dépositaire, et en son absence le plus ancien dudit Conseil ;

« Permettons auxdits Directeurs de notredite Compagnie Royale des Indes de révoquer lesdits Sieurs Martin, de Flacourt, le Phelyponnat de Chalonge et Boivin d'Hardancourt, ou aucun d'eux, lorsqu'ils le jugeront à propos, à la charge de nous en présenter d'autres, qui seront aussi par nous établis sur leur nomination. Si donnons mandement à notre très cher et féal Chancelier de France les Sieur Phelypeaux Comte de Pontchartrain, Commandeur de nos Ordres que ces présentes il fasse lire, le Sceau tenant, et registrer ès registres de l'Audience de la Chancellerie de France, pour le contenu en icelles, faire garder et observer selon sa forme et teneur, cessant et faisant cesser tous troubles et empêchements, nonobstant toutes ordonnances, édits, déclarations, règlements, et autres choses à ce contraires, auxquels nous avons dérogé et dérogeons par ces présentes, et en conséquence de recevoir le serment en tel cas requis et accoutumé, qui sera prêté en ses mains par deux directeurs généraux de ladite Compagnie, par ledit Sieur François Martin [...] ».

VI. Délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry du 29 juillet 1708 sur la liberté des coutumes.

Source : ANOM, INDE A1, f°70-71.

« Monsieur l'envoyé du roi [Hébert, qui n'avait pas encore été reçu comme gouverneur] ayant assemblé le Conseil pour déclarer qu'il a la charge de la part de Messieurs les directeurs généraux de la Compagnie royale de France de donner pleine liberté de commerce et de conscience à toutes les sortes de nations qui voudront venir s'établir à Pondichéry, en vue d'augmenter le commerce et de le rendre utile de à la Compagnie il aurait présenté au conseil une déclaration qu'il a dressée de sa main tendant à cet effet et dont il a été présentement fait lecture, l'affaire mise en délibération, il a été résolu que la déclaration sera traduite en langue portugaise et malabare, pour ensuite être publiée en Français, portugais et malabare, et affichée dans les lieux accoutumés et même que l'on en fera plusieurs copies pour les distribuer aux chefs de castes afin de les exciter à contribuer à attirer des marchands pour venir s'établir à Pondichéry. Signé Hébert, De Flacourt, D'Hardancourt, La Prévostière ».

[Suivi du texte de la déclaration]

« De par le Roi.

« Et de la Royale Compagnie des Indes orientales de France

« Guillaume André Hébert, chevalier de l'ordre royal, hospitalier et militaire de Notre Dame du Mont-Carmel et de Saint-Lazare de Jérusalem envoyé du Roi aux Indes pour l'exécution des ordres de Sa Majesté commandant des forts et ville de Pondichéry, circonstances et dépendances, conseiller du Roi, président nommé au Conseil Souverain [sic] de Pondichéry, et directeur général de la Royale compagnie des Indes orientales de France, Salut,

« Comme il n'y a rien de plus avantageux pour l'agrandissement et l'abondance dans les colonies que l'établissement du commerce et que depuis notre arrivée il nous a été proposé plusieurs moyens tendant à l'augmentation de celui de Pondichéry dont ayant plusieurs fois conféré avec les conseillers du conseil royal de ladite ville, nous n'en avons point trouvé de plus convenable que celui de donner pleine et entière liberté à toutes sortes de nations de venir s'établir dans l'étendue de notre gouvernement où les marchands et autres qui voudront faire commerce de quelque qualité et condition qu'ils soient seront reçus et protégés en payant les droits d'entrée et de sortie suivant le tarif qui en a été arrêté, leur déclarant que nous prendrons sous notre protection leurs personnes femmes et enfants, esclaves et domestiques qu'ils pourront faire tel commerce par mer et par terre qu'ils voudront en payant les droits comme est dit ci-

dessus et qu'ils pourront en toutes libertés suivant leurs manières et coutume, laquelle présente déclaration nous avons fait enregistrer au greffe du Conseil souverain et afin que ce soit chose ferme et stable à toujours nous ordonnons que ces présentes signées de notre main seront lues et affichées aux lieux et places accoutumées nous y avons fait apposer le sceau de la Compagnie et le nôtre, fait contresigner par le secrétaire du Conseil souverain de Pondichéry, fait au Fort-Louis à Pondichéry le vingt-neuf juillet mil sept cent huit ».

VII. Arrêt rendu sur l'appel comme d'abus du procureur général du Conseil supérieur de Pondichéry, contre les décrets du légat Charles Maillard de Tournon, du 11 septembre 1708.

Source: ANOM, COL, F3 238, f°289.

« Ce jour le Procureur général du Roy est entré et a dit qu'il a eu avis que le Sieur Thomas Maillard de Tournon patriarche d'Antioche, prenant qualité de Commissaire visiteur apostolique ayant faculté de Légat a latere du Saint Siège dans les Indes orientales et Isles voisines, passant en 1704 en cette ville de Pondichéry sans avoir fait reconnaître des pouvoirs, et sans permission du Roy pour un visiteur, a néanmoins en la dite qualité de commissaire apostolique et Légat a latere dudit Saint Siège pris connaissance du différent qui est entre les Jésuites et les Capucins de cette ville, pour raison des rites malabar, même décerné des Commissions, fait citer les parties par devant lui et rendu différentes sentences, comme s'il avait eu Juridiction et Territoire de plein droit sur les terres de l'obéissance du Roy. Tout lorsqu'ils procéderont, le procureur du Roy, s'est fait remettre entre les mains, et quoi que tout ce qui porte le caractère de l'autorité du Saint Siège soit respecté dans tous les pays de l'obéissance du dit Seigneur Roy comme une émanation de la puissance légitime du chef visible de l'Église, même que les vertus éminentes de tout digne Pontife présentement assis sur la Chaise de Saint Pierre attirent encore une vénération et une créance toutes particulières pour toutes les expéditions faites en son nom ; Néanmoins comme suivant les Loix anciennes et Fondamentales de la Monarchie française les Légats même a latere du Saint Siège , ne peuvent exercer leur pouvoir et facultés sur les terres de l'obéissance du Roy, sans permission et sans y avoir fait reconnaître leurs pouvoirs par ses officiers qui y opposent les Modifications qu'ils jugent convenables aux usages du Royaume, Même que lesdits Légats ne peuvent en aucun cas exercer juridiction contentieuse entre les sujets du Roy , parce qu'ils n'ont point de territoire sur les terres de sa domination, et qu'ainsi les procédures et sentences rendues par le Légat ne peuvent être considérées que comme un entreprise accordée, peut-être dans la vue, si elle était suivie de tolérance, de s'en faire un titre pour se dispenser à l'avenir par lesdits Légats, des formalités prescrites par les Lois de l'Etat et assujettir les sujets du Roy à des pratiques nouvelles, Le Procureur Général qui par le devoir de sa charge, est obligé de veiller particulièrement à la manutention du droit public, à cru ne pouvoir s'opposer avec trop de zèle au but de cette entreprise ;

« Et pour en arrêter les suites et y apporter remède convenable dès sa naissance, Il a requis qu'il plut au Conseil, le recevoir appelant comme d'abus desdites procédures, sentences

et tout ce qui s'en est ensuivi, lui permettons de faire intimer qui bon lui semblera sur ledit appel comme d'abus, sur lequel les parties auront audience au premier jour, cependant faire défenses d'exécuter lesdites sentences, même faire défenses aux parties de s'en servir et à tous huissiers de faire aucun exploit ni signification en vertu des dites sentences et ordonnances, qu'à l'avenir aucun Légat même a latere du Saint Siège ne pourra user de ses facultés dans la ville de Pondichéry, et autres terres de l'obéissance du Roi dans les Indes orientales et îles voisines, sans permission et consentement du Roi et pour autant seulement qu'il plaira au Roi lui en permettre l'exercice, sans que le dit Légat puisse rien entreprendre au préjudice des droits du Roi et de ses sujets en dits pays, à l'effet de quoi, il sera tenu de présenter ses facultés au Conseil de Pondichéry pour icelles communiquées au Procureur Général, être vérifiées et registrées sous telles modifications que le dit Conseil verra introduire et ne pourra le dit Légat connaître en première instance des causes des Sujets du Roi demeurant dans les pays, terres et Seigneuries de son obéissance ès dites Indes et îles soit par citation de légation ou autrement, quand même ce serait du consentement des dits sujets et qu'ils seraient du nombre de ceux qui se disent exempts des juridictions ordinaires et soumis immédiatement au Sujets du Saint Siège ; ordonne le dit conseil que le présent arrêt sera lu, publié et registré en la manière accoutumée dans les Sièges Royaux du ressort et enjoint aux substituts du Procureur Général d'en certifier le Conseil dans trois mois.

« Le dit Procureur Général du Roi se retire après avoir laissé sur le bureau les dites sentences et procédures sur lesquelles elles sont intervenues ;

« Vu les conclusions par écrit et les pièces y jointes ; la matière mise en délibération ;

« Le Conseil a reçu et reçoit le Procureur Général du Roi appelant comme d'abus des dites procédures et sentences, rendues par le dit Maillard de Tournon en la dite qualité de Légat, le 1er Avril, 14 Juin et 5 Juillet 1704, lui permet d'intimer qui bon lui semblera sur le dit appel comme d'abus ; cependant fait défenses de mettre les dites sentences à exécution, en conséquence défend à tous huissiers ne faire aucun exploit ni signification en vertu d'icelles, à peine d'interdiction et aux parties de s'en servir à peine de 500 livres d'amende, sauf aux parties à se pourvoir sur leurs différends par devers l'ordinaire, pour y être par lui statué ainsi qu'il appartiendra par raison ; ordonne qu'à l'avenir aucun visiteur apostolique ni Légat même a latere du Saint Siège ne pourra user de ses facultés sur les terres de la domination du Roi dans les Indes Orientales et îles voisines, sans permission et consentement du Roi et pour autant seulement qu'il plaira au dit Seigneur Roi, sans que le dit Légat puisse rien entreprendre au préjudice des droits de Sa Majesté et de ses sujets en dits pays ; à l'effet de quoi sera tenu le dit

Légat, avant d'exercer ses facultés de les présenter au Conseil de Pondichéry pour être communiquées au Procureur Général, être vérifiées et registrées sous telles modifications que le dit Conseil verra introduire et ne pourra le dit Légat connaître en première instance des causes des Sujets du Roi demeurant dans les pays, terres et seigneuries de son obéissance ès-dites Indes et îles, soit par citation de légation ou autrement, quand même ce serait du consentement des dits sujets et qu'ils seraient de ceux qui se disent exempts des ordinaires et soumis immédiatement au Saint Siège ; Ordonne le dit Conseil que le présent arrêt sera lu, publié et registré en la manière accoutumée dans les Sièges Royaux du ressort et enjoint aux substituts du Procureur Général, d'en certifier le Conseil dans trois mois [...] ».

VIII. Requête du P. Jean Venance Bouchet, supérieur des jésuites de Pondichéry, au Conseil supérieur de Pondichéry, du 28 février 1712.

Source : Centre d'information et de documentation de l'Inde francophone

Catégorie : lettres/lettre-n°34/35

Titre : « Arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, de 1708 à 1820 (1) »

Création : 30 décembre 2008

Lien (actuellement indisponible) : <http://cidif2.go1.cc/index.php/lettres-du-c-i-d-i-f/46-lettre-n-34-35/209-261-arrets-du-conseil-superieur-de-pondichery-de-1708-a-1820>
[actuellement indisponible]

Archive de la page [accès par Way Back Machine] :

<https://web.archive.org/web/20210418092001/http://cidif2.go1.cc/index.php/lettres-du-c-i-d-i-f/46-lettre-n-34-35/209-261-arrets-du-conseil-superieur-de-pondichery-de-1708-a-1820>

« Du 28 Février 1712.

« A Messieurs du Conseil Supérieur de Pondichéry.

« Supplie humblement le père Jean Venaure [sic] Bouchet, Supérieur des P. P. de la compagnie de Jésus, résidant à Pondichéry, tant à son nom qu'au nom de sa communauté, disant que le R. P. Fr. Thomas capucin, dans l'opinion où il était depuis environ un an, lui et ses confrères et quelques autres ecclésiastiques de cette ville que les P. P. de la compagnie étaient liés de censures canoniques en vertu d'un décret fait à Pondichéry en 1704, par Mgr. le Cardinal de Tournon et cela malgré ce qu'avait publié l'ordinaire du lieu, Mgr. l'évêque de San Thomé qui avait déclaré solennellement le contraire par ses ordonnances pastorales des 22 Février et 11 Novembre de l'année dernière 1711, en serait venu enfin accuser en général les missionnaires de la compagnie par un écrit du 19 Novembre, signé par trois P. P. Capucins, savoir : les P. P. Esprit de Tours Supérieur, Jean Baptiste d'Orléans et lui R. P. Thomas de Poitiers : après quoi le dit R. P. Thomas avait déféré juridiquement le 17 Décembre dernier au Tribunal du dit Seigneur Evêque, le père Dominique Turpin comme infracteur du sus dit décret du feu Mgr. le Cardinal de Tournon. Sur quoi, le dit R. P. Thomas, pour soutenir son accusation avait fait venir plusieurs malabars par devant les Juges séculiers de cette ville, pour être interrogés et avoir leur témoignage. Or, comme le suppliant a su certainement, non seulement que plusieurs des dits témoins avaient parlé contre la vérité, manifestement connue, mais encore que plusieurs gentils autorisés dans la ville avaient usé d'artifices pour surprendre la Vigilance de deux devant qui les dits témoins ont comparu et satisfaire la passion qu'ils ont de nuire aux chrétiens ; le dit

suppliant ayant en mains les preuves nécessaires et voyant le tort que ce procédé fait à ceux de sa communauté, soit dans leurs personnes soit dans celles de leurs néophytes, s'est cru obligé d'en demander justice et pour cela, il s'est déterminé à requérir en la meilleure forme que le droit lui permet, comme il requiert effectivement par la présente, que le nommé Ramanaden malabar de cette ville, agent du premier courtier de la Royale compagnie soit tenu de comparaître devant les Juges de Sa Majesté, pour répondre sur les chefs dans lesquels le dit suppliant et ceux dont il doit prendre en mains les intérêts croient avoir été lésés par le dit Ramanaden et d'autant que les circonstances présentes et particulièrement l'ascendant qu'a pris dans la ville le sus dit premier courtier de la compagnie qui par son office est à la tête des malabars , ne permettent pas au dit suppliant de poursuivre maintenant cette affaire à Pondichéry. Et cependant des raisons de la validité des quelles. Sa Majesté aura la bonté de juger, elle sera suppliée en même temps de prescrire le temps, le lieu et la manière dont cette affaire se devra traiter. Mais comme en attendant il arriverait peut être que le dit Ramanaden et ses adhérents, à l'occasion de la présente requête abuseraient de leur pouvoir, pour donner aux chrétiens néophytes de cette ville des marques de leur ressentiment le dit suppliant demande instamment à Messieurs du Conseil que, comme protecteurs nés des chrétiens néophytes, ils aient la bonté de les protéger plus que jamais dans les occasions où on leur ferait injustice et de rendre les agresseurs responsables de tous dommages et intérêts, que si le dit suppliant croit pouvoir se dispenser d'exposer maintenant ses raisons au Conseil de Pondichéry, il proteste que cela ne diminue rien du respect et de la déférence qu'il a pour toutes les personnes qui le composent aussi bien que pour la dignité et le caractère dont elles sont revêtues : ce qui supposé, Messieurs, il vous plaise agréer la présente requête et en donner acte au suppliant : ce que faisant vous ferez bien. Signé : A. V. Bouchet de la compagnie de Jésus ;

« Vu la présente requête, Nous ordonnons que le R. P. Bouchet et les R. P. Jésuites procéderont au Conseil Supérieur de Pondichéry. Permis d'assigner le nommé Ramanaden et tels autres qu'ils jugeront à propos, par devant le dit Conseil, aux fins de la dite requête . Nous ordonnons que le dit R. P. Bouchet et les R. R. P. P. Jésuites remettront entre nos mains, les pièces, mémoires et chefs d'accusation pour, à la requête du Procureur Général, sur leur dénonciation, les crimes et malversations contre le dit Ramanaden et autres, leur procès être fait et parfait et rendre justice à qui il appartiendra. Défenses de procéder ailleurs que par devant le Conseil Supérieur de Pondichéry. Nous ordonnons en outre que la dite requête ensemble la présente réponse seront transcrites sur le registre du Conseil. Fait au fort Louis de Pondichéry le 28 Février 1712 ».

IX. Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry, et les décisions approuvées et confirmées par le roi, du 14 février 1711.

Source : ANOM, COL, F5A 38.

Décisions approuvées et confirmées par le Roi	Demandes faites par les R.P. Jésuites établis à Pondichéry
I. Pour le bien de la religion, et l'embellissement de la Ville, il convient que cette Pagode soit abattue. Il faut le faire avec les tempéraments nécessaires pour ne point irriter les gentils	I. Que la Pagode voisine de l'Église des Pères Jésuites soit abattue en continuant la Rue de Madras selon le nouveau plan de Pondichéry.
II. On doit défendre aux gentils ces sortes de choses qui ne peuvent servir qu'à donner du crédit à leur religion, et empêcher d'embrasser la Notre ; mais il faut le faire comme il a été dit à l'article précédent, avec les tempéraments nécessaires pour ne les point irriter.	II. Que défense soit faite aux gentils de faire aucune procession, ni aucunes cérémonies superstitieuses ; comme de marcher sur le feu, de lire publiquement et avec appareil le livre nommé Ramayanat, et de recevoir les Docteurs dans Pondichéry avec pompe au Son des Instruments, et au chant des danseurs.
III. Cet article est accordé ; mais il est de conséquence que ces sortes de nouveautés s'établissent avec beaucoup de sagesse et de modération de la part du Gouverneur et des Missionnaires, et qu'ils agissent de concert.	III. De ne laisser aux Gentils que deux grandes Pagodes, à savoir une d'Issouren, située dans la rue de Madras, et l'autre de Peroumal, dans la rue des Tisserands, avec liberté d'y faire des sacrifices deux ou trois fois la semaine, excepté durant la quinzaine de Pâques, les dimanches des Fêtes de l'Ascension, du Saint Sacrement, de l'Assomption, de la Toussaint, et de Noël. Qu'on fasse murer ou fermer les portes de toutes les autres Pagodes afin qu'elles se détruisent elles-mêmes par le temps avec défense expresse d'en bâtir d'autres.
IV. On remet cet article à la prudence de Monsieur le Gouverneur. La Compagnie ne désire point cette réunion pour ses intérêts. Elle sera contente qu'on fasse une meilleure destination des Revenus de ces Terres ; comme les Gentils en sont en possession il faut tacher en détruisant ces abus de ne pas les irriter. Les Gentils ne doivent prendre que sur-eux ce qui est nécessaire pour l'entretien de leurs Pagodes.	IV. De réunir au Domaine de la Compagnie toutes les Terres dont les Revenus sont employés à l'entretien des Pagodes, et de leurs Ministres. Pareillement de supprimer les droits d'entrée, et de sortie que les Gentils lèvent sur les denrées pour l'entretien des Pagodes et de leurs Ministres. Cette levée étant également injurieuse et onéreuse aux Chrétiens.
V. Il semble que cela se peut faire sans inconvénient, Monsieur le Gouverneur ne doit pas souffrir ces indignités.	V. De chasser de Pondichéry les Danseuses qui sont des femmes prostituées, et consacrée aux Temples des faux Dieux.
VI. Cela se doit, et on exhorte Monsieur le Gouverneur à le faire exactement. On donnera six mois à Neniappa pour se faire instruire ; si dans ce	VI. Pour attirer les Gentils à notre Religion qu'on marque aux Chrétiens quelque distinction en les admettant du moins en concurrence avec les

temps-là, il ne se fait pas chrétien de bonne foi, il faudra le changer, et mettre un chrétien à la place. On doit encore accorder ce qu'on demande ici en faveur des Chrétiens Malabares. Il faut que cela soit ainsi c'est déshonorer la Religion que de préférer les valets Gentils aux valets Chrétiens.	Gentils, aux Fermes et aux Emplois, et même lorsque cela se peut en leur donnant la préférence. Que l'emploi du Modeliar ou de chef des Malabares soit toujours possédés par un Chrétien, et qu'on l'ôte incessamment au Gentil Neniappa. Qu'on admette les Marchands Chrétiens dans le corps des Marchands Malabares, aux mêmes conditions que les Gentils. Enfin on prie instamment la compagnie d'exhorter les employés de ne prendre à leur service que des valets chrétiens.
VII. Le bon ordre demande qu'on en use ainsi, afin de ne rien faire qui puisse préjudicier au bien de la Religion. Comme il y a des Cas, et des règlements particuliers touchant les mariages qui regardent les Gentils nouvellement convertis à la foi. Il est nécessaire de consulter sur ces sortes d'affaires l'évêque diocésain, et les missionnaires, et dans les Jugements qu'on rendra, expliquer les motifs sur lesquels les uns et les autres auront fondé leurs avis.	VII. Quand les Gentils demanderont quelques permissions en faveur de leur Religion, qu'on consulte Monsieur l'Evêque des Saint Thomé, et qu'on appelle au Conseil les Supérieurs du Séminaire et des Maisons Religieuses, et lorsque les avis seront partagés qu'on n'accorde rien aux Gentils qu'après qu'on aura reçu les ordres de la Compagnie. Pareillement, quand il faudra décider des matières ecclésiastiques, comme de casser des mariages, et autres cas semblables, qu'on envoie ces sortes d'affaires à l'Evêque diocésain.
VIII. Les Corrections qui ne peuvent se regarder que comme des Corrections purement Paternelles, qui vont au véritable bien de la Nation et ont toujours été en usage parmi ces Peuples, doivent être permises aux Pasteurs à l'égard de ceux qui sont sous leur conduite, à moins qu'elles ne dégénérassent dans un véritable abus auquel cas le Gouverneur les fera cesser.	VIII. Qu'il soit permis aux P. Jésuites de corriger sans éclat leurs paroissiens ainsi qu'il se pratique chez les Portugais, les Anglais, Hollandais et Danois, et même chez les Maures, et chez les Gentils.
IX. Cela se doit, et il faut être très sévère là-dessus ; mais il faut que la punition se fasse par l'autorité du Gouverneur, et non pas par les Missionnaires. Il faut être très sévère là-dessus, si nous ne sommes pas assez heureux pour établir la religion Catholique dans les Indes avec autant de Progrès qu'il serait à désirer. Nous devons au moins employer toute l'autorité qui nous est commise pour empêcher qu'elle ne soit méprisée.	IX. Que M. Le Gouverneur fasse punir sévèrement les Gentils qui empêcheront un autre Gentil d'embrasser la Religion Chrétienne ou qui seront la cause de l'apostasie de quelque Chrétien ; qui parleront mal et avec scandale de la Religion. Qui refuseront en haine de la Religion Chrétienne de garder à l'égard des Chrétiens les Coutumes du Pays, et qui voudront par la même raison chasser les Chrétiens de la Caste, les priver de leurs emplois, des successions, droits et privilèges attachés à leur caste, Enfin faire casser les Mariages pare qu'une des deux parties se sera fait chrétienne.
X. Les Jésuites étant les curés des malabares, on ne croit pas qu'il ait d'inconvénient à leur permettre de	X. Qu'on permette aux Jésuites de faire bâtir une Chapelle à Ariancoupan pour dire la Messe et y

bâtir une chapelle à Ariancoupam. On doit pareillement accorder cette demande.	administrer les sacrements aux chrétiens malabares, leurs paroissiens. Et que La Compagnie établisse un bateau sur la Rivière pour aller et venir à Ariancoupam, avec un droit aux dépenses des passants pour entretenir les passagers et le bateau, les Missionnaires seront passés gratis.
XI. C'est ainsi qu'il convient au Gouverneur d'en user, et si le Supérieur n'y apportait pas le remède convenable, le Gouverneur doit en écrire en France ; au lieu de se faire Justice par lui-même. (Il faut absolument empêcher que cela n'arrive de punir sévèrement les gentils qui auraient osé le faire à leur missionnaire qui méritent protection) Cela doit être absolument défendu.	XI. S'il arrivait que M. le Gouverneur crut avoir un sujet légitime de se plaindre de quelque Religieux, au lieu de se faire Justice pour lui-même, qu'il s'adresse au Supérieur pour y apporter les Remèdes convenables. (Qu'on ne [souffre] point que les gentils maltraitent impunément les missionnaires comme il est déjà arrivé à l'égard de deux capucins).
XII. Qu'on ne vende point d'esclaves chrétiens aux hérétiques, aux maures et aux gentils. Sur cela on doit suivre le règlement de 1685 concernant les esclaves de l'Amérique art 9. C'est-à-dire que les Maîtres seront privés de leurs esclaves et les esclaves seront ensuite vendus au profit de la Compagnie pour en employer le prix en œuvres pieuses.	XII. Que les Maîtres qui auront abusé de leurs esclaves chrétiennes en soient privés et qu'on revende ces esclaves au profit ou des pauvres ou de la Royale Compagnie.
XIII. La caste des Parias étant aussi vile et infâme qu'elle l'est parmi les Indiens, cela ne doit point leur être permis. Cette conformité dans les vêtements avilit la Nation et la Religion.	XIII. Que les Parias soit Chrétiens, soit Gentils, ne portent point l'habit Européen, parce que cela avilit la Religion et la Nation Française.

Règlement fait par la Compagnie des Indes pour Pondichéry et confirmé par sa Majesté :

1. La Pagode voisine de l'Église des Pères Jésuites sera abattue en continuant la rue de Madras selon le nouveau plan de Pondichéry, l'embellissement de la ville et le bien de la Religion le demandant ainsi ; mais cela se doit exécuter avec les tempéraments nécessaires pour ne point irriter les Gentils.

2. Défense doit être faite aux Gentils de faire en public aucune procession et aucune cérémonie superstitieuse, comme celle des marches sur du feu, de lire avec appareil le livre nommé Ramayana, et de recevoir dans Pondichéry leurs docteurs avec pompe au son des Instruments et au chant des danseuses ; Mais on doit pareillement apporter pour l'exécution de cet article des Tempéraments nécessaires.

3. Il ne faut laisser aux Gentils que deux grandes Pagodes dans la ville de Pondichéry, à savoir une d'Issouren dans la rue de Madras, ou ailleurs, l'autre à Peroumal dans la rue des

Tisserands, avec la liberté d'y faire des sacrifices deux ou trois fois dans la semaine, excepté pendant la quinzaine de Pâques, les dimanches, les fêtes de l'ascension, du Saint Sacrement, de l'assomption de la Vierge, de la Toussaint, et de Noël. A l'égard des autres Pagodes Publiques, on doit peu à peu en faire murer les portes, afin d'en bâtir de nouvelles. Le Gouverneur et les missionnaires agiront de concert avec la sagesse et la modération requise pour faire exécuter cet ordre.

4. Il est à souhaiter qu'on supprime les droits d'entrée et de sortie qui se lèvent pour les Gentils sur les denrées pour l'entretien des Pagodes, et de leurs Ministres, n'étant pas de la décence que les Chrétiens contribuent par là au service des Faux-Dieux. Les Gentils peuvent lever sur eux-mêmes uniquement les droits qu'ils jugeront à propos pour cet usage. S'il y a des terres dont le revenu soit destiné à l'entretien des pagodes, on croit qu'il serait à propos de les réunir au Domaine de la Compagnie ; Mais comme les Gentils sont en possession de ces terres, il faut faire en sorte d'établir cette nouveauté sans les irriter, et que le gouverneur, et les missionnaires concertent ensemble les moyens de détruire ces abus.

5. Les danseuses publiques qui sont des femmes prostituées et consacrées aux Temples des Faux Dieux ne doivent point être souffertes dans Pondichéry, on recommande au Gouverneur d'empêcher les indignités.

6. On doit chercher tous les moyens raisonnables d'attirer les gentils à notre Sainte Religion, et pour cela on doit marquer de la distinction à ceux qui l'ont embrassée, ou qui l'embrasseront dans la suite. On doit leur procurer du service chez les Officiers de la Compagnie, les admettre au moins en concurrence avec les Gentils aux formes, et aux emplois, et même lors que cela se peut leur donner préférence.

7. L'emploi de Modéliar, ou chef des Malabares étant très important pour autoriser la Religion parmi ces peuples ; il doit toujours être possédé par un Chrétien comme il l'a été par le passé. A l'égard du Gentil nommé Naniapa, qui y a été mis à la place de [...], on lui donnera six mois pour se faire instruire dans la Religion chrétienne au bout desquels s'il ne l'embrasse pas de bonne foi, on le destituera de son emploi, pour mettre un chrétien en sa place.

8. Dans les compagnies qui se font de marchands malabars, il faut faire en sorte que les chrétiens y soient admis aussi bien que les Gentils, et que la religion ne soit point une raison pour les en exclure.

9. On exhorte tous les Employés de la compagnie à prendre à leur service des valets chrétiens préférablement au gentils ; c'est déshonorer la religion que d'en user autrement.

10. Quand les Gentils demanderont quelque permission en faveur de leur religion, avant que de leur rien accorder, il est à propos de consulter l'évêque de Saint Thomé, et d'appeler même au Conseil les supérieurs du Séminaire et des maisons Religieuses, afin de voir avec eux ce qui est le plus expédient, et si les avis étaient partagés, et que la chose fut de quelque conséquence ; on ne doit rien conclure qu'après avoir reçu les ordres de la Compagnie.

11. Comme il y a des Cas et des Règlements particuliers touchant les mariages qui regardent les Gentils nouvellement convertis à la Foi, il est nécessaire de consulter sur ces sortes d'affaires l'évêque diocésain et les missionnaires et dans les Jugements qu'on rendra expliquer les motifs, sur lesquels les conseillers les assurent avoir fondé leur avis.

12. Les corrections qui ne peuvent se regarder que comme des corrections purement paternelles, qui vont au véritable bien de la Nation, et qui ont toujours été en usage parmi ces peuples, doivent être permises aux Pasteurs, à l'égard de ceux qui sont sous leur conduite, à moins qu'elles ne dégénérassent dans un véritable abus, auquel cas le Gouverneur les fera cesser.

13. Pour empêcher que la Religion Chrétienne ne soit méprisée par les Gentils, le Gouverneur doit employer toute son autorité à punir seulement ceux qui empêcheraient tous les autres de l'embrasser, qui seraient la cause de l'apostasie des Chrétiens ; qui parleraient mal et avec scandale de la Religion, qui refuseraient de garder envers les Chrétiens les Lois et les usages du Pays, qui les chasseraient de leur Caste, qui les priveraient de leurs emplois, de leurs droits et successions, et des privilèges attachés leur caste, qui voudraient faire cesser des mariages parce qu'une des parties aurait embrassé la foi chrétienne.

14. Les Jésuites étant Curés des Malabares, on e trouve pas d'inconvénient de leur permettre de bâtir une chapelle à Ariancoupam pour y pouvoir dire la messe, et administrer les sacrements à leurs paroissiens, et afin de faciliter le service qu'on peut rendre dans ce village, il serait à propos d'établir un bateau sur la rivière qui serait entretenue aux dépens des passagers, et où les missionnaires passeront gratis.

15- Si le Gouverneur croit avoir un sujet légitime de se plaindre de quelque missionnaire, c'est à son supérieur qu'il doit s'adresser pour y apporter le remède nécessaire, et si le supérieur ne le faisait pas, il peut en écrire en France au lieu de se faire justice par lui-même.

16- Comme les missionnaires méritent la protection du Roi et de la Compagnie au cas que les Gentils les maltraitaient comme il est arrivé quelquefois, le Gouverneur fera punir sévèrement ceux qui en auraient mal usé envers eux.

17- Pour l'honneur et le maintien de la Religion, on ne doit point vendre d'esclave chrétien aux hérétiques, aux Mahométans, ni aux gentils, et au cas que le Maître abuserait de leurs esclaves chrétiens, on suivra le règlement de 1685 concernant les esclaves d'Amérique. C'est-à-dire qu'ils en seront privés, et que leurs esclaves seront vendus au profit de la compagnie pour en employer le prix en œuvres pieuses.

18. Comme la Caste des Parias est infâme parmi les Indiens pour l'honneur de la nation Françoisse et de la religion Chrétienne, on ne doit point souffrir que ceux de cette caste prennent l'habit européen, cette conformité dans le vêtement avilit la nation et la Religion.

Autre règlement sur quelques contestations avec les Pères jésuites pour le temporel :

1° Les titres des jésuites touchant quatre canis de terres qui leur ont été accordés par le Raja de Gingy ayant paru solides à la Compagnie, elle a jugé qu'on devait les remettre en possession du terrain

2° Il est juste pareillement de leur donner un dédommagement en terrain à la place de celui qui a été pris sur leur jardin pour faire le chemin des rondes, il conviendrait à l'amiable avec le gouverneur de l'endroit où ce terrain leur sera donné.

3° On doit faire le même pour les dédommager du terrain qu'on leur a pris pour continuer la rue du Pagotin, ou leur restituer ce terrain.

4° La Compagnie trouve juste aussi qu'on les remette en possession du terrain qui est vis-à-vis de leur maison, avec la liberté d'y planter des arbres, à moins que l'ingénieur ne jugeât que cela fût préjudiciable à la forteresse, auquel cas la place demeurerait vide.

5° Comme les missionnaires qui travaillent aux Indes ne doivent pas être traités moins favorablement que les religieux le sont en France, on les doit laisser jouir des legs qui leur seront légitimement faits à l'égard des testaments. Il suffira pour les exécuter qu'ils aient été reçus par les officiers du comptoir où le testateur mourra.

6° L'intention de la Compagnie est qu'on continue la pension de quatre cents roupies pour l'entretien de deux missionnaires qui desservent le comptoir de Bengale pour le spirituel, qu'elle pourra fournir cette somme ».

X. Règlement en forme de mémoire du 12 janvier 1715. Réponse de Louis XIV aux plaintes de l'évêque de San Thomé et à celles des conseillers de Pondichéry consécutives à la réception du mémoire en forme de règlement du 14 février 1711.

Source : ANOM, COL, F5A 38.

Décisions du Roi	Demandes
I. M. l'évêque de St. Thomé sera reconnu par provision pour l'évêque de Pondichéry et ses dépendances avec pouvoir d'établir un grand vicaire français et non autre. Les patentes du grand vicaire seront présentées au Conseil supérieur de Pondichéry, elles seront enregistrées à condition que le grand vicaire sera tenu de gouverner les Français dans le spirituel suivant les usages, lois et libertés de l'Église gallicane.	I. Faire confirmer M. l'évêque de St. Thomé pour l'évêque de Pondichéry avec pouvoir d'y établir un grand vicaire français.
II. Sur les décisions approuvées par le Roi, il a été fait sous le bon plaisir de Sa Majesté des observations que l'on a jugé raisonnables, et on est convenu qu'elles seraient renvoyées à M. le grand vicaire et au gouverneur de Pondichéry pour réfléchir entre eux sur les inconvénients de ce qui a été décidé, et sur les raisons qu'il y a d'exécuter ou de le suspendre, on ne doute pas qu'ils ne se concilient parce qu'ils ont ou doivent avoir tous les deux les mêmes vues pour le progrès de la religion, en cas qu'ils ne se concilient pas, ils enverront de leur côté chacun leurs mémoires, qu'ils se communiquent trois mois avant que les vaisseaux partent afin que Sa Majesté donne ses ordres, et chaque année ils continueront d'informer des articles qu'ils auront exécutée ou des raisons qu'ils auront eu de suspendre.	II. Recommander à M. Dulivier l'exécution des règlements faits en 1711 par la Compagnie des Indes et confirmées par Sa Majesté lui mander de rendre compte chaque année au Sieur de Pontchartrain Secrétaire d'État ayant le département de la Marine des articles qu'il aura exécutés et des raisons qu'il aura eues de suspendre l'exécution de ceux qui ne le seront pas, de communiquer ces raisons sur ce qui regarde la religion à M. l'évêque de St. Thomé par les officiers qui sont à Pondichéry trois mois avant le départ des vaisseaux.
III. Se conformer pour cet article à ce qui a été dit sur l'article précédent mais y donner une plus particulière attention à cause des conséquences pour la religion et pour le commerce, l'intention de la Compagnie étant que l'on préfère autant que l'on pourra pour l'emploi de modéliser les chrétiens aux gentils.	III. Recommander particulièrement l'exécution de l'article 7 ^e de ces règlements qui est d'établir un chrétien chef des Malabares et de déposséder de cette charge Naniapa fameux gentil qui se sert de son autorité pour persécuter les chrétiens et pour empêcher les gentils d'embrasser le christianisme.
IV. M. l'évêque de Claudiopolis sera prié de se retirer de Pondichéry avec la liberté d'aller à Bengale ou ailleurs.	IV. Donner ordre à M. l'évêque de Claudiopolis de se retirer de Pondichéry où il est inutile et où sa présence nuit à la soumission due à M. l'évêque de St. Thomé.
V. Bon.	V. Envoyer ordre à M. Dulivier de témoigner au P. de Saint Hillayre qui est dans les bonnes grâces du Divan la satisfaction que Sa Majesté a eue d'apprendre les bons offices qu'il a rendus aux missionnaires et l'usage qu'il a fait de son crédit en faveur de la religion.

VI. Il sera écrit de la part de Sa Majesté aux supérieurs des capucins dont on se plaint pour faire cesser les scandales qu'on leur reproche. Fait à Versailles, le 12 janvier 1715.	VI. Sur les plaintes réitérées et considérables que M. l'évêque de St. Thomé et ses officiers font des Pères Esprit de Tours, Thomas de Poitiers, Jean-Baptiste d'Orléans, et Louis de Touars, capucins qui sont à Madras et à Pondichéry, Marquer à leurs supérieurs qu'ils y apportent de prompts remèdes et efficaces, sans quoi le bien de la paix et de la religion obligeront de prendre d'autres mesures pour arrêter les scandales qu'ils donnent aux Indes.

XI. Lettre du Conseil de Marine à Hébert, général de la nation française en Inde, du 13 février 1717.

Source : MCIO f°57-58

« Lettre du Conseil de marine à M. Hébert, le 13 février 1717,

« Le Conseil de Marine envoie les ordonnances du Roi pour servir au Règlement de la Marine afin de s'y conformer. Le conseil a examiné tout ce qui regarde la religion, les matières militaires et le commerce aux Indes, réunit l'emploi de gouverneur à celui de général de la Nation, blâme M. Hébert d'avoir troublé M. Dulivier dans le détail de la place qui lui était réservé par ses instructions.

« Si Naniapa se justifie, le Conseil veut qu'il soit rétabli courtier avec un adjoint chrétien. Il semble qu'une condescendance trop étendue pour les Pères Jésuites qui poursuivent sa destitution depuis longtemps est le véritable motif qui a fait agir d'autant plus que vous n'envoyez ni charges ni informations contre lui, donner à la Compagnie de Satin Malo toutes les facilités possibles.

« Le Conseil de Régence n'ayant pas trouvé de raison bien fondée à obliger M. Claudiopoli d'aller à Bengale comme M. Hébert avait eu ordre de l'en avertir il peut rester à Pondichéry. Envoyer un état des munitions qui sont dans le fort, et de celles qui sont nécessaires, et un projet de défenses en cas qu'on fut attaqué par les maures, ne pas recevoir les vaisseaux sous pavillon de Bourgogne.

« Le Conseil a vu ce que vous marquez du décret de la Propaganda Fide et de la lettre du Cardinal Sacripanty que M. l'évêque de Claudiopoli a reçu. Il n'y a pas dû les faire publier sans les communiquer au Conseil Supérieur qui a bien fait de défendre de faire de pareilles publications sans sa permission, et vous devez empêcher que les Supérieurs des Communautés ne fassent lire, publier ni afficher aucun pareil dire ni écrit sans en avoir obtenu la permission du Conseil Supérieur qui pourra l'accorder lorsqu'il ne s'y trouvera rien de contraire aux Lois, libertés et usages de l'Église Gallicane.

« La lettre de cachet en vertu de laquelle le P. Esprit est venu en France a été révoquée et le Conseil lui a permis de retourner à Pondichéry pour continuer d'y exercer ses fonctions de custode et de missionnaire

« Ce Religieux a exposé que par le 1er article des décisions de 1711 il est porté que la Pagode établie et entretenue par les tisserands de Pondichéry sera abattue et que l'on prolongera la rue de Madras selon le nouveau plan, ce qu'il assure n'avoir été demandé que pour faire couper une partie du jardin d'où les capucins tirent leur subsistance, cette raison peu charitable et toutes les pièces que le conseil a vues qui justifient combien les gentils se sont émus lorsqu'on a voulu entreprendre la destruction de ce temple l'ont engagé d'en représenter les conséquences à Son Altesse Royale et elle vous défend d'y faire si souffrir aucun changement sans de nouveaux ordres aussi bien qu'au jardin des capucins. La Compagnie doit écrire pour ce qui regarde ses droits au sujet de la maison de M. l'Archevêque Dada que les jésuites se sont fait hypothéquer pour 2000 livres. Il ne paraît pas que les jésuites aient fait expédier les lettres de naturalité qu'ils avaient demandées en 1715 pour M. Dada [archevêque syriaque, qui avait fait une importante donation aux jésuites].

« Il ne convient point d'aider les jésuites de l'autorité lorsqu'il y aura du danger à irriter les gentils, et qu'ils n'établiront aucune nouveauté préjudiciable à la religion, ainsi vous pouvez laisser les pagodes qui sont sur pied. Quant au 4e article des décisions touchant la réunion au domaine de la Compagnie des terres employées à l'entretien des pagodes, et des droits que les gentils lèvent sur les denrées pour la même destination. Le Conseil se remet à votre prudence de suspendre l'exécution de cet article, si les gentils ne prennent que sur eux.

« Le Conseil ne voit pas qu'il y ait grand inconvénient à tolérer les danseuses à Pondichéry, et si elles n'en ont point été chassées et qu'il n'y ait pas moyen d'engager par insinuation les Gentils à les renvoyer il faut sans affectation leur laisser ces sortes de femmes

« Son Altesse Royale trouve bon que l'évêque de San Thomé soit reconnu par provisions pour évêque de Pondichéry et de ses dépendances, qu'il ait le pouvoir d'établir un grand vicaire français ou un official de la même nation, vous marquez leurs noms et le lieu de leur naissance pour les faire agréer à Sa Majesté. Les Patentes doivent être enregistrées au Conseil Supérieur de Pondichéry avec la condition que le grand vicaire sera tenu de gouverner les Français dans le spirituel suivant les usages, lois, libertés de l'Église gallicane. Son altesse royale veut bien aussi que cet évêque ait la liberté de venir faire ses visites lorsqu'elle le jugera à propos, et vous devez vous conformer à l'article 7 des décisions de 1711 portant que l'évêque diocésain sera consulté dans les cas qui regarderont les demandes des gentils sur leur religion.

« Le Conseil estime qu'il ne doit point être permis aux jésuites et autres missionnaires de corriger leurs paroissiens. Il a été sur cela rapporté des particularités qui marquèrent qu'ils l'ont fait avec trop d'éclat et de sévérité. Ils peuvent se servir des voies de remontrances sans entreprendre de leur faire subir aucun châtiment, s'adresser au gouverneur ou Conseil Supérieur pour les fautes graves.

« Les Chrétiens étant en petit nombre à Ariancoupam ils n'auront pas de peine à venir à Pondichéry, ainsi les jésuites peuvent se dispenser de faire bâtir une chapelle à Ariancoupam ».

XII. Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769 concernant la liquidation des biens de la Société de Jésus situés aux colonies.

ANOM, COL, F5A 42/3, pièce n° 10.

« Vu le rapport de M. Mallet de Maisonpré employé de la compagnie commissaire nommé par la Cour et adjoint au conseil à cet effet, sur les titres trouvés sous les scellés apposés chez les ci-devant soi-disant jésuites, Réponse du sieur Gaspard Antoine Pitois, procureur des syndics généraux de l'union des créanciers des dits ci-devant soi-disant jésuites, Requêtes du dit sieur Pitois contre les sieurs Bertelin, Moracin, Porcher, contre les dames veuve Burel, veuve du sieur Dumont, contre les nommés Aubadeche, Maridas, Sangivinaika, Barlam, Belevindira, Chandri Candapa et Pragachem, malabars et une femme de la parenté de Chourapa aussi malabare, requête du même tendant à faire des recherches dans les livres de la Compagnie et à inviter les ci-devant soi-disant jésuites à rendre compte des fruits par eux perçus depuis la saisie, rapport du sieur Blin de Grincourt teneur de livres en chef de la Compagnie.

« La Cour, attendu que les missions des Indes ont été établies par lettres patentes de Louis XIV de Mars 1695, que les lettres patentes de sa Majesté du 3 Juin 1763 concernant la poursuite des biens des ci-devant soi-disant jésuites, ne font aucune mention de ce qui regarde les missions, que l'on ne peut, sans un exprès commandement du Roi détourner à d'autres objets les biens destinés à l'entretien de ces établissements des quels s'ensuivrait infailliblement la destruction, que les ci-devant soi-disant jésuites ayant été envoyés en qualité de missionnaires aux Indes y ont apporté des fonds donnés soit par nos Rois soit par des particuliers, pour cet objet, qu'il ne parait en aucun endroit qu'ils y aient apporté des fonds de la ci-devant société se disant de Jésus, que ces fonds en y ajoutant ceux provenant tant du casuel de la paroisse malabare que des donations que diverses personnes leur ont faites depuis leur Etablissement dans l'Inde : tel que le marquis de la Villapiente et autres doivent avoir profité soit par l'économie des ci-devant soi-disant jésuites soit en plaçant ces fonds à intérêts ou autrement, qu'en conséquence les biens ci-devant soi-disant jésuites de l'Inde ne paraissant être que le produit des biens donnés pour les dites Missions, doivent tous sans distinction être réputés biens affectés à icelles ou en dépendant, que quoique le Roi n'ait rien ordonné de nouveau à l'égard des ci-devant soi-disant jésuites dans l'Inde, que même l'intention de sa Majesté semble que les missions et la cure malabare restassent entre les mains des mêmes personnes qui les dirigeaient avant la perte de Pondichéry et ce, jusqu'à de nouveaux ordres ainsi qu'il appert aux instructions données par le dit Seigneur Roi à M. le Président, lors de son départ pour l'Inde en qualité de commissaire de Sa Majesté, il peut très bien se faire que Sa Majesté en dispose autrement dans

la suite et envoie pour desservir les dites missions et cure malabares d'autres missionnaires sur lesquels les créanciers des ci-devant soi-disant jésuites n'auront rien à répéter, que par conséquent les dits créanciers ne peuvent être payés de ce que les ci-devant soi-disant Jésuites leur doivent, sur les Biens qui appartiennent non à la ci-devant société soi-disant de Jésus mais bien véritablement aux dites missions et dont les ci-devant soi-disant jésuites ne sont que dépositaires usufruitiers. A déclaré tous et chacun les biens tant meubles qu'immeubles connus jusqu'à ce jour que les ci-devant soi-disant jésuites possèdent dans l'Inde ensemble tous les titres de quelque nature qu'ils soient billets, promesses, obligations, donations, contrats et autres généralement quelconques faits à leur profit les quels le dit sieur Pitois a présentés à la cour dans ses différentes requêtes, appartenir sans distinction non aux ci-devant soi-disant Jésuites mais aux missions auxquelles ils demeureront affectés sous le bon plaisir du Roi et jusqu'à ce que Sa Majesté ait fait connaître à cet égard ses volontés à la Cour: ce que le dit Seigneur Roi sera très humblement supplié de faire ; en conséquence et pour pouvoir connaître le plus exactement qu'il sera possible l'état général des biens appartenant aux dites missions dans l'étendue du ressort de la cour a ordonné que par M. Lecomte conseiller et M. Banal sous-marchand pour ce adjoint au Conseil les quels la Cour commet à cet effet il sera procédé à tous les dépouillements et relevés nécessaires tant sur le procès-verbal dressé en exécution de l'arrêt du 3 Septembre dernier que dans les livres de la Compagnie et partout ailleurs où besoin sera, a ordonné que la pension de 100 roupies par mois faite jusqu'à présent par la Compagnie des Indes aux dits ci-devant soi-disant jésuites leur sera par icelle continué d'être faite et ce à prendre sur les fonds appartenant aux dites missions que la Compagnie peut avoir entre ses mains ».

SOURCES MANUSCRITES

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE (BNF)

Département des manuscrits (Mss.)

Français (FR.) :

Érudits et Bibliophiles, Cinq cents de Colbert

204, *Registre des dépêches et correspondances de Colbert concernant le commerce extérieur et intérieur.*

f°8, *Instructions à M. de Saint-Romain, ambassadeur à Lisbonne, relative aux colonies portugaises, du 16 mars 1669.*

483, *Recueil de pièces diplomatiques et relations de voyages, concernant les rapports de la France avec la Turquie, l'Asie Mineure, l'Égypte [...].*

p.379, *Écrit donné par M. de La Haye au Roi sur ce qui s'est passé dans son ambassade de Constantinople pendant 22 ans, 1664.*

p.409, *Relation brève et succincte de l'acheminement des Capucins au Royaume de Perse, et de leur établissement audit pays.*

p.436, *Deux lettres écrites le 26 et 27 d'avril 1625 de Lahor ville capitale du Grand Mogor, au Baron du Tour, par Augustin Hiriart Joüallier.*

Érudits et Bibliophiles, Mélanges Colbert

34, *Recueil de documents annotés par Colbert pour un traité de commerce avec l'Angleterre et pour la création de la Compagnie des Indes (1667-1674), traduction française de la Lex Mecatoria de Girard Malynes (1622).*

f°115, *La loy des marchands, par Girard Malines, marchand, traduit de l'anglais par le sieur de Beaulieu, Heës O'Neil, d'après l'ouvrage de G.Malynes, Consuetudo vel lex mercatoria, London, 1622.*

112bis, *Correspondance de novembre 1662.*

f°681, *Lettre des Syndics de la Compagnie des Indes à Colbert, du 18 juin 1664, à Paris.*

f°864, *Lettre du Duc de Mazariny à Colbert, du 14 mars 1664.*

f°940, *Lettre anonyme à Colbert, du 28 juillet 1664.*

f°966, *Lettre de Nacquart à Colbert, du 27 juin 1664, à Dunkerque.*

119, *Correspondance de janvier-mars 1664.*

f°359, *Lettre de Lucas Fermanel à Colbert, du 16 février 1664, à Rouen.*

119bis, *Correspondance de mars 1664.*

f°668, *Lettre du Duc de Mazariny à Colbert, du 3 mars 1664.*

f°995, *Lettre de Hubert Hugo à Colbert au sujet de l'état des Espagnols et Portugais en Asie et à Madagascar, mars 1664.*

120bis, Correspondance de mai 1664.

f°810, *Lettre de Nacquart à Colbert du 17 mai 1664.*

121, Correspondance de juin 1664.

f°117, *Lettre de Nacquart à Colbert du 2 juin 1664.*

f°237, *Lettre de Nacquart du 6 juin 1664.*

121bis, Correspondance de juin 1664.

f°655, *Lettre de Godefroy, Comte d'Estrades à Colbert, juin 1664.*

f°944, *Lettre de Godefroy, Comte d'Estrades à Colbert, juin 1664.*

f°966, *Lettre de Nacquart, lieutenant général de l'amirauté de Dunkerque, à Colbert, du 27 juin 1664.*

122, Correspondance de juillet 1664.

f°237, *Lettre de Nacquart à Colbert, du 6 juin 1664.*

f°353, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 11 juillet 1664.*

f°407, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 12 juillet 1664.*

f°465, *Lettre de Béchameil à Colbert, du 14 juillet 1664.*

f°499-501, *Lettre de Pecquot à Colbert, du 15 juillet 1664.*

f°555, *Extrait d'une lettre écrite à Monseigneur le Duc de Mazariny par Bellinzany, le 2 juillet 1664, Extrait d'une lettre de Monseigneur Duc de Mazariny écrite de La Cassine le 10 juillet 1664 à Bellinzany. Extrait de la correspondance de François Bellinzany, du 16 juillet 1664.*

125, Correspondance de novembre 1664.

f°339, *Lettre de François Annat du 12 novembre 1664.*

f°637, *Lettre de La Boullaye le Gouz et Delalain, de Lyon, le 24 novembre 1664.*

127, Correspondance de janvier-février 1665.

f°218-220, *Lettre de Jérôme évêque de Saint Flour du 19 janvier 1665 à Colbert.*

f°303, *Lettre de Lucas Fermanel à Colbert, du 25 janvier 1665.*

130, Correspondance de juin 1665.

131, Correspondance d'août 1665.

f°27, *Délibération de la Compagnie des Indes sur les secours du clergé demandés par le Roi.*

Érudits et Bibliophiles, Moreau, 734-861, Collection Fevret de Fontette

841, *Relations de voyages, XVI^e-XVII^e siècle.*

f°134, *Relation de l'évêque de Cochin aux Indes orientales à Mathéo de Castro* [s.d.].

f°184, *Voyage du vaisseau La Mazarine sur les côtes d'Afrique et à Madagascar, en 1666-1668.*

Érudits et Bibliophiles Clairambault, 1111-1239, Volumes consacrés à l'histoire de l'Ordre du Saint-Esprit

1196, LXXXVI, Années 1713-1724.

f°200, Armes de Charles-Philippe de Gourouapa.

f°201, *Extrait des titres produits par le Sieur Charles-Philippe de Gourouapa, indien nommé par Sa Majesté chevalier de l'Ordre de Saint Michel en considération de sa conversion à la religion chrétienne, et des services du Sieur Naniapa son père.*

Français 1-6170, Ancien Fonds

4221-4222, Tome 1, *Recueil de copies de pièces, renfermant, sous le titre « Royaume », une série de documents émanés principalement de l'administration de Louis XIV, de 1643 à 1660.*

f°246-249, *Déclaration du Roi contre les Blasphémateurs du 7 septembre 1651.*

Français 6171-9560, Supplément Français

6231, *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales*, anonyme, vers 1720.

6243, *Cayenne, Registre contenant les différents règlements relatifs à l'administration de la justice, police et finance de la colonie (1763-1765) .*

f°56, *Copie de l'ordonnance homologuée au Conseil supérieur [de Cayenne] du 3 avril 1765 concernant la mise en possession du roi ès biens des jésuites.*

8971, *Recueil de pièces sur l'Inde française.*

f°1, *Notes critiques sur l'Histoire des Indes anciennes et modernes de M. l'Abbé Guyon par M. Pilavoine, ancien conseiller et teneur de livres à Pondichéry, [s.d.].*

f°17, *Lettre de M. le Chevalier Hébert, Gouverneur du Fort-Louis et de la ville de Pondichéry, en réponse aux plaintes du R.P. Tachard, supérieur des jésuites de la même ville, du 20 octobre 1708.*

Français 9561-15369, Supplément Français

6243, *Cayenne, Registre contenant les différents règlements relatifs à l'administration de la justice, police et finance de la colonie (1763-1765) .*

f°56, *Copie de l'ordonnance homologuée au Conseil supérieur [de Cayenne] du 3 avril 1765 concernant la mise en possession du roi ès biens des jésuites.*

13057, *Correspondance et papiers politiques d'Ismaël Boulliau (1605-1694), XXXIX, Recueil de pièces, manuscrites et imprimées, relatives aux Compagnies françaises de commerce des Indes orientales et occidentales.*

f°72, *Projet de tout ce qui la Compagnie avait vu nécessaire pour l'armement et cargaison qui se doit faire l'année présente 1665, du 25 avril 1665.*

f°83-88, *Extrait de l'instruction donnée par le Sieur Caron qui a servi 30 ans la Compagnie des Indes orientales des Provinces-Unies à M. Colbert pour la Compagnie Française aux mêmes Indes.*

f°100, *Copie d'un mémoire du Sieur Gérard de Middlebourg envoyé par Monsieur d'Estrades à la Compagnie des Indes orientales de France.*

f°111, *Lettre écrite par Messieurs les directeurs de la Compagnie du commerce des Indes orientales, à Messieurs les officiers du Conseil de l'Ile Dauphine, instructive de l'État des affaires d'icelle, Paris, le 21 juin 1665.*

f°122, *Règlement pour l'exercice et administration de la justice accordée par Sa Majesté à la Compagnie pour le commerce des Indes orientales établie par ses ordres et sous sa protection tant en l'île Dauphine qu'en tous les autres endroits où elle se pourra étendre [...].*

f°132, *Mémoire du Règlement qui sera nécessaire d'observer à l'envoi de deux houcs d'avance à Madagascar.*

f°134, *Avis de la Compagnie des Indes aux particuliers français qui n'ont pas le moyen de s'intéresser.*

f°191, *Copie d'une lettre de Bebbet, Mariage et Dupont, à Ispahan, du 8 ou 18 novembre 1665.*

f°202, *Lettre de Christophe Mariage à Messieurs les directeurs de la Compagnie, à Chiraz, le 17 juin 1667.*

Français 18677-20064, Saint-Germain

19117, *Zozur Bedo, traduction française du Yadjou Veda, 4^e livre des Védas.*

19231, *Mélanges théologiques et historiques, principalement pièces concernant les affaires de l'Église de France, au XVII^e et au commencement du XVIII^e siècle (I) .*

f°76, *Décret donné à la Chine par Monseigneur le Patriarche d'Antioche, du 25 janvier 1707.*

Français 22885-25696, Petit fonds

« *Anecdotes orientales* ». *Biographies, accompagnées de nombreuses lettres, des missionnaires en Extrême-Orient, Chine, Tonkin, Siam et Hindoustan, rangées à peu près par ordre alphabétique.*

25060, *Anecdotes Orientales [s.n., XVIII^e siècle], Tome V, Cailler-Courtaulin.*

Nouvelles Acquisitions françaises (N.A.F)

451, *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des gentils malabares de la coste de Coromandel dans l'Inde [brouillon s.n., s.d].*

Ce manuscrit écrit par un jésuite de la Mission de Madurai nous semble avoir été écrit autour de 1700-1704. Différentes versions manuscrites de cet ouvrage existent, et il pourrait aussi s'agir d'une réponse, plus tardive, au *Traité sur la religion des Malabars* de Tessier de Queralay.

1995, *Mémoires de Louis XIV, (1661-1668), 1661.*

2626, *Mémoire sur l'astronomie en vigueur sur la côte du Coromandel*, envoyé à M. de Monneron, en 1787, par Maridas-Poullé, interprète du roi à Pondichéry.

2627, *Le Paganisme des Indiens, nommés Tamouls, en leur langue, et Malabares par les Portugais dans leur venue dans l'Inde, par un missionnaire*, [anonyme, s.d., XVIII^e siècle] .

4134, *Recueil de la mission des capucins à Constantinople depuis leur établissement en 1624 ; en IV volumes, p.41, Copie de l'obédience donnée au Père Pacifique de Provins pour la mission de Constantinople, le 23 juillet 1624.*

5072, *Collection de pièces du XVIII^e siècle, relatives à l'histoire et à la littérature de l'Inde, II., Documents sur l'histoire et l'administration de l'Inde française, depuis 1757 jusqu'en 1785 ou environ.*

f°127, *Mémoire du sieur Hugon, greffier en chef du Conseil supérieur de Pondichéry, sur la situation de Pondichéry en 1781, qu'il s'est trouvé, comme on le verra par les circonstances, à la tête de cette colonie.*

f°204, *État des dépenses à faire pour le service du roi tant à Pondichéry que dans les différents établissements français en Asie*, Anonyme, 1786.

9352, *Collection Margry, relative à l'histoire des colonies et de la Marine françaises (Margry).*

f°21, *Copie des brevets de François Caron, du 26 août 1665, par Colbert et De Lionne.*

11168, *Relations et lettres de jésuites de l'Inde (1699-1740).*

f°57, *Lettre du P. Dolu du 1^{er} octobre 1704, à Pondichéry.*

f°84, *Lettre du P. Baudrée au P. Le Gobien, du 16 janvier 1709, à Chandernagor.*

Indien

143, *Ariel Papers : Official documents.*

f°320, *Copie manuscrite en tamoul des mémoires de Vira Nayakkar II, second naynard de Pondichéry (1778-1792).*

166, *Documents historiques, extraits des archives de Pondichéry par Édouard Ariel (copies manuscrites).*

f°129, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 14 décembre 1702.*

f°130, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 2 août 1707.*

f°132, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708.*

f°134, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 7 mai 1709.*

f°136, *Requête du P. Venance Bouchet au Conseil supérieur de Pondichéry, du 28 mars 1712.*

f°138, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry, du 9 mars 1714.*

f°141, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry, du 20 février 1715.*

f°142, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry, du 14 janvier 1716.*

f°142-143, *Délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry du 14 janvier et du 28 janvier 1716.*

- f°146, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1728.*
- f°147, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs généraux de la Compagnie des Indes, du 9 novembre 1730.*
- f°149-152, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 juin 1731.*
- f°152-153, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 6 juillet 1731.*
- f°154-158, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 26 juin 1732.*
- f°158, *Extrait d'une lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 22 avril 1732.*
- f°158, *Lettre de la Compagnie à M. de Trémisat à Mahé, du 11 février 1732, à Paris, qui autorise la construction d'une église à Mahé.*
- f°160-161, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 1^{er} septembre 1733.*
- f°161, *Lettre des directeurs et syndics de la Compagnie aux conseillers de Chandernagor, du 30 février 1733, à Paris.*
- f°162-163, *Lettre des conseillers de Pondichéry à l'évêque de San Thomé, du 10 août 1733.*
- f°164, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs et syndics du 8 octobre 1734.*
- f°165, *Lettre de Gontam Iman Houssen Kan à Monsieur le gouverneur de Pondichéry, mai 1735, autorisant la construction d'une maison de capucins dans ses terres.*
- f°166, *Lettre des directeurs et syndics de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 5 février 1735, à Paris, jointe à l'expédition du nouveau concordat pour la cure de Chandernagor.*
- f°167, *Lettre des conseillers de Pondichéry à ceux de Chandernagor, du 13 mars 1736.*
- f°168, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs généraux de la Compagnie des Indes, du 30 août 1736.*
- f°169, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry pour l'établissement des dames religieuses ursulines, destinées pour l'éducation des jeunes filles des Français établis aux Indes, du 29 novembre 1738.*
- f°170, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes, du 2 janvier 1738.*
- f°170, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes, du 5 mars 1738.*
- f°171-172, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 19 février 1738.*
- f°172-173, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie du 2 mai 1738.*
- f°174, *Convention passée entre le Conseil supérieur et les jésuites au sujet de l'aumônerie de Karikal, du 4 juin 1739.*
- f°175, *Lettre de Dumas à Monseigneur dom Joseph seigneur conseiller des conseils de Sa Majesté le Roi de Portugal et évêque de Méliapour, du 3 janvier 1739.*

f°176, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie des Indes*, du 2 avril 1739.

f°177, *Lettre des conseillers de Pondichéry à M. Golard* [commandant de Karikal], du 19 juin 1739.

f°178, sur la nomination d'aumôniers à Cassimbazar, près de Chandernagor en 1740.

f°181, sur la présentation du P. Lalane, jésuite, pour faire les fonctions de vicaire de l'église paroissiale de Chandernagor en 1741.

f°188, sur la présentation en 1752 du P. Augustin de Poitiers capucin pour faire les fonctions de curé de l'église paroissiale de Mazulipatam, et sur la présentation, la même année, du P. Sébastien de Nevers, capucin, pour l'église paroissiale de Pondichéry.

f°190-191, *Lettre des conseillers de Pondichéry aux directeurs et syndics de la Compagnie* du 7 octobre 1758, à Pondichéry.

f°194, *Copie d'une traduction de la requête de Tallatamby, Chavarimoutou, Mahilé Paragasin, Ignacimoutou, Chararimoutou, Devasagayom, Saminadin, Chavarirayen, Nallatambymaniga, Apou*, du 3 novembre 1772.

211-212, *Dictionnaire malabare-français* [XVIII^e s.], 2t.

260, *Le Bagavadam*, traduit par Maridas poulley, sur la demande de M. Lescallier, 1795.

445, *Pondicherry Potters Petition and Census* (v. <https://tst.hypotheses.org/377> et https://tst-project.github.io/mss/Indien_0445.xml?fac=1).

Manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal

11475, *Archives de la Bastille, Prisonniers, Dossiers individuels et documents biographiques*, année 1740, Q-R.

f°46-56, Dossier de l'abbé Raguet.

4743, *Lettres de Joseph Dupleix, écrites de Chandernagor. 1735-1737*, t.1.

f°92, *Lettre de Dupleix au R.P. Le Gac*, du 18 avril 1736, à Chandernagor.

ARCHIVES NATIONALES D'OUTRE-MER (ANOM)

SECRETARIAT D'ETAT AUX COLONIES/Fonds Ministériels (COL)

Actes du pouvoir souverain (Série A)

A4

f°29, *Déclaration du 25 novembre 1743, sur les fondations pieuses dans les îles d'Amérique.*

A8

f°32, *Arrêt du Conseil d'État du Roi du 19 septembre 1764 portant création d'une commission de législation des colonies françaises.*

f°281, *Lettres patentes portant règlement pour les préfets apostoliques, les supérieurs des missions et les desservants des paroisses des colonies françaises, du 31 juillet 1763.*

f°287, *Lettres patentes concernant la poursuites des biens de la société de la Compagnie des jésuites qui sont dans les colonies françaises, du 3 juin 1763 [copie manuscrite].*

A12

f°25, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 10 février 1768, portant suspension des mesures prises par les administrateurs de Cayenne concernant la liquidation des biens de la Société de Jésus.*

f°27, *Lettres patentes du 14 février 1768, portant évocation au Conseil des arrêts rendus par les Conseils supérieurs d'Amérique au sujet de la liquidation des biens des jésuites aux colonies.*

f°203, *Arrêt du Conseil d'État du Roi du 11 novembre 1768 portant suppression de la commission de législation des colonies françaises.*

A15

f°129, *Mémoire du roi pour servir d'instructions à Elzéar Alexandre Bacqui, comte d'Arbaud et Louis Antoine de Thomassin, comte de Pleyrier, gouverneur général et intendant de la Guadeloupe, du 24 octobre 1775.*

A18

f°34, *Arrêt du Conseil d'État du Roi du mois de février 1769, sur le conflit de juridiction entre le Conseil supérieur de Pondichéry et le Conseil provincial de Chandernagor.*

A19

f°89, *Déclaration du Roi sur la composition et les attributions du Conseil supérieur de Pondichéry, du 30 décembre 1772.*

f°92, *Arrêt du Conseil d'État du roi du 26 mars 1773, portant évocation au Conseil de l'assignation donnée le 24 décembre 1772 en la Grand Chambre du Parlement de Paris à l'abbé de Saint-Estevan de la paroisse de Chandernagor.*

f°99, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction commune au sieur Law de Lauriston gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde et à Foucault, commissaire de la Marine faisant fonction d'ordonnateur dans les établissements, 1773.*

f°132, *Déclaration du Roi portant établissement d'un consul de la nation française à Surate, du 29 août 1773.*

f°186, *Mémoire du Roi pour servir d'instruction au Sieur Anquetil, consul de la nation française à Surate, du 30 mars 1774.*

f°228, *Arrêt qui ordonne que la requête présentée par l'inspecteur général des domaines de la Couronne, à propos des biens de la mission malabare, sera communiquée tant aux directeurs de la Compagnie des Indes qu'à ceux des créanciers unis des jésuites et à l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor, pour qu'ils y répondent, du 17 juin 1774.*

A20

f°57, *Mémoire du Roi pour servir d'instructions au Sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, et au Sieur Chevreau commissaire de la Marine faisant fonction de commissaire général ordonnateur dans lesdits établissements, du 10 février 1776.*

f°94, *Mémoire du Roi pour servir d'instructions particulières au Sieur de Bellecombe, gouverneur de Pondichéry et commandant général des établissements français dans l'Inde, du 10 février 1776.*

Correspondance au départ (Série B)

B1

f°13, *Mémoire sur l'Estat présent de la Compagnie Orientale de France dans l'Isle Dauphine et dans les Indes, du 8 mars 1669.*

f°32, *Lettre du Roi aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales pour leur ordonner d'apporter à Sa Majesté les délibérations qu'ils prendront pour remédier aux désordres arrivés dans lesdites Indes, du 22 mars 1669.*

f°36, *Provisions de gouverneur et Lieutenant général en l'Isle Dauphine et autres Isles pour M. de Mondevergue 17 octobre 1665.*

f°63, *Lettre de Colbert au Sieur Caron, du 27 décembre 1670.*

f° 98, *Instructions pour le sieur Gaudais partant en mission au Canada, sur certains points dont sa Majesté désire qu'il s'informe en secret, du 1er mai 1663.*

f°139, *Lettre du Roi au Roi de Perse pour l'obliger à favoriser la Compagnie des Indes orientales.*

f°140, *Lettre du Roi au Grand Mogol pour lui donner part de l'établissement qui a été fait d'une Compagnie pour faire le commerce dans ses États, et pour lui demander pour elle sa protection, 1664.*

f°146, *Lettre du Roi au R.P. provincial des capucins de Bretagne pour lui dire de donner obédience aux P.P. Denis et Hyacinthe, capucins du couvent de Hennebont, du 2 juin 1669.*

f°147, *Lettre du Roi au grand Mogol pour lui donner part du choix que S.M. a fait de la personne du Sieur Caron pour lui demander toute sorte de bons traitements pour la Compagnie des Indes orientales, du 26 juin 1669.*

f°151, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales, septembre-octobre 1670.*

f°155, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales, duquel a été donné copie aux directeurs Gueston et Blot, 1670.*

f°158, *Lettre du Roi à M. de la Haye pour lui donner part de l'envoi du Breton, et de deux houcres, et des intentions de Sa Majesté sur la conduite qu'il doit tenir aux Indes.*

f°164, *Lettre de Colbert à François Caron du 27 décembre 1670.*

f°170, *Instruction que le Roi a ordonné être mise es mains du Sieur La Haye [...]. 5 décembre 1669.*

f°174, *Instructions que le Roi a ordonné être mise es mains du Sieur de la Haye lieutenant général des armées de Sa Majesté s'en allant commander les armes dans l'Isle Dauphine et dans toutes les Indes orientales sur tout ce qu'il aura à observer pour l'exécution des intentions de Sa Majesté pendant ce voyage.*

f°187, *Lettre du Roi à M. Caron pour lui faire savoir que Sa Majesté l'a honoré du collier de son ordre de St. Michel, et qu'elle a fait choix d'un gentilhomme de Normandie pour son gendre auquel elle a donné 20.000 livres de dot, du 4 décembre 1669.*

f°190, *Ordre du Roi pour rappeler tous les François qui sont au service des Princes étrangers, du 5 décembre 1669.*

f°196, *Moyens dont l'on peut se servir pour avoir des nouvelles d'Orient et pour y envoyer de celles de France, 1669.*

B2

f°1, *Lettre du Roi au R.P. pour lui dire de donner obédience à quelques P. capucins de sa province pour servir d'aumôniers sur les vaisseaux que la Compagnie envoie dans les Indes orientales, du 11 janvier 1670.*

f°2, *Lettre au Roi de Siam, en faveur de Messieurs les évêques d'Héliopolis et de Béryste, du 31 janvier 1670.*

f°3, *Passeport du Roi pour Messieurs les évêques d'Héliopolis, de Béryste et de Metellopolis, du 31 janvier 1670.*

B3

f°12, *Lettres patentes pour l'érection d'un Conseil souverain à Surate, du 21 janvier 1671.*

B4

f°20, *Lettre du Roi aux directeurs de la Compagnie en Inde, du 11 février 1672, à Saint-Germain en Laye.*

f°32, *Lettre de Colbert à M. Baron, à Versailles, du 25 mars 1672.*

f°94, *Lettre de Colbert à Caron, du 19 octobre 1672, à Saint-Germain en Laye.*

B5

f°2, *Lettre de Colbert aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales étant audit pays, du 13 février 1673.*

f°13, *Lettre de Colbert à Messieurs Gueston, Blot et Baron, à St Germain, le 1^{er} mars 1673.*

f°23 *Lettre et instruction au R.P. gardien des capucins de la rue Saint Honoré, du 28 mai 1673, f°41, Lettre au Sieur du Tremblay [commissaire du Roi à bord de l'escadre de Perse] à Paris, le 4 septembre 1673.*

B6

f°47, *Lettre du Roi au R.P. Ephrem pour lui dire d'exécuter tout ce que le Sieur de La Haye désirera de lui, du 8 septembre 1674.*

B19

f°1, *Mémoire du comte d'Estrades sur l'état présent du gouvernement de la Martinique.*

B30

f°345, *Nomination faite au Roy par les directeurs de la Compagnie des Indes orientales de M. Hébert l'un d'eux pour gouverneur de la ville et fort de Pondichéry, à Paris, le 9 janvier 1709.*

f°352, *Observations sur les lettres des directeurs à Hébert et au Conseil supérieur.*

f°357, *Provisions du Roy pour M. Hébert, gouverneur du fort et de la ville de Pondichéry, expédiées sur la nomination de la Compagnie, à Versailles, le 20 janvier 1709.*

B33

[n.f.], *Lettre de Pontchartrain à M. le Chevalier Hébert, du 16 février 1711, à Marly.*

B35

f°4, *Commission de Gouverneur de Pondichéry pour M. du Livier, à Versailles, le 6 janvier 1713.*

Correspondance à l'arrivée en Extrême Orient (Série C1)

C1/8

f°1, *Avis touchant les missions des ecclésiastiques français envoyés es Royaumes de la Chine, du Tonkin, etc..., 1669.*

f°17, *Articles de la Compagnie pour le voyage de la Chine, du Tonquin et de la Cochinchine, etc, 15 avril 1660.*

f°25, *Note sur la mission des évêques français envoyés sous le titre de vicaires apostoliques aux Royaumes de la Chine, Cochinchine, Tonkin, Siam, et autres provinces voisines.*

f°46, *Lettre de l'évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin, sur les difficultés suscitées à Rome contre les vicaires apostoliques français par les jésuites et le Portugal, du 1^{er} août 1677, à Rome.*

C1/22

f°4, *Lettre du Pape Clément IX au Roi de Siam, du 24 août 1669.*

f°5, *Mémoire tiré des remarques de M. l'évêque d'Héliopolis pour la conduite des affaires de la Compagnie royale du commerce, présenté à Monseigneur Colbert, 1672.*

f°45, *Copie de la lettre écrite à Monsieur le directeur général Baron, de Siam, par le Sieur Deslandes Bourreau, le 26 décembre 1682.*

f°67, *Résumé de la lettre de Deslandes-Boureau, écrite de Surate le 31 mars 1684 et jointe à la lettre de Morel, directeur de la Compagnie, du 20 janvier 1685.*

f°118, *Mémoire pour les missions de l'évêque d'Héliopolis, 1686.*

f°177, *Mémoire écrit et signé de la main du seigneur Constance et donné au Père Tachard pour le communiquer au R.P. de la Chaise et en rendre au Roi Très Chrétien, décembre 1685.*

f°186, *Lettre de Pressac aux directeurs de la Compagnie, du 22 octobre 1685, à Brest.*

C1/23

f°4, *Lettre de Lagny, directeur, sur la visite des ambassadeurs siamois à Paris, du 11 août 1686.*

f°96, *Mémoire sur le commerce des Indes orientales, de l'Abbé de Choisy, au Siam, 1686.*

f°120, *Copie du Translat du firman accordé par le Roi de Golconde pour l'établissement de la Compagnie dans les terres de son obéissance, du 26 juin 1686.*

f°127, *Copie du projet de commerce de la Compagnie des Indes orientales, 1686.*

f°166, *Copie du mémoire pour servir d'instruction au R.P. Tachard sur ce qu'il doit représenter et proposer aux Ministres du Roi de Siam en vertu de la lettre de créance dont le Roi l'a honoré, du 27 septembre 1687, à la rade de Siam.*

f°212, *Acte d'association de Phaulkon à la Compagnie des Indes Orientale, 1687.*

C1/25

f°118, *Note donnant des nouvelles des jésuites partis pour le Siam et assurant que le père Tachard est prêt à y retourner, 1689.*

Correspondance à l'Arrivée en Inde (Série C²)

C² : Administration en France avant 1664

f°7, *Proposition des Marchands de Tours, Nantes, La Rochelle, et autres lieux, concernant le commerce des grandes Indes, 1663.*

f°56, *Mémoire de La Garde Belin, pour établir la grande compagnie des Indes orientales, fin 1663.*

f°61, *Mémoire sur la conduite à tenir par la Compagnie des Indes orientales nouvellement établie pour faire fleurir son commerce, 1664.*

f°68, *Mémoire instructif sur lequel il se peut former l'entreprise du négoce des Indes orientales, rédigé par un hollandais protestant, 1664.*

f°75, *Remarques et observations d'un fidèle sujet du Roi sur les discours touchant à l'établissement d'une compagnie des indes françaises pour le commerce d'Orient, par Gentilot, Paris, avril 1664.*

f°97, *Mémoire donné par M. Nacquart sur le commerce des Indes orientales et l'établissement de la nouvelle compagnie*, 1664.

f°186, *Nomination aux postes de directeur*, du 20 mars 1665.

f°190, *Division générale des collèges et subdivision particulière des emplois dont chaque directeur de la Compagnie des Indes orientales sera chargé*, début 1665.

f°206, *État des intéressés dans la Compagnie des Indes orientales qui n'ont pas payé leur second tiers*, 1666.

f°226, *Liste de Messieurs les intéressés de la ville de Lyon qui n'ont pas payé le second tiers des sommes pour lesquelles ils se sont intéressés en la Compagnie des Indes orientales*, 1666.

f°230, *Résultat des affaires de la Compagnie des Indes*, du 29 novembre 1666.

f°268, *Copie du procès-verbal ou résultat de qui fût passé au Louvre en présence de Sa Majesté dans l'assemblée des intéressés de la Compagnie des Indes orientales*, 15 décembre 1668.

f°277, *Moyens proposés par le R.P. Honoré d'Auxerre pour envoyer des lettres à Surate*, 1669.

f°280, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales*, septembre-octobre 1670.

C²³ : Administration en France, 1664-1669

f°71, *Statuts, Ordonnances, et Règlements, que la Compagnie établie pour le commerce des Indes orientales, veut et entend être gardés et observés dans tous les lieux à elle concédés par Sa Majesté*, du 26 octobre 1664.

f°108, *Arrêt du conseil d'État du 21 septembre 1668*.

f°118, *Extrait du registre des délibérations de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales sur les affaires de l'Ile Dauphine*, du 22 mars 1669.

f°123, *Règlement des directeurs de la Compagnie des Indes concernant les employés de ladite Compagnie*, du 14 février 1670.

f°137, *Édit pour l'établissement d'un Conseil à Surate et autres juridictions aux Indes*, du 21 janvier 1671.

f°151, *Lettres patentes du 13 septembre 1675*.

f°156, *Arrêt du 30 juin 1676 qui proroge le délai jusqu'au 1^{er} janvier 1677 pour ceux qui n'ont pas fourni les trois tiers de leur engagement dans la Compagnie des Indes*.

f°176, *Arrêt qui ordonne que tous les actionnaires et intéressés en la Compagnie des Indes orientales seront tenus dans un mois du jour de la publication de payer en dernier comptant aux mains du caissier de la Compagnie le quart en sus des sommes auxquelles montent leurs actions pour servir de nouveau fonds au commerce*, du 18 novembre 1684.

f°178, *Arrêt qui proroge le délai d'un mois accordé aux actionnaires de payer leur quart en sus*, du 24 décembre 1684.

f°217, *Arrêt du 1^{er} mai 1688 qui condamne les directeurs de la Compagnie des Indes d'Orient à payer à la succession d'Antoine Raisin la somme de 63.991 livres*.

C²⁴ : Administration en France, 1669-1680

f°3, *Premier tiers restant à payer, à Paris, le 24 janvier 1669.*

f°22, *État des intéressés dans la Compagnie qui n'ont pas payé leur second tiers, 1669.*

f°136, *Mémoire pour la Compagnie des Indes orientales, septembre-octobre 1670.*

f°148, *Extrait du registre des délibérations de la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales, du samedi 18 octobre 1670.*

f°150, *Extrait du registre des délibérations de la chambre générale de la Compagnie des Indes, du samedi 10 janvier 1671.*

f°156, *Mémoire de M. Bernier pour envoyer des lettres aux Indes.*

f°168, *Lettre de la Chambre générale aux directeurs de la Compagnie des Indes à Surate, à Paris, le 26 août 1673.*

f°180, *Ordres particuliers pour le Conseil de Surate, janvier 1674.*

f°182, *Lettres au Roi du Sieur Baron, directeur de la Compagnie à San Thomé, du 19 septembre 1674 et à Madras, du 3 janvier 1675.*

f°263, *Lettre de la Chambre générale au directeur Baron et aux marchands de Surate, septembre 1679.*

C²⁵ : Administration en France, 1680-1686

f°6, *État des débiteurs du comptoir de Surate, à jour du mois d'août 1679.*

f°9, *État des créanciers de la Compagnie des Indes orientales à Surate suivant le livre d'août 1679.*

f°10, *État des engagés au service de la Compagnie des Indes orientales qui sont aux Indes, arrêté en août 1679.*

f°16, *Délibération de la chambre générale de la Compagnie des Indes du samedi 19 avril 1681.*

f°24, *Lettre des directeurs de la Chambre générale au directeur Baron et aux marchands du comptoir de Surate, mars 1684.*

f°31, *Procès-verbal de la délibération de la chambre générale [1682].*

f°84, *Lettre des directeurs à Baron et aux marchands du comptoir de Surate, mars 1684, à Paris.*

f°88, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du 29 mai 1684.*

f°89, *Copie du firman du Roi Ouranzibe pour l'établissement de la royale compagnie de France aux Indes orientales obtenu par le sieur Beber le 29 du mois de sefar le 9 du règne triomphant et de l'Egire 1077.*

f°163, *Liste de Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales, après mars 1685.*

f°169, *Mémoire concernant l'établissement du commerce des Indes à Surate, postérieur au 14 mars 1685.*

f°195, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Seignelay*, août 1686.

C²⁶ : Administration en France, 1687-1693

f°63, *Mémoire touchant le commerce des Indes orientales* [s.n.], 1688.

f°78, *État des intéressés de la Compagnie des Indes orientales qui ont payé le quart en sus de leurs actions*, 1688.

f°102, *Mémoire sur le commerce des Indes orientales, du 30 novembre 1688* [s.n.].

f°107, *Dépêches du Sieur Martin, chef et directeur général du comptoir de Pondichéry, du 10 octobre 1689*.

f°135, *Lettre du directeur de Lagny*, 1691.

f°289, *Mémoire pour la Compagnie des Indes*, [s.n.], vers 1692-1694.

f°292, *Plan de la Compagnie des Indes*, 1692.

C²⁸ : Administration en France, 1698-1700

f°3, *Extrait des registres du Conseil d'État, Homologation du concordat entre la Compagnie des Indes et le sieur Jourdan*, 1698.

f°5, *Articles convenus entre les directeurs de la Compagnie royale des Indes orientales et Monsieur Jourdan pour le voyage de la Chine*, 1698.

f°70, *Mémoire présenté à Seignelay* [s.n.], 1698.

f°80, *Copie du mémoire donné à Monseigneur le Comte de Pontchartrain, le 17 février 1699, par Aubry, avocat*.

f°90, *État des dépenses banales de la Compagnie des Indes orientales pendant l'année tant en France qu'aux Indes, du 7 avril 1699*.

f°229, *Lettre des directeurs à Pontchartrain, du 2 octobre 1700*.

f°242, *Lettre des directeurs de la Compagnie à Pontchartrain, du 27 décembre 1700*.

f°250, *Mémoire pour l'établissement d'un conseil souverain à Pondichéry*, 1700.

C²¹³ : Administration en France 1708-1711

f°79, *Copie de la lettre écrite par la Compagnie à M. le Chevalier Hébert et aux officiers du Conseil souverain de Pondichéry, à Paris ce 25 septembre 1708*.

f°114, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes orientales à Pontchartrain, à Paris [1709]*.

f°242, *Lettre des directeurs à Pontchartrain du 27 décembre 1700, à Paris*.

f°282, *Conditions qui sont offertes sous le bon plaisir du Roi, par Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales aux négociants du Royaume qui voudront équiper et envoyer des vaisseaux dans les mers orientales [...]*, 1709.

f°285, *Troisième lettre de Hébert aux directeurs de la Compagnie, du 12 février 1709, à Pondichéry*.

f°292, *Quatrième lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

f°312, *Cinquième lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

f°318, *Sixième lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

f°336, *Neuvième lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

f°348, *Onzième lettre de Hébert, du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

C²14 : Administration en France 1711-1718

f°164, *Extrait des articles principaux de la lettre de M. Dulivier écrite à Monseigneur le Comte de Pontchartrain, datée à Pondichéry le 14 février 1714.*

f°255, *Délibération de la Compagnie des Indes à Saint Malo du 24 novembre 1717.*

f°260, *Requête de Mr de Saint Malo contre M. Hébert et la réponse de la Compagnie des Indes. Saint Malo contre Hébert 30 décembre 1717.*

f°289, *Extrait des registres du Conseil d'État, Arrêt du 7 février 1718.*

f°299, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenu à Pondichéry, le 9 mars 1714.*

f°304, *Extrait concernant l'affaire de Tirouvengadam, 1718.*

f°327, *Extrait de l'affaire de Xaverandy, du 20 octobre 1718.*

f°337, *Extrait de l'affaire d'Amanachetty, du 20 octobre 1718.*

C²20 : Administration en France 1728

f°30, *Mémoire sur les établissements de la Compagnie et sur son commerce dans les Indes orientales, par Dupleix, du 8 octobre 1727.*

f°66, *Addition nécessaire au mémoire arrêté à Pondichéry le 6 octobre 1727 sur les établissements et le commerce de la Compagnie dans l'Inde.*

C²58 : Législation de la Compagnie des Indes. 1701-1776

f°76, *Edit du Roi donné à Versailles au mois de mars 1724 sur le baptême des esclaves, enregistré par le Conseil supérieur de Pondichéry le 12 janvier 1747.*

f°76-77, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765 concernant le tarif des inhumations.*

f°85, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry en forme de règlement du 7 janvier 1768, sur les dettes contractées entre européens et malabars.*

f°86, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 18 novembre 1769, sur l'appel au Conseil supérieur des sentences du tribunal de la Chaudrie.*

f°92, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 novembre 1769, sur les créances et billets que les Malabars peuvent détenir sur les européens.*

f°93, *Arrêt de règlement du 30 décembre 1769 sur le lieutenant de police [et le lieutenant civil].*

f°111, *Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 15 janvier 1770, portant création d'un grand voyer.*

f°120-121, Arrêt de règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 22 juin 1771, concernant l'enregistrement en malabar des sentences du tribunal de la Chaudrie et de la police.

C²59 : Législation de la Compagnie des Indes. 1778-1791.

f°10-14, Enregistrement par le Conseil Supérieur de Pondichéry de la déclaration royale du 9 août 1777, sur la police des noirs, le 8 août 1778.

f°14-15, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'arrêt du Conseil d'État du roi concernant le retour des noirs, mulâtres ou autres gens de couleur aux colonies, du 7 septembre 1777, du 8 août 1778.

f°45-46, Lettre de Piveron de Morlat, procureur général du roi au Conseil supérieur de Pondichéry au R.P. François, vicaire desservant la paroisse Saint-Louis de Chandernagor, du 17 août 1779, à Pondichéry.

f°54, Édit portant réforme du Conseil supérieur de Pondichéry, du mois d'août 1784.

f°66, Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Arrêt de règlement du 31 août 1786, sur le lieutenant de police.

f°93, Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry du 8 décembre 1787, délibération concernant le tarif des inhumations.

f°125, Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Règlement du 18 décembre 1790 sur la Municipalité de Pondichéry.

f°139, Règlement général de police pour la ville de Pondichéry et sa banlieue, par le corps de la Municipalité de Pondichéry sanctionnée provisoirement par Messieurs les Administrateurs, installée le 14 novembre 1790.

C²62 : Correspondance générale, 1666-1676. Sauf précision, les lettres sont adressées à la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales.

f°4, Mémoire de La Boulaye le Gout, de Sourat aux Indes orientales du Grand Mogol, ce premier avril 1666.

f°14, Mémoire pour l'établissement du commerce dans les Indes, de François Bernier, du 10 mars 1668.

f°19, Mémoire de François Bernier du 10 mars 1668, à Surate.

f°23, Lettre de François Bernier à Faye et Caron, du 10 mars 1668.

f°27, Lettre de François Caron du 21 avril 1668, à Surate.

f°37, Lettre de François Caron du 21 avril 1668.

f°42, Lettre de François Caron du 9 janvier 1669, à Surate.

f°45, Lettre de Caron du 12 avril 1669.

f°53, Lettres de Caron du 22 et 23 août 1669.

f°55, Lettre de François Baron à Colbert, du 20 octobre 1669, à Alep.

f°62, *Lettre de François Caron du 1^{er} janvier 1670.*

f°67, *Lettre de Marcara du 12 janvier 1670.*

f°76, *Lettre de François Caron du 30 novembre 1671.*

f°79, *Lettre de François Baron, du 8 juin 1671, à Surate.*

f°85, *Lettre de François Baron, à Surate, du 13 novembre 1671.*

f°87, *Copie d'une lettre des directeurs Blot et Baron à François Caron, du 1^{er} décembre 1671, à Surate.*

f° 318, *Lettre de François Baron à Colbert, du 23 décembre 1675.*

f°151, *Lettre de François Caron, à Ceylan, le 4 juillet 1672.*

f°164, *Lettre de Blot, du 6 janvier 1672, à Surate.*

f°166, *Lettre de Blot à Surate, du 29 mars 1672.*

f°181, *Lettre des directeurs généraux des Indes à Surate, du 16 novembre 1672.*

f°217, *Lettre du directeur Gueston, à Surate, le 18 janvier 1673.*

f°225, *Lettre du directeur Gueston, à Gameron [Bander Abbas], le 21 mars 1673.*

f°227, *Recueil d'extraits de lettres, 1673-1674, contenant notamment une lettre des capucins Yves de Bourges, à Surate, et Bernardin de Quimper, à San Thomé.*

f°232, *Mémoire et instructions de ce que ces Messieurs de la Royale Compagnie de France ont à demander au grand Moghol lorsque les présents lui seront offerts, à Sually, du dernier jour de février 1673.*

f°236, *Mémoire de ce que la Compagnie française aura à demander au Roi Moghol au temps que les présents seront apportés devant Sa Majesté, 1673.*

f°286, *Mémoire de l'Abbé Carré, du 22 janvier 1674.*

f°310, *Délibération du Conseil [d'administration du commerce] du 19 janvier 1675, à Madras.*

f°318, *Lettre de François Baron à Surate, le 23 décembre 1675*

C²63 : Correspondance générale, 1674-1691. Sauf précision, les lettres sont adressées à la Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales.

f°1-9, *Lettres de François Baron, le 20 novembre 1674, à Madras.*

f°14, *Lettre de Georges Roques du 10 janvier 1682, à Brodera (Vadodara).*

f°22, *Mémoire de François Pallu, du 25 janvier 1682.*

f°37, *Copie d'attestation des principaux officiers du navire de Macao [...], en bas duquel figure la copie de la minute d'une délibération du 26 novembre 1682.*

f°119-122, *Procès-Verbaux du Comptoir de Surate, qui regroupe plusieurs délibérations éparses de l'année 1688.*

f°126-127, *Extraits de deux lettres envoyées à la Chambre générale par les directeurs et conseillers de Surate, des 28 avril et 5 mai 1688.*

f°128, *Extrait du registre du greffe du Conseil souverain établi par le Roi au Comptoir de Surate, pour la Royale Compagnie des Indes orientales.*

f°137, *Extrait de la lettre écrite par Pilavoine, le 28 juin 1688, à Surate.*

f°151, *Lettre de François Martin du 20 février 1690, à Pondichéry.*

f°155, *Extrait d'une lettre de Pilavoine, du 1^{er} avril 1690, à Surate.*

f°171, *Lettre de François Martin, du 22 janvier 1691, à Pondichéry.*

f°173, *Lettre de François Martin du 22 janvier 1691, à Pondichéry.*

f°175, *Lettre de François Martin, du 26 septembre 1691, à Pondichéry.*

f°183, *Lettre de François Martin du 26 septembre 1691, à Pondichéry.*

f°191, *Lettre de François Martin du 26 septembre 1691, à Pondichéry.*

C²64 : Correspondance générale, 1692-1698. Sauf précision, les lettres sont adressées aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales.

f°10, *Lettre de François Martin, du 30 septembre 1692, à Pondichéry.*

f°56, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par M. Pilavoine, directeur du comptoir de Surate, à Surate, du 20 janvier 1693.*

f°62, *Lettre de François Caron du 1^{er} janvier 1670.*

f°118, *Lettre de François Martin du 28 décembre 1694, à Ougly.*

f°130, *Quelques remarques de mon séjour avec les Hollandais, par François Martin, 1694 ou 1695.*

f°146, *Lettre de François Martin, à Ougly (Bengale), le 25 juillet 1696, reçue à Surate le 1^{er} octobre 1696.*

f°171, *Lettre de Martin et Deslandes, du 21 novembre 1696, à Ougly.*

f°212, *Extrait des lettres écrites à la Compagnie d'Orient par les marchands du comptoir de Surate, du 30 novembre 1696.*

f°222, *Lettre de Jean-Baptiste Martin, du 28 avril 1697, à Surate.*

f°230, *Copie de la lettre de Jean-Baptiste Martin, du 15 novembre 1697, à Surate.*

C²65 : Correspondance générale, 1699-1700. Sauf précision, les lettres sont adressées aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales.

f°21, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par le P. Laurent d'Angoulême, capucin, supérieur de Surate, du 11 juillet 1699.*

f°25, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par Messieurs François Martin et de Pierre de Chalonge, au fort de Pondichéry, le 14 septembre 1699.*

f°44, *Instructions pour le Sieur de Livernan, du 15 mars 1699, par le chevalier des Augiers.*

f°49, *Lettre de François Martin du 15 février 1700, à Pondichéry.*

f°78, *Extraits de la lettre générale de M. Martin et Chalonge écrite à la Compagnie, datée au Fort de Pondichéry le 19 février 1700.*

f°82, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 5 mars 1700.*

f°89, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 6 octobre 1700.*

f°104, *Lettre du Sieur Livernan, à Pontchartrain, octobre 1700.*

f°209, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes orientales par les commis du comptoir de Surate, le 20 mars 1700.*

f°213, *Copie de la lettre écrite par les commis du comptoir de Surate reçue par voie d'Angleterre, du 11 mai 1700.*

C²⁶⁶ : Correspondance générale, 1701-1702.

f°05, *Copie de la lettre de M. le Chevalier Martin et des marchands du comptoir de Pondichéry écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France, le 22 février 1701.*

f°15, *Extrait du journal de François Martin jusqu'au 15 février 1702.*

f°154, *Extrait du journal des vaisseaux de la Compagnie des Indes orientales, 1702-170.*

f°174, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie royale des Indes orientales de France par Monsieur Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 15 février 1702.*

f°192, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie par M. Martin et les marchands du comptoir de Pondichéry, du 13 octobre 1702.*

C²⁶⁷ : Correspondance générale, 1703-1705. Sauf précision, les lettres sont adressées aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales.

f°13, *Lettre de Denyon, du 25 février 1703, à Pondichéry.*

f°247, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin, de Flacourt, d'Hardancourt et de la Prévostière, du 19 février 1705.*

f°269, *Copie de lettres écrites par Messieurs du Conseil souverain à Monseigneur l'évêque de San Thomé, Lettre du 30 mai 1705.*

f°271, *Mémoire au sujet de l'émotion populaire arrivé le samedi 5 septembre 1705 dans la ville de Pondichéry qui a duré jusqu'au 8 dudit mois.*

f°275, *Lettre des marchands de Pondichéry à M. Pilavoine du comptoir de Surate, envoyée le 20 septembre 1705 et reçue le 21 novembre 1705.*

f°278, *Copie de la lettre écrite à la Compagnie des Indes par M. Martin et les conseillers du Conseil souverain de Pondichéry, du 8 octobre 1705.*

f°291, *Lettre de M. de Charanville, Major à Pondichéry, du 19 février 1705.*

C²68 : Correspondance générale, 1705-1709.

f^o16, *Lettre de Denyon à la Chambre générale, du 6 octobre 1706, à Pondichéry.*

f^o53, *Mémoire pour M. Hébert, directeur de la Compagnie des Indes, du mois de mai 1706.*

C²69 : Correspondance générale, 1710-1714. Sauf précision, les lettres sont adressées aux directeurs de la Compagnie des Indes orientales.

f^o7, *Lettre de Hébert, du 15 février 1710, à Pondichéry.*

f^o28, *État des officiers, sergents, caporaux et soldats qui composent la garnison de Pondichéry, divisée en quatre compagnies, 1710.*

f^o51, *État de la dépense à faire à Pondichéry et Ougly suivant les ordres de la Compagnie [...], mars 1713.*

f^o55-63, *Lettres de Cuperly, Delorme, Bongré, Chardonnaud, Beauvoillier, et Denyon, à Pondichéry, du 28 octobre 1713, et f^o71, Lettre de Dulivier, du 14 février 1714.*

f^o71, *Lettre de Dulivier aux directeurs, du 14 février 1714.*

f^o83, *Copie de la lettre de M. Dulivier et des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 18 juillet 1714.*

f^o97, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 18 juillet 1714.*

f^o103, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 8 octobre 1714.*

f^o146, *Lettre du commandant Denyon aux directeurs de la Compagnie, à Pondichéry, du 26 février 1715.*

f^o150, *Lettre de Dulivier aux directeurs de la Compagnie, au Fort-Louis de Pondichéry, le 26 février 1715.*

f^o157, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry.*

f^o166, *Lettre de d'Hardancourt, du 30 décembre 1715, à Chandernagor.*

f^o181, *Lettre de Dulivier à Pontchartrain, du 10 février 1716.*

f^o194, *Recensement de tous les chrétiens malabares qui se trouvent dans Pondichéry ou terres de sa dépendance, distingués par caste, du 10 février 1716.*

f^o225, *Lettre de Hébert, du 15 février 1716.*

f^o228, *Lettre de Hébert au Secrétaire d'État à la Marine, du 15 février 1716.*

f^o235, *Mémoire concernant les colonies de Français dans les Indes orientales, du 2 décembre 1716, écrit par Denyon.*

C²70 : Correspondance générale, 1715-1718.

f^o04, *Extrait du registre des délibérations du Conseil de la Compagnie royale de France tenues à Pondichéry.*

- f°10, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 20 février 1715.*
- f°13, *Pièces du procès de Naynapa.*
- f°86, *Extrait de la lettre écrite par Cuperly à M. d'Hardancourt, le 8 août 1716.*
- f°87, *Lettre de M. Cuperly écrite de Pondichéry, le 9 août 1716.*
- f°88, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs des Missions-étrangères, du 14 août 1716.*
- f°92, *Lettre de Venance Bouchet, 1716.*
- f°93, *Extrait des registres du Conseil supérieur de Pondichéry, Délibérations du 14 janvier 1716 et du 28 janvier 1716.*
- f°95, *Lettre de Claude Videlou à messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, le 1^{er} février 1716.*
- f°97, *Affaire Naniapa. Apposition des scellés de la Compagnie, du 13 février 1716.*
- f°98, *Copie de l'Inventaire des effets de Naynapa.*
- f°116, *Vente des effets du nommé Naniapa, du 16 juin 1716.*
- f°138, *Requête à Monsieur le Chevalier Hébert, général de la Nation française président du Conseil supérieur présentée par le P. Dominique Turpin de la Compagnie de Jésus curé des malabars chrétiens de Pondichéry, du 20 août 1716.*
- f°142, *Traduction de la lettre écrite de la ville de Madras en langue malabare au Sieur Hébert, général de la Nation française aux Indes orientales, par le nommé Tirouvengadam, décembre 1716.*
- f°155, *Manifesto, e relationo de quixas que fas Naniapa mercador Malavar, morador na Cidade de Pudicheri, du 20 décembre 1716.*
- f°165, *Protesto occulto que fas Nanyapa morador de Pudicheri, por hora prezo injustamente pello Monsieur Hebert.*
- f°167, *Manifesto e relatorio de queixas que fas Ramanada [...], décembre 1716.*
- f°170, *Protesto occulto que fas Ramanada, décembre 1716.*
- f°173, *Pièces justificatives de la requête de Tirouvengadam.*
- f°194, *Pièces justificatives de la requête de Ramanada [...], 1716.*
- f°200, *Pièces justificatives de la requête de Naniapa.*
- f°221, *Lettre de Hébert au Conseil de Marine, du 25 septembre 1717, à Pondichéry.*
- f°243, *Requête de Tirouvengadam au Roi et au Conseil de Marine.*
- f°247, *Requête de Ramanada au Roi et au Conseil de Marine.*
- f°251, *Requête de Naniapa au Roi et au Conseil de Marine.*

C²⁷¹ : Correspondance générale, 1718-1720.

- f°04, *Lettre de messieurs de Chandernagor aux directeurs de la Compagnie, vers 1719.*

f°11, *Copie de la lettre des directeurs aux conseillers de Pondichéry, du 19 janvier 1718.*

f°22, *Lettre des conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719.*

f°40, *Lettre du gouverneur de La Prévostière au Conseil de Marine, du 24 janvier 1719.*

f°44, *Lettre du gouverneur de La Prévostière aux directeurs de la Compagnie, du 24 janvier 1719.*

f°54, *Lettre du commissaire de La Morandière au Régent, du 25 janvier 1719.*

f°246, *Extrait de l'affaire du Sieur Hébert, avec réponses du Conseil de Marine, 1719.*

f°282, *Requête des héritiers de Naniapa au Conseil d'État du roi, du 4 mai 1720.*

f°303, *Requête de Tirouvengadam au Conseil d'État du roi, mai 1720.*

f°309, *Requête de Ramanada au Conseil d'État du roi, mai 1720.*

C²72 : Correspondance générale, 1720-1723

f°137, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur de Pondichéry. Délibération du 17 août 1722.*

f°139, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 31 mai 1721.*

f°222, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry du 31 mai 1721, avec réponses en apostilles du 23 janvier 1723.*

f°244, *Lettre des directeurs de la Compagnie aux conseillers de Pondichéry, du 20 février 1722.*

C²76 : Correspondance générale, 1737-1740.

f°60, *Lettre du R.P. Duchamp, supérieur et curé à Chandernagor, après avril 1736.*

f°231, *Accord et convention faites entre les R.P. Jésuites et le Conseil supérieur de Pondichéry touchant l'aumônerie de Karikal et de ses dépendances, du 4 juin 1739.*

f°237, *Traduction du contrat de vente de la forteresse Kur Kangerie de la ville de Karikal et de cinq aldées de [sa] dépendance envoyé par le roi de Tanjaour à M. le Gouverneur Dumas, 1739.*

C²142, Gouvernement de Law de Lauriston

f°53, *Mémoire sur l'agriculture de la Presqu'Isle de l'Inde dans les dépendances de la Province du Carnate, à Pondichéry, janvier 1774.*

C²152, Administration de Bellecombe et Chevreau

f°30, *Lettre de Bellecombe et Chevreau au Secrétaire d'État à la Marine, du 5 octobre 1777, à Pondichéry.*

C²290-bis : Législation 1702-1777

f°1, *Copie de l'édit de création d'un Conseil supérieur à Pondichéry du mois de février 1701, enregistré le 25 septembre 1702.*

f°13, *Copie du concordat en forme de règlement concernant le culte catholique dans les colonies de l'Inde, du 11 février 1733.*

f°34, *Copie de l'édit concernant les gens de Main morte, du mois d'août 1749.*

f°56, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765 concernant le tarif pour les inhumations.*

f°69, *Copie de la déclaration du Roi sur la composition et les attributions du Conseil supérieur de Pondichéry, du 30 décembre 1772.*

f°119, *Copie de l'édit de suppression de l'ancien Conseil supérieur et création d'un nouveau, du mois de février 1776.*

Correspondance à l'arrivée de Madagascar (Série C5)

C5/A1, pièce n°24, *Extrait des lettres, papiers et mémoires envoyés de l'Ile Dauphine par le navire le St. Jean, 1668.*

C5/A1, pièce n°7, *Mémoire ou relation par laquelle il est fait voir évidemment comme il se peut établir en France une Compagnie pour le negosse [sic.] remarquable et avantageux dans les mers des Indes orientales [...], par Hubert Hugo, janvier 1664, au Havre.*

Correspondance à l'arrivée de la Martinique et Iles du Vent (Série C8)

Sous-série C8 (1663-1666 : Prouville-Tracy (Alexandre, marquis de), lieutenant général des îles d'Amérique).

C8/A1 (Mémoires, états et documents divers, Divers).

f°1, *Mémoire du comte d'Estrades sur l'état présent du gouvernement de la Martinique.*

C8/A65 (1763-1765 : Fénelon, François Louis de Salignac de Lamotte, marquis de, gouverneur de la Martinique).

f°189, *Lettre du Marquis de Fénelon au Duc de Praslin sur le serment des jésuites, du 10 novembre 1763*

C8/B19 (Edits, lettres patentes, ordonnances, règlements et arrêts)

Édit portant établissement d'une Compagnie des Indes occidentales pour faire tout le commerce dans les isles et terres fermes de l'Amérique, mai 1664, imprimé à Paris en 1689.

Mémoire du comte d'Estrades à Colbert sur l'état présent du gouvernement de la Martinique, 1663.

Personnel colonial ancien (Série E)

E 16, *Dossier personnel de Pierre Banal, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry et lieutenant général de police, [n.f.].*

Lettre de Potier de Courcy, commissaire ordonnateur des établissements de l'Inde au ministre de la Marine, du 19 février 1776, à Pondichéry.

E 25, *Dossier personnel de Guillaume Léonard de Sarrazin de Bellecombe [...].*

f°100, *Dossier personnel individuel* [formulaire du XIX^e siècle].

E 55, *Dossier personnel du sieur Bruslé, commis au bureau de l'Inde.*

E 56, *Dossier personnel de Burdin de Recordon de Montréal, Jean-Baptiste, [n.f.].*

Mémoire sur les lettres reçues de Burdin de Recordon, vers 1775.

Lettre de Potier de Courcy, commissaire ordonnateur des établissements de l'Inde, au ministre de la Marine, du 25 février 1775, à Pondichéry, qui rend compte des raisons d'avoir dépossédé le sieur Burdin de Recordon de Monterault de sa place de lieutenant de police.

Copie de la lettre de M. Burdin de Montréal, écrite à M. de Courcy, le 11 septembre 1775, à Pondichéry.

E 80, *Dossier personnel d'Étienne Claude Chevreau [...].*

E 89, *Dossier Personnel de Pierre de Comarieu.*

Pièce n°1, Brevet d'inspecteur général du domaine pour les contestations dans les colonies pour le sieur de Comarieu, du 10 février 1773.

Pièce n°18, Mémoire du 6 février 1776 au sujet de M. Comarieu.

E 90bis, *Dossier personnel de Thomas de Conway [n.f.].*

Extrait des registres de la Compagnie des Indes. Traduction de l'Anglais. Lettre du major général John Holland, au comte de Conway gouverneur de Pondichéry, du 24 septembre 1789, au Fort Saint George.

E 152, *Du Livier, Pierre, chevalier de l'Ordre de N.D. du Mont-Carmel et Saint-Lazare de Jérusalem, directeur général de la Compagnie des Indes orientales, gouverneur des villes et fort de Pondichéry.*

f°2, Mémoire sur lequel il plait à Monseigneur de donner des ordres pour le départ de M. Dulivier, gouverneur, chef du Conseil souverain et directeur de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry qui doit s'aller embarquer à Saint Malo sur le vaisseau l'Auguste, janvier 1713.

f°13, Ordres que les directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales veulent être exécutés par M. Dulivier qui les envoient aux Indes pour gouverner la ville et la citadelle de Pondichéry et dépendances, et directeur pour la régie du commerce, du 4 janvier 1713, et, en apostille, Lettre de Dulivier et des marchands de Pondichéry aux directeurs de la Compagnie, du 16 février 1714.

f°53, Requête imprimée de Pierre Dulivier au Roi et au Conseil de Marine, 1717.

E 159, *Dossier personnel de Duplant de Laval, ancien conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry.*

Pièce n°1, Note des services de Duplant de Laval.

Pièce n°10, Nomination de la Compagnie des Indes en faveur du sieur Duplant de Laval pour remplir l'office de conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, du 15 novembre 1752.

E 169, *Du Rossey, capitaine, commission pour établir une colonie dans les Antilles de l'Amérique.*

f°421, *Commission donnée par le Cardinal de Richelieu aux Sieurs d'Esnambuc et du Rossey pour établir une colonie dans les Antilles de l'Amérique*, du 31 octobre 1626.

E 190, *Dossier Personnel de Denis Nicolas Foucault.*

E 219, *Hébert, Guillaume André, général de la nation française aux Indes, et son fils.*

f°1, *Résumé d'une lettre de Hébert du 12 février 1709, au Fort-Louis de Pondichéry.*

f°9, *Copie de l'Ordre du Roi pour faire revenir le Sieur Hébert en qualité de général de la Nation française aux Indes, à Versailles, le 6 janvier 1715.*

f°11, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes de Saint Malo au Conseil de Marine, du 6 juin 1717.*

f°16, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes à la Compagnie des Indes de Saint-Malo, du 14 août 1717.*

f°19, *Lettre des directeurs de la Compagnie des Indes orientales au Comte de Toulouse, du 20 décembre 1717.*

f°22, *Copie de la délibération de Messieurs de la Compagnie de Saint Malo, du 20 décembre 1717.*

f°24, *Copie des instructions de Pontchartrain lors de l'envoi de Hébert comme Général, 1715.*

f°25, *Procès-verbal de la rébellion de Hébert, par le sieur de La Morandière, du 16 décembre 1718.*

f°34, *Projet d'arrêt qui condamne le sieur Hébert à payer vingt mil livres dans un mois aux indiens de présent à Paris, du 4 novembre 1720, par M. de la Mustière.*

f°37, *Arrêt du Conseil d'État du 23 novembre 1720.*

E 248, *Dossier personnel de La Grenée de Mézières, [n.f.].*

Ordre de la Compagnie des Indes du 1^{er} mars 1769, en faveur du sieur Lagrenée de Mézières.

E 264, *Dossier personnel de Jean Law de Lauriston [n.f.].*

Copie d'une lettre de M. le Duc de Praslin, ministre de la Marine à M. Law de Lauriston, gouverneur général à Pondichéry du 24 novembre 1767.

E 302, *Dossier personnel d'Augustin Maridas-Poulle, interprète du roi dans l'Inde.*

Pièce n°1, *Lettre de Monneron au ministre de la Marine, du 25 juillet 1785, à bord du vaisseau du roi le Brillant.*

Pièce n°2, *Résumé des lettres de Monneron, commissaire ordonnateur des établissements de l'Inde, du 28 mai 1786.*

Pièce n°3, *Copie de la commission accordée par le Conseil supérieur de Pondichéry à Maridas, le 1^{er} juillet 1785.*

E 303, *Dossier personnel d'Étienne de Mars, premier commis au bureau de l'Inde.*

E 311, *Dossier personnel du sieur Michel, premier commis du bureau de l'Inde.*

E 323, Dom Antonio de Noronha, évêque d'Halicarnasse, commissaire et visiteur des missions portugaises dans l'Inde.

Dossier n°1

f°3, *Extrait de la lettre de la Compagnie écrite au Conseil supérieur de Pondichéry le 14 avril 1755.*

f°4, *Extrait des lettres de la Compagnie des Indes écrites à M. Dupleix, les 0 février et 20 juillet 1754.*

f°6, *Lettres de présentation par le duc d'Orléans de M. Antoine de Noronha pour l'ordre de Notre-Dame du Mont Carmel et de Saint Lazare, du 3 février 1751.*

Dossier n°2

f°3, *Lettre de Estienne, chargé du consulat général de France à Lisbonne, à M. le Contrôleur général, du 17 novembre 1772.*

f°17, *Lettre de Estienne, chargé du consulat général de France à Lisbonne, à M. le Contrôleur général, du 26 mai 1772.*

f°23, *Eclaircissements sur le mémoire de Dom Antoine de Noronha.*

E 324, Nyon, Denis de, chevalier de Saint-Louis, gouverneur et ingénieur en chef à l'île de France (ou Denyon).

f°5, *Résumé d'une lettre du Sieur Denyon, capitaine et ingénieur à Pondichéry, à Versailles, le 5 février 1714.*

f°6, *Résumé d'une lettre du Sieur Denyon, capitaine et ingénieur à Pondichéry, à Versailles, le 13 février 1714.*

f°8, *Lettre du Sieur Denyon aux directeurs de la Compagnie du 20 juillet 1716, au Port-Louis de Pondichéry.*

E 337, Dossier personnel de Piveron de Morlat, André Christophe Louis, ancien procureur général au Conseil supérieur de Pondichéry, [n.f.].

Rapport au Secrétaire d'État à la Marine du 4 novembre 1776.

Résumé du mémoire adressé par Piveron de Morlat au Secrétariat d'État à la Marine, avec observations en apostille, [s.d., fin 1776-début 1777].

E 344, Dossier personnel de Jean-Charles Rabel, commis réformé du bureau de l'Inde.

E 361, Dossier personnel de Saintelette, Joseph Charles de, lieutenant de police et conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, [n.f.].

Lettre de Saintelette au Secrétaire d'État à la Marine, en faveur de Tiruvengadam, du 8 octobre 1776, à Versailles.

E 372, Dossier personnel de Pierre Sonnerat, sous-commissaire des colonies, employé à Pondichéry et à l'île de France, administrateur du jardin des plantes.

E 379bis, Dossier personnel de Tirvaugadou, fils de feu Rangapapoulé [sic.], chef des Malabars et courtier de la Compagnie des Indes, à Pondichéry.

Pièce n°1, *Lettre de Foucault, commissaire ordonnateur des établissements français de l'Inde au Secrétariat d'État à la Marine, du 22 février 1774, à Pondichéry.*

Pièce n°5, *Lettre de Potier de Courcy au Secrétariat d'État à la Marine, en faveur de Tirvanganon, courtier chef des Malabars, du 15 février 1775, à Pondichéry.*

Pièce n°12, *Confirmation des pouvoirs attribués à Rangapa Tirouvengadam en son ancienne qualité de chef des Indiens et Malabars de la généralité de Pondichéry, par David de Cossigny, gouverneur particulier de Pondichéry et de tous les établissements français dans l'Inde, et Jean François de Moracin, commissaire général des ports et arsenaux de Marine dans les colonies, ordonnateur à Pondichéry et comptoirs qui en dépendent, du 8 octobre 1785.*

Fonds Moreau de Saint Méry (Série F3)

F3 238 « Code de l'Inde »

f°1, *Articles proposés au Roi par Gérard Le Roy et ses associés qui entreprennent de faire les avances nécessaires pour le voyage des Indes orientales, et en rapporter en ce royaume abondance de tout ce qui s'en peut tirer [...], du 9 juin 1604.*

f°3, *Articles proposés au Roy par Gérard la Roy et ses associés qui entreprennent de faire les frais et avances nécessaires pour le voyage des Indes orientales, juin 1604.*

f°38, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765 concernant le tarif pour les inhumations.*

f°41, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil Souverain à l'Ile Dauphine, et autres officiers inférieurs nécessaires [...], du 17 novembre 1665.*

f°51, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry en forme de règlement du 28 mars 1767, sur les créanciers européens et malabars.*

f°97, *Règlement royal du 30 décembre 1769 portant création du lieutenant général de police et du lieutenant civil de Pondichéry*

f°263, *Lettres patentes autorisant les Jésuites à s'établir dans tous les lieux sous domination française aux Indes, mars 1695.*

f°289, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 11 septembre 1708.*

f°329, *Nomination de la Compagnie des Indes du Sieur Dulivier pour gouverneur de Pondichéry, du 23 février 1712.*

f°347, *Ordonnance pour empêcher l'indécence, le scandale dans les Églises de Pondichéry, du 16 janvier 1715.*

f°391, *Arrêt qui casse le jugement rendu par le sieur Hébert contre Naynapa, Tirouvengadam et Ramanada et ordonne la restitution des sommes que ledit sieur Hébert leur a saisi aux Indes et rétablit la mémoire de ces trois indiens, du 10 septembre 1720.*

F3 240, Colonies orientales, législation, 1604-1821.

f°64, *Edit portant suppression du Conseil supérieur de Pondichéry, et création d'un nouveau Conseil supérieur à l'instar des autres colonies, du mois de février 1776.*

f°69, *Déclaration sur la discipline du Conseil supérieur de Pondichéry, du 3 février 1776.*

f°125, *Édit portant réforme du Conseil supérieur, du mois d'août 1784.*

Fonds Missionnaire (Série F5A)

F5A 1-2 : Ensemble des missions religieuses.

F5A 1/1, Administration générale (1668-1808), Liquidation des biens des Jésuites (1763-1776).

Réflexions sur les réponses faites par les syndics de l'Union des créanciers, [anonyme], vers 1765.

F5A 1/3, Administration générale (1668-1808), Documents concernant l'ensemble des missions des Indes orientales et d'Extrême-Orient (1668-1792).

Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis et d'un missionnaire donnant l'état des missions [...] (1669-1790,1682).

Extrait d'une lettre de M. Guyart, Missionnaire français écrite de Siam le 18 novembre 1669.

État de la religion dans les missions des évêques français aux Indes orientales en 1682.

Mémoire de l'évêque d'Héliopolis [s.d.].

Lettre de l'évêque d'Héliopolis sur les affaires de la Compagnie des Indes et les vexations infligées aux missionnaires par les Portugais, du 8 janvier 1672.

Lettre de l'abbé de Brisacier exposant la situation générale des colonies au moment de l'implantation de la Compagnie des Indes [...], comprenant, Copie d'une lettre de Monseigneur Brindeau missionnaire et grand vicaire de l'évêque de Béryte, du 11 août 1668, de Masulipatam.

Trois lettres de l'évêque d'Héliopolis au sujet de sa détention aux Philippines [...].

Pièce n°2, Lettre de François Pallu, du 14 octobre 1680, à Paris [destinataire inconnu].

Pièce n°4, Lettre probablement écrite par le P. Fontenay, du jeudi 29 décembre 1684.

*Pièce n°5, Copie de la formule du serment de la bulle *Cum Haec Sedes Apostolica*.*

F5A 2/1, Supplément au recueil des titres, lettres et mémoires et autres concernant les Missions-étrangères.

f°1, Extrait du premier registre et la recette pour les Missions commencées le 8 novembre 1661 concernant les comptes rendus à M. l'évêque d'Héliopolis.

F5A 32-36, Missions des îles de France, Bourbon et de Madagascar (1706-1808).

F5A 32/1, Desserte des cures par la Congrégation de la Mission (1706-1789).

Contrat passé avec la Compagnie des Indes en 1736, avec supplément de 1739.

Extraits des contrats passés avec la Compagnie des Indes en 1711 et 1736.

F5A 37-51 : Missions de l'Inde (1664-1791).

F5A 37/1, Implantation de la Compagnie des Indes (1664-1725).

Lettre de l'évêque d'Héliopolis concernant surtout le Bengale, du 12 décembre 1672.

Mémoire de l'état spirituel et temporel de Pondichéry, place située sur la cote de Coromandel, appartenant à la Royale Compagnie des Indes, fin 1715-début 1716.

F5A 37/2, Correspondance au sujet du conflit entre les Capucins et les Jésuites sur la possession de la cure des Malabars à Pondichéry (1701-1705).

Pièce n°1, Mémoire du père Paul de Vendôme capucin de la province de Touraine député de son Général, du Procureur général de son ordre, du Provincial de sa province, et des pères custodes et missionnaires capucins de présent à Pondichéry.

Pièce n°3, Lettre du 26 février 1701, à Paris [s.n., probablement Joseph François de Bourges ou Paul de Vandôme].

Pièce n°4, Lettre du capucin Joseph François de Bourges, du 28 février 1701, à Paris.

Pièce n°5, Lettre de 1704, à Paris [s.n., probablement Joseph François de Bourges ou Paul de Vandôme].

Pièce n°6, Lettre de Paul de Vendôme du 18 septembre 1705.

Pièce n°7, Mémoire du père Paul de Vendôme capucin, 1704.

Pièce n°8, Remarques des P. jésuites en réponse aux mémoires présentés par les P. capucins au Secrétaire d'Etat à la Marine [s.d.].

F5A 37/4, Bâtiments (1724-1726)

Projet de fondation d'un hôpital à Pondichéry (juillet 1724)

Délibération de la Compagnie des Indes afin de payer aux Jésuites les 400 pagodes destinées à la construction de l'église d'Ariancoupan et correspondance avec le supérieur (décembre 1724-septembre 1726).

Pièce n°1, Délibération prises dans les comités généraux et particuliers, du 30 octobre 1724.

Pièce n° 2, Lettre du P. Bouchet, jésuite à l'abbé Raguet, du 12 octobre 1725.

Pièce n°3, Lettre de l'abbé Raguet au P. Bouchet, supérieur des missionnaires jésuites, du 24 septembre 1726.

Mémoire sur les mosquées et pagodes de Pondichéry, 1725 [s.n., Abbé Raguet].

F5A 38, Administration spirituelle (1698-1739).

Mémoire de M. l'Archevêque d'Ancyre sur les chrétiens de Saint-Thomas, dans le royaume des Malabars, et lettres. Traduction en français du 30 mai 1698.

Décret du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, sur l'interdiction de rites malabars, du 23 juin 1704.

Plaintes du gouverneur Hébert contre les Jésuites et mémoire de ceux-ci en réponse.

Pièce n°1, *Lettre de Hébert du 12 février 1709. ANOM, COL, C²13, f°348, Onzième lettre de Hébert, du 12 février 1709.*

Pièce n°2, *Mémoire des jésuites pour Messieurs les directeurs de la royale Compagnie des Indes orientales, 1709.*

Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites missionnaires des Indes établis à Pondichéry ; et les décisions approuvées et confirmées par le Roi le 14 février 1711.

Mémoire des demandes faites par les R.P. Jésuites, décisions approuvées par le Roi et réponses aux décisions par les conseillers de Pondichéry, du 1^{er} octobre 1714.

Requête de l'évêque de Saint-Thomé pour faire reconnaître son autorité sur les chrétiens de Pondichéry, du 8 décembre 1713.

Confirmation de l'évêque de San Thomé en tant qu'évêque de San Thomé, à Versailles, du 12 janvier 1715 [acte réglementaire, servant également d'instructions à Hébert].

Affaire du noble Naniapa accusé de dénigrer la religion chrétienne.

Pièce n°1, *Copie de la lettre du P. Bouchet, février 1715.*

Pièce n°2, *Procès-verbal sur les aumônes données par Naniapa, du 26 février 1715.*

Extrait de la lettre de Messieurs du Conseil de Chandernagor, du 24 août 1725.

Documents concernant les capucins, émanant de la Chambre apostolique romaine.

Pièce n°12, *Décret Compertum exploratumque, du 24 août 1734.*

Pièce n°15, *Préceptes de notre pape Clément XII, du 30 octobre 1739.*

Note de Dumas, gouverneur de Pondichéry [sic], sur la religion des Maures et des Malabars, du 11 juillet 1725, à Paris.

F5A 39/1 Correspondance de l'abbé Raguet, directeur de la Compagnie des Indes en charge des affaires spirituelles (1726-1731), Correspondance avec Étienne Le Gac, supérieur des Jésuites de Pondichéry (1726-1730).

Pièce n°1, *Lettre du P. Le Gac à l'abbé Raguet, du 10 octobre 1726, à Pondichéry.*

Pièce n°3, *Lettre du P. Le Gac à l'abbé Raguet, du 7 octobre 1727, à Pondichéry.*

Pièce n°4, *Extrait du registre des délibérations prises dans les assemblées générales d'administration, du 28 novembre 1725.*

Pièce n°5 : *Lettre du P. Le Gac à l'abbé Raguet du 19 janvier 1728, à Pondichéry.*

Pièce n°6, *Réponse de M. l'abbé Raguet au R.P. Le Gac, le 28 septembre 1729, à Pondichéry.*

Pièce n°7, *Réponse de l'abbé Raguet aux lettres du R.P. Le Gac, le 16 décembre 1729, à Paris.*

Pièce n°9, *Réponse du P. Le Gac à l'abbé Raguet, du 20 novembre 1730, à Pondichéry.*

F5A 39/2 : Correspondance de l'abbé Raguet [...]. Correspondance avec Antoine de La Châtre, supérieur des Capucins de Pondichéry (1726- 1730).

Pièce n°1, *Lettre du R.P. Esprit de Tours supérieur des Capucins de Pondichéry, et des R.P. Bonaventure et Louis de Thouaré, à l'abbé Raguet du 10 octobre 1725.*

Pièce n°3, *Copie d'une lettre de l'évêque de San Thomé de Méliapour au Père Esprit de Tours, capucin supérieur de l'hospice et curé de Pondichéry, du 20 juin 1705, à San Thomé.*

Pièce n°5, *Réponse de l'abbé Raguet aux lettres du R.P. de la Chatre capucin, du 16 décembre 1729.*

F5A 39/4 : Correspondance de l'abbé Raguet [...]. Correspondance avec le gouverneur de Pondichéry, Pierre-Christophe Lenoir (1726-1730).

Pièce n°2, *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 2 octobre 1726.*

Pièce n°3, *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 18 janvier 1727.*

Pièce n°4, *Lettre de Lenoir à l'abbé Raguet, du 25 septembre 1728.*

Pièce n°6 : *Lettre de l'abbé Raguet, à Lenoir, 1729.*

Pièce n°7, *Réponse de l'abbé Raguet à Lenoir, du 15 décembre 1729.*

F5A 39/5 : Correspondance de l'abbé Raguet [...]. Correspondance avec les administrateurs (1727-1728).

Pièce n°2 : *Lettre de Robin, commis du contrôleur général à l'abbé Raguet, du 23 janvier 1728.*

F5A 40 : Ursulines à Pondichéry (1737-1739).

f°7-9, *Copie de la lettre de la Compagnie des Indes à monseigneur l'évêque de Vannes au sujet des religieuses ursulines pour Pondichéry, du 8 septembre 1738.*

f°10-22, *Copie des lettres de monseigneur l'évêque de Saint-Thomé, au sujet des religieuses Ursulines de Pondichéry arrivées de Vannes en l'an 1738, f°13, Lettre de l'évêque de San Thomé du 26 septembre 1738.*

f°27-31, *Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry pour l'établissement des dames religieuses ursulines, destinées pour l'éducation des jeunes filles des Français établis aux Indes, du 29 novembre 1738.*

f°31, *Réponse de Monseigneur l'évêque de Saint-Thomé au susdit contrat de fondation.*

f°38, *Apologie du contrat de fondation fait par M. le Gouverneur et Messieurs du Conseil supérieur de Pondichéry, pour répondre aux articles que Mgr l'évêque de Saint-Thomé forme pour le renverser, janvier 1739.*

f°117-123, *Règlements pour les pensionnaires et écolières du monastère des révérendes mères en Jésus-Christ, les religieuses ursulines établies à Pondichéry dans l'Inde en la présente année 1738.*

F5A 41 : *Traité de la religion des Malabars, 1704-1714, par Tessier de Queralay.*

F5A 42/2, Procès entre les Jésuites de Pondichéry et l'Union des créanciers en 1769 (1691-1770). Détail de la procédure (1769)

Pièce n°1, *Extrait. Procédure faite par le sieur Gaspard Antoine Pitois, fondé de procuration de l'Union des créanciers des ci-devant Jésuites, au Conseil de Pondichéry, 1769.*

F5A 42/3, Procès entre les Jésuites de Pondichéry et l'Union des créanciers en 1769 (1691-1770), Pièces du procès (1691-1769).

Pièce n° 8, *Déclaration des Jésuites sur la nature de leurs biens, du 8 avril 1769, copie du 6 juin 1769.*

Pièce n°25 : *Lettres patentes concernant la poursuite des biens de la société de la Compagnie des jésuites qui sont dans les colonies françaises, du 3 juin 1763.*

Pièce n°58, *Achat de la maison avec jardin de Pondichéry, comprenant Contrat d'acquisition de la maison de Pondichéry, du 11 février 1691.*

Pièce n°62, *Lettres patentes autorisant les Jésuites à s'établir dans tous les lieux sous domination française aux Indes, mars 1695, copie du 6 juin 1769.*

Pièce n°63, *Traduction de la nomination du père Dolu, puis du père Tachard à la cure des Malabars de Pondichéry, (janvier 1699-août 1708, copie du 16 juin 1769) comprenant, Lettres de l'évêque de San Thomé du 21 août 1708 portant extension de la juridiction des jésuites.*

Pièce n°64, *Lettre du secrétaire d'État à la Marine au sujet de la contestation des Capucins sur la nomination du père Dolu, (12 mars 1701, copie du 16 juin 1769).*

Pièce n°66, *Défense du cardinal Maillard de Tournon, visiteur apostolique, aux Capucins d'empêcher les chrétiens malabars d'entrer dans leur église à Pondichéry, du 18 mars 1704 (copie du 6 juin 1769).*

Pièce n°67, *Jugement du cardinal Maillard de Tournon sur le différend entre les capucins et les jésuites, sentence du 1^{er} avril 1704.*

Pièce n°68, *Nouvelle défense du cardinal Maillard de Tournon aux capucins de troubler les jésuites dans leurs fonctions, du 5 juillet 1704.*

Pièce n°69, *Confirmation des lettres patentes en faveur des jésuites, du 14 juin 1704.*

Pièce n°71, *Convention entre les capucins et les jésuites sur la célébration des mariages et la construction des églises, du 5 mars 1751.*

Pièce n°72, *Requête des jésuites pour que le décret de la Congrégation de la Propagande de 1709 soit appliqué, du 28 mars 1712.*

Pièce non numérotée, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry interdisant que les quatre sentences précédentes soient exécutées* [décrets du cardinal Maillard de Tournon], du 11 septembre 1708.

F5A 43, Contestations des Jésuites et de leurs créanciers (1771-1775).

Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan, curé de Chandernagor, réclamant les biens de la mission et demandant des secours pour les missionnaires.

Pièce n°1, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan au roi*, 1771.

Pièce n°2, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan*, 1771.

Requête des missionnaires pour la liquidation des créances trouvées lors du décès du P. de Lavour et demandes de recherche dans les archives de la Compagnie des Indes.

Pièce n°1, *Mémoire concernant la liquidation des créances sur la Compagnie trouvées sous les scellés du feu sieur de Lavour, supérieur de la mission des Indes appartenant toujours aux prêtres de la mission Malabare à Pondichéry*, du 6 septembre 1771, à Paris.

Copie de la nomination de l'abbé de Saint-Estevan procureur général de la mission afin d'en recouvrer les biens, par le P. Mozac, du 14 septembre 1772.

Assignation de l'abbé Saint-Estevan pour justifier de ses réclamations et recouvrer les créances de la Compagnie des Indes.

Pièce n°2, *Lettre de l'abbé Terray, contrôleur général des finances, au marquis de Boynes, Secrétaire d'État à la Marine*, du 5 février 1773.

Mémoire des créanciers des jésuites en réponse à l'arrêt du 17 juin 1774, réponses de Comarieu et correspondance.

Pièce n°1, *Mémoire des créanciers des jésuites*, [s.d., fin novembre 1774].

Pièce n°3, *Copie du mémoire de Pierre de Comarieu*, [s.d., janvier 1775].

Contestation sur la légitimité de Comarieu par le Garde des Sceaux et remarques sur les instances habilitées à traiter l'affaire.

Pièce n°2, *Mémoire du Garde des Sceaux au Contrôleur général des finances*, du 30 janvier 1775, à Versailles.

Pièce n°3, *Mémoire au sujet des biens de la Mission malabare* [pour le Contrôleur des Finances], [s.d., fin 1774-début 1775].

Signification à l'abbé de Saint-Estevan de l'ordre d'enregistrer l'arrêt du 8 février 1775.

Requête des créanciers des jésuites contre l'arrêt du 25 avril 1769 et le sieur Comarieu, [postérieur au 30 juillet 1775].

Mémoire adressé par Huart Du Parc à de Comarieu, inspecteur du Domaine et à Bailly, contrôleur des bons d'État du 29 juillet 1775.

F5A 44, Règlement de conciliation-Transaction du 22 avril 1777 (1775-1777).

Arrêt du Conseil d'État (sur parchemin) autorisant le ministre de la Marine à passer une transaction avec les syndics des créanciers des Jésuites et lettre d'envoi.

Pièce n°1, Extrait des registres du Conseil d'État, Arrêt du Conseil du 22 mars 1777

Transaction entre Monseigneur de Sartine, ministre et Secrétaire d'État ayant le département de la Marine, stipulant pour les Missions établies dans l'Inde et les syndics généraux des créanciers des Jésuites, au sujet des effets trouvés après le décès du frère Lavaur, du 22 avril 1777.

F5A 45 Propositions pour le remplacement des Jésuites et défense de la mission malabare (1769-1776).

Requêtes de Sébastien de Nevers, préfet apostolique, et de Jérôme de Bourges, provincial des Capucins, pour récupérer la mission de Pondichéry : « usurpée par les Jésuites ».

Pièce n°1, Requête des capucins de Pondichéry au Président et conseillers du Conseil supérieur de Pondichéry, du 2 janvier 1769.

Deux mémoires sur les débuts et la situation actuelle de la mission malabare, avec lettre chiffrée adressée à Law de Lauriston et de Courcy pour des informations complémentaires.

Pièce n°2, Mémoire sur Pondichéry et la Mission malabare, du 25 juin 1775.

Copie de la correspondance entre le gouverneur de Pondichéry, Law de Lauriston et l'évêque de Méliapour au sujet du non-respect de l'interdiction des missionnaires jésuites [...].

f°1, Lettre de Law de Lauriston et de Courcy au ministre de la Marine, du 16 octobre 1775, à Pondichéry.

f°11, Traduction d'une lettre de M. l'évêque de Méliapour ou San Thomé à M. Law de Lauriston, de San Thomé, le 4 août 1775.

Correspondance et mémoires de l'abbé Vernet défendant les jésuites contre l'évêque de San Thomé.

Pièce n°1, Lettre de l'abbé Vernet à M. de Sartine, du 1^{er} octobre 1775, à Pondichéry.

Pièce n°2, Mémoire sur la conduite des missionnaires malabars au sujet du bref d'extinction de la Compagnie de Jésus [fin 1775].

Lettres du P. de Brassaud, jésuite, accompagnant un mémoire sur les missions de l'Inde.

Pièce n°2, Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine, ministre de la Marine, par le P. de Brassaud, du mois d'octobre 1774.

Mémoire sur l'état de la mission et les moyens de la conserver [de l'abbé de Saint-Estevan] et observations [1775].

Pièce n°1, Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine ministre de la Marine et Secrétaire d'État, par l'abbé de Saint-Estevan, 1775.

Pièce n°2, *Rapport sur le Mémoire adressé à Monseigneur de Sartine par l'abbé de Saint-Estevan*, 1775.

Correspondance de l'abbé de Saint-Estevan concernant l'interdit de l'évêque de Méliapour sur les jésuites et défendant la mission malabare.

Pièce n°3, *Lettre de l'abbé de Saint-Estevan au Roi* [s.d., 1775].

Mémoire décrivant les missions malabare et chinoise, et proposant d'attribuer aux prêtres des Missions-étrangères la direction de la première, par Martin Hody, octobre 1774.

F5A 46/2, Gestion de la mission pendant la période de transition (1771-1776), Administration spirituelle (1776).

Lettre du préfet apostolique Sébastien de Nevers, sur divers sujets [...] [titre trompeur, l'auteur n'avait pas encore été investi].

Pièce n°1, *Lettre du P. Sébastien de Nevers, du 1^{er} février 1776, à Pondichéry.*

F5A 47/1, Transfert de la mission malabare au Séminaire des Missions-étrangères (1775-1779), Préparation des lettres patentes de mars 1776 (1775-1776).

Mémoires et observations sur le rétablissement de la mission malabare et la nécessité de lui conserver ses biens.

Pièce n°1, *Rapport au ministre de la Marine*, février 1776.

Pièce n°8, *Rapport à M. de Sartine sur la Mission malabare*, février 1776.

Correspondance entre Guéau de Reverseaux, les directeurs du séminaire, et l'abbé de L'Isle-Dieu [vicaire général des colonies d'Amérique], au sujet du projet de lettres patentes.

Pièce n°3, *Lettre de Reverseaux à l'abbé de L'Isle-Dieu, du 29 février 1776.*

Correspondance du ministre de la Marine avec l'ambassadeur du Portugal et le nonce du pape au sujet du projet de lettres patentes.

Pièce n°3, *Rapport de Guéau de Reverseaux au ministre de la Marine, du 24 février 1776.*

Pièce n°6, *Réponse du nonce du pape au Secrétaire d'État à la Marine, du 2 mars 1776.*

Pièce n°7, *Réponse de l'ambassadeur du Portugal à Paris au Secrétaire d'État à la Marine, du 3 mars 1776.*

Pièce n°8, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. l'ambassadeur de Portugal, du 29 mars 1776 [écrite par Guéau de Reverseaux, et approuvée par le ministre].*

Pièce n°9, *Réponse de l'ambassadeur de Portugal de Sousa au Secrétaire d'État à la Marine, du 10 avril 1776.*

Pièce n°10, *Copie de la réponse faite à l'ambassadeur du Portugal, à Versailles, le 10 avril 1776.*

Pièce n°11, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine du 31 mars 1776.*

Courrier de transmission des lettres patentes aux administrateurs de Pondichéry et remarques à ce sujet.

Pièce n°1, *Lettre d'Antoine de Sartine aux administrateurs de Pondichéry*, juillet 1776.

Pièce n°2, *Rapport de Guéau de Reverseaux à M. de Sartine sur la lettre de Louis Dufau, évêque de Céram, directeur du séminaire des Missions-étrangères*, [s.d., juillet 1776].

Lettres patentes attribuant aux prêtres des Missions-étrangères la desserte des missions malabares, mars 1776, contenant les notes de Guéau de Reverseaux.

F5A 47/2, Transfert de la mission malabare au Séminaire des Missions-étrangères (1775-1779), Controverse au sujet de la nomination du préfet apostolique et du vicaire (juin 1776-février 1777).

Rapports [de Guéau de Reverseaux] sur les mémoires de l'abbé Vernet [jésuite de l'Inde] et demande de brefs de préfets apostoliques pour le supérieur des capucins et celui de la mission malabare.

Pièce n°2, *Rapport sur les plaintes portées par l'évêque de San Thomé aux administrateurs de Pondichéry*, du 8 juillet 1776.

Correspondance entre le ministre des Affaires-étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la demande de brefs de préfet et vicaire apostoliques pour le père Sébastien de Nevers, supérieur des Capucins, et le père Mathon, des Missions-étrangères, supérieur de la mission malabare (août-septembre 1776).

Pièce n°2, *Copie d'une lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergennes*, du 7 août 1776, à Rome.

Pièce n°3, *Traduction de la réponse de la Congrégation de la Propagande au mémoire présenté par le cardinal de Bernis*, [août 1776].

Pièce n°7, *Lettre du comte de Vergennes au cardinal de Bernis*, début septembre 1776.

Correspondance entre le ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine et le Saint-Siège au sujet de la proposition de nommer l'évêque de Tabraca vicaire apostolique à la place du père Mathon (septembre-octobre 1776).

Pièce n°1, *Projet de lettre de M. de Sartine à M. de Vergennes, par Guéau de Reverseaux*, du 9 septembre 1776, à Versailles.

Pièce n°3, *Lettre de Guéau de Reverseaux à M. de Sartine*, du 5 septembre 1776, à Paris.

Pièce n°4, *Extrait de la lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergennes*, du 25 septembre 1776, à Rome.

Pièce n°6, *Extrait de la lettre de M. le cardinal de Bernis à M. le comte de Vergennes* du 2 octobre 1776, à Rome.

F5A 47/3, Transfert de la mission malabare au Séminaire des Missions-étrangères (1775-1779), Exécution des lettres patentes de mars 1776 (1776-1779).

Questions de la cour de Rome sur la nouvelle organisation de la mission malabare et les pouvoirs donnés à l'évêque de Tabraca, par les directeurs du séminaire des Missions-étrangères, janvier 1777.

Copie du procès-verbal qui constate la réunion de la mission malabare à messieurs des Missions-étrangères, du 18 septembre 1777, contenant Copie de la lettre de Monseigneur de Sartine datée de Versailles le 23 février 1777.

Correspondance au sujet de la mise en place de la nouvelle organisation.

Pièce n°4, Traduction de la lettre de Monseigneur l'évêque de San Thomé au R.P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique, du 21 septembre 1777.

Pièce n°6, Lettre des P. Hyacinthe de Montjustin et Chevendinam [jésuites] au P. Sébastien de Nevers, du 17 octobre 1777, à Karikal.

F5A 48/1 Gestion de la mission malabare par le Séminaire des Missions-étrangères. Revenus et fonctionnement (1778-1788).

Notes et correspondance au sujet du remboursement de cette somme [30.000 livres destinées à la mission] au département de la Marine.

Pièce n°2, Rapport au ministre de la Marine, sur les missions de l'Inde, du 18 février 1780.

Mémoires et correspondance des directeurs du séminaire sur le manque de fonds de la mission.

Pièce n°1, Mémoire à Monseigneur de Sartine, ministre de la Marine, sur la mission malabare dans l'Inde à Pondichéry, 1780.

Requêtes pour que les missionnaires capucins touchent leurs appointements.

Pièce n°2, Rapport au ministre de la Marine sur les missions de l'Inde, du 8 juin 1785.

F5A 48/2 Gestion de la mission malabare par le Séminaire des Missions-étrangères. Préfets et vices-préfets apostoliques (1786-1789).

Lettre des administrateurs de Pondichéry au sujet de la résidence du préfet apostolique en France ou en Inde.

Pièce n°1 : Extrait de la lettre de Messieurs le Comte de Cormway et de Moracin du 25 octobre 1787.

Nomination du père Damase d'Oléron à la cure de Pondichéry et à la vice-préfecture de la mission.

Pièce n°1, Lettre de Moracin et de Cossigny, administrateurs de Pondichéry, au Secrétariat d'État à la Marine, du 8 novembre 1786, à Pondichéry.

Pièce n°3, Lettre du P. Hilaire de Poitiers au maréchal de Castries, du 11 mars 1789.

Pièce n°4, Lettre d'attache du roi en faveur du P. Damase d'Oléron, du 19 mars 1789, à Versailles.

Pièce n°9, Réponse à la lettre du 19 janvier 1787 sur la mission des capucins de Pondichéry, du 5 juillet 1787, par Cossigny et Moracin, administrateurs de Pondichéry.

Pièce n°11, Lettre du maréchal de Castries au P. Hilaire de Poitiers, du 5 décembre 1788, à Versailles.

Le père Hilaire de Poitiers, provincial des Capucins de la province de Touraine.

Pièce n°1, *Lettre du P. Hilaire de Poitiers à Monseigneur le maréchal marquis de Castries, conseiller d'état, ministre de la Marine, du 12 octobre 1786, à Tours.*

Pièce n°2, *Facultés concédées au supérieur des capucins de la province de Touraine de préfet apostolique de Pondichéry, Surate, Madras, Mazulipatam et terres adjacentes, du 25 novembre 1786.*

Pièce n°3, *Rapport au Secrétaire d'État à la Marine, du 7 décembre 1786.*

Pièce n°4, *Lettre au P. Hilaire de Poitiers provincial des capucins de la province de Touraine à Tours, du 19 janvier 1787, à Versailles.*

F5A 48/4 Gestion de la mission malabare par le Séminaire des Missions-étrangères. Missionnaires-Affaires particulières ou personnelles (1777-1790).

Mémoires et correspondance au sujet du refus des directeurs du Séminaire des Missions-étrangères de recevoir l'abbé Vernet en qualité de procureur délégué de la mission malabare [...].

Pièce n°17, *Extrait d'une lettre de l'évêque de Tabraca [vicaire apostolique] au sieur de Burguerieu [directeur du séminaire des Missions-étrangères à Paris], du 21 janvier 1777, à Virapatnam, près de Pondichéry.*

Lettres du préfet apostolique Sébastien de Nevers au sujet des services rendus.

Pièce n°1 : *Lettre de Sébastien de Nevers, du 1er août 1782.*

Demande de secours de Jean Garofalo, jésuite napolitain ayant desservi les paroisses de Pondichéry et Chandernagor.

Pièce n°1, *Lettre de Jean Garofalo au Secrétaire d'État à la Marine, du 15 janvier 1785, à Pondichéry.*

Protestations des supérieurs contre la mauvaise conduite des capucins à Pondichéry.

Pièce n°1, *Lettre du P. Damase d'Oléron au ministre de la Marine, du 28 octobre 1789, à Pondichéry.*

F5A 49/1, Missions religieuses. Chandernagor.

Correspondance avec le cardinal de Fleury, au sujet de la construction d'une chapelle et d'un bastion.

Pièce n°1, *Copie de la délibération du Conseil de Chandernagor du 31 janvier 1725.*

Pièce n°2, *Lettre de M. l'abbé Raguet à M. le Cardinal de Fleury du 3 novembre 1726.*

Correspondance avec les missionnaires Charles de Montalembert et Claude-Stanislas Boudier.

Pièce n°1, *Lettre de Charles de Montalembert à l'abbé Raguet, du 25 décembre 1725, à Chandernagor.*

Pièce n°8, *Réponse de Monsieur l'abbé Raguet au R.P. de Montalembert missionnaire de la Compagnie de Jésus, du 16 décembre 1729, à Paris.*

Mémoire au sujet de l'aumônerie de Chandernagor [1732 ou début 1733].

F5A 49/2, *Présentation au Conseil de Chandernagor d'un décret de 1720 et des brefs de 1733 et 1746 en faveur des capucins, à la demande du curé de la paroisse [1771].*

F5A 49/3, *Conflits entre les Jésuites et les Capucins-Administration par le Séminaire des Missions-étrangères (1776-1789).*

Correspondance entre l'évêque de Tabraca, supérieur de la mission malabare, et le préfet apostolique au sujet de la nomination d'un nouveau supérieur pour la mission de Chandernagor après sa réunion au Séminaire des Missions-étrangères.

Pièce n°1, Lettre de Sébastien de Nevers aux P. Garofalo et Garret, prêtres missionnaires à Chandernagor, du 4 février 1778.

Pièce n°2, Nomination par le P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique, du P. Joseph François de Scelle, curé et supérieur de la cure et mission de Chandernagor, du 4 février 1778, à Pondichéry.

Pièce n°3, Instructions données au R.P. Joseph François capucin nommé supérieur et curé de la nouvelle cure et mission de Chandernagor dans le Bengale, par le P. Sébastien de Nevers, capucin, custode des missions et préfet apostolique.

Pièce n°5, Lettre de Pierre Brigot, évêque de Tabraca, à Sébastien de Nevers, du 8 février 1778, à Pondichéry.

Pièce n°6, Lettre de Sébastien de Nevers à Antoine de Sartine, du 13 février 1778.

Correspondance de l'évêque de Dolicha, supérieur de la mission malabare, au sujet des prétentions des capucins sur les missions de Chandernagor et Karikal.

Pièce n°1, Lettre de Nicolas Champenois, évêque de Dolicha et supérieur de la mission malabare, du 29 octobre 1788, à Pondichéry.

F5A 51 *Mission de Surate (1700-1781).*

Lettre de l'archevêque d'Ancyre à la Compagnie des Indes au sujet d'un traité avec la Cour de Perse avec copie de l'édit concernant l'établissement des religieux, mai 1700.

Dépôt des fortifications des colonies (DFC)

-Indes Orientales (25DFC)

25DFC93

1a, *Très curieux mémoire sur le commerce de la Compagnie des Indes aux Indes, anonyme, 23 août 1681.*

1b, *Mémoire sur le Commerce des Grandes Indes, pour établir ce commerce en France sur l'exemple des autres nations, 1664 [par Gérard de Middlebourg].*

2, *Projet de l'établissement du commerce des Indes orientales, 1664.*

11, *Historique du commerce de l'Europe avec l'Inde, Anonyme, 1689.*

20, *Recueil d'extraits des lettres édifiantes des missionnaires de la Compagnie de Jésus en Inde [n.f.].*

27, *Mémoire concernant le commerce de l'Inde, et de la nécessité d'avoir des revenus fixes dans ce pays pour la sûreté des actionnaires [...]*, par Dupleix, 8 octobre 1753.

28, *Réflexion sur le mémoire précédent de Dupleix* [Anonyme], 1753.

30, *Réflexions sur la lettre de M. Dupleix à M. de Machault en date du 16 octobre 1753, par M. de Godeheu.*

36, *Mémoire sur le gouvernement des Maures, en particulier sur le nabab d'Arcot : motifs de la guerre conduite contre lui, opposée à celle des Anglais ; continuation de la guerre sans préjudice au commerce. Revenus des nouvelles concessions [...]*, par Jean-Joseph Amat, après 1755.

25DFC94

54, *Copie de la correspondance entre le Nabab Tipou-Sultan Sayed Saheb, o Mozmodin-Kan, et M. de Bussy, depuis la paix faite en Europe, 1783.*

25DFC95

94, *Mémoire sur les évènements dans l'Inde du temps de Dupleix*, Anonyme, vers 1755. [n.f.]

108, *Mémoire de Céberet concernant le commerce de la Compagnie*, 1688.

111, *Mémoire sur la Compagnie des Indes orientales de France, du 4 juin 1701.*

114, *État des affaires de la Compagnie des Indes orientales*, 1724.

25DFC97

208, *Translat des articles et des demandes de la capitulation que Monsieur de Lesbouy commandant avec le R.P. Maurice l'intendant de tous les officiers de l'île du Soleil ont été contraints de faire à Monsieur Riclof amiral général des hollandais dans les Indes, du 19 juillet 1672, du 19 juillet 1672.*

327 bis, *Articles de Reddition de Sao Thomé entre la France et la Hollande, du 6 septembre 1674.*

Dépôt des Papiers Publics des Colonies (DPPC)

-État Civil

1 DPPC 4379, *Registre [...] pour l'enregistrement des mariages entre européens célébrés dans l'église paroissiale de Chandernagor depuis le vingt-six juillet mil six cent quatre-vingt-quatorze jusqu'au trente-un décembre mil sept cent soixante-seize inclusivement [...].*

1 DPPC 4380, *Chandernagor, Notre Dame, nommée Saint Louis depuis 1736, Décès de 1691 à 1776.*

1 DPPC 4496, *Double du Registre des Mariages de la Chapelle et de l'Église de Saint Lazare et de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1719.*

1 DPPC 4497, *Double du registre des enterrements de la Chapelle et de l'Église de Saint Lazare de Notre Dame des Anges des R.P. Capucins de Pondichéry depuis l'an 1687 jusqu'en 1733.*

1DPPC 5292, *Naissances, mariages et décès. Paroisse Saint-Louis, 1690-1830 [tables décennales].*

5 DPPC 35, *Recensements de Chandernagor : états des employés et habitants actuellement dans Chandernagor composé de deux principales aldées, l'une au sud de la loge nommée Chocnosirabat et l'autre au nord nommée Boroquichempour.*

FONDS TERRITORIAUX

Etablissements français de l'Inde (INDE)

Fonds ancien ou de la Compagnie des Indes

Série A, Registres de la Compagnie des Indes

A1, *Registre des délibérations du Conseil de la Compagnie tenues à Pondichéry à commencer le 1^{er} février 1701.*

f°3, *Délibération du Conseil de la Compagnie du 1^{er} février 1701.*

f°7, *Délibération du Conseil de la Compagnie du 22 septembre 1702.*

f°8, *Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 14 décembre 1702.*

f°11, *Délibération du 15 janvier 1703.*

f°24, *Délibération du 24 septembre 1704.*

f°30, *Délibération du 20 avril 1705.*

f°33, *Délibération du 3 septembre 1705.*

f°35, *Délibération du 26 novembre 1705.*

f°62, *Délibération du 7 juillet 1708.*

f°68, *Délibération du 29 juillet 1708.*

f°70, *Délibération du 29 juillet 1708.*

f°71, *Délibération du 29 juillet 1708.*

f°71, *Déclaration de Hébert du 29 juillet 1708.*

f°72, *Délibération du 10 août 1708.*

f°94, *Délibération du 9 octobre 1708.*

f°95, *Délibération du 1^{er} novembre 1708.*

f°97, *Délibération du 18 décembre 1708.*

f°103, *Délibération du 18 janvier 1709.*

f°115, *Délibération du 7 mai 1709.*

f°118, *Délibération du 10 juin 1709.*

f°123, *Délibération du 12 octobre 1709.*

Série B, Feuilles volantes

B246, *Requête des gens des castes de la Main gauche, adressée à Chevreau, commissaire général, ordonnateur de justice, police, et finances, protestant contre les abus et injustices dont ils se disent être les victimes de la part des gens des castes de la Main droite, avril 1777.*

B1907, *Avis sur divers points de droit coutumier des Indiens, exprimé à la demande de Lescalier, commissaire civil, par une assemblée des principaux membres de la caste Toulouva vellajas de Pondichéry, du 29 novembre 1792.*

B3188, *Traduction de l'accord fait avec les habitants de Karikal et de leur serment de fidélité aux Français, du 24 février 1739.*

Fonds des papiers publics

Série M. Procès Criminels

INDE, M 109, *Procès-criminel extraordinairement fait et instruit à la requête des RR. PP. Jésuites de cette ville, ensemble le Procureur général du Roi joint, demandeurs et plaignants, contre une libelle séditieuse et diffamatoire, du 28 juin 1746.*

ARCHIVES MUNICIPALES DE LYON (A.M.L.)

Agriculture, Industrie, Commerce (Série HH)

-Pièces officielles et mémoires relatifs au fonctionnement de la Compagnie des Indes orientales.

303 : Création de 1664 et premières années.

f°1, *Copie de la lettre du Roi touchant la navigation qu'il veut introduire écrite à Messieurs de la ville de Lyon [...], du 6 décembre 1618.*

f°93, *Mémoire sur la Compagnie de Hollande [s.n., s.d.].*

f°127, *Règlement pour la direction de la Chambre générale de la Compagnie du commerce des Indes orientales, 1665.*

f°149, *Copie de la lettre écrite par Messieurs du Conseil de l'Ile Dauphine à Messieurs les directeurs de la Compagnie des Indes orientales apporté sur le vaisseau le Saint-Paul parti le 16 février 1667, arrivé à Brest le 4 juin.*

f°166, *Observations sur le commerce de la Compagnie des Indes orientales.*

-Registre des affaires de la Compagnie.

307 : 1664-1665.

f°64, *Division des emplois de Messieurs les Syndics de la Compagnie des Indes orientales, du 5 janvier 1665.*

f°72, *Règlement que la Compagnie établie en France sous l'autorité du Roi pour faire le commerce des Indes orientales désire être observé dans l'Ile Saint Laurent [...], du 27 octobre 1664.*

f°119, *Projet pour la Compagnie des Indes orientales, division des emplois [1665].*

f°143, *État particulier des passagers qui se doivent embarquer sur la Vierge [1665]*

f°153, *Compte rendu de l'Assemblée tenue à Paris au mois de mars 1665.*

f°158, *Délibérations de la Chambre générale du samedi 14 février 1665.*

f°178, *Délibérations de la Chambre générale du jeudi 5 mars 1665.*

f°180, *Délibérations de la Chambre générale du jeudi 5 mars 1665.*

f°252, *Placard contenant les conditions [pour] ceux qui seront engagés à la Compagnie.*

308 : 1666-1670

f°3, *Règlement du nombre des officiers qui doivent composer le Conseil Souverain à l'Ile Dauphine, et autres officiers inférieurs nécessaires, 17 novembre 1665.*

f°68, *Instruction pour le sieur capitaine de navire, [s.d.], 1665.*

f°72, *Traité passé par Messieurs de la Chambre générale avec Louis Barbot sieur du Haut Mesnil pour 100 colons et 8000 arpents de terre.*

f°73, *État des colons avec lesquels on a contracté tant de ceux partis, que de ceux qui restent pour le prochain embarquement dont on n'a pas encore les états [1665].*

f°74, *État général des hommes engagés au service de Messieurs de la Compagnie des Indes orientales, tant à Paris, Rouen, La Rochelle, Saint Malo, qu'ailleurs, qui sont venus sur les vaisseaux le Saint Paul, le Taureau, la Vierge de Bon Port, et l'Aigle Blanc, du 7 mars 1665.*

309 : 1669-1676.

1671. *Copie du traité d'engagement du Sieur Blot, du 14 février 1671, [n.p.].*

- Copie des lettres reçues des directeurs de la chambre générale de la Compagnie des Indes orientales.

312 : 1664-1670.

1665, f°10, *Lettre de Dominique de Ponsaimpierre et Louis Bais aux syndics de la ville de Lyon, du 20 janvier 1665.*

1665, f°26, *Lettre de Ponsaimpierre et Bais aux syndics de la chambre particulière de Lyon, du 3 mars 1665.*

1665, f°56, *Copie d'une lettre de la Chambre générale à la Chambre Particulière de Lyon du 24 avril 1665.*

1665, f°64, *Lettre de Charrier, prévôt des marchands de Lyon et député de la Chambre particulière de Lyon à Paris, du 19 mai 1665.*

1665, f°68, *Lettre de M. Charrier prévôt des marchands à messieurs les directeurs de Lyon, Paris, le 29 mai 1665.*

1665, f°95, *Lettre du Prévôt des Marchands de Paris à la Chambre particulière de Lyon, du 17 juillet 1665.*

1665, f°102, *Lettre de Gaspard Charrier, prévôt des marchands de Lyon et député de la chambre particulière de Lyon, à Paris, le 2 août 1665.*

1669, f°39, *Lecture d'une lettre de François Caron du 18 novembre 1668, le 17 juin 1669.*

1669, f°42, *Copie d'une lettre écrite par Messieurs de Faye et Caron directeurs de la Chambre générale de la baie de la Table au Cap de Bonne Espérance le premier jour de l'an 1667.*

1669, f°49, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale, à Paris, septembre 1668.*

1669, f°54, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, à Paris, le 23 octobre 1669.*

1669, f°55, *Lettre de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, du 11 novembre 1669.*

1670, f°59, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de la chambre particulière de Lyon, du 1^{er} janvier 1670.*

1670, f°60, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de la chambre particulière de Lyon, du 20 janvier 1670.*

1670, f°63, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de la chambre particulière de Lyon, du 3 février 1670.*

1670, f°68, *Lettre de Messieurs de la Chambre générale aux directeurs de Lyon, du 12 juin 1670.*

1670, f°79, *Lettre de M. de Silvecane aux directeurs de Lyon, du 12 septembre 1670.*

1670, f°80, *Lettre de M. de Silvecane aux directeurs de Lyon, du 19 septembre 1670.*

1670, f°82, *Lettre du prévôt des marchands aux directeurs de la Chambre particulière de Lyon, à Paris, le 20 octobre 1670.*

- Copie des lettres envoyées par la chambre particulière de Lyon.

319 : 1664-1670.

1665, f°25, *Lettre des syndics de la chambre particulière de Lyon à Messieurs de Ponsaimpierre et Bais, le 25 février 1665.*

1665, f°37, *Lettre des syndics de la chambre particulière de Lyon à Messieurs de Ponsaimpierre et Bais, le 10 mars 1665.*

1665, f°64, *Lettre de Charrier, prévôt des marchands de Lyon et député de la Chambre particulière de Lyon à Paris, du 19 mai 1665.*

1665, f°98, *Lettre du 19 juin 1665 de la chambre particulière de Lyon à Charrier, prévôt des marchands de Lyon.*

1667, f°60, *Lettre des directeurs de la Chambre générale de Lyon aux directeurs de la Chambre générale, le 1er décembre 1667.*

1668, f°71, *Lettre des directeurs de la Chambre particulière de Lyon au directeur Ferrus, député à Paris, du 7 décembre 1668.*

1669, f°28, *Lettre de la Chambre particulière de Lyon à monsieur de la Forcade, directeur député de la Chambre particulière de Lyon, du 17 mai 1669.*

1669, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 31 octobre 1669.*

1669, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 23 décembre 1669.*

1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 10 janvier 1670.*

1670 [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 15 septembre 1670.*

1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à M. de Silvecane, prévôt des Marchands de Lyon, député à Paris, du 15 septembre 1670.*

1670, [n.f.], *Lettre des directeurs de Lyon à la Chambre générale, du 28 décembre 1670.*

ARCHIVES DES MISSIONS ETRANGERES DE PARIS

952

f°24, *Lettre de Jean Gravé aux directeurs du séminaire, à Surate, 1685.*

958

f°93, *Lettre de François Martin à Gabriel de La Vigne, 1700.*

f°141, *Lettre de l'évêque de San Thomé au R.P. Esprit de Tours du 19 janvier 1701.*

f°151, *Lettre du Père Michel Ange à M. Delavigne, janvier 1702, à Madras.*

f°167, *Lettre du Père Michel Ange [supérieur des capucins de Madras] à M. Delavigne [procureur des Missions-étrangères à Pondichéry], du 20 janvier 1702, à Madras.*

f°227, *Lettre de Guéty à Delavigne, du 26 janvier 1704, à San Thomé.*

f°231, *Lettre du P. Michel Ange à Delavigne, 1704, à Madras.*

f°267, *Lettre du P. Michel Ange à Charmot, du 5 janvier 1705 à Madras.*

f°279, *Lettre de M. Labbé aux directeurs du séminaire, du 16 février 1705 à Pondichéry.*

f°323, *Lettre de François Marie de Tours [capucin] à Delavigne, du 4 juin 1705.*

959

f°1, *Lettre de Tessier de Queralay à Maillard de Tournon, du 16 mai 1706.*

f°2, *Déclaration du Conseil souverain de Pondichéry pour renvoyer le P. Eusèbe, du 16 mai 1706.*

f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux Directeurs du Séminaire des Missions-étrangères, du 3 octobre 1706, à Pondichéry.*

f°107, *Lettre de Guéty à Delavigne, du mois de février 1709.*

f°231, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du mois de février 1711.*

f°309, *Lettre de Le Breton aux directeurs du séminaire, du mois de juin 1711, à Pondichéry.*

f°317, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 16 octobre 1711.*

f°321, *Lettre de Hébert aux directeurs du séminaire, du 18 octobre 1711.*

960

f°13, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 30 janvier 1709, à Pondichéry.*

f°55, *Lettre de Tessier de Queralay à Maigrot, du 19 septembre 1717.*

f°125, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 18 septembre 1718.*

f°197, *Lettre de Claude Visdelou aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères, du 3 février 1721, à Pondichéry.*

963

f°253, *Lettre de Tessier de Queralay aux vicaires apostoliques de la Chine, du Tonkin, et aux missionnaires de Cochinchine, du 10 février 1700, à Pondichéry.*

f°270, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs et directeurs du Séminaire, du 3 mars 1700.*

f°282, *Lettre de Chardin à Messieurs de Bénac et Le Poulettre, à Madras, du 8 juillet 1700.*

f°335, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire, du 12 février 1702.*

f°339, *Lettre du Père Esprit, de Jacques de Bourges et Alexis, [capucins de Pondichéry] aux capucins de Tours, du 15 février 1702, à Pondichéry.*

964

f°45, *Lettre de Hébert au Père Tachard, du 20 octobre 1708.*

f°47, *Lettre du P. Tachard à Hébert, du 20 octobre 1708.*

990

f°5, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à M. Baron, du 20 octobre 1663, à Surate.*

f°9, *Lettre d'Ambroise de Preuilly au P. de Saint Aignan, 1667, à Surate.*

f°25, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Pallu, à Surate, 1667.*

f°33, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 8 mars 1668, à Surate.*

f°39, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Baron, du 21 février 1670, à Surate.*

f°43, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à François Baron, du 8 avril 1670, à Surate.*

f°51, *Lettre d'Ambroise de Preuilly à Fermanel, du 9 mars 1671, à Surate.*

f°161, *Mémoire touchant la procure générale à établir à Pondichéry, 1690.*

f°305, *Formule de serment imposé aux missionnaires par le Roi de Portugal, du 22 décembre 1693.*

f°381, *Lettre de François Martin aux directeurs du séminaire, du 15 mars 1696, à Surate.*

f°385, *Lettre de Gabriel de La Vigne aux directeurs du séminaire, du 22 juillet 1696, au Bengale.*

f°446, *Lettre de M. Deslandes à M. de la Vigne, du 15 juillet 1699, à Ougly.*

f°479, *Donation aux Missions-étrangères d'un terrain pour bâtir le séminaire de Pondichéry par Maria Diaz, veuve Collandepa, 1700.*

f°521, *Lettre de Tessier de Queralay aux supérieurs et directeurs du Séminaire*, octobre 1700, à Pondichéry.

f°603, *Mandement de Mgr de Tournon sur les rites Malabares*.

f°617, *Lettre des P. Laurent, Michel Ange de Bourges, et René d'Angoulême*, du 15 janvier 1705.

f°637, *Lettre du P. Tachard au P. Quenin*, du 14 juillet 1705, à Pondichéry.

f°639, *Lettre de l'évêque de San Thomé au P. Tachard*, du 23 février 1706.

f°641, *Acte de M. le Gouverneur et officiers de Pondichéry qui justifie Mgr Labbé [des Missions-étrangères, évêque in partibus de Tilopolis] touchant le P. Eusèbe capucin*, du mois de mai 1706.

f°696, *Lettre de M. Millson aux directeurs du séminaire*, du 12 novembre 1710, à Madras.

991

f°09, *Attestation du P. Barthélémy d'Angoulême, capucin, en faveur du mandement du cardinal Maillard de Tournon sur les rites malabars*, du 31 janvier 1711.

f°33, *Lettre de Tessier de Queralay aux directeurs du séminaire*, du 15 février 1711.

f°75, *Lettre du P. Timothée au P. Esprit*, du 22 juillet 1708 à Rome.

f°245, *Mémoire pour le Comte de Pontchartrain, par l'évêque de San Thomé*.

f°259, *Lettre de Visdelou à Hébert et La Prévostière*, du 19 août 1715.

f°349, *Lettre de Mgr Visdelou au grand vicaire de Méliapour*, du 1^{er} novembre 1715.

f°351, *Lettre du père Pinheiro Costa à Mgr Visdelou*, du 6 décembre 1715.

f°359, *Pastorale de Mgr Visdelou*, du 11 janvier 1716.

f°405, *Bref du Pape Clément XI ordonnant de publier le mandement de Maillard de Tournon*, du 12 septembre 1712.

f°462, *Lettre de Claude Visdelou à Louis XIV [dont on ignorait la mort en Inde]*, du 10 février 1716.

f°991, *Ordonnance pour publier la teneur de la bulle de Clément XI [traduction française de la pastorale du 11 janvier 1716 de Claude Visdelou]*.

995.

f°95, *Lettre de Brigot à la Sacrée Congrégation*, du 15 octobre 1775, à Pondichéry.

f°166, *Lettre de Pierre Brigot au P. Georges Alary*, du 24 octobre 1777, à Pondichéry, f° 170, *Lettre du P. Jalabert au P. Georges Alary*, du 18 octobre 1777, à Pondichéry.

f°182, *Lettre de Pierre Brigot à Davoust et aux directeurs du Séminaire des Missions-étrangères*, du 22 octobre 1777.

f°202, *Lettre du P. Jean-Charles Perrin aux directeurs du séminaire des Missions-étrangères*, du 14 novembre 1778, à Pondichéry.

f°310, *Lettre de Pierre Brigot au P. Boiret*, du 19 mars 1780, à Pondichéry.

f°314, *Lettre de Pierre Brigot au P. Davoust, du 23 mars 1780, à Pondichéry.*

f°364, *Lettre du P. Coudé, vicaire général de Siam, et de Garnault, provicaire de Siam, à Mgr Davoust, du 6 janvier 1781.*

BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE D'ORLEANS

Manuscrit 1436, *Recueils pour l'histoire générale en abrégé de toutes les Missions des Capucins depuis le commencement de la Réforme jusques en l'an 1675.*

ARCHIVES NATIONALES DE L'INDE, CENTRE DE PONDICHERY

Miscellaneous (Misc)

Série « Documents XVIII^e s. » (Doc.)

3, *Plainte à la justice par Mouttou chef pion de Tiruvengadam, 1777 [n.f.].*

Requête annotée de Mouttou Pandaron au commissaire-ordonnateur Chevreau, du 6 février 1777, à Pondichéry.

Rapport fait au tribunal de la Chaudrie par Malleapa interprète attaché à l'intendance contenant un procès entre Mouttou Pandaron et Mouttou Cabêche pion du naynard [...], du 25 juin 1777.

20, *Copie du mémoire de Tirouvengadam Poullé, vers 1765.*

61, *Copie d'archives dactylographiées regardant les entreprises des compagnies françaises et anglaises des Indes regardant l'Indochine et le Tonkin aux XVIII^e siècle [et au XVII^e s.].*

p.36-37, Lettre de William Keeling (ancien chef du Tonkin), au Président et Conseil de la Compagnie (d'Angleterre), du 22 janvier 1687.

62, *Records of Fort Saint-Georges List, 1691-1692 [copies dactylographiées].*

94, *Cure de Chandernagor, règlements de 1733 et correspondance avec l'évêque de San Thomé [copies dactylographiées].*

f°2, Convention du 20 février 1733 entre les directeurs et syndics de la Compagnie des Indes et les supérieurs de la Société de Jésus.

f°17, Lettre de la Compagnie de France au P. Le Gac, supérieur des jésuites à Pondichéry, du 20 février 1733, à Paris.

f°19, Lettre de Messieurs les directeurs à l'évêque de San Thomé, du 20 février 1733, à Paris.

f°20, Lettre de Monseigneur le cardinal de Fleury à l'évêque de San Thomé, du 20 février 1733.

114, « Religieuses Ursulines de Pondichéry » [copies dactylographiées].

Observations de Mgr l'évêque de St Thomé au règlement du Conseil supérieur au sujet des religieuses ursulines, et répliques aux observations ci-contre.

444, « Sentences du Conseil de Chandernagor », 1721-1751.

f°1, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 4 avril 1721 concernant l'esclavage et l'usure.*

f°7, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 13 mars 1722 concernant la réformation de plusieurs abus contraires tant à la religion qu'à la police.*

f°12, *Jugement du Conseil de Chandernagor du 3 octobre 1722, sur la requête du R.P. Lambert, concernant un mariage célébré en dehors de la colonie.*

f°19, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 26 mai 1723 concernant l'esclave et le concubinage.*

448, « Original des sentences du Conseil de Chandernagor », 1728-1733.

f°84, *Délibération du Conseil de Chandernagor du 16 mars 1733 renouvelant celle du 13 mars 1722.*

522, Traduction d'une convention des Indiens de la Main droite au profit de tous ceux de la Main gauche, du 22 novembre 1742.

523, Différentes castes de la côte Malabar 1769-1815.

f°1, *Lettre de Predabsingue Raja roi de Tanjore à M. le gouverneur, reçue le 30 mars 1740.*

f°11, *Liste des différentes castes malabares qui composent les mains appelées mains droite et mains gauche avec leurs chefs et notables habitants tant à Pondichéry que dans ses dépendances [s.d.].*

524, Affaire de la caste paria, 1769-1831.

f°14, *Règlement du Conseil Supérieur relativement à la caste des parias de la dépendance de Pondichéry, du 28 avril 1769.*

526, Castes de la main droite et de la main gauche, 1776.

f°5, *Extrait des registres des délibérations du Conseil supérieur. Observations sur le différend survenu entre les Malabars de la Main droite et ceux de la Main gauche, du 15 juillet 1768.*

f°11-12, *Note de comparaison des castes de main droite et de main gauche, par Duplant de Laval, second marchand et juge de police à la Chaudrie de Pondichéry, du 15 juillet 1768.*

f°41, *Tableau de la division des castes à Pondichéry [s.d., probablement fin XVIII^e s.-début XIX^e s.].*

527, Documents relatifs aux disputes entre les diverses castes de la tribu dite de la Main droite et de la Main gauche, et décision du Sieur Jean Law de Lauriston, 1776.

f°1, *Règlement fait par Law de Lauriston et Potier de Courcy, administrateurs du roi à Pondichéry, le 28 septembre 1776, concernant la caste palli.*

f°9, *Noms des castes vellalla gentils, et castes vellalla chrétiens* [sic.]. [probablement première liste des membres potentiels de la Chambre de consultation, vers 1777-1778].

f°11, *Traduction des déclarations faites en malabar, par ceux de la Main droite, du 30 novembre 1776.*

f°17, *Précis de la querelle survenue en dernier lieu entre les castes de la Main droite et de la Main gauche, par Banal, lieutenant de police de Pondichéry, à Law de Lauriston et Potier de Courcy, chefs de l'administration royale à Pondichéry, [fin septembre 1776].*

f°20, *Traduction d'un billet en malabar qui n'est pas signé, du 25 août 1776* [date de la traduction, faite vraisemblablement par Maridas. Relatif à la prise de partie des *pallis* en faveur de la Main gauche].

f°21, *Traduction des déclarations faites en langue malabare par les notables de la Main gauche, du 29 novembre au 3 décembre 1776.*

f°26, *Lettre à Nosseigneurs les administrateurs, [s.d., s.n., par Maridas, Interprète du roi au Conseil supérieur de Pondichéry, vers octobre-novembre 1776].*

f°28, *Mémoire de réponse à ceux de la Main gauche présentés en octobre, par les chefs de la Main droite, aux administrateurs de Pondichéry, octobre-novembre 1776.*

f°39, *Mémoire présenté à Monseigneur le Marquis de Courcy, intendant de tous les établissements français dans les Indes, de justice, police et finance, du 1^{er} octobre 1776.*

f°47, *Pièces justificatives du Mémoire de la Main gauche, Délibération du Conseil supérieur du 16 juin 1768.*

f°47, *Pièces justificatives du Mémoire de la Main gauche, Délibération du Conseil supérieur de Pondichéry du 24 août 1768.*

f°47, *Pièces justificatives, Copie de l'acte conclu entre les chefs de caste de la Main droite avec François Martin, du 8 novembre 1690.*

f°54, *Traduction de la déclaration faite en présence de M. le général par Ellari Mouttou Comaren, le 30 août 1776.*

f°57, *Traduction de la déclaration faite par Vengadasselam Tandy, boutiquaire, le 30 août 1776.*

f°59, *Traduction de la déclaration faite par Pitchacoupa Parasramen, le 30 août 1776.*

f°68, *Déposition de Tamby Naynard, prévôt de police de Pondichéry, en présence du sieur Banal, lieutenant de police, et de Law de Lauriston, gouverneur, le 29 août 1776, à Pondichéry.*

528, Différentes castes de Pondichéry, 1794-1815.

f°1, *Tableau des castes de Pondichéry [vers 1750].*

Public Papers (PP)

Série « Tribunal de la Chaudrie » (TC)

Ce fond contient en réalité les archives du Conseil Supérieur de Pondichéry, du Tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, du Tribunal de Police, et des Conseils de Chandernagor.

152, *Registre du greffe du Conseil de Chandernagor, 1748-1767.*

f°27, Enregistrement de l'édit du mois d'août 1749 par le Conseil provincial de Chandernagor du 22 septembre 1750.

154, *Inventaire général des registres [...] du greffe et notariat du comptoir de Chandernagor, 1703-1765 [Tables annuelles des actes notariés et judiciaires, 1689-1765].*

159, *Registre du greffe du Conseil de Chandernagor, 1727-1789.*

f°1, Jugement du Conseil de Chandernagor du 2 août 1727 condamnant le soldat topas Pierre Pirin pour l'assassinat de l'amant de son épouse, et cette dernière, Rosa, métisse, pour adultère.

f°11, Jugement du Conseil de Chandernagor du 14 août 1727, condamnant Cattou, femme chrétienne pour avoir provoqué l'accouchement et la mort d'un nouveau-né d'une femme Bengalie.

186, *Registre des appellations au Conseil souverain de Pondichéry, et de quelques déclarations et prestations de serment, faites au greffe du comptoir principal de Bengale, 1703-1728.*

f°137, Délibération du Conseil de Chandernagor du 4 avril 1721 concernant l'esclavage et l'usure.

f°282, Délibération du Conseil de Chandernagor du 13 mars 1722 concernant la réformation de plusieurs abus contraires tant à la religion qu'à la police.

199, *Registre du greffe du Conseil supérieur de Pondichéry, 1735-1744.*

f°13, Enregistrement du concordat en forme de règlement concernant le culte catholique dans les colonies de l'Inde, du 11 février 1733.

f°23, Enregistrement du concordat du 28 janvier 1735.

f°120, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 16 juillet 1738 concernant une affaire de polygamie.

202, *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1744-1767.*

f°40, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 juin 1746 portant condamnation de l'écrit nommé « Entretien de M. Jolycoeur soldat, avec Maître Yvon calfat du vaisseau l'Hercule, au sujet d'une dissertation sur la noblesse des castes des Indiens par le Père Coeurdoux ».

f°44, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'arrêt du Conseil d'État interdisant la construction d'une église, du 12 juillet 1746.

f°111, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 21 août 1749 concernant le partage des chrétiens.

f°141, Enregistrement de l'édit du mois d'août 1749 par le Conseil supérieur de Pondichéry.

f°153, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry, du 25 février 1751 homologuant les actes de donations faits par Mme Jeanne Albert aux capucins et aux jésuites.

203 *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1751-1768.*

f°73-74, Règlement du Conseil supérieur de Pondichéry du 1^{er} octobre 1765 concernant le tarif pour les inhumations.

f°207-208, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1768 sur la requête de Gaspard Antoine Pitois, procureur général et spécial de l'union des créanciers des ci-devant soi-disant jésuites.

204 *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1768-1771.*

f°7, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 25 avril 1769, sur le rapport de la liquidation des biens jésuites.

f°79, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 13 janvier 1770.

205, *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1771-1775.*

f°3, Enregistrement de l'ordre du roi du 15 septembre 1770, du 27 juillet 1771.

206 (207-3), *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1777-1785.*

f°65, Enregistrement du règlement provisoire pour le tribunal de la Chaudrie, du 27 janvier 1778.

f°164, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'édit du mois d'août 1784 portant réforme du Conseil supérieur, le 12 septembre 1785.

207-2, *Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1776-1777.*

f°180, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 28 mai 1777 d'enregistrement de l'édit du mois de juin 1776, portant établissement à Versailles d'un dépôt des papiers publics des colonies.

f°190, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'édit du mois de février 1776 portant suppression du Conseil supérieur de Pondichéry, le 27 juin 1777.

f°197, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de la déclaration royale sur la discipline du Conseil supérieur de Pondichéry, le 27 juin 1777.

f°201, Lettres patentes pour régler les matières dont la connaissance exclusive doit être attribuée aux administrateurs, du mois de février 1776, enregistrées par le Conseil supérieur de Pondichéry le 27 juin 1777.

f°227, Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1777 portant enregistrement des lettres patentes qui attribuent aux prêtres du corps de l'association des Missions-étrangères la desserte des Missions malabares, du mois de mars 1776.

f°228 Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'ordre du roi du 30 décembre 1776 en faveur de Pierre Brigot, supérieur de toutes les missions françaises.

f°229, Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry des facultés accordées par la Congrégation de la Propagande au P. Brigot, supérieur des missions (Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI R.P. Petro Brigot episcopo Tabraciensi superiori missionum loco missionariorum extincte societatis pro districtu in terrisque Coromandeline, in quibus jesuite galli missiones exercebant et dirigebant), du 23 septembre 1776, le 3 septembre 1777.

f°230, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry de l'ordre du roi du 30 décembre 1776 en faveur du P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique.*

f°231, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry des facultés accordées par la Congrégation de la Propagande au P. Sébastien de Nevers, préfet apostolique (Facultates concessae a Sanctissimo Domino Nostro Pro Divina Providentia Papa Pie VI P. Sebastiani a Nivers ordinis cappucinatorum prefecto missionum in Pudicheria terrisque adjacentibus ad christianissimi regis dominium pertinentibus pro Europeanis et Creolis ibi degentibus), du 23 septembre 1776, le 3 septembre 1777.*

f°233, *Arrêt du Conseil supérieur de Pondichéry du 3 septembre 1777, portant enregistrement de l'arrêt du Conseil d'État en forme de règlement du 22 février 1777, sur les places et rangs dans les églises et aux cérémonies publiques.*

211-2, Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1786-1787.

f°269, *Enregistrement par le Conseil supérieur de Pondichéry du règlement provisoire de police pour la ville et banlieue de Pondichéry du 1^{er} avril 1788, le 5 avril 1788.*

212, Registre des arrêts du Conseil Supérieur de Pondichéry, 1788-1789.

Enregistrement du décret de la Congrégation de la Propagande du 24 novembre 1788, des facultés de préfet apostolique au P. Damase d'Oléron, et des lettres d'attache du roi, du 12 septembre 1789.

223, Registre des sentences civiles du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, 1766-1774.

f°1, *Jugement civil du 11 novembre 1766.*

f°3, *Jugement civil du 23 décembre 1766.*

f°4, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 20 janvier 1767.*

f°44, *Jugement civil du 16 janvier 1770.*

224, Registre des sentences civiles du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, 1774-1778.

f°78, *Jugement du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry du 8 octobre 1776.*

227-1, Registre des sentences civiles du tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, 1787-1788.

f°68-69, *Serment prêté par la Chambre de consultation devant le tribunal de la Chaudrie, du 14 décembre 1787.*

248, Tribunal de la Chaudrie, Enregistrement des Amendes, 1766-1821.

286, Registres du tribunal de police de Pondichéry, 1788-1790.

f°1, *Jugement de police du 3 avril 1788.*

f°5, *Jugement de police du 5 mai 1788.*

f°7, *Jugement de police du 26 juin 1788.*

f°8, *Jugement de police du 18 juillet 1788.*

f°8-9, *Jugement de police du 19 juillet 1788.*

f°17, *Jugement de police du 7 octobre 1788.*

f°19, *Jugement de police du 30 octobre 1788.*

f°22, *Jugement de police du 7 novembre 1788.*

f°25, *Jugement de police du 21 novembre 1788.*

f°27, *Jugement de police du 2 décembre 1788.*

f°32, *Jugement de police du 20 janvier 1789.*

f°36, *Jugement de police du 18 février 1789.*

f°39, *Jugement de police du 1^{er} mars 1789, portant homologation de la décision arbitrale de la Chambre de consultation du 19 janvier 1789, traduite par Maridas, interprète en chef du roi au Conseil supérieur de Pondichéry et au tribunal de la Chaudrie le 25 février 1789.*

f°44, *Jugement de police du 1^{er} avril 1789.*

f°45, *Jugement de police du 28 avril 1789.*

f°53-54, *Jugement de police du 22 août 1789 portant homologation de la décision arbitrale de la Chambre de consultation du 10 août 1789.*

ARCHIVES NATIONALES A QUEBEC (Canada) (en ligne)

Fonds Conseil souverain (TP1), Arrêts du Conseil d'État du Roi (S35), Enregistrement de divers arrêts du Conseil d'État (D9)

P1, *Déclaration du Roi sur les procédures criminelles ordonnant que la déclaration royale du 12 janvier 1681 soit exécutée suivant sa forme et teneur dans tout le royaume et, en conséquence, expliquant et interprétant l'article XXI, titre XIV de l'ordonnance de 1670 [...], du 13 avril 1703, enregistrée par le Conseil supérieur de Québec le 13 août 1735.*

Collection des petits fonds et collection d'archives manuscrites d'origine privée (P1000), Dossier Pierre de La Rue, abbé de l'Isle-Dieu (D572)

f°29, *Extrait des lettres que l'abbé de l'Isle-Dieu, vicaire général du Québec a reçues des différentes colonies qui composent ce diocèse et dont il doit rendre compte à M. Rouillé Secrétaire d'État à la Marine à l'effet d'en recevoir les ordres de la cour pour s'y conformer dans ses réponses aux différentes personnes qui lui ont écrit, 1749-1750.*

ARCHIVES NATIONALES D'ESPAGNE (en ligne)

Archivo General de Indias (Sevilla), (A.G.I.), 26, Filipinas, 32

N.56, *Carta de los oficiales reales sobre embargo a franceses*

N.100, *Real orden y copias de consultas sobre el obispo de Heliopolis, comprenant Billeto del conde de Medellín a Jose de Veitia Linaje sobre la última resolución que haya respecto al obispo de Heliópolis. Madrid, 28 de mayo.*

SOURCES IMPRIMEES

Ancien Régime. Généralités

Recueil des gazettes, nouvelles ordinaires et extraordinaires, relations et autres récits des choses avenues [...], Paris, Bureau d'adresse, 1664.

CLEMENT, Pierre (éd.), *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, Paris, Imprimerie Impériale, 1863, 7t.

DEPPING, Georges Bernard (éd.), *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, Paris, Imprimerie Nationale, 1850-1855, 4t.

DREYSS, Charles (éd.), *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, Paris, Didier et Cie, 1860, 2t.

DE SAINTE-MARIE, Anselme, *Histoire généalogique et chronologique de la maison royale de France [...]*, Paris, Compagnie des Libraires, 1726-1733, 3^e éd., 9t.

FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, 2t.

——— *Dictionnaire universel [...]*, éd. Basnage de Beauval, Henri, La Haye, A. et R. Leers, 2^e éd., 1701, 3t.

LAVOLLEE, Robert (éd.), *Mémoires du cardinal de Richelieu* (1627), Paris, H. Laurens, 1908-1931, 10t.

METAIS, Charles (éd.), *Cartulaire de Notre-Dame de Josaphat*, Chartres, Garnier, 1911-1912, 2t.

NICOT, Jean, *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne [...]*, Paris, Douceur, 1606.

PAQUOT, Jean-Noël, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liège [...]* Louvain, Imprimerie Académique, 1775, 18t.

RENUSSON, Philippe de, *Œuvres de M. de Renusson*, Paris, 1760.

RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois contenant généralement tous les mots tant vieux que nouveaux et plusieurs remarques sur la langue françoise*, Genève, Widerhold, 1680.

ROMME, Charles, *Dictionnaire de la Marine Françoise*, Paris, Barroise, 1792.

SAINT-ESTEVAN, Jean-Louis-Xavier, *Copie de la lettre de M. l'abbé de S. Esteven, curé de Ciboure, député du baillage de Labour, à M. le président de l'Assemblée nationale (M. l'abbé Grégoire) du 20 janvier 1791*, [s.l., s.n.], 1791.

URBAIN, Charles, LEVESQUE, Eugène (éd.), *Correspondance de Bossuet*, Paris, Hachette, 1909-1925, 15t.

Ancien droit

Corpus Iuris Canonici, éd. Friedberg, Aemilius, Leibzig, Bernhardi Tauchnitz, 1879, 2t.

Ordonnance de la Marine du mois d'Août 1681, commentée et conférée avec les anciennes ordonnances, et le droit écrit [...], Paris, Guillaume Cavelier, 1714.

BACQUET, Jean, *Cinquiesme traicté de Iehan Bacquet, advocat du Roy en la Chambre du Tresor des droicts du domaine de la Couronne de France*, Paris, Sébastien et Robert Nivelles, 1587.

BARTOLE, *Consilia, Quaestiones et Tractatus, cum Annotationibus D. Bernardi Landriani [...]*, Lyon, 1552.

BRILLON, Pierre-Jacques, *Nouveau dictionnaire civil et canonique de droit et de pratique*, Paris, Besoigne, 1697.

——— *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux [...]*, Paris, G. Cavelier, 1727, 6t.

BRUNET, Jean-Louis, *Le Parfait Notaire apostolique et procureur des officialités [...]*, Paris, Claude Robustel, 1730, 2^e éd., 2t.

CHARONDAS LE CARON, Louis, *Pandectes ou digestes du droict françois*, Paris, Étienne Richer, 1637.

CHOPPIN, René, *Traité de la police ecclésiastique* (t.4), dans *Œuvres de René Choppin, traduites en français*, trad. Tournet, Jean, Paris Edme Couterot, 1662, 5t.

CONRADI BRUNI (Conrad Bauer), *De Legationibus*, Mayence, Francisci Behem, 1548.

COTTIN, Paul, *Rapports inédits du lieutenant de police René d'Argenson*, Paris, Plon, 1891, réimp., Nendeln, Kraus, 1972.

DE BOUTARIC, François, *Explication de l'Ordonnance de Blois, suivie de Les institutions du droit canonique expliquées*, Toulouse, Gaspard Henault, 1745.

DE FELICE, Fortunato Bartolomeo, *Elemens de la police générale d'un État*, Yverdon, 1781, 2t.

DE HERICOURT, Louis, *Les Loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel [...]*, Paris, Denis Mariette, 1721.

——— *Œuvres posthumes de maître Louis d'Héricourt*, Paris, Desaint & Saillant, 1759, 4t.

DELAMARE, Nicolas, *Traité de la Police où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les reglemens qui la concernent [...]*, Paris, Jean et Pierre Cot, 1705, 3t.

DE LA ROQUE, Gilles-André, *Traité de la noblesse, de ses différentes espèces*, Paris, E. Michallet, 1678.

DENISART, Jean-Baptiste, *Collection de décisions nouvelles et de notions relatives à la jurisprudence présente*, Paris, Savoye et Leclerc, 1754-1756, 6t.

——— Jean-Baptiste, *Collection de décisions nouvelles, et de notions relatives à la jurisprudence actuelle*, Paris, Veuve Desaint, 7^e éd., 1771, 4t.

DES ESSARTS, Nicolas-Toussaint, *Dictionnaire universel de police*, Paris, Moutard, 1786-1790, 8t.

DOMAT, Jean, *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 2^e éd., 1695, 2t.

——— *Le droit public, suite des lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Emery, 1701, 2t.

DUCHESNE, *Code de la police ou analyse des règlements de police*, Paris, Prault père, 1752.

DU MOULIN, Charles, *Coutumes du pays et duché d'Anjou, conférées avec les coutumes voisines, [...]* avec le commentaire de M^e Gabriel Du Pineau, Paris, Charles Osmont, 1698.

DUPIN, Louis Ellies, *Requête au Roy et à nosseigneurs les commissaires nommés par Sa Majesté pour la primatie de Lyon [...]* Lyon, Pierre Valfray, 1698.

DURAND DE MAILLANE, Pierre-Toussaint, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale [...]*, Lyon, Duplain, 1770, 2t.

DU ROUSSEAUD DE LA COMBE, Guy, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale par ordre alphabétique*, Paris, Huart & Moreau, 1748.

——— *Pragmatiques, concordats, bulles et indults des papes, ordonnances, édits et déclarations de nos rois concernant les matières canoniques [...]*, in : *Id.*, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, Paris, Desaint, 1771.

EYMERICH, Nicolau, PENA, Francisco, *Le manuel des inquisiteurs*, éd. et trad. Sala-Molins, Louis, Paris, Albin Michel, 2001.

FERRIERE, Claude-Joseph, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, Brunet, 1749, 3^e éd., 2t.

FEVRET, Charles, *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, Lyon, Jean Girin et Barthélémy Rivière, 1677, 2^e éd., 2t.

FLEURY, Claude, *Institution au droit ecclésiastique de France*, Paris, Hilaire Baritel, 1692, 2t.

——— *Droit public de France*, Paris, Veuves Pierres, 1769, 2t.

FORGET, Germain, *Des personnes, choses ecclésiastiques et décimales*, Rouen, Jean Osmont, 1625.

GAÏUS, *Institutes*, trad. Reinach, Julien, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

GUYOT, Joseph-Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiaire*, Paris, Panckoucke, 1775-1783, 64t.

ISAMBERT, François-André, TAILLANDIER, Alphonse-Honoré, DECRUSY, Nicolas, et al., *Recueil Général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1821-1833, 29t.

JOUSSE, Daniel, *Nouveau commentaire sur l'ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, Paris, Debure l'aîné, 1753.

——— *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695*, Paris, Debure l'aîné, 1757.

——— *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église*, Paris, Debure, 1769.

LE BRET, Cardin, *Les œuvres de messire C. Le Bret revues et augmentées par luy de plusieurs choses notables depuis la dernière édition*, Paris, Veuve Toussaint du Bray, 1643.

LENOIR, Jean-Charles-Pierre, *Mémoires de J.C.P. Lenoir, ancien Lieutenant général de police de Paris*, in : MILLIOT, Vincent, *Un policier des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

LE VAYER DE BOUTIGNY, Roland, *Traité des bornes de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile* (paru en 1682 sous le titre *Dissertations sur l'autorité légitime des rois en matière de régle*), Amsterdam, François Changuion [i.e. Genève], 1734.

LOYSEAU, Charles, *Traité des seigneuries*, Paris, Abel l'Angelier, 1608.

——— *Traité des ordres et simples dignités*, in : *Les œuvres de maistre Charles Loyseau, contenant les cinq livres [...]*, Lyon, Compagnie des libraires, 1701.

LOYSEL, Antoine, *Divers opuscules tirez des Mémoires de M. Antoine Loisel [...]*, Paris, Guillemot, 1652.

MUYART DE VOUGLANS, Pierre-François, *Les Loix criminelles de France dans leur ordre naturel*, Paris, Merigot, 1780.

PALLU, Étienne, *Coustumes du duché et baillage de Touraine, anciens ressorts et enclaves d'iceluy*, Tours, Estienne La Tour, 1661.

PEUCHET, Jacques, *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence*, Paris, Panckoucke, 1782-1791, 10t. [dont les t.9 et 10 concernant la police et les municipalités].

——— *Collection des lois, ordonnances et règlements de police, depuis le 13^e siècle jusqu'à l'année 1818, Seconde Série, Police Moderne de 1667 à 1789*, Paris, Lottin, 1818-1819, 8t.

PITHOU, Pierre, *Les Libertez de l'Église gallicane*, Paris, Mamert Patisson, 1594.

——— *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, Paris, Cramoisy, 1651, 2^e éd., 2t.

POTIER DE LA GERMONDAYE, Henri-François, *Introduction au Gouvernement des Paroisses*, Rennes, François Vatar et de Bruté, 2^e éd., 1788.

ROUSSELOT DE SURGY, Jacques-Philibert, *Encyclopédie Méthodique. Finances* [3t.], Tome Premier, Paris, Panckouke, 1784.

SERPILLON, François, *Code Criminel ou commentaire sur l'ordonnance de 1670*, Lyon, Frères Perisse, 1767, 4t.

SIMON, Denis, *Maximes du droit canonique de France, par feu M. Dubois [...]*, Paris, Guignard, 1703, 5^e éd, 2t.

THOMASSIN, Louis, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers [...]* Paris, François Muguet, 1681, 2t.

WILLEBRAND, Jean-Pierre, *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Hambourg, Estienne et fils, 1765.

Compagnies de Commerce, droit commercial, mercantilisme

Déclarations du Roy : l'une, portant établissement d'une Compagnie pour le Commerce des Indes orientales ; l'autre [du 27 août] 1664, en faveur des officiers de son Conseil et Cours Souveraines Intéressées, en ladite Compagnie et en celle des Indes occidentales, in-4°, Paris, Imprimeurs ordinaires du Roy, 1664.

Déclaration du Roy Louis XIII portant confirmation des ordonnances, statuts, règlements, privilèges, franchises, libertés, données, concédées, et octroyées par les prédécesseurs Roys à tous les marchands merciers, grossiers, joailliers de cette ville de Paris, du mois de janvier 1613, Paris, Charpentier, 1624.

Édit du Roi, portant confirmation de l'établissement de la Compagnie des Indes, sous le titre de Compagnie commerçante, donné à Compiègne, au mois d'août 1764, Lyon, P. Valfray, 1764.

Les statuts, ordonnances et règlements donnés et octroyés par le Roy notre Sire aux marchands merciers, grossiers, jouailliers de la ville, faux-bourgs et banlieue de Troyes, au mois de mars 1627, Troyes, Pierre Michelin, 1707.

Lettres de naturalité accordées à François Caron, de Bruxelles, protestant, et à sa famille, en considération des services rendus par lui dans la Compagnie des Indes orientales, à Saint-Germain en Laye, juillet 1665, Paris, D. Jollet, 1665.

Lettres patentes du Roi, concernant la liquidation des dettes de la Compagnie des Indes, données à Versailles, le 18 novembre 1764, Lyon, P. Valfray, 1765.

Statuts, ordonnances et règlements des marchands merciers-drapiers de la ville de Rouen, réunis par arrêt du conseil du 24 avril 1703, Rouen, Vaultier, 1715.

CHARPENTIER, François, *Discours d'un fidèle sujet du Roi, touchant l'établissement d'une Compagnie française pour le commerce des Indes orientales*, Paris, [s.n.] 1664.

CHARPENTIER, François, *Relation de l'establissement de la Compagnie française pour le commerce des Indes orientales*, Paris, Cramoisy et Sébastien, 1665.

CHOMEL, Noël, *Dictionnaire oeconomique, contenant divers moyens d'augmenter et conserver son bien, et même sa santé [...]*, Paris, Le Conte et Montalant, 1709.

DERNIS, Germain, *Recueil ou collection de titres, édits, déclarations, arrêts, règlements et autres pièces concernant la Compagnie des Indes orientales établie au mois d'août 1664*, Paris, Antoine Boudet, 1775-1776, 4t.

MATHIAS DE SAINT-JEAN, Jean Éon, *Le commerce honorable, ou considérations politiques contenant les motifs de nécessité, d'honneur et de profit qui se trouvent à former des compagnies de personnes de toutes conditions pour l'entretien du négoce de mer en France*, Nantes, Guillaume Le Monnier, 1646.

MALYNES, Gerard, *Vel Lex Mercatoria, or the ancient Law-Merchant*, Londres, Adam Islip, 1622.

MONTCHRETIEN, Antoine de, *Traicté de l'oeconomie politique*, éd. FUNCK-BRENTANO, Théophile (1889), réimp., Genève, Slatkine, 1970.

MORELLET, André, *Mémoire sur la situation actuelle de la Compagnie des Indes*, Paris, [s.n.], juin 1769.

NECKER, Jacques, *Réponse au mémoire de M. l'abbé Morellet sur la Compagnie des Indes*, Paris, Imprimerie Royale, 1769.

DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, Joseph, *Histoire de la Compagnie des Indes avec les titres de ses concessions et privilèges*, Paris, De Bure, 1746.

LE FEVRE, Thomas, *Discours sommaire de la navigation et du commerce*, Rouen, Julien Courant, 1650.

SAINT-JOANNY, Dominique-Gustave, *Registre des délibérations et ordonnances des marchands merciers de Paris, 1596-1696*, Paris, Léon Willem, 1878.

SAVARY, Jacques, *Le Parfait Négociant ou instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*, Paris, Frère Estienne, 1757, 2t.

TOUBEAU, Jean, *Institutes de droit consulaire ou les éléments de la jurisprudence des marchands*, Paris, Gosselin, 1700, 2^e éd., 2t.

Droit colonial

Annales du Conseil souverain de la Martinique, ou tableau historique du gouvernement de cette colonie, Bergerac, J.B. Puynesge, 1786, 2t.

CUGNET, François-Joseph, *Extraits des Edits, Déclarations, Ordonnances et Règlements, de Sa Majesté très chrétienne*, [...], Québec, Guillaume Brown, 1775.

——— *Traité de la Police qui a toujours été suivie en Canada, aujourd'hui province de Québec* [...], Québec, Guillaume Brown, 1775.

DUMAS, Jean Daniel, *Traité de la défense et de la conservation des colonies*, Londres et Bruxelles, 1777.

DURAND-MOLARD, Martin, *Code de la Martinique*, Saint-Pierre, J.-B. Thounens, 1807-1814, 5t.

MALOUET, Pierre-Victor, *Mémoires de Malouet*, éd. Malouet, Victor [petit fils de l'auteur], Paris, Plon, 1874, 2t.

MOREAU DE SAINT-MERY, Médéric Louis Élie, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, Paris, 1784-1790, 6t.

PETIT, Emilien, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises, d'après les lois faites pour ces pays* (1771), éd. Girault, Arthur, Paris, P. Gauthier, 1911.

Histoire des établissements français de l'Inde et des Français en Inde

Bulletin officiel des Établissements français de l'Inde [puis dans *l'Inde* à partir de 1873], Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement, 1827-1909.

Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde, 1915, 3t.

Extrait du procès-verbal, ou journal fait au comptoir de Massulipatam par les sieurs Martin et Du Portail, au sujet de l'emprisonnement des sieurs Marcara ; commencé le 21 septembre 1669. Extrait de la réponse faite au procès-verbal, [in-4°, s.l., s.d.].

Les Habitants Indiens de Pondichéry à la Chambre des députés, Nantes, W. Busseuil, 1846.

Lettres et conventions des gouverneurs de Pondichéry avec différents Princes Hindous, 1666 à 1793, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1911-1914.

Mémoire sur les colonies des Indes orientales, adressé à l'Assemblée nationale, par les colons de Pondichéry, réclamans contre leur exil, depuis la révolution [...] (décembre 1791), Paris, Pougin, s.d.

Procès-verbaux des délibérations du Conseil souverain de la Compagnie des Indes, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1911-1914, 3t.

ANANDA RANGA PILLAI, *The private diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix*, éd. Price, Frederik [t.1-3], Dodwell, Henry [t.4-11], Madras, Government Press, 1904-1927, 11t.

BONNAN, Jean-Claude (éd.), *Jugements du Tribunal de la Chaudrie à Pondichéry 1766-1791*, Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient et Institut Français de Pondichéry, 1999, 2t.

BUSSY, Charles-Joseph, *Journal de Bussy, commandant général des forces de terre et de mer dans l'Inde, 13 novembre 1781-31 mars 1783*, éd. Martineau, A., Paris, Leroux, 1932.

DE RICHEBOURG, Quentin, *Instruction mémorable contenant les contestations d'entre Martin Marcara Avachins gentilhomme persan, ci devant conseiller au Conseil souverain de l'île Dauphine, et directeur de tous les comptoirs des Indes orientales et de Perse, pour la Compagnie Française et les sieurs Directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales [...]*, Paris, 1682.

DUVAL D'EPREMESNIL, Jean-Jacques, *Coup d'œil sur les derniers volumes publiés par le sieur Tolendal, se disant comte de Lally-Tolendal*, Paris, [s.n.], 1783.

GAUDART, Edmond, (éd.) *Catalogue de quelques documents des archives de Pondichéry*, Pondichéry, Imprimerie moderne, 1931.

——— (éd.) *Catalogue des manuscrits des anciennes archives de l'Inde française*, Paris, Leroux, 1922-1936, 8t.

——— (éd.) *Les Archives de Madras et l'Histoire de l'Inde française, Période de François Martin, 1674-1707*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1936.

——— (éd.) *La criminalité dans les comptoirs français de l'Inde au XVIII^e siècle*, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1937.

GNAOU DIAGOU (éd.), *Arrêts du Conseil supérieur de Pondichéry*, Pondichéry, Bibliothèque Publique, 1935, 5t.

GOBALAKICHENANE, M. (éd.), *இரண்டாம் வீராநாயக்கர் நாட்குறிப்பு : 1778-1792 [Iranṭām Vīrāṇāykar Nāṭkurippu, 1778-1792]*, Chennai, Kalachuvadu publications, 2021.

LALLY-TOLLENDAL, Thomas Arthur, *Mémoire produit au Conseil d'État du roi par Trophime-Gérard, comte de Lally-Tolendal, [...]*, Rouen, Besongne et fils, 1779.

MARTIN, François, *Mémoires de François Martin, fondateur de Pondichéry (1665-1696)*, éd. Froidevaux, Henri, Paris, Société de l'Histoire des colonies françaises, 1931-1934, 3t.

MARTINEAU, Alfred (éd.), *Inventaire des anciennes archives de l'Inde française*, Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde française, 1914.

——— (éd.) *Résumé des actes de l'état civil de Pondichéry, de 1676 à 1735*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française, 1917, 2t.

——— *Correspondance du Conseil supérieur de Pondichéry et de la Compagnie*, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde Française, 1920, 6t.

TURGOT SAINT CLAIR, Antoine, *Factum concernant l'histoire tragique, pour le sieur Martin Marcara Avachins, de la ville d'Ispahan [...]*, Paris, 1676.

VINSON, Julien, *Les Français dans l'Inde, Dupleix et La Bourdonnais, Extraits du Journal d'Anandarangappoullé*, Paris, Ernest Leroux, 1894.

Récits de voyage, ouvrages sur les Indes orientales et occidentales

Relation de l'état présent du commerce des Hollandais et des Portugais dans les Indes orientales, Paris, Monetto, 1696.

ANQUETIL-DUPERRON, Abraham-Hyacinthe, *Législation orientale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778.

——— *Plan d'administration pour l'Inde*, in : *Description historique et géographique de l'Inde* (recueil collectif), Berlin, Pierre Bourdeaux, Chrétien Sigismond Spener, 1786-1788, t.3.1., p.ix-lxvi.

——— *Observations tendantes 1° à confirmer ce qui a été dit dans la Législation orientale et dans les Recherches historiques et géographiques sur l'Inde pour prouver l'existence de la propriété individuelle, foncière et mobilière dans ce pays ; 2° à établir le même point pour l'Égypte, régie par les lois de l'empire Ottoman* (lecture à la classe d'Histoire et de Littérature ancienne de l'Institut national, du 26 août 1803), in : DE SAINT BARTHELEMY, Paulin, *Voyage aux Indes orientales*, Paris, Tourneisen fils, 1808, t.3, p.i-xlvi (509-557).

BERGERON, Pierre, *Voyage de François Pyrard de Laval*, Paris, Thiboust, 3^e éd., 1619.

——— *Traicté de la navigation et des voyages de découverte et conquête moderne*, Paris, Heuqueville, 1629.

BERNIER, François, *Histoire de la dernière révolution des États du grand Mogol [...]*, Paris, Claude Barbin, 1670.

——— *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, La Haye, Arnout Leers, 1671.

——— *Voyages de François Bernier, docteur en médecine de la faculté de Montpellier, concernant la description des états du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire, etc. [...]*, Amsterdam, Paul Marret, 1699, 2t.

BIET, Antoine, *Voyage de la France équinoxiale en l'isle de Cayenne, entrepris par les François en l'année 1652*, Paris, Clouzier, 1664.

BLANQUET DE LA HAYE, Jacob (apocryphe), *Journal du voyage des Grandes Indes*, Paris, Robert et Nicolas Pepie, 1698.

CARON, François, *Le puissant empire du Japon*, éd. Proust, Jacques, Proust, Marianne, Paris, Chandeigne, 2018.

CARPEAU DE SAUSSAY, *Voyage de Madagascar, aussi connu sous le nom de l'Isle de Saint-Laurent [...]*, Paris, Jean-Luc Nyon, 1722.

CARRE, Barthélémy, *Le Courrier du Roi en Orient*, éd. Van der Cruysse, Dirk, Paris, Fayard, 2005.

CAUCHE, François, *Relations véritables et curieuses de l'Isle de Madagascar [...]*, Paris, Augustin Courbe, 1651.

CHALLE, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales par une escadre de six vaisseaux commandés par Mr. Du Quesne*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel, 1721, 3t.

CHARDIN, Jean, *Journal du voyage du chevalier Chardin, en Perse et aux Indes orientales, par la mer Noire et par Colchide*, Londres, Moses Pitt, 1686.

CHAUMONT, Alexandre, *Relation de l'ambassade de Mr le Chevalier de Chaumont à la cour du Roy de Siam*, La Haye, Beauregard, 1733.

DE L'ESTRA, François, *Relation ou journal d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], Paris, Michallet, 1677.

DE FORBIN, Claude, *Le voyage du comte de Forbin à Siam, 1685-1688*, Paris, Zulma, 1991.

DE GRANDPRE, Louis-Marie-Joseph Ohier, *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790*, Paris, Dentu, 1801, 2t.

DE LA BOULLAYE LE GOUZ, François, *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye le Gouz* [...], Paris, Gervais Clouzier, 1653.

DELLON, Charles, *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales* [...], Amsterdam, Paul Marret, 1699.

——— *Voyages de Mr Dellon, avec sa relation de l'Inquisition de Goa*, Cologne, Pierre Marteau, 1711, 3t.

DU BOIS, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, & Bourbon, ou Mascarenne, és années 1669, 70, 71, et 72*, Paris, Claude Barbin, 1674.

DUBOIS, Jean-Antoine, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, Imprimerie royale, 1825, 2t.

DU TERTRE, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les françois*, Paris, Jolly, 2^e éd., 1667, 2t.

FABRY, Philippe, *La Relève de l'escadre de Perse, Journal de bord d'un vaisseau français aux Indes orientales sous Louis XIV*, Montreuil, Ginko, 2004.

FLACOURT, Étienne, *Histoire de la grande isle de Madagascar*, Paris, Gervais Clouzier, 1661, [seconde édition posthume].

FROIDEVAUX, Henri, *Mémoires de L.A. Bellanger de Lespinay, vendômois, sur son voyage aux Indes orientales (1670-1675)*, Vendôme, Charles Huet, 1895.

GUIGNARD, François-Emmanuel, dit COMTE DE SAINT PRIEST, *Mémoires sur l'Ambassade de France en Turquie, et sur le commerce des Français dans le Levant*, Paris, Leroux, 1877.

HALHED, Nathaniel Brassey, *Code des Loix des Gentoux, ou règlements des brahmes, traduit de l'anglais d'après les versions faites de l'original écrit en langue samskrite*, trad. Robinet, Jean-Baptiste, Démeunier, Jean-Nicolas, Paris, Imprimerie de Stoupe, 1778.

HAMOND, Walter, *The richest and most fruitful island in the world*, Londres, Nicolas Bourne, 1643.

LA LOUBERE, Simon, *Du Royaume de Siam*, Paris, Coignard, 1691, 2t.

LA POPELINIERE, Henri Lancelot-Voisin, *Les trois mondes*, Paris, Pierre L'Huillier, 1582.

LE GENTIL, Guillaume-Joseph, *Voyage dans les mers de l'Inde fait par ordre du roi à l'occasion du passage de Vénus sur le disque du soleil* [...], Paris, Imprimerie royale, 1779-1781, 2t.

LUILLIER-LAGAUDIERS, Georges, *Voyage du sieur Luillier aux Grandes Indes, avec une instruction pour le commerce des Indes orientales*, Paris, Claude Cellier, 1705.

——— *Nouveau voyage aux grandes Indes, avec instruction pour le commerce des Indes orientales* [...], Rotterdam, Jean Hofhout, 1726.

MANUCCI, Niccolo, *Storia do Mogor*, éd. Irvine, William, Londres, John Murray, 1907, 4t.

——— *Un vénitien chez les Moghols*, trad. De Valence, Françoise, Sctrick, Robert, Paris, Phébus, 1995.

MARACCI, Jean, *Relation de ce qui s'est passé dans les Indes orientales en ses trois provinces de Goa, de Malabar, du Japon, de la Chine et autres pays* [...], Paris, Cramoisy, 1651.

MARIDAS POULLE, *Bagavadam ou doctrine divine : ouvrage indien, canonique ; sur l'être suprême, les dieux, les géants, les hommes, les diverses parties de l'univers, etc.*, éd. Foucher d'Obsonville, Charles Thomas Dominique, Paris, Clousier, 1788.

MORE, Jean-Baptiste Prashant, (éd.), *Bagavadam ou Bhāgavata Purāna. Ouvrage religieux et philosophique indien traduit par Maridas Poullé de Pondichéry en 1769*, Tellicherry, Paris, IRISH, 2004.

PIVERON DE MORLAT, André, *Mémoire sur l'Inde (1786)*, éd. Lafont, Jean-Marie, Paris, Riveneuve éditions, 2013.

POSTEL, Guillaume, *Des merveilles du monde et principalemēt [sic] des admirables choses des Indes* [s.n., s.d., XVI^e s.].

POTIER DE COURCY, Jean-Charles [sous le nom de Mr. C***], *Tableau religieux et politique de l'Indostan, ou Précis historique des révolutions de l'Inde*, Paris, Marchand, 1803.

RAYNAL, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, 3^e éd., 4t.

ROQUES, Georges, *La manière de négocier aux Indes, 1676-1691, La Compagnie des Indes et l'art du commerce*, éd. Berinstain, Valérie, Paris, École Française d'Extrême-Orient, Maisonneuve & Larose, 1996.

SONNERAT, Pierre, *Voyage aux Indes orientales et à la Chine fait par ordre du Roi, depuis 1774 jusqu'en 1781*, Paris, 1782, 2t.

——— *Nouveau voyage aux Indes orientales (1786-1813)*, éd. Deloche, Jean, Lyo-Ty-Fane, Madeleine, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, 2010, [en ligne : <https://books.openedition.org/ifp/4054>].

SOUCHU DE RENNEFORT, Urbain, *Histoire des Indes orientales*, Paris, Seneuze, Hortemels, 1688.

TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Mr Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes*, [...], Paris, Gervais Clouzier, 1676, 2t.

——— *Suite des voyages de Mr Tavernier, Chevalier, Baron d'Aubonne, ou nouveau recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux qui n'ont point été mis dans ses six premiers voyages*, Paris, Gervais Clouzier, 1679.

THEVENOT, Jean, *Voyages de Mr Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols* [...], Paris, Barbin, 1684.

——— *Troisième partie des voyages de Mr. Thévenot contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols, et autres peuples et pays des Indes*, Paris, Veuve Biestkins, 1684.

Littérature ecclésiastique, religieuse, droit canonique, clergé et ordres religieux, écrits de missionnaires

Bref de N.S.P. le Pape Clément XIV, en date du XXI Juillet 1773, portant suppression de l'Ordre régulier dit Société de Jésus, [in-12°, s.l., 1773].

Bullarum collectio quibus serenissimis Lusitanae, [...] Jus patronatus a summus pontificibus liberaliter conceditur, Ulyssipone (Lisbonne), Costa Deslandes, 1707.

Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Rome, Collegii Urbani, 1859, 8t.

Censure de quelques propositions des PP. Le Comte et Le Gobien, jésuites [...], Paris, 1700.

Constitutiones apostolicae, brevia, decreta, etc., pro missionibus sinarum, tunquini, etc., [...], Paris, Charles Angot, 1676.

Histoire apologétique de la conduite des jésuites de la Chine, adressée à Messieurs des Missions-étrangères, Paris, 1700.

La Bonne foy des anciens jésuites missionnaires de la Chine sur l'idolâtrie des Chinois dans le culte qu'ils rendent à Confucius et aux morts [...], Paris, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700.

Le Saint-Concile de Trente œcuménique et général célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV [...], trad. Chanut, Martial, Paris, Mabre-Cramoisy, 1674.

Lettre d'un docteur de l'ordre de Saint Dominique sur les cérémonies de la Chine, au R.P. Le Comte, de la Compagnie de Jésus, confesseur de Madame la duchesse de Bourgogne, Cologne, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700.

Mémoires de la Congrégation de la Mission, Paris, Congrégation de la Mission, 1864-1866, 9t.

Première apologie de Monseigneur de Babilone [...], Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1724.

Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France, commencée à Pontoise au couvent des cordeliers, et continuée à Paris, au couvent des augustins, és années 1665 et 1666, Paris, Antoine Vitré, 1666.

Relation des Missions et des voyages des évêques vicaires apostoliques et leurs ecclésiastiques és années 1672, 1673, 1674, et 1675, Paris, Charles Angot, 1680.

Relation des missions et des voyages des évêques vicaires apostoliques, és années 1676 et 1677, Paris, Charles Angot, 1680.

Remarques d'un docteur en théologie sur la protestation des jésuites, avec une réponse au nouveau libelle de ces pères contre la censure de Sorbonne, Paris, 1700.

Réponse à la lettre de Messieurs des Missions-étrangères au Pape, sur les cérémonies chinoises, Paris, 1700.

Six Lettres d'un docteur ou relation des assemblées de la faculté de Théologie de Paris, tenues en Sorbonne, sur les opinions des jésuites touchant la religion, les cultes et la morale des Chinois, avec la censure de cette faculté, Cologne, 1701.

ANNAT, François, *La Conduite de l'Église et du Roi, justifiée dans la condamnation de l'hérésie des jansénistes*, Paris, Cramoisy, 1664.

ARNAULD, Antoine, *Morale pratique des jésuites*, Paris, 1682-1695, 8t.

——— *Œuvres de Monsieur Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, éd., De Larrière, Noël, Paris, d'Arnay, 1775-1783, 43t.

AYMRAUT, Moïse, *Considération sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*, Saumur, Isaac Desbordes, 1648.

BENOIST, Elie, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables [...]*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, 5t.

BOUVET, Joachim, *Voyage de Siam du Père Bouvet (1688)*, éd. Gatty, Janette, Leiden, Brill, 1963.

BRUEYS, Davis-Augustin, *Défense du culte extérieur de l'Église catholique : où l'on montre aussi les défauts qui se trouvent dans le service public de la Religion prétendue réformée*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1686.

BUCHON, Jean-Alexandre (éd.), *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique [...]*, Paris, Auguste Desrez, 1839, 4t.

CARDINALE DI TOURNON (Charles Maillard de Tournon), *Mémorie Storiche Dell'Eminentiss. Monsignor Cardinale di Tournon*, Venise, Guisepe Bettinelli, 1761, 8t.

CASTRO PALAO, Ferdinandi, *Opera Moralis de virtutibus, et vitiis contrariis. Pars Secunda, de virtute religionis*, Lyon, Anthonii Hughetan & Guillielmi Barbier, 1669.

CERRI, Urbano, *État présent de l'Église romaine dans toutes les parties du monde, écrit pour l'usage du Pape Innocent XI* (1677-1678), Pierre Humbert, Amsterdam, 1716.

CHOISY, François-Timoléon, *Journal du voyage de Siam fait en MDCLXXXV et MDCLXXXI*, Paris, Cramoisy, 1687.

COEURDOUX, Gaston-Laurent, *Mœurs et coutumes de l'Inde* (1777), éd. Murr, Sylvia, in : *Id., L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1987, t.1.

COSTE, Pierre, *Saint Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents*, Paris, Lecoffre, 1920, 14t.

D'ARGENSON, René, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, éd. Beauchet-Filleau, Henri, Marseille, Saint-Léon, 1900.

DE BAR LE DUC, Norbert, *Mémoires utiles et nécessaires, tristes et consolans sur les missions des Indes orientales [...]*, Lucques, Antoine Rossi, 1742.

——— *Oraison funèbre de M. de Visdelou, jésuite, évêque de Claudiopolis [...]*, Lucques, Dominique Ciussetti, Philippe Marie Benedini, 1744.

——— *Mémoires Historiques présentés en 1744 au Souverain Pontife Benoit XIV*, Besançon, Jean Pierre Le Fevre, 2^e éd., 1747, 2t.

——— *Mémoires historiques présentés en 1744 au souverain pontife Benoit XIV*, Londres, Librairies François, 3^e éd., 1751, 3t.

——— [sous le nom de Parisot, Pierre], *Très-humbles représentations de Pierre Parisot, de Lorraine, à la Nation anglaise, au sujet du nouvel établissement d'Arts et de Manufactures [...]*, Londres, 1755.

——— *Lettre du P. Norbert, à Monseigneur le Prince de *** au sujet des guerres présentes*, Anvers, 1757.

——— *La foi des catholiques sur les articles controversés des principales communions*, Wolfenbuttel, 1759.

——— *Lettre de M. l'abbé Platel, ci-devant le P. Norbert, à un évêque de France, au sujet de l'exécution de Gabriel Malagrida, jésuite, par sentences des tribunaux de l'Inquisition et de la supplication*, Lisbonne, 1761.

——— *Lettre de M. l'abbé Platel à un évêque d'Italie, au sujet de l'abolition de la Société des jésuites en France*, Lucques, 1762.

——— [sous le nom d'Abbé Platel], *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, Lisbonne, François-Louis Ameno, 1766, 7t.

DE BOURGES, Jacques, *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Béryste [...]*, Paris, Denys Béchet, 1664.

DE CICE, Louis, *Lettre de M. Louis de Cicé, nommé par le Saint-Siège à l'évêché de Sabula, et au vicariat apostolique de Siam, du Japon, etc, aux R.R. P.P. Jésuites, sur les idolâtries et sur les superstitions de la Chine*, Cologne, Corneille d'Egmond Héritiers, 1700.

DE GONDY, Ioannis Francisci, *Rituale Parisiense ad Romani Formam*, Paris, Petrum Targa, 1646.

DELACROIX, Jean-François, *Dictionnaire historique des cultes religieux établis dans le monde depuis son origine jusqu'à présent*, Paris, Mérigot et Couturier, 1777, 2^e éd., 3t.

DE MARTINIS, Raphaël, *Iuris pontificii de propaganda fide*, Rome, 1888-1909, 8t.

DE MODENE, Léon, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs [...]*, trad. Simon, Richard, Paris, Louis Billaine, 1674.

DE NOAILLES, Ludocivi Antonii, *Rituale Parisiense [...]*, Paris, Ludovicum Josse, 1697.

DE NOBILI, Roberto, *Adaptation*, éd. Rajamanickam, Savarimuthu, Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1971.

——— *Roberto de Nobili on India customs*, éd. Rajamanickam, S., Palayamkottai, De Nobili Research Institute, 1972.

DENS, Pierre, *Theologia moralis et dogmatica*, Dublin, Richardi Coyne, 1832.

DE SAINTE THERESE, Louis, *Annales des Carmes déchaussés de France*, Paris, Charles Angot, 1665.

DE VANDOME, Paul, *Lettre du R.P. Paul de Vandome capucin missionnaire des Indes orientales, au R.P. François Marie de Tours religieux capucin et missionnaire des Indes, touchant le différent qui est entre les jésuites et les capucins établis à Pondichéry sur la côte de Malabar*, 1702.

DE VAUMAS, Guillaume (éd.), *Lettres et documents du Père Joseph de Paris, concernant les Missions-étrangères (1619-1638)*, Lyon, Imprimerie Express, 1942.

DE VILLALOBOS, Henrique, *Summa de la theologia moral y canonica*, Barcelone, Sebatian Cormellas, 1637, 2^e éd., 2t.

——— *Somme de la théologie morale et canonique*, Paris, Denis de la Noue, 1635, 2t.

DORAISSON, Elzéar, *L'Estat de l'Église militante avec les arrests généraux sur les differens meuz en la religion*, Lyon, Claude Morillon, 1619.

DU MANS, Raphaël, *État de la Perse en 1660*, éd. Schefer, Charles, Paris, Leroux, 1890.

DUNS SCOTI, Ioannis, *Quaestiones super quartum librum sententiarum*, Lyon, Laurent Durand, 1634.

GALIBERT, Nivoelisoa (éd.), *A l'angle de la grande maison, Les lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, Paris, Presses universitaires de Paris Sorbonne, 2007.

JURIEU, Pierre, *Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais : qui ont été dans l'Église depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, où l'on trouve l'origine de toutes les idolâtries de l'ancien paganisme*, Amsterdam, François l'Honoré, 1704.

LAINEZ, Francisco, *Defensio Indicarum Missionnum Madurensis, nempe, Maysurensis, et Carnatensis edita occasione decreti ab illustrissimo D. Patriarcha Antiocheno D. Carolo Maillard de Tournon*, Rome, 1707.

LAUNAY, Adrien, *Documents historiques relatifs à la Société des Missions-étrangères*, Vannes, Lafolye frères, 1905.

LE PAIGE, Louis-Adrien, COUDRETTE, Christophe, *Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus*, [s.l., s.n.], 1761, 4t.

LESSIUS, Leonard, *R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu [...]* *De Iure et Iustitia*, Duaci (Douai), Gerardum Pinchon, 1634.

LE TELLIER, Michel, *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes [...]*, Paris, Étienne Michallet, 1687.

LEVER, Christopher, *Heaven and Earth, Religion and Policy, or the main difference between religion and policy*, Londres, Jeffrey Chorlton, 1608.

MIROT, Léon, *Lettres écrites de Perse et de Syrie par le Révérend Père Bernard de Sainte-Thérèse, évêque de Babylone*, Clamecy, Fournier, 1933.

MONTEIL DE GRIGNAN, Louis-Joseph Adémar, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, tenue à St. Germain en Laye au Chasteau-Neuf, en l'année 1680*, Paris, Frederic Léonard, 1684.

NAVARRETE, Domingo Fernandez, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China [...]*, Madrid, Imprenta Real, 1676.

PALLU, François, *Lettres de Monseigneur Pallu, écrites de 1654 à 1684*, éd. MANTIENNE, Frederic, Paris, Les Indes Savantes, 2008.

——— *Relation abrégée des missions et des voyages des évêques français envoyés aux Royaumes de la Chine, Cochinchine, Tonquin et Siam*, Paris, Bechet, 1668.

PERRIN, Jean-Charles, *Voyage dans l'Indostan par M.Perrin*, Paris, Le Normant, 1807, 2t.

PICART, Bernard (illustrateur), *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, J.F. Bernard, 1723, 8t.

RIVET, André, *Remarques et considérations sur la response de F. Nicolas Coeffetau, moine de la secte de Dominique au livre de Messire Philippes de Mornay [...]*, Saumur, Thomas Portau, 1617, 2t.

ROUSSEL DE LA TOUR, Pierre-Philippe, *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps & persévéramment, soutenues, enseignées [...]*, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1762, 4t.

SAINTE BEUVE, Jacques, *Résolution de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église*, Paris, Desprez, 1689, 3t.

SERIEYS, Antoine, *Histoire de l'établissement du christianisme dans les Indes orientales [...]*, éd. Sicard, Abbé (Cucurron, Roch-Ambroise), Paris, Devaux, 1803, 2t.

SUAREZ, Francisco, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Conimbricæ (Coimbra), 1612.

TACHARD, Guy, *Voyage de Siam des pères jésuites, envoyés par le Roy aux Indes et à la Chine*, Paris, Seneuze et Hortemels, 1686.

——— *Second voyage du Père Tachard et des jésuites envoyés par le Roi au Royaume de Siam*, Paris, Hortemels, 1689.

TIBERGE, Louis, BRISACIER, Jacques Charles, *Lettre de Messieurs des Missions-étrangères au Pape, en date du 20 avril 1700, sur les idolâtries et les superstitions chinoises, avec une addition à ladite lettre*, Paris, 1700.

TIMOTHEE DE LA FLECHE, *Mémoires du père Timothée de la Fleche, capucin, évêque de Berite*, Avignon, Joseph-Charles Chastagnier, 1774.

Idées politiques et philosophie

BACON, Francis, *La Nouvelle Atlantide de François Bacon*, trad., Raguet, Gilles-Bernard, Paris, Musier, 1702.

BASNAGE DE BEAUVAL, Henri, *Tolérance des religions*, Rotterdam, Henry de Graef, 1684.

BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer*, Cantorbery, Thomas Litwel, 1686-1688, 3t.

BERNIER, François, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, Anisson et Posuel, 1678, 8t.

BODIN, Jean, *Les six livres de la république*, Paris, Jacques du Puy, 1576.

COURT DE GEBELIN, Antoine, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne [...]*, t.1, *Plan général et raisonné des divers objets et des découvertes [...]*, Paris, 1773-1782.

D'ARGENSON, René Louis de Voyer de Paulmy, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1764.

DE BETHUNE, Philippe, *Le Conseiller d'État ou recueil des plus générales considérations servant au maniement des affaires publiques*, Paris, Étienne Richer, 1633.

DE FONTENELLE, Bernard, *Œuvres de Fontenelle*, éd., Champagnac, Jean-Baptiste-Joseph, Paris, Salmon, 1825, 5t.

DIDEROT, Denis, D'ALEMBERT, Jean Le Rond, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, 28t.

DRIOUX, Claude-Joseph (éd.), *La Somme Théologique de Saint Thomas, latin-français en regard*, Paris, Eugène Belin, 1853-1856, 15t.

HOBBS, Thomas, *Elemens philosophiques du bon citoyen [De Cive]*, trad. Sorbier, Samuel, Paris, Veuve Théodore, 1651.

LA MOTHE LE VAYER, François, *Œuvres de François de La Mothe le Vayer, conseiller d'état ordinaire, Tome V, contenant la géographie, la rhétorique, et la morale du prince*, Paris, Louis Billaine, 1669, 15t.

——— *De la vertu des payens*, Paris, Targa, 1642.

MERILHOU, Joseph (éd.), *Œuvres de Mirabeau*, Paris, Lecointe et Pougin, 1843, 8t.

MILL, John Stuart, *Le gouvernement représentatif* (1861), trad. Dupont-White, Charles, Paris, Guillaumin et cie, 3^e éd., 1877.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1979, 2t.

PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, éd. Périer, Gilberte, Paris, Hachette, 1869, 3t.

VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, Francfort, Veuve Knoch et Eslinger, 1753, 3^e éd., 3t.

——— *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris, Gallimard, 1994.

——— *Œuvres Complètes*, Paris, Delangle frères, 1828, 95t.

Empires coloniaux et compagnies de commerce européennes

Charters Granted to the East-India Company, from 1601, also the treaties and grants, made with, or obtained from the Princes and Powers in India, Londres, 1756-1772.

Records of Fort St. George, Dispatches from England, 1670-1677, Madras, Government Press, 1911.

Records of Fort St. George, Letters from Fort St. George (1679-1765), Madras, Government Press, 1921-1941, 45t.

DA SILVA REGO, Antonio, *Documentação para a historia das missoes do Padroado portugues do oriente*, Lisbonne, Agencia Geral das Colonias, 1947-1958, 12t.

DE SOUSA, Luis, *Demonstratio juris patronatus portugaliae regum, [...]* (1677), Nova Goa (Panaji), Typographia Nationale, 1860.

FOSTER, William, *The English Factories in India*, Oxford, Clarendon Press, 1906-1927, 16t.

HERRERA, Antoine, *Histoire générale des voyages et conquêtes des Castellans dans les îles et terre ferme des Indes occidentales*, trad. De La Coste, Nicolas, Paris, 1671.

MOENS, Adriaan, *Memorandum of the Administration of the Coast of Malabar*, 18 avril 1781, trad. Groot, Galletti, in : *Selections from the Records of the Madras Government*, Madras, Government Press, 1911, t.13.

VEITIA LINAJE, José de, *Norte de la Contratacion de las Indias occidentales*, Séville, 1672.

Histoire du droit international

DE WICQUEFORT, Abraham, *L'ambassadeur et ses fonctions*, La Haye, Maurice George Veneur, 1682, 2t.

DUMONT, Jean, *Corps Universel Diplomatique du Droit des Gens contenant un recueil des traités d'alliance de paix de trêve, avec les capitulations impériales et royales, les droits et les intrêts des princes et états de l'Europe*, Amsterdam, Brunel et Wetstein, 1726, 8t.

GENTILI, Alberico, *Les trois livres sur les ambassades*, trad. Gaurier, Dominique, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2015.

GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), trad. Pradier-Fodéré, Paul (1867), Paris, PUF, 1999.

——— *Mare Liberum, De la liberté des mers*, 1609, trad. Courtin, Antoine (1703), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1990.

——— *Le droit de prise (De jure praedae)*, trad. Hamaker, Gerard, Paris, Thorin, 1869.

HERNANDEZ MARTIN, Ramon (éd. et trad.), *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, Paris, Cerf, 1997.

HOFFMANN, [s.n.], *Mémoire de Leibniz à Louis XIV, sur la conquête de l'Égypte* (Extrait de l'accusé de réception du Secrétaire d'État des Affaires étrangères, à Saint-Germain, le 12 février 1672), Paris, Edouard Garnot, 1840.

LEONARD, Frédéric, *Recueil des traités de paix, de trêve, de neutralité de confédération, d'alliance, et de commerce faits par les Rois de France [...]*, Paris, 1693, 6t.

VITORIA, Francisco, *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, éd. Nys, E., Washington, Carnegie Institute, 1917.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires

ALLAND, Denis, RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003.

BABOT, Agnès, BOUCAUD-MAITRE, Agnès, DELAIGUE, Philippe, *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques*, Paris, Ellipses, 2007, 2^e éd.

BELY, Lucien, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2010.

CONDIS, Pierre, ANDRE, Michel, *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon*, éd. Wagner, Jules, Paris, Walzer, 3^e éd., 1901, t.

FREDERIC, Louis, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Robert Laffont, 1987.

MESSNER, Francis, *Dictionnaire du droit des religions*, Paris, CNRS éditions, 2022, 2^e éd.

RAMASWAMY, Vijaya, *Historical dictionary of the Tamils*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2^e éd.

Articles, chapitres d'ouvrages et d'actes de colloques

Droit et histoire du droit. Articles généraux

BARRIERE, Louis-Augustin, *Une approche historique de la summa divisio droit public-droit privé*, in : Deumier, Pascale, Bonnet, Baptiste, *De l'intérêt de la summa divisio droit public-droit privé ?*, Paris, Dalloz, 2010, p.7-30.

BIGOT, Grégoire, *La difficile distinction droit public / droit privé dans l'ancien droit : l'exemple du droit administratif*, in : Droits, vol.38, n°2, 2003, p.97-112.

CHEVRIER, Georges, *Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du « jus privatum » et du « jus publicum » dans les œuvres des anciens juristes français*, in : Archives de philosophie du droit, n°1, 1952, p.5-77.

DUBREUIL, Charles-André, *Les adages et la rigueur du droit administratif*, in : Revue Française de droit administratif, n°1, janvier-février 2014, p.23-29.

FONBAUSTIER, Laurent, *Persécutions en droit public*, in : Jankowiak, François, Bernabe, Boris, *Les Persécutions*, Paris, Mare et Martin, 2017, p.73-97.

HALPERIN, Jean-Louis, *The Concept of Law : A Western Transplant ?* in : Theoretical Inquiries in Law, vol.10, n°2, juillet 2009, p.333-354.

——— *La détermination du champ juridique à la lumière de travaux récents d'histoire du droit*, in : Droit et société, vol.81, n°2, 2012, p.403-423.

——— *Droit et Contexte du point de vue de l'histoire du droit*, in : Revue interdisciplinaire d'études juridiques, vol.70, n°1, 2013, p.117-121.

——— *L'histoire du droit international est-elle compatible avec les théories positivistes*, in : Dupuy, Pierre-Marie, Chetail, Vincent (dir.), *The Roots of International Law. Les fondements du droit*

international. *Liber Amicorum*, Peter Haggemacher, Leiden, Boston, Martinus Nijhoff, 2014, p.365-386.

——— *Spatializing Law in Comparative Perspective of Legal History*, in : Extrême-Orient Extrême Occident, vol.40, 2016, p.207-218.

——— *Personal Laws : Undetermined Norms and Undetermined Concept ?* in : Liverpool Law Review, vol.40, 2019, p.253-270.

——— *Une géographie comparée du droit sans ou avec les États ?* in : Annales de Géographie, vol.733-734, n°3, 2020, p.67-86.

GLENARD, Guillaume, *L'émergence du pouvoir réglementaire*, in : Giornale di Storia Costituzionale, n°28, 2014, p.51-64.

MAUSEN, Yves, GOMART, Thomas, *Témoins et témoignages*, in : Hypothèses, vol.3, n°1, 2000, p.69-79.

THOMAS, Yann, *Les artifices de la vérité en droit commun médiéval*, in : L'Homme. Revue française d'anthropologie, vol. 175-176, n°3-4, 2005, p.113-130.

TROPER, Michel, *Sur l'usage des concepts juridiques en histoire*, in : Annales. Histoire, Sciences sociales, vol.47, n°6, nov.-déc. 1992, p.1171-1183.

——— *L'histoire du droit, le droit comparé et la théorie générale du droit*, in : Revue internationale de droit comparé, vol.67, n°2, 2015, p.331-340.

Ancien Régime, ancien droit. Articles spécialisés

AMSON, Charles, AMSON, Daniel, MOORE, Jean-Gaston, JANVILLE, Thomas, *Fouquet ou le procès de l'opulence*, in : Les Grands Procès, Questions judiciaires, 2007, p.269-277.

BARRIERE, Louis-Augustin, *Jean Bodin et le droit pénal*, in : Dockès-Lallement, Nicole, Pérouse, Gabriel-André, Servet, Jean-Michel (dir.), *L'Œuvre de Jean Bodin*, Paris, Classiques Garnier, 2004, p.101-125.

BART, Jean, *Les décisionnaires et les silences de la coutume*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.449-464, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10597>].

BISCAY, Myriam, *Réformes politiques et résistances des professeurs de facultés de droit du XVII^e au XVIII^e siècle*, in : CJM, n°1, 2015, [en ligne, <https://journals.openedition.org/cjm/97>].

BLOCH, Julien, *La police du XVIII^e siècle au miroir du Dictionnaire (1786-1789) de Des Essarts*, in : Journal of Interdisciplinary History of Ideas, vol.12, n°23, 2023, p.8-1-8.33.

BOUCHER, Philip, *Reflections on the crime of Nicholas Fouquet : The Fouquets and the French Colonial Empire, 1626-1661*, in : Revue française d'histoire d'outre-mer, vol.72, n°266, 1985, p.5-20.

BOULET-SAUTEL, Marguerite, *Police et administration en France à la fin de l'Ancien Régime. Observations terminologiques*, in : Paravicini, Werner, Werner, Karl Ferdinand, (dir.), *Histoire compare de l'administration (IV^e-XVIII^e siècles). Actes du XIV^e colloque historique franco-allemand, Tours, 27 mars-1^{er} avril 1977*, München, Zurich, Artemis Verlag, 1980, p.47-51.

BRUSCHI, Christian, *La géographie, instrument de maîtrise de l'espace. Savoir d'État dans les encyclopédies et les dictionnaires des Lumières*, in : Journal of Interdisciplinary History of Ideas, vol.12, n°23, 2023, p.9.1-9.29.

BURDEAU, François, *La naissance d'un droit*, in : Bontems, Claude, (dir.), *Nonagesimo anno : mélanges en hommage à Jean Gaudemet*, Paris, PUF, 1999, p.521-540.

DEROUSSIN, David, *Pothier, la coutume (d'Orléans) et le droit coutumier*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.413-447, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10592>].

DE VIGUERIE, Jean, *Quelques précisions sur l'histoire de l'avortement en France sous l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire*, in : RHDFE, vol.91, n°3, juillet-septembre 2013, p.523-531.

DUPILLET, Alexandre, *Le Cardinal Dubois et la fonction de principal ministre. Recherches et réflexions sur le ministériat au début du XVIII^e siècle*, in : Revue du Nord, vol.412, n°4, 2015, p.729-754.

DUPILET, Alexandre, SARMANT, Thierry, *Polysynodie et gouvernement par conseil en France et en Europe du XVII^e au XIX^e siècle*, in : Histoire, économie et société, vol.26, n°4, 2007, p.51-65.

DURENGUES, Antoine, *Vie de M. Hébert, évêque comte d'Agen*, in : Revue de l'Agenais et des anciennes provinces du Sud-Ouest, vol.24, janvier-février 1897, p.97-112, part.1, p.414-428, part.2, et n°25, janvier-février 1898, p.251-269, part.3.

DYONET, Nicole, *Delamare : du paradigme au concept de police*, in : RHDFE, vol.96, n°2, 2018, p.279-304.

ESPAGNO, Delphine, DEVAUX, Olivier, *Avant Maurice Hauriou : l'enseignement du droit public à Toulouse du XVII^e au XIX^e siècle*, in : DEVAUX, O., (dir.), *Histoire de l'enseignement du droit à Toulouse*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2007, [en ligne, <http://books.openedition.org/putc/13307>].

GILISSEN, John, *Loi et coutume. Quelques aspects de l'interpénétration des sources du droit dans l'ancien droit belge*, in : Tijdschrift Voor Rechtsgeschiedenis, vol.21, n°3, 1953, p.257-296.

——— *Le problème des lacunes du droit dans l'évolution du droit médiéval et moderne*, in : Perelman, Chaïm (dir.), *Le Problème des lacunes en droit*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1968, p.197-264.

GLINEUR, Cédric, *Un exemple de réaction aristocratique à la fin de l'Ancien Régime ; la police des spectacles dans le gouvernement de Flandre, Hainaut et Cambrésis*, in : RHDFE, vol.97, n°2, p.199-228.

GOJOSSE, Éric, *Le Mercier de la Rivière et l'établissement d'une hiérarchie normative. Entre droit naturel et droit positif*, in : Revue française d'histoire des idées politiques, vol.20, n°2, 2004, p.286-305.

GUILLOT, Olivier, *Consuetudines, Consuetudo, Quelques remarques sur l'apparition de ces termes dans les sources françaises des premiers temps capétiens (à l'exception du Midi)*, in : Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands, vol.40, 1983, p.21-47.

HAROUËL, Jean-Louis, *Les fonctions de l'alignement dans l'organisme urbain*, in : Dix-huitième Siècle, vol.9, 1977, p.135-149.

——— *La Polysynodie*, in : Goyard-Fabre, Simone (dir.), *L'État Moderne. 1715-1845*, Paris, Vrin, 2000, p.33-52.

KAPLAN, Steven L., *Idéologie, conflits et pratiques politiques dans les corporations parisiennes au XVIII^e siècle*, in : Revue d'Histoire moderne et contemporaine, vol.49-1, n°1, 2002, p.5-55.

LAINGUI, André, *Justice pénale, police et répression au XVIII^e siècle*, in : Goyard-Fabre, Simone (dir.), *L'État Moderne. 1715-1845*, Paris, Vrin, 2000, p.121-134.

LAURANSON-ROSAZ, Christian, *Des « mauvaises coutumes » aux « bonnes coutumes ». Essai de synthèse pour le Midi (V^e-XII^e siècles)*, in : Mousnier, Mireille, Poumarède, Jacques, *La Coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2001, p.19-51, [en ligne : <http://books.openedition.org/pumi/24232>].

LEYTE, Guillaume, *Les évocations, entre régulation juridique et arbitrage politique*, in : Histoire, économie et société, vol.29, n°3, 2010, p.37-43.

MASSENA, Floriane, *Norme et insuffisance de pouvoir. La tentative de François Ier de prescrire la rescision pour lésion par l'ordonnance de Villers-Cotterêts*, in : Cahiers Jean Moulin, vol.6, 2020 [en ligne, <https://doi.org/10.4000/cjm.1020>].

MENGES-LE PAPE, Christine, *Vers l'éloge de la démesure : la querelle du luxe et le premier XVIII^e siècle*, in : *Id.*, (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi ». Les religions et le droit*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, 2012, p.139-148.

——— *La coutume à travers les recueils de jurisprudence du second XVIII^e siècle*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.399-411, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10587>].

PICARD, Étienne, art. « Police », in: Alland, Denis, Rials, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003, p.1163-1169.

PORRET, Michel, *Maintenir mais modérer la mort comme peine au temps des Lumières*, in : Chauvaud, Frédéric (dir.), *Le droit de punir*, Rennes, PUR, 2012, [en ligne, <http://books.openedition.org/pur/113948>].

PORTEMER, Jean, *Recherches sur l'enseignement du droit public au XVIII^e siècle*, in : Revue historique de droit français et étranger (RHDFE), vol.36, 1959, p.341-397.

POUDRET, Jean-François, *Réflexions sur la preuve de la coutume devant les juridictions royales françaises aux XIII^e et XIV^e siècles, notamment le rôle de l'enquête par turbe*, in : RHDFE, vol.65, n°1, 1987, p.71-86.

RIGAUDIERE, Albert, *Les « Paix d'Aurillac » : un pacte sur la coutume rédigé à trois mains (1277-1347)*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.45-162, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/10527>].

ROYER, Jean-Pierre, *Parole d'avocat... Remarques sur la plaidoirie pénale, de la fin de l'Ancien Régime à la révolution*, in : Droits, vol.17, janvier 1993, p.99-112.

SOLEIL, Sylvain, *L'ordonnance de Villers-Cotterêts, care juridique de la politique linguistique des rois de France*, in : Le Pourhiet, Anne-Marie, *Lange(s) et constitution(s)*, Paris, Economica, 2004, p.19-34.

VENDRAND-VOYER, Jacqueline, *Les décisionnaires et « l'esprit de la coutume »*, in : Cazals, Géraldine, Garnier, Florent, *Les décisionnaires et la coutume*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2017, p.321-343, [en ligne : <https://books.openedition.org/putc/10562>].

WAELEKENS, Laurent, *L'origine de l'enquête par turbe*, in : Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, vol.53, 1985, p.337-346.

WYCISK, Franciszczek, « *Alimenta* » et « *Victus* » dans le droit romain classique, in : RHDFE, vol.50, n°2, 1972, p.205-228.

Droit et religion. Travaux historiques et théoriques

ABENON, Lucien-André, *Malesherbes et l'extension aux colonies de l'édit de 1787 sur les protestants*, in : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, vol.124, juillet-septembre 1978, p.399-409.

ABOU RAMADAN, Moussa, *Les débats sur la circoncision en droit musulman classique et contemporain*, in : Fortier, Vincente, *La Circoncision rituelle, enjeux de droit, enjeux de vérité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p.25-38.

AMER MEZIANE, Mohamed, « *Doit-on réformer l'islam ?* ». *Brève histoire d'une injonction*, in : Multitudes, vol.59, n°2, 2015, p.53-60.

AZEMA, Ludovic, *Le parlement de Toulouse et le gallicanisme sous Louis XV*, in : Suau, Bernadette, Almaric, Jean-Pierre, Olivier, Jean-Marc, *Toulouse, une métropole méridionale*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2009, [en ligne <http://books.openedition.org/pumi/33526>].

BAISSET, Didier, *Le compromis plutôt que la tolérance religieuse ou la délicate recherche d'un ajustement politico-juridique en Roussillon au XVII^e siècle*, in : Revue internationale des Francophonies, vol .8, 2020, [en ligne : <https://publicationsprairial.fr/rif/index.php?id=1151>].

BARBICHE, Bernard, DAINVILLE-BARBICHE, Ségolène, *Les légats a latere en France et leurs facultés aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : Archivum Historiae Pontificiae, vol.23, 1985, p.93-165.

——— art. « L'égat », in : Bély, Lucien, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2010, 2^e éd., p.726-728.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Le blasphème, législation canonique et séculière, des temps modernes au code de 1983*, in : Dicerkens, Alain, Schreiber, Jean-Baptiste, *Le blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012, p.95-106.

——— *L'appel comme d'abus, arme du gallicanisme parlementaire ?*, in : Bonzon, Anne, Galland, Caroline, (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.275-286.

——— *Quelques manifestations de juridictionnalisme dans le droit des royaumes français, espagnols, portugais (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in : De Franceschi, Sylvio, Hours, Bernard, *Droits Antiromains. XVI^e-XXI^e siècles, Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Lyon, LARHRA, 2017, p.17-37, [en ligne, <http://books.openedition.org/larhra/514>].

BERTRAND, Régis, *Genèse d'un cimetière nouveau dans le dernier tiers du XVIII^e siècle*, in : Bertrand, Régis, Carol, Anne, (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, p.65-91.

BERTRAND, Régis, MANDRESSI, Rafael, *Inhumer les morts hors des églises et des villes*, in : Bertrand, Régis, Carol, Anne, (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, p.39-64.

BONZON, Anne, *Les curés médiateurs sociaux : genèse et diffusion d'un modèle dans la France du XVII^e siècle*, in : Revue d'Histoire de l'Église de France, vol97, n°1, 2011, p.35-56.

CALLEBAT, Bernard, *Droits de la défense et advocatio ecclesiae devant les juridictions du haut Moyen-Âge (IV^e-XII^e siècles)*, in : Fourniel, Béatrice (dir.), *La justice dans les cités épiscopales*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, p.19-41 [en ligne, <http://books.openedition.org/putc/9207>].

CEYSSSENS, Lucien, *Autour de la bulle Unigenitus : le duc de Saint-Simon (1675-1755)*, in : Revue belge de philologie et d'histoire, vol.63, n°3, 1985, p.513-553.

CHALINE, Olivier, *L'expulsion des jésuites du collège de Rouen*, in Études Normandes, vol.42, n°4, 1993, p.71-81.

——— *Jésuites* [article de dictionnaire], in : Bély, Lucien, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, op.cit., p.692-693.

CWIKOWSKI, Clara, *La question de la tolérance civile dans les Encyclopédies du XVIII^e siècle. Étude des articles Tolérance de Jean-Edme Romilly, d'Élie Bertrand et de Nicolas-Sylvestre Bergier*, in : Journal of Interdisciplinary History of Ideas, vol.12, n°23, p.11.1-11.31.

DAIREAUX, Luc, *De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791*, in : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, vol.125, n°1, 2018, p.59-70.

DE CARBONNIERES, Louis, *Prémises et frémissements. Aux origines de l'appel comme d'abus devant le Parlement de Paris sous les premiers Valois ou regards sur l'historiographie*, in : Bonzon, Anne,

Galland, Caroline (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.21-30.

DENIEL-TERNANT, Myriam, *Justice des clercs criminels au XVIII^e siècle. Entre cas privilégié et appel comme d'abus*, in : Bonzon, Anne, Galland, Caroline, (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.143-158.

DENIS, D.P., *Le cardinal de Fleury, Dom Alaydon et Dom Thuillier, documents inédits sur l'histoire du jansénisme dans la congrégation de Saint-Maur (1729-1730)*, in : *Revue Bénédictine*, juillet 1909, p.1-46 (325-370).

DO ROSARIO BARBOSA MORUJÃO, Maria, *La justice épiscopale dans les diocèses portugais au Moyen-âge*, in : Fourniel, Béatrice (dir.), *La justice dans les cités épiscopales du Moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse Capitole, 2014, p.89-100, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/9247>].

DUCROS, François-Régis, *L'aliénation des biens ecclésiastiques sous l'Ancien Régime*, in : *Hypothèses*, vol.13, n°1, 2010, p.201-209.

DURAND, Bernard, *Délits privilégiés et délits communs en France : conflits de compétence et batailles de procédure autour du clerc délinquant*, in : Id., Lensé-Ferret, Maïté (dir.), *Justice pénale et droit des clercs en Europe. XVI^e-XVIII^e siècles*, Lille, Centre d'Histoire Judiciaire, 2005, p.37-62.

EGRET, Jean, *Le Procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770)*, in : *Revue Historique*, vol.204, n°1, 1950, p.1-27.

EPRON, Quentin, art. « Gallicanisme », in : Alland, Denis, Rials, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003, p.761-765.

FORTIER, Vincente, *Normativité juridique vs. Normativité religieuse : l'office du juge pour arbitrer les conflits*, in : *Revue du droit des religions*, vol.1, 2016, p.103-116.

——— *Le droit des religions, une discipline ? Contributions à la construction d'un objet problématique*, in : *Revue du droit des religions*, vol.5, 2018, p.133-156.

GALLAND, Caroline, *Les ordres religieux, le pouvoir royal et l'appel comme d'abus. Eclairages à partir du fonds Harlay (fin XVII^e-début XVIII^e)*, in : Bonzon, Anne, Galland, Caroline, (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.107-132.

GAY, Jean-Pascal., *Voués à quel royaume ? Les jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. A propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaize*, in : *Dix-septième siècle*, vol.227, n°2, 2005, p.285-314.

——— *Le « cas Mainbourg ». La possibilité d'un gallicanisme jésuite au XVII^e siècle*, in : *Revue historique*, vol.316, n°4, 2014, p.783-831.

GAZZANIGA, Jean-Louis, *Avocats canonistes et gallicans (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in : *Etudes d'Histoire de la profession d'avocat*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole, 2004, p.169-190.

——— *Les revenus des curés aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : Mengès-Le Pape, Christine (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi ». Les religions et le droit*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2012, p.125-138.

——— *Les curés entre collateurs, évêques, patrons et vicaires. Le point de vue des juristes français*, in : Arabeyre, Patrick, Basdevant-Gaudemet, Brigitte, *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p.153-172.

GALLO, Anne-Sophie, *Jesuit Theater*, in: Zupanov, Inès G. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, OUP, 2019, p.575-591.

GROULIER, Cédric, *Tolérer n'est pas permettre, de la distinction de la tolérance et de la permissivité en droit*, in : Bioy, Xavier, Lavergne, Benjamin, Sztulman, Marc, *Tolérance et Droit*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse Capitole, 2013, p.73-23, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/724>].

GUASTI, Niccolò, *The Age of Suppression : From the Expulsions to the Restoration of the Society of Jesus (1759-1820)*, in: Zupanov, Inès G. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, OUP, 2019, p.918-951.

HABERMAS, Jürgen, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, in : Cités, vol.13, n°1, 2003, p.151-170.

HALPERIN, Jean-Louis, *La représentation de la laïcité parmi les juristes français et étrangers*, in : Weil, Patrick (dir.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007, p.181-202.

HOURS, Bernard, *Les jésuites entre expulsions et sécularisation*, in : Fabre, Pierre-Antoine., Pierre, Benoist, *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, p.151-205.

LEFEBVRE-TEILLARD, Anne, *Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787*, in : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, vol.134, avril-juin 1988, p.241-259.

LEMAITRE, Alain, *La Chalotais et le Compte rendu des Constitutions des jésuites (1761)*, in : Histoire, Monde et Cultures religieuses, vol.35, n°3, 2015, p.69-82.

LEVELEUX-TEXEIRA, Corinne, *Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime*, in : Revue de l'histoire des religions, vol.4, 2011, p.587-602.

——— *Daniel Jousse et l'appel comme d'abus*, in : Bonzon, Anne, Galland, Caroline (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.303-314.

LIGOU, Daniel, *L'évolution des cimetières*, in : Archives de sciences sociales des religions, n°39, 1975, p.61-77.

MAILLARD, Ninon, *La fabrique de la procédure d'appel comme d'abus*, in : Bonzon, Anne, Galland, Caroline (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021, p.225-328.

MAIRE, Catherine, *La critique gallicane et politique des vœux de religion*, in : Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, vol.24, 2000, [en ligne : <https://journals.openedition.org/ccrh/2052>].

——— *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*, in : Annales de l'Est, vol.1, 2007, p.13-43.

——— *Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé*, in : Id., Fabre, Pierre-Antoine, *Les Antijésuites, Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, p.401-427 [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/110552>].

——— *Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières*, in : Droits, vol.52, n°2, 2013, p.133-166.

MARTIN, Philippe, *Entre politique et philosophie. La lente naissance de la tolérance (XVI^e-XVII^e siècles)*, in : Histoire, Monde et Cultures religieuses, vol.43, n°3, 2017, p.13-33.

MENGES-LE PAPE, Christine, *L'official vu par l'encyclopédisme du XVIII^e siècle*, in : Fourniel, Béatrice (dir.), *La justice dans les cités épiscopales du Moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse Capitole, 2014, p.235-240, [en ligne : <http://books.openedition.org/putc/9327>].

PERONNET, Michel, *Police et religion à la fin du XVIII^e siècle*, in : Annales historiques de la Révolution française, n°200, 1970, p.375-397.

PHILIP-GAY, Mathilde, PRELOT, Pierre-Henri *Police des cultes* [art. de dictionnaire], in : Messner, Francis (dir.), *Dictionnaire du droit des religions*, Paris, CNRS éditions, 2022, 2^e éd., p.570-573.

PLONGERON, Bernard, *Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e siècle*, in : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, vol.134, avril-mai-juin 1988, p.219-238.

SAITO, Hiromi, *Religious policy in early modern Venice*, in : Fukazawa, Katsumi, Kaplan, Benjamin J., Beaurepaire, Pierre-Yves (dir.), *Religious interactions in Europe and the Mediterranean World*, Londres, Routledge, 2017, p.228-241.

Histoire du droit colonial, histoire coloniale

ACHI, Raberh, *L'Algérie coloniale ou la confrontation inaugurale de la laïcité avec l'Islam*, in : Bouchene, Aberrahmane, et al (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, Paris, La Découverte, 2014, p.206-212.

ANTOINE, Michel, *Les arrêts du Conseil rendus au XVIII^e siècle pour le département de la Marine (1723-1791)*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.55, n°200, 1968, p.316-334.

BADJI, Mamadou, *La généralisation des tribunaux de commerce Outre-mer*, in : Durand, Bernard, Badji, Mamadou, Thiam, Samba, Gerard-Loiseau, Sandra, *Le juge et l'outre-Mer, Tome 7 : Le retour d'Orphée*, Lille, Centre d'Histoire Judiciaire, 2014, p.109-144.

BENTON, Lauren, STRAUTMAN, Benjamin, *Acquiring Empire by Law: From Roman doctrine to Early Modern European Practice*, in : *Law and History Review*, vol.28, n°1, 2010, p.1-38.

BERTRAND, Aliénor, *Archéologie coloniale du droit de propriété*, in : De Mari, Éric, Taurisson-Mouret, Dominique, (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, Paris, Victoires éditions, 2016, p.79-107.

BAIROCH DE SAINTE MARIE, Alice, *Les colonies françaises et le droit : une approche globale, 1600-1750*, in : *Nouvelles histoires de la Nouvelle-France*, vol.82, 2017, p.87-119.

BLANCHARD, Emmanuel, DELUERMOZ, Quentin, GLASMAN, Joël, *La professionnalisation policière en situation coloniale : détour conceptuel et explorations historiographiques*, in : *Crime, Histoire et Sociétés*, vol.15, n°2, 2011, p.33-53.

CABANIS, André G., MARTIN, Michel Louis, *Un exemple de créolisation juridique modulée : le Code civil haïtien de 1825 et le Code Napoléon*, in : *Revue internationale de droit comparé*, vol.48, n°2, 1996, p.443-456.

CLEMENT, Alain, *Les mercantilistes et la question coloniale aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : *Outre-mers*, vol.92, n°348-349, 2005, p.167-202.

COSSETTE, Joseph, *Jean Talon, champion au Canada du gallicanisme royal, 1665-1672 : d'après sa correspondance avec la Cour de France*, in : *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.11, n°3, 1957, p.327-352.

DAUCHY, Serge, *Faisons deffenses de traiter ny donner aucunes boissons enyvantes aux Sauvages. Politique coloniale et conflits de pouvoir en Nouvelle-France (1657-1668)*, in : Bousmar, Éric, Desmette, Philippe, Simon, Nicolas (dir.), *Légiférer, Gouverner et juger. Mélanges d'Histoire du droit et des institutions (IX^e-XXI^e), offerts à Jean Marie Chauchies à l'occasion de ses 65 ans*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2016, p.373-393.

DE MARI, Éric, RENUCCI, Florence, *Dépasser les frontières, déplacer le regard. Les enjeux de l'histoire du droit et des institutions coloniales dans les facultés de droit*, in : Krynen, Jacques, d'Alteroche, Bernard (dir.) *L'Histoire du droit en France*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p.495-519.

DE MARI, Éric, *Des devoirs du concessionnaire aux droits du propriétaire : le cas de Saint-Domingue (XVII^e-XVIII^e siècles)* in : *Id.*, Taurisson-Mouret, Dominique, (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, Paris, Victoires éditions, 2016, p.108-153.

DENIS, Vincent, DENYS, Catherine, *Introduction. Voyage à travers les expériences policières coloniales*, in : *Id.*, *Polices d'Empires. XVIII^e-XIX^e siècles*, Rennes PUR, 2012, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/132471>], p.7-15.

DEROCHE, Alexandre, *L'évolution du droit privé dans l'ancienne Indochine française*, in : Soleil, Sylvain, Bareau, Romain, *Que faire du droit privé étranger dans un territoire libéré ?*, Rennes, PUR, 2022, p.313-323.

DESTOUCHES, Didier, *Le Conseil supérieur de la Guadeloupe sous l'Ancien Régime : entre centralisation et spécificités coloniales*, in : *Histoire de la justice*, vol.26, n°1, 2016, p.109-124.

ELISABETH, Léo, *Christianisation et monde colonial à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Outre-Mers*, vol.101, n°380-381, 2013, p.35-62.

FALCONIERI, Silvia, *Les juristes d'outre-mer entre orientalisme et anthropologie. « Étrangers assimilés aux indigènes » et « métis » dans le façonnage de l'ordre colonial (XIX^e-XX^e siècles)*, in : *Clio Thémis*, vol.4, 2011, p.215-235.

——— *Droit colonial et anthropologie. Expertises ethniques, enquêtes et études raciales dans l'outre-mer français (fin du XIX^e siècle-1946)*, in : *Clio Thémis*, vol.15, 2019, [en ligne : <https://doi.org/10.35562/cliiothemis.627>].

FALCONIERI, Silvia, GUERLAIN, Laetitia, ZEVOUNOU, Lionel, *Les juristes et la race. Analyse critique à partir de quelques textes* (présentation du dossier), in : *Droit et Société*, vol.109, n°3, 2021, p.557-569.

FERRET-LESNE, Maïté, *Le déguerpissement ou l'abandon, et l'échange*, in : De Mari, Éric, Taurisson-Mouret, Dominique, (dir.), *L'Empire de la propriété, L'impact environnemental de la norme en milieu contraint III*, Paris, Victoires éditions, 2016, p.63-78.

FYSON, Donald, *La police au Québec, 1760-1878 : des modèles impériaux dans une colonie nord-américaine*, in : Denis, Vincent, Denys, Catherine, *Polices d'Empires. XVIII^e-XIX^e siècles*, Rennes PUR, 2012, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/132510>], p.95-113.

FRELON, Elise., *Les droits de l'homme esclave aux îles françaises d'Amérique*, in : Deroche, A., Gasparini, E., Mathieu, Martial, *Droits de l'homme et colonie. De la mission de civilisation au droit à l'autodétermination, Actes des colloques des 16 et 17 octobre 2013 et 21 et 22 octobre 2014*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017, p.57-69.

GASPARINI, Éric, *Le juge et la question de l'altérité : la question de la citoyenneté dans les colonies françaises et italiennes d'Afrique*, in : Durand, Bernard, Gasparini, Éric, (dir.), *Le juge et l'Outre-mer : Tome 3, Médée ou les impératifs du choix*, Lille, Centre d'Histoire judiciaire, 2007, p.15-32.

GOJOSSO, Éric, *Le droit de punir outre-mer : l'exemple de la Cochinchine française (1861-1904)*, in : Chauvaud, Frédéric (dir.), *Le droit de punir du siècle des Lumières à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (PUR), 2019, p.41-55.

——— *La Cour de cassation, l'indigène et son droit en Indochine*, in : Barthélémy, Jean, Galanopoulos, Philippe, Prétot, Xavier (dir.), *La Cour de cassation hors métropole. De l'empire colonial à la France d'Outre-mer*, Paris, Dalloz, 2021, p.89-104.

GRUZINSKI, Serge, *Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories »*, in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol.56, n°1, 2001, p.85-117.

GUERLAIN, Laetitia, FILLON, Catherine, RENUCCI, Florence, FALCONIERI, Silvia, *Pour une histoire de l'enseignement du droit hors des frontières nationales (XIX^e-XX^e siècles)*, in : *CJM*, n°7, 2021, [en ligne, <https://journals.openedition.org/cjm/1258>].

GUERLAIN, Laetitia, BRUNORI, Luisa, *Penser ailleurs. Juristes voyageurs et innovation juridique (XVI^e-XX^e)*, in : *Clio Thémis*, vol.22, 2022, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/cliiothemis.2244>].

HAVARD, Gilles, « Les forcer à devenir Citoyens ». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e)*, in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol.64, n°5, 2009, p.985-1018.

HOULLEMARE, Marie, *La qualification du Nouveau Monde dans les textes législatifs français*, in : Lombart, Nicolas, Jacquellard, Clotilde, *Les Nouveaux Mondes juridiques du Moyen-Âge au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p.177-192.

——— *La fabrique des archives coloniales et la naissance d'une conscience impériale (France, XVIII^e siècle)*, in : *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol.62-2, n°2, 2014, p.7-31.

JALLAMION, Carine, *L'égalité homme-femme en Cochinchine : le juge français et la vocation héréditaire de la fille annamite*, in : Théron, Jean-Pierre (dir.), *L'égalité des sexes dans le monde francophone*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 2009, p.211-223.

——— *Le juge français et les successions chinoises en Indochine*, in : Durand, Bernard, Gasparini, Éric (dir.), *Le juge et l'Outre-mer*, t.3, *Médée ou les impératifs du choix*, Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2007, p.177-210.

JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *La France et le Siam de 1662 à 1680*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.78, n°291, 1991, p.207-214.

LANCTOT, Gustave, *Un parlement colonial au temps de Louis XIV (1647- 1663)*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.42, n°148-149, 1955, p.277-290.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *L'exception et la règle : sur le droit colonial français*, in : *Diogène*, vol.212, n°4, 2005, p.42-64.

MANGIAVILLANO, Jean-Michel, *Le Conseil souverain de l'Isle Dauphine, Bourbon et autres (1664-1670) : entre organe de justice et comité local d'actionnaires*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric, *La Magistrature ultramarine au temps du Premier Empire colonial (1500-1800)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2020, p.61-86.

MARZAGALLI, Sylvia, *Opportunités et contraintes du commerce colonial dans l'Atlantique français au XVIII^e siècle : le cas de la maison Gradis de Bordeaux*, in : *Outre-mers*, vol.96, n°362-363, p.87-110.

MORIN, Michel, *Des nations libres sans territoire ? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVI^e au XVIII^e siècle*, in : *Revue d'histoire du droit international*, vol.12, n°1, 2010, p.1-70.

NARDIN, Denis, *La France et les Philippines sous l'Ancien Régime*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 63, n°230, 1976, p.5-43.

NORONAVALONOA, Liantsoa, *Le Marquis de Mondevergues, vice-roi des Indes orientales et président du Conseil souverain en l'Isle Dauphine : entre politique colonisatrice et roi en quête de profits commerciaux pour la Compagnie*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric, *La Magistrature ultramarine au temps du Premier Empire colonial (1500-1800)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2020, p.87-100.

PARISH, Richard J., *A Contemporary's accounts of the French embassy to Siam in 1685: the Journal and Mémoires of the abbé de Choisy (1644-1724)*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.64, n°236, 1977, p.293-307.

PETITJEAN-ROGET, Jacques, *Les protestants à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.42, n°147, 1955, p.220-265.

——— *Les juifs à la Martinique sous l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire des colonies*, vol.43, n°151, 1956, p.138-158.

RAY, Aniruddha, *French colonial policy in seventeenth century Madagascar: François Martin's account*, in : *Archipel*, vol.17, 1979, p.81-97.

ROULET, Éric, *Le Personnel dans les premiers conseils souverains dans les Antilles au XVII^e siècle*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric, *La Magistrature ultramarine au temps du Premier Empire colonial (1500-1800)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2020, p.21-38.

SAADA, Emmanuelle, *Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit de l'Empire colonial*, in : *Genèses*, vol.53, n°4, 2003, p.4-24.

——— *Penser le fait colonial à travers le droit en 1900*, in : Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle, vol.27, n°1, 2009, p.103-116.

SCHNAKENBOURG, Éric, *De la diplomatie coloniale à la diplomatie impériale. La France et le recours à la neutralité dans les territoires ultramarins*, in : Id., Ternat, François, *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales, XVII^e-XVIII^e siècles*, Rennes, PUR, 2020, p.89-112.

SCHNAPPER, Bernard, *A propos de la doctrine et de la politique coloniales au temps de Richelieu*, in : Revue d'histoire des colonies, vol.41, n°144-146, troisième et quatrième semestres 1954, pp.314-328.

SCOTT, William Henry, *Demythologizing the Papal Bull "Inter Caetera"*, in: Philippine Studies, vol.35, n°3, 1987, p.348-356.

SINGARAVELOU, Pierre, « *L'enseignement supérieur colonial* ». Un état des lieux, in : Histoire de l'éducation, vol.122, avril-juin 2009, p.71-92.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes*, in : Revue d'histoire moderne et contemporaine, vol.54-4bis, n°5, 2007, p.34-53.

TARRADE, Jean, *L'administration coloniale en France à la fin de l'Ancien Régime : Projets de réforme*, in : Revue Historique, vol.229, n°1, 1963, p.103-122.

VAN DER LINDEN, Herman, *Alexandre VI and the demarcation of the maritime and colonial domains of Spain and Portugal, 1493-1494*, in: The American Historical Review, OUP, vol.22, 1916, p.1-20.

VIARD, Pierre-Paul, *La dîme ecclésiastique dans les colonies françaises au XVII^e et XVIII^e siècles*, in : Revue d'Histoire moderne, vol.15, n°3, 1928, p.220-226.

VIDAL, Cécile, *Francité et situation coloniale. Nation, empire et race en Louisiane française (1699-1769)*, in : Annales. Histoire, Sciences sociales, vol.64, n°5, 2009, p.1019-1050.

WENZEL, Éric, *Quel(s) droit(s) pour les colonies au temps du premier système colonial ?*, in : RHDFF, vol.12, n°2, avril-juin 2022, p.209-229.

——— *Les procès des grands administrateurs coloniaux sous l'Ancien Régime : justices(s) d'exception ou exception de justice ?*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric, (dir.), *Les justices d'exception dans les colonies (XVI^e-XX^e), La balance déséquilibrée de Thémis ultramarine*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2018, p.69-82.

WIEN, Thomas, *Rex in fabula: travailler l'inquiétude dans la correspondance adressée aux autorités métropolitaines depuis le Canada (1700-1760)*, in : Outre-mers, vol.96, n°362-363, 2009, p.65-85.

Compagnies de commerce, droit commercial, histoire économique

BLANC, Jérôme, DEMEDT, Ludovic, *Le mouvement des idées monétaires dans l'Europe moderne*, in : Id., *Les Pensées monétaires dans l'histoire. L'Europe, 1517-1776*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p.119-157.

CALAFAT, Guillaume, *Être étranger dans un port franc. Droits, privilèges et accès au travail à Livourne (1590-1715)*, in : Cahiers de la Méditerranée, vol.84, 2012, p.103-122.

CHARLIN, Frédéric, *Les enjeux de souveraineté autour de la Compagnie française des Indes orientales*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric (dir.), *Adapter le droit et rendre la justice aux colonies*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, Thémis Outre-Mer, 2015, p.39-55.

——— *L'activité de la Compagnie des Indes orientales, entre usages commerciaux et droit international public*, in : Mages, Alexis (dir.), *Les Fondements historiques du droit européen des affaires*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2021, p.113-131.

DANDREY, Patrick, *La géométrie variable du luxe, un « curseur » dans la pensée du XVII^e siècle français*, in : Pavy-Guilbert, Élise, Poulet, Françoise, (dir.), *Contre le luxe (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Garnier, 2021, p.53-68.

DE LA RONCIERE, Charles, *Les précurseurs de la Compagnie des Indes orientales. La politique coloniale des Malouins*, in : *Revue de l'Histoire des colonies françaises*, vol.1, 1913, p.39-72.

DELBREL, Sophie, *Prohibition et liberté dans le commerce des toiles peintes : l'exemple de la généralité de Bordeaux au XVIII^e siècle*, in : *RHDFE*, vol.86, n°4, octobre-décembre 2008, p.539-555.

——— *La religion du commerce au service de la justice ? Les Bordelais et l'esclavage à la fin du règne de Louis XVI*, in : Mengès-Le Pape, Christine (dir.), *Face à une économie « sans foi ni loi ». Les religions et le droit*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2012, p.215-226.

DEPITRE, Edgar, *La prohibition du commerce et de l'industrie des toiles peintes au XVII^e et XVIII^e siècles. Les origines. L'arrêt du 26 octobre 1686*, in : *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol.4, 1911, p.361-381.

DE RUYSSCHER, Dave, *La lex mercatoria contextualisée : tracer son parcours intellectuel*, in : *RHDFE*, vol.90, n°4, octobre-décembre 2012, p.499-515.

DECOCK, Wim, *Droit, religion et remise de dette. Perspectives en droit naturel catholique (XVI^e-XVII^e siècles)*, in : *RHDFE*, vol.94, n°3, 2016, p.393-412.

——— *La morale à l'aide du droit commun. Les théologiens et les contrats (16^e-17^e siècles)*, in : *RHDFE*, vol.91, n°2, 2013, p.263-281.

FLEURY GRAFF, Thibaut, *L'entreprise impériale, Commerce, souveraineté et compagnie des Indes*, in : *Droits*, 2018, n°67, p.15-30.

GIALDRONI, Stefania, *Gerard Malynes e la questione della lex mercatoria*, in : *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung*, vol.126, n°1, p.38-69.

GIRARD, Albert, *La réorganisation de la Compagnie des Indes (1719-1723)*, in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol.11, n°1, octobre 1908, p.5-34.

HARRIS, Ron, *Trading with strangers: the corporate form in the move from municipal governance to overseas trade*, in : Wells, Harwell, *Research Handbook on the History of Corporate and Company Law*, Northampton, Edward Elgar, 2018, p.89-96.

HAUDRERE, Philippe, *L'origine du personnel de direction générale de la Compagnie française des Indes, 1719-1794*, in : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t.67, n°248-249, 3^e et 4^e trimestres 1980, p.339-371.

——— *Quelques aspects du commerce entre la France et l'Asie à la fin du XVIII^e siècle (1765-1793)*, in : *Id.*, *Les Français dans l'Océan Indien*, Rennes, PUR, 2014, p.87-96.

——— *Un aspect de l'échec du système de Law : les « réalisations » du personnel de la Compagnie des Indes entre 1719 et 1720*, in : *Id.*, *Les Français dans l'Océan Indien*, Rennes, PUR, 2014, p.37-50.

——— *La direction générale de la Compagnie des Indes et son administration au milieu du XVIII^e siècle*, in : *Id.*, *Les Français dans l'Océan Indien*, Rennes, PUR, 2014, p.51-57.

HILAIRE, Jean, *Perspectives historiques de la juridiction commerciale*, in : *Histoire de la Justice*, Association Française pour l'Histoire de la Justice, vol.17, n°1, 2007, p.7-16.

HODGES, Leonard, *France* (chapitre d'ouvrage), in : *The Corporation as a protagonist in Global History, c. 1550-1750*, Leiden, Brill, 2019, p.291-300.

LAFON, Jacques, *Les capitulations ottomanes : un droit para-colonial ?*, in : Lafon, J., *Itinéraires de l'Histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2001, p.75-101.

LECOMTE, Catherine, *Les Compagnies maritimes et l'État Royal : Où est la réalité du pouvoir ?* in : Gojosso, Éric, Kremer, David, Vergne, Arnaud (dir.), *Les colonies, approches juridiques et culturelles de la colonisation de la Rome antique à nos jours*, Paris, LGDJ, 2014, p.239-251.

LESPAGNOL, André, *Messieurs de Saint-Malo. Une élite négociante au temps de Louis XIV*, in : *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol.98-1, 1991, p.51-64.

——— *La privatisation de la « Royale » sous Louis XIV. Réflexions sur un processus paradoxal*, in : *Revue Historique des Armées*, vol.296, n°3, 2019, p.121-128.

LEVY-BRUHL, Henri, *Les différentes espèces de sociétés de commerce en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : *RHDFE.*, vol.16, 1937, p.294-332.

——— *La noblesse de France et le commerce à la fin de l'Ancien Régime*, in : *Revue d'histoire moderne*, n°8, 1933, p.209-236.

KADENS, Emily, *The Myth of the customary law merchant*, in : *Texas Law Review*, vol.90, 2012, p.1153-1206.

KAPLAN, Steven L., *1776, ou la naissance d'un nouveau corporatisme*, in : *Id.*, Minard, Philippe. (dir.), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 2004, p.53-80.

MARQUER, Éric, *Doux commerce et droit naturel : la fable de la lex mercatoria*, in : *Astérion*, vol.20, 2019, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/asterion.3829>].

MENARD-JACOB, Marie, *Autopsie d'une liquidation : l'échec relatif de la première Compagnie royale des Indes orientales (1664-1706)*, *Outre-mers*, vol.100, n°378-379, 2013, p.233-249.

MINARD, Philippe, *Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions*, in : Kaplan, Steven L., Minard, Philippe (dir.), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 2004, p.39-52.

POTVIN, Christèle, *Les archives des corporations d'arts et métiers sous l'Ancien Régime et le travail des femmes*, in : Zucca Micheletto, Béatrice, Lemonier-Lesage, Virginie, Jourdain, Virginie (dir.), « *Tout ce qu'elle saura et pourra faire* ». *Femmes, droits, travail en Normandie du Moyen-âge à la Grande guerre*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p.43-56.

PREVOST, Xavier, *Le commerce européen dans quelques ouvrages monétaires de juristes français du dernier quart du XVI^e siècle (Garrault, Grimaudet, Lebègue, Turquam)*, in : Mages, Alexis, *Les fondements historiques du droit européen des affaires*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2022, p.23-43.

RICHARD, Edouard, *Quelques aspects tenant au secret des affaires en droit commercial (XVII^e-XIX^e siècles)*, in : *RHDFE*, vol.76, n°3, juillet-septembre 1998, p.371-407.

SALENTEY, Patricia, *Mariage frères, une histoire d'amour couleur thé*, in : *L'Entreprise*, n°266, 1^{er} avril 2008, p.46.

SCHNAPPER, Bernard, *La répression de l'usure et l'évolution économique (XIII^e-XVI^e siècles)*, in : *Revue d'Histoire du Droit*, Janvier 1969, p.48-75.

SIMON, Victor, *Le rôle des sociétés anonymes d'Ancien Régime dans le commerce entre la France et l'Empire Ottoman*, in : *Revue Historique de droit français et étranger (R.H.D.F.E.)*, vol. 92, n°1, Janvier-Mars 2014, p.37-54.

——— *Les usages commerciaux dans l'ordonnancement juridique*, in : *RHDFE*, vol.94, n°2, avril-juin 2016, p.281-294.

SMITH, Haig, *Religion* (Chapitre d'ouvrage), in : Pettigrew, William, David Veevers (dir.), *The Corporation as a protagonist in Global History, c. 1550-1750*, Leiden, Brill, 2019, p.137-162.

SPECTOR, Céline, *Le concept de mercantilisme*, in : *Revue de métaphysique et de morale*, vol.39, n°3, 2003, p.289-309.

STAPEL, Willem Frederik, *Hubert Hugo (Een zeeroover in dienst van de Oost-Indische Compagnie)*, in : *Bijdragen tot de taalland en volkenkunde van nederlandsch indie*, Gravenhague, Martinus Nijhoff, 1930, p.615-635.

THALLER, Edmond, *Une Compagnie de commerce du règne de Louis XIII, La Compagnie Française des Indes orientales de 1642*, *Annales de droit commercial français, étranger et international*, 1933, n°1, p.294-306.

WIJFFELS, Alain, *The Low Countries*, in : Brunori, Luisa, Descamps, Olivier, Prevost, Xavier, (dir.), *Pour une histoire européenne du droit des affaires : comparaisons méthodologiques et bilans historiographiques*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse, 2020, p.127-175.

Histoire des établissements de l'Inde, des Français en Inde

AGMON, Danna, *Historical Gaps and Non-existent sources: The Case of The Chaudrie Court in French India*, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol.63, n°4, 2021, p.979-1006.

AMES, Glenn J., *Trade and Inquisition: Fr. Ephraim de Nevers, M. Dellon and the Challenges confronting the French in India, ca. 1650-1677*, in: *Proceedings of the Western Society for French History*, vol.28, 2000, p.113-126.

ASLANIAN, Sebouh David, *Une vie sur plusieurs continents, Microhistoire globale d'un agent arménien de la Compagnie des Indes orientales, 1666-1688*, in : *Annales. Histories, Sciences sociales*, vol.73, 2018, p.19-55.

BOSCHERON DES PORTES, Charles-Bon-François, *Notice sur le régime administratif et judiciaire des établissements français de l'Inde considéré principalement dans ses applications aux naturels du pays*, in : *Revue Historique de droit français et étranger* (1855), vol.1, 1855, p.444-463.

COMMUNAY, Arnaud, *Marins basques et Béarnais, esquisses biographiques. III. Pierre Dulivier*, in : *Revue de Gascogne. Bulletin Mensuel de la Société historique de Gascogne*, vol.30, n°1, 1889, p.235-242 (part.1), p.343-351 (part.2), et vol.31, n°1, 1890, p.70-83 (part.3), et p.105-114 (part.4).

D'SOUZA, Florence, *Les représentations de l'Inde et des Indiens dans l'Histoire générale des voyages de l'Abbé Prévost : le rôle de la traduction en français à partir d'un original en anglais dans l'accumulation des savoirs*, in : *Annales historiques de la Révolution française*, n°375, janvier-mars 2014, p.27-48.

DUMOULIN, Jacqueline, *Les droits de la défense lors de l'instruction et les magistrats des Établissements français de l'Inde*, in : *RHDFE*, vol.86, n°1, janvier-mars 2008, p.69-87.

FREMONT, Georges, *Un comptoir en plein essor*, in : Vincent, Rose, *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993, p.67-87.

GUERLAIN, Laetitia, RENUCCI, Florence, *L'École de droit de Pondichéry (1838-1960). Étude exploratoire d'un établissement d'enseignement supérieur colonial*, in : *Cahiers Jean Moulin*, n°7, 2021, [en ligne, <http://journals.openedition.org/cjm/1278>].

HAUDRERE, Philippe, *Des chrétiens chez les hindous*, in : Vincent, Rose, *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993, p.88-107.

——— *La monnaie de Pondichéry au XVIII^e siècle*, in : *Id., Les Français dans l'Océan Indien*, Rennes, PUR, 2014, p.197-205.

HEIJMANS, Elisabeth, *Directeurs de comptoirs et diplomatie du quotidien au tournant du XVIII^e siècle, Ouidah et Pondichéry*, in : Schnakenbourg, Éric, Ternat, François, *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales, XVII^e-XVIII^e siècles*, Rennes, PUR, 2020, p.225-241.

HOULLEMARE, Marie, *La justice française à Pondichéry au XVIII^e, une justice en « zone de contact »*, in : De Mari, Éric, Wenzel, Éric (dir.), *Adapter le droit et rendre la justice aux colonies*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, Thémis Outre-Mer, 2015, p.147-157.

JOUEAU-DUBREUIL, Gabriel, *La fondation du comptoir français de Pondichéry en 1617*, in : *Revue Historique de l'Inde française*, vol.8, 1952, p.167-172.

KELLER-LAPP, Heidi, *Who is the Real sovereign of the Ursulines of Pondicherry?*, in: *French Colonial History*, vol.13, 2012, p.111-140.

LE TREGUILLY, Philippe, *La présence française en Inde : aléas politiques et militaires*, in : Le Tréguiilly, Philippe, Morazé, Monique, *L'Inde et la France. Deux siècles d'histoire commune, 17^e-18^e siècles*, Paris, C.N.R.S éditions, 1995, p.33-49.

MARQUET, Julie, *Accommoder le droit en situation coloniale. Le rôle du comité consultatif de jurisprudence indienne de Pondichéry au XIX^e siècle*, in : *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol.60, n°1, 2020, p.257-273.

——— *La médiation des dubashes. Un aspect de la politique française en Inde dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, in : *La Révolution française*, vol.8, n°8, 2015, [en ligne, <http://journals.openedition.org/lrf/1259>].

——— *La construction de l'espace juridique colonial : l'exemple des conflits de maritalité à Pondichéry au tournant du XIX^e siècle*, in : *Outre-Mers*, vol.103, n°388-389, 2015, p.20-41.

MATHEW, K.S., *French Missionaries, Tamil Catholics and Social Changes in Pondicherry (1674-1793)*, in : Stephen, Jeyaseela S. (dir.), *Littérature, Caste and Society. The Masks and Veils*, Dehli, Kalpaz, 2006 [consulté au format ebook], chap.14.

MENARD-JACOB, Marie, *La campagne de Ceylan. Pourparlers et tentative d'établissement français pendant la guerre de Hollande*, in : in : Schnakemourg, Éric, Ternat, François, *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales, XVII^e-XVIII^e siècles*, Rennes, PUR, 2020, p.291-308.

MOREL, Anne, *Les Conseillers au Conseil supérieur de Pondichéry, élite locale ou administrateurs de l'Empire ? Étude prosopographique de ses membres de 1765 à 1790*, in : *Histoire, économie et société*, vol.37, n°3, 2018, p.77-95.

MURR, Sylvia, *La politique « au Mogol » selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale*, in : Pouchadapass, Jacques, Stern, Henri, (dir.), *De la royauté à l'État dans le monde indien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1991, p.239-311.

OLAGNIER, Paul, *Les jésuites à Pondichéry de 1703 à 1721 et l'affaire Naniapa*, in : *Revue de l'histoire des colonies françaises*, vol.19, n°82, 1931, p.346, part.1, et n°83, septembre-octobre 1932, p.517-550.

PARASHER, Gauri, *Observations on the Role of the Chambre de Consultation in the Administration of Justice in Pondicherry (1778-1827)*, in: *Outre-Mers*, vol.388-389, n°2, p.43-64.

PITOËFF, Patrick, *L'Inde française en sursis. 1947-1954*, in : *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol.78, n°290, 1991, p.105-131.

RAY, Aniruddha, *French view of slavery in medieval India*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.59, 1998, pp.218-228.

RANTOANDRO, Gabriel, *Un marchand arménien au service de la Compagnie française des Indes : Marcara Avanchinz*, in : *Archipel*, vol.17, n°1, 1979, p.99-114.

SCHULMAN, David, *Cowherd or King ? The Sanskrit Biography of Ananda Ranga Pillai*, in : Arnold, David, Blackburn, Stuart, *Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p.175-202.

SMITH, Blake, *Révolution(s) en Inde: dimensions coloniales, diplomatiques et culturelles, 1789-1799*, in : *Outre-Mers*, vol.388-389, n°2, 2015, p.65-77.

SOLUS, Henry, *Le Régime de droit civil en vigueur aux Indes*, in : *Bulletin de la Société de législation comparée*, n°10-11-12, octobre-décembre 1924, p.414-453.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Bandits à Pondichéry, 1730*, in : Cottias, Myriam, Downs, Laura, Klapisch-Zuber, Christiane (dir.), *Le Corps, la famille et l'État. Hommage à André Brugière*, Rennes, PUR, 2010, p.297-310, [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/104070>].

VAGHI, Massimiliano, *Alfred Martineau et la « genèse » du protectorat. Le cas indien (1745-1761)*, in : *French Colonial History*, vol.14, 2013, p.71-88.

——— *Entre le pittoresque et l'érudition. L'idée de l'Inde en France (1760-1830)*, in : *Annales historiques de la Révolution française*, n°375, janvier-mars 2014, p.49-68.

——— *La diplomatie autonome de la Compagnie française des Indes au Bengale (1720-1740)*, in : Schnakemourg, Éric, Ternat, François, *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales, XVII^e-XVIII^e siècles*, Rennes, PUR, 2020, p.151-162.

VINSON, Julien, *Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française*, in : *Revue de linguistique et de philologie comparée*, Paris, Maisonneuve, vol.25, p.103-126.

WANQUET, Claude, *Les Iles Mascareignes et l'Inde pendant la Révolution française*, in : Weber, J. (dir.), *Compagnies et comptoirs. L'Inde et les Français. XVII^e-XX^e*, Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1991, p.29-57.

WEBER, Jacques, *La mosaïque pondichérienne*, in : Vincent, Rose, *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993, p.144-163.

——— *La politique religieuse de la France dans ses Établissements de l'Inde de la Restauration à la Troisième république (1816-1914)*, in : Morlat, Patrice (dir.), *La question religieuse dans l'Empire colonial français*, Paris, Les Indes Savantes, 2003, p.41-61.

Histoire de l'Inde, du droit indien, des religions de l'Inde

ALEXANDROWICZ, Charles H., *The secular state in India and in the United States*, in: *Journal of the Indian Law Institute*, vol.2, n°2/3, Janvier-juin 1960, p.273-296.

AKTOR, Michael, *Impurity and Purification. Āśauca, śauca*, in: Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, Oxford, OUP, 2018, p.220-235.

APPADURAI, Arjun, *Right and Left-hand castes in south India*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 11, n°2/3, 1974, p.216-259.

BALANCHANDRAN, Aparna, *The many pasts of mamul: law and custom in early colonial Madras*, in: Murphy, Anne (dir.), *Time, History and the Religious Imaginary in South India*, Londres, Routledge, 2011.

BHARGAVA, Rajeev, *La spécificité de la laïcité à l'indienne*, in : Presses de Sciences Po., « Critique internationale », vol.35, n°2, 2007, p.121-147.

CARREIRA, Ernestine, *La factorerie de Surat et les ports de l'Inde portugaise, (1668-1778)*, in : Weber, Jacques (dir.), *Les relations entre la France et l'Inde de 1673 à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 2002, p.23-38.

CHANDRA, Satish, *Jizyah and the State in India during the 17th century*, in : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol.12, n°3, 1969, p.322-340.

CHATTERJEE, Nandini, *Religious change, social conflict and legal competition : the emergence of Christian personal law in colonial India*, in: *Modern Asian Studies*, vol.44, n°6, 2010, p.1147-1195.

——— *Reflections on religious difference and permissive inclusion in Mughal law*, in: *Journal of Law and Religion*, vol.29, n°3, 2014, p.396-415.

DAVIS, Donald R., BRICK, David, *Social and Literary History of Dharmaśāstra. Commentaries and Legal Digests*, in: Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra* Oxford, OUP, 2018, p.30-48.

DHARMALINGAM Arunachalam, *The implications of menarche and wedding ceremonies for the status of women in South Indian village*, in: *Indian Anthropologist*, vol.24, n°1, juin 1994, p.31-43.

FORBERG, Corinna, *What does the Emperor of India look like ? European representations of Indian rulers (1650-1740)*, in : Malekandathil, Pius (dir.), *The Indian Ocean in the Making of Early modern India*, Londres Routledge, 2017, p.213-237.

FUKAZAWA, Hiroshi, *A study of the local administration of Adilshani sultanate (A.D. 1489-1686)*, in: *Hitotsubashi Journal of Economics*, vol.3, n°2, 1963, p.37-67.

GUENTHER, Alan M., *Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatawa-I 'Alamgiri*, in : Eaton, Richard, *India's Islamic traditions, 711-1750*, Oxford, OUP, 2003, p.209-230.

HARIJAN, Vikram, *Disputes among labourer castes in Madras in the early eighteenth century*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.69, 2008, p.309-315.

HASAN, Farhat, *The Mughal Fiscal system in Surat and the English East India Company*, in : *Modern Asian Studies*, vol. 27, n°4, 1993, p.711-718.

HODGES, Leonard R., CHATTERJEE, Nandini, *The Power of Parwanas: Indo-Persian Grants and the Making of Empire in Eighteenth-Century Southern India*, in: *Law and History Review*, vol.41, n°3, p.479-500.

INOUE, Takako, *La réforme de la tradition des devadasi. Danse et musique dans les temples hindous*, in : *Cahiers d'ethnomusicologie*, vol.18, 2005, [en ligne : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/276>].

ISHWARAN, Karigoudar, *Bhakti Tradition and Modernisation : The Case of Lingayatism*, in : *Journal of Asian and African Studies*, vol.XV, n°1-2, 1980, p.72-82.

JAMISON, Stephanie W., *Women. Strīdharmā*, in : Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, OUP, 2018, p.137-150.

——— *Marriage and the Householder : vivāha, gr̥hastha*, in : Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, OUP, 2018, p.125-136.

KANALU, Naveen, *Le droit hanéfite dans l'Empire moghol. Institutions, normes et pratiques islamiques en Inde (1650-1700)*, Conférence donnée au Collège de France le jeudi 14 décembre 2023, [en ligne : <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/grand-evenement/le-droit-hanefite-dans-empire-moghol-institutions-normes-et-pratiques-islamiques-en-inde-1650-1700-0>].

KISHORE PRASAD, Awadh, *Origin of the Devadasi system*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.60, 1999, p.129-136.

LARDINOIS, Roland, *Le sacrifice des femmes en Inde*, in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 113, juin 1996, p.85-89.

LEFEVRE, Corrine, *Mughal legal ideology and politics*, in : Kruijtzter, Gijs, Ertl, Thomas, *Law adressing diversity, Premodern Europe and India in comparison (13th-18th centuries)*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, p.116-141.

MALIK, Zaheeruddin, *Mughal official documents concerning the English trade in Bengal, 1633-1712*, in : Proceedings of the Indian History Congress, vol.31, 1969, p.246-254.

MICHAELS, Axel, *The practice of classical Hindu law*, in: Lubin, Timothy, Davis, Donald R. Jr., et Krishnan, Jayanth K. (éd.), *Hinduism and Law. An Introduction*, Cambridge, CUP, 2010, p.58-77.

MICHAELS, Axel, *Rites of Passage. Saṃskāra*, in : Olivelle, Patrick, Davis, Donald R., *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, OUP, 2018, p.86-97.

MIZUSHIMA, Tsukasa, *Nattar in Pondichery in Mid-Eighteenth Century*, in: Proceedings of the Fifth International Conference Seminar of Tamil Studies, vol.5, n°2, 1981, p.37-48.

——— *Linking Hinterlands with Colonial Port Towns. Madras and Pondicherry in Early Modern India*, in : Id., Souza, George Bryan, Flynn, Dennis O., *Hinterlands and Commodities. Place, Space, Time and the Political Economic Development of Asia over the long Eighteenth Century*, Leiden, Boston, Brill, 2015, p.126-144.

MOSSE, David, *Honour, caste and conflict. The ethnohistory of a catholic festival in rural Tamil Nadu (1730-1990)*, in: Assayag, Jackie, Tarabout, Gilles (dir.), *Altérité et Identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1997, p.71-120.

MUKUND, Kanakalatha, *Caste conflict in South India in Early colonial port cities, 1650-1800*, in: Studies in history, vol.11, n°1, 1995, p.1-27.

NEILD-BASU, Susan, *The Dubashes of Madras*, in: Modern Asian Studies, vol.18, n°1, 1984, p.1-31.

NURUL HASAN, Saiyid, *New light on the relations of the early Mughal rulers with their nobility*, in: Proceedings of the Indian History Congress, vol.7, 1944, p.389-397.

——— *The problem of nationalities in medieval India*, in : Proceedings of the Indian History Congress, vol.7, 1944, p.370-376.

RICHARDS, John F., *The Hyderabad Karnatik, 1687-1707*, in : Modern Asian Studies, vol.9, n°2, 1975, p.241-260.

SHARMA, Avind, *The Puruṣasūkta : its Relation to the Caste System*, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol.21, n°3, 1978, p.294-303.

SREENIVAS, Mytheli, *Creating conjugal subjects: Devadasis and the politics of marriage in colonial Madras presidency*, in: Feminist Studies, vol. 37, n°1, 2011, p.63-92.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *The Mughal State, Structure or process ? Reflections on recent western historiography*, in : Indian Economic Social History Review, vol.29, n°1, 1992, p.291-321.

——— *La « religion », une catégorie déroutante : perspectives depuis l'Asie du sud*, in : ASDIWAL, Revue Genevoise d'Anthropologie et d'Histoire des religions, n°9, 2014, p.79-90.

——— *Histoire globale de la première modernité, Cours : Histoire connectée des sociétés de cour*, in : Annuaire du Collège de France (2014-2015), vol.115, 2016, p.767-777, [en ligne : <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.12650>].

——— *Hybrid affairs: Cultural histories of the East India companies*, in: The Indian Economic and Social History Review, vol.55, n°3, 2018, p.1-20.

WASHBROOK, David, *Law, State and Agrarian Society in Colonial India*, in: Modern Asian Studies, vol.15, n°3, 1981, p.649-721.

——— *Land and Labour in Late Eighteenth Century South India: The Golden Age of the Pariah?*, in: Robb, Peter (dir.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*, Delhi, OUP, 1993, p.69-86

ZIMMERMANN, Francis, *Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud*, in : Annales. Economies, sociétés, civilisations, n°6, 1974, p.1381-1401.

Missions religieuses, droit canonique missionnaire

AGMON, Danna, *Law in Theory, Law in Practice, Legal Orientalism and French Jesuit Knowledge Production in India*, in: *Historical Reflections*, vol.45, n°1, 2019, p.28-49.

AGNOLIN, Adone, *Le rite et le lieu de l'autre. L'accommodatio jésuite au Malabar*, trad. Bonesso, Amandine, in : *Littératures*, n°77, 2017, [en ligne, <https://doi.org/10.4000/litteratures.1704>].

ARANHA, Paolo, « Les meilleures causes embarrassent les juges, si elles manquent de bonnes preuves » : *Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar rites Controversy*, in : Wallnig, Thomas, Stockinger, Thomas, et al., *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin, De Gruyter, 2012, p.239-268.

——— *Discrimination and Integration of the Dalits in Early Modern South Indian Missions: The Historical Origins of a Major Challenge for Today's Christians*, in: *Journal of World Christianity*, vol.6, n°1, 2016, p.168-204.

——— *Reduci dalle Indie Orientali: Carlo Horatii da Castorano e Norbert Bar-le-Duc a confronto*, in : *Antonianum*, vol.91, n°2, 2016, p.465-477.

——— *Vulgaris seu Universalis: Early Modern Missionary Representations of an Indian Cosmopolitan Space*, in : Zupanov, I., Costa Da Silva Flores, Jorge Manuel, Lefèvre, C., *Cosmopolitismes en Asie du Sud. Sources, itinéraires, langues (XVII^e-XVIII^e)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2020, p.333-349.

CHAMPION, Bernard, *La fonction missionnaire : sur la mission lazariste à Fort-Dauphin (1648-1674)*, [en ligne], site du Département d'Ethnologie de l'Université de la Réunion, [<https://www.anthropologieenligne.com/pages/lazaristesM.html>].

COLAS, Gérard, *Vie légumineuse et pensée travestie. A propos de l'adaptation des jésuites en Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : Assayag, J., Tarabout, G., *Altérité et identité, Islam et christianisme en Inde*, op.cit., [en ligne : <http://books.openedition.org/editionsehes/25962>], p.199-220.

DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, *Une église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne*, in : Arabeyre, Patrick, Basdevant-Gaudemet, Brigitte, *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p.323-340.

DECOCK, Wim, *From Law to paradise: Confessional Catholicism and legal scholarship*, in: *Rechtsgeschichte*, vol.18, 2011, p.12-34.

DEHERGNE, Joseph, *Les biens de la maison française de Pékin en 1776-1778*, in : *Monumenta Serica*, vol.20, 1961, p.246-265.

DESLANDES, Dominique, *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650, Esquisse géo-historique*, in : *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol.109, n°2, 1997, p.505-538.

DHARAMPAL-FRICK, Gita, *Revisiting the Malabar Rites controversy: A Paradigm of Ritual Dynamics in the Early Modern Catholic Missions of South India*, in: Zupanov, Inès G., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p.122-142.

DURAND, Bernard, *Le droit des missions aux colonies : une affaire « patrimoniale » ?*, in : *Cahiers d'étude du religieux, Recherches Interdisciplinaires*, vol.1, 2008, [en ligne : <https://journals.openedition.org/cerri/259>].

FORNEROD, Nicolas, *Une alliance française ? Missionnaires capucins et voyageurs réformés à la Cour safavide*, in : *Dix-septième siècle*, vol.278, n°1, 2018, p.25-48.

HENRYOT, Fabienne, *Norbert de Bar et la vie capucine. Les errements d'un missionnaire au XVIII^e siècle*, in : Burkardt, Albrecht, Roger, Alexandra, *L'Exception et la règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Rennes, PUR, 2022, p.235-250.

HUETZ DE LEMPS, Xavier, *Les missions chrétiennes et les pouvoirs coloniaux dans les empires ibériques*, in : Histoire, Monde, et Cultures Religieuses, vol.31, septembre 2014, p.7-15.

GOYAU, Georges, *La condition internationale des missions catholiques*, in : Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, Paris, Sirey, vol.26, n°1, 1929, p.77-206.

JACQUELINE, Bernard, *Les Instructions de la S.C. « de Propaganda Fide » aux Vicaires Apostoliques des royaumes du Tonkin et de Cochinchine*, in : RHDFF, vol. 48, 1970, p.624-631.

KASCHEWSKY, Rudolf, *The Rôle of François Marie de Tours in the Capuchin Mission in India and Tibet*, in : Orientalia Suecana, vol.69, 2020, p.29-41.

MARIN, Catherine, *Du refus d'un patronat royal à la française : un soutien contrôlé du Roi et des Grands*, in : Histoire et Missions-étrangères, vol.7, n°3, 2008, p.23-36.

——— *François-Xavier (1506-1552), entre l'Inde et la Chine au risque de la rencontre*, in : Histoire et missions chrétiennes, vol.23, n°3, 2012, p.9-33.

MEYER, Frédéric, *Grands vicaires et officiaux des diocèses de frontière*, in : Arabeyre, P., Basdevant-Gaudemet, B., *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, op.cit., p.137-152.

MIROT, Léon, *La vie et les aventures d'un capucin auxerro-nivernais aux Indes. Le Père Ephrem de Nevers*, in : Bulletin de la section de géographie, vol. LX, 1951, p.45-70.

PAVONE, Sabina, *Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVI^e-XVII^e siècles*, in : Archives de Sciences sociales des religions, n°182, avril-juin 2018, p.75-96.

PERCZEL, Istvan, *Accommodationist strategies on the Malabar Coast: Competition or Complementarity?*, in: Zupanov, Inès G., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p.191-232.

PIZZORUSSO, Giovanni, *La congrégation de la propagande, une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in : Arabeyre, Patrick, Basdevant-Gaudemet, Brigitte, *Les clercs et les princes, Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p.47-60.

——— *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la congrégation « de Propaganda fide » et la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, in : Fabre, Pierre Antoine, Maire, Catherine, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, p.539-561 [en ligne : <http://books.openedition.org/pur/110585>].

——— *La Congrégation De Propaganda Fide à Rome, Centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII^e-début XIX^e siècle)*, in : De Castelnau-L'Estoile, Charlotte, Copete, Marie-Lucie, Maldavsky, Aliocha, Zupanov, Inès (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velasquez, 2011, p.25-40.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, *Chinese voices in the Rites Controversy: From China to Rome*, in: Zupanov, Inès G., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p.29-49.

PRUDHOMME, Claude, *Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ?*, in : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, vol.112, n°2, 2005, p.11-29.

——— *Missions catholiques et padroado portugais. Pour de nouvelles approches*, in : Histoire, Monde et Cultures religieuses, vol.31, n°3, 2014, p.17-34.

RICARD, Robert, *Documents sur le séjour au Mexique (1676) de François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions-étrangères de Paris*, in : *Journal de la Société des Américanistes*, vol.27, n°1, 1935, p.13-23.

RICHARD, Francis, *Ephrem de Nevers et Zénon de Baugé, premiers auteurs français d'ouvrages catholiques en Tamoul*, in : *Moyen Orient & Océan Indien*, IV, 1989, p.151-163.

——— *Les missions catholiques à Isfahan du XVII^e siècle au XIX^e siècle : la diplomatie au service de l'apostolat*, in : *Cahiers de Studia Iranica*, vol.42, 2009, p.317-334.

TRENTO, Margherita, *Sivadharmā or Bonifacio ? Behind the Scenes of the Madurai Mission Controversy (1608-1619)*, in: Zupanov, Inès G., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018, p.91-12.

VASQUEZ, Jean-Michel, *L'espace de la mission, un objet d'étude évident mais souvent déconsidéré*, in : *Histoire, Monde et cultures religieuses*, vol.37, n°1, 2017, p.19-32.

VERMOTE, Frederik, *Financing Jesuit Missions*, in: Zupanov, Inès G. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, OUP, 2019, p.128-150.

VU TRANH, Hélène, *Construire l'empire, développer le commerce. Le cas des missionnaires ibériques au Japon (XVI-XVII)*, in : *Mélanges de la Casa de Velasquez*, vol.50, n°2, 2020, p.241-261.

——— *The Cross and the Silk, Trading activities by the Society of Jesus in Japan (1549-1650)*, in: Vu Thanh, H., Zupanov, I., *Trade and Finance in Global missions (16th-18th Centuries)*, Leiden, Brill, 2021, p.47-70.

——— *Les missions face aux empires : pour une histoire politique du phénomène missionnaire*, in : Id. (dir.), *Les Missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2022, p.27-52.

ZUPANOV, Inès G., *Prosélytisme et pluralisme religieux : deux expériences missionnaires en Inde aux XVI^e et XVII^e siècles*, in : *Archives de sciences sociales des religions*, n°87, 1994, p.35-56.

——— *Against Rites: Jesuit accomodatio as pietist preparatio evangelica*, in: Zupanov, I., Fabre, Pierre Antoine, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Brill, 2018, p.364-395.

Histoire des idées politiques et philosophiques

FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres. Conférence au Cercle d'études architecturales du 14 mars 1967*, in : *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, 1984, p.46-49 [en ligne : <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.fr/>].

SAADA-GENDRON, Julie, *L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes*, in : *Astérion*, vol.3, 2005 [en ligne : <https://doi.org/10.4000/asterion.157>].

ZARKA, Charles-Yves, *La propriété chez Hobbes*, in : *Archives de Philosophie*, vol.55, n°4, octobre-décembre 1992, p.587-605.

Empires coloniaux et compagnies de commerce européennes

AHUJA, Ravi, *Labour unsettled : Mobility and protest in the Madras region, 1750-1800*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol.35, n°4, 1998, p.381-404.

The Origins of Colonial Labour Policy in Late Eighteenth-Century Madras, in: *International Review of Social History*, vol.44, 1999, p.159-195.

——— *Labour Relations in an Early Colonial Context: Madras, c.1750-1800*, in: *Modern Asia Studies*, vol.36, n°4, 2002, p.793-826.

——— *State Formation and “Famine Policy” in Early Colonial South India*, in: *The Indian Economic and Social History Review*, vol.39, n°4, 2002, p.351-380.

ALAM, Ishrat, *The Dutch East India Company’s version of the putting out system in 17th century Coromandel*, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.56, 1995, p.403-412.

AMES, Glenn J., *Serving God, Mammon, or both ? Religious vis-à-vis economic priorities in the Portuguese Estado da India, c.1600-1700*, in: *The Catholic Historical Review*, vol.86, n°2, 2000, p.193-216.

ARANHA, Paolo, *From Meliapor to Mylapore, 1662-1749: The Portuguese presence in Sao Thomé between the Qutb Sahi Conquest and its incorporation into British Madras*, in : Jarnagin, Laura, *Portuguese and Luso-Asian Legacies in Southeast Asia, 1511-2011. The Making of the Luso-Asian World, Intricacies of Engagement*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 2011, p.67-82.

KANALU, Naveen, *La loi du droit non-écrit : la construction épistémologique de la coutume et du droit coutumier en Inde britannique*, in : *Noesis*, n°34, 2020, p.193-215.

MARX, Karl, *The East India Company. Its History and Results*, in: *New-York Daily Tribune*, n°11, Juillet 1853, p.5-6.

NADRI, Gulham A., *The English and Dutch East India Companies and Indian merchants in Surat in the seventeenth and eighteenth centuries. Interdependence, competition and contestation*, in: Culow, Adam, Moster, Tristan (dir.), *The Dutch and English East India Compagnies: Diplomacy trade and violence in early modern Asia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, p.125-146.

NOBREGA, Gabriela, *D. Frei Agostinho da Annuniação: um arcebispo-governador em Goa (1691-1713)*, in: *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol.32, 2019, p.13-33.

PELLIOT, Paul, *L’ambassade de Manoel de Saldanha à Pékin*, in : *T’oung Pao*, vol.27, n°4/5, 1930, p.421-424.

Histoire du droit international

ALEXANDROWICZ, Charles H., *Freitas Versus Grotius*, in : éd. Armitage, David, Pitts, Jennifer, Oxford, Oxford University Press, 2017, p.121-140.

BEIHAMMER, Alexander, *Les arguments juridiques dans la constitution des traités de paix entre chrétiens et turcs du XIII^e au XV^e siècle*, in : Drocourt, N., Schnakenbourg, Éric. (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, Rennes, PUR, 2016, p.31-48.

BELY, Lucien, *Les droits, le droit et la diplomatie de Louis XIV*, in : Drocourt, Nicolas, Schnakenbourg, Éric (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, Rennes, PUR, 2016, p.49-66.

GARDOT, André, *Le droit de la guerre dans l’œuvre des capitaines français du XVI^e siècle*, in : *Recueil des cours de l’Académie de Droit International de La Haye*, Paris, Sirey, vol.72, 1948, p.394-539.

GAURIER, Dominique, *Le droit et le fait : deux juristes (Gentili et Zouche) consultés au sujet d’ambassadeurs accusés d’infraction fin XVI^e-XVII^e siècle*, in : Drocourt, N., Schnakenbourg, Éric. (dir.), *Thémis en diplomatie. Droit et arguments juridiques dans les relations internationales*, Rennes, PUR, 2016, p.261-269.

POUMAREDE, Géraud, *Les limites du Patronage français sur les lieux saints, autour de l’installation d’un consul à Jérusalem dans les années 1620*, in : *Revue d’Histoire de l’Église de France*, vol.92, 2006, p.73-116.

——— *Paix des princes et paix des peuples, La paix des Pyrénées et l’avènement d’une Europe nouvelle*, in : Bely, Lucien, Haan, Bertrand (dir.), *La Paix des Pyrénées (1659) ou le triomphe de la raison politique*, Paris, Garnier, 2015, p.533-542.

Ouvrages, thèses et mémoires

Droit et histoire du droit. Ouvrages généraux

BART, Jean, *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIX^e siècle*, Paris, Montchrestien, 2^e éd, 2009.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine, XV^e-XX^e siècles*, Paris, Economica, 2013.

BERMAN, Harold, *Droit et Révolution*, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence éditeur, 2002.

BIGOT, Grégoire, LE YONCOURT, Tiphaine, *L'Administration française*, Paris, LexisNexis, 2^e éd., 2014, 2t.

CARBASSE, Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, PUF, 2000.

——— *La peine de mort*, Paris, PUF, 3^e éd., 2016.

CARBONNIER, Jean, *Sociologie juridique*, Paris, PUF, 1978.

CASTALDO, André, LEVY, Jean-Philippe, *Histoire du droit civil*, Paris, Dalloz, 2010.

DEROUSSIN, David, *Histoire du droit privé*, Paris, Ellipses, 2^e éd., 2018.

GAURIER, Dominique, *Histoire du droit international*, Rennes, PUR, 2005.

GILISSEN, John, *La Coutume*, Turnhout, Brepols, 1982.

GLINEUR, Cédric, *Histoire des institutions administratives*, Paris, Economica, 2017.

HAMBURGER, Philip, *Law and judicial duty*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

HAURIOU, Maurice, *Précis de droit administratif et de droit public général*, Paris, Larose, 1900.

HILAIRE, Jean, *Introduction historique au droit commercial*, Paris, PUF, 1986.

LEFEBVRE-TEILLARD, Anne, *Le Nom. Droit et Histoire*, Paris, PUF, 1990.

——— *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Paris, PUF, 1996

LEGENDRE, Pierre, *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*, Paris, PUF, 1968.

LEGOHEREL, Henri, *Histoire du droit international public*, Paris, PUF, 1996.

MESTRE, Jean-Louis, *Introduction historique au droit administratif français*, Paris, PUF, 1985.

RIGAUDIERE, Albert, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, Paris, Economica, 4^e éd., 2010.

ROULAND, Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988.

ROYER, Jean-Pierre, DERASSE, Nicolas, ALLINNE, Jean-Pierre, DURAND, Bernard, JEAN, Jean-Paul, *Histoire de la justice en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, PUF, 5^e éd., 2016.

SUEUR, Philippe, *Histoire du droit public français*, Paris, PUF, 4^e éd., 2007, 2t.

SZRAMKIEWICZ, Romuald, DESCAMPS, Olivier, *Histoire du droit des affaires*, Paris, LGDJ, 3^e éd., 2019.

VIALA, Alexandre, *Philosophie du droit*, Paris, Ellipses, 2^e éd., 2019.

WEIDENFELD, Katia, *Histoire du droit administratif du XIV^e siècle à nos jours*, Paris, Economica, 2010.

Histoire de l'Ancien Régime et études spécialisées sur l'ancien droit

ANTOINE, Michel, *Le Conseil du roi sous le règne de Louis XV*, Genève, Droz, 2010.

BERBOUCHE, Alain, *Marine et justice. La justice criminelle de la Marine française sous l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2010.

BLANC, Agnès, *La langue du roi est le français. Essai sur la construction juridique d'un principe d'unicité de langue de l'État royal (842-1789)*, Paris, L'Harmattan, 2010.

CONDETTE-MARCANT, Anne-Sophie, *Bâtir une généralité. Le droit des travaux publics dans la généralité d'Amiens au XVIII^e siècle*, Paris, CHEFF, 2001.

D'ALTEROCHE, Bernard, *De l'étranger à la seigneurie à l'étranger au royaume, XI^e-XV^e siècle*, Thèse : Histoire du droit, dir. Lefebvre-Teillard, Anne, Université Paris II Panthéon-Assas, 2000, Paris, LGDJ, 2002.

DELPORTE, Mégane, *Le droit des travaux d'intérêt public : l'embellissement de Lyon au XVIII^e siècle*, Thèse : Histoire du droit, dir. Delaigue, Philippe, Université Lyon 3 Jean Moulin, 2021.

DESSERT, Daniel, *Argent, pouvoir et société au Grand siècle*, Paris, Fayard, 1984.

DUVILLET, Amandine, *Du péché à l'ordre civil, les unions hors mariage au regard du droit (XVI^e-XX^e siècle)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Fortunet, Françoise, Université de Bourgogne, 2011.

EMOND, Gustave, *Histoire du Collège Louis-le-Grand*, Paris, Durand, 1845.

FAGNIEZ, Gustave, *Le Père Joseph et Richelieu, Le Projet de Croisade (1616-1625)*, Paris, Bureaux de la Revue, 1889.

LAVISSE, Ernest, *Louis XIV*, Paris, Tallandier, 1978.

MASMEJAN, Jean-Baptiste, *L'assistance par le travail à l'aune du traitement de l'indigence au XVIII^e siècle : idées et institutions. L'exemple lyonnais*, Thèse : Droit, dir., DELAIGUE, Philippe, LE GAL, Sébastien, Université Lyon 3, 2021.

MAUSEN, Yves, *Veritatis Adiutor. La procédure du témoignage dans le droit savant et la pratique française (XII^e-XIV^e siècles)*, Milan, Giuffrè, 2006.

MEYER, Jean, *La noblesse française à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1991.

MILLIOT, Vincent, *Un policier des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

MOUSNIER, Roland, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1993.

NAPOLI, Paolo, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La découverte, 2003.

NICOLAS, Jean, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Gallimard, 2014.

PAYEN, Philippe, *Les arrêts de règlement du Parlement de Paris au XVIII^e siècle : dimension et doctrine*, Paris, PUF, 1997.

PIERRE, Benoist, *Le Père Joseph, l'éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007.

PRATALI, Samantha, *Droit et prostitution du XVII^e siècle à nos jours : interactions entre pouvoir national et local : étude à partir des Archives départementales des Bouches-du-Rhône*, Thèse : Histoire du droit, dir. AGRESTI, Jean-Philippe, Université Aix-Marseille, 2020.

THUAU, Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000.

VERGE-FRANCESCHI, Michel, *Colbert, la politique du bon sens*, Paris, Payot, 2005.

WARDAVOIR, Elsa, *Le notaire apostolique en France sous l'Ancien Régime (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Mémoire : Histoire du droit, dir : Roumy, Franck, Paris, Université Paris II Panthéon-Assas, 2020.

Droit et religions, histoire religieuse, histoire du gallicanisme et de la police des cultes

ANDURAND, Olivier, *La Grande affaire, les évêques de France face à l'Unigenitus*, Rennes, PUR, 2017, [en ligne : <https://books.openedition.org/pur/156827>].

AZEMA, Ludovic, *La politique religieuse du Parlement de Toulouse sous le règne de Louis XV*, Thèse, Histoire du Droit, dir. Nélidoff, Philippe, Université de Toulouse 1, 2008, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2010.

BATBIE, Anselme, *Doctrine et jurisprudence en matière d'appel comme d'abus*, Paris, Joubert, 1851.

BERNHARD, Jean, LEFEBVRE, Charles, RAPP, Francis, *L'époque de la réforme et du concile de Trente, Histoire du droit et des institutions de l'Église d'occident*, t. XIV, Paris, Cujas, 1990.

BLET, Pierre, *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Rome, Université Gregoriana, 1972.

BONZON, Anne, GALLAND, Caroline (dir.), *Justices croisées. Histoire et enjeux de l'appel comme d'abus (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, PUR, 2021.

BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Armand Colin, 1968, t.IX.

CABANTOUS, Alain, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

COGNET, Louis, *Le Jansénisme*, Paris, PUF, 1968.

CORBLET, Jules, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, Paris, Victor Palmé, 1881, 2t.

DE SAINT VICTOR, Jacques, *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, Gallimard, 2016.

DOUNOT, Cyrille, *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine d'Auteserre (1602-1682) : l'érudition au service de la juridiction ecclésiastique*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole, 2013.

GUITTON, Georges, *Le Père de la Chaize, confesseur de Louis XIV*, Paris, Beauchesne, 1959, 2t.

GUTTON, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle, construire le ciel sur terre*, Paris, Belin, 2004.

HASQUENOPH, Sophie, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen âge à nos jours*, Paris, Champ Vallon, 2009.

JAUME, Lucien, *L'éternel défi, L'État et les religions en France des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2022.

LABROUSSE, Elisabeth, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990.

LAGREE, Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

LE BRAS, Gabriel, *La Police religieuse dans l'ancienne France*, éd. Legendre, Pierre, Wagner, Ludivine, Paris, Fayard, 2010.

LEMOINE, Dom Robert, *Le Monde des religieux, Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. XV.II, *L'époque Moderne (1563-1789)*, Paris, Cujas, 1976.

LEVELEUX-TEXEIRA, Corinne, *La parole interdite : le blasphème dans la France médiévale, XIII^e-XVI^e siècles : du péché au crime*, Paris, de Boccard, 2001.

MAIRE, Catherine, *L'Église dans l'État, politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, 2019.

MESSNER, Francis, PRELOT, Pierre-Henri, WOEHLING, Jean-Marie, *Droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2^e éd, 2013.

MINOIS, Georges, *La cabale des dévots, société secrète et lobby intégriste au temps de Louis XIV*, Paris, Champs Vallon, Epoques, 2018.

MOLIN, Jean-Baptiste, AUSSEDAT-MINVIELLE, Annik, *Répertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France*, Aubervilliers, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 1984.

O'MALLEY, John W., *Les jésuites et les papes. Histoire d'une relation en quelques traits (XVI^e-XXI^e siècles)*, Paris, Lessius, 2017.

PHILIP-GAY, Mathilde, *Droit de la laïcité*, Paris, Ellipses, 2016.

PRECLIN, Edmond, JARRY, Eugène, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles, Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t.19.2, Paris, Bloud et Gay, 1956.

SAUPIN, Guy, *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes*, Rennes, PUR, 1998.

SILD, Nicolas, *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, Thèse : Droit public, dir. Rials, S., Université Panthéon-Assas, 2015, éd. Paris, Institut Universitaire Varenne, 2016.

STAHL, Hugo, *Résoudre les divisions religieuses et maintenir l'ordre provincial sous le règne de Louis XV*, Thèse : Histoire du droit, dir., Gasparini, E., Bruschi, Christian, Université d'Aix-Marseille, 2018, Paris, Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, 2019.

VALENTIN, Jean-Marie, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680)*, Paris, Desjonquères, 2001.

VAN DEURSEN, Arie Theodorus, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes*, Groningue, J.B. Wolters, 1960.

Compagnies de commerce, droit commercial, histoire économique

AMES, Glenn J., *Colbert, Mercantilism and the French Quest for Asian Trade*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1996.

BEGUE, Danièle, *L'organisation juridique de la Compagnie des Indes*, Thèse : Droit, Paris, Domat-Montchrestien, 1936.

BRUNORI, Luisa, *Societas quid sit, la société commerciale dans l'élaboration de la seconde scolastique : personnes et capitaux entre XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Mare et Martin, 2015.

CORDIER, Louis, *Les Compagnies à charte et la politique coloniale sous le ministère de Colbert*, Paris, Rousseau, Thèse : Droit, Université de Nancy, 1906.

DENIS, Henri, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, Quadrige, 2^e éd., 2008.

FAURE, Edgar, *La banqueroute de Law*, Paris, Gallimard, 1977.

GIALDRONI, Stefania, *East India Company. Una storia giuridica (1600-1708)*, Bologne, Il Mulino, 2011.

HAUDRERE, Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie de l'Inde, 1989, 4t. Nb : Nous avons pu consulter l'édition revue et corrigée de cet ouvrage, parue en deux volumes aux Indes Savantes en 2005. Pour des raisons purement matérielles, nous avons dû nous appuyer sur la pagination de la première édition de 1989.

HECKSCHER, Eli. F., *Mercantilism*, New York, Routledge, 1994, 2t.

KAEPPÉLIN, Paul, *La Compagnie des Indes orientales et François Martin, étude sur l'histoire du commerce et des établissements français dans l'Inde sous Louis XIV (1664-1719)*, Paris, Challamel, 1908.

KAPLAN, Steven. L., *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001.

LELIEVRE, Guillaume, *Les précurseurs de la Compagnie française des Indes orientales, 1601-1622*, Thèse : Histoire, dir. Zysberg, André, Université de Caen Basse-Normandie, 2014.

MAGES, Alexis, *Jalons historiques pour une théorie juridique du crédit (XVI^e-XIX^e siècles)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Deroussin, David, Lyon, Université Lyon III, 2008.

MENARD-JACOB, Marie, *La Première Compagnie des Indes. Apprentissages, échecs et héritage. 1664-1704*, Rennes, PUR, 2016.

MORINEAU, Michel, *Les grandes compagnies des Indes orientales (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, PUF, 1994.

OLIVIER-MARTIN, François, *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime*, Paris, Sirey, 1938.

ORAIN, Arnaud, *La politique du merveilleux, une autre histoire du système de Law (1695-1795)*, Paris, Fayard, 2018.

PARSONS, Jotham, *Making money in sixteenth-century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2015.

PAULIAT, Louis, *Louis XIV et la Compagnie des Indes orientales de 1664*, Paris, Calmann Lévy, 1886.

ROULET, Éric, *La Compagnie des îles de l'Amérique : (1635-1651). Une entreprise coloniale au XVII^e siècle*, Rennes, PUR, 2017.

SIMON, Victor, *Les échelles du Levant et de Barbarie, Droit du commerce international entre la France et l'Empire Ottoman (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Thèse : Histoire du droit, dir. Descamps, Olivier, Université Paris 2, 2014, Paris, LGDJ, 2021.

SOTTAS, Jules, *Une escadre française aux Indes en 1690, Histoire de la Compagnie royale des Indes orientales 1664-1719*, Paris, Plon, 1905.

WEBER, Henry, *La Compagnie des Indes (1604-1875)*, Paris, Arthur Rousseau, 1904.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Le Système du Monde du XV^e siècle à nos jours*, t.2, *Le Mercantilisme et la Consolidation de l'économie-monde européenne*, Paris, Flammarion, 1984.

Droit colonial, histoire coloniale

BAIROCH DE SAINTE-MARIE, Alice, *Les fondements juridiques et politiques de l'empire français, 1600-1750*, Genève, thèse : Histoire du droit, dir. Keller, Alexis, Université de Genève, Éditions juridiques libres, 2021.

BARRIERE, Louis-Augustin, *Le statut personnel des musulmans d'Algérie de 1834 à 1962*, Thèse : Histoire du droit, dir. Dockès, Nicole, Université Lyon 3 Jean Moulin, 1990.

BENTON, Lauren, *Law and colonial cultures, Legal regimes in world history 1400-1900*, Cambridge, CUP, 2002.

——— *A search for sovereignty. Law and geography in European empires, 1400-1900*, Cambridge, CUP, 2010.

——— *They Called it Peace. Worlds of Imperial Violence*, Princeton, Princeton University Press, 2024.

BERTRAND, Romain, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2014.

BLAZY, Adrien, *L'organisation judiciaire en Indochine française : 1858-1945*, Thèse : Histoire du droit, dir. Cabanis, André, Université Toulouse 1 Capitole, 2012, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, 2t.

BONTEMS, Claude, *Le droit musulman algérien à l'époque coloniale : de l'invention à la codification*, Genève, Slatkine, 2014.

COLLIER, Timothy, *L'École coloniale : la formation des cadres de la France d'outre-mer, 1889-1959*, Thèse : Histoire du droit, dir. Gasparini, Éric, Mestre, Jean-Louis, Université d'Aix-Marseille, 2018.

DE MARI, Éric, WENZEL, Éric (dir.), *Les justices d'exception dans les colonies (XVI^e-XX^e)*, *La balance déséquilibrée de Thémis ultramarine*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2018.

DISLERE, Paul, *Traité de législation coloniale*, Paris, Paul Dupont, 1906, 3^e éd, 3t.

DURAND, Bernard, *Introduction historique au droit colonial : un ordre « au gré des vents »*, Paris, Economica, 2015.

——— *Les justices en monde colonial. XVI^e-XX^e siècles*, Montpellier, Université Montpellier 1, 2016.

FRELON, Élise, *Les pouvoirs du Conseil souverain de la Nouvelle France dans l'édiction de la Norme, 1663-1760*, Paris, L'Harmattan, 2002.

GAUTHIER, Florence, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*, Paris, CNRS éditions, 2007.

GAINOT, Bernard, *L'empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, Paris, Armand Colin, 2015.

GOJOSSO, Éric, *L'empire indochinois. Le gouvernement général de l'Indochine, de la création de l'Union indochinoise au rappel de Richaud (1887-1889)*, Poitiers, Presses Universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, 2016.

HAUDRERE, Philippe, *L'Empire des Rois, 1500-1789*, Paris, Denoël, 1997.

HOULLEMARE, Marie, *Justices d'Empire. La répression dans les colonies françaises au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2024.

JACQ-HERGOUACH, Michel, *Etude historique et critique du journal du voyage de Siam de Céberet, envoyé extraordinaire du Roi en 1687 et 1688*, Paris, L'Harmattan, 1992.

JAMES, Cyril Lionel Robert, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. Naville, Pierre, Vieillescazes, Nicolas, Paris, Editions Amsterdam, 2017.

JULLIEN, Charles-André, *Les voyages de découverte et les premiers établissements, XV^e-XVI^e siècles*, Paris, PUF, 1948.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris, Zones, 2010.

MALOTET, Arthur, *Étienne de Flacourt, ou les origines de la colonisation française à Madagascar, 1648-1661*, Paris, Leroux, 1898.

MANTIENNE, Frédéric, *Les relations politiques et commerciales entre la France et la péninsule Indochinoise*, Paris, Les Indes Savantes, 2003, 2t.

MEYER, Jean, TARRADE, Jean, REY-GOLDZEIGUER, Annie, *Histoire de la France Coloniale, t.1 : La Conquête, des origines à 1870*, Paris, Armand Colin, 1996.

PITTS, Jennifer, *Boundaries of the International, Law and Empire*, Londres, Harvard University Press, 2018.

POUMAREDE, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade, Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2009.

RENUCCI, Florence, *Le statut personnel des indigènes : comparaison entre les politiques juridiques française et italienne en Algérie et en Libye (1919-1943)*, Thèse : Histoire du droit, dir : Leca, Antoine, Université d'Aix-Marseille, 2005-2006.

ROUGIER Paul, *Précis de législation et d'économie coloniale*, Paris, Larose, 1895.

SAADA, Emmanuelle, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007.

SAAÏDIA, Oissilia, *Algérie coloniale. Musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, Paris, CNRS, 2015.

——— *L'Algérie catholique*, Paris, CNRS éditions, 2018.

SEED, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, CUP, 1995.

SELLAM, Sadek, *La France et ses musulmans : un siècle de politique musulmane (1895-2005)*, Paris, Fayard, 2006.

THIEBAUT, Rafaël, *Traite des esclaves et commerce néerlandais et français à Madagascar (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Thèse : Histoire, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne et Vrije Universiteit Amsterdam, dir., Hirsch, Bertrand, Bosma, Ulbe, 2017.

VAN DER CRUYSSSE, Dirk, *Louis XIV et le Siam*, Paris, Fayard, 1991.

WENZEL, Éric, *La justice criminelle en Nouvelle-France (1670-1760) : le grand arrangement*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012.

Établissements français de l'Inde, histoire des Français en Inde

AGMON, Danna, *Commerce, Conversion and Scandal in French India. A colonial affair*, Cornell, Cornell University Press, 2017.

AMIEL, Charles, LIMA, Anne, *L'inquisition de Goa, La relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Chandeigne, 1997.

ANANDANADARADJA, Sangari, *Fenêtre sur la femme indienne au début de l'époque coloniale française d'après le journal d'Ananda Rangai Pillai (1736-1761)*, Thèse : Histoire, dir., Eve, Prosper, Université de la Réunion, 2018.

ANNOUSSAMY, David, *L'intermède français en Inde, secousses politiques et mutations juridiques*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2005.

D'SOUZA, Florence, *Quand la France découvrit l'Inde. Les écrivains-voyageurs français en Inde (1757-1818)*, Paris, L'Harmattan, 2020.

DELOCHE, Jean, *Le papier terrier de la ville blanche de Pondichéry, 1777*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2002.

——— *Le vieux Pondichéry (1673-1824) revisité d'après les plans anciens*, Pondichéry : Institut français de Pondichéry, 2005.

ESQUER, Charles-Élisabeth-Antoine, *Essai sur les castes dans l'Inde*, Pondichéry, Saligny, 1870, p.103.

GAUDART, Edmond, *Les conflits religieux de Chandernagor*, Pondichéry, Imprimerie Moderne, 1935.

GIBELIN, Esprit., *Etudes sur le droit civil des hindous*, Pondichéry, A. Toutin, 1848, 2t.

GOBALAKICHENANE, M., *La Révolution française des tamouls de Pondichéry (1790-1793)*, Mémoire : Histoire, dir. Weber, J., Université de Nantes, 1997.

ISMAEL GRACIAS, J.M., *Dom Antonio José de Noronha, évêque d'Halicarnasse, les aventures du pseudo neveu de Madame Dupleix, (1720-1776)*, trad. De Closets d'Errey, Henri, Pondichéry, Bibliothèque publique, 1933.

LABERNADIE, Marguerite, *La Révolution et les établissements français dans l'Inde, 1790-1793*, Paris, Ernest Leroux, 1930.

LAFONT, Jean-Marie, LAFONT, Rehana, *Les Français et Dehli, Agra, Aligarh, et Sardhana*, New Dehli, India research press, 2010.

LAUDE, François Nicolas, *Manuel de droit indou et de législation civile et criminelle applicable dans les établissements français de l'Inde*, Pondichéry, Gêruzet, 1856.

LE TREGUILLY, Philippe, MORAZE Monique (dir.), *L'Inde et la France. Deux siècles d'histoire commune, 17^e-18^e siècles*, Paris, C.N.R.S éditions, 1995.

MALANGIN, Raphaël, *Renoncer à l'Inde ? : comptoirs, agents et aventuriers français aux Indes orientales à la fin du XVIII^e siècle (1761-1785)*, thèse : Histoire, dir. Weber, J., Université de Nantes, 2017.

MARTINEAU, Alfred, *Dupleix et l'Inde française*, Paris, Champion, 1920, 4t.

MORE, Jean-Baptiste Prashant, *Pondicherry, Tamil Nadu and South India under French rule, from François Martin to Dupleix, 1674-1754*, Londres, Routledge, 2021.

STEPHEN, Jeyaseela S., *Pondicherry under the French: illuminating the urban landscape, 1674-1793*, Dehli, Primus Books, 2018.

RAY, Aniruddha, *The Merchant and the State: The French in India, 1666-1739*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2004.

SORG, Léon, *Traité théorique et pratique du droit hindou applicable dans les établissements français de l'Inde*, Pondichéry, Imprimerie M.-C., 1897.

THOMAS, Marcel, *Le Conseil supérieur de Pondichéry (1702-1820), Essai sur les institutions judiciaires de l'Inde Française*, Thèse : droit, Université de Paris, 1953.

VALMARY, Marcellin, *Rapport sur l'enseignement dans l'Inde française du XVIII^e siècle à nos jours*, Pondichéry, Librairie moderne, 1922.

VAN DER CRUYSSSE, Dirk, *Chardin le Persan*, Paris, Fayard, 1998.

VIGIE, Marc, *Dupleix*, Paris, Fayard, 1993.

VINCENT, Rose (dir.), *Pondichéry, 1674-1761, l'échec d'un rêve d'empire*, Paris, Autrement, 1993.

VINSON, Julien, *Le castes du sud de l'Inde*, Paris, Bureaux de la Société d'Ethnographie, 1868.

WEBER, Jacques, *Pondichéry et les comptoirs de l'Inde après Dupleix. La démocratie au pays des castes*, Paris, Denoël, 1996.

——— *La France et l'Inde des origines à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 2019-2022, 4t.

Histoire de l'Inde, du droit indien, des religions de l'Inde

APPADURAI, Arjun, *Worship and Conflict Under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, CUP, 1981.

BANERJEE, Rita, *India in Early modern English travel writings. Protestantism, Enlightenment, and Toleration*, Leiden, Brill, 2021.

- BECK, Brenda, *Peasant Society in Konku. A study of right and left subcastes in South India*, Vancouver, University of Columbia Press, 1972.
- BIARDEAU, Madeleine, MALAMOUD, Charles, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, 1976.
- BRIMNES, Niels, *Constructing the colonial encounter. Right and left-hand castes in early colonial south India*, New York, Londres, Routledge, 2019.
- CHATTERJEE, Nandini, *The Making of Indian Secularism. Empire, Law, and Christianity, 1830-1960*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- CHAUDHURY, Sushil, *Trade, Politics and Society, The Indian Milieu in the Early Modern Era*, Londres/New York, Routledge, 2017.
- DAVRINCHE, Anne, *Le paysage religieux de Senji. Étude architecturale et iconographique des édifices religieux de la ville de Senji, Tamil Nadu et de sa région proche*, Thèse : Langues, Civilisations et Sociétés Orientales, dir. Lefevre, Vincent, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 2017.
- DERRETT, Duncan, *Religion, Law and the State in India*, New York, The Free Press, 1968.
- DIRKS, Nicholas B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des pramalai kallari*, Paris, Mouton, 1957.
- ELLIOT, Henry Miers, *The History of India, as told by its own historians. The Muhammadan Period*. Calcutta, Susil Gupta, 2^e éd., 1959.
- GOKHALE, Balkrishna Govind, *Surat in the Seventeenth Century, A Study in Urban History of pre-modern India*, Londres et Malmö, Curzon Press, 1979.
- GUHA, Ranajit, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Dehli, OUP, 1983.
- GUNE, Vthar Trimbak, *The Judicial System of the Marathas*, Poona, Deccan College, 1953.
- HALPERIN, Jean-Louis, *Portraits du droit indien*, Paris, Dalloz, 2012.
- HASAN, Ibn, *The Central Structure of the Mughal Empire and its practical working up to the year 1657*, New Dehli, Munshiram Maniharlal, 1936.
- ISHWARAN, Karigoudar, *Speaking of Basava. Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Londres, Routledge, 1992.
- LACH, Donald F., VAN KLEY, Edwin J., *Asia in the making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965-1993, 3t. (9 vol.).
- LEFEVRE, Corinne, *Pouvoir impérial et élites dans l'Inde moghole de Jahāngīr*, Paris, Les Indes Savantes, 2017.
- LINGAT, Robert, *The Classical Law of India*, trad. Derrett, J. Duncan M., Berkeley, University of California Press, 1973.
- MADAN, Triloki Nath, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and fundamentalism in India*, Oxford, OUP, 2009.
- MALLAMPALLI, Chandra, *Race, Religion and Law in Colonial India. Trials of an Interracial Family*, Cambridge, CUP, 2011.
- MANI, Lata, *Contentious traditions. The Debate on Sati in colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.

- MENSKI, Werner F., *Hindu law. Beyond tradition and modernity*, Oxford, OUP, 2003.
- MINES, Diane P., *Fierce Gods. Inequality, Ritual, and the Politics of Dignity in a South Indian Village*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2005.
- MINES, Mattison, *The Warrior Merchants, Textiles, Trade, and Territory in South India*, Cambridge, CUP, 1984.
- MIZUSHIMA, Tsukasa, *Nattar and the Socio-Economic Change in South India in the 18th-19th centuries*, Tokyo, Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1986.
- MOSSE, David, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, Berkeley, University of California Press, 2012.
- MUKUND, Kanakalatha, *The Trading World of the Tamil Merchant. Evolution of Merchant Capitalism in the Coromandel* (1999), [consulté au format ebook], Orient Blackswan, 2014.
- NAGASWAMY, Ramachandran, *Vishnu temples of Kanchipuram*, Dehli, D.K. Printworld, 2011.
- NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge, CUP, 1984.
- NURUL HASAN, Saiyid, *Religion, State and Society in Medieval India*, New Dehli, OUP, 2005.
- RAYCHAUDHURI, Tapan, HABIB, Irfan, *The Cambridge economic history of India, volume 1: c.1200-c.1750*, Cambridge, CUP, 1982.
- RENOU, Louis, FILLIOZAT, Jean, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1985, 2t.
- RICHARDS, John F., *The New Cambridge history of India, t.1.5. The Mughal Empire*, Cambridge, CUP, 1995.
- *Mughal administration in Golconda*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- ROCHER, Ludo, *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, Londres, Anthem Press, 2012.
- SARAN, Paratma, *The Provincial Government of the Mughals (1526-1658)*, Allahabad, Kitabistan, 1941.
- SEN, Ragini, WAGNER, Wolfgang, HOWARTH, *Secularism, and religion in multi-faith societies. The Case of India*, Cham, Springer, 2014.
- SEN, Surendranath, *Administrative system of the Marathas*, Calcutta, University of Calcutta, 2^e éd., 1925.
- SHARMA, Sri Ram, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Oxford, OUP, 1940.
- SIMMONS, Caleb, MOUMITA, Sen, RODRIGUES, Hilary (dir.), *Nine Nights of the Goddess. The Navarātri Festival in South Asia*, Albany, Suny Press, 2018.
- SMITH, Donald Eugene, *India as a secular state*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- SRINIVAS, Mysore Narasimhachar, *Caste in Modern India and other essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962.
- *The dominant caste and other essays*, Dehli, OUP, 1987.
- SRINIVASACHARI, Chidambaram S., *A history of Gingee and its rulers*, Madras, Annamalai University, 1943.
- STEIN, Burton, *Peasant, State and Society in Medieval South India*, Dehli, OUP, 1980.
- STEPHEN, Jeyaseela S., *From European Dwelling Settlements to Global Cities. Ports of the Tamil Coast and the Colonial Modernity*, Chennai, Primus Books, 2021.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, *L'éléphant, le canon et le pinceau. Histoires connectées des cours d'Europe et d'Asie. 1500-1750*, trad. Commengé, Béatrice, Paris, Alma, 2016.

——— *L'Inde sous les yeux de l'Europe*, Paris, Alma, 2018.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, ALAM, Muzaffar, *The Mughal State. 1526-1750*, Dehli, OUP, 1998.

VENKATARAMA AYYAR, K.R., *Manual of the Pudukkottai State*, Chennai, Commissioner of Museums, Government of Tamil Nadu, 2002, 3t.

WEBER, Max, *Hindouisme et Bouddhisme* (1913), trad. Kalinowski, Isabelle, Lardinois, Roland, Paris, Flammarion, 2003.

WEINBERGER-THOMAS, Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996.

Missions religieuses, droit canonique missionnaire, clergé catholique aux colonies

ALIX, Marc-Antoine, *Missionnaires bretons dans les nouveaux mondes (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Mémoire de recherche, Université Rennes 2 Haute Bretagne, 2017.

BERTRAND, François, *Histoire de la Mission du Carnate*, [manuscrit dactylographié conservé à l'École Française d'Extrême-Orient à Pondichéry], Pondichéry, 1935, 2t.

BERTRAND, Joseph, *La Mission du Maduré, d'après des documents inédits*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1848, 4t.

CHAPPOULIE, Henri-Alexandre, *Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII^e siècle : le « Religiosus Negotiator » du jésuite français J. Tissanier [...]*, Paris, Bloud et Gay, 1943.

——— *Aux origines d'une Église, Rome et les Missions d'Indochine au XVII^e siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1948, 2t.

DE BACKER, Augustin, DE BACKER, Aloys, SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques*, Paris, C. Sommervogel, 1869-1876, 7t.

DE BUSSIERE, Marie Théodore Renouard, *Histoire du schisme portugais des Indes*, Paris, Lecoffre, 1854.

DESLANDES, Dominique, *Croire et faire croire, les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

DHARAMPAL, Gita, *La religion des Malabars : Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, Imensee (Suisse), Nouvelle revue de science missionnaire, 1982.

FAUCONNET-BUZELIN, Françoise, *Aux sources des Missions-étrangères, Pierre Lambert de la Motte, 1624-1679*, Paris, Perrin, 2006.

FERROLI, Domenico, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, Bangalore Press, 1939-1951, 2t.

FOREST, Alain, *Les Missionnaires français au Tonkin et au Siam, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1998, 3t.

GHESQUIERE, Théodore, *Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propagande à ses débuts.*, Louvain, Bureau de la Revue, 1937.

HEFELE, Joseph, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Henri, Paris, Letouzey et Ané, 1913.

JACQUES, Roland, *De Castro Marim à Faifo : Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1999.

KOREN, Henry J., *Aventuriers de la Mission. Les spiritains en Acadie et en Amérique du Nord. 1732-1839* (1979), trad. Larose, Armand, et al., Paris, Karhala, 2002.

LAUNAY, Adrien, *Histoire des Missions de l'Inde, Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*, Paris, Charles Douniol, 1898, 5t.

——— *Histoire générale de la société des Missions-étrangères*, Paris, Téqui, 1898, 3t.

MULDOON, James, *Popes, Lawyers, and infidels*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1979.

MURR, Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, Maisonneuve, 1988, 2t.

OURY, Guy Marie, *Mgr François Pallu ou les Missions-étrangères en Asie au 17^e siècle*, Paris, France Empire, 1985.

PALLATH, Paul, *The Provincial councils of Goa and the Church of St. Thomas Christians*, Kottayam, Oriental Institute of Religious India, 2005.

PLANTE, Romain, *Propager la foi catholique et la grandeur du roi en Orient : des capucins bretons et tourangeaux en terre d'Islam. Conditions de vie des missionnaires et interaction avec les populations locales*. Mémoire : Histoire, Université Rennes 2 Haute-Bretagne, 2013.

SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, Alphonse Picard, 1892, 12t.

VONGSURAVATANA, Raphaël, *Un jésuite à la Cour de Siam*, Paris, France Empire, 1992.

ZUPANOV, Inès G., *Disputed Mission. Jesuit experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, OUP, 1999.

ZUPANOV, Inès G., FABRE, Pierre Antoine., *The Rites controversies in the Early Modern World*, Leiden, Boston, Brill, 2018.

Empires coloniaux et compagnies de commerce européennes

AMES, Glenn J., *Renascent Empire? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640-1683*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2000.

BOURDON, Albert-Alain, LEONARD, Yves, *Histoire du Portugal*, Paris, Chandeigne, 2019.

BOWEN, H.V., *Revenue and reform : the Indian problem in British politics, 1757-1773*, Cambridge, CUP, 1991.

——— *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833*, Cambridge, CUP, 2006.

CHANDEIGNE, Michel, (dir.), *Goa, 1510-1685 : Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, Autrement, 1996.

CHAUDHURI, Kirti Narayan, *The trading world of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge, CUP, 1978.

CLULOW, Adam, MOSTERT, Tristan (dir.), *The Dutch and English East Companies. Diplomacy, Trade and Violence in Early Modern Asia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019.

DAVIDSON LOVE, Henry, *Vestiges of Old Madras, 1640-1800*, Londres, J. Murray, 1913, 4t.

FOSTER, William, *The founding of Fort St. George, Madras*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1902.

LABOURDETTE, Jean-François, *Histoire du Portugal*, Paris, Fayard, 2000.

PEARSON, Michael N., *The New Cambridge history of India, t.1.1. The Portuguese in India*, Cambridge, CUP, 1987.

PENNY, Frank, *The Church in Madras*, Londres, John Murray, 1904.

ROCHER, Rosane, *Orientalism, poetry, and the millenium: the checkered life of Nathaniel Brassey Halhed, 1751-1830*, Dehli, Motilal Banarsidass, 1983.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *L'empire portugais d'Asie, 1500-1700*, Paris, Points, 2013.

TALBOYS WHEELER, James, *Madras in the olden time: being a history of the presidency [...]*, Madras, Graves and Co., 1861, 3t.

Ouvrages philosophiques ou théoriques généraux, sur la tolérance, sur la religion, sur le colonialisme et l'orientalisme

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

ASAD, Talal, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

BALIBAR, Étienne, *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.

BHARGAVA, Rajeev, (dir.), *Secularism and its critics*, Oxford, OUP, 1998.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

MARCUSE, Herbert, *Tolérance répressive*, suivi de *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, trad. David, Christophe, Paris, Homnisphères, 2008.

RAWLS, John, *Théorie de la justice* (1971), trad. Audard, Catherine, Paris, Points, 2009.

SAID, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. Malamoud, Catherine, Paris, Seuil, 2005.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Démocratie et différence*, trad. Canal, Denis-Armand, Paris, Champs, 2009.

WALZER, Michael, *On toleration*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997.

ZARKA, Yves-Charles, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004.

ZIZEK, Slavoj, *De la croyance*, trad. Joly, Frédéric, Paris, Jacqueline Chambon/Actes Sud, 2011.

Histoire du droit international et des relations diplomatiques

ALEXANDROWICZ, Charles Henry, *The Law of nations in global history*, éd. Armitage, David, Pitts, Jennifer, Oxford, Oxford University Press, 2017.

GANTET, Claire, *Guerre, paix et construction des États, 1618-1714*, Paris, Seuil, 2003.

GARNIER, Edith, *L'alliance impie. François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint*, Paris, Le Félin, 2008.

LACROTTE, Flora, *La piraterie et le droit international*, Thèse : Histoire du droit, dir. Leroy, Nicolas, Université de Montpellier, 2017.

SCHMITT, Carl, *Le nomos de la terre*, éd. Haggenmacher, Peter, PUF, 2001.

VIGNAL SOULEYREAU, Marie-Catherine, LABOURDETTE, Jean-François (dir.), *Le Traité de Vervins*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000.

INDEX DES PERSONNES

Abeille, Jean-Joseph (1720-1771), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, régisseur des fermes de la Compagnie, 825.

Agostinho da Annuniação, archevêque de Goa (1690-1713), 488.

Aiguillon (d'), duc, Emmanuel-Armand de Vignerot du Plessis-Richelieu (1720-1788), Secrétaire d'État des Affaires-Étrangères (1771-1774), 790.

Aiguillon (d'), duchesse, Marie-Madeleine de Vignerot de Pontchourlay (1604-1675), nièce de Richelieu, donatrice des missions extérieures, figure centrale du parti dévot et de la Compagnie du Saint-Sacrement, 118, 138, 143, 192.

Akbar, empereur moghol (1556-1605), 105, 234.

Alaguia Manavala Chetti, notable *chetti* de Pondichéry, 978-979, 987.

Albert de Castro, Jeanne (1706-1756), épouse de Dupleix, 718-719, 722-723, 728, 730-733, 763-764, 766.

Alvares, Gaspar Alfonso, évêque portugais de San Thomé (1693-1708), 373-383, 435, 458, 465, 470, 488-489, 491, 496, 686, 710.

Alexandre VI, pape (1492-1503), 85.

Alexandre VII, pape (1655-1667), 142, 305-305, 308, 384.

Alexandre de Rhodes (1591-1660), jésuite et missionnaire français 137-138.

Alméras (d'), René (1613-1672), supérieur général de la Congrégation de la Mission, ou des lazaristes 129.

Ambroise de Preuilly (†v.1675), capucin français de la mission de Surate, 183, 197, 201-205, 206, 213, 215, 289-290.

Ananda Ranga Pillai (1709-1761), courtier de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry (1746-1756), 738, 748, 753-758, 763-764, 909.

Anaverdi Khan (ou Anwaruddin Khan), nabab du Carnatique (1744-1749), 719.

Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe (1731-1805), voyageur, orientaliste, 13.

Anselme (P.), aumônier capucin de Chandernagor, 693, 695, 709.

Antandroy Andriamanana, ou Dian Mananghe prince malgache, 190.

Antoine de la Châtre (P.), (v.1688-1736), capucin de Pondichéry, 672.

Aubeville (d'), envoyé extraordinaire de France au Portugal, 311.

Augiers (des), Chevalier, commandant d'escadre, 412.

Aurangzeb, empereur moghol (1658-1707), 43, 78, 104-103, 208, 234-241, 254, 344, 407, 444.

Banal, Pierre, sous-marchand, garde magasin, conseiller assesseur au Conseil supérieur de Pondichéry, lieutenant de police de Pondichéry (1775-1778), 892, 949, 952, 955, 961, 972, 983.

Baron, François (†1683), consul d'Alep, directeur général de la Compagnie en Inde (1671-1683), 209, 211, 214-216, 219, 224, 226, 315, 342-342, 346-348.

Baudrée (P.), (†1714), jésuite à Chandernagor, curé de la « paroisse Notre-Dame », 423.

Beaumont du Repaire (de), Christophe, archevêque de Paris (1746-1781), 806.

Beausse (de), Pierre (1598-1665), président du Conseil particulier de Fort-Dauphin, gouverneur de l'île Dauphine, 186-187.

Bebber (de), Jean, envoyé de la Compagnie des Indes orientales auprès du shāh de Perse et du Grand Moghol, 104, 181-185, 198, 202, 206.

Béchameil, Louis (1630-1703), financier, agent de Colbert, 150-152.

Bellecombe (de), Guillaume-Léonard (1728-1792), commandant ou gouverneur des établissements français de l'Inde (1777-1778), 810-814, 816, 828-830, 837, 841, 861, 867, 876, 880, 892, 898, 910-922, 949, 981-982, 985, 1006.

Benoit XIV, pape (1740-1758), 735-736, 854.

Bergeron, Pierre (v.1580-v.1637), juriste, éditeur, géographe, 95.

Bernardin de Quimper (P.), (†1689) aumônier et missionnaire capucin, 353.

Bernardo de São Caetano, évêque de San Thomé (1759-1780), 803-805, 830.

Bernier, François (1620-1688), médecin, philosophe, voyageur, 209, 254, 302.

Bernis (de), François-Joachim de Pierre, cardinal, envoyé de France auprès du Saint-Siège (1769-1791), 822-823, 826.

Berryer, Louis (1616-1686), conseiller et secrétaire ordinaire des conseils d'État du roi, direction et finances du roi, syndic et directeur de la Compagnie des Indes orientales, 154, 311, 343.

Blanquet de La Haye, Jacob (1621-1677), amiral de Marine, vice-roi, lieutenant général et gouverneur de l'île Dauphine, 213, 214-216, 222-224, 295-298, 318

Blot, Barthélémy (†1672), marchand lyonnais, directeur de la Compagnie dans l'Inde, 214, 209, 211, 213, 214-216, 219, 224-225, 315.

Bongré, Edme ou Edmond, marchand, conseiller et procureur au Conseil supérieur de Pondichéry, 420, 525, 574, 590.

Bouchet, Jean Venance (ou Venant), (1655-1732), supérieur de la mission jésuite française en Inde, 392, 493, 495-497, 517, 519-520, 574, 592, 594, 616, 622, 671, 628, 925.

Boudier (P.), Claude-Stanislas (1686-1757), jésuite, vicaire puis curé de Chandernagor, 690-691.

Bourguine, Hilaire-Polycarpe (v.1724-1781), négociant, armateur, fermier à Pondichéry, 855-855.

Bourreau, Jacques, marchand de la Compagnie des Indes orientales, chef du comptoir de Rajapour, 311.

Boureau-Deslandes, André (†v.1705), marchand, directeur du comptoir d'Ougly puis de Chandernagor, gendre de François Martin, 318, 338, 373-375, 514.

Bourrot, (P.), Louis, missionnaire et aumônier lazariste à Madagascar, 190.

Boussordée (P.), Charles, supérieur des lazaristes français à Madagascar (†1664), 129, 190.

Boyelleau, André (1712-1788), conseiller, secrétaire, et doyen au Conseil supérieur de Pondichéry, gouverneur par intérim de Pondichéry (avril 1766-février 1767), 909, 942.

Boynes (de), Pierre-Étienne Bourgeois, Secrétaire d'État à la Marine et des colonies (1771-1774), 814.

Brigot, Pierre (1713-1791), évêque *in partibus* de Tabraca (1755), vicaire apostolique de Siam, supérieur des missions françaises en Inde (1777-1785), 823, 826-827, 828-830, 839-842, 847, 848, 856, 858-858, 863-863.

Britto (de), Jean (1647-1693), jésuite portugais, supérieur de la mission du Madurai, 364, 390.

Burdin de Recordon de Montréal, Jean-Baptiste (1725-1783), conseiller assesseur du Conseil supérieur de Pondichéry, lieutenant de police de Pondichéry (1773-1775), 892-892.

Bussy (de), Charles Joseph Patissier de Bussy-Castelnau (v.1718-1785), général et diplomate français, gouverneur général des établissements français de l'Inde (1783-1785), 838.

Campbell, Archibald (1739-1791), gouverneur britannique du Fort Saint George (1786-1789), 849-852.

Candapa Modéliar (ou Kandappa), courtier et *divan* de la Compagnie des Indes à Pondichéry, *divan* de Jean Law de Lauriston, 753, 756, 909-911, 934-935, 944, 946, 949-950, 954-957, 960, 962, 965, 985.

Candela, Andrea, notaire apostolique, chancelier de Charles Maillard de Tournon, 477.

Caron, François (1600-1673), directeur général de la Compagnie des Indes orientales (1665-1673), 80-83, 123, 188, 191, 196-205, 206, 206, 209-214, 214-216, 219, 220, 315, 412.

Carré, Barthélémy (abbé), (1636-v.1700), aumônier, informateur du roi à bord de l'escadre de Perse, 217, 224, 239, 252, 256.

Castries (de), Charles Eugène Gabriel de La Croix, marquis, Secrétaire d'État à la Marine (1780-1787), 844-846.

Castro (de), Mathéo (†v.1677-1679), évêque *in partibus* de Chrysopolis, vicaire apostolique de Golconde, d'Idalcan, et de Bijapur, 283.

Castro Palao, Ferdinando (ou Fernando), (1581-1633), théologien jésuite espagnol, 697.

Céberet du Boulay, Claude (1647-1702), directeur de la Compagnie des Indes orientales à Siam, envoyé extraordinaire de Louis XIV au royaume de Siam (1687), 340.

Challe, Robert (1659-1721), écrivain de Marine, 221, 365, 396, 552.

Chalonge (de), Pierre-François (†1703), second marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, juge au tribunal de la Chaudrie, 416, 427, 430.

Chambers, Thomas (†1692), administrateur anglais du Fort Saint George de Madras (v.1658-1662), 286-286.

Champenois, Nicolas (1734-1811), évêque *in partibus* de Dolicha, supérieur des missions françaises en Inde (1785-1811), 842, 847, 848-851, 858, 864.

Chanda Sahib (†1752), nabab du Carnatique (1749-1752), 731, 745.

Chandebois (de), Claude (1640-1687), prêtre des Missions-étrangères, 311.

Chanlatte, Nicolas, syndic et directeur de la Compagnie des Indes orientales, 154.

Chardin, Daniel (†1709), marchand et voyageur français auprès de l'E.I.C., 228.

Charpentier, François (1620-1702), académicien, 64, 76, 87, 96, 158.

Charpentier de Cossigny (de), David (1740-1801), commandant ou gouverneur des établissements français de l'Inde et de l'Île de France (1785-1787), 844.

Chaumont (de), Alexandre (†1710), officier de Marine, ambassadeur de Louis XIV auprès du roi de Siam (1685-1686), 338-340.

Chavrimoutou (†1774), *divan* de l'administration française à Pondichéry, 910.

Chelambron, ou Chelambram, chef de caste *palli* à Pondichéry (nommé en 1776), 958.

Chelebi, marchand chrétien maronite de Surate, 201.

Chevreau, Étienne-Claude (1730-1786), commissaire-ordonnateur ou intendant des établissements français de l'Inde (1777-1778), 810-814, 816, 828, 830, 841, 861, 867, 876, 880, 881-882, 887, 892, 898, 910, 922, 949, 981-982, 985, 1006.

Chir Khan Lodi (†v.1681), gouverneur de Valgondapuram (ou Vallikondapuram), donateur de Pondichéry aux Français, 242.

Chinna Tamby, chef des pions à Pondichéry, 526.

Chinna Tamby, naynard à Pondichéry, 753.

Choiseul (de), Étienne-François, principal ministre de Louis XV (1758-1770), 790.

Choisy (de), François-Timoléon, abbé, envoyé de Louis XIV au royaume de Siam (1685-1686), 338-340.

Clément IX, pape (1667-1669), 305-309.

Clément X, pape (1670-1676), 316.

Clément XI, pape (1700-1721), 474, 493-495, 512, 577, 521, 522.

Clément XII, pape (1730-1740), 733-734.

Clément XIV, pape (1769-1774), 771, 801, 803.

Cœurdoux, Gaston-Laurent, (P.), (1691-1779), jésuite, curé de Karikal, supérieur des jésuites français en Inde, 725, 728, 737-740, 763.

Cogan, Andrew, administrateur anglais de l'E.I.C., fondateur du Fort Saint George de Madras, 285.

Colbert, Jean-Baptiste (1619-1683), contrôleur général des finances, secrétaire d'État à la Marine, principal ministre de Louis XIV, 21, 39, 58, 60, 62-66, 66-70, 77, 79-83, 87-89, 111, 122, 145, 150-151, 157, 205, 209-214, 225, 226, 293, 311, 317.

Coligny (de), Gaspard II (1519-1572), amiral français, à l'origine d'un projet de colonisation française au Brésil et en Floride au XVI^e siècle, 79.

Collandé Modéliar (†1691), courtier de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry (v.1690-1691), 361, 552-553.

Collandé, habitante de Pondichéry, *devadasi*, 951-952, 963.

Collomb, Christophe (1451-1506), navigateur génois, 85.

Comarieu (de), ou Commarieu, Pierre, inspecteur général des « domaines, limites et colonies » (1773-1782), 790-795, 796.

Côme de Gien (P.), capucin, chapelain à Pondichéry, 353.

Conway, Thomas (1734-1800), commandant ou gouverneur des établissements français de l'Inde et de l'Île de France (1787-1790), 851, 987-991.

Costier, (P.), Jean, aumônier de l'escadre de Perse, abbé français de San Thomé, 296.

Cotolendi, Ignace (†1662), évêque *in partibus* de Metellopolis, vicaire apostolique du Nankin, 139, 299, 321.

Coutanceau des Algrains, Nicolas, (1730-1788), brigadier d'infanterie, inspecteur général des milices dans l'Inde, gouverneur par intérim des établissements français de l'Inde (1785), 987.

Crozat, Antoine (1655-1738), financier français et principal associé de la Compagnie de Saint Malo, 407, 641.

Cuperly, François, second marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, juge au tribunal de la Chaudrie, (quitte l'Inde pour Manille en 1718), 420, 427, 525, 574, 590, 593, 621.

Cuperly, Marie, (†1711) épouse de François Martin, 258, 360.

Damase d'Oléron, capucin, préfet apostolique des comptoirs français de l'Inde, 844, 846-846.

Daoud Khan Panni (†1715), *faujdar* du Carnatique, *subahdar* du Deccan, 406, 538.

Daury (P.), jésuite français à Pondichéry, 516-517.

Delabelle, employé de la Compagnie des Indes orientales à Surate, 204.

Delavigne, Gabriel (1657-1710), procureur des Missions-étrangères à Pondichéry, 359-360.

Deligne (†1667), marchand hollandais au service de la Compagnie des Indes orientales, secrétaire du Conseil souverain de l'île Dauphine, 196.

Dellon, Charles (1649-v.1710), médecin et voyageur français en Inde, 236.

Delorme, Nicolas, marchand, secrétaire et conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry (1711-1739), second marchand et juge au tribunal de la Chaudrie, 420, 525-527.

Denyon, Denis (†1742), ingénieur, commandant des troupes de Pondichéry (1700-1714), puis

gouverneur de l'île de France (1721-1725), 415, 534, 593, 627, 645, 676.

Desfarges, (†1690) général et commandant de flotte, envoyé par Louis XIV auprès du roi de Siam (1787-1789), 340.

Desprez, François, marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, frère du suivant 420.

Desprez, Michel, bourgeois de Paris, marchand et garde-magasin de la Compagnie des Indes orientales, procureur et conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, frère du précédent, 417, 420, 448.

Devarachetty, *nattar* de Pondichéry, de caste *cavarai*, membre de la Chambre de Consultation, membre du *mahanattar*, 927, 968, 973, 987, 1000.

Diaz, Maria, veuve de Collandé Modéliar, donatrice du terrain du séminaire des Missions-étrangères de Pondichéry, 361.

Dirois, François Benjamin, (1692-1744) caissier de la Compagnie des Indes, conseiller et procureur général au Conseil supérieur de Pondichéry, chef du comptoir de Chandernagor, 688-689.

Dolu, Henry (P.), jésuite, curé de Pondichéry, 373, 379, 394, 437, 448, 463.

Dominique de Valence, capucin, curé de Pondichéry, 723, 728.

Duchamp (P.), Pierre-François Xavier, (1692-1739), jésuite, curé de Chandernagor, 709-711.

Duchesne (P.), Pierre (1646-1684), prêtre des Missions-étrangères, 342-343.

Dudemaine, Joseph, capitaine de vaisseaux pour la Compagnie de Saint-Malo, 611-615, 637.

Dulaurens, Jacques, (v.1699-1749) garde magasin, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, 519, 574, 590, 694.

Dulivier, Pierre (1663-1726), directeur de la Compagnie des Indes orientales au Bengale (1699-1707), gouverneur de Pondichéry par intérim (1708), gouverneur de Pondichéry (1713-1717), 414, 420, 427, 470-471, 500, 513, 557, 567-573, 574, 581, 583-596, 597, 602, 610, 623, 626, 634, 640, 744.

Dumas, Pierre-Benoît (1668-1745), directeur de la Compagnie des Indes orientales, gouverneur

de Pondichéry (1735-1741), 411, 642, 710-712, 717, 723-723, 731, 745-751, 758, 933, 978, 978.

Duplant de Laval, Pierre, second marchand, premier conseiller, président du tribunal de la Chaudrie, et chef de la police à Pondichéry, 937, 940, 944, 946.

Dupleix, Joseph-François (1697-1763), directeur, chef du comptoir de Chandernagor, et gouverneur général de Pondichéry (1742-1754), 411, 683, 694, 700, 709-711, 717-723, 732-732, 739, 751-755, 761, 763-764, 933, 958, 977-978.

Dupont, (†v.1667), envoyé de la Compagnie des Indes orientales auprès du shāh de Perse et du grand Moghol, 104, 181.

Dussault, Denis (†v.1721), consul et diplomate français, administrateur du bastion de France, envoyé du Roi auprès des royaumes d'Alger et de Tripoli, oncle de Pierre Dulivier, 567, 640, 645.

Duval, Jean, dit Bernard de Sainte-Thérèse (1597-1669), évêque *in partibus* de Babylone, donataire du séminaire des Missions-étrangères de Paris, 136, 144, 196.

Duval d'Espréménil, Jacques (ou Jean-Jacques) (1714-1764), négociant et armateur français, conseiller et procureur général au Conseil supérieur de Pondichéry, frère du suivant, 756.

Duval de Leyrit, Georges (1716-1764) gouverneur de Pondichéry (1755-1758), 754-756, 909.

Ephrem de Nevers (†1695), capucin, supérieur de la mission de Madras, 283-288, 295-298.

Espinay (d'), (†v.1773), procureur au Conseil souverain de Fort-Dauphin, chargé d'une mission diplomatique auprès du moghol Aurangzeb, 238.

Esprit de Tours (P.), (†1737) capucin, chapelain (1688-1699) puis curé de Pondichéry (1699-1737), 356, 437, 447-448, 465, 477-478, 491-492, 494, 518, 521, 581, 591, 601-602, 606, 638, 672, 722, 723.

Estrade (d'), Godefroi (1607-1686) comte, maréchal de France et ambassadeur, 81.

Estrées, (d'), César, (1628-1714) cardinal français, frère du suivant, 327.

Estrées, (d'), François-Hannibal II (1623-1687), ambassadeur de France à Rome (1672-1687), frère du précédent, 311.

Étienne (P.), Nicolas (1634-1664) missionnaire lazariste à Madagascar, 190, 118, 190.

Eusèbe de Bourges, capucin français de la mission de Madras, 479, 489-490, 494.

Eutrope (P.), (v1662-1742) supérieur des capucins français de Surate, curé de Pondichéry sous le généralat de Hébert, 606-607.

Fabroni, Carlo Agostino (1651-1727), cardinal romain, secrétaire de la Congrégation de la Propagande, 495, 497.

Faverolles (de), Jean, marchand mercier de Paris, syndic et directeur de la Compagnie des Indes orientales, 60.

Favoriti, Agostino, (1624-1682), cardinal romain, 327, 331.

Faye (de), Jacques (†1669), directeur général de la Compagnie des Indes orientales, 188, 191, 196, 200, 202, 184, 206, 220, 412.

Fermanel, Lucas (1610-1685), marchand bourgeois de Rouen, membre de la Chambre particulière de la Compagnie des Indes orientales de Rouen, parent du supérieur du séminaire des Missions-étrangères Luc Fermanel (1632-1688), 153.

Ferrus, Barthélémy (1643-1689), syndic de la Chambre particulière de la Compagnie des Indes orientales de Lyon, député à Paris, 206.

Fertier, (P.), aumônier à Madagascar, 296.

Flacourt (de), Étienne, (1607-1660), gouverneur de Madagascar, 113, 117, 118, 125, 128.

Flacourt (de), François, second marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, juge au tribunal de la Chaudrie, gouverneur de Pondichéry par intérim (1706-1708), directeur à Ougly (1708) 416, 430, 448, 499.

Fleury, (de) André Hercule, (1653-1743), cardinal, principal ministre de Louis XV (1726-1743), 666, 696, 701-701, 704, 708, 717.

Florentin de Bourges, capucin de Pondichéry, 606.

Fontaney (de), Jean, ou Fontenay, (1643-1710), jésuite français, missionnaire en Chine, 330.

Foucault, Denis Nicolas (1723-1807), commissaire général ordonnateur de Pondichéry (1773-1774), 871, 892, 910.

Fouquet, Nicolas (1615-1680), surintendant des finances (1653-1661), seigneur de Madagascar, 58, 63, 68, 78, 128, 154.

Frachey, (P.), chapelain à Madagascar, docteur en théologie, 191.

François I^{er}, roi de France (1515-1547), 703.

François de Saumur, (v.1709-1752), capucin, curé de Pondichéry, 724, 728.

François-Marie de Tours (†v.1709), capucin, missionnaire français, fondateur de la mission du Tibet, 494, 490n, 494n.

François-Xavier, (1506-1552), jésuite espagnol, précurseur des missions catholiques en Asie, 133.

Fremont, Charles Nicolas (†1739), procureur des missions jésuites de France, 702.

Frogerais, Pierre-Jacques (1667-1746), provincial des jésuites de la province de France, 702.

Giampè, Ignazio, (v.1658- 1726), abbé, missionnaire apostolique de la suite du cardinal Maillard de Tournon, 521.

Gigany, (ou Jegani, Gegani), Manuel, chrétien malabare, interprète auprès du Conseil supérieur de Pondichéry, 618, et son père du même nom, 448.

Girardin, capitaine de vaisseau pour la Compagnie des Indes orientales, 186, 189.

Godeheu, Charles (1710-1794), gouverneur des établissements français de l'Inde (1754-1755), 757.

Golard, Gratien, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, chef du comptoir de Karikal, (repassé en France en 1741), 727, 745-747.

Gondrée (P.), Nicolas (1620-1649) missionnaire lazariste à Madagascar, 128.

Goujon, marchand de la Compagnie des Indes orientales, 200, 204, 211, 216.

Grégoire XV, pape (1621-1623), 134, 388-390, 393, 457, 481-483, 566, 739, 859.

Grotius, Hugo, (1583-1645), jurisconsulte et philosophe néerlandais, 92, 94-95 97.

Guéau de Reverseaux, Jacques-Philippe-Isaac, (1739-1794), conseiller au Parlement de Paris (1761), maître des requêtes (1765), puis intendant, 815-816, 818, 823.

Guenonville (de), Jacques, recteur du collège Louis-le-Grand, 702.

Gueston, Claude, (†1673) directeur de la Compagnie des Indes orientales, 209, 211, 213, 219, 224-225, 315.

Guesty, Gaspard, (Guelly ou Guety chez N. Manucci), lyonnais, marchand particulier établi à Madras et San Thomé, 360.

Gulielmus a Valle (P.), (aussi sous la forme « Guilherme », et « Della Valle ») religieux théatin italien, établi à Madras, 479.

Guruvappa, dit Charles Louis Philippe Guruvappa, (†1724), courtier de la Compagnie des Indes à Pondichéry (1722-1724), chevalier de l'ordre de Saint-Michel, fils de Naynappa, 644-645, 755.

Halhed, Nathaniel, (1751-1830), orientaliste anglais, 929.

Hardancourt (d'), Claude Boivin (ou Boyvin), (1677-1717), second marchand et juge au tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, directeur général de la Compagnie des Indes orientales au Bengale 416, 420, 427, 537, 641.

Hastings, Warren (1732-1818), Gouverneur general de l'Inde britannique (1774-1785), 928.

Hautmesnil (du), chef de colons à Madagascar, 120, et, peut-être, capitaine de vaisseau, 322.

Hayder Ali Khan, (ou Haïder Ali, ou Haidar Ali), (1720-1782), sultan de Mysore (1761-1782), 838.

Hébert, Guillaume-André (1653-1725), directeur général de la Compagnie des Indes orientales, gouverneur de Pondichéry (1708-1713), général des établissements français de l'Inde (1715-1717), 395, 405, 408, 414, 420, 425, 427-428, 499-503, 507, 512-517, 520, 529-550, 553-555, 557, 559, 565, 567-568, 576, 583, 596-603, 605-640, 643-646, 650, 654, 667, 676, 740, 742, 744, 755, 765, 905.

Henri II, roi de France (1547-1559), 79.

Hilaire de Poitiers, provincial des capucins de Touraine, 844-846.

Hody, Martin, (1714-1796), supérieur et directeur du séminaire des Missions-étrangères, 797, 815.

Houtman (de), Cornelius (1565-1599), navigateur néerlandais, précurseur du commerce néerlandais vers les Indes orientales, 92.

Hue de Miromesnil, Armand-Thomas (1723-1796), garde des sceaux (1774-1787), 796-797.

Hugo, Hubert (1618-v.1677-1680), corsaire hollandais, conseiller pressenti au Conseil souverain de Fort-Dauphin, 78-80, 154-157, 212.

Innocent XI, pape (1676-1689), 323-333, 825.

Innocent XII, pape (1691-1700), 370, 391.

Jabach, Everhard (1618-1695), banquier, syndic et directeur de la Compagnie des Indes orientales, 154.

Jacques de Bourges (v.1631-1703) capucin français de Pondichéry, vicaire de l'évêque de San Thomé, 353, 378, 463.

Jacques de Bourges (v.1630-1714), prêtre des Missions-étrangères, évêque *in partibus* d'Auren et vicaire apostolique du Tonkin occidental (1679), 145, 191, 300, 305.

Jahāngīr, empereur moghol (1605-1627), 105, 234.

Jean-Baptiste d'Orléans (†1721), capucin de Pondichéry, 606.

Joseph-François de Scelle, capucin, curé de Chandernagor (1778), 841.

Joseph-Marie de Rouen, (v.1742-1786), capucin, vice-préfet apostolique des établissements français de l'Inde, 844-844.

Josselin (P.), Denis, (v.1696-1738), jésuite, vicaire de l'église de Chandernagor, 710.

Joubert, employé de la Compagnie des Indes orientales, député par les employés de Surate pour porter en France leurs plaintes contre François Caron, 204, 209.

Kanakaraya (ou Canagarayen), Pedro, (1696-1746), courtier de la Compagnie des Indes orientales (1716-1722, 1724-1746), 553, 595, 611, 616, 627, 616, 618, 632, 723, 739, 755, 978.

Kanakasabha Modély (ou Canagasabé), *nattar* de caste *tondamandalavellaja* à Pondichéry, 549, 968, 973, 980.

Karutambi Nayniar, naynard à Pondichéry, 908.

Labat (de), Jean-Samuel, (v.1674-1723) marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, second puis directeur du comptoir de Chandernagor, 417.

La Boullaye le Gouz (de), ou « le Goux », ou « le Gout », (v.1623-1668) voyageur français, ambassadeur du roi auprès du shāh de Perse et du grand Moghol, 104, 105, 146, 181-183, 208.

La Breuille, (de) (P.), Charles, (†v.1725), jésuite « mathématicien » de la mission de Siam, curé de Chandernagor, supérieur général des jésuites français dans l'Inde, 374, 437-437, 465-467, 540, 553, 592, 622.

La Chaize (P.), François d'Aix, (1624-1709) confesseur de Louis XIV (1675-1709), 327-333, 338, 370, 532, 577.

La Garde Belin (de), marchand français, agent de Fouquet, puis de Colbert à Amsterdam, 71.

Lagrenée de Mézières, Simon (1730-1800), conseiller et secrétaire au Conseil supérieur de Pondichéry, 888, 892.

Lainez, François (ou Laynez, Laynes, Lainés, Fransico), jésuite portugais, missionnaire de la mission du Madurai, évêque de San Thomé (1708-1715), 493, 495-498, 516-517, 521, 523, 527-527, 574-576, 580, 599, 725.

Lalain (de), Nicolas-Claude, (†1667), ambassadeur pour Louis XIV auprès du shāh de Perse et du grand Moghol, 104, 181.

Lally-Tollendal, (de), Thomas Arthur, (1702-1766), commandant général des troupes françaises dans l'Inde, et de tous les établissements français aux Indes orientales, (1758-1761), 721, 729.

La Loubère (de), Simon, envoyé extraordinaire de Louis XIV auprès du roi de Siam (1787-1788), 340.

La Marcandière, Charles Germain, (†1690), marchand de la Compagnie des Indes orientales, 204.

Lambert de la Motte, Pierre, (1624-1679), prêtre des Missions-étrangères, évêque *in partibus* de Béryste, vicaire apostolique de la Cochinchine, 138, 146, 300-302, 310, 316, 321, 332.

La Meilleraie (de), duc, Charles II de la Porte (1602-1664), associé de la Compagnie des Indes orientales de 1656, seigneur de Madagascar, 63, 79, 128.

Lamoignon (de), Guillaume I^{er}, (1617-1677), Premier président au Parlement de Paris (1657-1677), 150-152, 155, 650.

La Morandière (de), Nicolas-François le Noutre, (1678-1735) sous-marchand, teneur de livres, président de la commission extraordinaire formée par l'arrêt du Conseil du 7 février 1718, 642.

La Mustière, (René ?), (1679-1761 ?) avocat au Conseil du roi (1714- ?), 645, 650-651.

Laneau, Louis (1637-1696), prêtre des Missions-étrangères, vicaire apostolique du Siam, évêque *in partibus* de Metellopolis, 321, 341, 359.

Langhorn, William (1631-1715), commandant (*agent*) du Fort Saint George de Madras pour l'E.I.C. (1670-1678), 223, 296.

La Prévostière (de), André Pierre Prévost, (†1721), marchand, secrétaire et procureur du Conseil supérieur de Pondichéry, gouverneur de Pondichéry (1718-1721), 417, 448, 508, 537, 600, 616, 621, 641, 759.

Launay, (P.), prêtre des Missions-étrangères, 359.

Laurent d'Angoulême, (P.) capucin, custode des capucins français de l'Inde, 466, 491.

Lavalette, Antoine (P.), (1708-1767), jésuite, missionnaire en Martinique, dont la liquidation affecta toute la Société de Jésus en France, 771-772.

Lavaur, François-Louis (P.), (1700-1763) jésuite, supérieur de la mission du Carnatique (1751-1763), 789, 791, 794-795, 797, 799.

Law de Lauriston, Jean (1719-1797), gouverneur général de Pondichéry et de tous les établissements français de l'Inde (1765-1777), neveu du suivant, 549, 782, 785-787, 802-804, 809, 855, 871, 883, 892, 909, 934, 937-938, 943-944, 949-952, 955-957, 959-962, 967, 972, 980, 985.

Law de Lauriston, John (1671-1729), financier franco-écossais, contrôleur général des finances (1720), réformateur et directeur de la Compagnie des Indes (1717-1720), 41, 636, 662, 665, 676.

Lazaro de Mota, ou Thaniappa Modéliar, (†1691) *dubash* de la Compagnie des Indes orientales à San Thomé et à Pondichéry (1674-1691), 354, 378, 551-553, 555, 755.

Lazaro Modéliar, courtier de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry (1701-1708), frère du précédent, 439, 540-541, 543-543, 549-555, 565, 616.

Le Bret, Cardin (1558-1655), jurisconsulte, Conseiller d'État, 69.

Le Clerc du Tremblay, François, dit « Père Joseph » (1577-1638), capucin, militaire, diplomate, conseiller de Richelieu, fondateur des missions « séraphiques » des capucins au Levant et en Perse, 102, 136, 283.

Lecomte, Arnoul, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, démissionnaire en 1770, 940.

Le Fèvre, Thomas, sieur du Grand Hamel, écuyer, conseiller du roi, lieutenant de l'amirauté de France au siège général de la Table de marbre du palais de Rouen, 95, 105.

Lefebvre, Jean-Baptiste Nicolas Claude, (ou Lefebure), (v.1735- ?), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, procureur général du même conseil (1767-1777), reçu au Bureau des colonies en 1781, 939.

Le Gac, (P.), Étienne, (1671-1738), supérieur de la mission jésuite française en Inde, 670, 688-689, 693-695, 710.

Legou, Alexandre (1684-1754) conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, second marchand, 694.

Lenoir, Pierre Christophe, (1683-1743), second marchand, juge au tribunal de la Chaudrie, gouverneur de Pondichéry (1722-1723, 1726-1734), directeur de la Compagnie des Indes, 668-670, 671, 676, 684, 686-689, 694, 708, 709, 722, 759, 764.

Léon X, pape (1513-1521), 132, 703.

Lescallier, Daniel, (1743-1822), commissaire civil « délégué par le roi en vertu des décrets de l'assemblée nationale aux établissements français au-delà du Cap de Bonne-Espérance », 1000-1001.

Le Tellier, (P.) Michel, (1643-1719), jésuite, confesseur de Louis XIV (1709-1715), 391n, 577.

Livernan, lieutenant de vaisseau de l'escadre du chevalier des Augiers, 412.

Lopis de Mondevergue (de), François (†1672), militaire français, gouverneur de l'île Dauphine, président du Conseil souverain de l'île Dauphine (1665-1670), 188, 191, 210, 73, 90, 187, 206.

Louis I^{er}, duc d'Orléans, (1703-1752), fils du régent Philippe d'Orléans, 720.

Louis XIV, roi de France (1643-1715), 14, 21, 39, 44, 88-89, 103, 121, 144, 157, 207-208, 212-214, 222, 226, 292, 297-297, 305-309, 321, 329-333, 337-341, 350, 366-368, 372, 413, 437, 468, 512, 516, 559-567, 576-582, 610, 616, 636, 649, 669, 755, 825.

Louis XV, roi de France (1715-1774), 636, 666, 696, 728, 749, 774, 776, 779, 791, 871.

Louis XVI, roi de France (1774-1792), 794-796, 828, 862, 867, 883-884, 887.

Louis-Alexandre de Bourbon (1678-1737), Comte de Toulouse, amiral de France, président du Conseil de Marine (1715-1718) 636.

Louis de Piedade (ou de la Piété), visiteur général de l'évêque de San Thomé au Bengale, 373.

Loyola (de), Ignace, (1491-1556), militaire et religieux espagnol, fondateur de la Société ou Compagnie de Jésus, 133.

Maigrot, Charles, (1652-1730) prêtre des Missions-étrangères, vicaire apostolique du Fokien, 391.

Maillard de Tournon, Charles Thomas (1668-1710), légat *a latere*, patriarche d'Antioche, visiteur apostolique, cardinal, 474-489, 493, 495, 502-504, 506, 508-512, 518, 520, 553, 564, 575, 579, 580-581, 601-601, 674, 733, 736, 739.

Mallet de Maisonpré, Charles, sous-marchand, conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, commissaire chargé de l'administration des biens jésuites à Pondichéry après la liquidation de la Société de Jésus, repassé en France en 1772, 782, 783.

Malynes, Gerard, (v.1585-v.1623), marchand et écrivain flamand d'origine anglaise, 69.

Manoel de Jésus, évêque de San Thomé, (1787-1800), 851.

Manucci, Niccolo (1638-1720), marchand, voyageur et écrivain vénitien, résident de Madras, 476-477.

Marcara Avachin, Martin, marchand et noble arménien, directeur de la Compagnie dans l'Inde (1667-1670), 196-205, 206, 212, 216.

Marguerite de Marquez de Sainte-Gertrude, religieuse ursuline à Pondichéry (1738-1740), 715.

Maridas, Augustin Maridas Poullé de Coundamodeyar, interprète du roi au Conseil supérieur de Pondichéry et interprète au tribunal de la Chaudrie (1765-1794 ?), traducteur et écrivain, 912-912, 929, 951, 955, 962, 965-967, 971, 973, 980, 999, 1001.

Martin, François (1634-1706), sous-marchand, marchand, directeur général des établissements de l'Inde, gouverneur de Pondichéry (1700-1706), chevalier de l'ordre de Saint-Lazare, 50, 186, 189-193, 204, 216, 221, 226-229, 239-250, 254-256, 258, 268-279, 296, 345, 351, 355-365, 371-377, 379-383, 394, 411-416, 419, 427-427, 436-444, 450, 453, 463-471, 476, 478, 499-500, 503, 513-514, 533, 539-540, 547, 551-554, 567, 570, 584, 631, 742, 748, 751, 867, 945.

Martin, chef de colons à Madagascar, 120.

Martin (P.), Pierre, jésuite français de la mission de Madurai et de Pondichéry (au moins 1699-1712), 392-393.

Mathon, Louis (†1778), procureur du séminaire des Missions-étrangères de Pondichéry, 814, 823.

Mauduit, (P.), Pierre, (1664-1711) jésuite français de la mission de Madurai, 392

Maupeou (de), René-Nicolas, (1714-1792), Chancelier de France et Garde des sceaux (1768-1774), 789, 791, 869.

Mazarin, Jules Raymond, (1602-1661), principal ministre de Louis XIV (1643-1661), 143.

Mariage, Nicolas, négociant français, envoyé de la Compagnie des Indes auprès du shāh de Perse et du grand Moghol, 104, 181, 204.

Michel-Ange de Bourges, custode des capucins de Madras, 476-477, 488-489, 494.

Middelbourg (de), Gérard, correspondant néerlandais des syndics de la Compagnie des Indes orientales en 1665, 123.

Miran, Jean-Germain, employé de la Compagnie des Indes orientales, fermier des domaines de la Compagnie, régisseur des aldées de Pondichéry, 855-855.

Monneron (de), Charles-Claude Ange (1735-1799), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, commissaire-ordonnateur des établissements français de l'Inde (1784), député à l'Assemblée constituante, 929.

Montalembert (de), Charles, jésuite français, curé de Chandernagor, 681, 687.

Montaubon, (de), René, (ou Montauban) (†1666), conseiller au présidial d'Angers, lieutenant civil et de police de l'île Dauphine, 72, 74, 187n.

Montchrestien (de), Antoine, (1575-1621), écrivain et économiste français, 69, 96.

Montmorency-Laval (de), François (1623-1708), vicaire apostolique de Nouvelle-France, évêque *in partibus* de Pétrée (1658), gouverneur

par intérim de la Nouvelle-France (1663 et 1682), 121, 138.

Moracin, (de), Jean-François, (1737-1796), commissaire-ordonnateur de Pondichéry, administrateur de la compagnie dite de Calonne, président du Conseil supérieur de Pondichéry (1784-1789), président de l'Assemblée générale de Pondichéry, 844, 988.

Moutiapa, André (†1701), courtier de la Compagnie des Indes à Pondichéry, (1691 ou 1699-1701), 553, 616.

Mouittia Poullé, (ou Muttaya Poullé) naynard ou *visiador* de Pondichéry, marchand, 908, 978-979.

Mouittou Comaren, chef de caste *palli*, 955.

Mouittou Comoren, (†1776), chef de la caste des charpentiers à Pondichéry, 951, 963-963.

Mouittou Samy, chef de caste *tondamandala vellaja*, membre du *mahanattar*, membre de la Chambre de consultation, 952, 1000, 926n.

Mozac, (P.), Antoine (ou Mosac), (1704-1780), supérieur de la mission jésuite à Pondichéry, 786, 854-855.

Muhammad Ali Khan Wallajah, (1717-1795), nabab du Carnatique ou « nabab d'Arcate », (1749-1795), 850, 852.

Muzzafar Jang, (1751), nizam du Deccan ou d'Hyderabad, (1750-1751), 719-720, 731.

Nacquart, Nicolas, lieutenant général de Dunkerque), 77.

Nacquart, Charles, (1617-1650), lazariste à Madagascar, 113, 128.

Narayena, barbier à Pondichéry, 952-952.

Naynapa Poullé (v.1654-1716), marchand et courtier de la Compagnie des Indes orientales à Pondichéry, 539-544, 549-551, 554-555, 557, 569-570, 592, 595, 608-624, 633, 637-637, 640-652.

Nayniapa Tandry, chef de la caste *palli* à Pondichéry, 955, 958.

Nobili (de), Roberto (1577-1656), missionnaire jésuite portugais, fondateur de la mission du Madurai, 364, 384-393, 457, 859.

Norbert de Bar-Le-Duc (1703-1769), missionnaire capucin à Pondichéry, écrivain, 716, 735.

Noronha (de), Antonio, (1720-1776), franciscain indo-portugais, pseudo-neveu de Dupleix, procureur de la nation portugaise sur la côte Coromandel, *faujdar* de San Thomé, évêque *in partibus* d'Halicarnasse, 717-721.

Nouet, Guy, (†1743) avocat au Parlement de Paris, 504-507, 509.

Olivia (P.), Giovanni Paolo (1600-1681), jésuite italien, supérieur général de la Compagnie de Jésus (1664-1681), 328, 331.

Orry, (P.), procureur des missions des Indes et de la Compagnie de Jésus, 580-581, 598.

Orry, Philibert (1689-1747), contrôleur général des finances (1730-1745), directeur de la Compagnie des Indes, 667, 675.

Pacifique de Provins (1588-1648), capucin français, précurseur des missions du Levant et de Perse, 103.

Pallu, Bernard, caporal au service de la Compagnie des Indes orientales à Madagascar, 189.

Pallu, François (1626-1684), chanoine de Saint-Martin de Tours, évêque *in partibus* d'Héliopolis, vicaire apostolique du Tonkin puis du Fo-kien, administrateur général des missions d'Extrême-Orient, 138, 142, 146, 183, 215, 288, 298-334, 342-348, 369, 391, 578, 604, 825, 851, 866.

Paramenada Poullé, greffier de la Chambre de consultation, 926.

Parasramen, chef de caste *palli* à Pondichéry, destitué en 1776, 955- 958.

Paul III, pape, (1534-1546), 132.

Paul IV, pape, (1555-1559), 132.

Paul V, pape, (1605-1621), 135, 136.

Paul de Vendôme, capucin, 463-465, 467, 468.

Pascal, Blaise (1623-1662), mathématicien, philosophe, 396.

Pereira Pinto, Louis, vicaire de *vara* de l'évêque de San Thomé au Bengale, 375.

Perret, Marchand, notaire parisien, 702.

Perrin, Jean-Charles (1754-1841), prêtre des Missions-étrangères dans la Mission malabare, 848, 857.

Petit, Émilien, (1713-v.1780) juriste colonial, conseiller de Saint-Domingue, membre de la Commission de législation des colonies, 116, 776, 778, 832, 877.

Pie VI, pape (1775-1799), 826.

Pilavoine, Louis Étienne, (†1720), arrivé en Inde en 1675, conseiller et président du Conseil souverain de Surate, directeur du comptoir de Surate (1685-1720), père de Louis-Maurice Pilavoine (1692-1772) et grand père de Maurice-André Pilavoine (1739-1773), tous deux employés notables à Pondichéry, 239.

Pinheiro, Pascal, vicaire de l'évêque de San Tomé, 599, 606.

Pinheiro, José, évêque de San Thomé (1725-1744), 673, 695, 697, 698, 702, 708, 714-718, 761.

Pitois, Gaspard Antoine, procureur des syndics de l'union des créanciers de la Société de Jésus à Pondichéry, 780-786.

Pitt, Thomas, (1653-1726), président du Fort Saint George de Madras pour l'E.I.C., (1698-1709), 477, 568.

Piveron de Morlat, André, (1745-1813), greffier du Conseil supérieur de Pondichéry (1769-1773, puis 1778-1784), puis diplomate, 837, 919-924, 925, 927.

Phaulkon, Constantin, (1647-1688), voyageur et négociant grec, devenu conseiller de Phra Naraï, souverain du royaume d'Ayutthaya ou Siam, 339-341.

Philippe d'Orléans (1674-1723), Régent du royaume de France (1715-1723), 636, 645.

Phra Naraï, (1632-1688), souverain du royaume d'Ayutthaya ou de Siam, 300, 307, 308, 321, 337-341.

Pombal (de), marquis, Sebastião José de Carvalho e Melo, (1699-1782), diplomate et principal ministre du royaume du Portugal, (1755-1777), 803, 826.

Pomponne (de), Arnauld, (1618-1699), ambassadeur de France à La Haye, puis Secrétaire d'État aux affaires étrangères, 207.

Pons, (P.), Jean-François, (1688-175), jésuite français, curé de Chandernagor, 688-691.

Pontchartrain (de), Jérôme (1674-1747), Secrétaire d'État à la Marine (1699-1715), directeur perpétuel de la Compagnie des Indes orientales, 407, 417, 425, 450, 464-465, 467, 471-472, 503-507, 464, 514, 516, 519, 532, 571, 585, 636, 1008.

Pontchartrain (de), Louis II Phélypeaux, (1643-1727), Chancelier de France, Secrétaire d'État à la Marine (1690-1699), directeur perpétuel de la Compagnie des Indes orientales, père du précédent, 376, 381-382.

Potier de Courcy, Jean-Charles (v.1722-1797), commissaire de Marine, commissaire-ordonnateur des établissements français de l'Inde (1774-1777) 804, 804, 892, 892, 912, 949, 957, 961, 962, 963, 964, 967, 972.

Pyrard de Laval, François (v.1578-1621), navigateur français, 105.

Quenin (P.), (†1706) jésuite, curé de l'église Notre-Dame de Chandernagor, 374 469-470.

Qutb Shah, Abdullah (1626-1672), Sultan de Golconde, 216, 223, 284, 286, 288, 295.

Ragogy, général mahratte, 749.

Ragounaïque (Ragunath), bandit de la région de Pondichéry, 424, 433.

Raguet, Gilles-Bernard (1666 ou 1668 -1748), abbé, prêtre suplicien, écrivain, précepteur de Louis XV pour la géographie, directeur ecclésiastique de la Compagnie des Indes (1723-1730), censeur pour les belles lettres, 666-676, 677, 681, 688, 733, 759.

Ramanada, marchand tamoul de Pondichéry, 525, 528, 628-630, 639-652.

Rambaud, Benoit, marchand de la Compagnie des Indes orientales, repassé en France en 1670, 197-198, 206.

Ram Raja, ou Rajaram Bhonsle I (1670-1700), prince mahratte (1699-1700) 245, 276, 435.

Rangappa Tiruvengadam, (†1791), courtier de la Compagnie des Indes puis de l'administration royale à Pondichéry, chef des Malabars, (1769-1791) et de « toutes les tribus malabares », (1785-1791), neveu d'Ananda Ranga Pillai, petit-fils de Tiruvengadam, 909-909, 911, 949, 954-955, 965, 973, 985-988, 994-994, 1000.

Raynal, Guillaume-Thomas, (1713-1796), abbé, philosophe, historien, 768.

Reynaud, André (ou Raynaud), (v.1745-1794), conseiller assesseur du Conseil supérieur de Pondichéry (1788), lieutenant de police de Pondichéry, membre de l'Assemblée générale de Pondichéry, 990-994.

Richelieu, (de), Armand Jean du Plessis, (1585-1642), cardinal, principal ministre de Louis XIII, Grand Maître et surintendant de la navigation, 62, 102, 111, 136, 138.

Roques, Georges, marchand de la Compagnie des Indes orientales, conseiller au Conseil souverain de Surate, 235, 237, 241, 342-348.

Russel, Pierre Bertrand (v.1736- ?), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, lieutenant ou juge civil au tribunal de la Chaudrie de Pondichéry, puis conseiller au Conseil supérieur de l'Ile Bourbon, 892.

Sacripante, Giuseppe, (1642-1727), cardinal, préfet ou secrétaire de la Congrégation de la Propagande (1704-1727), 602.

Saint-Estevan, (de) Jean-Louis Xavier (1719-v.1792), abbé, curé de Chandernagor, procureur (sans titre) de la Mission malabare en France, curé de Ciboure et député du baillage de Labour à l'Assemblée constituante, 764, 788-790, 793, 794, 798, 806.

Saint-Georges, abbé, (Abbate Francesco San Giorgio Di Biandra), ecclésiastique italien, membre de la suite du légat Charles Maillard de Tournon, 476-477.

Saldin, Albert, religieux théatin allemand ou italien, aumônier de Chandernagor, 689-691, 693, 695, 700.

Samson, courtier de la Compagnie des Indes orientales à Surate, 200-201.

Saravana Patten (ou Chavarané Patten), orfèvre de la monnaie à Pondichéry, 937, 943.

Sartine (de), Antoine (1729-1801), Lieutenant général de police de Paris (1759-1774), Secrétaire d'État à la Marine (1774-1780), 798, 805, 807, 816, 822-823, 829-829, 839.

Sarūp Singh, raja de Gingy (†1714), 428, 538, 583.

Sébastien de Nevers, (v.1716-1786), curé de l'église de Pondichéry, préfet apostolique, 822-823, 825-826, 828-829, 839-844, 846, 860, 864, 972.

Seignelay (de), Jean Baptiste Antoine Colbert (1651-1690), Secrétaire d'État à la Marine (1683-1690), directeur perpétuel de la Compagnie des Indes orientales, 340, 349.

Sevin, Charles, (†1710), prêtre des Missions-étrangères, émissaire de François Pallu et François Lambert de La Motte, 311, 316.

Shāh Jahān, empereur moghol (1628-1658), 105, 234, 254, 290.

Shivaji Bhonsle (1627-1680), prince mahratte, 197, 244.

Signard, Georges, procureur général et conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, 694.

Sima (P.), prêtre des Missions-étrangères à Pondichéry, 448.

Sonnerat, Pierre (1748-1814), voyageur lyonnais, naturaliste, sous-commissaire de Marine, administrateur des jardins du roi, 272, 969n.

Souchu de Rennefort, Urbain, (1625- ?) secrétaire au Conseil souverain de Fort-Dauphin, 203, 186, 227.

Sousa (de), Luis (1637-1690), archevêque de Braha (1677-1690), ambassadeur extraordinaire du roi du Portugal à Rome, 325, 328.

Suárez, Francisco (1548-1617), théologien, juriste, 697.

Suffren (de), Pierre André (1729-1788), vice-amiral français, commandant d'escadre en Inde durant la guerre d'Indépendance des États-Unis d'Amérique, 838.

Surville (de), Jean-François (1717-1770), capitaine des vaisseaux de la Compagnie des Indes, gouverneur par intérim en cas d'absence, de maladie ou de décès de Jean Law de Lauriston conseiller honoraire au Conseil supérieur de Pondichéry, 940, 943.

Tachard, Guy (1648-1712), jésuite « mathématicien » de la mission de Siam, diplomate, supérieur des jésuites de Pondichéry, curé de Pondichéry, 338-341, 362-368, 448, 453, 463, 466-471, 477, 487, 513, 541-544.

Talon, Jean (1626-1694), intendant de la Nouvelle-France (1665-1668), 124.

Tavernier, Jean-Baptiste (1605-1689), voyageur, marchand, et écrivain français, 184, 201, 265.

Terray, Joseph-Marie (1715-1778), abbé, Secrétaire d'État à la Marine (1770-1771), Contrôleur général des Finances (1769-1774), 790, 809n.

Tessier de Queralay, Jean-Jacques (v.1668-1736) procureur des Missions-étrangères à Pondichéry, puis évêque *in partibus* de Rosalie, coadjuteur puis vicaire apostolique de Siam, 360, 361, 395, 456, 467, 524, 591, 628, 634.

Timothée de la Flèche (1660-1744), capucin français à Rome, évêque *in partibus* de Béryte, 496, 521.

Tipū Sāhib (ou Sultān), (1750-1799) sultan de Mysore (1782-1799), 838, 852.

Thévenot (de), Jean, (1633-1667), voyageur et écrivain français, 290.

Thomas d'Aquin (v.1225-1274), dominicain italien, théologien, philosophe, 386, 262n, 591n.

Thomas de Poitiers, supérieur des capucin français de Madras et de Pondichéry, 524-524, 581.

Thomassin de Peynier, Louis (1705-1794), conseiller puis président à mortier au Parlement

de Provence, intendant de la Martinique (1763-1772 puis 1780-1783), 778.

Thou (de), Jacques-Auguste (v.1609-1677), parlementaire français, ambassadeur de France aux Provinces-Unies (1656-1661), directeur de la Compagnie des Indes orientales, 65n, 81.

Tiruvengadam (†1726), marchand de Madras et de Pondichéry, second du courtier Guruvappa, oncle de Ananda Ranga Pillai et grand-père de Rangappa Tiruvengadam, 625-628, 640-652, 748, 755.

Tirouvengaden, barbier de Pondichéry, 619.

Turgot, Anne-Robert-Jacques, (1727-1781), intendant de la généralité de Limoges, Secrétaire d'État à la Marine (1774) contrôleur général des finances (1774-1776), 777, 796.

Turgot, Étienne-François (1721-1789), frère du précédent, gouverneur de Guyane (1763-1765), 777.

Turpin, Dominique, (P.), jésuite français, curé de Pondichéry, 448, 524, 618, 622, 625-626, 628.

Varenne (de), Pierre, syndic et directeur de la Compagnie des Indes orientales, 65n, 154.

Vendôme (de), César de Bourbon, (1594-1665), duc, amiral de France et surintendant général de la navigation, 78, 157.

Vengadassalam, chef de caste *palli*, 955.

Verbiest, (P.), Ferdinand, (1623-1688), missionnaire jésuite flamand, « Président du tribunal des mathématiques » auprès de l'empereur de Chine, 338.

Vergennes (de), Charles Gravier (1719-1787), comte, Secrétaire d'État aux affaires étrangères (1774-1787), 822-826.

Vernet, Antoine (v.1723- après 1790), abbé, supérieur des jésuites de Pondichéry puis missionnaire de la Mission malabare, 806, 972.

Veron, capitaine de vaisseau de la Compagnie des Indes orientales (†1666), 80.

Vincent de Paul (1581-1660) ecclésiastique, missionnaire et théologien français, fondateur de la Congrégation de la Mission, dite des Lazaristes, 113, 128.

Viricel, chef de colons à Madagascar, 120.

Visdelou (de), Claude, (1656-1737), jésuite français envoyé au Siam et en Chine, vicaire apostolique de Guizhou, évêque *in partibus* de Claudiopolis, 521-523, 575, 581 598, 600-605, 607, 634-637, 674, 722, 734, 740.

Vitoria, Francisco, (†1546), dominicain et théologien espagnol, 94, 95.

Voltaire, François-Marie Arouet, (1694-1778), philosophe, historien, écrivain français, 14, 474.

White, Joseph-Jacques-André, (v.1752-1792), conseiller au Conseil supérieur de Pondichéry, lieutenant de police de Pondichéry, 994.

Xavery, co-modélier chrétien de la Compagnie des Indes orientales en 1714, 570, 595

Xavery, marchand tamoul, condamné pour libertinage et de débauche en 1716, 625-628.

Xavery Raya Nayniapen, tabellion du tribunal de la Chauderie de Pondichéry, 973.

Ysact, Pierre, procureur général du Conseil supérieur de Pondichéry (1766), 834.

Zénon de Baugé (v.1602-1687), capucin français des missions de Surate et de Madras, 283, 284, 289.

INDEX ANALYTIQUE

Accommodatio, 384-390, 435, 452, 481-483, 524, 531, 674, 856, 860, 905.

Administration royale, 809-810.

Administration en colonie, 108, 117, 120.

Administration en régie, 108.

Adultère, 168, 682.

Affaire Naynapa, 557, 608-653.

Ambassades de Siam, 309, 337-341.

Ambassadeurs, 104, 182.

Amende honorable, 424, 626.

Appel comme d'abus, 33, 455, 502-512.

Arbitrage 232.

Arbitrage des capucins à Surate, 184, 197, 204, 288-291.

Arbitrages judiciaires et de police (Pondichéry), 902-905, 913-918, 919-922, 924, 990-995.

Archevêque de Goa, 132, 311, 317, 320, 488-489, 494, 599.

Assemblée du clergé de France, 156.

Assistance, charité, 163, 289, 321.

Aumôniers, 114, 291-298, 302, 312, 313, 353-355, 359, 375, 381, 490, 761, 514, 377, 686-713.

Avortement, 682, 952.

Bannissement, 184, 290, 425, 453, 626, 629.

Baptême, 484, 734, 737.

Baptême de la ligne, 186.

Barbares, 93-100.

Bénéfice ecclésiastique, 33, 122, 319, 378, 704.

Billet de dédit, 632, 946, 957.

Blasphème, 160-162, 184.

Capitulations, 101.

Castes, 263-268., 545-547, 964, 968.

Varnas

Brahmanes, 247 264, 385, 390, 423, 448, 524, 526, 545, 647, 747, 754, 935, 964, 993.

Kṣatriyas, 264, 545, 964.

Vaiśyas, 545, 964.

Sūdras, 264, 545, 964, Pour Choutres, v. Chrétiens malabars.

Jati

Agambadis, (agriculteurs, écrivains), 551-555, 757.

Banians, (négociants) 200, 250, 264.

Chettis (marchands, changeurs), 271, 274, 547, 750, 753, 950, 953-954, 958-959, 961-962, 977, 992.

Idaiyars, (pasteurs) 545-546, 548-550, 554, 755-757, 909, 978.

Kaikkolars (tisserands), 442, 447, 547.

Kammalars (artisans), 271, 547, 754, 954, 961, 977, 982-982, 990-995.

Kavarai (marchands, écrivains), 547, 757, 927, 948, 952, 968, 987.

Komatis (marchands, boutiquiers), 268, 274-274, 547.

Macouas (mariniers), 571.

Pallis, (ouvriers agricoles), 259, 918, 953-959.

Paraiyars, 259, 273, 364, 440, 458, 632, 905, 917, 947, 951-952, 991. v. Parias.

Pattanavar (pêcheur), 259.

Sakkiliyars, (cordonniers), 440.

- Vellaja*, (agriculteurs), 354, 423, 545-546, 548-550, 756-757, 760, 763, 909, 912, 926-927, 933, 935, 936, 948, 950-952, 965-968, 973-980.
- Catholicité, 205-208, 215-218, 222, 229, 249, 303, 314, 418, 438, 539, 543, 554, 637.
- Chapelains, v. Aumôniers.
- Cérémonie des premières menstruations, 482, 526.
- Chabouc, 425, 431, 452-454, 622, 891, 893.
- Chambre de Consultation, 919-931.
- Chambre de l'édit, 157.
- Chambre générale de la Compagnie des Indes orientales (1664-1719), 75, 158, 163, 205-214, 348-351, 414, 419-420, puis directeurs et syndics de la Compagnie des Indes (1719-1769), 667, 692, 699, 701-713, 729.
- Chambre particulière de Lyon de la Compagnie des Indes orientales, 129, 206.
- Chapelle, 115, 316, 373, 681, 686-713.
- Chef de caste : 574, 632, 642, 904, 942, 951, 994. v. *nattars*, *mahanattars*, nomination des chefs de caste.
- Chef de colons à Madagascar, 120, 191, 206.
- Chrétiens malabars, 452-460, 541, 563-564, 566, 670, 734, 896, 912, 926.
- Choutres, 264, 738, 854-857.
- v. *Parias*.
- Colonies d'Amérique, 565, 597, 775-780, 679n, 781, 811, 812-813, 815, 820, 825, 827, 863, 880. v. Compagnie des Indes occidentales.
- Commerce des ecclésiastiques, 307, 327 476, 673.
- Commissaire-ordonnateur, ou intendant, 870-881, 876-881.
- Commissaires extraordinaires, 642-643.
- Commission de législation des colonies, 776, 820.
- Compagnie de la Chine, 68, 143.
- Compagnie de l'Orient, 113.
- Compagnie de Saint-Malo, 407, 500, 589, 596, 611-612, 616, 637, 641.
- Compagnie des Indes occidentales, 59, 150, 167. v. colonies d'Amérique.
- Compagnie du Saint-Sacrement, 67, 138, 142.
- Comptoir de commerce (définition), 42.
- Concile de Trente, 142, 262, 697, 848.
- Concordat, 701-713, 724.
- Concordat de Bologne, 132, 703.
- Congrégation de la Propagande, 134-142, 204, 305-309, 323-329, 371, 490, 492, 518-519, 515, 575, 581, 638, 674-674, 806, 819, 824, 826, 829, 844-844, 851, 859-859, 863-864.
- Conseil d'administration du commerce, 198, 212, 220-221, 419-427, 585-587, 591, 871, 897.
- Conseil de Marine, 636-639, 760, 765.
- Conseil des Indes (Espagne), 324.
- Conseil national (Pondichéry), 590-595.
- Conseil particulier de Fort-Dauphin, 72, 74, 125, 187- 194, 221.
- Conseil souverain de Fort-Dauphin, 73, 75, 80, 127, 154, 163, 187-194, 199, 200, 209.
- Conseil souverain de Surate, 179, 212, 218-220.
- Conseil supérieur de Pondichéry, 41, 405, 416, 508-512, 523-528, 563-563, 567-574, 580, 597, 602-602, 617-630, 676-677, 692-696, 737-741, 781-787, 870-876, 922, 937-949.
- Contrôle de réception des actes de l'autorité ecclésiastique, 33, 467-467, 471, 492, 516-520, 564, 572, 576, 580, 600-605, 581, 638, 707, 813.
- Contrôle de réception par l'évêque de la législation pontificale, 489, 491.
- Conversions, 98, 167-168, 171, 213, 216, 224, 233-239, 257, 289, 304, 309, 435, 587, 565, 564, abjuration, 245.
- Corps de métiers, corporations, 74, 278-278.
- Courtier et chef des Malabars, 201, 248, 354, 431, 439, 538, 539-556, 564, 569, 592, 610-615, 619, 621, 632, 637, 739, 753, 755-757, 764, 909-911, 916, 933-937, 985-989, 993-995.
- Coutume de Paris, 260, 582, 806n, 902.
- Crédit, 65, 209.
- Créoles, 822, 842, 847, 860-865.
- Cure de Chandernagor, 372-377, 468-473, 678, 686-713, 840-842.
- Cure de Karikal, 726, 747, 842.

Cures de Pondichéry, 378-383, 462-468, 474-480, 492, 502-512, 517-519, 605-607, 725-726.

Découverte (conquête), 85, 90.

Décret de Maillard de Tournon (du 23 juin 1704, portant interdiction des rites malabars), 474-498, 502-528, 566, 598, 601-601, 733-737, 859.

Dérogeance, 62, 67.

Déserteurs, 223, 238, 256, 285, 289, 419.

Devadasis, 560-561, 571, 639, 753, 951-952, 963, 992.

Dîme, 121-122, 191.

Directeur ecclésiastique de la Compagnie des Indes, 666-676, 733, 759.

Directeurs généraux de la Compagnie des Indes orientales, 75, 188, 196, 206, 210-212, 217, 219, 224-226, 414-415, 420-420, 500.

Discipline des employés de la Compagnie des Indes, 75-76, 205, 209-212, 217, 224-226.

Domaine actuel des Princes, 312, 324-326, 334, 604, 825.

Droit des gens, 69, 95, 289, 312, 651.

Droit naturel, 13, 94-95, 646-652, 773, 968.

East India Company, 58, 70, 87, 225, 228, 284-288, 296, 593, 849-853, 929, 939, 984, 989.

Édifices du culte

Églises, 111, 112, 356-359, 361-363, 533-538, 668, 671, 729-729.

Pagodes, 239-240, 436, 441, 536-538, 561, 592, 671, 681, 707, 746, 759-767, 882, 896, 992-993.

Mosquées, 249, 569, 671.

Édit de Nantes, 157, 228.

Émotions populaires et exodes, 239, 441-451, 566, 583-596, 622, 760, 936, v. migrations religieuses.

Emplois, 150, 172, 206, 439, 534, 539-556, 564, 570-573, 670-672, 907-913, 938, 984.

Enquête *super commodo vel incommodo*, 534.

Entreprise de juridiction, 32, 455.

Esclavage, 257-260, 304, 320, 469, 565, 678-679.

Estado, 131-134, 207-207, 325.

Établissement de religieux ou communauté, 714-717, 731.

Evêques *in partibus infidelium*, 135-136, 283, 521, 818, 823, 848.

Evêques, juridiction, 114, 115.

Evêque de San Thomé, juridiction spirituelle, 435, 458, 464-465, 491, 506, 516, 563, 574, 600, 581, 638, 696, 700, 706, 716, 724, 803, 812, 817, 819, 821, 824-824, 828-832, 847-849, 966.

Excommunication, 86, 307, 311, 320, 482, 490, 492, 518, 575.

Fārman, 177, 181, 202, 216.

Fêtes chrétiennes, 164, 436, 562, 571, 584, 587, 711.

Financement des ecclésiastiques

Obligation d'entretien, 110-113, 116-122, 191, 204, 315-318, 342-352, 514, 669, 839.

Gages, 119, 313, 355 375-377, 514, 565, 669, 689, 839.

Pensions, rentes, 306, 332, 669, 704-705, 803.

Libéralités, 112, 116, 118, 120, 137, 354, 360, 669, 722-733, 782.

Fondation, 115, 697, 714-717, 728-733, v. Établissement de religieux ou communauté.

Fondation royale, 778-783, 786-800, 816.

Funérailles, 951 v. sépultures.

Gallicanisme, 31, 125, 136, 321, 329, 471, 503-512, 517, 519, 572, 576-580, 600-605, 638, 653, 673-674, 699, 707, 829.

Général de la nation, 596-598.

Gentil, 37, 259, 261-268.

Gouverneur, 127, 155, 188, 319, 405, 411-415, 421, 427, 500, 575, 594, 597, 613, 677, 870-881, 960.

Habitation, 95-98, 170, 588.

Hawaldar, 243-356.

Indes orientales, (définition), 43.

Innovations (prévention des), 269, 277, 440, 447, 584, 634.

Inquisition de Goa, 132, 288, 311-312, 317, 385, 514.

Interdit (peine canonique), 477.

Interprètes, 248, 354, 543, 618, 889, 911-913, 966.

Investiture (ecclésiastique), 122, 373, 378, 379, 706, 720.

Investiture sans titre (ou sans bénéfice), 137, 301.

Jizya, 240-241.

Juridiction consulaire, 67, 71-72, 126, 221

Juristes (absence), 179, 221, 419, 677, 874, 872.

Justice militaire, 223, 419.

Justices seigneuriales, 27, 879-879.

Laïcité, 18, 35.

Légat *a latere*, 475, 504-512, 604.

Législation pontificale, 305-309, 316, 320, 323-329, 369-371, 493-498, 735, 805.

Lex mercatoria, 68.

Liberté religieuse, 18, 101, 104, 239, 250, 278, 448, 529-533, 591, 707, 745-747, 761, 852, 905. v. Tolérance.

Lieutenant civil (ou juge civil), 72, 74, 888-895, 923. v. Tribunal de la Chaudrie.

Lieutenant criminel, 72, 74.

Lieutenant de police, 582, 888-900, 911, 916, 922-923, 956, 961, 990-996.

Liquidation des jésuites, 771-800.

Exception d'affectation au service spirituel, 755, 758.

v. Fondation royale.

« Lois et coutumes » des Tamouls, 269, 277, 531, 545, 901, 905, 927-931.

Mahanattar, 432, 897, 916, 916, 927, 974.

Main gauche, Main droite (groupes de castes), 268-279, 440-441, 547-550, 630-635, 748-758, 900, 916, 927, 932-996.

Attributs

Cheval, 274, 750-751, 752, 941, 950, 974-981.

Drapeaux, 752, 960.

Lances, 937-938, 974-981.

Palanquin, 750-751, 941, 984.

Pandal, 269, 933, 944, 963.

Parasol, 274, 752, 974-981, 987.

Arbitrage entre Main gauche et Main droite : 275-278, 548, 951, 971, 972-981.

Caractère séculier/sécularisation, 750, 938-947, 959-985.

Égalité des deux mains, 749-751, 937-943, 962-966, 967-970, 982-985.

Neutralité/Position neutre, 275-276, 545-550, 620, 754-758, 953-959, 966-967, 980-981.

Malabars (définition), 259, 262-263.

Maniom, 270n, 562, 896, 921, 923.

Mariage mixte, 168-169, 256-259, 683, 825, 860.

Mercantilisme, 61, 68, 97.

Métisse, 249, 285, 287, 319, 631, 851, 860-865.

Migrations religieuses, 285, 382, v. émotions populaires, exodes.

Ministres du culte, 151-152.

Mission malabare, 783-802, 805, 814-832, 838, 847-860.

Modéliar, 543, 565, 570-570, 573, 581, v. Courtier.

Monnaie, 425, 434, 673.

Musulmans, 568, 679, 927.

Mutasaddī, 184, 202, 239, 254, 284.

Nattar, 432, 754, 757-760, v. chefs de caste.

Naturalisation, 77, 81, 98, 168, 195.

Naynard, 427, 550, 739, 753, 907-908, 955, 958, 978.

Nécessité (dans le sens de force majeure), 591.

Nomination des chefs de caste, 643, 896, 917, 947-949, 957-958.

Nomination des ecclésiastiques par la Compagnie des Indes (hors patronage laïc), 110, 114, 302, 381. v. Patronage laïc, présentation et nomination.

Notaire apostolique, 332, 359.

Occupation (conquête), 90, 91-93, 95-98.

Officialité, 126, 379, 707, 725.

Oisiveté, 163, 165.

Oracle de vive voix, 495, 521.

Ordination à la prêtrise, 115, 135.

Ordonnance criminelle de 1670, 422, 618, 620, 649.

Ordre de Saint-Lazare et du Mont-Carmel, 411, 499, 568, 720.

Ordre de Saint-Michel, 208, 215, 340, 645.

Padroado, 86, 131-136, 283-288, 299-300, 307, 312-315, 324-329, 370-373, 489-493, 506, 599, 803, 816, 826, 831. v. Archevêque de Goa et Évêque de San Thomé.

Panchayat ou *Pancayat*, 290, 915-916.

Paria, 259, 273, 364, 386, 390, 393, 486, 458-460, 564, 572, 736. v. Chrétiens malabars.

Parlement de Paris, 149-153, 155, 504, 636, 772-773, 779, 790, 796, 797, 807.

Paroisse, 372-383, 462-473, 477-480, 686-713.

Patronage laïc, 114, 122, 191, 378, 375, 380, 470-472, 669, 686-713, 723, 726-728, 731.

Dotation du patron, 692, 704. v. Financement des ecclésiastiques.

Présentation et nomination, 114, 375, 379, 464, 470, 606, 692, 695, 697-698, 694, 701, 704-706, 720, 723.

Collation de l'évêque, 698.

Provision, 701, 710.

Peine de mort, 126, 245, 419, 424, 622, 644, 682.

Police, 25-29, 94, 229, 707.

Police générale, 27, 212, 413, 421-426, 876-881.

Police judiciaire et police d'administration, 28.

Police particulière 27, 212, 876-881, 895, 990-995.

Police des catholiques, 158-166, 222-231.

Police des cérémonies, exercice public du culte, 105, 172, 230, 236, 286, 434-451, 532, 560, 571, 584-595, 670, 680, 707, 746, 760, 883-884, 896, 941-945.

Police des cultes, (définition), 34-39.

Police des livres, 165, 482, 560, 571, 584, 628.

Police des mariages, 169, 189, 256-**Erreur ! Signet non défini.**, 314, 320, 303, 680, 681-683, 728, 825, 860.

Police ecclésiastique, 31-33.

Autorité des vicaires apostoliques sur les missionnaires, 141, 320, 308, 310-314, 319-321, 324, 327, 850.

Discipline ecclésiastique de la Compagnie des Indes, 124, 130, 190-192, 291-298, 320, 345, 356-359, 450, 454, 472, 513-515, 667, 707, 712.

Police des supérieurs réguliers, 115, 287, 292, 328, 454, 563, 574, 716, 803, 812, 845-846.

Police épiscopale, 376, 455, 517, 521, 574.

Police ecclésiastique du pape, 86, 308, 327.

Police ecclésiastique du roi, 329-334, 366-369, 450, 454, 809-814.

Police religieuse (définition), 29-31, 811.

Préfet apostolique, 135, 777, 806, 814, 818-823, 826-828, 840-847, 863-864.

Privilèges de caste, 270, 270n, 274, 277, 748-758, 882, 923, 938, 964, 983. v. « Lois et coutumes » des Tamouls, et Main gauche et Main droite (groupes de castes).

Protestants, 82, 149-158, 207, 437-438, 566, 883-885.

Publication au prône, 491, 518, 601.

Qazi, (ou *cadi*, juridiction cadiale), 239, 259, 290, 914.

Raison d'État, 68, 102.

Registres paroissiaux, 353, 364, 684, 693, 836-837.

Règlements

Corporations et corps de métiers, 27.

Règlements de la Chambre générale de la Compagnie des Indes, 26, 74, 108, 148, 155, 157, 159, 210,

Règlement par voie de concordat, 706-708.

Règlements royaux, 559-576, 580-596, 598, 610, 636-639, 760, 765.

Règlements du Conseil supérieur de Pondichéry (délibérations et arrêts de règlement), 715, 917, 941-945, 947-949, 957.

- Règlements de police du Conseil de Chandernagor, 676-684.
- Règlements provisoires des administrateurs royaux, 873-874, 891, 893, 994.
- Réincarnation, 267.
- Respect dû aux églises, 30, 160, 576, 582, 605.
- Rites malabars, 383-397, 480-487, 493-498, 520-528, 579, 629, 733-741, 854-860.
- v. Baptême.
- Salive, 484, 734, 737.
- Séparation des fidèles, 386, 390, 457-458, 486, 736, 739, 854-860.
- Taly, 483, 524-526, 563, 621, 858-859.
- Rituel de Paris, 314, 673.
- Sacrilège, 682, 991.
- Tribunal de la Chaudrie, 429-433, 543, 574, 651, 888-895, 900-906, 911, 914, 917, 922-923.
- Sacrements, 115, 289, 303, 374, 484-487, 726, 830, 857, 863, 696, 827, 847.
- Sati, 252-256.
- Scandale, 30, 126, 165, 172, 184, 189, 217, 290, 303, 319, 396, 453, 575, 581, 605, 626, 694, 813.
- Second marchand (ou second de la place, ou premier conseiller au Conseil d'administration), 427-430, 574, 593, 889, 891.
- Séminaires, 142, 300, 305, 806.
- Séminaire des Missions-étrangères de Paris, 142-144, 302-303, 305, 311, 321, 814-818, 823, 828. Séminaire de Pondichéry, 359-362.
- Sépultures, 316, 458, 833-835, 858, 182.
- Serment ecclésiastique
- Serment apostolique, 323, 335, 369-370, 735.
- Serment royal, 329, 334, 815, 817.
- Service spirituel, 687, 700, 706, 710, 726, 835-836.
- Siège de San Thomé, 222-224, 295-298, 318-321.
- Statut personnel, 17, 98, 173, 258, 901-902.
- Subahdar*, 243-245, 290.
- Supérieur de la Mission malabare, 814, 823-828, 830, 847-853, 863-864.
- Superstition, 173, 193, 247, 265, 286, 386, 463, 560.
- Suppression de la Société de Jésus, 772-774, 801-808.
- Syndics de la Compagnie des Indes orientales, 60, 108, 129.
- Tolérance, 14, 69, 234, 248-250, 278, 400-402, 638, 654-655, 707, 742-744, 852, 881-887. v. liberté religieuse.
- Topas, 249, 287, 353-359, 381, 424, 459-459, 469, 631, 860-865, 905.
- Transport des ecclésiastiques, 111, 114-116, 293, 318.
- Tribunal des jésuites, 452-456, 514, 564, 572, 580, 625-630, 638.
- Unigenitus, 576-580, 637.
- Usure, 67, 679.
- Vicaires apostoliques, 135, 299-323, 312, 320-321, 325, 327, 370, 521, 575, 599, 601, 806, 818-819, 826-827, 830, 850.
- Vicaire de *vara*, 466.
- Vicaire, église, 705, 710.
- Vicaire général, ou grand vicaire, 378, 516, 580, 581, 599, 600, 606, 638, 706-707, 725.
- Visite épiscopale, 312, 516, 575, 580.
- Visiteur général, 373, 686.
- V.O.C., 58, 81, 87, 90, 92, 158, 197, 207, 250, 284, 296.

Table des matières

INTRODUCTION.....	13
I. Détermination de l'objet d'étude	15
A. Une histoire de la norme religieuse en milieu colonial	15
B. La norme religieuse dans une colonie d'Ancien Régime : continuités et ruptures	21
II. Définitions et limites du sujet.....	25
A. Penser le droit public des cultes sous l'Ancien Régime.....	25
1. Un type de norme : la police d'Ancien Régime	25
2. Police religieuse et police ecclésiastique : des concepts historiques	29
3. La « police des cultes » : un concept anhistorique	34
B. Penser la projection mondiale et coloniale de l'ancien droit des cultes	39
1. Une étude ciblée sur la période de l'Ancien Régime	39
2. Un cadre géographique réticulaire	42
III. Exposé des sources.....	47
IV. Énoncé de la thèse et problématique.....	52
PARTIE 1. CONCILIER LES IMPÉRATIFS : LA POLICE DES CULTES D'UNE SOCIÉTÉ DE COMMERCE INTERNATIONAL (1664-1701)	56
Titre 1. Une police des cultes subordonnée aux impératifs économiques et territoriaux (1664-1665).....	58
Chapitre 1. Les conditions de l'implantation religieuse : les sources exogènes de la police des cultes	59
Section 1. La concorde du commerce et de la morale religieuse	60
§1. Une morale sécularisée : vertus publiques contre vices particuliers.....	61
§2. Une morale dérogatoire : la raison d'État et la figure du marchand	66
I. La résolution d'une tension entre morale religieuse et pratique commerciale	66
II. La consécration juridique d'une autonomie marchande : les pouvoirs de juridiction et de police de la Compagnie.....	70

§3. L'admission des étrangers protestants à la direction de la Compagnie	76
I. Hubert Hugo : un pirate protestant au service de la Compagnie	78
II. François Caron : un directeur hollandais à la tête des affaires indiennes.....	80
Section 2. Une inscription sécularisée dans l'espace international	84
§1. La conquête territoriale de la Compagnie à l'égard des puissances chrétiennes ...	85
I. Un projet politique et religieux : la substitution de la France aux empires catholiques.....	85
II. Une conception sécularisée de la conquête	90
§2. La conquête territoriale de la Compagnie à l'égard des peuples non chrétiens	93
§3. L'implantation territoriale de la Compagnie à l'égard des princes indiens	99
I. La normalisation des relations diplomatiques avec un souverain musulman.....	100
II. Le comptoir de commerce : un modèle d'implantation religieuse	104
Chapitre 2. Les conditions religieuses de l'implantation : les sources autonomes de la police des cultes	108
Section 1. La police ecclésiastique : charge et compétence de la Compagnie.....	110
§1. L'entretien des ecclésiastiques : l'adaptation minimale d'une charge habituelle	110
I. Nature juridique et effectivité de l'obligation d'entretien des ecclésiastiques ...	111
A. Une obligation faiblement contraignante	111
B. Le droit de nomination des ecclésiastiques : un privilège dissociable du patronage laïc	113
II. Les modalités de l'entretien des ecclésiastiques dans la réglementation de la Chambre générale.....	117
A. Des modes de financement répondant à la situation de Madagascar	117
B. Des modes de financement limités à la situation de Madagascar.....	119
§2. L'entretien des ecclésiastiques : une garantie de contrôle théorique	122
I. La discipline ecclésiastique d'une compagnie de commerce	122
II. La prévention de la concurrence entre les réguliers	127
§3. L'inadéquation des prérogatives de la Compagnie avec les institutions de l'Église catholique en Asie	131

I. Patronage portugais et Congrégation de la propagande : un cadre ecclésiastique ignoré.....	131
II. Les évêques français de l'Extrême-Orient : une association manquée ?.....	136
A. Les missionnaires français en Asie : l'association de Rome et des réseaux charitables	136
B. Les évêques français en Asie : une entreprise ambivalente.....	139
1. Les vicaires apostoliques : une création du Saint-Siège	139
2. La structuration des missions apostoliques sur le modèle de la Compagnie du Saint-Sacrement	142
3. Le patronage royal des missions apostoliques : une fiction politique ?.....	144
Section 2. La police religieuse de la Compagnie des Indes orientales.....	148
§1. Invisibiliser les protestants	149
I. L'interdiction des ministres du culte protestant aux Indes orientales par le Parlement de Paris.....	149
II. L'instauration d'un régime d'autorisation des protestants par la Chambre générale	154
§2. Discipliner les catholiques	158
I. Une police religieuse minimaliste mais sévère	158
II. Une normalisation de la police du culte catholique à destination de Madagascar	163
§3. Séduire les infidèles	166
I. Une police religieuse fondée sur l'exemplarité des colons.....	167
II. Une police religieuse graduée et progressive	170
Titre 2. Une police des cultes sans souveraineté dans l'espace asiatique (1665-1701)	177
Chapitre 1. L'Inde des marchands : limites et adaptations de la police des cultes de la Compagnie des Indes	179
Section 1. Le spectre de l'ambassade française en Inde et de l'expérience malgache (1665-1666).....	181
§1. L'ambassade française en Inde : premières rivalités, premiers scandales	181

§2. Madagascar : la décomposition du cadre institutionnel de la police des cultes ...	185
I. L'affaiblissement de l'autorité de police : conséquence d'un recrutement hétéroclite	186
II. La déchéance des obligations réciproques de la Compagnie et des lazaristes ..	190
Section 2. Le problème de l'altérité religieuse dans la formation d'une autorité commerciale (1666-1701)	195
§1. La constitution d'une résistance religieuse à l'autorité commerciale de François Caron (1668-1669)	195
I. Hiérarchie des « étrangers » et solidarité religieuse	196
II. La résistance religieuse à la discipline commerciale.....	199
A. La confusion des griefs commerciaux et religieux.....	199
B. Une contestation appuyée sur un contre-pouvoir religieux	202
§2. Une consécration métropolitaine du pouvoir disciplinaire des directeurs en Inde (1670-1671).....	205
I. Le principe de catholicité des employés	205
II. La rationalisation de l'autorité commerciale d'un directeur protestant.....	209
§3. La discipline commerciale au service de l'unification confessionnelle (1671-1701)	214
I. Le rejet du principe d'exception religieuse accordée au directeur protestant.....	215
II. Une conception minimaliste de la discipline religieuse	218
A. La recomposition des sources de la police religieuse	218
1. Un Conseil souverain éclipsé par les conseils d'administration du commerce	218
2. La justice militaire : une source d'unité confessionnelle	222
3. L'autorité des directeurs : la source d'un monachisme commercial	224
B. L'unité confessionnelle dans la Compagnie : une affirmation politique dans un contexte cosmopolite.....	226
Section 3. Normes iredligieuses imposées et négociées en « zone de contact ».....	232
§1. L'assujettissement des employés français aux normes religieuses indiennes.....	233

I. La Compagnie face à la « police religieuse » des autorités musulmanes à Surate	233
A. La prévention asymétrique des conversions religieuses.....	233
B. L'impact de la législation religieuse du Moghol sur le commerce français..	239
II. L'impact religieux de la juridiction fiscale et pénale des officiers indiens à Pondichéry.....	242
§2. L'extension de la police religieuse française à des sujets étrangers	246
I. La genèse d'une tolérance religieuse instrumentale dans les rapports professionnels.....	246
II. L'extension de la police religieuse française à la lumière de la condition féminine.....	252
A. La prévention du sacrifice rituel des veuves : un motif d'ingérence	252
B. Le mariage : une extension imparfaite de la police du culte catholique.....	256
III. La Compagnie arbitre des différends entre les castes : la source d'un ordre public religieux ?	261
A. Caste et religions de l'Inde d'après les marchands et voyageurs français	261
B. La première police des castes : un partage de l'espace public cérémoniel....	268
C. La division des deux Mains : la source d'un arbitrage français du droit des castes	275
Chapitre 2. L'Inde des ecclésiastiques : une politique missionnaire aux dépens de la Compagnie des Indes	281
Section 1. De l'indépendance au service du roi (1666-1681)	282
§1. Les capucins : une légitimité locale mise en péril par les enjeux internationaux	282
I. Les missions religieuses capucines parmi les nations de l'Inde	282
A. Une fonction politique dans les comptoirs de l'Inde.....	283
B. Une juridiction arbitrale entre les chrétiens dans les villes commerciales	288
II. Le rapprochement contraint des capucins en Inde avec le pouvoir royal.....	291
A. L'essor de l'aumônerie dans la marine marchande et militaire.....	291
B. La confusion de la discipline des missionnaires français et des aumôniers ..	295

§2. Les Missions-étrangères de Paris : une tentative de réforme du droit canonique missionnaire en Asie	298
I. La Compagnie des Indes : un appui à la réforme du clergé asiatique ?.....	299
A. L'ambition réformatrice des vicaires apostoliques	299
1. Un projet de réforme du clergé séculier asiatique.....	299
2. Un projet de réforme religieuse de la Compagnie des Indes orientales	302
B. Le soutien royal et pontifical à la réforme du clergé asiatique.....	305
II. Une tentative d'assimilation de la Compagnie des Indes et des Missions-étrangères	310
A. Une association locale entre la Compagnie et les évêques français en Asie.	310
1. Un plan d'administration spirituelle des comptoirs de commerce.....	310
2. Services et servitudes de la Compagnie aux Missions-étrangères	315
B. Un projet éphémère d'hégémonie du clergé français en Inde	318
III. L'instrumentalisation du droit des missions dans la rivalité entre Louis XIV et Innocent XI.....	323
A. Le serment apostolique : une affirmation de l'autorité directe du pape sur les missions françaises.....	323
B. L'affirmation politique du patronage royal des missions dans le contexte de l'affaire de la régale	329
Section 2. Une première police des ecclésiastiques dans les comptoirs de l'Inde ? (1681-1701)	336
§1. La Compagnie des Indes face à la politique missionnaire de Louis XIV en Asie	337
I. Siam : L'impossible conversion d'un monarque asiatique.....	337
II. La réaction de la Compagnie aux externalités religieuses de la politique royale en Asie	341
A. La concorde des intérêts du commerce et de la religion : une fable ?.....	342
B. La concorde des intérêts du commerce et de la religion : une fiction nécessaire ?.....	348

§2. Une construction conflictuelle de la police des ecclésiastiques dans les comptoirs de l'Inde	352
I. Une réglementation inégale de l'installation des ecclésiastiques à Pondichéry .	352
A. Les capucins à Pondichéry : une mission contrariée par le service de la Compagnie	353
1. Les capucins à Pondichéry : curés des Européens et des topas.....	353
2. Une première police des édifices du culte : une limitation de l'extension des missions en dehors du fort.....	356
B. Les Missions-étrangères : de la simple procure au séminaire	359
C. L'implantation tardive des jésuites français à Pondichéry	362
1. La pérennisation de l'asile des jésuites français à Pondichéry	362
2. Les lettres patentes du mois de mars 1695 : une source de malentendus...	366
II. La formation des paroisses françaises dans un évêché portugais.....	369
A. Déclin du serment apostolique et résurgence du patronage portugais	369
B. L'évêque de San Thomé et la fondation ambiguë de la paroisse de Chandernagor	372
C. La genèse de la querelle des cures à Pondichéry.....	378
III. Mission jésuite et rites malabars : une source de querelles dogmatiques	383
A. Les sources du rite malabare	383
1. Les méthodes apostoliques de Roberto de Nobili	384
2. Le cadre canonique de l'accommodatio au XVII ^e siècle	388
B. La résurgence des querelles des rites chinois et malabars à la fin du XVII ^e siècle.....	391
C. La pénétration des rites malabars dans l'administration paroissiale de Pondichéry.....	394
PARTIE 2. INSTITUER LA TOLÉRANCE ? UN ENJEU DE SOUVERAINETÉ DES ÉTABLISSEMENTS FRANÇAIS DE L'INDE (1701-1719).....	405
Titre 1. La concurrence des pouvoirs temporels et spirituels dans l'édiction de la police des cultes (1701-1708)	409

Chapitre 1. La pluralité des sources de la police religieuse : un facteur de désordres	410
Section 1. L'administration pondichérienne : une distribution pragmatique de l'autorité de police	411
§1. La distribution des compétences de police : un prolongement de l'administration commerciale	411
I. La réunion pragmatique des fonctions de directeur général et de gouverneur ...	411
II. La police du Conseil supérieur de Pondichéry	415
A. Le Conseil supérieur : justice souveraine ou administration du commerce ?	416
B. Les prérogatives de police du Conseil supérieur	421
§2. La police des indigènes : un prolongement des institutions judiciaires hollandaises	426
I. Le second marchand et le naynard : des autorités de police spécialisées	427
II. Le tribunal de la Chaudrie de Pondichéry	429
Section 2. La police religieuse des non-chrétiens : une tolérance sous pression	434
§1. « Abolir le paganisme » : la police religieuse de la Compagnie saisie par les jésuites et l'évêque de San Thomé	434
§2. Les « émotions populaires » : une source de la police religieuse	440
I. L'émotion populaire du mois d'août 1702 : la défense des privilèges cérémoniaux	440
II. L'émotion populaire de septembre 1705 : la revendication d'une liberté religieuse accrue	446
Section 3. Les jésuites : une source autonome de la police religieuse des chrétiens de Pondichéry	452
§1. Le Tribunal des jésuites à Pondichéry	452
§2. L' <i>accommodatio</i> : une source de morcellement de l'administration spirituelle ..	456
Chapitre 2. La pluralité de sources de la police ecclésiastique : un facteur d'impuissance	461
Section 1. Paroisses et comptoirs de commerce : un enjeu local et international	462
§1. Les cures de Pondichéry : un contentieux ecclésiastique porté en France	462

I. Un contentieux renvoyé par le pouvoir royal à l'évêque de San Thomé.....	462
II. Un contentieux renvoyé au roi par l'évêque de San Thomé.....	465
§2. La cure de Chandernagor : une affirmation ambiguë du droit de patronage de la Compagnie	468
Section 2. La légation de Charles Maillard de Tournon : une source d'exacerbation des querelles religieuses	474
§1. La juridiction contentieuse et volontaire d'un légat <i>a latere</i>	474
I. Le règlement du droit des paroisses : un effet collatéral de la crise de Madras .	475
II. Une première prohibition des rites malabars : le décret du 23 juin 1704.....	480
A. L'endiguement de la doctrine de l' <i>accommodatio</i>	481
B. La protection des sacrements de l'Église	484
§2. Réception et contestation des décrets du légat par les autorités ecclésiastiques..	487
I. La défense des capucins par l'archevêque de Goa : un rappel des droits du <i>padroado</i>	488
II. Le soutien de l'évêque de San Thomé aux jésuites : une solidarité locale.....	489
III. La réception romaine des actes du légat <i>a latere</i> et de ses contestations.....	493
Titre 2. La discordance des pouvoirs centraux et périphériques dans l'édiction de la police des cultes (1708-1719)	499
Chapitre 1. L'affirmation de la police des cultes du Conseil supérieur de Pondichéry : un malentendu favorable au commerce (1708-1713).....	501
Section 1. La naissance de la police ecclésiastique du Conseil supérieur de Pondichéry	502
§1. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 : la censure des décrets d'un légat <i>a latere</i>	502
I. La genèse de l'appel comme d'abus : penser l'extraterritorialité des Libertés de l'Église gallicane	503
II. L'appel comme d'abus du 11 septembre 1708 : une censure limitée à la question des cures	508
§2. L'extension limitée du contrôle de réception des actes ecclésiastiques par le Conseil supérieur.....	512

I. Une affirmation extra-juridictionnelle du pouvoir séculier dans le gouvernement des églises.....	513
A. Une recherche d'affirmation des pouvoirs séculiers dans le cadre juridique de la Compagnie	513
B. Un contrôle possible mais inconstant des actes émanant de l'autorité épiscopale	516
II. L'absence de contrôle des actes relatifs aux rites malabars par le Conseil supérieur.....	520
A. La concurrence des interprétations sur l'interdiction des rites malabars	520
B. Les conseillers de Pondichéry comme arbitres des procédures accusatoires dans un conflit dogmatique	523
Section 2. L'établissement éphémère d'une police religieuse conforme au commerce	529
§1. La police du culte dans l'espace public : un renouveau limité	529
I. Liberté des coutumes sans liberté de conscience.....	529
II. Une police des édifices du culte fondée sur l'utilité publique.....	533
A. Les édifices du culte soumis à la commodité publique	533
B. Le principe de dépérissement des pagodes.....	536
C. La rivalité foncière aux périphéries du comptoir : aldées et terres de mission	538
§2. La question des emplois indigènes : un privilège religieux ou familial ?.....	539
I. Le refus d'un principe de préférence des chrétiens aux emplois.....	539
II. L'attribution des emplois à l'aune des groupes familiaux et des castes.....	544
A. Vellajas et Idaiyars : le courtier comme arbitre des castes ?.....	545
B. La stimulation des principes d'hérédité et de catholicité	550
Chapitre 2. La police des cultes royale des établissements français de l'Inde : une source d'intolérance (1711-1715).....	557
Section 1. Louis XIV : gardien de l'orthodoxie religieuse des colonies ou des rites malabars ?.....	559

§1. Le règlement du 14 février 1711 : une intervention directe du roi dans la police religieuse des comptoirs	559
§2. La réception du règlement du 14 février 1711 en Inde	567
I. La réception du règlement du 14 février 1711 par le Conseil supérieur de Pondichéry.....	567
II. La réception du règlement de 1711 par les autorités ecclésiastiques	573
III. La rétroaction de Louis XIV dans le contexte de la bulle <i>Unigenitus</i>	576
A. La caractérisation d'un gallicanisme jésuite	576
B. Le règlement du 12 janvier 1715 : une réécriture prudente du règlement de 1711 par Louis XIV	580
Section 2. La police des cultes royale : la source de l'ascendant des ecclésiastiques sur les pouvoirs coloniaux.....	583
§1. L'échec de l'application progressive de la réglementation religieuse royale	583
I. La tentative de contractualisation du règlement de 1711.....	583
II. L'émotion populaire de février 1715 : l'impossible contractualisation du règlement de 1711	589
§2. Le « bouclier gallican » de l'intolérance.....	596
I. Hébert : un général de la nation au service des jésuites.....	596
II. L'application du règlement du 12 janvier 1715 : le gallicanisme au service des rites malabars	600
A. L'extension du contrôle de réception des actes ecclésiastiques aux matières dogmatiques	600
B. La dénonciation de l'incompétence du Conseil supérieur par Claude Visselou	603
C. La réunion contrainte des cures de Pondichéry	605
Chapitre 3. La judiciarisation de la police religieuse : les limites de l'intolérance ? (1715-1719)	608
Section 1. L'affaire Naynappa : le prétexte de l'intolérance dans un procès politique ...	610
§1. L'arrestation de Naynappa : un règlement de comptes facilité par la police religieuse royale	610

I. La réglementation royale : une source d'ascendant sur les concessionnaires malouins	610
II. La corrélation entre fortune personnelle et séditions religieuses	613
III. Une convergence d'intérêts avec les jésuites	615
§2. Le procès de Naynapa : l'introuvable crime religieux	617
Section 2. La police religieuse de Hébert : une intolérance d'opportunité	625
§1. La justice religieuse d'exception du Conseil supérieur : une assimilation du Tribunal des jésuites.....	625
§2. Le généralat Hébert au miroir de la police des castes	630
Section 3. Le désaveu des persécutions religieuses sous la Régence : une victoire symbolique	636
§1. Un désengagement de la police religieuse royale sous la Régence	636
§2. Le rétablissement de la justice royale sous la Régence.....	639
I. Une réhabilitation judiciaire des marchands tamouls	640
II. La revendication des droits naturels de la défense par-delà la différence religieuse	646
PARTIE 3. ORGANISER LA DIFFÉRENCE : UN ENJEU D'ADMINISTRATION DE L'ESPACE IMPÉRIAL (1719-1790)	658
Titre 1. La fabrique d'un particularisme à « l'apogée » des établissements français de l'Inde (1719-1761).....	664
Chapitre 1. Une police des cultes multipolaire (1719-1731)	665
Section 1. Un pouvoir central : le directeur de la Compagnie pour le soin du spirituel	666
§1. L'abbé Raguet : un médiateur entre l'administration coloniale et les missionnaires	667
§2. L'abbé Raguet : un médiateur entre les autorités ecclésiastiques	672
Section 2. Un pouvoir périphérique : la réglementation religieuse de Chandernagor ...	676
Chapitre 2. La contractualisation de la police ecclésiastique (1731-1761).....	685
Section 1. La genèse indienne des concordats : la question des cures de Chandernagor	686

§1. Le problème lancinant de la qualification juridique de la cure de Chandernagor	686
§2. L'origine de la crise religieuse : l'exigibilité du service spirituel par la Compagnie	688
§3. L'élévation de l'affaire : un bras de fer entre Pondichéry et San Thomé	691
I. La nomination d'aumôniers : une tentative d'affirmation du Conseil supérieur de Pondichéry.....	692
II. La défense de la paroisse des jésuites par l'évêque de San Thomé.....	696
Section 2. La formation parisienne des concordats.....	701
§1. Le concordat du 11 février 1733 : un contrat entre la Compagnie et les jésuites	701
I. La réaffirmation contractuelle des droits de patronage de la Compagnie	701
II. Un concordat en forme de règlement	706
§2. L'amendement du concordat : une négociation entre Paris et San Thomé	708
Section 3. Une résolution partielle des conflictualités ecclésiastiques	714
§1. L'impossible normalisation des rapports avec l'évêque de San Thomé	714
I. La fondation d'une maison de religieuses à Pondichéry : une source de conflit entre les autorités commerciale et épiscopale	714
II. Une tentative de nomination française d'un gouverneur ecclésiastique à San Thomé : le cas Antonio de Noronha	717
§2. Patronages et fondations : une pacification de la police ecclésiastique interne des comptoirs.....	721
I. Le temps des grandes libéralités : une extension latente des droits de patronage à Pondichéry.....	722
II. Le règlement contractuel du droit des églises	726
III. Une contrainte distante du pouvoir royal sur les patronages indiens.....	728
§3. La résolution théorique de la querelle des rites malabars	733
I. Les dernières tentatives romaines d'interdiction des rites malabars ?.....	733
II. Une criminalisation de la querelle des rites ? <i>L'Entretien de M. Jolycoeur</i>	737
Chapitre 3. L'affirmation d'une police religieuse autonome dans la « mosaïque pondichérienne »	742

Section 1. Le principe de liberté religieuse : un privilège négocié et réformable.....	745
§1. L'institution contractuelle de la liberté religieuse à Karikal	745
§2. La réforme des privilèges de caste à Pondichéry	748
I. La délibération du 31 juillet 1741 : une réforme égalitaire des privilèges de caste ?	748
II. Cristallisation et mutabilité des privilèges de caste.....	752
A. L'extension des privilèges cérémoniels des castes de Main droite	752
B. La cristallisation des privilèges de caste à travers l'emploi de courtier	754
Section 2. La police des édifices du culte : une tolérance sans garanties	759
§1. La police des pagodes : une composante de la liberté religieuse	759
§2. La destruction de la pagode de <i>Vēdapuri Īsvaraṇ</i> : une intolérance épisodique..	762
Titre 2. L'étatisation d'un particularisme au cours du déclin des établissements français de l'Inde (1761-1790).....	768
Chapitre 1. La « haute police » ecclésiastique des comptoirs de l'Inde sous l'administration royale (1761-1790).....	770
Section 1. Patrimonialisation et étatisation des missions après la liquidation de la Société de Jésus.....	771
§1. De la liquidation de la Société de Jésus à la fondation royale des Missions : la genèse coloniale d'une fiction juridique et historique	771
I. Les lettres patentes du 3 juin 1763 et leur contexte	772
A. La liquidation des biens des jésuites et la suppression de la Société de Jésus	772
B. Le mouvement de résistance des Conseils supérieurs coloniaux à la liquidation des biens jésuites	775
II. La défense de la fondation royale des missions par le Conseil supérieur de Pondichéry.....	780
§2. La consécration prudente de la fondation royale de la Mission malabare	788
I. La réception du principe de fondation royale des missions de l'Inde au Conseil du roi	788

II. La Mission malabare comme « <i>établissement public</i> » : une fiction bornée aux droits des créanciers des jésuites.....	794
Section 2. L'administration royale des missions et du clergé français en Inde	801
§2. La nécessité d'une réforme du clergé consécutive à la suppression de la Société de Jésus	801
I. Les conséquences de la suppression de la Société de Jésus à Pondichéry	801
II. La réaction des jésuites à la suppression romaine de leur Société : la recherche d'un nouveau cadre juridique.....	805
§2. La réforme de la police ecclésiastique à l'aune du passage à l'administration royale.....	808
I. La redistribution des prérogatives temporelles : les jalons d'une réorganisation de la police ecclésiastique de l'Inde.....	808
A. Le concours de l'administration coloniale à la police ecclésiastique : une harmonisation impériale incomplète	809
B. L'alliance du ministère et du séminaire : l'attribution de la Mission malabare	814
II. La redistribution des pouvoirs spirituels : entre négociation et acte d'autorité.....	818
A. La préfecture apostolique : une institution coloniale compatible avec les droits du padroado ?	818
B. Le « supérieur général des missions » : un substitut ad hoc au vicaire apostolique ?.....	823
C. La soustraction à la juridiction de l'évêque de San Thomé : un passage en force.....	828
§3. L'imparfaite rationalisation de la police ecclésiastique des établissements de l'Inde à la fin de l'Ancien Régime	832
I. Une intégration limitée du clergé indien à l'administration coloniale et ministérielle.....	833
A. Une ébauche de « service public » ecclésiastique des comptoirs.....	833
B. Le financement royal des missions de l'Inde : une source de précarité	838
II. De nouvelles institutions ecclésiastiques en recherche de cohérence	839

A. Le préfet apostolique : une fonction disciplinaire sous contrôle.....	840
1. L'extension et la limitation de la juridiction paroissiale des préfets apostoliques.....	840
2. La nomination des préfets apostoliques : une concurrence entre le ministère et l'autorité régulière	844
B. Les supérieurs des Missions malabares : une fonction apostolique et politique dans le sud de l'Inde.....	847
III. La partition des fidèles : l'intensification d'une logique de distinction.....	854
A. La défense des rites malabars par les chrétiens tamouls	854
B. La juxtaposition des distinctions paroissiales et des préjugés de couleur	860
Chapitre 2. Réglementation et formalisation de la police religieuse en Inde (1765-1790)	867
Section 1. La police religieuse au prisme de la réforme institutionnelle	869
§1. Recomposition du pouvoir réglementaire et maintien de la tolérance religieuse	869
I. La dissociation des prérogatives administratives et judiciaires du Conseil supérieur.....	870
II. La distinction de la police générale et de la police particulière appliquée au contexte indien	876
III. La tolérance religieuse : un principe cardinal de la police générale du roi.....	881
§2. De la police religieuse à la police des castes : une singularité institutionnelle....	887
I. La police des castes au regard de la distinction des juridictions civiles et de police	888
A. La distinction de la justice civile et de la police au sein du tribunal de la Chaudrie	888
B. Les prérogatives du lieutenant de police en matière de police des castes	895
C. La juridiction civile du tribunal de la Chaudrie : un organe secondaire mais structurant de la norme religieuse	900
II. La police des castes à travers la médiatisation de l'administration et du droit colonial.....	906
A. Le phénomène bureaucratique : l'impact religieux de l'octroi des emplois administratifs.....	907

B. Le phénomène arbitral : l'impact religieux du pluralisme juridique	913
III. La Chambre de consultation : un conseil de droit tamoul accessible au magistrat de police	919
A. Les origines de la Chambre de Consultation.....	919
B. Attributions et composition de la Chambre de consultation.....	922
C. L'impossible rédaction d'un code de lois tamoules	927
Section 2. La police religieuse au prisme des conflits de caste	932
§1. Une tentative de sécularisation de la police générale des castes (1767-1768).....	932
I. La sécularisation des privilèges des deux Mains : une solution égalitaire ?.....	933
A. La collusion de l'autorité administrative et des privilèges de castes : une source d'antagonismes	933
B. La remise en cause du caractère religieux de la division des deux Mains	937
II. La sécularisation des privilèges des deux Mains : une solution autoritaire ?....	943
A. La généralisation du régime d'autorisation des cérémonies	943
B. La réorganisation des castes par le Conseil supérieur de Pondichéry	947
§2. Les contradictions d'une tentative de sécularisation (1776)	949
I. La problématique de la neutralité des castes	950
A. La crise de l'été 1776 : une répression différée des conflits de caste	950
B. La neutralité des <i>pallis</i> : une cause d'intervention immédiate de l'administration coloniale.....	953
II. L'asymétrie des privilèges honorifiques : une question sans réponse.....	959
A. La dénonciation d'une sécularisation asymétrique	959
B. La défense du caractère religieux de la division des castes par les notables de la Main gauche	962
C. La défense par les notables de la Main droite du caractère purement civil de la division des castes	966
III. L'enquête sur les privilèges des deux Mains : la mise en scène d'une justification des inégalités	972
A. Une procédure singulière : entre arbitrage et preuve de la coutume	972

B. Un enjeu qualitatif : la fabrication d'un droit des castes fondé sur des précédents.....	977
§3. La cristallisation d'un antagonisme (1777-1790)	981
I. Une ultime critique de la confusion des honneurs administratifs et des privilèges attachés à la caste	982
II. Un antagonisme favorable à l'hégémonie des « chefs des Malabars »	985
III. La police particulière des castes des dernières années de l'Ancien Régime....	990
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	1003
ANNEXES.....	1011
Cartes et tableaux	1011
Sélection de textes.....	1021
SOURCES MANUSCRITES	1053
SOURCES IMPRIMEES	1109
BIBLIOGRAPHIE	1124
Dictionnaires	1124
Articles, chapitres d'ouvrages et d'actes de colloques.....	1124
Ouvrages, thèses et mémoires	1146
INDEX DES PERSONNES	1160
INDEX ANALYTIQUE.....	1174
Table des matières.....	1180