

ESCLAVAGE, MÉMOIRE ET RELIGIONS (VODOU ET RÉSISTANCE CULTURELLE)

→ LAËNNEC HURBON

DIRECTEUR DE RECHERCHE AU CNRS (PARIS)

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ QUISQUEYA DE PORT-AU-PRINCE

RÉSUMÉ

Partout où l'esclavage a été établi dans les Amériques, il n'a pu avoir une longue durée que grâce à une stratégie d'amnésie culturelle que les maîtres cherchaient à imposer aux esclaves. Parmi les résistances multiformes inventées par les esclaves, les religions jouent un rôle capital comme lien social et comme lieu de production d'une nouvelle mémoire qui donne à comprendre l'originalité des cultures afro-américaines et leur valeur universelle. Nous essaierons dans notre intervention de montrer comment, par exemple, le vodou haïtien, en dépit des diverses persécutions qu'il a subies et de l'emploi idéologique qui en est souvent fait, représente une des sources importantes de la créativité culturelle et artistique qu'on observe dans la société.



LAËNNEC HURBON

La mémoire et l'histoire de l'esclavage outre-Atlantique ont donné lieu ces dernières années à beaucoup de controverses, en France notamment. Sans doute est-ce là le signe d'un retour ou plutôt d'une introduction bruyante de la problématique de l'esclavage dans l'espace public en Europe, mais avec quelques confusions et malentendus. Car l'esclavage est tantôt compris comme pratique universelle et il n'a guère de spécificité dans les Amériques. Tantôt, c'est la mémoire elle-même de l'esclavage qui serait renvoyée seulement vers les peuples dont les ascendants ont été victimes. Sur le plan culturel et religieux, ce qui a été créé par les esclaves est perçu comme exotique, ou comme identité fermée à préserver ou en sursis de disparition progressive.

Je voudrais montrer ici comment mémoire et religion sont liées dans l'effort entrepris par les esclaves pour récupérer et affirmer leur humanité. Le vodou haïtien fait partie des religions afro-américaines qui renvoient à une créativité culturelle manifestée au cœur du système esclavagiste et témoin d'un refus absolu du statut d'esclave. Je me propose tout d'abord de revenir sur la spécificité de la Traite et de l'esclavage dans les Amériques, puis de rendre compte de la stratégie principale mise en œuvre par les maîtres. De là, je tâcherai de m'étendre sur le mode de recouvrement/recréation d'une mémoire à travers le culte des morts dont il convient de déterminer la signification comme la base principale de création des religions afro-américaines. Le vodou haïtien apparaîtra emblématique comme lieu de mémoire, tantôt dénié, tantôt rejeté. Mais ce sera une raison supplémentaire pour penser l'actualité et la portée universelle des créations culturelles et religieuses des communautés noires d'Amérique.

«Le vodou haïtien fait partie des religions afro-américaines qui renvoient à une créativité culturelle manifestée au cœur du système esclavagiste.»

L'esclavage a été une pratique observée non seulement dans l'Antiquité gréco-romaine, mais aussi dans l'ancienne Égypte, en Mésopotamie, dans l'empire byzantin, et jusqu'en Asie¹. Dans toute l'Afrique noire et arabe, l'esclavage est

considéré comme un phénomène social qui n'est pas mis systématiquement en question, il est également attesté durant tout le moyen âge, mais aussi au temps des Pères de l'Eglise, certains d'entre eux contestant le principe sans chercher à intervenir dans la pratique. En règle générale, l'esclave est tenu pour une marchandise et toujours vu comme un étranger dans la communauté ou société dans laquelle il est introduit. Quand il ne vient pas d'ailleurs, il est d'une manière ou d'une autre considéré comme étranger. Le phénomène est loin d'être superficiel dans l'histoire, car c'est à partir de l'esclavage qu'on s'est mis à penser autour de la liberté et la critique de la domination de l'homme par l'homme. En Théologie chrétienne, on parle de rachat de l'être humain, en philosophie politique les théoriciens du contrat social conçoivent l'esclavage comme l'antonyme de la liberté. Mais l'esclavage est chaque fois mentionné sur une base purement abstraite², sans que soit tenue en compte la réalité massive de la Traite des Noirs qui se développe de manière officielle dans les Amériques par plusieurs pays de l'Europe. Quoi qu'il en soit, l'esclavage pose un double problème de fond: celui qui est récurrent et qui n'est autre que la domination de l'homme par l'homme sous des formes diverses, et en même temps la reconnaissance de l'altérité comme source de questionnement permanent pour chaque individu et pour chaque collectivité. C'est pour cela qu'il est encore facilement une source de malentendus dans le monde de la recherche, mettant sur le même pied les Traités orientales, intra-africaines et coloniales-européennes³, ce qui revient à banaliser la pratique de la Traite et de l'esclavage outre-Atlantique.

Or si l'on admet que la Conquête à la fin du XV^e siècle constitue une première mondialisation, laquelle a ouvert le débat initié par Las Casas et Sepulveda sur les droits des Indiens, l'on devra reconnaître qu'elle a été accompagnée de la pratique de la traite et de l'esclavage centrée essentiellement sur un groupe humain. Ce que l'on constate en effet à partir du XVI^e siècle⁴, après qu'on eut écarté la problématique lascasienne de la reconnaissance du droit des Indiens à se gouverner, c'est la focalisation de l'esclavage sur le continent africain, et sur les Africains qui seront dorénavant vus sous l'angle de la couleur noire au point qu'on finira par confondre nègre et esclave. D'un côté, l'esclavage sera mis en pratique par déportation de plusieurs millions d'Africains (entre 10 et 12 millions sur une longue durée, soit environ quatre siècles), de l'autre, il s'agit d'une opération qui vise de manière délibérée une rentabilité de type industriel, même si - ici et là - l'esclavage sera parfois un esclavage domestique. Mais le plus important est ce qui représente une rupture par rapport à toutes les manières de concevoir jusqu'ici l'institution esclavagiste, à savoir l'universalisme conquérant occidental fondé sur le christianisme, et qui consiste à déclarer que l'esclave doit abandonner sa religion et sa culture pour entrer, par assimilation, aux codes

européens, dans la condition humaine proprement dite. Ce qu'est l'être humain étant représenté essentiellement par l'Européen, il conviendrait alors d'accéder (mais seulement en principe) aux paramètres qui le désignent comme tel (religion, langue, organisation familiale etc.). Pour cela, une stratégie sera mise en œuvre de manière explicite pour produire une amnésie culturelle chez les esclaves.

L'amnésie en question est créée par le processus qui consiste à couper l'esclave de ses origines, de son lignage et de sa tribu, à lui conférer un autre nom, à l'étamper - comme on le dit d'un cheval ou d'une bête de somme - bref, à le désocialiser. Il faudra donc qu'il soit nu, sans référence à des ascendants ni à des descendants, puisque ses enfants appartiennent au maître. Laissons la parole à un esclave, OTTOBAH CUGOANO, dont le récit a été publié en 1788; son témoignage est d'autant plus précieux qu'il est rare de disposer des paroles des esclaves dans les recherches entreprises par les historiens de l'esclavage. Esclave à la Grenade, il avait été enlevé dès l'âge de 13 ans; devenu libre, il a été emmené en Angleterre d'où il a eu l'opportunité d'écrire et de publier son ouvrage intitulé *Réflexions sur la Traite et l'esclavage des nègres* (1^{ère} édition, 1788).

Tous les esclaves n'appartiennent pas au même maître. Tous ces malheureux vont se séparer. Les mères serrent leurs filles entre les bras, les filles leur mère. Les frères, les mères, les enfants demandent, en sanglotant à n'être jamais séparés. Le mari prie pour sa femme, la mère pour ses enfants, leurs gémissements adouciraient des monstres, mais les colons sont insensibles. Les épouses sont arrachées avec violence des bras de leur mari. Infortunés Africains: nous avons quitté pour toujours nos patries, nos amis, nos parents.⁵

Comment donc sera-t-il possible de lutter contre cette amnésie qui provoque une séparation si douloureuse de l'individu par rapport à sa famille et à son milieu de vie? C'est en comprenant le statut de l'esclave comme celui d'une véritable «mort sociale» (comme le définit avec justesse ORLANDO PATTERSON (1982)) qu'on peut mieux saisir l'effet de la stratégie de production d'une amnésie. Dépouillé des droits qui le constituent face à lui-même et aux autres comme être humain, l'esclave fera du culte des morts, c'est-à-dire des marques de respect pour ses compagnons décédés, la négation de la mort sociale.

Le culte des morts n'exprime pas d'abord une simple volonté de s'accrocher à un héritage reçu d'Afrique, il est surinvesti, surdéterminé en recevant de nouvelles significations dans le contexte de l'esclavage. Détaché de son lignage, l'esclave renoue avec sa famille, car dans la mort, il rejoint les

membres de sa famille décédés, les ancêtres et les divinités honorées par eux. L'esclave étant considéré comme une chose, sa valeur est censée disparaître avec sa mort réelle; avec le culte des morts, il énonce le refus d'être identifié et réduit à son corps-marchandise. Autrement dit, toute mort réelle de l'individu étant toujours une mort sociale, il en résulte que la mort socialement reconnue (à travers le culte des morts), a des effets bénéfiques pour la reconnaissance sociale des vivants.

Les maîtres ont découvert fort tôt le danger que représente le culte des morts, les premiers chroniqueurs comme le père DUTERTRE (1666) rapportent que les esclaves traversent des centaines de 'lieues' pour aller aux obsèques d'un compagnon décédé, et chaque fois, c'est une occasion de fête, de danses, et les cérémonies durent plusieurs jours. Il fallait interdire par divers décrets et règlements ces cérémonies, mais c'était en vain. Aux Etats-Unis, selon EUGENE GENOVESE, les maîtres y voyaient «une dangereuse conspiration»⁶. C'est en effet dans le respect qu'il manifeste pour les morts, dans le soin qu'il accorde à la sépulture, que l'esclave recouvre en profondeur son humanité et retrouve toutes les ressources symboliques et imaginaires pour combattre l'institution esclavagiste. De fait, à travers toute la Caraïbe et les communautés noires de l'Amérique latine, même là où le système religieux africain n'est pas restauré de manière visible et institutionnelle avec des temples, des prêtres, des initiés, des rituels et des mythes élaborés, le culte des morts persiste et apparaît comme étant le pilier central, sinon la racine même de toutes les manifestations et représentations culturelles. Ce qu'on est tenté de considérer comme un excès d'attention pour les morts, dans la mesure où le culte des morts envahit la vie quotidienne et la détermine dans de nombreux aspects, c'est peut-être le signe et le secret de la vitalité culturelle de la Caraïbe.

Le culte des morts a en définitive servi de fondement des religions afro-américaines et du système religieux vodou. Les esclaves ont dû également s'accaparer des rites catholiques de la mort, en dépit de la volonté des maîtres d'accorder des funérailles sommaires aux esclaves décédés. Effectivement, presque partout dans les Amériques, on observe un engouement particulier pour honorer les morts. En Colombie, les esclaves fondent une association pour le culte des morts, au Venezuela et en Equateur, des confréries funéraires sont formées, en Argentine et en Uruguay, on invoque la totalité des morts du groupe dans les cérémonies. C'est qu'en fait, à travers le culte des morts, une liaison avec les ancêtres et de là avec les divinités africaines, est mise en marche. Un nouveau rapport aux origines est créé. En Haïti notamment, les divinités appelées les *Gédé*⁷ sont les divinités de la mort, elles sont célébrées chaque année aux premiers jours du mois de novembre, comme s'il s'agissait d'un culte national, car tous les cimetières sont nettoyés,

les tombes remises à neuf pour accueillir les *Gédé*, parfois des processions sont organisées en direction des cimetières par les initiés à travers certaines villes, dans plusieurs temples du vodou des cérémonies ont lieu en l'honneur des *Gédé*. Il arrive même que des vodouisants habillés aux couleurs des *Gédé* circulent dans les rues toute la journée du 1^{er} novembre. Les *Gédé* se manifestent par des danses lascives et des propos obscènes, comme s'il s'agissait de faire une surenchère sur la vie qui transcenderait la mort. Mais ce que je voudrais ici souligner, c'est avant tout la mémoire de la Traite qui est condensée dans ce culte, car toute une légende a circulé au sujet des *Gédé* qui auraient été une tribu totalement disparue - peut-être en mer - lors des razzias entreprises à l'intérieur du continent africain par les négriers; les *Gédé* reparaitraient désormais sous forme de divinités de la mort.

On peut donc comprendre depuis le culte des morts et spécialement depuis le cas du culte en l'honneur des *Gédé*, que le vodou - comme d'ailleurs les autres religions afro-américaines - représente le transfert sur le registre de l'imaginaire et du symbolique des diverses ethnies africaines présentes sur le terrain de l'esclavage; le rite rada renvoie au Fon et aux Yoruba, tandis que le rite kongo renvoie au monde bantu.

«On est encore frappé par les capacités d'adaptation du vodou qui a pu survivre à diverses persécutions entreprises à la fois par l'Etat et l'Eglise catholique.»

Jusqu'ici les spécialistes de l'esclavage ont eu tendance à s'appesantir sur les révoltes nombreuses et les fuites des esclaves dans les lieux inaccessibles aux maîtres, c'est-à-dire dans les camps du marronnage, mais on n'ose pas reconnaître le poids des créations religieuses et culturelles que constituent les religions afro-américaines. Parce qu'elles exercent la fonction de récupération d'une mémoire directement opposée à la stratégie d'amnésie des maîtres, les religions afro-américaines ont un rôle cardinal dans les luttes des esclaves pour la liberté. Sous ce rapport, le vodou haïtien a une valeur emblématique pour avoir servi de cadre dans les préparatifs de l'insurrection victorieuse des esclaves du mois d'août 1791.

On a trop souvent des difficultés à admettre que les pratiques et croyances du vodou peuvent participer à un mouvement de lutte pour la liberté. Effectivement, il y a là un paradoxe dont il faudra rendre compte. Toute religion est supposée être un assujettissement à un ailleurs, et donc apparaît, pour reprendre la thématique de MARCEL GAUCHET (2005) sur les religions dites primitives, comme l'expression d'une hétéronomie, c'est-à-dire d'un ordre où l'individu n'est plus maître de lui-même dans la mesure où il s'en remet au milieu de ses épreuves à un «autre». En vérité, on doit se rappeler tout d'abord que la religion chez les esclaves, parce qu'elle renvoie justement à une hétéronomie, est relativisation du pouvoir absolu des maîtres. C'est pour cela que l'administration dans l'institution esclavagiste s'arrange, comme l'a souligné GABRIEL DEBIEN (1974), pour que les esclaves soient peu instruits du christianisme qui est imposé pour endiguer l'engouement pour les cérémonies manifesté par les esclaves. En second lieu, l'esclavage étant un état-limite et une situation vécue comme un indicible, la réaction ne pouvait se produire que sur la base d'un recours aux arts et à la religion. Ce que des auteurs comme WILLIAM DU BOIS, GENOVESE ET PAUL GILROY (2003) ont exprimé sur la religion des Noirs américains comme création culturelle et comme source d'une identité collective, s'applique à tous les peuples de la Caraïbe et à toutes communautés noires d'Amérique latine. En troisième lieu, les religions afro-américaines, dont le vodou en particulier, sont toujours des occasions de fête comme l'a bien montré récemment ALBANIE BURAND (2009), et à ce titre elles marquent une rupture avec la vie quotidienne implacable de l'esclavage. Par exemple, le vodou a été nettement, comme du reste le candomblé brésilien et la santería cubaine, un effort pour recréer le temps donc pour sortir du temps de l'esclavage, par la recherche de production d'une mémoire des origines qui énoncerait à la fois la reconnaissance du lien de l'Afrique et sa perte. Effort de création de l'espace, le vodou l'est aussi en le marquant de part en part par les divinités qui élisent domicile dans les arbres, les rivières et les montagnes.

Malheureusement, il se trouve qu'après la proclamation de l'indépendance d'Haïti, pendant tout le XIX^e siècle et jusque vers le milieu du XX^e siècle, le vodou a été décrié, rejeté par les élites politiques et intellectuelles, par peur que les Européens traitent les Haïtiens en peuples primitifs et sauvages. Or en Europe, les préjugés contre les cultures d'origine africaine ont bel et bien été extrêmement répandus, au point d'occulter tout ce qui renvoie à la victoire remportée contre l'armée expéditionnaire de NAPOLÉON à St Domingue (1802-1804), donc au point de banaliser totalement la révolution haïtienne. Il a fallu attendre la proposition de JEAN PRICE-MARS (1928, rééd. 2009) dans les années 1930, pour qu'on promeuve le vodou comme objet d'étude scientifique, comme héritage africain et part intégrale de la culture haïtienne.

Aujourd'hui, on est encore frappé par les capacités d'adaptation du vodou qui a pu survivre à diverses persécutions entreprises à la fois par l'Etat et l'Eglise catholique. Paradoxalement, la poussée vers le nivellement culturel qui est l'un des effets de la mondialisation, conduit le vodou, comme d'ailleurs les religions afro-américaines en général, à rechercher de nouvelles bases pour leur expansion, en particulier dans la diaspora haïtienne aux Etats-Unis et au Canada. Les prêtres vodou se regroupent en associations et essaient d'avoir une présence dans l'espace public. Des chapelles et des églises sont facilement investies par des vodouisants qui continuent à accaparer des rituels du catholicisme comme au temps de l'esclavage. Bref, le vodou entre peu à peu en compétition avec les autres systèmes religieux (catholique et protestant, musulman). Mais il appartient à l'Etat de sortir du programme du Concordat de 1860 (qui fait du catholicisme le seul lieu de l'identité nationale) et d'admettre le principe de la laïcité pour la protection de la liberté religieuse. Il sera alors possible de reconnaître de manière sereine en quoi le vodou, dans certains de ses aspects, nous donne à penser la mémoire des luttes anti-esclavagistes et la créativité culturelle des esclaves qui témoigne d'une contestation radicale de l'esclavage et dont la portée universelle est irrécusable. A ce titre, cette mémoire n'appartient pas seulement aux peuples descendants des victimes de l'esclavage, mais aussi à l'Occident et à l'ensemble de l'humanité qui devra reconnaître que dans le combat contre l'esclavage réside une part essentielle de l'histoire du droit et de la liberté. Mais en même temps, on devra éviter de faire des religions afro-américaines les lieux d'une identité close et d'une essence inaltérable. Bien au contraire, ce sera en les livrant à la critique, et donc en approfondissant les recherches sur leur place dans la vie culturelle (musique et danse, peinture, architecture, littérature, patrimoine etc...), qu'on parviendra à les protéger - ou plutôt à imposer leur respect - sur la base du principe de la diversité culturelle.

NOTES

¹ On se reportera aux travaux récents de MARCEL DORIGNY et BERNARD GAINOT (2008), de MAX JEAN ZINS et MARCEL DORIGNY (2009), et PETER GARNSEY (2004) qui font le point sur l'esclavage.

² Voir notre article «Esclavage moderne et Etat de droit» (1993).

³ Voir l'ouvrage d'OLIVIER PÉTRÉ-GRENOUILLEAU (2004) et la critique de CHRISTINE CHIVALLON (2005).

⁴ Nous développons ce point de vue dans notre *Barbare imaginaire* (2008) et plus récemment dans notre contribution dans les *Actes du colloque* de Dakar publié sous le titre «L'esclave: un crime» (2009).

⁵ CUGOANO OTTOBAH (1778), p. 76.

⁶ EUGENE GENOVESE (1972) développe amplement cette thèse dans son célèbre ouvrage *The world the Slaves made*.

⁷ Sur les divinités Gédé, on trouvera beaucoup de détails dans MÉTRAUX (1958).

BIBLIOGRAPHIE

DEBIEN GABRIEL

1974 *Les esclaves aux Antilles françaises, société d'histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, Basse-Terre et Fort de France*.

BURAND ALBANIE

2009 *L'esclave avait-il donc une âme? La fête servile à la Martinique dans la première moitié du XIX^e siècle*. Matoury, Guyane: Ibis Rouge.

CHIVALLON CHRISTINE

2005 «Débat sur une relecture de l'histoire de la Traite négrière» in: *La revue d'histoire moderne et contemporaine*, supplément, No 52-4 bis, p. 43-53.

CUGOANO OTTOBAH

1788 *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Londres.

DORIGNY MARCEL ET GAINOT BERNARD

2006 *Atlas des esclavages*. Paris: Éditions Autrement.

DUTERTRE JEAN BAPTISTE (PÈRE)

1966 *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*. Tomme I et II.

GARNSEY PETER

2005 *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*. Paris: Les Belles lettres.

GENOVESE EUGENE

1974 *The World the Slaves made*. New York: Pantheon Books.

GRENOUILLEAU OLIVIER PETRE

2004 *Les Traités négrières*. Essai d'histoire globale. Paris: Gallimard.

GAUCHET MARCEL

2005 *La condition politique*. Paris: Gallimard.

GODELIER MAURICE

2007 *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel.

GILROY PAUL

2003 *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris: Kargo Editions.

HURBON LAËNNEC

2009 «Esclavage, mémoire et identité culturelle», in: Collectif sous la direction de MAX JEAN ZINS et MARCEL DORIGNY, 2009 *Les Traités négrières coloniales, Histoire d'un crime*, Paris: éditions du Cercle d'Art, p. 192-201.

1993 «Esclavage moderne et Etat de droit», in: *Genèse de l'Etat moderne*, p.131-149, Ecole française de Rome.

1993 *Les Mystères du vaudou*. Collection Découvertes. Paris: Gallimard.

2004 *Religions et lien social. L'Eglise et l'Etat moderne en Haïti*. Paris: Éditions du Cerf.

2007 «Globalization and the Evolution of Haitian Vodou», in: *Collectif Orisa devotion as World Religion*, ed. By J.K. OLUPONA and T. REY, The University of Wisconsin Press, p. 263-277.

2008 (rééd.) *Le barbare imaginaire*. Paris: Éditions du Cerf.

MÉTRAUX ALFRED

1958 *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.

PATTERSON ORLANDO

1982 *Slavery and social Death*. Harvard University Press.