

Référence de l'article : [Degoul, F., 2004, "L'imaginaire de L'esprit-d'esclave-au-trésor en Haïti et en Martinique, son rapport différencié à la mémoire collective de l'esclavage : du témoignage à la compensation", 71-93, *Recherches Haïtiano-antillaises*, n° 1, Paris, L'Harmattan.]

L'imaginaire de L'esprit-d'esclave-au-trésor en Haïti et en Martinique et son rapport différencié à la mémoire collective de l'esclavage : du témoignage à la "compensation".

"On n'est de nulle part tant qu'on n'a pas un mort dessous la terre".
(Garcia Marquez, 1995 : 22).

S'il est une figure de l'imaginaire antillais restée en souffrance du point de vue de son étude ethnologique, voire même de sa simple évocation para-anthropologique¹, c'est bien celle de *l'Esprit-d'esclave-au-trésor*, dont on ne trouve dans aucune de ces littératures, à ma connaissance, de véritable examen détaillé soucieux de dégager le sens possible qu'elle revêtirait pour des socio-cultures qui, pour leur part, par le canal de leur imaginaire collectif, semblent en revanche la considérer comme un objet "bon à penser". Tout au plus en trouvons-nous de simples mentions plus ou moins complètes et plus ou moins folklorisantes en ce que, le plus souvent, n'y sont mentionnés que les composantes de surface², le synopsis maigre, sans questionnement d'ordre ethnologique qui interrogerait cette figure de l'imaginaire antillais notamment sous l'angle de son rapport à la mémoire collective des ensembles humains au sein desquels elle se manifeste, alors même qu'elle nous parle d'esclavage, qu'elle évoque un temps "passé" et fondateur de ces communautés humaines, d'un rapport du maître et de l'esclave... Il est dit en effet, en Martinique, en Haïti, mais également à la Réunion qu'au temps de l'esclavage un colon, ayant voulu protéger certains biens incorruptibles de sa fortune, telles des pièces en or, les remisa dans une jarre qu'il fit enfouir sous terre par l'un de ses esclaves. Après que celui-ci eût achevé de creuser le profond trou qui la recueillerait, le maître l'assassina afin qu'il n'ébruitât la localisation de ce dépôt aurifère et qu'en outre son esprit, à jamais captif de l'endroit, la protégeât de toute tentative de captation ultérieure. Cependant, nuitamment, l'un de ces esprits d'esclave assassiné peut venir vous trouver et vous communiquer, dans l'espace et le temps d'un rêve, l'emplacement de ce trésor qu'il vous permettra de prélever à certaines conditions, et en échange notamment de certaines contreparties.

Quelle peut-être l'origine de cet imaginaire ? Bien que le romancier Martiniquais Raphaël Confiant affirme en parlant de l'objet de celui-ci que "*l'on connaît cette vieille coutume*

¹ Cette expression est empruntée à Jean Pierre Jardel (Jardel, 2000 : 452) qui la définit ainsi : "*On appellera littérature para-anthropologique les discours textuels produits par des auteurs qui ont voulu mettre en représentation l'Autre et ses pratiques culturelles, ici l'Antillais, sans être ethnologues ou anthropologues de profession. Les auteurs de ces textes prétendaient informer leurs lecteurs des mœurs, coutumes et comportements des populations qu'ils observaient. Ces discours, souvent marqués par une approche ethnocentrique des individus et des groupes mis en scène, s'inscrivent généralement dans une relation privilégiée qui fait que l'Autre n'est identifié qu'en fonction du Même. Ce type de littérature, qui a commencé à se développer avec la colonisation existe encore de nos jours et constitue une part importante du contenu de revues et de magazines hebdomadaires ou mensuels qui proposent de l'exotisme à consommer.*"

² Notamment, pour Haïti : Métraux, 1958 ; pour les petites Antilles françaises, parmi d'autres : Ebroïn, 1977 ; Laplante, 1972 ; Lesne, 1990 ; Leti, 2000.

coloniale antillaise”³, j’avoue pour ma part ne pas disposer de source constituée qui apporterait réponse à cette interrogation. En l’absence de données plus précises confirmant l’effectivité historique d’une telle pratique, ou d’agissements s’y rapportant, il me semble utile ici de proposer quelques éléments qui pourraient éclairer quelque peu l’existence de cette thématique collective. Reconnaissons en premier lieu que l’imaginaire du trésor n’est pas un fait proprement Afro-caribéen ou créole, loin de là. Sous des formes diverses, il se manifeste dans de nombreuses cultures par le biais de contes et de légendes, bien qu’à ma connaissance le thème de la servitude n’y soit pas attaché comme il l’est dans le cas qui nous intéresse. Mais tout cela, bien qu’intéressant, n’est pas tout à fait convaincant, et il faudrait sans doute nous rapprocher davantage de l’aire historique et culturelle concernée pour avancer quelques motifs matriciels plus appropriés.

Tout d’abord il y a, dans l’arc des Antilles de l’époque, et notamment du XVII^{ème} siècle, la manifestation historique de la flibuste, et ces fameux trésors enterrés qui continuent d’alimenter notre imaginaire, comme ils le firent probablement pour celui de certains colons de l’époque. En outre, il ne faudrait pas négliger l’influence des livres de magie et de sorcellerie embarqués aux XVII et XVIII^{ème} siècles dans le lot des effets personnels des colons et engagés européens en route pour les Indes Occidentales. Si Roger Bastide évoquait ces “Dieux – *africains* – en exil”, nous pourrions parler également – dans une toute autre mesure bien sûr, mais cependant non négligeable – de ces petits diables ou diableries en exil qui, au travers d’ouvrages nombreux aux intitulés évocateurs – “*Clavicules de Salomon*”, “*Dragon Rouge*”, “*Dragon Noir*”, “*Ange Conducteur*”, “*Poule Noire*”, “*Chouette Noire*” – constituèrent les véhicules – scripturaux – par lesquels s’opérait la transplantation de l’univers magico-religieux européen, et notamment français, aux Amériques. Certains de ces ouvrages, à l’image de la “*Chouette Noire*” (collectif : 1997) édité en 1652, consacrent, outre la présentation d’une série de talismans aux pouvoirs divers et nombreux, quelques pages à la découverte de trésors souterrains nécessitant le suivi d’un certain “protocole” magique d’acquisition, et notamment l’utilisation d’une chouette noire dont la mise au monde répond également à certaines règles⁴. On sait l’importance que revêtent ces ouvrages dans le champ du magique de sociétés comme la Martinique ou Haïti, où ils répondent à l’appellation de *Vyè liv* dans le cadre de la première : un riche imaginaire les entourent, et il n’est pas bien difficile de s’en procurer des copies en Haïti, sur quelque étal d’ouvrages d’une librairie de rue. Mais enfin, là encore, n’intervient toujours pas le thème de la servitude, pourtant central dans l’expression particulière qui nous occupe.

Et nous approchons donc ici du cœur de notre propos : la mise en scène, dans l’espace de l’imaginaire collectif, d’une figure portée par une mémoire collective de l’esclavage. Au préalable cependant il nous faut la situer dans la riche scène afro-américaine sur laquelle interviennent diverses autres figures de l’esclave / esprit d’esclave afin de souligner qu’elle

3 “On connaît cette vieille coutume coloniale antillaise : le maître blanc qui veut protéger son trésor en cas de révolte des esclaves décide de l’enterrer dans un lieu connu de lui seul. Il fait un esclave lui creuser un trou où il cache son bien, puis il tue le nègre qu’il enterre à son tour au même endroit afin que celui-ci devienne le gardien du trésor.” (Confiant, 2000 : 434).

4 Parlant du succès constant de cette littérature magico-religieuse en France, dont celle concernant les trésors, Jean Kerboull (Kerboull, 1977 : 49) remarque qu’ “Au XIX^e siècle, les colporteurs placent encore ces marchandises. Mais les titres deviennent plus accrocheurs, plus subversifs si l’on veut. Certes le Petit Albert, le Grand Albert, continuent leur carrière, commencée sous le manteau, faussement cautionnée par saint Albert le Grand, évêque et savant naturaliste allemand du XIII^e siècle. Mais on vend et on achète aussi le Dragon Rouge, les Clavicules de Salomon, Le Grimoire du pape Honorius, rééditions et compilations d’œuvres anciennes. Pour conjurer les esprits de l’air et des bas-fonds, les sylphes, les gnomes, découvrir les trésors et déjouer les sortilèges, on recommande la Poule Noire, poule aux œufs d’or, qui permet de maîtriser la science de la cabale et la nécromancie. Ces grimoires et rituels de toute encre obtiennent un immense succès. [C’est moi qui souligne].

n'est qu'une expression parmi d'autres de cette préoccupation collective des sociétés post-esclavagistes de l'aire concernée.

La figure de l'esclave dans quelques imaginaires Afro-caribéens

Dans le champ du religieux tout d'abord, comment ne pas évoquer ces esprits brésiliens qui, selon les mots de Roger Bastide, constituent en quelque sorte les "*ancêtres de la race Noire esclavagisée, considérée comme le nouveau "lignage" des enfants noirs du Brésil*"⁵, je veux parler ici des esprits nommés "*Pretos Velhos*" ("Vieux Noir") de la Macumba de Rio, esprits qui sont ceux "*d'anciens esclaves, ou de Noirs morts il y a longtemps, qui possédaient de leur vivant une grande sagesse, un don pour guérir, une large connaissance des choses*" et qui "*reviennent sur terre pour (...) aider, (...) guider, (...) conseiller*" (Bramly, 1981 : 38), s'incarnant au cours de possessions rituelles sous l'espèce de vieillards claudiquant et fumant la pipe. Une *Mae de santo* ou "Mère des Dieux", prêtresse de la Macumba dit d'eux (: 126) : "*Les Pretos Velhos sont ces esclaves enchaînés qui travaillèrent et périrent dans les grandes plantations afin que ce pays existe. Ils sont nos grands-pères et nos grands-mères qui surent préserver nos chants, nos croyances et notre savoir, malgré le fouet du maître blanc. C'est grâce à eux que notre religion est aujourd'hui ce qu'elle est. Que serions-nous sans nos Pretos Velhos ? Ils sont l'histoire et la vie de L'Umbanda.*" "*Le 13 mai est le jour de leur fête, poursuit-elle, parce que c'est un 13 mai que les esclaves du Brésil ont été libérés. Aussi le 13 mai est-il maintenant la fête nationale de l'Umbanda*". Dans la *Santéria* cubaine, Lydia Cabrera (2003 : 77) rapportait une manifestation assez semblable, lorsqu'elle notait que "*(...) la majorité des esprits qui se manifestent à travers les médiums noirs (...) sont les esprits des Noirs d'Afrique, des esclaves africains, des vrais Congo Angunga, tous "désincarnés" du temps de la traite, et ils s'expriment comme des bozales*"; en outre, précisait-elle, ils sont également des intervenants de marque dans la médecine populaire liée à cette religion afro-cubaine.

Dans le champ du magico-religieux également, pléthore de figures se donnent à voir qui toutes en quelque sorte convergent vers celle, générique, de l'esclave. La figure du diable tout d'abord est fort intéressante à cet égard car, "créolisée", elle apparaît souvent comme l'image du maître à partir de laquelle se définit celle de l'esclave, le contractant asservi dans le cadre d'un pacte passé avec lui – comme c'est le cas en Martinique –, ou, à l'inverse, sous des traits qui la rapprochent directement, mais plus subtilement, de celle de l'esclave, non pas ici du strict point de vue de la servitude, mais de l'attitude qui était concomitante de cette condition chez celui-ci, à savoir la Ruse, dont de nombreux contes antillais dotent par ailleurs leurs "héros culturels" : *Bouki* en Haïti, *Compère Lapin* en Guadeloupe et en Martinique, mais encore, au sein de ces contes nés de la plantation que Roger Bastide (1996 : 185) qualifie de contes "de revanche" ou de "compensation", les histoires de "Père Jean" qui "*(...) berne, de son apparente balourdise, son maître blanc ou qui – chose encore plus sacrilège – réussit à coucher avec la femme ou la fille de son maître*".

⁵ Roger Bastide déjà, dans ses "*Amériques Noires*", faisait cette remarque à leur propos, à l'occasion d'une évaluation de la forte influence Bantoue au sein de la Macumba (Bastide, 1996 : 115-116) : "*(...) les esprits qui viennent s'incarner sont surtout des Esprits de morts ; c'est ce qui reste du culte des Ancêtres ; mais, comme il n'y a plus de lignage, les Ancêtres qui s'incarnent dans le corps des "médiums" (...) sont non plus des Ancêtres de la famille, mais des ancêtres de la race noire esclavagisée, considérée comme le nouveau "lignage" des enfants noirs du Brésil (...)*" Stefania Capone (Capone, 1999 : 102) quant à elle insiste sur le fait que : "*Dans les stéréotypes présents dans l'univers umbandiste, le Noir "fondamentalement bon" est incarné par le preto-velho, l'esclave qui accepte avec résignation sa condition. En revanche, le noir "fondamentalement mauvais" est représenté par les exus de la quimbanda, les Noirs marginaux qui menacent l'équilibre social et l'ordre de l'univers.*"

Pour revenir à cette figure du diable, il faut relever ce que Hurston, citée par Herskovits, dit de sa manifestation dans le folklore noir américain du Sud des États-Unis, en Floride précisément :

“Le diable n’est pas l’être terrifiant qu’il représente dans le folklore européen. C’est un malin puissant qui, souvent, tient victorieusement tête à Dieu. Il y a tout lieu de croire que le diable représente une variante de l’idée du Noir rusé, tandis que Dieu incarne ces maîtres blancs que l’on croit invincibles, et qui n’en sont pas moins vaincus par les Noirs”. (Herskovits, 1966 : 276).

En Martinique, comme je l’annonçais, il s’agirait plutôt du contraire. La figure du diable souvent recoupe celle du *Béké*, Blanc créole descendant de colons, et s’apparente donc plutôt à celle du maître⁶. L’individu qui conclue un pacte avec lui en échange de richesses se voit enchaîné à ses sollicitations sacrificielles incessantes et, bien vite, devient, selon le mot même de certains de mes informateurs de l’époque, son esclave. D’ailleurs, le vocable en vigueur n’est pas pour contredire cette idée : ne dit-on pas que l’on se “vend”, ou que l’on “vend” quelqu’un au diable, lorsqu’il s’agit de lui sacrifier un membre de sa famille ? Ailleurs dans l’aire Afro-Caribéenne, au Panama notamment, on relève une même association de ces figures dans l’imaginaire : Bastide toujours nous y rapporte l’existence d’une pièce de théâtre populaire, le jeu dramatique de *Juan de Dioso*, qui “(...) fait du diable l’image symbolique du Maître blanc ; mais le diable sera finalement capturé, baptisé et vendu aux enchères”, conclue-t-il (1996 : 187). Au Mexique encore, à Veracruz, existe une danse mimée appelée *Danza de los Negritos* qui évoque les anciens esclaves, et qui représente l’histoire d’un caporal espagnol mordu par un serpent, et si “(...) ce thème se retrouve dans le théâtre populaire d’Afrique, (...) il est dirigé ici contre le soldat symbolisant le pouvoir des Blancs” (Bastide, 1996 : 187). Ce vocable de la *Vente* et les figures qu’il sous-tend se retrouvent en outre en Haïti, où cette obsession de la vente – que l’on pourrait qualifier, en forçant quelque peu le trait, d’“obsession de la Traite” – parcourt les deux pans de l’imaginaire global de la servitude que sont celui de la zombification et de la modalité haïtienne du pacte avec le(s) diable(s). Tout comme en Martinique, l’engagé est dans une certaine mesure soumis au bon vouloir du diable et dans tous les cas finira dans sa grotte ou sous terre, travaillant pour lui sans repos au sein de ce qui ressemble à une société humaine en parallèle, et fortement hiérarchisée.

Quant à la figure du *Zombi mort-vivant*, on ne la présente plus tant elle est indéfectiblement associée à Haïti et, souvent à tort dans certaines représentations, au Vodou, bien qu’elle connaisse également ses heures de gloire dans le cinéma d’épouvante américain qui l’a transformée selon le modèle de ses propres fantasmes. Se retrouvant aux extrémités africaine (Cameroun / Congo, notamment) et antillaise du trajet transatlantique de la Traite Négrière, elle représente sans conteste l’expression paroxystique de cette figure de l’esclave dont je voudrais dresser ici la topographie culturelle. Privé de volonté par la capture d’un de

6 Ainsi que le relèvent Michel Giraud et Jean-Luc Jamard (1985 : 80), “(...) la littérature orale antillaise construit fréquemment l’équivalence entre la richesse et le diable : la richesse y est rarement présentée comme le fruit d’un labeur mais bien davantage comme le produit “de sordides tractations avec les mauvais esprits” (Métraux, 1958 : 255) ; ‘lajan sé diab’ “l’argent c’est le diable” dit un proverbe créole. Elle établit par ailleurs une seconde équivalence entre la richesse et le Blanc dont elle est l’apanage (...). Cette double équivalence conduit dans certains contes à voir dans le diable une représentation du maître blanc ; comme l’écrit Roland Suvélor (...) à propos du conte Yé : “Ici le diable, ‘passant’ de l’être surnaturel à l’ordre social, soit aussi, semble-t-il, s’interpréter comme projection du maître”. Il apparaît alors dans le rôle d’un employeur comme dans Manjé kaka-la, d’un propriétaire d’usine à sucre comme dans un autre conte, Plus fort que le diable (...).” En outre, je renvoie également le lecteur à mon étude touchant à ce thème, (Degoul, 2000).

ses principes spirituels, voué au mutisme, ayant été “vendu” à un prêtre du vodou pour des motifs soit punitifs soit lucratifs, déporté dans l’espace haïtien, renommé, battu, travaillant nuit et jour sans aucun recours, le zombi est l’image même de l’esclave.

Par ailleurs, au Suriname, nous apprend Dewisme (1957 : 103) “(...) où cependant le mot *zombi* paraît inconnu, une tradition venue d’Afrique affirme que le sorcier déterre parfois le corps d’une personne morte en apparence pour le transporter au loin. Là, il ranime le prétendu défunt et le vend comme esclave.” Au Brésil, au sein du système symbolique du Candomblé de Bahia, Bastide (2000 : 269) rapporte des représentations semblables liées au sort de l’âme des victimes de la magie noire dite *Ninfa*. Un sorcier peut en effet s’emparer de l’*êini* d’une personne, l’un de ses principes spirituels, et le séparer ainsi de son corps “pour en faire son esclave, en vue du mal naturellement”. Or, poursuit Bastide (: 270), “dans le cas de l’individu vivant, la personne dont le sorcier a ainsi “mangé” l’âme vit comme un somnambule, il n’a plus son esprit à soi, il est vidé également de toute intelligence et de toute sensibilité”... “zombifiée”, donc, pourrait-on dire, aliénée, parfaitement étrangère à elle-même. Une conception magico-religieuse similaire se manifeste encore au sein des communautés des descendants de “marrons” du Suriname dans la capture de l’âme des morts par les sorciers (*wisiman*) qui, après les avoir évoqués, “(...) les transforment en esclaves soumis à leur volonté méchante, et les font travailler pour le mal ; ces esprits esclavisés portent le nom de *Bakru* et, commente judicieusement Bastide, rappellent les célèbres *Zombies de Haïti*” (Bastide, 1996 : 65). Confusion dans les données ou homonymie inspirée, Herskovits (1966 : 278) nous rapportait l’existence de ce terme de *Bakru* chez les Noirs de Paramaribo où il désigne cette fois-ci des “(...) nains, mi-chair, mi-bois, [qui] sont “donnés” par un magicien à un client qui souhaite être riche. Ils travaillent pour leur propriétaire et s’il advient que quelqu’un veuille les frapper, ils lui présentent leur côté de bois, et ensuite le tuent”. Cette figure du *Bakru*, qu’il me semble juste dans le cas présent de réduire à une figure hautement allégorique et ambivalente de l’Esclave, cette figure se retrouve aux petites Antilles françaises dans celle de l’*Antikri*, créolisation du terme *Antéchrist* tiré de l’Apocalypse, autrement dénommé *Ti-Mons* (“Petit-Monstre”), et qui répond à une caractérisation d’ensemble similaire. Dans l’imaginaire qui lui est associé, il se donne sous la forme d’un homoncule mis au monde par la couvade d’un œuf de poule noire pondu le Vendredi Saint. A l’image du *Bakru*, il sert son propriétaire et travaille à sa fortune, mais peut également se révolter contre celui-ci dans certaines conditions d’abus notamment, et l’assassiner. Le *Baka* haïtien, dans certaines présentations qui ne sont néanmoins pas majoritaires, répond d’ailleurs à une caractérisation semblable.

Et les échos de cette relation sont multiples, notamment dans les représentations attachées à l’opération magique dite “*expédition d’esprits de morts / de zombi*” en Martinique et Guadeloupe et en Haïti : ainsi les âmes qui sont envoyées derrière leur victime désignée – pour les tuer ou s’emparer d’un de leur principe spirituel (Haïti) afin d’en garantir l’asservissement – sont-elles elles-mêmes soumises à la volonté toute puissante qu’exerce le sorcier sur leurs conduites. Ces esprits de morts, dit-on, sont souvent vendus en Martinique par des fossoyeurs peu scrupuleux qui, en échange de fortes sommes d’argent, cèdent les crânes qui les contiennent.

Ce rapide panorama pourrait, s’il en était besoin, s’élargir de biens d’autres illustrations : que dire de ces histoires qui m’avaient été rapportées en Martinique et qui avaient trait à la manifestation nocturne d’esprits d’esclaves ? Il n’était pas fait mention de trésors gardés, mais plutôt de bruits de chaînes que ceux-ci, me disait-on, laissaient parfois retentir, signalant leur inquiétante présence, ou encore de farandoles de flambeaux aperçues sur tel îlet ayant accueilli des représentants de cette main d’œuvre servile. De telles histoires, sont encore relevées en Haïti. Que dire en outre de sa mise en scène dans le cadre des carnivals ? On le sait, que l’on y assiste notamment en Guyane ou en Haïti, un même théâtre collectif s’y donne

à voir : celui de ces bandes d'esclaves marrons qui défilent et investissent la ville machette en main à grands renforts de cris, dans un effrayant tumulte. Nous pourrions encore évoquer ces statuaires dédiés à la mémoire du "Marron Inconnu" dans les petites Antilles françaises et en Haïti, symbole de la lutte contre le pouvoir colonial, en même temps que lieu, parmi d'autres, de recouvrement identitaire d'une fierté pour les descendants d'esclaves au prise avec les divers stigmates persistants, sociaux et socio-raciaux, de l'esclavage. D'ailleurs, mais d'une autre manière, les figures de Makandal et de Boukman ne remplissent-elles pas un rôle semblable dans l'imaginaire national haïtien ?

Ainsi donc l'espace imaginaire Afro-Caribéen est-il peuplé de multiples visages qui, sous divers profils aux contours plus ou moins nets, portent cependant tous les traits d'un ancêtre commun, d'une figure générique prégnante : celle de l'esclave, qui n'a de cesse de s'incarner au sein d'un imaginaire global de la servitude né de l'esclavage, et qui, à sa façon – selon le mot du romancier martiniquais Chamoiseau (Chamoiseau, 1997 : 17), décrivant le rapport de son peuple à cette histoire – travaille au présent "*ce nœud de mémoires qui nous âcre d'oublis et de présences hurlantes.*"

Cette figure en outre n'est pas, comme je l'annonçais précédemment, l'apanage des seuls imaginaires martiniquais et haïtien. Ainsi se retrouve-t-elle également en Jamaïque où "*Près de Lucea, (...) il y a un "trou bleu" qu'on dit être le lieu où les espagnols ont enfoui une "table en or" et aussi assassiné un homme, dont le fantôme garde le trésor.*" Si le statut de l'homme assassiné ne nous est pas indiqué ici, on ne peut s'empêcher de remarquer combien cette légende s'apparente directement au thème qui nous occupe. A l'île de la Réunion, où, selon son constat, "*(...) les histoires de trésors (...) tiennent une place de choix dans l'imaginaire fantastique (...)*", Robert Chaudenson témoigne de l'existence de conceptions parfaitement similaires dans l'ensemble à celles qu'il est possible de recueillir en Martinique et en Haïti. Par ailleurs, nous explique-t-il (Chaudenson, 1981 : 18), "*il s'agit sans doute de traditions anciennes car on les retrouve sous des formes très voisines à Rodrigues ou au Seychelles*", élargissant par là l'aire de distribution de cette thématique de l'imaginaire populaire Créole.

L'imaginaire de la Jarre d'or en Martinique : motifs principaux

Répondant presque systématiquement à la dénomination collective de "gardien de l'argent" (*gadyen lajan*), l'esprit-d'esclave-au-trésor est donc en Martinique et dans le reste des Antilles françaises l'*esprit*, l'*âme* – selon les termes indifféremment usités – d'un esclave assassiné par un colon au temps de l'esclavage, pour la protection d'une jarre remplie de pièces d'or appartenant au maître. Dans les versions orales qu'il m'a été donné de recueillir cependant, aucune mention n'est faite d'une période précise de ce passé esclavagiste, l'évocation systématique, et en regard l'une de l'autre, des figures du colon et de l'esclave suffisant à inscrire l'origine de l'enfouissement de la jarre dans le contexte d'un "avant" lointain : l'*Antanlontan* d'une société où la servitude était institutionnalisée. Parfois, il est dit encore que les planteurs qui commandaient l'enfouissement de leurs richesses veillaient à ce que l'esclave sacrifié à la protection de la jarre fût disposé tête contre terre, dans une position qui favorisât sa surveillance. Néanmoins, ces esprits d'esclaves n'en sont pas pour autant tous semblables. Ils se répartissent en effet en deux sous-types, caractérisés par la nature intrinsèque de leur âme, selon un principe fort réglant la plupart des conceptions eschatologiques en la matière, à savoir ce que je nommerais le *principe de continuité* du caractère de l'âme de l'individu, de l'état de vivant à celui de défunt. Pour résumer, disons qu'un "bon vivant" fera un bon mort, de même qu'une mauvaise âme sera celle d'un mauvais vivant, sorcier ou "malfaiteur" (*malfetè*). Mais, bon ou mauvais, il fait de toutes façons irruption dans les songes des vivants afin de leur céder le trésor, cette cession constituant pour

lui l'unique moyen de s'affranchir d'une condition à laquelle il serait sans quoi indéfectiblement attaché.

A cette occasion, il indique précisément l'endroit où se situe la jarre, précise la procédure à suivre pour la faire remonter (*monté*) – récitation de prières notamment –, et formule enfin sa demande de contrepartie : messes pour le repos de son âme, don d'une partie de la somme reçue en œuvres de charité s'il s'agit d'un esprit bénéfique ; sacrifice humain s'il s'agit au contraire d'un mauvais esprit. Ce sacrifice sera dédié au Diable sous l'emprise duquel il se trouve : le donataire devra alors se rendre sur les lieux de l'emplacement du trésor accompagné d'une personne de sa connaissance qui lui sera sacrifiée. Enfin, si l'on excepte le cas où un sacrifice humain est exigé, dans le cadre duquel le secret de la cession de la jarre est obligatoirement brisé alors qu'il faut convaincre la future victime de nous accompagner, il est prescrit de n'ébruiter sous aucun prétexte la parole de l'esprit d'esclave, autre gage de son acquisition. Cette figure du diable qui entre en scène ici est fort intéressante lorsqu'on l'examine sous l'angle du rapport qu'elle entretient à celle de l'esprit d'esclave. Ce dernier en effet connaît une double servitude, ou plutôt, deux servitudes successives : pré-mortem tout d'abord, puis post-mortem, la première conduisant à la seconde : avant que de décéder assassiné, il est primitivement exploité par le maître Blanc ; ensuite, c'est au Diable de lui succéder et d'apparaître sous la figure du maître, car en s'appropriant cette richesse souterraine il s'approprie également l'esclave qui, sous forme d'esprit, lui est attachée. Ce dernier apparaît donc tout à la fois comme un esprit *d'esclave*, et un esprit *esclave*. Sur le plan de la représentation historique il est en effet l'esprit d'un esclave mort – l'esprit d'un esclave conçu comme ayant réellement existé –, mais il est également, sur le plan cette fois-ci de l'imaginaire dans son développement propre, un esprit dont la caractéristique est d'être asservi. Il cumule donc ces deux conditions qui, tout en se succédant chronologiquement, s'équivalent l'une l'autre, quoi que sur deux plans distincts. Suivant le même mouvement, la figure du Maître est translatée vers celle du Diable, passant du plan d'une représentation *historique* de l'Histoire, à celui de son expression à un plus haut pallier de l'imaginaire, à l'occasion de sa dénonciation métaphorique. Et tout cela n'est pas pour nous surprendre car nous savons par ailleurs combien l'imaginaire antillais affectionne tout particulièrement ces équivalences symbolique et sémantique Diable – Béké !

Cependant, l'esprit de mort esclave ne cherche-t-il pas à s'affranchir du joug de son maître en tentant de céder le trésor à la surveillance duquel il est enchaîné, clé de sa libération ? Sa conduite – c'est-à-dire celle qui lui est collectivement prêtée – doit être vue selon moi comme un acte d'esquive joué dans l'imaginaire, une sorte de "marronnage" allégorique. Mais j'y reviendrai, car ceci dénote un certain rapport de cette *mémoire collective* de l'esclavage, mémoire "*empruntée*" et "*extérieure*" disait Halbwachs (1950 : 37), à l'objet de son discours.

Ainsi, quelle qu'en soit la contrepartie : une fois le trésor acquis par son destinataire, l'esprit-d'esclave se trouve libre. Mais que devient-il ensuite ? C'est à ce sujet qu'intervenait dans les propos de mes informateurs une nouvelle subdivision relative à la première. S'il s'agit d'un esprit d'esclave de bonne nature, sa parenthèse post-mortem de servitude s'achève : il rejoint Dieu et intègre la place que ce dernier lui a assignée dès l'origine, tout rentrant dans l'ordre des choses par cette réparation de sa destinée originelle empêchée – car mort "avant l'heure", d'assassinat, puis enchaîné sous terre, il lui avait été impossible de la réaliser. En revanche, s'il s'agit d'un mauvais esprit, cet affranchissement n'améliorera pas pour autant son sort, car il sera alors voué à l'état d'errance propre aux âmes de son engeance : devenu libre, il n'en sera pas pour autant "placé", et se perdra ainsi en allées et venues ineptes, prêt à un nouvel emploi qui constituera pour lui, finalement une nouvelle servitude mais dans le circuit sorcellaire cette fois-ci : capté par un *quimboiseur*, il se verra *expédié* sur la victime qui lui sera désignée, et n'aura d'autre choix que de répondre à ce commandement.

Présentation à grands traits de l’imaginaire de la Jarre d’Or en Haïti.

Si nous nous penchons maintenant sur le tour que prend cet imaginaire en Haïti, on constate que sur le fond d’un synopsis commun, certains motifs s’écartent, de façon plus ou moins nette, de ceux qui viennent d’être présentés, quand d’autres apparaissent qui ne figurent tout simplement pas dans son expression martiniquaise. Et là se trouve la clé d’un comparatisme heuristique propre à mettre au jour les relations différentielles entretenues par ces populations à l’égard de leur passé esclavagiste.

En premier lieu, concernant l’origine de la jarre, il est dit en général qu’elle appartenait à des colons “Blancs”. Il est alors parfois fait mention de français, parfois d’espagnols aux prises avec les Indiens qui, dans certaines versions, finissent également sous terre, assassinés par ces derniers selon un modèle et à des fins identiques. Deux trésors, donc : l’“or des Blancs” français, et celui des Espagnols, qui devient, dans les commentaires recueillis, celui des Indiens. Le temps historique de l’enfouissement est celui de l’esclavage, mais ici plus qu’en Martinique, sa localisation se fait parfois précise : il intervient dans les débuts de l’insurrection des esclaves, lorsque les maîtres commencent à comprendre qu’ils devront sous peu quitter le pays, et décident de cacher leur fortune pour, un jour, venir la récupérer ; ou bien encore lorsque, certains d’être assassinés bientôt, ils font en sorte qu’aucun esclave ne s’empare de leur richesse. A la différence de l’identité qui lui est prêtée dans l’imaginaire martiniquais, l’esprit d’esclave qui se manifeste par le canal du rêve est presque systématiquement donné en Haïti pour être un membre de la famille du donataire, un ascendant esclave, un ancêtre familial soucieux d’aider ses descendants dans le besoin. Néanmoins, il peut parfois s’agir d’un esclave non apparenté appréciant le tempérament du donataire, et lui cédant la jarre en raison de cette affinité élective.

Tout comme en Martinique, l’esprit en question est parfois “bon”, parfois “mauvais”, répondant dans ce dernier cas à la dénomination de *Baka*. Les raisons de cette nature maléfique sont trouvées dans deux registres explicatifs de portées différentes : soit que, selon le principe de continuité précédemment exposé, cet esprit soit celui d’un esclave qui, de son vivant, avait “mauvais cœur”, et se signalait par le caractère maléfique de ses agissements ; soit que cet esprit ait été rendu maléfique par l’effet de sa détention souterraine prolongée – “esclave de l’argent” comme le formulait une de mes informatrices. S’il est directement incriminé dans le premier cas, il est, pourrait-on dire, implicitement déresponsabilisé dans le second, quasiment dédouané de son tempérament, celui-ci s’expliquant en référence à la servitude qui lui a été imposée. La présence d’un baka en tant que gardien de l’argent est indiquée par une série de signes ressortissant d’une sorte de zoo-sémiologie populaire. S’incarnant en un insecte ou en un animal à l’emplacement de la jarre, le plus souvent en une couleuvre dite “Madeleine” lorsqu’il est positif, l’esprit trahit sa nature au support de cette incarnation : serpent presque systématiquement, mais encore araignée, crapaud, chat, rat, ou enfin insecte.

Pourquoi l’esprit cède-t-il la jarre ? Pour les mêmes raisons qui poussent l’esprit d’esclave martiniquais à se libérer de son boulet aurifère : recouvrer une liberté que la mort n’a pu lui apporter, et rejoindre Dieu, le “Grand Maître”, si sa nature le lui permet ; sinon, demeurer sur terre, à jamais errant, facétieux et inspirant la crainte, toujours prêt à effrayer les vivants et à leur jouer de mauvais tours. En contrepartie de cette cession, le rêveur se voit demander d’observer certaines prescriptions : il devra impérativement venir quérir et partager le contenu de la jarre avec la personne que l’esprit lui aura désignée, car le trésor ne remonterait pas de terre s’il manifestait de l’“ambition” – au sens haïtien du terme – en décidant de garder le tout à son seul bénéfice ; là où, en Martinique, est souvent exigé le secret le plus total, la captation

de la jarre répond donc davantage en Haïti à une idéologie, même limitée, du partage. En outre, il lui sera demandé d'organiser des séances de prières, des messes d'action de grâce, ou un sacrifice humain si la requête émane d'un esprit maléfique. Dans ce cas, il peut s'agir pour le donataire du sacrifice de l'un de ses enfants, si l'esprit maléfique qui le lui demande ne lui est pas apparenté. En revanche, il était précisé dans, les quelques descriptions relatives à l'or des Indiens, que celui-ci n'exige jamais un tel renoncement à des êtres chers, représentant toujours du "bon argent".

Notons pour finir que dans sa modalité haïtienne, l'imaginaire qui nous intéresse introduit deux autres motifs qui n'interviennent pas dans son développement aux petites Antilles françaises. Tout d'abord, concernant l'issue de la captation du trésor telle qu'elle apparaît au regard du double corpus de récits recueillis, martiniquais et haïtien, deux fins dissemblables sont envisagées à l'opération d'emparement de la jarre : en Martinique, la quasi-totalité des récits s'achèvent sur le mode de la *captation infructueuse* qui tient en ce que, en raison d'un non suivi de la procédure d'acquisition prescrite dû à sa méconnaissance voire à son ignorance, la jarre, après être remontée de terre, y redescend à jamais, échappant à son propriétaire désigné. En Haïti au contraire, l'issue semble associée au thème de la *spoliation* : si la jarre est bien saisie, elle échappe ensuite à son donataire naturel par l'intervention d'un pouvoir, que celui-ci émane d'institutions étatiques telles qu'armée ou police – selon le temps du récit –, ou d'un "Grand don" (*Grandon*), grand propriétaire terrien en possession du terrain où est enfouie la jarre. Dans les deux cas, le trésor est dérobé à la personne à qui il revient de droit, au profit des détenteurs d'un pouvoir de nature sociale s'appuyant soit sur la violence d'état, soit encore sur la propriété du moyen de production que représente la terre – car souvent alors, dans cette version, la jarre est découverte par un ouvrier agricole travaillant en équipe une terre louée, ou, plus directement, pour un patron. C'est en partie ce qui explique que, à côté de l'"idéologie du partage" mise en valeur précédemment, soit également prescrit le secret, les richesses souterraines revenant, comme en France, à l'État. Cependant, il ne faudrait pas penser que l'imaginaire les laisse quitte : les spoliateurs finissent en effet par mourir du fait de cette appropriation illégitime d'un héritage qui ne leur revenait pas.

Enfin, nos deux corpus divergent encore sur ce dernier point : celui de l'intervention de la figure du (maître) Blanc. Si elle est absente de façon manifeste – et non latente, nous l'avons vu – de l'imaginaire martiniquais en la matière, elle joue un rôle important dans certaines versions de sa modalité haïtienne. Elle y intervient en effet de deux manières : l'une exclusive, l'autre inclusive. Selon la première, les Blancs / étrangers sont tout simplement exclus de la captation, l'esprit d'esclave n'offrant la jarre qu'à ses descendants comptant parmi les haïtiens – de couleur. Selon la seconde maintenant, les "Blancs" – français essentiellement et qui sont les descendants du maître – sont en mesure de récupérer la jarre, mais ne la localisent pas par le canal du rêve à l'occasion de l'intervention de l'esprit gardien, mais grâce à un plan dont ils ont hérité avec les papiers de famille de leur ancêtre colon qui avait procédé au meurtre de l'esclave. Alors, dit-on, après avoir préalablement acheté ou fait acheter le terrain où elle se trouve, ils utilisent des "appareils sophistiqués" pour la localiser exactement dans l'espace général indiqué par le plan.

Partant de quoi, d'autres récits précisent encore que certains Blancs / étrangers meurent au cours de la tentative de captation de la jarre enfin localisée : l'esprit-d'esclave qui la protège leur joue un tour et les tuent, se libérant en cédant sa place au descendant du maître qui originellement leur avait fait prendre ! Enfin, selon une dernière tournure qui prolonge cette modalité inclusive, l'esprit qui surveille la jarre n'est pas celui d'un d'esclave tué au temps des colonies, mais celui d'un colon français tué au cours de l'insurrection générale, à la fin 18ème siècle... les maîtres, dans et par l'imaginaire, prennent la place des esclaves, et les esclaves celle du maître !

Éléments d'une comparaison de ces deux modalités de l'imaginaire de l'esclave-au-trésor.

Maintenant que nous en possédons une idée d'ensemble plus claire, il nous est possible de mettre en regard l'une de l'autre ces deux modalités de l'imaginaire global qui nous intéresse, afin notamment d'en tirer quelque enseignement sur le mode de relation au passé esclavagiste dont elles sont le support d'expression. Attardons-nous en premier lieu sur ce qu'elles partagent l'une l'autre, et particulièrement en ce qui a trait à la mémoire historique et collective de l'esclavage. Réfléchissant à une définition de ce type de "mémoire sociale", Maurice Halbwachs (Halbwachs, 1950) déjà la caractérisait en la distinguant de la mémoire dite "personnelle" ou "autobiographique" dans laquelle intervient le vécu direct de l'individu se remémorant, son "intérieurité"; dans la seconde au contraire, mémoire "historique", "extérieure" à l'individu et plus étendue que la première, le passé est représenté sous une forme schématique et résumée, et s'impose en quelque sorte à l'individu par l'intermédiaire du groupe dans lequel il s'inscrit, et dont les membres partagent une vision semblable. Le souvenir est alors souvenir du groupe produit et reçu collectivement de manière holistique. A sa manière, l'imaginaire qui nous intéresse ici témoigne de ce dernier type de mémoire. Support d'expression d'un souvenir commun et mutuellement "emprunté" de la période esclavagiste, il en traite dans son langage largement allégorique, et bien plus que de n'en proposer qu'une simple relation objective – scénarisant *la cruauté du maître Blanc sous ses divers avatars et la servitude imposée par celui-ci* –, en discours subjectivement lorsqu'il propose et met en scène un échappatoire, à savoir *l'auto-affranchissement de l'esprit d'esclave qui se libère en abandonnant son poste, et qui contredit la volonté du maître en cédant sa jarre à des descendants d'esclaves*. La subjectivité en question ici est alors subjectivité d'une communauté de destin au prise avec un passé fondateur qu'elle rejoue en quelque sorte à son avantage.

C'est que, comme le fait remarquer très judicieusement Dénétem Touam Bona (Touam Bona, 2003 : 120), "*Pour les "Afro-américains" (...) la reconstruction d'une "estime de soi" passe forcément par la mise en valeur des modes de résistance (marronnages, insurrections, sabotages, luttes politiques...) de leurs ancêtres : un moyen de se réapproprier une histoire écrite, dans une large mesure, du point de vue des "vainqueurs".*" Ici cependant, la résistance valorisée est attribuée à une figure d'un autre type de cette ancestralité afro-américaine dont Touam Bona suggère l'existence. L'esprit-d'esclave n'est pas un marron historique à l'image notamment des populations *Businenge* ou *Saramaka* de Guyane, mais un marron allégorique : il ne prend plus place ici sur le strict plan de l'Histoire, mais sur celui d'un imaginaire travaillant, à partir de matériaux historiques prolongés et selon une démarche compensatoire, à l'élaboration d'une sorte d'appropriation positive de l'Histoire pour les populations qui descendent de ces esclaves.

Toutefois, si la figure de l'esprit-d'esclave peut être assimilée à une figure de l'ancestralité afro-américaine et créole, elle n'en demeure pas moins ambivalente comme nous l'avons vu, figurant par là ce que j'aimerais appeler une "ancestralité problématique". Apparaissant, selon les représentations, sous le masque du bon mort ou sous celui du mort agressif, elle traduit à mon sens toute l'ambiguïté inhérente à un retour, pour ces populations d'ascendance servile, sur le passé tragique dont découle leur présence sociale au monde. En même temps qu'elle incarne un désir de libération et la conquête d'un affranchissement, elle rappelle ce à quoi elle veut échapper : l'esclavage "plantationnaire" et les stigmates socio-raciaux, toujours persistants dans une certaine mesure, liés au système de classement socio-chromatique des individus qui s'est peu à peu développé avec lui⁷ (Bonniol, 1992 ; Jamard, 1992). L'esprit

⁷ Jean-Luc Bonniol (1992 : 13) nous explique ainsi qu' : "*A partir (...) d'une tabula rasa première, l'histoire du peuplement des îles est caractérisé par l'arrivée des colons d'origine européenne et l'importation forcée d'une*

d'esclave, donc, est positif et subversif en ce qu'il incarne les valeurs de marronnage, de fuite et de désobéissance, mais il est négatif et agressif en ce qu'il rappelle à ses descendants directs ou indirects qu'ils sont, en quelque sorte, issus de lui. Revendication et Honte semblent s'avoisiner ici et présider à cette ambivalence troublante : la figure de l'esclave mauvais contre celle de l'esclave-au-bon cœur. Touam Bona (2003 : 118) ne dit pas autre chose dans sa comparaison des descendants de Marrons de Guyane française avec les Créoles, lorsqu'il note que : *“Ce qui distingue les Créoles des marrons, c'est moins l'apparence physique que le rapport qu'ils entretiennent respectivement à leur histoire. (...) les Créoles, marqués par l'esclavage et le mépris de soi qu'inculque cette institution, ont du mal à se rapporter à leur passé sans honte ni rancœur ; quand ils ne le refoulent pas tout simplement. (...) Aussi le contraste est-il frappant avec les Businenge : une communauté fière de son histoire, même si, comme toute histoire, elle est faite également de trahisons, de lâchetés, de compromissions.”* Aussi, pour revenir à notre objet, faut-il chasser le souvenir de l'esclavage, que celui-ci emprunte ou non le canal du rêve pour se réactualiser.

A cet égard, la remarque de l'un des mes informateurs martiniquais est très riche d'implications, qui me rapportait la difficulté liée à une coexistence forcée et perturbante avec l'esprit gardien d'une jarre enfouie sous sa maison, qui avait été assassiné alors que le terrain sur lequel avait été bâtie sa demeure était celui d'une Habitation : ne pouvant davantage supporter cette proximité trop grande avec la figure d'un passé encombrant son présent, il chassa cet esprit par des moyens magiques et m'expliqua son geste en ces termes : *“Il ne m'a pas promis d'argent, des choses comme ça : je l'ai chassé pour pouvoir être tranquille chez moi, tu vois ?”* Ici, par l'intermédiaire de cette figure de l'esprit d'esclave, c'est l'Histoire tragique d'une communauté de destin inscrite dans un territoire vécu, incorporée dans son présent territorial qui refait surface : l'Habitation alors, dans l'espace ultérieurement recouvert de laquelle repose l'esprit d'esclave, a valeur de *“cadre spatial”* de la mémoire collective (Halbwachs, 1950). Le temps, en ce sens, est inscrit dans l'espace : le territoire vécu se fait le marqueur d'un passé collectif dont il accueille les traces à travers la présence projetée de ces esprits d'esclaves, qui se manifestent de temps à autre en rappelant alors ce passé, cette Histoire. Et il faut lire selon moi sa remarque en considérant qu'elle relève, à un second niveau, d'un langage métonymique inconscient. Chasser l'esprit d'esclave de chez soi reviendrait alors, selon cette logique métonymique, à chasser l'idée de l'esclavage, son souvenir embarrassant. Pour les communautés humaines, il est parfois des moments en effet où le passé encombre le présent. En l'occurrence, afin d'évacuer ce souvenir de l'esclavage inscrit dans la mémoire collective, l'esprit d'esclave, qui le figure et le signifie, doit absolument faire l'objet d'une expulsion : en le faisant disparaître, on fait justement disparaître ce qu'il figure et signifie : le souvenir de l'événement traumatique.

Si l'on veut bien me permettre la comparaison, ce rapport ambivalent à cette figure est en quelque sorte analogue à celui qui relie l'analysé à son analyste dans le cadre de la cure analytique où, invariablement, intervient le mécanisme du “transfert”. Celui-ci, on le sait, peut

main-d'œuvre d'origine africaine. Il en découle un contraste phénotypique lié à la couleur de la peau dans une société où une barrière juridique sanctionne déjà l'opposition entre des maîtres de la terre libres et des travailleurs esclaves. L'utilisation de ce contraste comme légitimation de l'ordre social et fondement hiérarchique (ce qu'on a appelé le “préjugé de couleur”) y apparaît désormais comme la pièce essentielle du paysage humain. Car les barrières raciales apparues durant l'esclavage se sont maintenues, continuant à renforcer les hiérarchies sociales. A partir donc d'une hétérogénéité initiale (à la fois culturelle et biologique), et tout au long d'un processus social marqué par l'inégalité, se constituent des groupes humains dont la caractéristique essentielle est de prêter une attention extrême au type physique et à la transmission des caractères : ils tiennent en permanence un discours biologique, dans la mesure où la diversité phénotypique et l'hérédité sont utilisés comme matériau de la différenciation sociale. Une large part des identités – qu'elles soient individuelles ou collectives – procède donc dans ces sociétés de la couleur. C'est l'univers des apparences qui est ainsi en jeu, cette surface des êtres que l'autre ou soi-même peut percevoir.”

être positif ou négatif, c'est-à-dire fondé soit sur un sentiment à valence amoureuse, soit marqué de forte inimitié (Freud, 1961 : 408-425). En l'occurrence, véhiculant l'écho d'un temps premier caractérisé par la violence et l'asservissement diversement combattu ou évité, la figure de l'esprit d'esclave serait l'objet d'une identification collective et positive motivée par un assentiment à l'idéologie de résistance et de "marronnage" qu'elle incarne, facteur de valorisation sociale du groupe de ses descendants ; ou, au contraire, dans sa modalité négative, ferait l'objet d'un rejet, d'une nette hostilité, en ce qu'elle constituerait le véhicule d'un retour du refoulé : la période esclavagiste, auquel serait opposée une résistance.

Seulement, on s'en doute ce rapport ambivalent à la figure qui nous intéresse n'aura pas la même intensité selon que la société au sein de laquelle elle est collectivement imaginée fournit, ou non, un répertoire idéologique aux descendants d'esclaves qui leur permette de revendiquer une positivité de leur Histoire. C'est selon moi ce facteur, directement lié au destin propre de chacun des ensembles humains considéré ici, qui intervient dans la nature différentielle de la relation entretenue à l'égard de l'esprit-d'esclave. On s'en souvient, celui-ci est presque invariablement un ascendant familial en Haïti, un parent lointain mais tenu pour tel, alors qu'il est le plus souvent l'esprit d'un esclave indifférencié en Martinique, où le rêveur n'entretient aucun lien de filiation avec lui. Or, il n'est pas de petit détail dans l'imaginaire, rien qui ne soit vraiment insignifiant. Serait-il plus facile, dans le cadre néanmoins constant de l'ambivalence repérée, de se revendiquer d'une filiation servile en Haïti qu'en Martinique ? Précisément, si l'on tient compte des modalités propres du passage de ces sociétés au statut de société post-esclavagiste.

Le fondement principal de l'identité nationale haïtienne est cet événement fondateur que représente la cérémonie vodou du "Bois Caïman"⁸ célébrée dans la nuit du 14 au 15 Août 1791, au cours de laquelle le leader marron Boukman et la Mambo Cécile Fatiman aurait scellé avec une assemblée d'esclaves le pacte d'affranchissement collectif par la lutte armée, sonnait le départ de l'insurrection générale qui, à la suite de maintes péripéties telles que l'abolition de l'esclavage par la Convention révolutionnaire de 1794 et la tentative empêchée de son rétablissement par les troupes du général Leclerc mandaté par Napoléon, aboutirent à la proclamation de l'indépendance de Haïti le 1^{er} Janvier 1804. En Martinique comme on le sait, l'abolition de l'esclavage intervient plus tardivement, en 1848, et l'Histoire officielle, malgré les efforts récents de réévaluation, retient peu les révoltes d'esclaves qui eurent lieu peu avant l'accès à une liberté qui peut alors apparaître comme concédée de l'extérieure, et sans rapport direct avec les velléités d'affranchissement des esclaves⁹. C'est sans conteste ici, dans la portée sémantique différentielle des histoires respectives de ces sociétés, que s'origine cette divergence de motifs sur fond d'imaginaire commun. Etre descendant d'esclave en Haïti, c'est en quelque sorte descendre de Boukman, de Dessalines, sinon de ces milliers d'hommes qui arrachèrent de leur main une étoile au sein des cieux coloniaux, et conquièrent dans la lutte leur liberté. En Martinique, en raison d'un destin différent, l'identité est moins claire à ce propos, et l'accès à la citoyenneté française en 1848 et les statuts successifs de département, puis de région française et européenne rendent probablement difficile l'idée d'une émancipation totale à l'égard de la métropole esclavagiste des premiers temps.

En outre, là où les colons "Blancs" ont physiquement disparu en Haïti, avec ce cadre de la mémoire collective de l'esclavage que constitue l'espace de l'Habitation délaissé par les

⁸ Bien que son authenticité historique soit par certains remise en question (Hoffman, 1993)

⁹ Comme le note Dénétem Touam Bona (Touam Bona, 2003 : 119) à propos des Créoles de Guyane française et de ce qui est retenu de leur Histoire : "*En dépit des apparences, les ancêtres des Créoles ont fait preuve d'autant de combativité que leurs contemporains Marrons, mais leurs résistances plus souterraines ont été peu à peu gommées par une histoire officielle reposant, implicitement, sur le mythe de l'esclave docile. Le "grand récit" des abolitions est l'instrument privilégié d'une histoire "française" qui exclut les Créoles de leur propre "libération".*"

nouveaux libres, ils continuent de jouer un rôle primordial dans l'économie martiniquaise, se singularisant toujours par la pratique d'une distinction sociale et socio-raciale, et toujours attachés à la plantation qui, lorsqu'elle déborde sa fonction pérenne de cadre de la production, devient objet de patrimonialisation à vocation principalement touristique. Aussi, être descendant d'esclave en Martinique c'est, bien plus qu'en Haïti, vivre la difficulté et l'ambiguïté d'assumer une origine servile dont l'Histoire particulière ne propose que très peu de motifs d'orgueil a posteriori, clair et admis de tous ; c'est avoir, à la différence de ce qui se joue en Haïti, une "conscience historique" de sa provenance à forte tonalité négative.

Cela explique encore sans doute pourquoi, dans sa modalité haïtienne, l'assassinat de l'esclave dont l'âme gardera le trésor se produit, selon plusieurs exégèses, au cours de la période insurrectionnelle valorisée, alors que cet événement est relégué dans un lointain indistinct dans sa modalité populaire martiniquaise, comme s'il n'y avait eu, pour la population issue de ces esclaves, de véritable rupture historique sur quoi fonder une identité collective positive. De même pour ce qui concerne l'intervention de la figure du colon Blanc dans cet imaginaire. Si nous avons vu qu'elle est communément centrale dans ses deux expressions en ce qu'elle se trouve à l'origine de la présence souterraine de l'esprit gardien – dans la figure du *Maître Blanc assassin* –, nous avons également relevé qu'elle y intervient à un second niveau dans les deux cas, mais de façon nettement dissemblable. Dans le premier cas, en Martinique, elle emprunte discrètement, et de façon latente, l'apparence de la figure du Diable avec laquelle elle se confond, quand il est suggéré que ce personnage tient en son pouvoir l'esprit-d'esclave dont il s'est approprié la personne en même temps que le trésor, et c'est donc par la fuite rusée – *la cession de la jarre* – qu'il lui échappe systématiquement ; en Haïti au contraire, l'esprit-d'esclave ne connaît pas de nouvelle servitude post-mortem : dans l'éventualité où il serait lui-même un diable / *baka*, sa condition servile originelle ne serait pas redoublée par l'emprise de quelque entité supérieure. Et il y a plus, dans ce prolongement : notre esprit se libère, dans certaines présentations néanmoins non majoritaires je l'ai dit, en assassinant le descendant de son ancien maître à la recherche du trésor de son aïeul ! C'est donc par le meurtre du – substitut du – maître que s'opère, pour l'esclave, sa libération : confère l'histoire haïtienne, l'insurrection générale, l'acte balbutiant de fondation de la première république Noire au monde... dont un écho, selon moi, retentit ici, dans ce pan de l'imaginaire collectif haïtien. Ne dit-on pas ailleurs encore qu'en réalité, l'esprit gardien de la jarre est celui d'un colon blanc assassiné au cours de cette période de renversement de la violence collective, passant des mains des maîtres à celles des esclaves ?

Mais un autre point doit encore retenir notre attention qui a trait à deux motifs apparemment sans lien dans l'imaginaire populaire haïtien qui nous intéresse, et qui prennent, dans son pendant martiniquais, un tout autre visage : l'attitude prescrite au récipiendaire de la jarre par l'esprit qui la lui cède, et la séquence finale de la procédure d'acquisition de celle-ci, exposée à la faveur de récits recueillis lors de mes terrains antillais. Si, en Martinique, le *secret* concernant l'acquisition d'une jarre est presque systématiquement prescrit par l'esprit afin que l'entourage n'en ait vent, c'est le *partage* qui le remplace dans le plus fort de sa modalité haïtienne ; si le thème de la "captation infructueuse" s'impose dans le premier imaginaire et en achève presque invariablement le développement, celui de la "spoliation" par un pouvoir étatique ou terrien et privé clôt le second. Comment expliquer cette implication de l'État dans l'imaginaire haïtien, et l'imputation qui lui est liée ? Il faut selon moi remonter à la constitution historique de la paysannerie haïtienne pour trouver des éléments de réponse, sachant que ce motif de la spoliation est systématiquement mis en scène, dans les récits, à l'occasion de la découverte d'une jarre en campagne.

Tout d'abord donc, quelques rappels préliminaires. Il est d'usage dans l'anthropologie culturelle concernant le fait haïtien de distinguer deux espaces sociologiques bien différents mais coexistant au sein de la république d'Haïti : le monde urbain, et le monde rural –

dénommé par les haïtiens le “pays en dehors” (*péyi andéyo*), pour bien signifier son positionnement excentré tant géographiquement que sociologiquement. Pour schématiser rapidement cette distinction, disons que le premier est, du point de vue de sa population, numériquement minoritaire, alors que le second représente la dominante nationale, la majorité numéraire (près de 90 % de la population totale). Schématiquement, les citadins vivent plutôt au sein d'un système de valeur tourné vers l'Europe, leur monde d'appartenance, quand la grande masse paysanne peut être caractérisée sommairement par l'usage presque exclusif du créole, relié au monde de l'*Afrique-Guinée* mythique par la pratique omniprésente du vodou, dans ses dimensions tant domestique que publique, pouvant être associé à la pratique corollaire du christianisme.

C'est qu'à l'époque de la proclamation de l'indépendance d'Haïti, en 1804, plus de la moitié de l'ancienne masse servile nouvellement libérée était composée d'individus issus directement d'Afrique et non née dans la colonie. Cette masse de “Bossales”, opposée aux “créoles” constituera précisément la majeure partie de la paysannerie haïtienne. En outre, à cette opposition Bossales / Créoles s'en ajoute une seconde, de type socio-économique et socio- raciale : l'opposition Nègres / Mulâtres, qui recoupe dès le départ l'opposition campagne / ville. Dans un ouvrage désormais célèbre intitulé, précisément, “*Le pays en dehors*” (1989) où il s'appuie notamment sur les travaux de Pierre Clastres et sur sa catégorisation de sociétés à “pouvoir coercitif” et à pouvoir “non coercitif”, Gérard Barthélémy défend cette idée que la paysannerie haïtienne, d'origine bossale, est, depuis son émergence, fondamentalement structurée en société “à tendance égalitaire”, par la fait même de sa constitution historique en rapport à l'épisode de l'esclavage. En réaction à cette inégalité et à cette exploitation des origines, elle se serait constituée en société “horizontale”, à tendance non hiérarchique, mue par cette volonté d'échapper à un éventuel retour de l'histoire. La société paysanne haïtienne serait ainsi fondée sur une méfiance envers l'État, et sur un rejet de toute forme de pouvoir institutionnel qui introduirait une individualisation au sein des communautés rurales, et des différences hiérarchiques. De façon interne, elle poursuivrait son objectif collectif grâce à l'intervention d'un ensemble de mécanismes régulateurs et reproductifs qui garantiraient l'application de ses principes et de ses valeurs, et qui viendraient sanctionner toute conduite nuisible à leur égard. Certaines institutions, tels les “manjé lwa” des cérémonies vodou – ces repas rituels offerts aux divinités par l'entremise de leurs fidèles possédés – prendraient ainsi valeur de motifs de redistribution des richesses accumulées par le houngan ; de même, le refus du travail salarié, et le choix porté plutôt vers des formes d'activité coopérative fondées sur la réciprocité différée – les “combites” –, bien que de plus en plus tempérés sinon ébréchés, exprimeraient cette orientation égalitaire de la société paysanne.

Or, que nous dit en substance l'imaginaire haïtien de l'esprit-d'esclave-au-trésor, sinon que le pouvoir d'État, à travers ses représentants individuels, s'attribue de force un bien hérité qui ne lui revient pas, alors même qu'une richesse acquise doit être impérativement partagée, sanctionnant du même coup l'ambition éventuelle de l'individu qui s'y refuserait en s'enrichissant au détriment de l'Autre ? De même lorsque l'imputation vise non pas la police ou l'armée, mais le propriétaire du terrain où est acquise, puis spoliée par celui-ci, la jarre : c'est le pouvoir que lui confère son titre de propriété qui est alors incriminé. Nous aurions donc affaire, dans l'expression du motif de l'esprit-d'esclave, à une articulation des plus intéressantes entre deux idées qui peuvent sembler superficiellement disjointes dans leur traduction imaginaire, mais qui, témoignant d'un même principe d'orientation sociale égalitariste, sont en fait les deux parties d'une même proposition collective. L'imaginaire qui nous intéresse où prévaut une idéologie du partage reflèterait ainsi un système de valeurs indirectement référé à l'histoire sociale Haïtienne, et, en premier lieu, à la période esclavagiste sur les fondements de laquelle repose l'essentiel des rapports sociaux qui en furent issus et qui continuent dans une certaine mesure de la structurer. Cependant, comme je

le précisais plus haut, les récits haïtiens mettant en scène ce thème de la spoliation prévoient simultanément une issue peu enviable pour les voleurs de jarres : victimes d'accidents étranges ou de mort inexplicable, ils feront les frais de la vengeance de l'esprit d'esclave qui, rendant compte par sa situation captive d'une injustice fondatrice de l'Histoire haïtienne, et prenant le parti de son descendant récipiendaire légitime, veillera à ce que justice soit faite et qu'aucune jouissance indue du trésor familial ne puisse avoir lieu. Du témoignage, donc, à la compensation.

Tableau récapitulatif et comparatif des principaux motifs de l'imaginaire populaire de la Jarre d'Or aux petites Antilles françaises et en Haïti.

	<i>Martinique / Guadeloupe</i>	<i>Haïti</i>
Origine de la jarre	Temps colonial / Période esclavagiste large.	1 – Temps colonial français / période de lutte de libération (1791-1804). 2 – Temps colonial espagnol, dans le cas de "l'or des Indiens".
Condition de l'esprit d'esclave	Captif de la jarre / asservi par le diable.	Captif de la jarre / absence de la figure du Diable / Maître.
Idiosyncrasie de l'esprit-d'esclave	Bon ou mauvais mais, semble-t-il, plus souvent mauvais.	Bon ou mauvais (<i>baka</i>) : selon le tempérament de l'esclave assassiné / Par l'effet de sa condition servile.
Identité de l'esprit d'esclave.	Indéterminée – un esprit d'esclave lambda.	Souvent déterminée, caractérisée par un lien de filiation : un ascendant familial / "ancêtre" familial.
Nature du "trésor" / Contenu de la Jarre	Pièces d'or. Parfois des Diamants	Pièces d'or. Diamants.
Signes indiquant la localisation de la jarre	Aucun signe indicatif.	Présence (systématique) d'une couleuvre et/ou d'une araignée et/ou de fourmis et/ou d'un chat noir (selon la nature de l'esprit gardien de la jarre).
Mode de cession	1 – Intervention dans l'espace du rêve. 2 – Indication de la localisation du trésor. 3 – Prescription d'attitudes. 4 – Formulation d'une exigence de contrepartie.	1 – Intervention dans l'espace du rêve. 2 – Indication de la localisation du trésor. 3 – Prescription d'attitudes. 4 – Formulation d'une exigence de contrepartie.
Attitudes prescrites	Secret.	1 – Secret. 2 – <u>Modalité majoritaire</u> : le partage impératif de l'or avec un autre individu désigné par l'esprit (idéologie du partage).
Contrepartie exigée par l'esprit d'esclave.	Prières. Messes. Sacrifice humain (individu vendu au diable).	Prières. Messes. Sacrifice humain.
Mode de captation	La jarre remonte d'elle-même.	Arrivé sur l'endroit, la jarre remonte d'elle-même.
Eschatologie : destin post-cession de l'esprit d'esclave	L'esprit est libéré / affranchi de sa tâche servile de gardien de l'argent. Il rejoint Dieu, auprès duquel il retrouve la place qui lui avait été réservée s'il s'agit d'un bon esprit... Sinon, il devient esprit errant, prêt à un nouvel emploi : commandé, expédié dans le circuit sorcellaire.	L'esprit est libéré / affranchi de sa tâche servile de gardien de l'argent. Il rejoint Dieu, auprès duquel il retrouve la place qui lui avait été réservée s'il s'agit d'un bon esprit... Sinon, il devient esprit errant.

Issue pour le donataire de la Jarre.	Motif de la “ <u>captation infructueuse</u> ” (effet d’un non suivi de la procédure de captation prescrite / d’une non connaissance de cette procédure).	<u>Spoliation</u> de la richesse contenue dans la Jarre par : 1 – l’État / institutions Étatiques (Armée, Police). 2 – Le “Grand don” (Grandon) / Propriétaire terrien du lieu de captation.
Autres figures intervenant.	Aucune	Figure du Blanc français : Exclu / Assassiné (vengeance) / Gardien originel.

Bibliographie

- Barthélémy, G., 1989, *Le pays en dehors*, Port-au-Prince, Deschamps et Cidhica.
- Bastide, R., 1996, *Les Amériques Noires*, Paris, L’Harmattan.
- Bastide, R., 2000 [1958], *Le Candomblé de Bahia (Rite Nâgo)*, Plon, Collection Terre Humaine Poche.
- Bonniol, J-L, 1992, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des “Blancs” et des “Noirs”*, Paris, Albin Michel.
- Bramly, S., 1975, *Macumba. Forces Noires du Brésil. Entretiens avec une Mère des Dieux*, Paris, Albin Michel.
- Cabrera, L., 2003, *La forêt et les Dieux. Religion afro-cubaine et médecine sacrée à Cuba*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.
- Capone, S., 1999, *La quête de l’Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.
- Chamoiseau, P, 1997, *L’esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard.
- Chaudenson, R., 1981, *Magie et sorcellerie à la Réunion*, Livres-Réunion (avec la collaboration de Ch. Barat et M. Carayol).
- Collectif, 1997 [1652], *Le Génie et le Trésor* suivi de *La Chouette Noire*, Paris, Éditions Trajectoire.
- Confiant, R., 2000, “Savoir et pouvoir des morts. Paroles d’un fossoyeur en terre créole”, 419-436, In *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*, Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Confiant, Gerry L’Étang (éd.), Petit-Bourg, Ibis Rouge Éditions.
- Degoul, F., 2000, *Le commerce diabolique. Une exploration de l’imaginaire du pacte maléfique en Martinique*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions.
- Dewisme, C., 1957, *Les zombis ou le secret des morts-vivants*, Paris, Grasset.
- Ebroïn A., 1977, *Quimbois, magie noire et sorcellerie aux Antilles*, Paris, Jacques Grancher éditeur, Pensée moderne.
- Freud, S., 1961 [1922], *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot.
- Garcia Marquez, G., 1995, *Cent ans de solitude*, Paris, Éditions du Seuil.
- Giraud, M., Jamard, J-L., 1985, “Travail et servitude dans l’imaginaire antillais. Une littérature orale en question”, *L’Homme*, 96, XXV, pp. 77-96.
- Halbwachs, M., 1950, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hoffman, L-F., 1993, “Un mythe national : la cérémonie du Bois-Caïman”, 434-445, In : Barthélemy, G., Girault, C., (dir.), *La république haïtienne. État des lieux et perspectives*, Paris, Karthala.
- Jamard, 1992, “Consommation d’esclaves et production de “races” : l’expérience caraïbéenne”, *L’Homme*, 122-124, XXXII, pp.209-234.
- Jardel, J-P., 2000, “Représentation des cultes afro-caribéens et des pratiques magico-religieuses aux Antilles : une approche du préjugé racial dans la littérature para-anthropologique”, 451-463, In : *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*, Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Confiant, Gerry L’Étang (éd.), Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions.
- Kerboull, J., 1977, *Vaudou et pratiques magiques*, Paris, Éditions Belfond, Presses Pocket.
- Laplante A., 1972, “L’univers marie-galantais. Quelques notes sur la cosmologie des Marie-Galantais de la région des Bas”, 205-232, In : *L’archipel inachevé*, Jean Benoist (éd.), Montréal, Les presses de l’université de Montréal.

- Lesne C., 1990, *Cinq essais d'ethnopsychiatrie antillaise*, Paris, L'Harmattan.
- Leti, G., *L'univers magico-religieux antillais. ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- Métraux, A., 1958, *Le vaudou Haïtien*, Paris, Gallimard.
- Touam Bona, D., 2003, "Retour du Maroni", *Drôle d'époque*, 13, pp. 111-130.