

Tiré à part de la thèse de doctorat en anthropologie de :

Philippe Chanson : *Dieu en tracées créoles. Guyane-Antilles, 1985-2009, une ethnographie*, Faculté des Sciences Économiques, Sociales et Politiques de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Département des Sciences Politiques et Sociales, Laboratoire d'Anthropologie Prospective – LAAP, 2010, pp. 319-368.

Tracée 6

« *Débouya pa péché* »

« La débrouillardise n'est pas péché ».

Du péché et de l'innocence aux Antilles-Guyane

« L'idée de résistance culturelle de l'esclave, appuyée sur la figure tutélaire du Marron, peut aussi se combiner avec la théorie de l'adaptation-création, illustrée par le motif du Détour (Glissant), cette 'attitude d'échappement collectivisé' (la débrouillardise 'compère-lapinesque', précise Raphaël Confiant) se manifestant au quotidien dans un temps et un espace social dérobé par les esclaves au sein même des interstices du système, puis développée dans les pays vivriers et les bourgs après l'Abolition ».

Jean-Luc Bonniol,

dans *Situations créoles. Pratiques et représentations*, Québec, Éditions Nota bene, 2006.

I. Une expression proverbiale inscrite en contrepoint dans la niche du croire

« *Débouya pa péché* », « La débrouillardise n'est pas péché » !... On imagine mal un ethnologue, même le plus « laïc », échapper à cette formule multi-redite sous tant de formes et ne pas se demander pourquoi et comment elle a pu prendre corps jusqu'à trouver officiellement place dans les entrées « *Débouya* » des dictionnaires créoles.

Indélébile, cette expression populaire est en effet si fameuse et si profondément inscrite (pour ne pas dire lovée) en contrepoint – tel un négatif – dans la niche du croire en culture créole, qu'elle s'est quasi imposée comme une tracée anthropo-théologique singulièrement originale dans la perspective d'aborder, aux Antilles-Guyane, le champ des croyances et des pratiques religieuses avec ses nombreuses ramifications. Et pas seulement parce qu'elle permet de « dé-moraliser », en la mettant à nu, une notion de « péché » tellement ambiguë qu'elle en est devenue obsolète. Certes, derrière l'ironie, la formule enclenche bel et bien la problématique de la perception comme de la conception et du vécu des rapports individuels et collectifs au mal, à la faute, soit comment s'admettent et se gèrent ces rapports dans les sociétés créoles, non sans renvoyer de façon particulière à ce que nous comprenons sous le terme (trop) usuel et (trop) religieux de « péché ». Car il y a plus encore. Nous verrons que, derrière cette sentence apparemment très arrangeante et fort commode moralement parlant, se cache, on le devine aisément, une relation conflictuelle avec le christianisme colonial doublée d'une blessure extrêmement profonde dont je ne cesse d'entendre, au contact de mes amitiés créoles, la force avec laquelle, toujours, elle ricoche dans les mémoires individuelles et collectives, à

chaque nouvelle génération : la blessure de l'esclavage. C'est déjà là situer la naissance conjoncturelle de cette expression proverbiale forgée en situation de survie au sein même de « l'enfer de la canne ». Ce n'est que lorsque l'on se penche sur l'histoire générale des Antilles et de la Guyane que l'étonnement premier s'atténue ou, bien plutôt, se confirme. Car cette histoire, pétrie par la violence, a toujours connu un énorme déséquilibre manichéen et insaisissablement répétitif – qu'il soit politique, économique, sociologique, anthropologique, religieux et forcément psychologique – en défaveur des populations créoles. Ainsi, sous fond du déséquilibre originel *Découvreurs-Découverts* de l'époque amérindienne, le déséquilibre *Maîtres-Esclaves* (donc « racialisés » Blancs-Noirs) en situation de traite et d'esclavage ; puis le déséquilibre *Propriétaires colonisateurs-Engagés colonisés* qui, dès l'Abolition, s'est de suite transformé en un néo-esclavagisme révoltant ; et aujourd'hui encore, ce déséquilibre extrêmement sensible *Métropolitains-Îliens* en régime de « DOM », de Département français d'Outre-Mer. De quoi et à chaque fois, « au quotidien » comme dans tous les « interstices du système », comme l'écrit fort bien Jean-Luc Bonniol cité en épigraphe, (r)allumer les torches de la débrouillardise tout en hissant – nous verrons comment et pour quoi – le drapeau blanc de l'innocence...

À la seule évocation succincte de ce décor, on comprendra que le traitement de la notion de « péché » amenée par les missionnaires en terrain créole, d'emblée bousculée par ce fameux « *Débouya pa péché* », ne peut pas être simple. J'ai d'ailleurs mis plusieurs années à grappiller les indices pour essayer d'en reconstituer la tracée, observant et collectant patiemment le matériau oral, « visuel », linguistique et anthropologique utilisé pour cette contribution, et tenter ainsi d'en débrouiller les fils. Ne serait-ce, pour commencer, le fil axial de la traduction adéquate du pivot de la formule, qu'il me paraît nécessaire de livrer dès maintenant.

Si le « *débouya* » antillais (« *débrouya* » en créole guyanais, « *débriya* » parfois en martiniquais) ne pose pas problème en se laissant traduire unanimement par « débrouillardise » (en synonyme avec « roublardise » et quelques variantes possibles telles que « manœuvrer », « être habile, malin, dégourdi », « s'arranger » ou encore « s'en sortir »), tout en se laissant conjuguer assez librement par « se débrouiller » ou « être débrouillard », une autre question, plus délicate à trancher, est de savoir comment, grammaticalement parlant, relier et interpréter correctement le « *pa péché* » de la formule. L'emploi du mot est-il à prendre au sens verbal, à l'infinitif, ou comme substantif ? En d'autres termes faut-il traduire par : « La débrouillardise n'est pas pécher » ? comme le font par exemple Mimi Barthélémy, Bernard David et Jean-Pierre Jardel¹ – ce qui raye l'idée d'une débrouillardise comprise comme *un état* généralisé de péché, de pécheur, ou comprise comme étendue à la panoplie générale de tous les péchés –, ou traduire par : « La débrouillardise n'est pas un péché » ? comme le rendent Ina Césaire, Francis Affergan, Raphaël Confiant ou le quatuor Ralph Ludwig, Danièle Montbrand, Hector Pouillet et Sylviane Telchid² – ce qui raye ici l'idée d'une débrouillardise entendue tel *un*

¹ Mimi Barthélémy dans *Haïti conté*, Genève - Ferney-Voltaire, Slatkine-Sodifer, 2004 (coll. Le miel des Contes), p. 93 : « Se débrouiller, tricher, n'est pas pécher » ; Bernard David et Jean-Pierre Jardel dans *Les proverbes créoles de la Martinique. Langage et Société*, Fort-de-France, CÉRAG, 1971, p. 164 : « Le débrouillard ne pêche pas ».

² Respectivement : Ina Césaire dans « Littérature orale et contes », in Jean-Luc Bonniol (sous la dir. de.), *Historial Antillais, Vol 1, Guadeloupe et Martinique, des îles aux hommes*, Fort-de-France, Société Dajani-Graphicom, 1980, p. 490 : « Se débrouiller n'est pas un péché » ; Francis Affergan dans *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983, p. 35 : « Se débrouiller ne constitue pas un péché » ; Raphaël Confiant dans son *Dictionnaire des Titim et Sirandanes (Devinettes et jeux de mots du monde créole)*, Martinique, Ibis Rouge Éditions-Presses Universitaires Créoles-GÉREC, 1998, p. 55 : « Faire montre de débrouillardise n'est point commettre un péché », ainsi que dans *Le grand livre des proverbes créoles. Ti-pawol*, Paris, Presses du Châtelet, 2004, p. 66 : « La débrouillardise n'est pas un défaut » ; et Ralph Ludwig, Danièle Montbrand, Hector Pouillet et Sylviane Telchid dans leur *Dictionnaire créole-français (Guadeloupe)*,

péché parmi d'autres. Un spécialiste de la langue créole, Pierre Pinalie, a même hésité³. Il reste encore la solution d'induire que « La débrouillardise n'est pas *le* péché » ou plus directement, dans ce même sens, que « La débrouillardise n'est pas péché » – comme le sous-entendent peut-être Henry Tourneux et Maurice Barbotin⁴ –, ce qui constitue une sorte d'interprétation « entre-deux » qui empêche de comprendre la débrouillardise en tant que *le faire* du péché, voire en tant que péché *en soi*. C'est cette toute dernière interprétation, choisie, qui me paraît la plus adéquate. Car outre la nuance signalée, c'est celle qui insiste finalement le plus sur la négation entendue en tant que rupture radicale, totale, entre la débrouillardise et le péché, à la manière d'un Patrick Chamoiseau parlant « de débrouillardise qui n'est *jamais* [le] péché » ou, de concert avec Raphaël Confiant, « de débrouillardise *jamais* répréhensible »⁵.

Ce fil d'Ariane posé, pour l'observateur occidental, se risquer à aborder cette expression proverbiale aussi franche que chargée, c'est assurément se méfier de ses propres impairs. D'une part parce que la notion de péché si malmenée par l'Histoire coloniale, ici en terrain créole, n'a plus rien à voir avec la mécanique académique et dogmatique des concepts et questionnements chrétiens et occidentaux⁶ ; d'autre part parce que son enquête reste dépendante de la saisie complexe de tout un milieu de vie socioculturel constamment chahuté par les stigmates de cette Histoire douloureuse ; et en troisième lieu, parce que devant ce qui pourrait lui apparaître parfois – dans les situations concrètes – d'un radicalisme et d'un

Paris-Pointe-à-Pitre, Maisonneuve & Larose-Servedit-Éditions Jasor, nouvelle éd. 2002, p. 99 : « La débrouillardise n'est pas un péché ».

³ Si, dans son *Dictionnaire élémentaire français-créole*, Paris, L'Harmattan-Presses Universitaires Créoles, de 1992, p. 66, Pierre Pinalie traduit par : « Être débrouillard n'est pas un péché », dans son *Dictionnaire de proverbes créoles*, Fort-de-France, Désormeaux, de 1994, p. 105, il opte pour : « Le débrouillard ne pêche pas ».

⁴ Henry Tourneux et Maurice Barbotin dans leur *Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe, suivi d'un index français-créole*, Paris, Karthala-ACCT, 1990, p. 92, où ils traduisent par : « Ce n'est pas péché que d'être débrouillard ».

⁵ Respectivement : Patrick Chamoiseau dans *Au temps de l'antan. Contes du pays Martinique*, Paris, Hatier, 1988 (coll. Fées et Gestes), p. 10 ; Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant dans leurs *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane, 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991, p. 57. Confiant, pour sa part, appuyant le fait que « le débrouillard ne commet pas de péché », dans *Le grand livre des proverbes créoles, op. cit.*, p. 66, ce que renforce clairement la traduction du Mauricien Gérard Fanchin : « Il n'y a aucun péché à se débrouiller », dans sa préface au recueil *Le Morne, territoire marron !* de Sedley Richard Assonne, Maurice, Éditions de la Tour, 2002, p. 7 (je souligne, pour toutes les citations).

⁶ Ne parlons même pas ici des distinctions (parfois exacerbées de subtilités) entre péché dit originel, personnel, vénial, habituel ou dits encore, au pluriel, capitaux, sociaux, etc., ainsi que des distinctions entre fautes objectives, subjectives, propres, collectives, voire héréditaires... Beaucoup plus succinctement, il semble nécessaire de rappeler ici que la théologie classique distingue entre le péché et la faute. Le *péché* est une notion qui s'emploie en registre religieux. Bibliquement, l'étymologie de la métaphore grecque employée pour le désigner (*ἀμαρτία*, *hamartia*) suggère le manquement d'un point de référence, d'une cible, bien que cela ne soit pas tellement l'acte même du manquement de la cible mais ce pourquoi la cible n'a pas pu être atteinte (l'esprit de l'acte, le manquement à son devoir moral) qui est désigné comme péché chez Paul par exemple. C'est ainsi que le mot définit avant tout le mal de l'humain devant Dieu, sa faille, un écart qui devient volontaire dans la transgression consciente d'une volonté divine (un désir) en appelant à des relations harmonieuses et iréniques entre les humains. La notion de *faute*, elle, est plutôt employée en registre laïque et juridique. C'est le mal de l'humain devant l'humain, ses faillites ou manquements aux règles morales, éthiques, qui régissent les rapports réciproques. Quant au *mal*, ce « déjà-là » mystérieux, il désigne globalement cette puissance de nuire, de faire souffrir, qui détourne l'humain des sources, des ressources et des postures de la justice, de la liberté, de la bonté et de la beauté. C'est le contraire de la vertu, du bien, de l'équité, de la morale, ces autres ressources de la conscience que l'humain doit alors compensatoirement travailler, « pour-suivre ». Enfin, la *culpabilité* participe d'un sentiment : celui de *se sentir* coupable, de porter en continu le poids d'une faute, d'un mal, d'un ou du péché (d'un manquement aussi bien profane que juridique ou religieux). C'est un sentiment complexe parce qu'il peut être lié diversement aux ébranlements d'émotions ressenties ou partagées, de sa conscience, de troubles psycho-pathologiques ainsi qu'aux lots de règles éducatives reçues ou non reçues comme à l'ancrage même d'imaginaires ou de superstitions. Mais c'est aussi un sentiment paradoxal puisque l'on peut porter la culpabilité d'une faute jamais commise de la même manière qu'il est possible, à l'inverse, de fauter sans jamais se sentir coupable.

simplisme presque inquiétant au sujet d'une notion de péché dérivant finalement vers un sentiment d'innocence, il devra s'arracher à la tentation de l'exotisme et du folklorisme pour tenter *d'entendre* autrement ; soit en se laissant « sur-prendre » par ce qui sourd sous la formule et de la formule au lieu d'inlassablement viser à la « com-prendre » – pour en revenir à cette mise en garde d'Édouard Glissant (abordée dans les Liminaires de notre introduction générale) au sujet de ce verbe toujours colonialement conquérant par l'intermédiaire de son « prendre » réducteur⁷. Raison, du reste, pourquoi, méthodologiquement parlant, je m'en tiendrai à rapporter ce qui ressort de l'approche phénoménologique choisie (celle du déroulement observé), même si j'ai parfois pu/dû céder à l'interprétation (que j'espère la plus objective possible), notamment en cherchant à faire rebondir, en miroir ou à revers (exercice d'ethnologie inversée), au dernier paragraphe de cette tracée, la problématique sur le terrain occidental.

Je voudrais encore rendre attentif aux deux temps explicitement orientés de cette approche : en premier, je traiterai la sentence « *Débouya pa péché* » en la redéployant sur le fond historique qui l'a vu naître, la situation d'esclavage, pour faire apparaître comment ce fond a pu inculquer toute une anthropologie du péché aux populations afro-créoles des Antilles et de la Guyane ; puis, secondement, je livrerai une reprise ethnographique⁸ de cette anthropologie dans les terrains clés du biotope créole qui nous préoccupent ici, soit linguistique, métaphysique, sociologique, théologique et ecclésial, pour expliciter comment, à l'observation de ces terrains, un tel processus d'inculcation a pu finalement dériver vers une *déroutante* (au sens littéral) philosophie de l'innocence marquant toujours très fortement les esprits créoles.

II. Une anthropologie – inculquée – du péché

1. Le péché comme production coloniale

a.) L'état de péché ou la « maudition » originelle de la noirceur

C'est donc d'abord dans les strates de l'histoire servile qu'il nous faut chercher comment s'est étayée la formule « *Débouya pa péché* », une formule que je commenterai en commençant par sa fin.

Qu'entend-on par « péché » aux Antille-Guyane ? On répondra d'emblée que la notion de péché s'est historiquement conjuguée, par osmose, avec celle de (et en tant que) véritable production économico-théologique coloniale de l'esclave noir. J'ai déjà largement abordé l'argument dans notre deuxième tracée au titre explicite (« Entre *modisyon* et maléfice, les idées noires de la couleur, construction coloniales et fraudes théologiques ») pour que l'on ait besoin d'y revenir longuement. Nous avons vu comment, au nom du profit économique européen miroité par l'exploitation des terres caraïbes, on a finalement réussi à justifier le recours à l'esclavage dans l'enchaînement même d'un incroyable processus de dépréciation physique, morale et théologique du corps noir. Je m'abstiendrai donc de ressortir les nombreux textes des naturalistes, voyageurs ou philosophes qui, au cours des siècles, ont opéré et étayé ces types de discrédits en distillant une image singulièrement dégradée de l'homme noir parfois réduit à un véritable catalogue de vices. Le Noir étant toujours celui « qui est » et « qui n'a pas »... Celui « qui n'a pas » : de religion, d'intelligence, de technique, de moralité, d'éducation, d'art, d'âme... Et celui « qui est » : voleur, menteur, fourbe, cupide, ingrat, paresseux,

⁷ Cf. Édouard Glissant, « Le chaos-monde, l'oral et l'écrit », in Ralph Ludwig (sous la dir. de), *Écrire la 'parole de nuit' : La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, 1984 (Folio-essai, n° 239), pp. 126-129. J'ai commenté sous le titre « Tout com-prendre ou se laisser sur-prendre », dans la revue *Perspectives Missionnaires* (Bellevue), n° 30, 1995, pp. 3-6.

⁸ J'entends ici très spécifiquement le mot au sens d'étude descriptive des lieux de fonctionnement d'une société.

féroce... Bref, c'est cette catégorisation négative systématique⁹, portée en sus par la fameuse fraude théologique de la « malédiction de Cham » déviée sur la race noire, qui aura finalement abouti, *par mystification réciproque* comme l'a bien établi Frantz Fanon dans son *Peau noire masques blancs*, à domestiquer la pensée de l'être servile – comme celle, du reste, du maître blanc – à l'idée implacable *d'un originel péché d'être noir* !

Le péché ? C'est donc avant tout, dans la pensée créole, la remémoration historique de cet état *consubstantiel* – si l'on ose dire, comme l'a adéquatement avancé Jean-Luc Bonniol¹⁰ – à la noirceur de sa peau, un état dressé dès le début de l'esclavage comme en porte encore l'écho du père Jean-Baptiste Dutertre écrivant ingénument, dans son *Histoire générale des Antilles par les français* de 1654, qu'il ne savait pas ce qu'avait fait

« cette malheureuse nation, à laquelle Dieu a attaché comme une malédiction particulière et héréditaire, aussi bien que la noirceur et la laideur du corps, l'esclavage et la servitude »¹¹.

Ce que n'a fait que prolonger la *vox populi* : « La méchanceté, dit-on, est une nation, et sa couleur est noire »... La noirceur donc, un phénotype « *macule* », pour reprendre encore ici la terminologie implacable, « juste » mais presque insoutenable, employée par Jean-Luc Bonniol et Francis Affergan¹² pour dire comment on a pu désigner le stigmate du corps noir, corps déconsidéré, à la manière d'une feuille d'imprimerie de mauvaise qualité, grossière, mal encrée, mal repérée, mal cadrée, couverte de salissures, de tâches, bref, en défauts *originels* d'impression... Un marqueur corporel visible, ineffaçable, omniprésent, devenu malheureusement emblématique, que l'on porte « mémoriellement » sur soi, avec soi et surtout au plus profond de soi. Une blessure d'autant plus vive que dans le champ sémantique et la pensée créoles le mot « *kò* » (« corps »), nous l'avons vu, désigne toute l'architecture anthropologique et ontologique humaine dans ses dimensions non seulement physiques, mais morales, mentales, intellectuelles, spirituelles, sociales... L'osmose de cette perception anthropologique avec la problématique inculquée de la noirceur a du reste tellement envahi la mémoire créole que même Aimé Césaire, épice de la Négritude, n'avait pas manqué d'en rappeler la trace critique lorsque, dans son ouvrage phare *Cahier d'un retour au pays natal*, il fustigea

« ceux qui ne se consolent point de n'être pas faits à la ressemblance de Dieu mais du diable... »¹³.

C'est donc *tout le corps-personne* qui devient le support mystifié, imaginaire, du péché. Sur cet avatar, les sujets créoles comme leurs écrivains sont aussi intarissables que les tradi-

⁹ Outre les nombreuses références dans les textes coloniaux de tous genres, cf. « L'image européenne de l'Afrique et des Africains », paragraphe de réflexions très significatives récoltées par René Bureau et André Raffort dans leur ouvrage *Le vade-mecum de l'expatrié*, Paris, Société Internationale d'Études et d'Interventions, 1981, pp. 19-27. Cf. également le paragraphe où François Laplantine esquisse « La figure du mauvais sauvage et du bon civilisé », dans *L'anthropologie*, rééd. Paris, Payot & Rivages, 1995, pp. 38-43.

¹⁰ Jean-Luc Bonniol, dans *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 55, qualifiant du coup l'ordre esclavagiste de « socioracial ».

¹¹ Cité par Antoine Gisler, *L'esclave aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècle). Contribution au problème de l'esclavage*, (1965), nouvelle éd. rev. et cor., Paris, Karthala, 1981, note 2, p. 153.

¹² Jean-Luc Bonniol dans *La couleur comme maléfice*, op. cit., p. 64, et Francis Affergan, dans « La mascarade des couleurs : contribution à une anthropologie du métissage », in Jean-Luc Bonniol (sous la dir. de), *Paradoxes du métissage*, Paris, Éditions du CTHS, 2001, p. 37. Ils s'en réfèrent à Yvan Debbaesch, *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, tome 1, Paris, Dalloz, 1967. Cf. Ils parlent même de « macule servile ».

¹³ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, (1939), rééd. Paris-Dakar, Présence Africaine, 1993, p. 58.

tions oraliturelles (contes, proverbes, expressions, devinettes) qui réactivent inlassablement, sous les modes dramatiques ou ironiques, ce stigmate douloureux et « coupable » de la noirceur.

« Le Nègre – fait dire à ses héros romanesques Raphaël Confiant – a de la maudition dans son corps » ; il est précisément (formule populaire si courante et si aiguë qu'elle doit être remise ici en évidence)

« *nwè kon an péché mowtel* », « noir comme un péché mortel »,

et se retrouve toujours « derrière le dos du Bon Dieu » comme y insiste les maximes créoles archi-usitées (« *Bondyé viré-y do* » en Guyane, « *Nou dèyè do Bondyé* » en Guadeloupe, « *Bondyé viré do bay* » en Martinique¹⁴), soit là où « le diable fait sa lessive » ; n'a-t-il pas été « pétri par la mauvaise volonté de Dieu », « un jour qu'il était visité par une terrible colère » et « oublié – par ce Dieu – au jour de la création »¹⁵ ? Ces derniers mots sont lourds de sens et n'ont pas été choisis au hasard. Ils orientent de suite la pensée commune vers ces Paroles des « Premiers temps » que j'ai déjà relevées dans d'autres tracées mais qu'il me semble indispensable de remémorer une fois encore, Paroles qui ne cessent de nourrir les mémoires collectives depuis les siècles reculés de la servitude, récits fameux où les conteurs, vibrants représentants du monde opprimé, s'y décrivent tels les derniers des êtres humains littéralement « cuits », « grillés » (au sens propre comme au sens figuré...) et donc « noircis » parce que le Bon Dieu les a en effet tout bonnement *oubliés* dans son four de potier au jour de leur création. Ou encore, parce que paresseux à obéir prestement aux ordres du Créateur, ils se sont retrouvés bons derniers à se laver dans le bain d'eau lustrale précédemment salie *des impuretés* des Blancs puis des Indiens plus prompts qu'eux¹⁶. On peut rappeler ici (sans crainte de se répéter) la tradition non censurée rapportée par Léon-Gontran Damas en 1943 à propos de ce conte¹⁷ : « Vous apprendrai-je ce que plus d'un ignore », déclara le Bon Dieu ; « à mes yeux c'est de la couleur blanche qu'est le bonheur céleste (...) comme tous ceux qui sont à mes côtés » ; mais « il est maintenant trop tard », ajouta-t-il au retardataire du bain originel,

¹⁴ « Dieu nous a tourné le dos » ou « Nous sommes derrière le dos de Dieu »... Peut-on y lire une possible rémanence africaine dans cette plainte priée des Dinka du Soudan ? : « Dieu nous a tourné le dos / Il a pris en haine les discours des hommes / Et pourtant il reviendra de nouveau / Dieu nous a tourné le dos ». Rapportée par Louis-Vincent Thomas et René Luneau dans *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, (1969), Paris, Stock, 1981, p. 169.

¹⁵ On redira ici que l'œuvre romanesque de Raphaël Confiant est une de celles qui met le plus au jour cette « *modisyon* » (vocabulaire qui porte donc le double sens de maudition et de malédiction) ainsi que ce que j'ai appelé une véritable « déveine théologique du Nègre ». Dans cette perspective, on peut se rapporter déjà à sa première nouvelle écrite en créole et au titre fort parlant, *Jik dèyè do Bondyé* (« Jusque derrière le dos de Dieu », Fort-de-France, Éditions Grif An Tè, 1979), significativement rendu dans la version française par *La lessive du diable* (Paris, Écriture, 2000, traduit par l'auteur) – ce qui indique bien qu'aux Antilles comme en Guyane « *an diskou-pay pa klè, pa net, ant sa ki ta Bondié ek sa ki ta Djab* » (« la séparation n'est pas claire et nette entre ce qui est de Dieu et du Diable ») comme le martèle Confiant dans *Djab-la adan kilti kréyol la* (un livre en créole préparé dans le cadre des Guides du Capes de créole, disponible sur <http://kapeskreyol.potomitan.info/guides/djab.html>, pp. 13-17 de la dernière mise à jour le 01/03/2008). On retiendra également de Confiant, toujours dans ce sens, par exemple *Le Nègre et l'Amiral*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1988, roman dominé par la figure de Rigobert, grand insulteur du Bon Dieu qu'il accuse de sa déveine (cf. pp. 17, 54-55, 107, 154, 326, 331...), et *Eau de Café*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991 (cf. pp. 37, 105, 167-168, 281, 331, 334, 374... de l'éd. en Livre de poche, n° 9642).

¹⁶ Il est très frappant de retrouver un récit similaire de ce bain lustral, avec les mêmes acteurs et indiquant un niveau hiérarchique identique, dans les collectes de l'anthropologue amérindianiste Françoise Grenand, *Et l'homme devint jaguar, l'univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayāpi de Guyane*, Paris, L'Harmattan, 1982 (coll. Amérindienne), pp. 94-95. Les liens d'origines comme de sens devraient pouvoir être établis.

¹⁷ C'est le conte « Les trois frères », transcrit par Léon-Gontran Damas dans ses *Veillées noires*, Paris, Stock, 1943, rééd. par les Éditions Leméac, Ottawa, 1972, pp. 135-139 (coll. Francophonie vivante).

« ce qui t'arrive, tu l'auras voulu, tu l'auras voulu toi-même, en doutant de ma parole. Et maintenant que ta volonté soit faite et non la mienne. Et noir, tu resteras noir »...

... avec les avatars de cette condition ; et jusqu'au seuil mortel (!) de la porte du ciel, comme le prolonge et l'ironise violemment, une année plus tard, le poète guadeloupéen Albert Béville, alias Paul Niger, dans un texte criant qui a fait date, où il dénonce précisément ce Dieu qui « avait *oublié* l'Afrique » (je souligne), ajoutant :

« Mais quand on s'aperçut qu'une race (d'hommes ?)
Devait encore à Dieu son tribut de sang noir, on lui fit un rappel.
Elle solda.
Et solde encore, et lorsqu'elle demanda sa place au sein de l'œcumène, on lui désigna quelques bancs. Elle s'assit. Et s'endormit.
Jésus étendit les mains sur ces têtes frisées, et les nègres furent sauvés.
Pas ici-bas, bien sûr.
Mais le royaume du ciel aux simples étant ouvert, ils y entrèrent en foule, et la Parole rapporte que, pour achever le miracle et laver pour toujours les noirs de l'originel péché, ils sont là-haut transformés en blancs (...)
Et c'est depuis ce temps que, semblable aux orties, la race nègre encombre les moissons d'âmes.
Et pousse ses surgeons partout où quelque faux s'apprête à séparer la vie de la terre étrangère
Partout
où des pécheurs doivent être sauvés et des grâces rendues
Partout
où le sang de l'homme doit racheter les faiblesses de la chair de l'homme
Partout où il faut peiner
Partout bêcher
Partout où la sueur et le sang ont fondé les sept piliers (...)
Et Dieu dit : « C'est bien !
Car pour être une race de feignants, ça, c'est une race de feignants.
Je leur en foutrai, moi, la paix nazaréenne
Jusqu'à ce qu'ils en crèvent.
Et je leur en mettrai, moi, des croix dans le derrière, (...)
jusqu'à ce qu'ils en voient des étoiles.
Et les ferai monter par des sentiers arides jusqu'à la porte étroite.
Et les laisserai dehors pour qu'ils blanchissent au soleil »...¹⁸

b.) Le catalogue des péchés ou l'atteinte théologique et politique à l'ordre colonial et donc à la sainte blancheur

Corollaire de ce qui précède, l'état de péché étant d'*être* noir, on comprend comment le catalogue des péchés, le *faire* du péché, devait historiquement, à l'époque de l'esclavage, désigner toutes les atteintes à la « blancheur sacrée » ; autrement dit, à tout ce qui pouvait entraver la bonne marche du système hiérarchique de la Colonie. Dès l'Ancien Régime, du

¹⁸ Paul Niger, « Je n'aime pas l'Afrique », texte de 1944 publié dans l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, (1948), Paris, PUF, 1985⁵ (coll. Quadrige, n° 66), pp. 93-100 pour l'entier du texte. Cette sorte de répulsion pour le christianisme inculqué « à coup de pied à la base du sacrum », comme le dit Jacques Roumain, s'inscrit en fil rouge dans la littérature antillo-guyanaise, de Césaire aux romanciers de la génération de la Créolité tel Tony Delsham. Toujours cinglant, Raphaël Confiant va jusqu'à parler de « Jésus-Crime » (dans *La baignoire de Joséphine*, Paris, Mille et une nuits, 1997, p. 66).

reste, comme nous l'apprend l'historien Antoine Gisler, c'est à l'Église coloniale que l'on assigne, par le truchement du politique, ce rôle de quasi police : contenir les esclaves par l'éducation religieuse jusqu'à leur « laisser toujours croire que leurs maîtres ne peuvent avoir de torts envers eux ». Des consignes qui ne tardent pas à aboutir à la quasi exclusion de la police même du maître (et de fait à leur impunité), de sorte que l'influence de la religion et le frein à l'amoralité qu'elle imposait devait finir, pour l'essentiel, à « jouer à sens unique »¹⁹. On mesure d'autant la taille du vice que la notion de péché en vint donc à être réduite aux seuls franchissements des interdits mis en place pour protéger les intérêts blancs²⁰. Ce constat d'une véritable *racialisation* du mal et du péché saute à l'évidence lorsque l'on relit par exemple les différents *Codes Noirs*, *Droits publics des esclaves* et autres *Règlements des Colonies*²¹ pourtant censés également tempérer les ardeurs répressives des maîtres sur leurs esclaves. On y découvre, en vrac, que : vols d'objets ou de nourriture, répliques et insultes envers les Blancs et enfants de Blancs, retards, absentéisme, marronnage (évasion), insubordination et désobéissance envers les maîtres, complots, révoltes, rassemblements d'esclaves, prétention à la désignation de « Monsieur », port de bâtons ou de coutelas hors des lieux de travail, déplacement hors des Habitations sans autorisation, pratiques religieuses africaines et « sorcières », non-observance des rites et du culte catholiques, absences au catéchisme, relations amoureuses et conjugales non autorisées par les maîtres et strictement prohibées avec des Blanches, avortement des Nègresses, possessions de terres et de biens, et par-dessus tout meurtre d'un représentant de la communauté blanche même en cas de légitime défense, que tout ceci codifiait finalement et indistinctement le mal, la faute, le péché, alors que le bien, à l'inverse, connotait tout ce qui pouvait être identifié à la soumission, à la résignation, à l'acceptation par l'esclave de sa condition servile, à son bon travail, à sa fidélisation aux préceptes moraux de l'Église, à sa prévenance énergique pour le respect de son maître, les intérêts de son maître et la conservation des biens de son maître et donc, de fait, à son obéissance sans faille au pouvoir établi. Comme l'a posé Achille Mbembé en perspective d'histoire coloniale africaine, il s'agit bien là d'une véritable compréhension du péché en tant que « catégorie politique » et donc en tant qu'« efficacité politique » (non sans s'en référer pour l'occasion à saint Augustin)²². Extrait du *Droit public des esclaves* témoignant de ce détournement politique des valeurs éthiques au profit des maîtres, tout en prétendant définir la « haute moralité »²³ :

¹⁹ Antoine Gisler citant des documents d'archives de l'administration coloniale, *in op. cit.*, pp. 169-171 (je souligne).

²⁰ Cf. Jack Corzani, art. « Religion », du *Dictionnaire Encyclopédique des Antilles et de la Guyane*, (sous sa dir.), Fort-de-France, Éditions Désormeaux, tome 7, 1993, pp. 2003-2011.

²¹ « Genres littéraires » quasi majeurs de l'époque, tant les pièces éditées furent nombreuses pour tenter de régir (et donc de contenir) la main-d'œuvre servile. La plus connue est le fameux *Code Noir* édité sous Louis XIV en 1685. Le choix de réédition est vaste. On consultera par exemple la reproduction pratique des deux versions de 1685 et 1724 dans l'édition parisienne, *L'Esprit frappeur*, 1998, n° 27, avec une introduction de Robert Chenais. Pour d'autres *Règlements* et *Arrêts*, cf. entre autres le traitement que livre Antoine Gisler : « La police de l'esclave », *in op. cit.*, pp. 78-103.

²² Le péché serait ici devenu une véritable « catégorie politique » pour Achille Mbembé, en ce que, imposé par le *dominium* politico-colonial et appréhendé à travers la pensée d'Augustin pour qui la vraie gloire de l'homme est constituée par l'obéissance et non l'autonomie (par rapport à Dieu), la notion de péché serait entrée *ipso facto* dans le registre du politique (resté inféodé au religieux). Mbembé l'explique et le détaille aux pp. 25-30 de sa contribution inédite : *La question païenne en post-colonie. Perspective africaine*, Paper presented at the Conference on « Popular Religion, liberation and contextual theology », University of Nijmegen (Netherlands), January 3-7, 1990. On rappellera que si Augustin, dans *La Cité de Dieu*, livre XIX, dit que « l'esclavage en Dieu est la liberté même, car on est libre en servant », il dit encore que la servilité humaine est « une punition établie en vertu de cette loi qui ordonne de conserver l'ordre naturel, qui défend de le troubler ».

²³ Repris par Daniel Maximin dans son œuvre pathétique, *L'Isolé soleil*, (1981), Paris, Seuil-Points, 1987, p. 32.

« Il pourrait peut-être convenir de restreindre pour l'avenir la liberté des esclaves à ceux qui auront sauvé la vie à leur maître, à sa femme ou à quelqu'un de ses enfants, comme aussi à ceux qui auraient empêché la perte totale des biens de leurs maîtres... (...) [il est suggéré] que les motifs d'affranchissement soient limités aux seuls actes de haute moralité, dont l'occurrence ne saurait être qu'accidentelle parmi les Nègres. Ainsi la liberté pourrait être accordée seulement à l'esclave qui aura relevé une conspiration contre le sang blanc, ou qui aura découvert un poison inconnu, avec l'indication des coupables et des preuves, à celui qui aura dénoncé un repaire d'esclaves obstinés dans leur défection, ou contribué à la conservation d'un Blanc dans un danger évident. Et encore pour certains services spéciaux comme la nourriture du maître ou de trois de ses enfants sevrés par ses ordres, trente années au jardin ou service domestique sans marronnage, une industrie, une économie, un attachement ayant contribué avec distinction à la fortune du maître ».

Il n'est sans doute pas difficile d'entendre comment un tel texte cherche politiquement à stimuler et monnayer, appât d'affranchissement en bout de ligne, la marque de reconnaissance de l'esclave envers son maître – toute d'abnégation et d'allégeance – et, partant, son ardeur concrète et visible à obtenir l'expiation salutaire de sa noirceur. Non sans *pseudo*-raccords théologiques cherchant à soutenir cette perspective. À l'appui et pour s'en convaincre, il n'est qu'à relire quelques sermons, instructions, lettres missionnaires, relations de voyages des religieux ou autres catéchismes et recueils d'oraisons de l'époque, à l'instar du *Livre de prière, d'instruction et de consolation des populations noires des colonies françaises et du Nouveau Monde* de l'abbé Hardy²⁴, grand défenseur du rôle civilisateur et régénérateur de la religion catholique chrétienne, qui, renforçant l'argument politique, en était arrivé à relier et à justifier la soumission aux maîtres en avançant sans vergogne le cinquième commandement ! Reconnaître son maître et sa maîtresse comme son père et mère à honorer ! Un argument théologico-paternaliste qui devait être couramment convoqué à l'époque à en croire Victor Schœlcher qui ne manque pas de s'en indigner dans son manifeste abolitionniste, *Des colonies françaises* :

« Nous avons entendu un curé demander en pleine église à un Nègre auquel il faisait subir l'examen du catéchisme : 'Quel est le commandement de Dieu qui ordonne à l'esclave de respecter son maître ?' On peut penser si le pauvre nègre fut interdit. Enfin le prêtre déclara que c'était le quatrième [en réalité le cinquième] : 'Tes père et mère honoreras !' »²⁵.

On mesurera l'ineptie de cette justification, et d'autant dans la position de l'esclave, en prenant la peine de relire les deux versions complètes du libellé de cette parole du Décalogue comme d'ailleurs tout le Décalogue²⁶. Devant les documents et témoignages coloniaux repassés au filtre des Tables bibliques, on est constamment frappé par ce type de logique interne de récupération apologétique et sotériologique de l'esclavage qui, à travers toute une moralisa-

²⁴ Abbé J. Hardy, *Le trésor des Noirs, ou Le Livre de prière, d'instruction et de consolation des populations noires des colonies françaises et du Nouveau Monde*, Paris, Gaume, 1843. Signalé et commenté par Philippe Delisle dans son *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Paris, Karthala, 2000, pp. 77-83.

²⁵ Victor Schœlcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre, 1842, repris dans *Esclavage et colonisation [choix de textes de Victor Schœlcher célébrant le centenaire de l'Abolition]*, PUF, 1948, rééd. avec une introduction d'Aimé Césaire et une préface de Jean-Michel Chaumont, Paris, Quadrige-PUF, 2007, p. 95. Schœlcher fait une petite erreur (la même que l'abbé Hardy cité ci-avant d'ailleurs) puisqu'il s'agit en fait du cinquième commandement.

²⁶ Qui renforce en effet cet égarement : « Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu » (dans la Table d'Exode 20, 12) ; « Honore ton père et ta mère, comme Yahvé ton Dieu te l'a ordonné, afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu » (dans la reprise du Deutéronome 5, 16).

tion manichéenne et une reprise herméneutique fort douteuse des Écritures, non seulement mixe, au nom de cette logique même et jusqu'à les confondre, lois et ordre juridiques, économiques et bibliques²⁷, mais ratifie comme *valeur* salvatrice les souffrances quotidiennes de l'esclavage sous couvert de volonté divine tout en justifiant l'annihilation de tous les réseaux symboliques, anthropologiques, religieux et culturels endogènes qui étayent les groupes de populations serviles de différentes provenances et donc les dignités humaines²⁸. En d'autres termes, ces productions écrites reflètent cette solide conviction que l'esclavage est une chance offerte aux Africains d'expier leur noirceur maudite. C'est « *grâce à* » l'esclavage que les âmes noires ont pu échapper à l'Afrique pécheresse et goûter ainsi à l'espoir d'une Rédemption possible, d'un salut porté lui-même – le comble – par l'argument du rachat. Ainsi l'abbé Rigord, curé de Fort-Royal, à la Martinique, écrivant :

« Quand on réfléchit à l'état de dégradation dans lequel gémissent les hordes d'Afrique, on est porté à considérer la traite comme un fait providentiel, et l'on en veut presque à cette philanthropie qui ne voit dans l'homme qu'une chose : la liberté matérielle. Que de milliers de ces malheureux ont trouvé dans la servitude la liberté des enfants de Dieu ! »²⁹.

L'emprise de cette certitude justificatrice sera du reste telle que, même une centaine d'années après l'Abolition, elle persiste de manière affligeante, à l'exemple de ce catéchisme d'anthologie dictant aux ouailles à répondre : que « l'Afrique ne peut pas marcher avec la religion du Bon Dieu », non seulement parce qu'« on ne fait pas cuire le concombre avec

²⁷ À l'exemple de ce « Règlement de discipline pour les nègres, adressé aux curés dans les colonies françaises d'Amérique », probablement en 1777, par le père Charles-François de Coutances, préfet apostolique des missions des capucins aux îles du Vent (cité par Gisler, *in op. cit.*, pp. 184-186) : « L'instruction religieuse des nègres doit faire dans les colonies un des principaux objets du ministère de la religion. La sûreté publique, l'intérêt des maîtres, le salut de leur âme, sont les motifs qui doivent engager le missionnaire à y travailler avec d'autant plus de zèle, que c'est le seul avantage que cette malheureuse espèce d'hommes puisse retirer de l'état d'esclavage auquel ils sont assujettis »... Auquel cas la tâche première des curés sera de « les former aux bonnes mœurs (...) dans l'accomplissement des devoirs de leur état, et dans la correction des vices qui y sont opposés ». Cf. également le paragraphe que Gisler consacre au « clergé possesseur d'esclaves », *ibid.*, pp. 151-169 et les nombreux extraits de documents d'ecclésiastiques sans ambages – Bouton, Maurile de Saint-Michel, Dutertre, Pelleprat, etc. – qu'il nous laisse (aussi en notes) à propos de cette logique de récupération politico-théologique de l'esclavage. Dans la même veine, et pour montrer la permanence de cette doctrine, cet autre extrait, quarante années plus tard, d'une *Circulaire du 30 mai 1822* adressée par le préfet apostolique aux curés de la Guadeloupe et paru dans la *Gazette officielle* de cette île le 15 juillet 1822 : « Conformément à la lettre de S. E. le Ministre de la Marine et des Colonies, (...) vous ferez tous les *Dimanches*, à une heure convenable, une Instruction ou Catéchisme pour les Nègres. Dans vos discours, soit au prône, soit autrement, vous userez de tous les moyens que la Religion met à votre disposition pour engager les maîtres et maîtresses à y envoyer leurs domestiques. N'oubliez pas surtout de faire sentir à MM. les habitants que non seulement leur intérêt spirituel, mais encore leur exactitude à remplir ce devoir religieux, comme aussi vous devez faire comprendre aux esclaves que leur salut dépend absolument de leur obéissance à leurs maîtres et de leur amour pour le travail » (Circulaire reproduite dans *La Grande Encyclopédie de la Caraïbe, tome 6, Histoire des Antilles*, [s. l.], Sanoli, 1990, p. 46.

²⁸ Cf. la remarque de Laënnec Hurbon dans son article sur « Sectes religieuses, loi et transgression en Guadeloupe », revue *CARÉ* (Bourg-Abymes), n° 8, mai 1981, p. 86 : « La première tâche du maître, pour produire l'esclave dans son statut d'esclave, consiste à lui supprimer ses points de repères traditionnels, son propre réseau de symboles, qui lui permettrait l'accès à la condition humaine ».

²⁹ Et encore, en complément : « Les voies de Dieu ne se jugent pas d'après nos idées étroites et égoïstes. La religion ne s'occupe que secondairement du sort matériel de l'homme ; à ses yeux peu importe qu'il soit libre ou courbé sous le joug de la servitude ; bien plus, elle dit : heureux ceux qui souffrent, heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. La conversion d'une âme a plus de prix aux yeux de Dieu que tous les avantages qui ont rapport à nos intérêts matériels ». Ces deux textes sont cités par Victor Schœlcher dans *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*, Paris, 1847, chap. V, repris dans *Esclavage et colonisation [choix de textes de Victor Schœlcher célébrant le centenaire de l'Abolition]*, *op. cit.*, p. 126.

l'aubergine » (*sic* !), mais parce que ses enfants « font beaucoup de péchés et vont en enfer », raison finale pour laquelle

« Jésus-Christ (...) c'est lui qui a souffert, *qui est mort pour nous sortir de l'Afrique* »³⁰ ...

c.) La réalité du péché ou l'ambiguïté d'une notion à deux vitesses

Concrètement, cependant, nous savons que cet argumentaire politico-théologique fort primaire, aussi entremêlé que racialisé à propos du péché, n'a jamais pu tenir. La Colonie cadrée entre le *Code Noir* juridique et le « Code Blanc » catéchétique, il devait immanquablement s'enchaîner, pour les maîtres, pour les clercs et pour les esclaves, toute une série d'ambiguïtés insurmontables que je ne ferai ici que signaler globalement pour nous permettre d'appréhender d'une manière plus pragmatique et contextuellement plus précise la notion de *débouya*. Ces ambiguïtés touchent tout à la fois à la définition, la compréhension, l'effectuation (l'accompli) et, en fin de compte, à la réalité intrinsèque (ou à « l'en soi ») du « commis » et du « subi » dudit péché.

Devant cette pseudo-localisation géographique originaire (l'Afrique) comme devant cette coloration arbitraire (le Noir) et donc inégalitaire de la notion de péché, que pouvait en effet signifier, par exemple, et pour les Blancs malgré tout soumis en principe, par principe, à leur juridiction religieuse et pour les populations serviles forcées de s'y soumettre, les mots comme les concepts de « faute » ou de « transgression » ? Pour le dire autrement, pouvait-on donc vivre d'une conception du péché à deux vitesses ? Le « péché originel de la noirceur » des esclaves prétexté signé par la fameuse affaire de la « malédiction de Cham » pouvait-il être plus péché et plus originel que celui commis par Adam et Ève qualifiés par les afro-créoles de « blancs comme de la farine de manioc »³¹ ? Une situation binaire artificielle que Schœlcher ne manqua pas de souligner à sa façon non sans fustiger un clergé pour lui largement complice :

« Les Blancs sont en morale dans des ténèbres aussi profondes que celles où se trouvent les Nègres ; l'éducation des maîtres est tout entière à faire, comme celle des esclaves. Pourquoi les prêtres l'oublient-ils ? »³².

De même (et de l'aveu pourtant rapporté par ce clergé aux opinions partagées mais effectivement le plus souvent emprunté « d'ébranler par un mot le chancelant édifice de l'esclavage » pour n'offrir qu'une vérité évangélique « faussée et tronquée » aux esclaves, comme l'a encore vertement reproché Schœlcher³³), comment, sous ce mode à deux vitesses

³⁰ Il s'agit en l'occurrence d'une leçon de catéchisme utilisée par le clergé catholique français d'Haïti lors de la « campagne anti-superstitieuse » de 1941. Citée par Laënnec Hurbon, *Les mystères du vaudou*, Paris, Gallimard, (coll. Découvertes, n° 190), 1993, pp. 137-138 (je souligne).

³¹ À l'instar de l'héroïne de Raphaël Confiant, « Eau de Café » (dans le roman du même nom), *op. cit.*, p. 331.

³² Victor Schœlcher, dans *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre, 1842, repris dans *Esclavage et colonisation [choix de textes de Victor Schœlcher célébrant le centenaire de l'Abolition]*, *op. cit.*, p. 96.

³³ *Ibid.*, pp. 94-96. Victor Schœlcher n'a pas toujours été objectif avec un clergé qu'il juge trop de façon uniforme, ne cessant de le mettre vertement en cause comme générateur d'une moralisation à sens unique et donc d'une circulation du péché à deux vitesses. Il accuse les clercs de ne pas remplir leur mission en n'osant pas intervenir auprès de la caste blanche, se laissant « lier la langue » sur les conditions de la servitude : « Tout ce qui blesserait ! le système colonial, c'est-à-dire tout le côté moral de la foi, ils se l'interdisent ». Et défendant la valeur d'un vrai Évangile qu'il constate biaisé et perversi, il en ajoute le pourquoi politico-stratégique : « En fait, les créoles [désignant les colons à son époque] agissent rationnellement ; le jour où les Nègres comprendraient la fraternité universelle du christianisme, où ils entendraient le parole égalitaire d'un Savonarola, ce jour-là l'em-

de pedigree, par simple comparaison des conduites entre les Noirs et la classe blanche, pouvaient se mesurer et s'interpréter concrètement les aspects moraux d'un Décalogue rabâché dans tous les catéchismes ? À l'instar du cinquième commandement biblique touchant l'honneur dû à son père et à sa mère, que nous avons déjà évoqué, à la simple lecture des autres exigences – et même sans commentaire –, il est d'autant aisé d'en imaginer les dissymétries contingentes, les antinomies et les résonances troubles entre maîtres et esclaves qu'il nous faut bien nous rappeler, avec Laënnec Hurbon, que « tous les interdits traditionnels ont été *d'abord* violés par le Maître »³⁴ :

Tu ne tueras point...

Tu ne commettras pas d'adultère...

Tu ne voleras point...

Tu ne commettras point de faux témoignage...

Tu ne convoiteras rien de ce qui appartient à ton prochain

(ni sa femme, ni sa maison, ni son bœuf ou son âne)...

En contexte esclavagiste, toutes ces sentences, déjà donc transgressées par le colonisateur, font évidemment problèmes. Notamment celles touchant au sujet invariablement sensible des conditions de vie morale souvent soulevées par les rapporteurs coloniaux, comme le rappelle Antoine Gisler à propos des curés de la Martinique répondant en 1842 à une enquête officielle :

« Quelle foi voulez-vous, Monsieur le procureur, que les esclaves aient dans la religion, la moralisation et l'instruction, lorsqu'ils voient l'immoralité la plus effrénée régner chez leurs maîtres (...), lorsqu'il voit le maître, marié légitimement, vivre lui-même dans un scandaleux concubinage et enseigner par son exemple la promiscuité des femmes ? »³⁵.

Exemple des plus classiques mais qui, rattaché aux autres préceptes des Dix paroles, n'est pas simplement grivois et « léger ». Il n'est qu'à reprendre chacune de ces Dix paroles. On saisira que, pris et vécus à deux vitesses, tous ces préceptes soulèvent la grave question des légitimités totalement opposées, non seulement au niveau des « permissivités » et des comportements, mais des postures, des pratiques, des actes, des gestes, des pensées et des possibles entre groupe dominant et groupe dominé, entre groupe en situation d'abondance et groupe en situation de survie, entre groupe libre et groupe entravé, bâillonné. Qu'est-ce qui est juste ou injuste ? Le vol de nourriture justifié par la faim est-il toujours vol ou acte autorisé contre l'injustice ? – ce qu'ont courageusement soulevé les Frères de Ploërmel³⁶. Et le

pire des colons serait détruit, leurs esclaves ne consentiraient plus à rester esclaves !... Quelle association que cette association coloniale ! La morale de l'Évangile y est dangereuse ! ».

³⁴ Dans son *art. cit.* sur « Sectes religieuses, loi et transgression en Guadeloupe », p. 99 (je souligne).

³⁵ Extrait de l'*Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, Paris, 1843, cité par Antoine Gisler, *op. cit.*, p. 61. Dans son ouvrage important, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises (op. cit.)*, l'historien Philippe Delisle a présenté de nombreux témoignages semblables soulignant, par la bouche des prêtres, l'immoralité des planteurs en décalage avec les préceptes catholiques et même en total contraste avec les bonnes dispositions des Noirs et des Mulâtres. Ainsi l'abbé Gillet en Guyane française : « Le plaisir des sens, la grande dissipation qui règne dans ce pays, et le mauvais exemple des Européens sont de grands obstacles au bien de la religion et au Salut de ces malheureux nègres » (cité p. 46). Ce sont ces constats continuels qui amèneront finalement certains membres du clergé à « dédouaner » de criantes injustices du label de péché (cf. la note suivante).

³⁶ Sur cette question, les Frères de la communauté de Ploërmel, en Guadeloupe, en arrivèrent en effet à dissocier clairement les vertus chrétiennes de l'obéissance aux maîtres, laissant entendre « que les esclaves qui volent de la nourriture sur les habitations ne sont pas fautifs, puisque les propriétaires les poussent à agir ainsi en les privant des ressources nécessaires » (commenté par Philippe Delisle, *ibid.*, p. 130).

meurtre ou l’empoisonnement que dicte la légitime défense, tel celui de l’homme de main du maître qui ouvre béantes les chairs rouges sous les coups terribles du fouet ? Quand au feu de la violence et au comble du désespoir face aux agressions du destin il n’y a plus rien ni repères, comment se définissent les valeurs ? Ne peuvent-elles pas changer de mains ou de sens ?³⁷ Que faire par exemple face aux encouragements, récompensés, à la délation ? Une situation d’injustice globale que soulève encore ici Schœlcher :

« Quelle poignante position que celle d’être obligé de travailler sa vie entière sans autre récompense qu’une misérable nourriture, condamné à tout souffrir, tout, sans jamais se plaindre, victime impassible, pour qui se défendre serait un crime ! À l’esclave personne ne doit rien, il n’a rien ; il ne peut avoir de volonté, d’affections ; il ne s’appartient pas, il ne possède que sa douleur. Un Blanc le frappe-t-il au visage, il doit se taire ; lui prend-il sa femme, il doit se taire. (...) Reprochez maintenant aux Nègres, si vous voulez, de pousser la vengeance jusqu’à la férocité quand ils peuvent satisfaire leur cœur déchiré d’angoisses ; pour moi, je ne suis surpris que d’une chose, c’est qu’ils ne profitent pas de leur nombre pour nous écraser ; c’est de trouver encore quelques vertus parmi eux, car l’esclavage est fait pour les étouffer toutes. Leur condition les met en état d’hostilité perpétuelle avec la société ; ils doivent naturellement chercher tous les moyens de lui nuire, puisqu’elle est aussi lâchement injuste à leur égard : c’est le droit de l’opprimé ; qui sera assez vertueux pour les blâmer de s’en servir ? »³⁸.

On retrouve bien entendu ce type de *hiatus* éthique dans toutes les enveloppes des conflits. Mais s’il faut y insister dans le cadre de notre approche, c’est précisément pour souligner que c’est bel et bien pour pallier ce climat d’ambiguïtés et d’incohérences d’un système religieux à deux vitesses imposé aux êtres serviles, pour faire front aux écarts comme aux injustices continues subies en régime plantationnaire à propos dudit péché, que, outre une religion de substitution par vampirisation du christianisme – ainsi que l’a explicité de belle manière Laënnec Hurbon³⁹ –, l’esclave a fini par forger, tel son Code, tel sa Loi, la fameuse pratique de la *débouya*.

C’est cette pratique populaire de la débrouillardise érigée en véritable *vertu* et même en véritable *valeur sociale* – comme le classifient, dans un chapitre approprié de leur recueil de

³⁷ Résumant ces quatre interrogations qui précèdent, touchant au vol alimentaire, aux coups terribles du fouet, au feu de la violence, à la perte de sens, un exemple parmi mille m’a toujours impressionné, celui du témoignage d’anciennes libérées de 1848 confiant à Odette Arnaud, dans les années 1930, comment les commandeurs « infligeaient cent coups de fouet au moindre larcin » non sans cette précision terrible : « Si la femme était enceinte, on creusait la terre pour y placer son ventre et on tapait quand même »... Dans Odette Arnaud, *Mer caraïbe*, Paris, Denoël et Steele, 1934, p. 124.

³⁸ Victor Schœlcher, *De l’esclavage des Noirs et de la législation coloniale*, Paris, Paulin, 1833, chap. VII, repris dans *Esclavage et colonisation [choix de textes de Victor Schœlcher célébrant le centenaire de l’Abolition]*, op. cit., p. 63.

³⁹ Dans son *art. cit.* sur « Sectes religieuses, loi et transgression en Guadeloupe », Laënnec Hurbon, commentant le conflit de l’esclave qui se trouve finalement devant deux lois (celle du maître et celle de l’esclave), suggère, à contre-courant de l’explication usitée, qu’il n’y a pas eu un faux-semblant d’adaptation de l’esclave au christianisme, mais une opération beaucoup plus profonde et plus radicale « qui consiste à tresser et à enrouler autour du christianisme, comme autour d’un arbre mort, une plante grimpante constituée des débris du réseau symbolique éclaté sous l’imposition violente du code culturel du Maître » ; non sans ajouter : que « cet arbre prend ici vie en quelque sorte, une fois adopté par l’esclave, et bien vite se transforme en un grand fétiche, un emblème, dont il faut se parer. C’est dire en même temps qu’aucun des symboles du catholicisme (saints, lieux, livres sacrés, etc.) ne pouvait être tenu pour de simples masques ou de simples paravents pour le maintien clandestin d’autres croyances et pratiques magico-religieuses de type africain. (...) celles-ci sont disqualifiées dans la nouvelle organisation sociale empirique. C’est bien plutôt à une œuvre patiente de reconstruction, ou plus exactement d’établissement d’une Loi que l’esclave s’adonne. Sous ce rapport la culture qui s’édifie n’a rien à voir avec le retour pur et simple au passé, elle se donne en revanche pour la quête d’un langage de cette perte du passé » (p. 87).

proverbes, Bernard David et Jean-Pierre Jardel⁴⁰ – qui régit et explicite, aujourd’hui encore, dans les communautés créoles, les formes de comportement et de relation à autrui.

2. La débrouillardise comme vertu stratégique du rapport à autrui

a.) La débrouillardise, une pratique historique – et contée – de résistance

Pour qui se met à fréquenter les sociétés créoles des Antilles-Guyane, la débrouillardise apparaît effectivement bien vite comme une pratique très répandue, véritable « forme proverbiale de la relation aux autres » dont les composantes mêmes « organisent la relation à l’autre », selon l’adéquat point de vue de la psychanalyste Jeanne Wiltord⁴¹. Mais plus encore, et débarrassée du regard exotico-folklorique que lui porte volontiers l’observateur extérieur, elle se découvre telle une pratique aiguë de résistance essentiellement individuelle, pratique socialement comprise, admise et même admirée principalement en tant que manière adéquate de gérer stratégiquement des situations personnelles grevées de conflits. Jean-Pierre Jardel :

« La ‘débrouillardise’ apparaît finalement comme une valeur sociale, car être débrouillard c’est faire preuve, dans certains cas, d’intelligence. C’est aussi se comporter avantageusement en face d’une situation difficile et cela attire de la part du milieu non seulement de l’admiration mais aussi une certaine approbation : ‘Débrouilla pa péché’ »⁴².

Mais qu’est-ce, *concrètement*, que la débrouillardise ? Ses caractères et caractéristiques ? Mes observations collectées pendant plusieurs années sur le terrain de cette recherche m’ont rendu attentif au fait que la débrouillardise travaille sur deux registres. D’abord en conjuguant sur tous les modes des pratiques individualistes selon le principe du « chacun pour soi », pratiques que nous pouvons globalement cerner par le terme de « *roublardise* ». Citons par exemple ici : la tromperie ou la duperie, le stratagème, le mensonge, l’hypocrisie, la feinte, l’esquive, le cynisme ironique, le faux-semblant, la fraude, la cache, le double jeu, les demi-vérités ou la parole « à sorties multiples », la simulation et la dissimulation, le brouillage, le « faire croire », l’art d’avoir l’air... en deux (bons) mots, *le détour* et *la ruse*, soit des pratiques qu’*a priori* nous connotons de manière négative et que nous jugeons répréhensibles, nuisibles, mais dont le jugement s’atténue aussitôt lorsque l’on constate, ensuite, que la débrouillardise conjugue également sur tous les modes d’autres traits dits de « *vaillantise* »⁴³. Ainsi ces caractères qu’en contraste nous considérons très positivement, tels : l’habileté, le courage ou l’audace, la prudence, l’instinct, le flair, la virilité, l’énergie, l’abnégation, la présence d’esprit, le sens de l’opportunité, la lucidité ou la clairvoyance, l’esprit de décodage et d’analyse, la patience, la vigilance, la maîtrise, la sagesse, la souplesse, l’adaptation, voire la malice et l’humour proverbial, le tout mâtiné d’intelligence, soit tout ce qui peut être mis, justement, au service de la roublardise ! On se saurait s’en étonner. Comme le rappelait Serge Latouche, Minerve, la déesse gréco-latine de la Raison n’est-elle pas, suivant certains mythes, la fille de *Mêtis*, déesse chthonienne de la Ruse ? Ce qui expliquerait cette ambiguïté appa-

⁴⁰ La formule « *Débouya pa péché* » est en effet insérée dans le chapitre « Valeur sociale » de leur ouvrage sur *Les proverbes créoles de la Martinique. Langage et Société*, *op. cit.*

⁴¹ Jeanne Wiltord dans un court article : « *Débouya pa péché (?)* », revue *Dérades* (Petit-Bourg, Guadeloupe), n° 3, 1999, pp. 85-88.

⁴² Jean-Pierre Jardel, art. « Dictons et proverbes créoles », in Jack Corzani (sous la dir. de), *Dictionnaire Encyclopédique des Antilles et de la Guyane*, Fort-de-France, Désormeaux, tome 3, 1992, p. 896.

⁴³ En créole « *vayantiz* ». Un mot souvent privilégié par Raphaël Confiant pour caractériser la force de survie du « Nègre ». Et déjà dans son premier ouvrage *Jik dèyè do Bondyé*, *op. cit.*, p. 116 (p. 122 pour la version française : *La lessive du diable*, *op. cit.*).

rente mais fort rusée d'une histoire infiniment répétée : « Dans un environnement irrationnel, il est raisonnable d'être irrationnel » !⁴⁴

La débrouillardise, c'est donc tout à la fois ces deux registres de « roublardise » et de « vaillantise » – comme me l'a confirmé Hector Poulet, grand créoliste s'il en est, à qui j'ai soumis mon analyse –, ces deux tiroirs-caisses d'actions et de caractères qui ont historiquement permis de fomenter, par tous les moyens et en situation de survie comme dans la perspective de survivre, ces démarches toujours obliques de résistance envers les maîtres. Car qu'est-ce que littéralement la « sur-vie » si ce n'est le stade élémentaire de la résistance ? Les contes créoles que nous avons déjà longuement abordés en sont ici les témoins éloquents. Générés en situation d'esclavage, ils sont les indicateurs précieux des modes de cette résistance. Définis par le label de « paroles de nuit », label désignant tant concrètement que symboliquement l'opacité des « veillées noires » dans lesquelles pouvaient naître la parole rusée qui rompait le silence de la chape servile, et bravant l'insoumission au maître, nous savons en effet aujourd'hui que s'y traduisaient et s'y louaient, *en catimini*, la roublardise et la « vaillantise » des esclaves en lutte contre le *dominium* colonial. Ce que nous rappellent les études d'Ina Césaire traitant spécifiquement de cette question :

« le thème de la Ruse et de la Débrouillardise est la traduction, dans le conte, d'un caractère psychologique et idéologique extrêmement établi aux Antilles, selon lequel il convient, plutôt que de l'affronter, de biaiser avec l'ordre établi, de profiter, à titre individuel, de ses contradictions et des possibilités qu'il ouvre à un esprit malin, inventif et peu scrupuleux »⁴⁵.

Sur les lèvres du conteur, cet « esprit malin » n'est cependant pas le lot commun. C'est incontestablement dans la figure emblématique du « *trickster* » ou « décepteur » traditionnel rendu célèbre en 1956 par Paul Radin⁴⁶ qu'il émerge. Aux Antilles françaises, il a pour nom *Konpè Lapen* (Compère Lapin) ou *Ti-Jan* (Petit-Jean) – son *alter ego* humain – et parfois *Makak* (Macaque) que l'on retrouve également en Guyane où s'affiche surtout *Mèt Elphège Tòti* (Maître Elphège Tortue), tandis que les conteurs d'Haïti nous offrent *Ti-Malis* (Petit Malice)⁴⁷. Certes, ces fripons personnages, espiègles et rusés, le plus souvent associés à un faire-valoir benêt (par exemple le balourd éléphant *Zanba* pour *Konpè Lapen* en Guadeloupe, ou le naïf *Tig* pour le même en Martinique, ou encore le sot *Bouki* pour le *Ti-Malis* haïtien), ne sont pas le seul apanage des sociétés créoles. Familiers à toutes cultures (chacune a ses héros de la Ruse), on les retrouve aussi bien sous la figure du Grand Lapin *Nanabozho* en Amérique du Nord, sous celle du diabolin des légendes yorubas prenant les traits du redouté *Exú* au Brésil, que représenté par *Lièvre* en Afrique de l'Ouest et bien entendu pas notre *Renard* européen⁴⁸. Mais ces champions de la débrouillardise des contes créoles qui s'ingé-

⁴⁴ Serge Latouche dans « La ruse et la prudence : l'enjeu démocratique », in Serge Latouche, Pierre-Joseph Laurent, Olivier Servais et Michael Singleton (sous la dir. de), *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, La Découverte-M.A.U.S.S., 2004 (coll. Recherches), pp. 24 et 37.

⁴⁵ Dans « Littérature orale et contes », in *op. cit.*, p. 480.

⁴⁶ Paul Radin, *The Trickster. A Study in American Mythology*, New-York, Schoken Books, 1956.

⁴⁷ Cf. ici l'article d'Ina Césaire, « L'idéologie de la débrouillardise dans les contes antillais », dans *Espace Créole* (Fort-de-France), n° 3, 1978, pp. 41-48. Pour des contes uniquement consacrés à l'un de ces rusés personnages, on peut consulter par exemple : Moïse Benjamin (dit Benzo), *Benzo raconte... Compère Lapin*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions, 1999.

⁴⁸ Sur *Nanabozho*, on pourra consulter Olivier Servais, « Construction identitaire et faux pas missionnaires. Le cas des Amérindiens Anishinaabe du Canada », *Bulletin du Centre Protestant d'Études* (Genève), 2006/8, pp. 7-31 ; sur l'*Exú* brésilien, Roger Bastide, *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du candomblé*, rééd. Paris, Plon, Terre Humaine-Poche, 2000 (1^{re} éd. La Haye, Mouton & Co, 1958), pp. 188s. ; sur le *Lièvre* africain, l'étude de Marcelle Colardelle-Diarrassouba, *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest africain*, Paris, Union générale d'éditions, 1975 (coll. 10/18, n° 980). Pour d'autres figures de *trickster* et sur la

nient comme leurs confrères à jouer des tours pendables aussi bien aux Dieux (soit, aux Antilles-Guyane, à Dieu qui figure le maître) qu'à leurs semblables, s'ils symbolisent les tentatives de revanche du faible sur le fort comme du démuné sur le possédant, n'en restent pas moins, *de par le contexte esclavagiste dans lequel ils évoluent et donc par nécessité*, des héros singulièrement amoraux, égocentriques, irrespectueux, sans scrupules et, à tout dire, asociaux. Soit tout le contraire de leurs pendants africains objectivement beaucoup plus positifs⁴⁹.

Il s'agit pourtant encore une fois de bien *entendre*. Car si à travers les frasques de *Konpè Lapen*, *Makak*, *Mèt Elphège Tòti* ou *Ti-Jan* nous voyons effectivement « se dessiner en filigrane la morale [jugée problématique] d'une communauté où, pendant plusieurs siècles, seul le débrouillard pouvait survivre convenablement »⁵⁰, il se pourrait bien que le « mal-entendu » de cette morale puisse en biaiser la véritable moralité. La ruse, qualifiée souvent trop rapidement « d'arme du faible », doit-elle faire intervenir le sentiment lorsqu'il s'agit d'un rapport de force ? Pour plagier ce qu'écrit Jean-Godefroy Bidima à propos de la réflexion philosophique sur le politique en Afrique, on dira volontiers ici que cette « obliquité » morale est d'autant de règle que, si « Dieu écrit droit sur les lignes courbes » comme le posait Einstein, le créole antillais ou guyanais a dû, lui, écrire en lignes courbes sur la ligne droite que les contraintes de l'histoire lui ont tracée⁵¹.

C'est dans cette optique avertie que la lecture des contes créoles mettant en scène ce type de personnage roublard est extrêmement instructive. Nous devons constamment garder à l'esprit que ces récits desdites « veillées noires » non seulement suggèrent à tout esclave d'incarner ce fameux *trickster* champion de la débrouillardise, *mais qu'ils catéchisent bel et bien la devise « Débouya pa péché »* ! Qu'est-ce que la débrouillardise dans les contes créoles ? Un acte primal de résistance. Pourquoi toujours la débrouillardise ? Parce qu'il faut à tout prix débrouiller ce qui est brouillé. Qu'est-ce qui est brouillé ? Bien sûr le monde carcéral mauvais de la Plantation où l'esclave évolue, mais avant tout soi-même, la victime en situation de précarité, en mal-être identitaire, social et croyant, écrasée sous l'aliénation blanche et par sa noirceur pécheresse. Alors *débouya* pour débrouiller sa « maudition » originelle ; *débouya* pour défataliser sa condition fatale ; *débouya* pour s'en tirer ; *débouya* contre l'exploitation du Nègre et le profit qu'il procure ; *débouya* contre les plus forts en restant les plus malins ; *débouya* pour résister aux menaces ; *débouya* pour contrer la violence ; *débouya* pour se défendre et pour se rendre justice ; *débouya* pour transgresser les ordres, les lois, les codes, les interdits sous les faux-semblants du paraître, de l'innocence et de la soumission ; *débouya* pour rester soi sous l'apparence de la résignation ; *débouya* pour manger ; *débouya* pour aimer ; *débouya* pour croire ; *débouya* pour espérer... En un mot et dans les traces des Marrons (fugitifs) adulés, héros de la résistance, de la « vaillantise » et de la débrouillardise⁵², *débouya* pour la liberté !

ruse en général on se rapportera à l'excellent ouvrage de Serge Latouche, Pierre-Joseph Laurent, Olivier Servais et Michael Singleton (sous la dir. de), *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*, op. cit. note 44 ci-avant.

⁴⁹ Ce que souligne Ina Césaire in « L'idéologie de la débrouillardise dans les contes antillais », art. cit., mais aussi particulièrement Raphaël Confiant dans l'introduction, « À la nuit close, paroles que voici... », qu'il consacre à son anthologie de contes créoles : *Les maîtres de la parole créole*, Paris, Gallimard, 1995, aux pp. 8-9. Le Lièvre africain, dont Compère Lapin se retrouve – par déportation – l'héritier naturel reconnu aux Antilles, est, en effet, dans le cadre de sociétés traditionnelles recherchant une bonne harmonisation des relations sociales, « un personnage dont l'action vise à préserver et à renforcer la cohésion du groupe, du village et de la tribu ». On est loin de cette visée dans le cadre des sociétés esclavagistes coloniales.

⁵⁰ Jean-Pierre Jardel, in Bernard David, Jean-Pierre Jardel et Robert Lapierre, *Les proverbes créoles*, tome 1, Paris, Éditions Chaudet, 1982, p. 23.

⁵¹ Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1995 (Que sais-je ?, n° 2985), pp. 72-73.

⁵² On rappellera encore une fois que l'aura exceptionnelle des Marrons, aux Antilles-Guyane, a fini par les statuer en véritables figures mythiques. Un peu partout (à Cayenne, Fort-de-France, Port-au-Prince...) des statues

C'est ainsi qu'historiquement, la débrouillardise, en digne fille de la *mètis*, très puissante catégorie de pensée, de forme d'intelligence, d'attitudes mentales, de postures et d'actions⁵³ face à l'adversité coloniale, véritable processus de rétractation et de résilience, par l'esclave, à la catéchisation de sa noire culpabilité originelle, façon aussi d'affirmer que l'on pouvait manifester une forme de liberté d'esprit au niveau de sa conscience même si le corps était réduit en servitude, s'est finalement muée en *pratique* de résistance de la même manière qu'elle s'est parallèlement érigée en *vertu* stratégique du rapport à autrui dans tous les coins et recoins des mémoires et des terres créoles. Et ceci, bien loin de toute idée de péché – on y reviendra – pourtant systématiquement brandie par la caste des maîtres et catéchisée par les efforts des prêtres. Car en tous ces sens, la débrouillardise ne porte-t-elle pas simplement le masque qui sert finalement la noblesse de son but ?

b.) Spiritualité et ambivalences de la débrouillardise

L'émergence historique de cet « art de la débrouillardise », comme le décrit si bien Édouard Glissant⁵⁴, soulève cependant aujourd'hui une problématique de taille. D'un côté, si l'on se tourne vers le passé, il est clair que lorsque l'on regarde se déployer non sans audace et non sans finesse cette agilité d'esprit de l'esclave et son intelligence rusée sous le poids de la chape coloniale et dans de telles conditions de survie physique, morale, comme au gré de situations toujours si mouvantes, si menaçantes et si risquées, cette vertu de la débrouillardise, devenue *nécessité*, reçoit une légitimation d'autant plus partisane qu'y affleure une certaine *spiritualité*. Je veux dire par là qu'à l'instar de l'étonnante positivité des termes comme des récits bibliques et de l'approche du Christ (« Soyez donc rusés comme les serpents ») si bien soulevée par André Wénin à propos de la ruse⁵⁵, indéniablement, une forme de foi ne peut en

leur sont d'ailleurs érigées. On sait le rôle impressionnant qu'ils ont pu jouer au Suriname et en Guyane française en créant de redoutables petites républiques sur les bords du Maroni (N'Djuka, Aluku, Paramaca, Saramaka), ou au cœur du *Cockpit country* de la Jamaïque (communauté d'Accompong) – des communautés auprès desquelles j'ai pu effectuer des collectes – et surtout en ouvrant les feux de l'indépendance d'Haïti, sans parler des redoutables *quilombos*, ces refuges marrons du Brésil. Roger Bastide nous laisse une bonne synthèse générale de ce phénomène dans les terres caribéennes et américaines au chap. III, « Les civilisations des nègres marrons », de son étude sur *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot, 1967, pp. 51-75 de la rééd. Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996³. L'importance historique de la pratique du marronnage témoigne amplement du caractère insupportable de l'esclavage et surtout du refus têtu de résignation constamment actionné par l'idéologie de la débrouillardise chez les esclaves. Le thème hante toute la littérature créole, y compris celle des îles de l'Océan Indien héritières du même passé servile comme le montre par exemple l'épais ouvrage d'Amédée Nagapen, *Le Marronnage à l'Île de France – Île Maurice. Rêve ou Riposte de l'Esclave ?*, Port-Louis, Centre Culturel Africain-Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 1999.

⁵³ Dans l'hellénisme, la ruse définissait déjà, nous le savons, une grande catégorie de l'esprit. Cf. l'incontournable ouvrage de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant qui l'analysent de cette façon : *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 (coll. Champs, n° 36).

⁵⁴ Édouard Glissant dans ses *Mémoires des esclavages. La fondation d'un Centre national pour la mémoire des esclavages et de leur abolition*, Paris, Gallimard-La documentation française, 2007, p. 97, où il parle de « l'art de la débrouillardise des petites Antilles, qui se transformera en une disposition intellectuelle d'approche du réel, remarquable et fine, que j'ai appelée la pratique du détour ».

⁵⁵ Cf. sa probante étude : André Wénin, « Ruses bibliques », in Serge Latouche, Pierre-Joseph Laurent, Olivier Servais et Michael Singleton (sous la dir. de), *Les raisons de la ruse, op. cit.*, pp. 325-337. Wénin y soulève non seulement l'étonnant conseil bien connu de Jésus à ses disciples face aux loups de la société religieuse de son temps (« Voici : je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc rusés comme les serpents et simples comme les colombes », en Matthieu 10, 16), mais, exemples à l'appui, de surprenantes narrations bibliques présentant la ruse (et même des ruses divines ! Telles celles d'Exode 14 contre les Égyptiens et de I Rois 22, 1-32 contre Achab) comme une véritable force, un véritable potentiel alternatif au recours à la force, même lorsque ce recours est impossible ou qu'il risque, tous comptes faits, d'être trop périlleux ou contre-productif. L'auteur de cette étude en rappelle aussi le lexique. En hébreu, le terme qui désigne la ruse, '*ormah*', a un sens assez large de savoir-faire et d'intelligence pratique : « c'est la qualité de qui se montre habile, avisé, et sait

être absente dès lors qu'elle porte, exhause, transcende les aspirations quasi sotériologiques et eschatologiques de l'individu qui la requiert. Autrement dit lorsqu'elle vise à un *surcroît* de vie, lorsqu'elle tend à ce « plus » d'humanité. Car finalement, la débrouillardise ne vise-t-elle pas bel et bien à une évangélique éradication du carcan de la loi par la transgression même de la loi aliénante qu'elle ruse, trompe et détourne vaillamment pour accéder à la liberté⁵⁶ ? Sans aucun doute puisque, plus encore, dans cette optique, on peut théologiquement déclarer que, par principe, la débrouillardise, *parce qu'elle est porteuse de foi, ne peut être péché*⁵⁷ ! Une intuition qui a pu d'ailleurs habiter certains conteurs affirmant, dans quelques-unes de leurs pièces, que Dieu lui-même s'est parfois montré magnanime envers les facéties de Compère Lapin ou les astuces de Macaque et Chien, et jusqu'au point de les pardonner !⁵⁸

Cependant, d'un autre côté, tournées maintenant vers le présent, ces mêmes interrogations déploient évidemment d'autres questionnements dans la mesure où la débrouillardise, véhiculée par son fond historique, cultivée en *mimésis* de la mémoire servile, est devenue en terrain créole, au fil des générations et des précarités sociales et identitaires toujours en report, une catégorie de pensée et de mise en œuvre non seulement omniprésente mais tout à fait *ambivalente* dans chaque subjectivité créole. Parce que toutes ces subjectivités se sont historiquement construites et continuent de se construire en relations conflictuelles comme en histoires de conflits. Parce que *l'habitus* (comportement caractéristique socialement acquis) et *l'habitude* (capacité acquise par répétition) à la vertu, dans ces registres d'actions et de caractères positifs et négatifs que j'ai mis en exergue ci-avant, sont devenus des supports d'attitudes gestuelles ou rhétoriques et d'agissements parfois vraiment problématiques dans le cadre des ajustements relationnels et sociaux. Parce que, à l'instar de Vaval, la grande fête carnavalesque annuelle, la débrouillardise active non seulement le jeu des règlements de comptes en brouillant toutes les cartes des valeurs, mais se prêle elle-même à absoudre

s'adapter à diverses situations ». Quant à la version grecque dite « des Septante », elle traduit le terme hébreu par le mot *πανουργία* (*panourgia*) qui désigne « la capacité à tout faire (*παν* – *pan* – et *εργον* – *ergon* –), d'où l'intelligence, l'habileté – tous traits de la sagesse (Proverbes 8, 12-14) ».

⁵⁶ Cf. le traitement biblique et théologique de cette question par François Bovon, *Place de la liberté. Vivre libres selon le Nouveau Testament*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1986, ainsi que le paragraphe « Loi et liberté : Ga 5, 1-6-10 » commentant l'argumentation de saint Paul aux Galates par François Bovon, Bernard Rordorf et Cécile de Pury, dans *Chrétiens en conflit. L'Épître de Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, 1987, en particulier les pp. 129-131 et 135-138.

⁵⁷ Je pense ici à la position de Søren Kierkegaard (que je reprendrai au dernier paragraphe de cette tracée) qui induit le péché tel un non-croire, un manque ou une absence de foi.

⁵⁸ J'ai déjà signalé ce type de fabliau dans la tracée consacrée à la traduction de Dieu dans les contes créoles, à l'exemple de « Et Lapin se gratta quand même ! » que l'on trouve dans Sonia Catalan et Henri Combelles, *Tim Tim ? Bois sec ! Contes créoles, 1^{er} niveau*, Paris, Didier-Hatier Antilles, 1981, p. 9, et celui aux multiples versions caribéennes partageant l'intitulé « Lapin demande un peu d'intelligence au Bon Dieu » dont tout un lot de versions (réunies par Elsie Clews Parsons dans *Folk-Lore of the Antilles. French and English*, New York, American Folk-Lore Society, Part I, 1933 et Part II, 1936) circule à Trinidad, aux Grenadines, à Sainte-Lucie, en Martinique, à la Dominique, en Guadeloupe, aux Saintes et à Marie-Galante. À chaque fois Compère Lapin échoue si magnifiquement d'un rien à rouler le Bon Dieu que celui-ci, mi-amusé mi-admiratif, se contente finalement de lui faire de simples remontrances au lieu de lui administrer une punition qui pourrait lui être fatale. Mais j'ajouterai également le conte intitulé « Pourquoi Macaque et Chien ne parlent plus », recueilli et édité par Madame Schont en 1935 dans *Quelques contes créoles. Veillées guadeloupéennes (publié à l'occasion du tricentenaire des Antilles)*, Basse-Terre (Guadeloupe), Imprimerie Catholique, pp. 109-110. Ce conte est fort intéressant pour notre propos en ce qu'il présente Macaque et Chien appelés un jour devant le Bon Dieu parce qu'ils ont commis de graves fautes méritant punition divine. Laquelle consiste, désormais, pour Macaque de ne plus jamais se gratter et pour Chien de ne plus jamais flairer, non sans leur imposer surveillance mutuelle pour l'application de ces peines... Mais Macaque comme Chien usent tous deux de si subtils stratagèmes pour contourner la punition (ils se racontent des histoires qui en montrant et touchant-grattant une partie de son corps prétextant indiquer un endroit – pour le premier –, qui humant pour prétexter une réplique – pour le second) que le Bon Dieu, qui avait naturellement tout vu, appréciant leur intelligence, leur pardonna – non sans la contrepartie de perdre tout de même la parole.

d'avance en quelque sorte, par la grâce de l'aura vertueuse de l'innocence servile historique, ses plus grands écarts⁵⁹. Et parce que la formule « *Débouya pas péché* » a tout simplement reçu en quelque sorte le *quitus* d'une adhésion populaire l'érigeant en devise et, conséquemment, sa pleine reconnaissance en tant que vertu. Et non sans paradoxe lorsque, mise en action, elle se retourne forcément aux dépens d'une des parties qui pourtant, au même titre que l'autre, pareillement s'en réclame. Ce qu'a soulevé non sans ironie le père Yves Gillot à propos d'histoires de *débouya* en contexte guadeloupéen : « cela veut dire (...) que le fait de se tirer d'affaire même en trompant le prochain n'est pas péché », mais également que l'« on se réjouit même d'avoir 'couillonné *missié*'... »⁶⁰.

C'est là soulever cette autre ambiguïté d'un « bien » pour un « mal » (ou, plus sommairement, « du bien et du mal ») qui transpire dans la notion même de débrouillardise. Réserveant d'en démontrer plus loin les incidences au niveau sociologique, pour l'instant la remarque suffit à illustrer ici comment, sans rayer ses propres ambivalences, la débrouillardise – repoussant malgré tout ses débords « hors normes » trop criants et radicaux⁶¹ – a fini par s'ériger comme valeur normative en étouffoir de toutes fautes et de tout mal physique ou moral, y compris dans leurs répercussions : « *Débouya sè pa péché* »...

c.) La débrouillardise, une auto-prise en charge subversive et égocentrique de l'infortune originelle

Phénoménologiquement, lorsque, au niveau du fond historique, on ratisse tout ce qui vient d'être exposé jusqu'ici – premièrement sur le fait qu'à partir des productions mentales et des Codes coloniaux doublés des fraudes théologiques et des supports catéchétiques issus du mythe de la « malédiction de Cham », le péché et le mal ont toujours été inculqués aux esclaves en miroir de leur aspect physique, de leur « non-culture », de leur paganisme, de leur désobéissance à la soumission servile, de leur résistance à l'ordre établi ainsi que de leurs révoltes (si redoutées des maîtres) ; puis, deuxièmement, sur l'explicitation de la notion de débrouillardise en tant que vertu salvatrice érigeant l'acte de transgression en valeur eschatologique et en signe d'espérance par-delà toutes les ambivalences fécondées par les pratiques de roublardise – on comprendra pourquoi le sujet créole, consciemment ou non, a quelque mal à entrer dans la notion chrétienne classique du péché. Elle n'a rien à voir pour lui avec l'idée d'un manquement face à l'humain ou vis-à-vis de Dieu. Culturellement, la mise en scène du

⁵⁹ Dans la tracée consacrée à cette fête nationale créole, nous avons vu comment, né dans le *continuum* de la mémoire de l'esclavage, avec la complicité des masques, des jeux de dérisions et des excès, Carnaval est à la fois un haut lieu de revendications identitaires, de contestations sociales et politiques et de revanche sur l'Histoire coloniale. Via les travestissements et les comportements, il vise et signifie l'inversion des rôles, le renversement des contraintes, le dépassement des interdits, des préjugés et des clivages aussi bien hiérarchiques, raciaux que sexuels et sociaux. En sus, il offre pour un temps, sous des formes multiples, l'exercice du pouvoir qu'avait toujours confisqué le régime esclavagiste. Mais plus subtilement encore, touchant en effet ici de très près notre thématique, on constate que son institutionnalisation ritualisée *absout d'avance, au nom de l'innocence, de la légèreté et de l'ingénuité dévolues à la fête, tous écarts, roublardises et déviances de condamnations de « péché(s) »*.

⁶⁰ Yves Gillot, art. « Loi et faute dans la théologie morale et au regard de la vie antillaise », revue *CARÉ* (Bourg-Abymes), n° 8, mai 1981, pp. 109-135 (p. 126 pour la citation).

⁶¹ En cours d'enquête, on m'a fait très justement remarquer qu'au niveau des « délits », au départ, en esclavage, la débrouillardise en acte concernait la petite rapine de survie. Mais aujourd'hui, avec la marchandisation qui attire besoins et désirs, exacerbée par une publicité agressive, la *débouya* peut déborder. Si elle devient vol important, forfaiture à grosse échelle et comportant en sus violence gratuite et potentiellement (ou concrètement) atteinte physique grave et meurtre, on sort alors évidemment ici du *modus acceptus*. Ce n'est plus de la débrouillardise. La question de la *débouya* sorcière (traitée par après et qui peut provoquer de graves atteintes psychiques) et par contre plus difficile à évaluer et jauger au niveau de la « norme ». Parce que travaillant dans l'invisible avec « des invisibles », dans de l'indéfinissable, du non maîtrisable, sur les « yo » (« on dit... », « ils... », « eux... »), les imaginaires, le silence, la peur des représailles, et hors aspect pénal et juridique.

péché sur le théâtre de la Colonie porte radicalement à penser que la lecture de sa conception, aux Antilles-Guyane, *ne peut* être d'ordre théologique. Elle reste un débat d'ordre *anthropologique*. Ceci veut dire, comme nous l'avons plusieurs fois remarqué, que les créoles ne s'embarrassent guère de grandes considérations métaphysiques à propos du péché, et très précisément *parce qu'il n'y a pas de rapport vraiment spirituel et moral face à une véritable « dé-moralisation » coloniale du péché* particulièrement à son comble pendant la période esclavagiste. Le rapport au péché est donc plutôt à entendre à travers les avatars de l'histoire, telle une régulation très pragmatique, opportuniste (et très consciente ici), de formes de transgressions phénoménologiquement légitimées, c'est-à-dire à chaque fois mises stratégiquement en œuvre dans le contexte de la gérance du déroulement des situations observées, épiées, vécues et véhiculées.

En gros et à ce stade, risquant – sur la base de mes enquêtes – l'hypothèse de reprendre à mon compte les discours ambiants de ces territoires d'Outre-mer sur ce qui nous préoccupe, discours inscrits au cœur des mémoires collectives, je plagierai un témoignage en disant à peu près ceci :

« Puisque je porte sur moi les stigmates visibles, incurables et fatals de la noirceur d'un péché mortel que je n'ai pas commis, dont je ne suis pas coupable mais dont on m'a rendu coupable, que l'on me fait donc porter le sentiment d'un péché que je n'ai pas péché, d'une faute que je n'ai pas 'fautee', et que depuis l'exportation de ces objets corvéables que furent mes ancêtres esclaves je traîne mon corps maculé – donc tout 'moi-même' – comme cette chose oubliée du Bon Dieu au creux d'une existence qui ressemble à une grosse déveine que je n'ai pas choisie, à une 'maudition' que je dois subir, je n'ai en vérité plus rien à perdre. En état de 'sur-vie', je n'ai pas d'autre choix que de surmonter au mieux tout cela grâce à la vertu/devise de la débrouillardise, soit en stratégie de roublardise et de 'vaillantise', et tout en faisant bien attention à préserver au mieux ma respectabilité comme mon honorabilité ».

C'est ainsi que la débrouillardise – et son cortège d'accents tour à tour légitimes ou troubles – peut s'expliquer en définitive telle une sorte *d'auto-prise en charge subversive et sereinement égocentrique du poids de son infortune originelle en réaction à la fausse catéchisation d'une culpabilité originelle*. Une traduction cependant marquée par les caractères « *auto* » (-centrique) et « *égo* » (-centrique) sur lesquels il nous faut insister, tant on ne se rendra jamais assez compte combien le cadre du système esclavagiste, qui a travaillé stratégiquement – notamment par le biais des mélanges ethniques et des avantages promis (jusqu'à l'affranchissement) pour délation – à briser les sentiments de solidarité entre les esclaves, a perverti les qualités humaines morales que sont la stabilité effective, affective et la fraternité. Non sans engendrer un sentiment aigu de méfiance tous azimuts et de peur se manifestant par un inexorable repli sur soi. L'ultra-individualisme farouche, obtus, des sujets créoles, toujours aujourd'hui, n'est sans doute pas à chercher ailleurs. Encore une fois, comme y insiste l'analyste canadienne Catherine Wells, c'est la domination alliée à la « dé-moralisation » sociale qui a finalement engendré, provoqué,

« un mode de vie centré sur l'individu, où il faut être égocentrique et débrouillard pour survivre, tout simplement »⁶².

Ce que conforte du reste tout un lot de proverbes tels « *Kabrit ki pa malen pa gra* » (« Le cabri qui n'est pas malin n'est pas gras ») ou « *Bef douvan bwè bon dlo* » (« Les bœufs qui

⁶² Catherine Wells, *L'oralité dans Solibo Magnifique de Patrick Chamoiseau*, Sainte-Foy, GRELCA-Université Laval, 1994, p. 28.

sont devant boivent la meilleure eau »)... Et s'il faut encore se convaincre de cet état d'esprit général, on se tournera vers les lignes sans fard, étonnamment impitoyables, que Raphaël Confiand, dans le prétexte de sa narration de l'épopée chinoise en Martinique, signe envers ses congénères sous le titre : « La voie de compère Lapin »⁶³. Extraits :

« Il est grand temps que je t'explique ce pays, oui...

Ne pas épuiser son corps ni son esprit dans la recherche de vaines solidarités. Même peau, mêmes cheveux, mêmes yeux, même langage ne signifient pas même combat du tout. Tout-partout s'infiltrant la trahison, le coup de coutelas dans le dos, la vieille parole plus effilée qu'une lame de rasoir ou bien la pincée de poudre empoisonnée qui se dissout dans la claieté du punch. Le monde d'ici-là impose le chacun-pour-son-corps et le sauve-qui-peut lorsque la situation est mêlée.

Ne compter sur ni père, ni mère, ni frère, ni compère. Chacun est rivé à sa chacunière. Même au plus profond de la cale du bateau charroyeur d'esclaves. Même dans la raideur des jours et des jours passés à abattre la canne, quant-et-quant, sueur contre sueur, souffrance mêlée à souffrance (...).

Chaque beau matin est un combat méchant. Les plus capons et les plus braves finissent, fatalement, par échapper-tomber dans le désarroi. (...)

Tu seras bien avec tout le monde tout en te défiant de chacun. Tu bailleras à tous du 'compère', 'mon frère', 'mon ami-camarade' et tout un lot de qualificatifs flatteurs ou rassurants, mais tu n'oublieras jamais qu'en un battement d'yeux, l'ennemi mortel peut se réveiller en eux. N'accorde aucun crédit à tes propres serments ! Ne vénère pas la parole donnée ni les mots d'amicalité ! Se lier corps et âme à autrui c'est s'exposer. Ici-là, ni le Bon Dieu, ni le Diable, ni le béké, ni M. l'abbé, ni M. le maire ne te seront un protègement fiable.

Alors, emprunte toujours, tel compère Lapin, l'indéchiffrable du chemin-découpé !... ».

Devant ce tableau d'une véracité crue, on ajoutera cependant, et j'y tiens, que l'erreur grossière serait évidemment, en retour, de juger les sujets créoles en termes d'individus amoraux. Pour toutes les raisons exposées, la question doit être prise ici radicalement sous un autre angle, celui « des niveaux profonds d'une conscience collective sur laquelle s'est fixée la culture »⁶⁴, tant il est vrai que, lorsque l'Église dit « péché », le mot « sonne » d'entrée différemment en biotope créole. Par les voies de l'oralité dominante, ce sont bien les pièces oraliturelles, les contes et surtout les catalogues de proverbes, d'expressions et de « dits » populaires (qui, malgré ceux que nous venons de citer, ne s'intéressent pas qu'à la débrouillardise !) qui jouent aux Antilles-Guyane (comme partout du reste aux Caraïbes et très généralement dans les sociétés orales) le rôle de véritable code moral, de *canon* des valeurs sociales et individuelles. C'est ce code oral de bon sens qui enseigne *malgré tout* les règles de conduites admises dans tous les registres (famille, amitiés, parole, justice, excès, courtoisie, etc.), donne recommandations et conseils, fixe les limites à ne pas dépasser, exerce un contrôle nécessaire au maintien d'une certaine conformité, bref, qui socialise l'individu⁶⁵ non sans prendre l'ascendant, en s'y superposant, sur les codes écrits officiels juridiques et ecclésiastiques. Certes, à l'instar des proverbes, les libellés livrent sans sourciller quelques belles contradictions, mais cela n'empêche aucunement que certaines manières de penser la vie ou de juger certains réflexes, certains comportements, s'expliquent *avant tout* par référence à

⁶³ Raphaël Confiand, *Case à Chine*, Paris, Mercure de France, 2007, pp. 331-332 en poche Folio, 2009.

⁶⁴ Jean-Pierre Jardel dans « Proverbes créoles et société antillaise », in Bernard David, Jean-Pierre Jardel et Robert Lapierre, *Les proverbes créoles*, op. cit., p. 15.

⁶⁵ On relira ici toute l'introduction *ibid.*, pp. 15-33, de « Proverbes créoles et société antillaise », écrite par Jean-Pierre Jardel.

l'ensemble et à l'esprit de cette sagesse populaire issue d'un long et douloureux travail d'expériences et de prises de conscience, collectives, historiques, qu'aujourd'hui les traditions diffusent. Je dis bien *avant tout*, car il y a plus. Il reste vrai, en effet, que cette anthropologie inculquée du péché subverti par le caractère culturel, psychologique et quasi idéologique de la débrouillardise érigée en valeur sociale, a fini par se métamorphoser en un étayage mental que l'analyste Hélène Migerel a très justement qualifié de « philosophie de l'innocence »⁶⁶.

C'est cette philosophie de l'innocence qu'il nous faut maintenant nécessairement expliciter dans la perspective de mener, après l'approche proverbiale, l'approche culturelle à son terme.

III. Une philosophie – dérivée – de l'innocence

Cette philosophie de l'innocence qui, en quelque sorte, acquitte ou à tout le moins, allège, en les déviant, tous les comportements de débrouillardise observés aux Antilles-Guyane, apparaît effectivement très clairement aujourd'hui à la lumière d'une ethnographie ramassée de quelques lieux clés du terrain culturel créole.

1. En terrain linguistique : une discrétion lexicale significative

Elle apparaît en premier lieu dans le terrain linguistique. Une simple enquête révèle que dans le registre du péché, d'une manière générale et sans faire œuvre de linguiste pour laquelle je ne puis prétendre être qualifié (malgré « mon » créole et bien que j'aie procédé à des vérifications auprès d'auteurs), on constate une discrétion lexicale significative tirant à elle la couverture de l'innocence.

Sur plus d'une douzaine de dictionnaires créoles fort divers consultés⁶⁷, j'ai d'abord découvert que moins de la moitié d'entre eux signalent l'existence du verbe « pécher », de plus, jamais au sens d'*être* (sous-entendu, pécheur) mais au sens de *faire* (sous-entendu, le péché, « *fè péché* »), et avec cette particularité que le substantif « péché » n'existe en fait seulement que par la grâce du vocabulaire catéchétique fatalement importé par le christianisme et donc passé par ce biais dans la *vox populi*, puis dans les glossaires (un trait visible dans les énoncés, au reste fort réduits, accompagnant l'entrée du mot). De même, les mentions, les équivalents et les variations des termes « erreur » et « culpabilité » sont peu présents dans les lexiques créoles, bien qu'apparaissent sporadiquement les mots « *tronpri* » (au sens de se tromper), « *rimò* » (remord), « *koupab* » (coupable) et « *rèskonsab* » (responsable), tandis que le mot « *fòt* » (faute), mentionné de façon lapidaire, indique le plus fréquemment le « manque de », une « absence de » ou le dépassement d'une règle sportive. Pour sa part, le mot « mal » est évidemment présent avant tout pour évoquer l'idée de maléfices sorciers, mais plus principalement encore pour désigner la variété des diagnostics médicaux et la douleur des symptômes à l'exemple de « *mal-dan* », « *mal-do* », « *mal-tèt* » ou « *mal-caduc* ». Ce mot est si timide, théologiquement parlant, qu'il nous incite plutôt à nous tourner vers un non moins

⁶⁶ Hélène Migerel, dans *La Sorcellerie des Autres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Éditions Caribéennes, 1987, p. 201.

⁶⁷ Par choix d'enquête, j'ai volontairement sélectionné une large variété de dictionnaires, vocabulaires, glossaires et lexiques, certains contemporains et d'autres anciens, ouvrages classiques ou succincts, techniques ou « rapides », bref, qui forment ou informent, et en tenant compte des différentes aires créolophones (Guyane, Martinique, Guadeloupe) – cf. notre bibliographie. Mais les parlers créoles étant si complexes et variés (et hors de mon bagage vernaculaire), et malgré le fait que j'ai pu confronter les vocables, leurs emplois et leur fréquence avec des auteurs et solides lexicographes créoles comme Hector Poulet – ici comme pour après à propos de l'arsenal des mots employés pour dire la ruse –, j'accepte sans retenue, à propos de cette modeste enquête, toutes « volées de mots verts » des philologues antillais ou guyanais.

discret « *fè lapenn* » (« faire de la peine » au sens d'« offenser », de « blesser moralement ») qui n'a de toute façon pas le même poids. Quant au mot « pardon » (dont le verbe « *padonnen* », rarement mentionné et usité, peut être par contre employé en registre de politesse au même titre que « *èskisé* », s'excuser), on situera sa discrétion et son accent dans les dictionnaires à travers le rappel répétitif de cette expression créole proverbiale fort ancienne (elle est déjà citée par Lacfadio Hearn) et commune aux Antilles et à la Guyane : « *Padon pa ka djéri bôs* », soit « Demander pardon n'a jamais guéri aucune bosse » ou, en plus incisif, « 'Pardon' ne guérit pas les bosses »... ; une sentence que l'on peut aussi traduire par : « Les excuses n'effacent pas la faute »..., « Le mal est déjà fait »...⁶⁸. Enfin, j'ai été fort surpris de découvrir que non seulement le mot mais la notion même de « repentance » n'existaient tout simplement pas. En « compensation », seuls deux dictionnaires mentionnent du bout des lèvres le très catholique mot de « *pénitans* » ou « *lapénitans* », en tant qu'acte purement rituel, ce qui (et d'autant en protestantisme) ne suggère évidemment pas le même sens.

Au total, on a donc affaire à un champ sémantique restreint pour exprimer clairement la notion, l'idée ou le « traitement » du péché en relation avec l'individu en tant que Sujet. En d'autres termes, pour dire que l'on peut *être*, après tout, fautif, dans l'erreur, voire porté au mal, coupable, etc. et, par conséquent, prêt à assumer ce qu'implique cette reconnaissance et les responsabilités qui en découle (ce qui révèle en soi comment la langue peut être l'indicateur singulier d'un particularisme, d'un « item » culturel⁶⁹). En revanche, archi-usité à l'aide de « tout un arsenal de maximes, de conseils, pour ruser, tromper, vaincre par le ridicule, se protéger (...), cacher, voiler sa pensée, ne pas attaquer de front l'adversaire »⁷⁰, etc., le vocabulaire pour exprimer l'action de *faire* ce qu'un « bon chrétien occidental » entendrait lui sous le mot « mal » et que la pensée créole interprète au sens d'une mise en œuvre du versant « roublardise » de la *débouya*, se révèle d'une flamboyante richesse lexicale sous ses formes imagées et truculentes. Tels, par exemple (parmi des dizaines de termes !), verbes et substantifs en vrac, ces tisons à saisir par le bon bout au feu de la débrouillardise : « *foupamal* » ou « *fouben* » (se moquer, se ficher), « *bay lang* » (donner langue, calomnier), « *sòksòk* » (couillonnade), « *tèrbolizé* » (embêter, ennuyer), « *fè bèkèkè* » (faire la nique), « *isaloperie* » ou « *salopté* » (coup tordu), « *masko* » (subterfuge, feinte, esquivé), « *fouté bòl* » (raconter des bobards, exagérer), « *babiyé* » (quereller, invectiver), « *mangnen* » (manier), « *kraké* » ou « *badinen* » (mentir, tromper, mystifier), « *madragé* » (magouiller, escroquer), « *mafyaté* » (voler, filouter), « *kouyonnen* » (rouler, duper), « *Bay gaz* » (mettre la pression, emmerder, enquiquiner), « *fè kankan* » (faire circuler la médisance, le commérage), « *visyé* » ou « *fenté* » (tricher, ruser, simuler), « *chyé kouri* » (fuir), « *békalo* » (tromperie), « *chap* » (sortir en douce), « *makak* » (malin, rusé), « *boké* » (offenser, vexer) ou « *bòk* » (affront, moquerie, rebuffade), ou encore « *pimanté* » dont l'usage, glissé dans cette sentence, est on ne peut plus

⁶⁸ C'est un proverbe qui est souvent lancé tel un sec reproche. Par exemple envers une personne qui n'a pas donné son bonjour. Il a en effet été sélectionné par Lacfadio Hearn à la p. 75 de son *Gombo Zhèbes. Petit Dictionnaire des Proverbes Créoles* en version bilingue publié en 1885 et aujourd'hui rééd. par Caret, Le Gosier (Gua-deloupe), 1998. Hearn signale que l'on retrouve déjà la maxime dans les travaux d'Alfred de Saint-Quentin, datant des années 1870, sous une forme guyanaise précédée de la vieille expression « *Ago !* » (« Excusez-moi ! ») : « *Ago pas guéri maleng* » (« S'excuser ne guérit pas le mal »).

⁶⁹ À l'instar de cette restriction de vocabulaire pour exprimer ce qui vient d'être mis en évidence, Hector Pouillet, auteur en vue de plusieurs dictionnaires créoles (cf. bibliographie), m'a fait remarquer que l'on retrouve ce type de restriction par exemple pour exprimer le bonheur, ce qui est ici encore symptomatique : « L'on ne peut pas dire en créole : 'Je suis heureux' ! ». Le mot plénier de « bonheur » fabriqué en « *bonnè* » est quasi inusité ! On emploiera « *lakontantman* » qui, comme « *mo kontan* », ne désigne simplement que l'état éphémère d'un contentement immédiat et donc uniquement temporaire. Où quand l'histoire, toujours à subir, toujours à débrouiller, a finalement travaillé à ne pouvoir jamais penser, vivre et donc exprimer le bonheur plénier...

⁷⁰ Dany Bébel-Gisler, « L'art de la parole dans la culture populaire caribéenne », in Pierre Alibert (sous la dir. de), *Femmes. Livre d'or de la femme créole*, Pointe-à-Pitre, Raphy Diffusion, 1988, p. 123.

clair : « *Sèlon moun ou pimanté sòs* », c'est-à-dire « Selon la personne 'on pimente la sauce' – on agit/agira plus ou moins fort » !

On y reconnaîtra, certes, tous les bons mots et les plaisanteries toujours assez cruelles, parodiques et ironiques qui marquent tant l'humeur de l'humour sur la scène du théâtre langagier créole où ton, gestes, son, intonation, injonctions, images phoniques (onomatopées), débit, rythme, cadence, passion, émotion et part d'exhibition sont le protocole du déroulé habituel et culturel de toutes énonciations sur les terrains que nous étudions – non sans remarquer que ce mode s'inscrit également, pour le locuteur, dans des stratégies d'évitement et de détour⁷¹ ! Mais néanmoins, c'est tout ce vocabulaire (et donc les nombreuses expressions courantes qui les portent), qui est également au service d'actes, de paroles, de pensées ou de postures de roublardise, que l'individu créole, aujourd'hui encore, comme absous par la mémoire de l'esclavage et historiquement marqué par une culture de la radicalité laissant peu de place à la sentimentalité, déconnecte de la notion chrétienne classique du péché, c'est-à-dire de la conscience et de l'aveu d'une faillibilité comme du manquement de la visée de sa cible de conduite éthique devant ses semblables comme devant Dieu, l'Entité spirituelle de référence.

Un détour par les terrains métaphysique et sociologique, étroitement liés, nous permettra d'en approfondir encore l'explicitation.

2. En terrain métaphysique : le verso invisible et « magique »

Le terrain métaphysique me paraît d'abord incontournable parce qu'il offre également une résistance à la notion de péché (non sans déployer le paravent de l'innocence) induite dans la prévalence même d'un véritable « climat magique » qui, comme le verso du monde visible, régit le champ des croyances populaires aux Antilles-Guyane – ce que j'aurai l'occasion d'aborder de façon détaillée dans nos deux prochaines tracées en exposant et explicitant ce que nous devons entendre, en terrain créole, par le terme « magico-religieux », ses caractéristiques, ses facettes et ses composants. Disons simplement, d'entrée, que c'est devant l'éclatement généralisé de tous leurs repères croyants, tels les grands mythes cosmogoniques et les théodicies africaines, que les esclaves, de provenances fort diverses, souvent amnésiés par le choc de la traite, ont finalement tenté de reconstituer leurs croyances tout en recourant aux « pratiques magiques » tutélaires. Des croyances qui, reposant autant sur un très large consensus que sur une très large adhésion populaire, leur ont singulièrement permis de retrouver un mode d'explicitation et de positionnement au sein de leur nouveau monde à partir de la perception de leur ancien monde travaillé par les puissances évoluant dans les *infra* et *intra*-mondes (céleste, terrestre, aquatique et souterrain) surplombés et coupés du monde divin, compris ici l'appréhension d'une continuité entre le naturel et le surnaturel, entre la matière et l'esprit. C'est à partir de tout ce « climat magique », ainsi redéployé, que s'est pérennisé le principe binaire séculaire soulevé de la façon suivante par le père Yves Gillot dans une contribution donnée à l'occasion d'un séminaire sur le couple « Loi et Transgression » tenu en 1981 en Guadeloupe :

« Pour l'Antillais, la vie a deux faces (une face visible et une face cachée). Il y a deux puissances qui se partagent le monde et imposent leurs lois et leurs règles : la puissance du Bien et la puissance du mal. Il y a par conséquent deux pouvoirs dont certains hommes, prêtres et sorciers sont dépositaires »⁷².

⁷¹ On appréciera ici la lecture très pointue de Francis Affergan sur « Jeux de langage », « L'humour, l'évitement et l'inclusion », ainsi que celle sur « Le juron, l'injure, l'insulte » des paragraphes écrits à propos du langage créole appréhendé en tant que registre culturel typique en Martinique. Dans *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF, 2006 (coll. Ethnologies), pp. 121s.

⁷² *In art. cit.*, « Loi et faute dans la théologie morale et au regard de la vie antillaise », pp. 122-123.

Ce principe « classique » posé et pour aller donc à l'essentiel, je dirai que le substrat métaphysique et la cosmovision commune créoles, ainsi hérités, reposent toujours sur la perception largement partagée en l'omniprésence de ces forces invisibles obscures, difficilement repérables et aussi potentiellement métamorphes, qui, participant à l'ordre comme aux désordres de la nature et des humains, se signalent dans les occurrences négatives de la vie (maladies, accidents, échecs, conflits...) ou, à l'inverse, dans le déroulement positif de l'existence (chance, prospérité, santé, succès, facilité...). La première complication est que ces forces, croit-on, parce que le Dieu Créateur est désormais retiré du monde – comme nous le verrons plus loin sur le terrain théologique –, se retrouvent maintenant libres de s'arranger avec les humains légiférant en quelque sorte sur le sort de tous. La deuxième complication est que ces mêmes forces ont un pouvoir ambigu parce qu'elles peuvent être potentiellement jugulées, manipulées et invoquées au cours de pratiques appropriées dites « magiques » et que, de fait, leurs rôles bénéfiques ou maléfiques peuvent s'inverser.

Devant ce double embarras laissant toute latitude aux variables causales des heurts et bonheurs, et qui induit forcément que tout relève littéralement « d'un rapport de force » incompréhensible, qui échappe donc au contrôle de la volonté et de la pensée, il convient de fait très précisément, pour chacun, *de se débrouiller* au mieux avec ce monde des puissances et de se prémunir, en tout premier lieu, par des protections efficaces, par toutes sortes de comportements, de positionnement et d'artifices participant « d'un système de fermeture, de clôture du corps » visant à protéger ce qui nous appartient – et jusqu'à notre habitat – de tous échanges ou contacts avec l'environnement naturel, surnaturel et social (voisinage en particulier) qui pourraient nous être néfastes⁷³. Un « bouclage » qui peut être réalisé principalement avec l'aide des régulateurs reconnus de ces forces que sont, selon les appellations locales, les « *quimboiseurs* », « *gadèzafè* », « *gadò* » et autres « *séanciers* » traditionnels, personnages incontournables des sociétés créoles que je présenterai et dont je décrirai largement le « travail » dans la tracée suivante. Disons ici encore de façon raccourcie, pour notre propos, que ces derniers, véritables « spécialistes du désordre » comme l'a dit un jour Tobie Nathan, ou « experts en infortune » pour reprendre François Laplantine⁷⁴, sont non seulement capables de déterminer où se situe la source des *movèzté* (« mauvaisetés ») et autres *méchansté* (« méchancetés »)⁷⁵ subies, mais sont en effet capables de prescrire des médications, des rituels personnalisés de protection et de fabriquer des « *garanties* », comme l'on dit en Guyane, ou des « *préservatifs* » selon l'usage antillais, soit plus généralement dit des « *pwotèjman* » (« protègements ») préventifs « magiques » appelés « *gadhò* » (« garde-corps »), sortes de talismans (médailles, bagues, pentacles, petits paquets ou autres objets « chargés ») permettant tout à la fois au solliciteur « de se débarrasser de l'étranger qui fait effet en dedans », selon la formule appropriée de la pédopsychiatre Dany Joseph-Ducosson⁷⁶, et de se prémunir contre les mauvais sorts vengeurs provenant d'autrui. Problématique : quelques-uns de ces *séanciers* sont capables, à l'inverse, s'ils travaillent « à deux mains » et sortent de leur rôle positif de thérapeutes traditionnels, d'élaborer également des « *piay* » (sorts) *offensifs* « magi-

⁷³ Cf. Catherine Benoît, art. « Origine des savoirs ou image du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe », dans *Cahiers d'Études Africaines*, numéro sur 'La Caraïbe. Des îles aux continent' (Paris, EHESS), XXXVII (4), n° 148, 1997, p. 874.

⁷⁴ François Laplantine, art. « Chaman », in François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 2001, p. 154.

⁷⁵ Le terme créole *méchansté* a un double sens. Il désigne les nuisances et cruautés insidieuses ordinaires, jouissives, de faire du mal, mais il désigne aussi les pratiques de sorcellerie, sortilèges et mauvais sorts. Le terme *movèzté* peut être employé en tant que synonyme du premier sens indiqué de *méchansté*, mais il désigne plutôt les vilains tours et tracas que l'on s'ingénie à commettre sur celui que l'on vise.

⁷⁶ Cf. Dany Joseph-Ducosson, « Qu'avons-nous à faire de la magie ? », revue *Carbet* (Fort-de-France), n° 11, 1991, p. 77.

ques » pour « voyé » (envoyer) ou « voyé a-y... » (« ren-voyer » à...) la puissance perturbatrice sur autrui.

Tout ceci veut dire, en clair, que ce processus d'explicitation de tout ce qui arrive comme ce par quoi autrui peut participer à faire « arriver ce qui arrive » – sans compter ce qui reste finalement inexplicable – oblige à mettre en œuvre toutes sortes de véritables « *débouya* 'magiques' » qui, de fait, ne peuvent s'inscrire dans le registre dogmatique du péché. Pourquoi ? Parce que le principe participe entièrement de l'inscription historique et culturelle du sujet créole. De nombreuses sources historiques témoignent en effet largement du phénomène. Elles démontrent que cette dialectique entre malheurs et « *protègements* » défensifs et offensifs (évidemment incomprise des acteurs coloniaux de l'époque – missionnaires, propriétaires, militaires) était non seulement au centre de la pensée de l'esclave, mais était très redoutée des colons en crainte constante de représailles sorcières. Et si cette « *débouya* 'magico-religieuse' », du côté des esclaves et pour toutes les raisons que nous avons précédemment évoquées, était déjà « *pa péché* », plus naturellement encore, on doit s'accorder à penser que dans leur effort d'appréhension, d'explicitation et de rationalisation des réalités de leur condition d'existence comme de leur « vie en sur-vie », cette tentative « d'échappée magique » était pour eux « une manière d'assumer le monde »⁷⁷, et plus précisément, pour chacun, d'assumer son monde et de tenter d'y donner sens en forçant une possible espérance capable de subvertir la « maudition ». Perspectives encore tout à fait identiques et partagées, aujourd'hui, chez les sujets créoles, y compris en diaspora⁷⁸, et dont nul ne songe à contester l'efficacité tant elles sont tout simplement *objet de foi*. Contre le tragique si fortement souligné par Paul Ricœur⁷⁹, recours au « magique » !

C'est dans cette mémoire, fécondant très concrètement cet extraordinaire besoin de « *protègement* » de toutes les façons possibles de son corps (en relation permanente avec un « en dehors » qui peut le traverser et donc lui nuire), que l'on doit considérer la perpétuation de ces pratiques de « *débouya* 'magique' » qui échappent d'autant plus à la classification intitulée « péché » que, prises dans les ornières du fatalisme, elles conduisent inévitablement à l'appréhension individuelle évoquée d'un profond *sentiment d'innocence*. En effet, selon ces principes, tout mal, et partant toute provocation à la débrouillardise offensive dans le but de « s'en tirer », ne sont-ils pas entièrement perçus et conçus en *extériorité* ?

3. En terrain sociologique : « l'Autre » du mal et la culpabilité déviée

On comprendra encore mieux ce point d'argumentation tirant à ce sentiment d'innocence (point que l'on devine maintenant capital) si l'on observe les répercussions de ce principe explicatif métaphysique en terrain sociologique. Tout simplement parce que ce fond de croyances partagées qui foment ce que l'on peut bien appeler toute une « inflation du persécutif », a bien évidemment d'énormes influences comme d'énormes incidences sur les modes de relations, de communication et donc de comportement au sein des sociétés créoles. À l'instar de ce que commente Jean-Pierre Jardel à propos des sentences proverbiales en Martinique et aux Antilles, véritable baromètre de la température sociale ambiante :

⁷⁷ Selon la socio-anthropologue Marie-José Jolivet, dans l'« Introduction » qu'elle consacre au livre *Jeux d'Identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, sous la dir. de Marie-José Jolivet et Diana Rey-Hulman, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 19.

⁷⁸ C'est toute la société créole qui s'enroule dans cette spirauté. Preuve en est que, dès leur arrivée en France, les ressortissants antillais et guyanais se retrouvent plongés, entre eux, dans ce « climat magique » que leur croyance autorise et reproduit. Cf. par exemple l'étude d'Hélène Migerel qui touchent à la région parisienne : *La migration des zombis. Survivance de la magie antillaise en France*, Paris, Éditions Caribéennes, 1987.

⁷⁹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, p. 305 par exemple.

« l'atmosphère générale qui imprègne et marque les rapports sociaux, est remplie de suspicion et d'hostilité. (...) Il faut se méfier de ses voisins et pourquoi pas de ses amis (...) ce sentiment de méfiance isole doublement le Martiniquais : isolément vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres membres du groupe. De plus, il limite la coopération sociale 'couteau prété cé pou tchoué ou' »⁸⁰.

Ce constat qui semble si frontal est pourtant aisément vérifiable. Le contraire de la *débouya* est, par contraste, la méfiance et même l'hyper méfiance. Revenant sur le terrain proverbial que vient d'arpenter Jardel, on peut également le mesurer à partir de cet indice frappant : pour le seul proverbe français clamant que « Les apparences sont parfois trompeuses », le *Dictionnaire Français-Créole Déterville* offre à sa page 430 cinquante proverbes créoles équivalents⁸¹ ! Avec Jean-Claude Annezer et Danielle Bégot, on reconnaîtra certes une double résultante historique et géographique explicitant ce climat⁸². D'abord une résultante historique, pérennisée, des rapports de force au sein de l'ordre esclavagiste sur lesquels ont fortement insisté, dans la lancée de la Négritude, Aimé Césaire et René Ménénil parlant du « temps de la Peur, de la grande Peur et de l'éternelle Suspicion » généré par le fouet, la délation et le lâcher des molosses⁸³. Enracinement historique donc dans les *conflits* : conflits des esclaves débarqués sur les îles et d'emblée aux prises avec un environnement naturel inconnu ; conflits avec les maîtres et les commandeurs d'Habitation mais aussi avec leurs semblables sur fond de violences serviles et de hiérarchies coloristes qui présidèrent à la colonisation ; conflits donc identitaires et conflits forcément religieux des individus face au christianisme imposé. Puis une résultante géographique passée au filtre de ce que représente l'univers clos d'une île (réminiscence matricielle) avec son étroitesse spatiale qui, rappelant aussi bien l'univers étrié de la Plantation que sa logique même, confine à l'*exiguïté* (compression de l'espace social en espace pouvant devenir carcéral), la *promiscuité* (régression de l'espace individuel, tout se voit, tout se sait) et la *circularité* (répétition infinie, sans sortie, des lourdes proférations d'humeurs : la rumeur, les médisances, « malparlances » et autres cancans dits aussi en Martinique « milans »...). Mais on n'échappera pas à cette ambivalence qu'une approche objective ne saurait passer sous silence au nom d'un « romantisme culturel » voué sans discernement à la défense passionnée des altérités religieuses cataloguées « traditionnelles » et donc considérées « pures » et « indiscutables » – position exotico-nostalgique qui serait de « l'ethnocentrisme à rebours » selon Mondher Kilani⁸⁴ : si, d'un côté, le rôle du

⁸⁰ Jean-Pierre Jardel in « La société martiniquaise et antillaise à travers le langage des proverbes créoles », texte introduisant le recueil co-écrit avec Bernard David, *Les proverbes créoles de la Martinique. Langage et Société*, op. cit., pp. 23-24. Ce proverbe (livré ici dans une graphie créole ancienne) est ainsi traduit par Pierre Pinalie dans son *Dictionnaire de proverbes créoles*, Fort-de-France, Désormeaux, 1994, p. 95 : « prêter un couteau, c'est pour se faire tuer » ; autrement dit, un bienfait peut devenir dangereux à cause de l'ingratitude des autres.

⁸¹ Sylviane Telchid, Hector Pouillet et Frédéric Anciaux, *Déterville. Dictionnaire Français-Créole*, Gosier (Guadeloupe), PLB Éditions, 2009, p. 430.

⁸² « C'est au poids de l'histoire et de la géographie, à sa lourdeur, qu'il faut sans cesse se référer pour comprendre certains traits du psychisme antillais, cette croyance en un monde d'ennemis et de puissances maléfiques qu'il s'agit éternellement de vaincre ou de conjurer ». Dans Jean-Claude Annezer, Danielle Bégot et Jack Manlius : « L'univers magico-religieux : l'exemple de la Guadeloupe », in Jean-Luc Bonniol (sous la dir.), *Historial Antillais, Vol I., Guadeloupe et Martinique, des îles aux hommes*, Fort-de-France, Dajani-Graphicom, 1980, p. 466.

⁸³ Aimé Césaire et René Ménénil, dans leur « Introduction au folklore martiniquais », *Tropiques* (Fort-de-France), n° 4, janvier 1942, p. 9. C'est également Raphaël Confiant, à leur suite, dans une solide étude, qui a insisté sur ce fait trop souvent occulté : à savoir que c'est bien en effet la violence coloniale qui a largement participé à fomenter les peurs de l'individu, non sans préciser « *sanki pies Bondié ni Djab tè vini pòtè'y soukou* » – « sans que Dieu ni le Diable vienne lui porter secours » (dans *Djab-la adan kilti kréyol la*, op. cit., p. 17).

⁸⁴ Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 3^e éd. rev. et cor. 1996, p. 25. Cet ethnocentrisme pourrait aussi être qualifié de *réversible*. Personnellement, m'accordant pleinement

recours aux « pratiques magiques », par toutes les actions de régulation qu'elles mettent en œuvre, peut participer d'une fonction de libération de l'individu, d'un autre côté, ce rôle est subverti et retourné par tout un enfermement problématique qui, conféré par ces mêmes recours, frustre, freine et blesse la qualité des rapports sociaux.

Il est en effet raisonnablement impossible d'ignorer qu'au verso de la réinsertion des solliciteurs dans un réseau de significations cohérentes visant la résorption des conflits et concourant donc aux rémissions psychosociales positives permettant de retrouver, quoique non sans réserve, sécurité et sérénité grâce au « travail » des « bons » séanciers thérapeutes⁸⁵, les mêmes processus de recours « magiques » engendrent ce que l'on peut bien appeler « un cycle d'hostilité »⁸⁶ qui, générant un climat général d'anxiété et de crainte, pénalise et perturbe d'autant l'économie psychique et même physique des individus et des sociétés créoles que l'attitude de compassion et d'entraide y est loin d'être coutumière⁸⁷. Tous les écrivains et romanciers créoles qui abordent sans fard et « souvente fois » (comme l'on dit en Martinique) cette problématique, ainsi que tous les analystes majoritairement autochtones, y compris les plus hardis apologistes des cultures « magico-religieuses », sont d'accord pour le souligner – à l'exemple de Laënnec Hurbon⁸⁸ –, même si l'on sait que le débat général sur cette question, entre ethnologues, reste toujours tendu⁸⁹. Pour ce qui concerne nos terrains créoles, on cons-

avec Kilani, je résiste à cette perspective qui tend à réhabiliter d'office tout sujet étudié en lui « fabriquant une image idyllique » qui « contribue de nouveau à l'enfermer » (*ibid.*, p. 26).

⁸⁵ À l'instar de tout créole, j'entends par « bons » ceux qui ne portent pas la réputation de travailler « à deux mains », c'est-à-dire selon un verso sorcellaire. Mais même dans ce cas, on ne peut qu'être frappé par cette remarque de l'anthropologue Catherine Benoît (grande spécialiste s'il en est des thérapies traditionnelles aux Antilles) laissée après une longue fréquentation passionnée et objective de plus d'une quarantaine de thérapeutes traditionnels en Guadeloupe : « Quand bien même les entretiens avec certains guérisseurs peuvent être cocasses, plein de vie, et même si je revois des guérisseurs, avec qui j'ai toujours des relations de connivence et de sympathie réciproques, je crois que lorsqu'on se penche plus simplement sur l'étude des savoirs sur le corps, sur la maladie, à un moment donné de la pratique [du] guérisseur, mais qu'on le suit sur plusieurs années, on peut se rendre compte que les visions du monde reposant sur des étiologies sorcières sont oppressantes et entraînent l'exclusion psychologique et sociale de ceux qui y sont enfermés. En ce sens, ces systèmes médicaux, s'ils sont pourvoyeurs de sens pour ceux qui se tournent vers eux lors d'un moment difficile de leur vie, n'offrent que des rémissions psychologiques et forgent la destruction des liens sociaux ». Dans son superbe ouvrage : *Corps, jardins, mémoire. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2000 (coll. Chemins de l'ethnologie), pp. 144-145.

⁸⁶ L'anthropologue Christiane Bougerol, ethnologue au CNRS, dans *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF, 1997 (coll. Ethnologies), p. 155, parle même d'« un cycle infernal » et de « machine infernale ».

⁸⁷ J'en ai été constamment frappé, par contraste avec les pseudo-mythes qui « exotifient » la chaleur humaine hors pair des sociétés créoles. Cf. de même Bougerol, *ibid.*, p. 113 : « Aux Antilles le voisinage n'est pas indulgent pour le malheur des autres. Le proverbe 'Il ne faut jamais dire hélas pour quelqu'un', illustre cette sévérité. Le malheur ne mérite pas forcément la compassion ». Quant à la question de l'inter ou de la frater-responsabilité, un autre proverbe créole l'exprime mieux que tout commentaire : « *Zafè tikok pa zafè papakok* » (« Les 'affaires'/frasques du fils ne concernent pas celles du père »).

⁸⁸ Hurbon, pourtant voué à la reconnaissance culturelle du vaudou face à un christianisme d'exclusion, reconnaît « la peur constante dans laquelle vit le vaudouisant – peur de la colère des loa et des morts, peur de la méchanceté des voisins », obligeant « chaque individu (...) de s'assurer un maximum de protection dans sa vie ». *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Paris, Payot, 1972, p. 165.

⁸⁹ Si une théorie anthropologique accorde à la magie une position sécuritaire (cf. Malinowski), une autre peut affirmer son contraire. Ma position personnelle, évoquée plus haut, est de penser que l'on ne peut pas dissocier la fonction sociale des « pratiques magiques » de la fonction psychologique, et qu'il faut faire droit à la réalité des effets observés dans un contexte précis. De fait, si le terrain informe d'un « versant magique » problématique, comme on l'a défendu plus haut, il est vain de se fermer les yeux, de biaiser et d'enjoliver le réel au nom d'une sacro-sainte approche objective de l'Autre. Il y a incontestablement là, humainement parlant, au sujet de « cette peur magique » et à un niveau moral autant individuel que sociétal, un *hiatus* observable dans un nombre de culture considérable, une pierre de touche qui reste problématique. D'Afrique aux Caraïbes, d'Asie aux Amériques, l'envers du décor de la représentation du monde en tant que jeu des puissances où les individus se trouvent pris

tate bel et bien que les anthropologues antillanistes ne cessent d'insister sur ce phénomène tant il participe à l'inconfort identitaire et sociétal global, à l'instar de ce que dit sans détour Francis Affergan :

« Les croyances généralisées dans la sorcellerie, même si elles sont la plupart du temps tues, contribuent, en suppléant les relations sociales défailtantes, à échafauder une culture du secret, de la dissimulation, de la vengeance et de la trahison. Elles ne parviennent jamais, dans un tel contexte, à constituer une communauté, puisque la logique magique et sorcellaire dresse les individus les uns contre les autres au lieu de les rapprocher »⁹⁰.

Deux études parmi d'autres, entièrement consacrées à cette problématique, témoignent de ce trait extrêmement frappant (qui peut paraître improbable au visiteur extérieur) et en décortiquent parfaitement les symptômes : *La Sorcellerie des Autres* de l'ethnopsychiatre guadeloupéenne Hélène Migerel, et *Une ethnographie des conflits aux Antilles* de l'ethnologue du CNRS Christiane Bougerol⁹¹. Avec dix ans d'écart, les deux auteures, éminentes spécialistes de ces pathologies et des systèmes d'interprétation des malheurs dans le monde créole, s'accordent pour expliquer ce que je n'ai fait qu'observer et recueillir dans la pratique de mon immersion en milieu créole comme du reste au versant de ma deuxième discipline, soit dans le difficile exercice de l'entretien pastoral aux Antilles-Guyane : à savoir, en effet, l'implacable « cycle d'hostilité » que le schème entraîne en générant un climat de peur (on osera même parler de « phobisme » !⁹²) et de soupçons (avec ce qui s'y greffe de méprises, de susceptibilités exacerbées, d'agressivité et de violences rentrées) qui transforme les relations interpersonnelles et sociales tour à tour en méfiances obsessionnelles, en conduites d'évitement, en manœuvres de cache (de son nom, de son adresse, de son téléphone, de ses bonheurs, de ses malheurs, de ses projets...), en pratiques « d'enfermement » (de son corps, de sa maison, de son jardin, de sa voiture, de son enfant...) – ce qu'a fort bien réussi à résumer l'injonction circonspecte de cette maxime fort répandue : « *Lapokosyon sé manman félicité* », « La précaution est mère de la félicité » – et donc, au bout du compte, en stratégies défensives voilées et continues destinées à faire face à tout ce qui pourrait susciter et déclencher une offensive d'autrui. On relira avec profit ces deux auteures qui s'appliquent avec beaucoup de pertinence, sur la base d'un travail micro-ethnographique considérable et de situations concrètes ancrées à même le terrain, à analyser le fonctionnement de ce fameux « cycle d'hostilité » et la chronologie de ses étapes, des origines des conflits aux modes de résolutions en passant par les itinéraires thérapeutiques qu'ils réclament.

de façon arbitraire va le plus souvent de pair avec l'omniprésence des peurs. S'il est évidemment difficile de ressortir des tiroirs le vieux livre ethnocentrique du pasteur béarnais Henri Lavignotte, relatant son ministère au Gabon, dont le titre fort parlant et sans ambages : *Ces Hommes ont Peur* (Valence, Imprimeries Réunies, 1956), on constate que la réunionnaise Prosper Ève, sur un terrain radicalement proche des Antilles-Guyane, nous laisse plus de quatre cents pages intitulées : *Île à Peur. La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours* (Saint-Denis de la Réunion, Océan Éditions, 1992).

⁹⁰ Dans *Martinique. Les identités remarquables*, op. cit., p. 14.

⁹¹ Hélène Migerel, op. cit. ; Christiane Bougerol, op. cit.

⁹² Cf. notre étude « 'Phobisme' magico-religieux et sectarisme néo-protestant : une double source d'entraves à la convivialité et au développement sociétal en milieu créole des Antilles et de la Guyane françaises ? », in Jean-Pierre Bastian (sous la dir. de), *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*, Paris, L'Harmattan, 2007 (coll. Logiques Sociales), pp. 241-263. Comme l'a établi la psychanalyste martiniquaise Ninette Succab-Glissant, la phobie d'autrui est très proche de la paranoïa, cette attitude à attacher la plus grande importance aux moindres de ces détails qui échappent habituellement au commun des mortels, avec cette particularité que le sujet atteint réinterprète chacun d'eux, après les avoir projetés sur l'Autre, au miroir de ses propres motions pulsionnelles et psychiques qu'il tire des conclusions du moindre signe fourni par cet Autre. Sa connaissance n'est alors qu'une perception dite « endopsychique ». Dans son art, « Psychanalyse et Croyance », paru dans la revue *Carbet* (Fort-de-France), n° 11, 1991, p. 83.

Principe : parce que tout provient d'une origine *exogène, hors soi*⁹³, il faut toujours découvrir et décrypter la provenance de tout ce qui arrive et, par-dessus tout, par *qui* tout arrive. Et paradoxalement en mal comme en bien. Non seulement donc les échecs de toutes natures (échecs scolaires, professionnels, affectifs), qu'il faut alors rétroactivement disséquer le plus souvent au cœur comme au corps même de ses relations proches pour trouver l'identité du « mal-faiteur » (ou fauteur de troubles) et neutraliser son action, mais aussi les réussites. L'indice est classique. Rencontrer quelqu'un en Guyane et prendre de ses nouvelles, c'est inlassablement s'entendre répondre, presque à coup sûr : « *Mò là* », « Je suis là, tranquillement, pas plus », ou « *Sa kalé oun ti bi* », « Ça va un peu, doucement... »⁹⁴. Car rien ne doit transparaître qui puisse susciter envie, désir et convoitise. Se bien porter pourrait déjà être un signe de satisfaction et précisément de réussite ! Or, les réussites ne sont pas *ipso facto* attribuées au travail ou aux qualités personnelles d'un individu. Elles sont d'abord attribuées à un surcroît de puissance, c'est-à-dire au « coup de pouce » dont il est soupçonné avoir bénéficié par l'intermédiaire ou la consultation d'un séancier. C'est pourquoi la réussite, plus qu'elle n'impressionne, attise et aiguise. Elle attise et aiguise les sentiments d'injustice, de rancœur et surtout ces jalousies qui peuvent devenir destructrices (« *Jalouzi sé frè a sòsié* »⁹⁵) en même temps qu'elle attire ces commérages ou « cancans » déstabilisateurs considérés comme un véritable « sport national » aux Antilles-Guyane⁹⁶ ! Comme au temps de l'esclavage où l'œil du maître constamment et littéralement « sur-veillait » (et dans la trace de cette profonde blessure), circulent toujours aujourd'hui ce sentiment, cette persuasion, d'être épié, de vivre continuellement sous le regard d'un Autre, d'en être poursuivi, menacé. Il faut donc tout cacher (sauf par méchanceté, pour exciter justement à la jalousie !), savoir précautionneusement doser « l'art » et « l'air » du paraître – superbes armes du « dire gestuel » créole –, non sans largement participer à son tour à ce que Christiane Bougerol nomme judicieusement, suivant Yves Winkin, « la 'fouille' » systématique de cet autre qui ne cesse d'inquiéter, une « fouille » qui devient dès lors « une occupation essentielle à son propre bien-être »⁹⁷. En un autre terme, *épier* de la même façon que l'on guigne aux persiennes – cet élément caractéristique, non neutre, de l'architecture créole dont la savante inclinaison de base des lamelles de l'assemblage à claire-voie doublée du mécanisme de leur orientation mobile permet de voir de l'intérieur sans être vu ! On comprendra ainsi pourquoi « le règne du soupçon » est un des traits dominants de la société créole qui participe activement à générer cette asociabilité récurrente, asociabilité ma foi fort bien résumée par ce dicton populaire que l'on m'a souvent redit en terre créole : « Pas d'amis, pas d'ennuis ! ». Le règne du soupçon avec son cortège d'intenses inquiétudes, d'angoisses et d'anxiété qui peuvent amener à sombrer dans cette forme spécifique de déprime créole paroxystique dénommée « *kò krasé* » (« corps écrasé »)⁹⁸.

⁹³ Le sujet créole le manifeste par l'emploi systématique de la forme passive ou interrogative pour exprimer tout ce qui lui arrive, tout ce qui le touche.

⁹⁴ Hélène Migerel aboutit à un résultat identique : « Demandez à un Antillais de ses nouvelles, il vous répondra : 'Cela va tout doucement'. Il faut à tout prix éviter l'envie. Se bien porter est déjà un critère d'abondance ». In « Rôle et place de la magie dans l'éducation », Mawon. *Les cahiers de l'immigration Guadeloupéenne, Guyanaise, Martiniquaise, Réunionnaise* (Paris), n° 3, 1989, p. 73.

⁹⁵ « La jalousie est sœur de la sorcellerie ». Aux Antilles comme en Guyane, ce proverbe n'est pas anodin.

⁹⁶ Dans son album *Rétrospective*, le groupe martiniquais bien connu, Malavoi, a ainsi consacré une chanson aux « *kankan* » locaux sous le titre : « Sport national » ! (écrite par I. et E. Césaire, éd. Blue Silver).

⁹⁷ Bougerol, *in op. cit.*, pp. 9 et 75. L'expression est donc d'Yves Winkin (via Goffman ?), éditeur de *Goffman Erving. Les moments et leurs hommes*, Ervin Goffman, textes présentés et recueillis par Y. Winkin, Paris, Minuit-Seuil, 1988, p. 67.

⁹⁸ Celle-ci advient en contrecoup de pensées informulables génératrices d'angoisses diffuses (généralement provoquées par des asociabilités et des rapports interpersonnels conflictuels récurrents) qui, accaparant alors l'être entier, le dominant, l'amenant progressivement dans cette forme de dépression particulière effectivement désignée par le terme très parlant de « *kò krasé* » (corps-personne littéralement écrasé, démoli, détruit). La formula-

C'est dire si, à l'addition, dans ce contexte, on est donc prêt, par tous les moyens, à déjanter ses peurs dans des pratiques « magiques », même les plus troubles, pour assurer sa survie comme son « protègement » devant l'Autre, face à l'Autre, contre l'Autre – pratiques générant finalement une dépense d'énergie considérable⁹⁹ –, mais aussi pour cacher sa vengeance, et en toute légitimité. Tout ne vient-il pas toujours de cet Autre ? Le mal-subi ou mal-souffert mais aussi le mal-commis, à *commettre*, pour assurer ce fameux « *pwotèjman* » (« protègement ») ? Clair : tout mal résultant de l'intervention négative de forces occultes mobilisées et « voyé » (envoyées) par l'Autre, c'est bien de ce mal-là, « mal-voyé », responsable de ses déboires et de ses échecs, qu'il faut se défendre, se protéger voire carrément dévier ou « ren-voyé ». Ce type de raisonnement sous-entend bien que même les *méchansté* conscientes s'étaient sur l'alibi séculaire de la défense, alibi qui plonge encore une fois ses racines dans le terreau de la violence coloniale. Dans la pensée créole, il ne peut pas s'agir ici de pécher puisqu'il s'agit de se protéger. Étant entendu que les notions de bien et le mal, fonctionnant comme on l'a dit de manière binaire, oscillent selon une herméneutique compensatoire. Ce qu'explique clairement Francis Affergan à partir du terrain martiniquais :

« Le mal est permis lorsqu'il est administré en vue du bien. Dans la mesure où un mal ne peut s'extirper que violemment, seul un autre mal, plus fort, y parvient. En ce cas, ce dernier se transforme en bien »¹⁰⁰.

Ce mode d'explicitation, toujours à sens unique, est donc clairement *victimaire*. C'est le sentiment de persécution qui est l'axe interprétatif du vécu relationnel, l'individu ne se sentant pas tant fautif que persécuté (ce que j'ai pu mesurer maintes fois dans un cadre dialogal). Et c'est précisément là, comme l'a finement relevé Hélène Migerel, que sourd une véritable « philosophie de l'innocence » – une posture qui ne va pas d'ailleurs sans aboutir parfois à des conduites de régression. Parce que tout est conçu en extériorité, explique-t-elle,

« le magico-religieux expulse avec une incroyable minutie le principe de la culpabilité intériorisée en déviant systématiquement l'origine de la faute. La méfiance quasi obsessionnelle déclenche une ritualisation qui essaie de mettre fin au doute que l'on a des autres et qui, en réalité, est un soupçon à l'égard de soi-même ; la crainte d'une faute d'autant plus agissante qu'elle est insaisissable légitime une *philosophie de l'innocence* »¹⁰¹.

À ce point, et sous la toile de fond de la vertu popularisée de la débrouillardise née en situation d'esclavage, il nous est donc maintenant possible d'avancer que l'appréhension

tion créole de ce symptôme bien connu (que j'ai eu l'occasion d'observer de près en suivant quelques patients en Guyane) désigne une régression psychique qui agit sur toute la personne dont le « moi » comme le « surmoi » se retrouvent en surcharge psychique, morale et spirituelle face à une situation que les stratégies de défense et de « protègements » activés n'arrivent plus à combler. Cette régression se manifeste, sur fond d'apathie consciente, par toutes sortes de troubles allant d'une lourdeur physique à des douleurs multiples accompagnées de sensation de tristesse, de vide, de ralentissement moteur, d'insomnie, d'amaigrissement, de « froids » et de « chauds », d'une certaine forme d'anorexie, d'une intense fatigue mentale qui se traduit finalement par l'alitement et par une sorte de passivité culpabilisante où besoins, désirs, réticences et frustrations se chevauchent au point aveugle d'un mal-subi qu'il s'agira, pour un (bon) thérapeute (ethnopsychiatre, pasteur, séancier), de faire essentiellement émerger dans les dits et non-dits de la parole.

⁹⁹ Cf. Hélène Migerel, *La Sorcellerie des Autres*, op. cit., pp. 15-16 qui écrit : « Une énergie considérable est mobilisée afin de prévenir les attaques, se protéger, éviter le courroux de l'adversaire. (...) Le temps passé à faire de l'autre le centre d'intérêt primordial au détriment d'activités gratifiantes, enferme l'individu dans une dialectique infernale ».

¹⁰⁰ Dans *Martinique. Les identités remarquables*, op. cit., p. 112.

¹⁰¹ Dans *La Sorcellerie des Autres*, op. cit., pp. 200-201 (je souligne).

métaphysique et la forme de comportement sociologique, combinées, génèrent et légitiment toute une philosophie de l'innocence en participant à systématiquement *repousser, remettre, dériver, faire dévier* tout échec individuel et toute charge personnelle. Et c'est pourquoi, de fait, le processus évacue finalement très naturellement les notions de péché, de mal, de faute, de culpabilité et de responsabilité (si ce n'est la responsabilité, induite, de bien se protéger) dans le moindre des conflits, notions encore une fois absoutes – pour ne pas dire absentes – par la grâce même du système, soit donc par ce que la culture autorise et trace elle-même¹⁰². Par quoi, dans la prévalence de ces principes, on pourrait aller jusqu'à dire que l'aveu d'une faute équivaldrait presque au franchissement d'un interdit ! Et plus encore, que le refus même de la débrouillardise portée en vertu par la *vox populi* pourrait être paradoxalement perçue comme l'acte même de fauter, de pécher ! Ce que m'a confirmé sans détour, en la résumant, cet excellent connaisseur de la culture créole profonde qu'est Hector Poulet¹⁰³ :

« La débrouillardise, c'est effectivement la seule manière de s'en sortir lorsque l'on sait que l'on n'est pas le plus fort ! C'est une philosophie de survie et même une qualité. Un grand nombre de proverbes sont là-dessus. C'est aussi une manière de s'adapter à la situation du moment. On loue l'opportunisme. Le péché, la faute, oui, c'est effectivement de ne pas être débrouillard. Le péché, c'est de ne pas savoir se débrouiller ! En culture créole, critiquer la *débouya*, c'est finalement accepter la morale européenne ! ».

Par quoi on comprendra, adosser à ce qui vient d'être exposé dans ce paragraphe, que la question du mal en culture créole, et partant de la faute et de la culpabilité, est toujours perçue comme étant *en relation d'extériorité* à son être propre, à l'exact inverse de la doctrine du péché originel qui l'affirme en *intériorité*, soit comme étant au cœur de la nature humaine¹⁰⁴. La formule précédemment évoquée le résume : « Tout vient toujours de l'autre »¹⁰⁵. Ce qui signifie une interprétation au premier degré de la vieille plainte originelle du report de la faute dans le récit adamique. Si l'on reprenait Paul Ricœur sur ce point¹⁰⁶, on dirait que le mal incarné sous les traits du serpent, « c'est l'Autre du mal humain ». Le mal est un « *déjà là* »

¹⁰² Ce que dit avec pertinence Hélène Migerel à propos de la culpabilité : le fait que cette philosophie transfère tout principe de responsabilité sur autrui induit non seulement qu'elle s'étaye subtilement sur « le refus d'accorder une place centrale et visible à la culpabilité dès lors qu'un alibi vient s'y substituer », mais déclenche l'exemple typique d'un phénomène social où « la culpabilité s'aventure dans les chemins que lui autorise la culture » (*ibid.*, p. 201). On remarquera pourtant qu'un poids de culpabilité certain subsiste à propos du mal-subi : celui du sentiment de « maudition » et de déveine originelle. Il reste cependant acquis, comme l'a également souligné Migerel (*ibid.*, p. 199), que « la thèse de la culpabilité universelle ne saurait s'ériger en dogme dans la conception strictement antillaise de la personne » parce que les acculturations religieuses et sociales systématiques (notamment des mémoires africaines) ont été telles qu'elles ont fini par « amenuiser l'impact de la faute, du péché » pour le retourner contre sa source ; et j'ajoute : jusqu'à l'*idée* même (au sens de conscience) de la faute, du péché. S'enfermer dans la cachette de la défense n'interdit-il pas l'accès aux conflits intérieurs ou à l'aveu possible d'un échec tout en surchargeant et en surdimensionnant le moi ? Une complexification de la problématique que remarque également Migerel en ces termes : « L'absence de culpabilité consciente est une difficulté à gérer la faute, à prendre en charge une réalité intérieure quelque peu perturbante. En demeurant dans la défense, on s'interdit l'accès au conflit. Le fatalisme emprunte un cheminement identique. Tout est joué, écrit d'avance. Les fréquents 'Je n'ai pas de chance', permettent la dissimulation des échecs en se dérochant aux affects pénibles » (*ibid.*, p. 20).

¹⁰³ Carnets de terrain, rencontre d'octobre 2009.

¹⁰⁴ Bien vu par Hélène Migerel également, dans son paragraphe sur « Les problématiques du mal », dans *La Sorcellerie des Autres*, *op. cit.*, pp. 196-199.

¹⁰⁵ « Oui, on est toujours victime ! On retrouve ça jusque dans la syntaxe créole. Par exemple, on ne dit pas : 'J'ai mal à la tête', mais 'La tête me fait mal' ! ». Carnets de terrain, rencontre avec Hector Poulet d'octobre 2009.

¹⁰⁶ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, *op. cit.*, p. 291. De même dans *Finitude et Culpabilité*, Tome II, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1964, pp. 240-243.

qui ne commence pas par l'être humain. Simplement, ce dernier « *le trouve* ». Autant dire donc qu'ici, la conception « magico-religieuse », ne serait-ce que par effet de résistance, ne prolonge pas la reprise chrétienne classique du mal contingent enfoui à l'intérieur de soi sous le label de « péché »¹⁰⁷.

Néanmoins, pour resserrer encore l'approche, nous devons encore récolter quelques matériaux ethnographiques sur deux autres terrains apparemment fort proches : le terrain théologique et le terrain ecclésial. Je dis « apparemment » proches, car en réalité, en perspective créole il n'en est rien.

4. En terrain théologique : une double rupture avec le christianisme

J'aborde tout d'abord le terrain théologique (j'emploie ici ce dernier mot au sens large de *perception* et de *restitution* du concept du Dieu suprême dans le religieux¹⁰⁸) parce qu'il est le lieu d'une double rupture que l'on peut déchiffrer et saisir sous la forme de deux *hiatus* entre la pensée « magico-religieuse » populaire et le christianisme, *hiatus* que j'ai mis beaucoup d'années à évaluer et qui sont à chercher dans l'impact même de la collision historique entre les différentes formes de religions traditionnelles de provenance africaine et la religion chrétienne imposée aux esclaves. Reprenant ici de façon plus orientée ce que j'ai déjà évoqué dans la tracée concernant l'appréhension de Dieu dans les proverbes haïtiens – appréhension similaire à celle que mes recherches m'ont permise de mettre à jour aux Antilles-Guyane –, et m'appuyant toujours de fait sur l'apport de Laënnec Hurbon¹⁰⁹, de nombres d'africanistes et de mes propres collectes, j'explique ces deux *hiatus* comme autant de difficultés.

a.) Le *hiatus* d'un Dieu « hors système »

La première difficulté a trait à la perception générale du Dieu suprême travaillé donc au creux de l'entre-deux d'une double identité chrétienne et africaine. Si Dieu reste un référent omniprésent constamment évoqué dans les quotidiens et les événements de l'existence (comme le démontrent les catalogues de proverbes et d'expressions qui rythment les conversations créoles), en réalité on constate que ce Dieu est paradoxalement déconnecté des croyances et pratiques « magiques » qui régissent les sociétés créoles – ce que nous aurons d'ailleurs l'occasion de vérifier lors de notre prochaine contribution traitant des « séanciers » qui invoquent Dieu pour signifier qu'ils le « dédouane » en quelque sorte de la recherche divinatoire des *méchansté* tenaillant ceux qui les consultent. Il s'agit d'un principe qui reste

¹⁰⁷ Certes, la religion chrétienne avait tenté d'inculquer le sentiment de culpabilité en présentant le mal comme une des caractéristiques de la nature humaine, mais comme elle avait en même temps *racialisé* ce mal en brandissant, à travers l'ineptie de la malédiction de Cham entre autres, le maléfice de la couleur noire, la contradiction était trop flagrante. Pouvait-il y avoir deux natures humaines ? Noire et blanche ? De plus, on a peine à admettre aux Antilles-Guyane, que le christianisme qui se présente avec la prétention de juguler le mal radical se soit imposé dans la violence exercée envers d'autres systèmes religieux. Or, c'est précisément ce type d'acculturation grossière qui a fini par renforcer le principe comme la production de résistance du « magico-religieux ». Dans cette trace, la philosophie de l'innocence peut être aussi lue telle une manière résistante de vaincre ce mal fatal de la noirceur façonné par le colonialisme. La violente reprise déclenchée dès les années trente par le mouvement de la Négritude a du reste fort bien démontré ce qui se cachait derrière toutes les palissades des accommodations ! Le seul mode d'explicitation légitime qui a perduré à propos du mal fut bel et bien celui du processus victimaire : « Le mal ne vient pas de moi, il vient *d'ailleurs*, je le porte et j'en suis victime ».

¹⁰⁸ J'expose cette précision des deux phases dans l'art. « Dieu (Perception et restitution de) » du *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille et Marc Spindler, Paris-Genève-Yaoundé, Cerf-Labor et Fides-CLÉ, 2001, pp. 85-90.

¹⁰⁹ On doit souligner que Laënnec Hurbon reste le chercheur caribéen à qui l'on doit d'avoir « décaché » et exposé les similitudes de perception du Dieu suprême entre l'Afrique et les Antilles. Cf. son *Dieu dans le Vaudou haïtien*, op. cit.

acquis, parce que, si l'unicité du Dieu créateur est irréductible (Dieu reste unique et à son propre statut ontologique), ici, à la différence de la théologie chrétienne, non seulement la conception créole ne voit pas ce Dieu se révéler dans l'histoire humaine, mais elle l'envisage bien plutôt tel un Dieu « en surplomb », *définitivement* parti « en retraite » après un acte de création pourtant inlassablement conté et répété comme étant marqué par une très parlante proximité originelle (finalement un peu à la manière des grands penseurs juifs de ce dernier siècle qui ont tenté de repenser Dieu après les deux dernières guerres et la Shoah¹¹⁰), proximité brisée un jour par un impair vécu avec ses créatures. Soit une série de traits qui remémorent incontestablement les mythes africains (et bien d'autres mythes similaires d'ethnies anthropologiquement fort différentes¹¹¹) sur lesquels s'ancre cette perception créole. Il me paraît nécessaire de m'y arrêter.

Marc Augé a beau avoir posé, dans son *Génie du paganisme*, au sujet de ce qu'il appelle les « systèmes africains », que « l'effort pour concevoir un Être Suprême a partout échoué » (suivant ici Georges Bataille) et que l'idée de Dieu en tant qu'« en-soi » ou cause de tout est dans bien des cas la surdétermination d'une ethnologie missionnaire récupératrice visant à « rétablir Dieu dans ses droits » et forcer donc à une universalité commode de Dieu¹¹², et, de même, Jean-Loup Amselle posant, dans ses *Branchements* consacrés à une anthropologie métisse de l'universalité des cultures, que les traditions mythologiques relatives au Dieu unique ne constituent sans doute qu'une réfraction de toute une série d'éléments et d'*items* repris et véhiculés soit par le christianisme soit par l'islam au sein d'un paganisme qui le précède¹¹³, il n'en demeure pas moins qu'il reste difficile de nier que toutes les recherches des africanistes convergent vers le fait que les traditions africaines recèlent, sous forme de récits d'origine ou de temps de naissance – et malgré leur grande diversité –, des théo-odyssées relatant la Création par un Dieu spécifique indéterminé, impersonnel, dont la particularité est d'être désormais inaccessible. Ce sont ces théo-odyssées qui composent des systèmes conceptuels et symboliques sur lesquels ces sociétés se sont en grande partie légitimées et codifiées. La littérature est ici suffisamment immense pour que l'on n'ait pas besoin de le démontrer sans être soupçonné de simplifications abusives ou paresseuses¹¹⁴. Dieu : « La Forme », « Le

¹¹⁰ Je pense à Martin Buber, Emmanuel Lévinas et surtout à Hans Jonas et son petit livre admirable, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages poche, 1998⁷. Il y évoque l'idée d'un Dieu qui, en un geste d'autolimitation, s'enroule en quelque sorte librement sur lui-même après l'acte créateur afin d'ouvrir l'espace d'une existence autonome au monde des humains.

¹¹¹ Je ne suis pas loin de penser qu'il s'agit d'universaux, tant j'ai été très frappé de retrouver des théodicies équivalentes sur deux de mes autres terrains tout à fait dissemblables sur lesquels j'ai eu l'occasion de travailler : un Grand Dieu suprême parti en retraite suite à une rupture survenue après un temps de création et de connivence avec ses créatures. Ainsi sur le terrain amérindien Tupi-guarani, le cycle des mythes de *Yaneya* que l'on retrouve collecté par Françoise Grenand, dans *Et l'homme devint jaguar, l'univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayāpi de Guyane*, op. cit., pp. 41-101 ; et sur le terrain des sociétés indochinoises Hmong, les mythes de *Tchu Ndou* que l'on peut consulter dans les matériaux du père Jean Mottin, *Contes et légendes Hmong Blanc*, Bangkok, Don Bosco Press, [1980], pp. 3-15, et *Allons faire le tour du ciel et de la terre. Le chamanisme des Hmong vu dans les textes*, Bangkok, Don Bosco Press, 1981, pp. 28-35.

¹¹² Cf. le chap. IV de Marc Augé : « Les dieux ou l'arbitraire de la nature », aux pp. 108-144 (et particulièrement 133-134, 139) de son *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 (Bibliothèque des sciences humaines) – l'ouvrage référent de Georges Bataille est : *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973. Augé formule déjà sa critique à la p. 79 (*ibid.*) en faisant remarquer que les missionnaires « s'acharnent à décréter que plusieurs dieux doivent nécessairement en cacher un Autre ».

¹¹³ Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001 (coll. Champs, n° 584), pp. 50-56. Amselle soupçonne ainsi que le Dieu dogon de Griaule rapporté par l'intermédiaire du récit d'Ogotemmêli comporte des thèmes qui, « loin de manifester la spécificité africaine de cette cosmogonie, rapprochent au contraire celle-ci du Coran ou d'éléments plus anciens véhiculés par la tradition islamique » (p. 52).

¹¹⁴ Pour les apports africains, outre mes propres recherches en Afrique de l'Ouest, dans l'épaisseur du catalogue bibliographique considérable j'ai retenu les riches apports d'africanistes « classiques » tels Louis-Vincent

Grand-Père », « L'Unique », « Le Grand Façonneur », « L'Aîné », « Le Grand Seigneur », « La Charpente des Espaces », « Le Maître du voir », « Le Superbe », « Celui qui précéda et qui partit depuis longtemps »... La liste des noms théophores du corpus des Dités créatrices, dont quelques-uns sont ici traduits, reste impressionnante. Parmi les désignations vernaculaires africaines, *Amma*, le Dieu lointain et immatériel, Créateur de l'univers et de la civilisation des Dogon de Griaule, est évidemment le plus connu. Pour ma part, j'ai ramené de quelques collectes africaines celui de *Koulotiolo*, la divinité créatrice inaccessible des Sénoufo, celui de *Yi*, l'Être Suprême des Gurunsi qui s'est retiré du monde après l'avoir créé, celui de *Kanu* ou *Kuru* que les Baga de Guinée évoquent en tant que démiurge sans pouvoir le représenter, celui de *Dombéni* ou *Dofini* le Dieu unique des Bwa du Mali et du Burkina Faso dont l'essence se situe au-delà de toutes conceptions humaines, ou encore celui du Créateur *Nindu*, divinité si éloignée et si étrangère à la vie des Bidjogo de Guinée-Bissau que ces derniers ne lui adressent jamais de prières directes. Tous ces Dieux lointains laissent derrière eux des génies ou des esprits intermédiaires, à l'exemple des *madébélé* chez les Sénoufo, des *atshol* chez les Baga ou des *orebok* s'activant chez les Bidjogo. Certes, encore une fois, tout ce monothéisme apparent n'est pas parfaitement unitaire. Et des chercheurs africains nuancent eux-mêmes ce discours général sur la conception du Dieu suprême dans les cultures traditionnelles non sans quelques surprises¹¹⁵. Mais les enquêtes ethnographiques restent largement suffisantes pour établir une conceptualité *générale* africaine à partir de laquelle puisse s'établir une franche correspondance avec la perception du Dieu créole des anciennes Colonies françaises *via* les héritages mémoriels, métaphysiques et religieux conservés par les esclaves. Cette conceptualité générale a d'ailleurs si bien été résumée par Achille Mbembé – non sans qu'il nous offre

Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1992² (notamment la section « Absence et présence de Dieu dans la vie de l'homme », pp. 127s.) et *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, op. cit. ; Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948, puis Paris, Fayard, 1966 et en Livre de Poche, 1987 ; Germaine Dieterlen qui, parmi ses travaux, a choisi et présenté les *Textes sacrés d'Afrique Noire*, (1965), Paris, Gallimard, 2005 (coll. L'aube des peuples) ; Jean-Claude Froelich, même si son vocabulaire en est resté aux *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions de l'Orante, 1964 ; Hubert Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1997⁵ ; Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine (personne, culture, religion)*, Paris, Présence Africaine, 1972, partie « Les rapports traditionnels de l'homme africain avec Dieu », pp. 113s. ; Oscar Bimweny-Kweshi et son impressionnant *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, principalement le chap. VIII sur « Langage théologique africain : enracinement anthropologique existentiel », pp. 505s. ; de Georges Balandier ses références à l'Afrique dans *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988 ; la solide contribution inédite d'Achille Mbembé, *La question païenne en post-colonie. Perspective africaine, paper cit.* ; ou encore la synthèse d'Alassane Ndaw, « Dieu en Afrique noire », in Frédéric Lenoir et Ysé T. Masquelier (sous la dir. de), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, tome 2, 1997², pp. 1441-1445.

¹¹⁵ Amadou Hampaté Bâ, qui soutient que l'existence d'un Dieu suprême inaccessible et non définissable se retrouve pratiquement partout en Afrique noire, relève que certaines traditions des Peul et des Bambara partagent le fait que la Dieu peut être « à la fois au-delà de tout et hors de portée de toute atteinte et en même temps présent partout », soit qu'il peut être à la fois lointain et proche, au point « que la distance qui sépare Dieu de l'homme qui sait l'invoquer n'est pas plus grande que celle qui sépare l'ongle et la chair du doigt qu'il recouvre » (dans *Aspects de la civilisation africaine*, op. cit., pp. 114-115). Et identiquement au courant moderniste d'incroyance potentiellement présent aujourd'hui aux Caraïbes, battant en brèche l'idée habituellement déployée d'une nécessité absolue de Dieu dans les traditions d'Afrique noire, Jean-Godefroy Bidima montre qu'en plus « du rire et de la laïcisation de Dieu », certaines traditions matérialistes comme celles des Tsonga d'Afrique du Sud et du Mozambique « n'utilisent pas l'hypothèse Dieu » et remplacent même l'idée d'un « Dieu génésique » par le concept de « nature autocréatrice » ; ou que d'autres sous-tendent, comme chez les Zulu, « un être relatif que l'on peut laisser de côté », voire un Dieu inachevé comme chez les Ba-luba. Il rappelle encore que quelques récits du cycle de l'Araignée dans les contes d'Afrique de l'Ouest nous montrent « la supériorité de l'intelligence de celle-ci sur Dieu », être « faillible, dupable » qui est tel un « ob-jet » tout à fait désacralisé « qu'on peut jeter et avec lequel on joue » (Jean-Godefroy Bidima toujours intelligemment provocateur dans *La philosophie négro-africaine*, op. cit, paragr. sur « L'ontologie : vitalisme et matérialisme », pp. 49s. et 53-55 pour les citations).

de rectifier par la même occasion quelques *a priori* – que je juge judicieux de laisser l'entière-
reté de cet extrait que l'on lira attentivement :

« Si les Africains ne tiennent pas le paradigme monothéiste pour paradigme dominant (c'est-à-dire comme le déterminant de l'ordre social), ils ne raisonnent pas non plus systématiquement contre. Historiquement, et à de très rares exceptions près, les sociétés africaines ne furent pas non plus 'polythéistes' dans le sens grec du terme. Elles ne furent pas non plus des sociétés 'païennes' [sauf à comprendre 'paganisme', 'fétichisme' ou 'animisme' tels des concepts nés d'une procédure 'd'invention de l'autre' significative des stratégies de domination, note Mbembé]. La complexité de leurs discours sur le divin a partie liée avec le fait que l'acceptation consciente d'un ordre transcendantal dominé par une puissance originelle (un seul Dieu distinct du monde) procède selon un mode d'échange dans lequel l'ordre du visible est en commerce permanent avec l'ordre de l'invisible. Plus précisément, il n'y a de figure unique de Dieu que dans une dialectique de la distance et de l'autonomie, dialectique par laquelle ladite figure doit, pour être reconnue comme telle, se faire à la fois proche et lointaine. Pour réaliser son être propre, et comme condition dramatique de l'émergence du sujet ici et maintenant, cette figure unique doit prendre sa 'retraite' une fois sa reconnaissance consciente comme figure unique du divin obtenue. Ce retrait libère un espace propice à la fonction de médiation »¹¹⁶.

On croirait lire une notification de la systémique créole touchant la perception populaire du Dieu chrétien réinterprété ou remémoré « à l'africaine » au sein même du catholicisme colonial (et du christianisme en général). Un Dieu transcendant, « principe premier et dernier de toutes choses »¹¹⁷, parti « en retraite » fort lointaine non sans laisser place, désormais, aux médiations de toutes sortes (esprits, génies, forces, disparus, invisibles, etc.) exerçant leurs pouvoirs en son absence, un Dieu retiré du monde donc, bien que, contrairement aux mythes africains évoquant ce retrait (à l'exemple du récit classique de la femme qui, lorsqu'elle bat son mil, fait fuir l'Être Suprême courroucé par le choc rythmique du pilon touchant à chaque fois la peau du ciel), ce départ ne soit en fait jamais vraiment expliqué dans les contes des Antilles et de la Guyane malgré quelques timides suggestions signalant, par exemple, qu'il est dû au fait que le Bon Dieu, « fatigué des bêtises de ses créatures, a quitté la terre pour aller vivre définitivement au ciel »¹¹⁸. Cette absence ou ce vide de Dieu se trouve néanmoins induit par le fait que, du coup, sur fond du terrain métaphysique déjà évoqué, la réalité « monde », devenue espace propice au désordre, est à comprendre tel un lieu d'insécurité, de confusion, de dysfonctionnement et de dysharmonie auquel ce Dieu – pas forcément Tout-puissant, pas forcément parfait, voire même « envers » du mal, qui sait ?¹¹⁹ – ne peut *théoriquement* être

¹¹⁶ Achille Mbembé, dans sa contribution inédite citée précédemment, pp. 32-33.

¹¹⁷ Mbembé, *ibid.*, p. 5.

¹¹⁸ C'est ce que nous dit la finale du conte « Gôgô » : « Quant au Bon Dieu, fatigué des bêtises de ses créatures, il a quitté la terre pour aller vivre définitivement au ciel, loin de tous ces désagréments. De temps en temps, on entend dire qu'il reviendra. Mais si nous voulons le revoir, il nous faudra nous tenir tranquilles afin de lui donner l'envie de revenir vraiment. En attendant, armons-nous de patience ! ». In Marie-Thérèse Lung-Fou, *Contes créoles, Contes animaux, Proverbes, Titimes ou Devinettes. Textes en français et en créole*, (1979), Fort-de-France, Désormeaux, éd. 1986, conte n° 43, [s. p.]. En réalité, le seul récit similaire aux mythes africains est le conte intitulé « L'origine des lampes ». Mais il s'agit d'une pièce haïtienne – déjà citée dans notre tracée sur les proverbes « théologiques » haïtiens. On la trouve in Philippe Thoby-Marcelin et Pierre Marcelin, *Contes et Légendes d'Haïti*, Paris, Fernand Nathan, 1967, pp. 11-12.

¹¹⁹ Nous devons résolument souligner et entendre que cette appréhension ambivalente de Dieu en terrain créole s'explique par le placage d'une catéchèse chrétienne de Dieu sur la mémoire africaine de Dieu. C'est la collision constante de ces deux logiques théologiques qui multiplie les contradictions, nuances et tiraillements observés à l'intérieur même de la perception créole d'un Dieu en principe « chrétien » ainsi que les difficultés à saisir les

mêlé. Je dis « théoriquement », parce qu'un flou subsiste toujours dans la pensée populaire qui, imbibée de christianisme, voit en tout la manifestation de Dieu. Pour que le *Bon Dieu* (qualificatif devenu insécable dans les sociétés créoles) reste en effet, comme on le dit couramment en ajoutant un superlatif, un « Bon Dieu *bon* », pour qu'il demeure, selon l'expression qu'emprunte Hurbon à Raymond Ortigues, « une case vide » disponible, constamment libre, afin qu'il soit toujours possible, contre l'impossible, de jouer son dernier coup sur le damier de l'existence – ne serait-ce que pour caser ses derniers doutes et surtout loger d'ultimes espérances –, pour qu'il demeure surtout une sorte de lieu vierge, pur, intouché, où *loger son innocence*, bref pour que le Bon Dieu soit sauvegardé comme tel, la pensée créole enfouit très profondément en elle l'idée que ce Bon Dieu reste à plus haute altitude, à plus grande distance possible des champs mondains, humains et même des champs intermédiaires indéterminés où évoluent les puissances invisibles redoutées, soit très précisément, selon les deux mots d'un Hurbon perspicace, totalement « *hors système* »¹²⁰.

Très concrètement, ceci signifie que, définitivement lointain et d'autant en dehors de toutes causalités historiques qu'il est « en retraite », en principe, Dieu ne peut être l'objet d'un culte dont il n'a d'ailleurs en soi pas forcément besoin (il n'y a pas du reste, contrairement aux Grandes Antilles, de dimensions « magico-religieuses » *cultuelles* aux Antilles-Guyane). Et cela veut aussi dire, surtout – à l'instar de ce que posent pratiquement toutes les mythologies africaines –, que Dieu n'a plus rien à faire avec les embrouilles et les « débrouilles » des puissances et des humains laissés aux risques de leur débrouillardise ! Certes, comme tout bon retraits qui se respecte, ce Bon Dieu suprême peut être ultimement rappelé, imploré, *en tout dernier recours*, pour pallier les situations dramatiques sans issues – et c'est cela qui nourrit l'espérance. Mais sans qu'on puisse vraiment le formuler, on sait très bien que tout reste de

rapports pas toujours très étanches entre *Bondyé* et *Dyab* (le tout reflété par un catalogue de contes, de proverbes et d'expressions comme nous l'avons déjà observé dans les tracées précédentes). J'ai relevé en note, précédemment, que Raphaël Confiant y a beaucoup insisté dans son *Djab-la adan kilti kréyol la*, *op. cit.* Cette délicate question reste en effet toujours ouverte dans la pensée créole. *Bondyé* ne pourrait-il pas avoir partie liée avec le mal originaire puisque *Dyab* est redouté en tant que détenteur d'un certain pouvoir permissif de Dieu ? Les expressions « *Bondyé soti, Dyab pran so plas* » (« Quand Dieu est sorti, le Diable prend sa place ») et « *Yonn jou pou Bondyé, yonn jou pou Dyab* » (« Un jour pour Dieu, un jour pour Diable ») participent largement de cette interrogation. Ce tiraillement quasi fataliste est résumé par le père Jack Manlius de façon étonnante à propos de l'Antillais : « Son Dieu semble bivalent, sa vision de Dieu manichéiste. Il y aurait une sorte d'équilibre entre le Bien et le Mal comme phénomènes contraires. Les vivants coexistent avec les esprits mauvais et les esprits bons qui se neutralisent. Au fond, l'Antillais cherche-t-il même à savoir si Dieu est bon ou mauvais ? Pour lui, Dieu serait au-dessus de la morale. Il n'est lié ni au Bien ni au Mal, car il les dépasse. (...) On voit en tout la manifestation de la présence de Dieu, qu'il s'agisse du ciel, de la terre, des cyclones, d'un malheur, d'un bonheur. Tout est dans Dieu et émane de Dieu et de sa volonté ». Dans son article : « La religion catholique aux Antilles. Conflits. Discordances culturelles », in Élisabeth Antebi (textes réunis par), *Histoire spirituelle des Antilles et de la Guyane*, [s. l.], Sernor-Tchou, 1979, pp. 210-211. On notera également, dans la trace de ce tiraillement, que pour ce qui concerne la distance radicale entre Dieu et l'humain finalement imposée comme *nécessité* par ce mode de perception comprenant Dieu « hors système », celle-ci est aussi l'objet d'une souffrance cachée : celle de l'idée récurrente de l'effacement et donc de l'abandon possible des Dieux africains devant la supériorité affichée par le Dieu chrétien au temps de l'esclavage. Par hypothèse, cette idée récurrente pourrait aussi trouver son interprétation dans ce dépit radical au sujet d'un Dieu « qui nous a oubliés », « qui nous a tourné le dos », plaintes si fréquentes que modulent les proverbes et les contes créoles. Mais d'un autre côté, d'autres contes et proverbes expriment ce grand espoir que Dieu peut tout. Ce serait précisément la collision signalée entre les deux logiques théologiques africaine et chrétienne qui expliciterait ces oscillations. Si entre espoir et désespoir Dieu balance de l'une à l'autre, c'est parce que l'esprit va et vient toujours entre le système traditionnel cosmogonique / métaphysique et le système chrétien catéchistique / dogmatique.

¹²⁰ Cf. le développement de son chap. « Dieu hors du système », de *Dieu dans le Vaudou haïtien*, *op. cit.*, en particulier les pp. 178-183. On le répétera, malgré leurs différences, c'est un fond de mémoire africaine que le « magico-religieux » créole des Antilles et de la Guyane (sorte de « religion d'esprit » ne comportant aucune dimension et structure *cultuelles*) partage identiquement avec le vaudou haïtien (pour sa part cultuellement structuré et « institutionnalisé »).

l'ordre d'une attente aussi distendue que Dieu est lointain, d'un *désir* comme suspendu, parce que « *tout bagay* » (toutes choses) se règlent d'abord ici-bas entre vivants rusés et débrouillards. Ce que résume fort bien ce proverbe fameux déjà signalé mais qui prend toute sa force pour notre propos : « *Sa nèg fè nèg, Bondyé ri* »..., « Ce que le nègre fait à son semblable, Dieu en rit »..., précisément parce que Dieu n'est pas impliqué dans les systémiques religieuses traditionnelles ! Une perception dont le revers, dans la foulée – on le devine –, est de taille : car outre la lourde indifférence que le rire de Dieu met en réalité dramatiquement au jour, si cette perception induit que le mal radical, subi et commis, reste du seul domaine des interactions entre les forces invisibles et les humains (ce qui « sauve » Dieu du carcan trop habituel du banc des accusés du mal – quoique Dieu soit paradoxalement et contradictoirement toujours considéré comme répondant et référé en tant que répondant du destin qui nous plombe), elle induit aussi, par contre et en perspective théologique, *que le péché ne peut pas être métaphysiquement conçu tel un état de rupture avec Dieu !* Dès lors et de fait – et sans vouloir défendre une quelconque position christiano-dogmatique –, on découvre qu'au fondement même du donné religieux créole traditionnel, *il n'y a finalement pas de véritable référence ou de borne frontière théologique possibles aux questions du mal et du péché !* Ceci veut dire que le mal et le péché, notions devenues arbitraires et de fait portées au crédit de l'innocence, sont « simplement » à prendre, on l'a dit, comme un « *déjà là* » contenu dans la grosse enveloppe de la vie reçue à la naissance, enveloppe que l'on s'efforcera de porter et de gérer au mieux, en toute innocence, par la double grâce d'une « *débouya* moralo-laïque » et d'une « *débouya* 'magique' », et cela même si la perception chrétienne d'un Dieu proche, encore une fois, paraît toujours populairement l'emporter sur le sujet créole¹²¹ – contradiction « tensionnelle » classique parmi toutes celles qui ne cessent de décontenancer le chercheur et de résister à l'étude anthropologique lorsqu'il se penche sur le terrain créole¹²².

b.) Le *hiatus* d'un Christ impuissant « fait péché pour nous »

Pour résoudre cette première difficulté du *hiatus* de la perception de Dieu par rapport au christianisme, nous devrions alors nous demander si tout ne pourrait pas pivoter ou se dénouer avec la figure du Christ, perçu tel l'Innocent par excellence, conciliant dans sa chair le double témoignage de la présence d'un Dieu proche et lointain. Mais ici, même en milieu chrétien, on se heurte d'emblée à un deuxième *hiatus* logique facilement deviné : celui soulevé par le problème forcément abscons (en contexte de perception créole) de la pénétration de ce Dieu « hors système » au cœur du monde, c'est-à-dire à la quasi-impossibilité de penser l'incarnation ou, en tous les cas, de la penser adéquatement, au niveau théologique, dans ses dimensions sotériologiques classiques.

Nous pouvons en effet nous imaginer ce qui se passe lorsqu'un nouveau croyant créole, baignant toujours dans le climat et l'*habitus* « magiques » propres à sa culture, réalise que le dogme chrétien polarise son appréhension et son explicitation « magico-traditionnelle » de résolution du mal et du péché sur la personne *unique* du Christ, présenté en tant qu'incarnation de Dieu. Pour Laënnec Hurbon, voici ce qu'il advient :

¹²¹ Remarquons que lorsque cette *perception* l'emporte, concrètement, la *restitution* théologique empire. C'est alors indéniablement l'image du Dieu-destin, du Dieu-résignation qui surgit et s'impose, parce qu'au miroir de l'esclavage le Dieu chrétien reste la projection du Maître dominateur, générateur de notre condition, et donc celui par qui le mal et la souffrance sont advenus et la punition, toujours, menace. C'est ce type de Dieu-là qui, sous des allures « bonhomme », anime – nous l'avons vu – les contes créoles.

¹²² Cf., finement perçus et développés par Francis Affergan dans son introduction comme dans sa conclusion à *Martinique. Les identités remarquables*, op. cit., les problèmes de la tâche d'une anthropologie antillaniste et les questions épistémologiques qu'elle pose pour la discipline.

« Là où Jésus-Christ est invoqué, ce n'est pas tellement comme celui en qui une révélation définitive de Dieu a eu lieu, que comme le 'Grand Nègre' par excellence, celui qui est capable de mettre à notre disposition sa puissance pour tromper et vaincre à notre tour, tous les sorciers et tous les malheurs impossibles à rédimier »¹²³.

En vérité, bien qu'elle n'étonne guère, il s'agit d'être très attentif à cette reprise. Car cette place de « Grand Nègre » apparemment si séduisante attribuée au Christ, induit et indique cependant que ce dernier n'est pas vraiment perçu tel *Le médiateur* entendu au sens chrétien du terme. Le Christ est certes Grand par rapport à l'humain nègre parce qu'il est un esprit invisible, mais en réalité il n'est *qu'un* intermédiaire parmi les Grands autres Invisibles. Cela veut dire que sa puissance célébrée est mise directement en concurrence avec les autres puissances médiatrices évocables à travers les rituels et pratiques « magico-religieuses » (notamment les Anges, les Saints, les Patrons, les *Moun-mò*...). Dès lors, le mode d'épreuve décisive devient fort simple : si le Christ est réellement l'envoyé privilégié du démiurge, ce « plus » projetant le Tout-puissant sur la scène du monde, alors on peut s'attendre à une victoire radicale sur ce mal que le « magico-religieux » s'efforce au mieux de rationaliser, de nommer, de gérer, de dévier ou de contenir. Autrement dit, si la supériorité du Christ est avérée, alors celle du christianisme est aussi avérée et l'on devrait pouvoir s'y tenir, pour reprendre le mot de Métraux, comme à l'abri d'un infranchissable « cercle magique »¹²⁴ ! Or, parce que dans le christianisme catéchisé, le Christ, par son sacrifice, en endossant la figure – dans sa part Divine et dans sa part Humaine – du Très-bas, de l'Impuissance, de la Toute-faiblesse et pire, du porteur de la faute, du mal et du péché, rompt brutalement avec les imaginaires et les fantasmes portés sur une Dêité Toute-puissante comme sur sa Toute-puissance « magique », alors le *hiatus* devient quasi insurmontable et la compréhension sotériologique de l'incarnation, si cardinale en régime chrétien, devenue non-sens, tombe tout bonnement à plat. On peut imaginer, en effet, à partir de ce que nous avons déployé, dans la lorgnette donc du biotope religieux créole, l'incongru des témoignages bibliques et leurs difficultés lorsque les rédacteurs des Épîtres articulent des affirmations telles : « lui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait [ou : l'a fait devenir/l'a identifié au] péché pour nous... » (2 Co 5, 21) ; « il a porté nos péchés dans son propre corps... » (I P 2, 24) ; ou encore : « devenant lui-même malédiction pour nous... » (Ga 3, 13). En contexte créole, une telle identification si abrupte d'une Entité divine Innocente à la *modisyon* et au péché reste un écueil anthropo-théologique certain. Sauf à récupérer la Toute-Innocence du Christ au crédit de sa propre innocence en ce que si lui, l'Innocent, n'a rien pu faire pour survivre au mal-subi, tout ce que le sujet créole peut tenter de faire (bien en dessous de ce qu'il a pu faire, Lui), pour en survivre, est innocence. Mais le *hiatus* de la personnification à la Toute-faiblesse et à la *modisyon* problématique est là, mesurable du reste à ce constat d'enquête : le Christ, à l'indice de son absence dans les contes et proverbes des Antilles et de la Guyane et mesuré par contraste et de surcroît à l'intense dévotion polarisée sur Marie, est le *grand oublié de la piété créole populaire*. Et s'il peut surgir, comme j'en ai trouvé deux exemples à l'île créole sœur de la Réunion où le contexte, la problématique, les croyances et pratiques « magico-religieuses » et la perception de Dieu sont tout à fait similaires, c'est toujours dans le sens de cet écueil comme le rapporte, premier échantillon, ce récit transmis par Daniel Vaxelaire exprimant les sentiments du maron Mario, héros esclave pourchassé par les dogues :

¹²³ Dieu dans le Vaudou haïtien, op. cit., pp. 211-212.

¹²⁴ Alfred Métraux à propos de l'appréhension du protestantisme en tant que refuge protecteur, dans *Le vaudou haïtien*, (1958), Paris, Gallimard, 1989 (coll. Tel, n° 20), p. 312.

« Il priait parfois la Vierge, comme la plupart des esclaves du domaine : les maîtres leur avaient interdit leurs vieilles croyances de Madagascar ou d’Afrique et leur avaient inculqué une religion simplifiée, dont le premier principe était : ‘Tu dois obéir’. Les esclaves s’inclinaient donc devant la Vierge, qui leur semblait douce et maternelle. Ils se prosternaient moins devant le Christ : ce Jésus était blanc et blessé, ce qui leur semblait incompatible »...¹²⁵

De même, deuxième exemple, cette histoire présentant l’image d’un *Ti Bondieu* placé au carrefour d’un chemin, soit la statue d’un Christ en croix, tout blanc, prié par Mangue Carotte, un petit créole qui, en pleine mésaventure, perdu dans la forêt alors que la nuit tombait, lui demanda instamment par force contritions de l’exaucer en lui révélant le bon chemin à prendre. « Hélas ! – nous dit le récit. Rien n’y faisait. Le bondieu restait muet ». Sur quoi Mangue Carotte lui demande alors de faire au moins un geste, ce que le Christ fit en lui désignant, par l’index de chacune de ses deux mains clouées en croix, les *deux* chemins qui partaient du croisement ! L’illustration du dessinateur vaut son pesant d’or ! À elle seule signifiante, elle est encore renforcée par la narration indiquant ironiquement combien ce Christ-là, fixé, immobile sur sa croix, restait impuissant à l’aider. En d’autres mots, Mangue Carotte *n’avait qu’à se débrouiller !* Ce qu’il fit d’ailleurs en parfait débrouillard. Mais la leçon est sans ambages¹²⁶.

Ces illustrations tout à fait créoles et caractéristiques de l’appréhension religieuse sur ces terrains sont saisissantes. C’est toute la théologie de la Croix et, partant, de la théologie dite « des deux natures » (divine et humaine), dont n’ont cessé d’abuser les prélats pour la moralisation des esclaves en vue de leur soumission qui sont visées et resurgissent ici¹²⁷. Parce que ces deux théologies révèlent non seulement un Christ « Grand Nègre » impuissant, aliéné, soumis, singulièrement *incapable de se débrouiller* et donc, à tout dire et au sens fort, *réductible*, mais parce qu’elles réveillent parallèlement la mémoire, elle irréductible, insécable, lancinante, des traitements serviles que l’on a paradoxalement fait subir au nom de ce Christ dont l’impuissance a été capturée pour le profit de la puissance servile ! Nombre de grands œuvres poétiques de l’époque de la Négritude fustigeant le Christ sont en réalité à lire

¹²⁵ Du conte créole réunionnais « La vierge noire », transmis par Daniel Vaxelaire dans *15 contes de l’Océan Indien*, Paris, Flammarion, 2002 (coll. Castor Poche, n° 865), p. 119.

¹²⁶ Conté par Philippe Cadet et illustré par Franck Jourdan, *Le croisement Ti Bondieu. Conte fabuleux à l’île de La Réunion*, Saint-Denis (Réunion), Azalées Éditions-Océan Éditions, 1995.

¹²⁷ À l’exemple type de cet extrait de sermon bien connu adressé aux esclaves par le père Antonio Vieira, célèbre prédicateur jésuite du XVII^e siècle : « Il n’y a pas de travail ni de genre de vie qui soient plus semblables à la Croix et à la Passion du Christ que les vôtres (...). Le Christ était nu et vous êtes aussi nus. Le Christ était en tout maltraité et vous êtes aussi maltraités en tout. Les fers, les prisons, les coups de fouet, les plaies, les noms ignominieux, de tout cela est faite votre imitation, qui, accompagnée par la patience, vous gagnera aussi les mérites du martyr. Lorsque vous servez vos maîtres, ne les servez point comme on sert des hommes, mais comme on sert Dieu ; parce qu’alors vous ne servirez pas comme captifs mais comme hommes libres et vous n’obéirez pas comme esclaves mais comme des fils ». Cité par Mario Carelli, *Brésil épopée métisse*, Paris, Gallimard, 1987 (coll. Découvertes, n° 29), p. 53. Répercuté sur la notion de péché, l’action des catéchistes de Ploërmel, en Guedeloupe, porte de façon similaire la marque de cette théologie. Ainsi, cinq petits mois avant l’Abolition, en janvier 1848, le Frère Arthur écrit encore à son supérieur, l’abbé de La Mennais, à propos des esclaves : « lorsque quelques-uns se comportent mal envers leurs maîtres ou lui font des réponses dures, le maître se plaint à moi ; alors je parle au coupable qui m’écoute respectueusement les yeux baissés et quelquefois les larmes du repentir dans les yeux. Je lui représente d’une manière douce le tort qu’il a eu de manquer de respect à son maître, le tort qu’il s’est fait à lui-même en s’exposant à perdre les bonnes grâces de son maître, en offensant Dieu qui l’oblige par son quatrième commandement [en réalité le cinquième] de respecter son maître et de lui obéir dans toutes les choses qui ne sont pas contraires aux lois de Dieu ; enfin je l’exhorte à réparer sa faute par un bon repentir et par la confession, et enfin en se comportant mieux à l’avenir... ». Cité in Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises*, op. cit., p. 127.

dans l'appréhension politique de ce *hiatus*, à l'instar de ce qu'écrivit Jacques Roumain en 1945 dans son « Nouveau sermon nègre », un texte à entendre selon cette double lecture :

« Ils ont craché sur Ta Face noire
Seigneur, notre ami, notre camarade
Toi qui écartas du visage de la prostituée
Comme un rideau de roseaux ses longs cheveux sur la source de ses larmes
(...)
Ils ont fait de l'Homme saignant le dieu sanglant
Oh Juda ricane
Oh Juda ricane :
Christ entre deux voleurs comme une flamme déchirée au sommet du monde
Allumait la révolte des esclaves
Mais Christ aujourd'hui est dans la maison des voleurs
Et ses bras déploient dans les cathédrales l'ombre étendue du vautour
Et dans les caves des monastères le prêtre compte les intérêts des trente deniers
Et les cloches des églises crachent la mort sur les multitudes affamées
Nous ne leur pardonnerons pas, car ils savent ce qu'ils font »...¹²⁸

Ou comment, vrai désarroi, un Christ divin qui accepte ou qui ne peut qu'accepter de remettre son sort humain aux mains de ceux qui le maltraitent en même tant qu'ils font souffrir autrui ne fait que rouvrir le catéchisme de l'impuissance et de la résignation aux conditions esclavagistes distillées pendant trois siècles par le colonialisme. Dans la pensée créole, la remémoration de cette réduction et de cette exploitation de la faiblesse est d'autant plus repoussante, inopérante, que l'on ne peut plus et que l'on ne veut plus entendre parler d'une fonction salvatrice de la souffrance à laquelle, du reste, on n'a jamais cru. C'est ce que nous semble exactement dire à son tour Aimé Césaire, trois ans après Roumain, dans cet extrait inédit de *Soleil cou coupé*¹²⁹ :

« certes, je suis du monde l'être le plus percé
chaque homme qui me rencontre s'adjugeant le droit de me planter un clou au
hasard de ma tête de mon cœur de mes mains de mes yeux
mais ma grande joie est de tromper les coups : férocité de mon intimité là où ils
pensaient trouver le vide (...)
Penaude en est leur ancre
Pendant que fait le gros dos et roucoule mon encre qui remonte en sève à la
surface me donner une couleur où commodément attendre et surprendre (dans cette
forêt où il faut être bête comme Christ et chou pour être crucifié) l'imbécillité des
coups de larrons des clous toujours à l'affût ».

Un texte poignant par lequel le grand poète de la Négritude évoque en fin de compte, face au Christ, cette même désillusion que connu Mangue Carotte, non sans induire, par contraste – et tout est là ! –, dans l'en-dessous des apparences, *la force bien plus efficace du « gros*

¹²⁸ On aura compris que Jacques Roumain fustige donc ici un christianisme qui, inféodé au pouvoir, a trahi le Christ, et jusqu'à transformer l'impuissance de ce dernier en puissance ecclésiale conquérante. Ce texte est un des quatre poèmes de *Bois-d'Ébène* paru originellement en 1945, Port-au-Prince, chez Henri Des-champs ; je le cite à partir de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, *op. cit.*, pp. 119-120.

¹²⁹ Intitulé « Tatouage des regards », il s'agit d'un extrait de poème non repris dans la version définitive de *Soleil cou coupé* paru aux Éditions K, Paris, en 1948, mais repris par contre dans *Aimé Césaire. La Poésie*, éd. établie par Daniel Maximin et Gilles Carpentier, Paris, Seuil, 1994, p. 289. Un recueil qui m'a été offert, en avril 2004, par Aimé Césaire lui-même.

dos » de la débrouillardise. Or c'est bien ici que la foi populaire créole est en rupture hermétique avec le christianisme : si le Christ est *Le* puissant, il doit être divinement fort, plus puissant que toutes les puissances, et donc prince de la ruse et roi de la débrouillardise, pour être capable de les vaincre ! Bref, il ne peut pas être un esprit faible. Car ce que l'on demande au christianisme, à travers la figure du Christ, c'est de s'en sortir « ici et maintenant », pas plus tard. Ce que disait déjà Bastide reprenant Fernando Ortiz dans *Les Amériques Noires* :

« le nègre n'a pas une religion de crédit (accumuler les bonnes actions sur la terre pour être récompensé dans le ciel) ; il veut obtenir satisfaction *hic et nunc*. Ce que le Père Divin annonce, c'est 'le royaume des cieux' descendu sur la terre : 'Chaque jour nous avons ici la puissance du ciel' »¹³⁰.

Il n'est guère en effet que les missionnaires occidentaux – relayés aujourd'hui (mimétisme) par les pasteurs-évangélistes locaux des néo-protestantismes – pour penser que la question de la rédemption de l'âme reste l'objet des préoccupations les plus fébriles de sujets créoles qui ont par ailleurs de la mort et des morts une approche bien spécifique¹³¹. Marc Augé le rappelait également en écrivant que la croyance tutélaire traditionnelle est « moins obsédée par les problèmes du salut et de l'au-delà qu'intéressée à la résolution des difficultés immédiates des vivants »¹³². Seuls comptent pour l'individu le souci de son intégrité physique, psychique, et de sa dignité présente. Et c'est pourquoi, du Christ « Grand Nègre », on cherche des signes concrets de puissance, des guérisons miraculeuses, une résorption sans faille des tracasseries matériels et moraux, et surtout une protection efficace palliant les relations interpersonnelles persécutrices. Bref, des solutions effectivement immédiates, soit ultimement (et en vérité) une voie qui pourrait aller jusqu'à subjuguier la vertu même de la débrouillardise pour la rendre inopérante par défaut, c'est-à-dire, et désormais, inutile ! Or comme ce type traditionnel d'attentes « magiques » n'est visiblement pas comblé, que le mal quotidien, récurrent, ne peut être en réalité radicalement résorbé, détourné, débrouillé et que, plus encore, une

¹³⁰ *In op. cit.*, p. 170.

¹³¹ Cette non-polarisation sur l'au-delà, le salut et la résurrection s'explique principalement par le fait que, dans les esprits créoles, les morts (surtout morts pendant son vivant) *ne sont pas morts*. Et parce que la métaphysique créole laisse une place au principe de la métamorphose. Il y a en effet pas de discontinuité entre les morts et les vivants, entre la mort et la vie. Il y a « reliance » continue, sans rupture spatiale si ce n'est celle qui est temporelle, visible. Et comme les morts *vivent*, disparus et vivants sont donc en constants réseaux d'échanges entre les deux mondes visible et invisible censés, seulement, les séparer. En sus, ayant de fait vécus les conditions de leurs proches et sachant ce qu'ils ont enduré, les morts sont plus aptes à comprendre et à considérer ce qu'ils sont entrain de vivre. Aussi leur parlent-ils par les rêves, les songes, les attouchements, les odeurs, les voix... Ils participent ainsi à protéger les vivants. Mais ils peuvent aussi agir négativement sur eux en fonction des degrés de dévotion et de respect qu'on leur réserve. Raison pour laquelle l'hommage qui doit leur être rendu revêt une importance considérable. Le roman antillo-guyanais regorge de récits retraçant ces croyances locales aux morts-esprits agissants venant hanter les vivants. Construit sur la puissance et les apparitions de l'esprit du mort, celui de Gisèle Pineau, *La Grande Drive des esprits*, est typique (Paris, Le Serpent à Plumes Éditions, 1993). Cf. aussi le morceau d'anthologie que nous laisse Ernest Pépin dans sa croustillante saga sur *L'Homme au Bâton* (Paris, Gallimard, 1992, pp. 119-120). On peut également lire avec profit la nouvelle de Raphaël Confiant « Mémoires d'un fossoyeur », parue dans le collectif *Noir des îles* (Paris, Gallimard, 1995, pp. 73-93). Ce dernier nous dit d'ailleurs ceci : « Quand vous voyez un mort, c'est toujours en songe qu'il vous apparaît, jamais en chair. (...) Bon... au bout d'etcétéra d'années, au bout de plusieurs siècles, on peut dire que l'esprit disparaît. (...) Nos ancêtres qui ont vécu longtemps avant nous sont morts définitivement, mais ceux qui sont morts il n'y a pas longtemps, leur esprit continue à vivre. La vie c'est donc tout ce que l'on vit sur terre plus un certain nombre d'années sous la terre » (*ibid.*, p. 93). Ceci étant, l'eschatologie peut prendre d'autres accents en christianisme : le Royaume que le Christ proclame n'est peut-être pas tant l'attente d'un autre monde que l'aspiration active à un monde autre. De même, la résurrection n'est peut-être pas tant la croyance en une vie après la mort que la force spirituelle tonique, reçue, de « re-susciter » toujours et à nouveau cette vie-ci en dépit de la mort. Quant au salut, ne consistait-il pas, justement, pour Luther, à se libérer de l'obsession du salut ?

¹³² *In op. cit.*, p. 79.

certaine évangélisation conquérante, sectariste et culturellement castratrice engouffre les individus dans une fuite « du monde » mystificatrice [soit dans des voies sublino-émotionnelles et performatrices comme celle des pentecôtismes qui sur-investissent et mythifient triomphalement la mort du Christ au nom de sa Toute-puissance magique à venir et d'une guerre spirituelle à mener continûment contre les péchés personnels et les « péchés culturels » maléfiques¹³³, soit dans des voies moralo-légalistes comme celles des « évangélistes » (comme l'on dit aux Antilles-Guyane) qui tentent de transformer paradoxalement ce mal supporté par un Christ réputé innocent en un poids de culpabilité personnelle (il l'a été fait péché « pour nous » mais c'est toujours « à cause de nous » !)], alors le doute surgit à propos du « cercle magique » d'un christianisme chahuté par le tragique. Raisons pour lesquelles, dès que cessent les artifices et que resurgit le trouble, on revient parallèlement aux autres voies de recours traditionnelles¹³⁴. D'où le retour constant au « cercle 'magico-religieux' » et aux séanciers du terroir devant lesquels on peut aussi « pastoralement » se sentir compris, écouté, rallié à un même langage comme à un même système culturel, et devant lesquels on peut donc déposer ses ressentiments victimaires et se retrouver ainsi et à nouveau *innocenté* – l'inverse, on s'empressera de le dire (même si cela paraît contredire tout ce que nous venons d'exposer !), soit le passage du séancier au pasteur-guérisseur du christianisme, en cas cette fois de mise en doute ou de déception avec les recours traditionnels, pouvant être tout aussi vrai !¹³⁵

5. En terrain ecclésial : les artifices de l'innocence

Ces jalons posés – et étant entendu que l'évaluation de ce contresens mis au jour sur le Christ « Grand Nègre » pourrait évidemment prendre un sens autre (herméneutique, biblique, théologique, philosophique, éthique, homilétique), notamment dans une perspective chrétienne profondément et intelligemment inculturée mais aussi déployée dans un espace de ren-

¹³³ Comme nous le verrons dans une prochaine tracée, tous ces traits sont particulièrement frappants. C'est bien d'ailleurs dans l'espoir de combler la faille béante du *hiatus* exposé, et notamment celle, difficile, de concevoir le triomphe du Christ sur le mal par la faiblesse, que les prédicateurs pentecôtisants scandent la diabolisation et la fuite d'un monde déclaré mauvais comme la glorification d'un Christ fort et sur-puissant – qui, selon leurs dogmes communs, « aujourd'hui même, sauve, baptise, guérit et revient ». Ce faisant, ils réinvestissent les imaginaires en enveloppant les fidèles de discours eschatologiques mystifiants. C'est pour ces raisons, entre autres, que les pentecôtismes connaissent apparemment un succès croissant (mais très fluctuant) aux Antilles-Guyane.

¹³⁴ Cette dissonance doit être encore relevée : étant donné les principes d'explicitation du mal que nous avons observés, ce que le croyant créole recherche dans la communauté chrétienne, c'est avant tout *un lieu tactique de protection individuelle* palliant le climat des relations interpersonnelles persécutrices. Ce qu'il cherche, ce n'est pas tant le message du Salut à venir que celui de sa survie *aujourd'hui*, survie pensée comme préservation, on l'a dit, de son intégrité psychique et physique. Rassuré par le privilège d'une participation collective protectrice offerte au sein de l'Église, il trouve, en principe, dans la foi chrétienne ainsi *internalisée*, un bastion « au service de l'atavique défense d'une société prise [et donc de l'individu pris] dans la peur de l'offensive de l'autre » (Hélène Migerel, *La Sorcellerie des Autres*, op. cit., p. 200). Je dis cependant « en principe », car l'expérience prouve que le cycle d'hostilité resurgit bien vite dans la communauté chrétienne où jalousie, médisance et « méchancetés » se perpétuent. Ce qui favorise évidemment le recours, en parallèle, aux voies « magico-religieuses ».

¹³⁵ En effet, dans la logique typique de tout itinéraire thérapeutique créole, on constate que lorsque le mal est persistant, que le « travail » du séancier et les « protègements » prescrits n'ont pas pu rétablir l'équilibre recherché et que les culpabilités déviées rattrapent les leurres d'une innocence fissurée, là aussi peut surgir un doute. À savoir que le système d'interprétation « magique », en bout de chaîne, comme l'a remarqué Christiane Bougerol, peut en revenir logiquement à l'interprétation métaphysique d'une malédiction de Dieu ou que seul Dieu, toujours jusque-là tenu à l'écart du « système magique », pourrait, pense-t-on, résorber : « Au principe de la malédiction, il y a la conviction que celui qui la subit passe de la sphère du bien, de l'honnête, placée sous l'égide de Dieu, à celle régentée par le diable » (Bougerol, *in op. cit.*, p. 108). Raison pour laquelle on ira donc cette fois lorgner principalement du côté des communautés néo-protestantes médiatiques – plutôt que vers le catholicisme dont le « magico-religieux » emprunte et recycle déjà tant d'ingrédients –, dans l'espoir que ce que l'on y trouvera, principalement les cercles de prières et les pasteurs-guérisseurs, seront plus efficaces contre l'inexplicable.

contre dialogale entre les cultures que je n'ai pas à traiter ici¹³⁶ –, il me paraît cependant intéressant d'explorer en dernier lieu les avatars de ces *hiatus*, soit de cette double rupture du croire créole avec le christianisme, en regardant précisément ce qui se passe aujourd'hui, concrètement, sur le terrain ecclésial local lui-même. Que peut en effet rapporter ici l'enquête au niveau de la catéchisation et de la perception du péché ? D'un point de vue phénoménologique, la perspective est d'autant plus importante que ce terrain, toutes Églises confondues, est riche et fécond. Qui a vécu aux Antilles-Guyane n'a pu qu'être frappé par le nombre de fidèles, par la ferveur religieuse ainsi que par l'intense circulation des personnes au sein des « circuits » ecclésiaux. Toutefois, ce qui s'y passe, et tout particulièrement dans les protestantismes créoles (que je connais de l'intérieur et que j'interprète plutôt comme étant des néo-protestantismes – ainsi que je l'explicitai dans ma dernière tracée), est le résultat d'une problématique à la fois délicate, piégée et assez symptomatique pour entraîner question.

La problématique est délicate parce qu'en théorie, par le biais d'un enseignement catéchétique sincère mais d'un simplisme caricatural marquant hérité du missionnariat fondamentaliste néo-colonial, le péché est consciencieusement enseigné aux fidèles selon les normes des doctrines bibliques respectées « à la lettre » – pense-t-on –, non sans qu'il y ait en même temps une forte inconscience des déports « autoritaristes » que ce type d'herméneutique figée génère... La problématique est piégée parce que dans tous les contextes des fonds métaphysiques, sociologiques et des discontinuités théologiques que nous avons observés, au niveau de la perception populaire, la notion chrétienne de péché ne survit donc que comme une sorte d'emplâtre exogène posé à faux sur les esprits créoles... Et la problématique est surtout symptomatique lorsque l'on constate – de manière un peu abrupte – que, quels que soient ces protestantismes (adventistes, « évangélistes », pentecôtistes ou ecclésiales et ex-croissances locales de tous bords), tous décalquent sans s'en rendre compte l'antique régime esclavagiste plantationnaire et totalitaire avec leurs pasteurs qui ressemblent aux maîtres-colons, leurs « anciens » ou membres du conseil ecclésial qui fonctionnent tels des commandeurs ayant l'œil sur tout et rapportant tout, leurs adhérents qui font figure de main-d'œuvre servile, leurs communautés qui enferment les fidèles à la façon dont les esclaves se retrouvaient confinés dans les frontières des anciennes Habitations, et qui plus est leurs lois sévères et contraignantes qui cadrent les croyants de la même manière que l'exigeaient les Codes coloniaux. Ce qui fit dire très justement à Hurbon que « tout se passe comme si la conversion à la secte était la permanente célébration du triomphe du Maître, sans pour autant faire passer l'individu d'une loi à une autre »¹³⁷. Une autre manière d'exprimer le fait que les créoles des Antilles et de la Guyane, et qui plus est face à leur désarroi, un très profond sentiment de perte et de manque, un mauvais passé-*credo* quasi incantatoire et une liturgie victimaire, sont continuellement poursuivis, du religieux au politique, tant par ce Maître inconscient qui les habite que par la violence de leur histoire pour ne pas dire par l'allégeance à leur histoire¹³⁸.

¹³⁶ Une perspective résolument théologique qui sort du traitement essentiellement ethnographique et de l'approche anthropologique de mes tracées. Là encore, je renvoie à l'herméneutique de Laënnec Hurbon qui aborde de front cette question du penser de l'Incarnation et donc de la figure christique dans un terrain antillais (haïtien) relativement proche. Cf. de son *Dieu dans le Vaudou haïtien*, op. cit., plus particulièrement les pp. 189-191, 215, 229-236, 253-256.

¹³⁷ In « Sectes religieuses, loi et transgression en Guadeloupe », art. cit., p. 95.

¹³⁸ Ce constat pesé et pesant est pourtant singulièrement récurrent : il réside encore un fort imaginaire du Maître non seulement chez les individus, mais reporté dans tous les systèmes groupaux des Antilles. Face à ses déboires, le créole, dans chaque lieu groupal et sociétal auxquels il peut appartenir (de la paroisse aux associations de toutes sortes, du sport au politique), recherche en effet comme naturellement des structures de remplacement, compensatoires, fortes, de type autoritaire. Nombre d'acteurs du terrain créole, clercs, auteurs, anthropologues, etc. avec lesquels je me suis entretenu sur ce point précis s'accordent avec cette analyse, non sans insister sur le lien à établir avec un climat social de plus en plus délétère. Un prêtre : « Il y a une grande montée de la violence. On est en perte de repères et de références. 'Tout fou le camp', tout se délite, notamment les familles. C'est

Résultat, au niveau formel (délaissant évidemment ici les aspects théologiques, éthiques, philosophiques, sapientiaux et poétiques positifs que peuvent offrir tant les apports d'un Évangile nu – c'est-à-dire décapé de sa mise en forme religieuse comme de ses oripeaux ecclésiaux¹³⁹ – que les apports subjectifs de la spiritualité considérée en terme de réponses aux besoins eschatologiques habitant tout sujet humain), on découvre que ces chrétientés rigoristes et finalement très sectaires¹⁴⁰ doivent avant tout leurs « succès » apparents au fait, qu'effectivement, elles maintiennent les croyants sous pression, comme percés d'un regard inquisiteur (épiés, jugés, étiquetés) balayant toutes les sphères de leur vie privée, soit toujours et encore à l'intérieur de lois-cadres sévères et contraignantes de type colonial. Des lois-cadres par ailleurs tout aussi omniprésentes que pérennisées dans tous les secteurs de la société que dans l'éducation traditionnellement très rigide des enfants créoles, autant « à la trique » physique que théologique comme le répète continûment la fameuse expression « *Si to pa ka fè sa, Bondyé ka pini to !* » – « si tu n'obéis pas, Dieu va te punir ! » – et comme en témoigne cette pénible prostration forcée et tout à fait symptomatique de ces mêmes enfants sur les bancs des édifices religieux¹⁴¹. Or, ce sont ces lois-cadres infantilisantes, imprimant en retour un légalisme aussi ambigu qu'effarant¹⁴², qui ont la particularité de paradoxalement

lourd, triste, mais il y a une quête des 30-40 ans. Pourquoi ? Parce qu'ils ont l'âge d'avoir expérimenté à fond la surconsommation martiniquaise, ses impasses et ses échecs. Ils se rendent compte de leurs limites à travers leurs enfants. Ils se sentent en échec partout : couple, famille, éducation. Le problème est que l'on est dans un processus et un discours victimaires et que l'on ne veut pas prendre de responsabilité. On déporte tout sur l'État et le Béké, même s'ils sont arrogants, parce que ce sont eux deux qui tiennent tout le pays. C'est bien plus commode d'avoir un bouc émissaire : la France. Le Martiniquais a besoin d'être réconcilié avec lui-même ». Un anthropologue : « L'avenir est catastrophique. Devant les grandes décisions à prendre comme l'autonomie ou celle d'une collectivité martiniquaise, les Antillais se dérobent toujours. Ils désirent leur autonomie mais la rejettent, parce qu'ils sont incapables d'assumer leurs responsabilités ». Un socio-analyste : « Au vu des énormes problèmes socio-économiques, l'évocation du passé est incantatoire, puis victimaire. Il devient prétexte à tout et à toutes revendications. C'est un *Credo*, une liturgie ». Un auteur : « Il y a un grand désarroi. Aujourd'hui tout est remis en question par la modernité. Il y a un sentiment de perte. On ne sait plus comment éduquer, vivre en couple. La structure de la grande famille se disloque. Les Antillais se sentent perdus, angoissés et cherchent des valeurs, un refuge, des forces, dans les croyances et à tous prix. On recherche de la sécurité, des structures de remplacement, une famille, une communauté religieuse de refuge où on est inclus, pris en charge. Mais aussi dans le politique. On attend ça de chaque élu : *qu'il soit le Maître* (il le souligne). Et c'est pourquoi, Dieu, dans l'imaginaire, est toujours perçu comme le Maître » (Carnets de terrain, notes d'entretiens de 2004 à 2009).

¹³⁹ M'exprimant sur ce point comme théologien et non comme anthropologue, je distingue nettement ce que peut apporter une lecture courageusement libre et libérante de l'Évangile de ses mises en forme politico-religieuses, dogmatiques et institutionnelles à travers lesquelles on a *forcé* la Parole à devenir – confusion déroutante – cette « religion de l'Évangile » contenue aujourd'hui sous le label de « christianisme ».

¹⁴⁰ Elles sont souvent perçues comme sectes, au sens où le rappelait Patrick Chamoiseau lors d'une conférence donnée à Genève en octobre 1995 : « la secte englobe, avale, crée un confort social, solidaire et imaginaire qui séduit l'individu ».

¹⁴¹ Pour les enfants qui dérangent ou désobéissent, c'est la promesse des coups de ceinture ou d'autres types de punitions corporelles qui font le plus souvent royalement office de gendarme. Le fameux épisode de la prière expiatoire ordonnée par M'man Tine (femme admirable au demeurant) à son petit-fils turbulent, dans *La Rue Cases-Nègres*, de Joseph Zobel, est toujours d'actualité (Paris-Dakar, Présence Africaine, 1974, pp. 44-48 de la rééd. 1992). Un morceau d'anthologie ! L'ombre du Bon Dieu « père fouettard » est omniprésente d'un bout à l'autre de ce récit qui, situé dans la Martinique des années trente, indique bien comment l'éducation créole a été marquée par le modèle moralo-christiano-colonial. On peut bien parler de joug pour l'enfant. Ce dernier doit obéissance absolue à ses parents ou leurs substituts, soit les adultes en général ou ses frères et sœurs plus âgés. On ne discute pas, on se tait. L'enfant toujours *doit*... (écouter, accepter, etc.). Parce que l'obéissance *doit* être totale. On estime que la soumission séculaire à l'autorité fait naître la sécurité et développe, pour la préparer, la faculté d'adaptation à une société rigide. C'est encore là une source profonde du renforcement du légalisme généré par des lois-cadres plombées du sceau de la seule posture exigée : la soumission.

¹⁴² Ce constat est tel au sein des Églises antillo-guyanaises qu'il m'avait déjà incité à pré-élaborer certaines intuitions et réflexions dans un long chapitre/addenda spécifique, « Paganisme, christianisme et légalisme. Commentaires en perspectives culturelle et missiologique sur la liberté chrétienne en terrain créole », d'un ouvrage

déjanter la notion même de péché ! Car qu'est-ce donc ici que le péché si ce n'est, comme dans l'ordre colonial et en total débordement de la perspective biblique, avant tout et toujours le manquement aux « tu dois ! » et le dépassement des interdits « protecteurs » fixés par les classes dirigeantes de ces communautés ecclésiales ?

Exemples de quelques-uns des « tu dois ! » presque invariants collectés dans les protestantismes de la Guyane et des Antilles : la sacro-sainte participation active, fréquente et quasi obligatoire aux seules activités de l'Église (catéchétiques, culturelles, orantes, festives...), la justification « fraternelle » de ses absences allant jusqu'à l'annonce même de ses vacances, de ses lieux de déplacements (voire parfois de ses rencontres lorsqu'elles sortent du cadre ecclésial agréé) ; l'observation dans les règles des rites d'entrée et d'appartenance à la communauté tels Baptême et Sainte-Cène sous strictes conditions (âge, mœurs, loyauté, etc.), mariage à l'Église (et très préférentiellement entre membres de la communauté) très fortement réglementé (sous obligation de jurer sa virginité !) ; la conformation aux comportements éthiques et esthétiques de fidélisation telles que manières d'exprimer sa spiritualité, de prier, de chanter, d'être et même de s'habiller... En bref, comme dans le carcan colonial, un cadrage rigoureux marquant *la soumission inconditionnelle*. Exemples d'interdits « protecteurs » majeurs également collectés : ne pas aller danser, ne pas aller « en boîte », ne pas participer au carnaval, aux fêtes patronales et, dans le cadre de quelques communautés, ne pas aller au cinéma ; ne pas porter de bijoux, ne pas chercher à plaire, flirter, ne pas vivre en concubinage, ne pas fumer et, dans certaines Églises, ne pas boire d'alcool, ne pas faire de politique, ne pas faire partie de clubs sportifs, ne pratiquer ni jeux ni combats de coqs, etc. En bref, comme dans le cercle « magico-religieux » repoussant les esprits malfaisants, de rigoureuses clôtures marquant en principe *la protection conditionnelle*. Non sans que tout ceci ait un prix : le retrait de tout contact avec le milieu social et symbolique traditionnel. Et non sans artifices par rapport à ces exigences artificielles. Car, à l'observation, on découvre paradoxalement qu'au sein de ces communautés c'est justement la promulgation des « tu dois ! » et des interdits « protecteurs » qui, à la fois, renforce chez les fidèles l'appréhension religieuse traditionnelle du mal conçu en extériorité (mal toujours dévié, remis, repoussé, renvoyé, refoulé... car le mal c'est autrui, c'est « le monde »), renforce du coup leur sentiment d'innocence (l'observance stricte des bonnes règles ne m'assure-t-elle pas l'assurance d'être dans le bon « cercle magique » ?) et renforce encore leurs recours parallèles à la débrouillardise pour tenter d'échapper malgré tout à cette castration culturelle impossible et maintenir, par-deçà les carcans, un espace de respiration et de liberté minimales légitimes. Quoique tout ne soit pas si limpide puisque, avec l'anthropologue canadien Raymond Massé, analyste reconnu des questions religieuses antillaises, on doit encore dresser un constat important compliquant ces récurrences étonnantes : à savoir que tout ces protestantismes divers, finalement tous d'obédience fondamentaliste, cherchent absolument à rompre cette résistance inouïe que procurent le sentiment d'innocence et le recours à la débrouillardise en tentant, à l'aide de la trame extrêmement serrée de leurs exigences moralistes, de « *créer un sentiment de culpabilité* chez les fidèles et *de là* les intégrer dans leur système de rachat propre ». ¹⁴³ La remarque est lourde. Elle veut bien dire que ces communautés ecclésiales tentent *d'abord* de créer un sentiment de faute pour justifier *ensuite* l'entrée et le maintien des fidèles dans un système de rachat du péché dont elles s'élisent dépositaires, notamment face à l'hégémonie catholique.

destiné aux étudiants créoles de l'Atelier Guyanais de Théologie : *Kouraj di krè lò nou kréol. L'audace du croire en culture créole*, Cayenne, Atelier Guyanais de Théologie, 1996, pp. 105-187.

¹⁴³ Raymond Massé, *Les adventistes du septième jour aux Antilles françaises, anthropologie d'une espérance millénariste*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Centre de recherches caraïbes, 1978, p. 35 (je souligne). Ce que dit Massé ici débordé l'adventisme et touche à ce qu'il nomme « les nouvelles Églises » (pour nous les néo-protestantismes), exploitant de cette façon, face à leurs fidèles, la faille négative qu'elles disent discerner « entre les enseignements religieux catholiques et la pratique quotidienne ».

Résultat de cette idéologie globale qui remémore les stratégies christiano-coloniale de moralisation des esclaves en vue de l'acceptation salvatrice de leur sort, idéologie dont j'ai eu tout loisir de mesurer les répercussions sur le terrain ecclésial créole : si cette culpabilité inculquée semble extérieurement enfoncer le croyant créole dans une soumission sans borne et un légalisme obtus, en réalité, par en dessous, la couche de ce vernis artificiel d'opposition totale avec le comportement traditionnel de l'individu antillais ou guyanais éclate toujours sous les coups de boutoir de la fameuse formule de survie ancestrale : « *débouya pa péché* ». Ainsi, concrètement, dès la frontière de l'Église-Habitation franchie, chez soi, au travail ou dans ses rares moments de loisirs non inféodés à sa communauté, il n'est pas impossible de snober les interdits. On se pare des bijoux « fautifs » ; on s'habille en « *touloulou* » pour masquer sa participation aux jeux carnavalesques condamnés (« *Vaval* », dont la télévision, de toute façon, permet de visualiser *incognito* chaque miette) ; les « *doudous* » (amantes) se visitent à l'abri des persiennes ; et si cela s'avère réalisable, l'on n'hésitera pas à « *janbé d'lo* » (expression signifiant que l'on passe en métropole ou vers d'autres bords) pour « faire ses affaires » ailleurs (avec tous les sens que connote cette expression créole) – sans compter que les séanciers locaux peuvent toujours être aussi secrètement consultés que les « gardes-corps magiques » dissimulés sur soi. Ruser donc avec les codes serviles, *comme en régime esclavagiste*, pour ne pas se faire prendre. Ce qui signifie, selon l'interprétation que le Mauricien Gérard Fanchin donne à « *Débouya pa péché* » : « profiter du système en le retournant contre lui-même et contre ceux qui l'imposent »¹⁴⁴.

Quant au catholicisme qui représente la religion officielle des Antilles-Guyane, non sans d'énormes accommodations historiques avec les croyances et pratiques « magico-religieuses » populaires dont il fait son lit¹⁴⁵, il s'en sort, en gros, par tout un ritualisme de refuge assez commode, propre à diluer les « péchés mignons » des sociétés créoles. Beaucoup plus tolérant en effet que les protestantismes locaux en ce qui concerne les mœurs (concubinage), les traditions culturelles et autres « rites de compensation » que sont le carnaval, la danse, les jeux, les combats de coqs, voire les pratiques « magiques » et thérapeutiques, il obtient en quelque sorte le paiement de ces « débords » par ce ritualisme de choc, surexploité aux Antilles-Guyane, que représentent : confession, pénitence, sacrements, bonnes œuvres, quêtes, fêtes patronales, messes, processions, pèlerinages, baptêmes en tous genres, statuaire, etc. Il s'agit là de *quitus* théoriquement destinés à s'obtenir des grâces mais qui, en réalité, sont totalement détournés par la « religiosité magique » ambiante¹⁴⁶. Et du coup, comme dans les protestantismes, le fait que le catholicisme insère dans une structure religieuse toujours réinvestie en termes de « protection magique » réitère, au cœur même d'une débrouillardise toujours suractivée, les sentiments d'absolution et d'innocence ancrés dans les mémoires créoles – sentiments d'autant plus forts qu'il sont proportionnels à la culpabilité d'une Église catholique qui, envers les sociétés créoles, se sent toujours débitrice de ses alliances fautives avec le colonialisme, alliances qui ont par trop servi ce que l'on a pu nommer « le péché de l'esclavage ».

Finalement, si donc les christianismes post-coloniaux ont malgré tout plus ou moins tenté de travailler à laver les croyants créoles du mythe fautif de « l'originel péché d'être noir » (ne soyons pas rigoristes à leur égard sur ce procès complexe en dépit des « in-consciences »

¹⁴⁴ Dans sa préface au recueil *Le Morne, territoire marron !*, op. cit., p. 7.

¹⁴⁵ L'observation, sur laquelle on reviendra en détail dans une prochaine tracée, a été cent fois faite. Cf. par exemple toujours Massé qui en offre une bonne synthèse, in op. cit., pp. 32-33 ; l'art de la JOC de Saint-Laurent, « La religion en Guyane : superstition évoluée ? 'Si Bon Dié lé' », dans *L'Église en Guyane* (Cayenne), n° 28, février 1977, pp. 8-9 ; ou encore Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises*, op. cit., au paragr. « Des rites intégrés dans un système magique », pp. 258-264.

¹⁴⁶ Sur le fond historique d'une surexploitation particulièrement amplifiée (et toujours de plus en plus amplifiée) des rites, pèlerinages et autres processions dès l'approche de la fin de l'esclavage. Cf. Philippe Delisle, *ibid.*, chap. 9 sur « Le triomphe de la piété romaine », pp. 189-199.

protestantes et des remords catholiques difficilement avoués), on retiendra par contre que ni « tu dois ! », ni interdits « protecteurs », ni artifices de culpabilité, ni ritualisme de refuge n'auront pu annihiler (pour ne pas dire « déprogrammer ») les anciens réflexes. Par delà les cercles métaphysiques, « magiques » et théologiques, les peurs omniprésentes infiniment perpétuées de la violente domination de l'Autre recrutent effectivement toujours la débrouillardise, comme le mal-subi et le mal-commis se réfugient toujours dans l'innocence. Ce qui veut dire, au fond, que depuis l'esclavage, on a d'autant pas plus avancé d'un pouce sur cette problématique que la formule « *Débouya pa péché* » pointe assidûment tel un magistral pied de nez au christianisme colonial et post-colonial.

IV. En miroir de la lecture créole du péché et de l'innocence

Après ce long parcours qui a tenté par une approche avant tout phénoménologique d'explicitier comment, aux Antilles-Guyane, toute une anthropologie inculquée de la faute, née sous la colonisation, a finalement pu déboucher, en toute logique, malgré les efforts récupérateurs des Églises, vers une étonnante philosophie de l'innocence, pourrait-on (naïvement) souhaiter que l'Occident puisse à son tour évaluer sa propre relecture historique et ethnographique de sa conception du péché ? Car en ratissant également sur tous les terrains que nous venons d'aborder, sans doute reconnaîtrait-il, en miroir, bel exercice d'ethnologie inversée, une problématique assez semblable à celle « dé-couverte » en terreaux créoles : « *Débouya pa péché* » !

En acceptant ledit exercice, soit d'en revenir à nos bords pour quelques réflexions « de surface », nous pourrions effectivement nous demander (déchristianisation, sécularisation et individualisation sociale oblige) si nos contemporains, agités par les angoisses et les peurs qui ont aussi généré l'histoire et qui préparent fébrilement l'avenir (prenons les spectres agités de la violence, de la globalisation, du tout-économique, des nouvelles technologies, des manipulations génétiques ou autres nouveaux totalitarismes déjà prêts à sortir de leur boîte ou en devenir), ne vivent pas, de façon similaire, à la fois un rapport de type « magique » face au péché, à la faute et à l'innocence (pensons déjà aux tous-accès qu'offrent les écrans « protecteurs » et « innocents » des toiles occultes d'Internet...) et un rapport de type « chosiste », c'est-à-dire matérialiste, pragmatique et tout à fait opportuniste, face à ces mêmes concepts. Et de même les conditions modernes de travail, de plus en plus serviles, formatées, compressées, performées, surveillées, évaluées, stressantes, anthropophages n'entraînent-elles pas la combine, la dissimulation, le faire-semblant, la ruse permettant simplement d'en survivre et de « tenir le coup » ? Car à l'évidence – et en subversion du reste de la virulence avec laquelle on a aussi historiquement imposé un christianisme moralisateur en Occident –, ne vit-on pas effectivement aujourd'hui de formes aiguës de « *débouya* » tous azimuts ? De formes de « neutralité » ou d'aplatissement ou encore d'évolution des notions de « péché » (au niveau religieux) et de « faute » comme « d'innocence » (aux niveaux juridique et moral) qui, à l'instar de la période esclavagiste, s'étaient sur des valeurs dénaturées, « dé-moralisées », changées, échangées et à plusieurs vitesses ? Qu'est-ce qui est « bien » et qu'est-ce qui est « mal » dans des ethno-sociétés fragilisées, mouvantes, incertaines, où ce qui est péché-faute-innocence pour les uns ne l'est pas pour les autres ? Où ce qui est admis chez les uns ne l'est pas chez les autres ? Où les libertés qui s'autorisent par les pouvoirs que procurent les positions hiérarchiques et l'argent indécemment des uns se transforment en esclavage pour d'autres ? Où ce qui était péché/faute/innocence hier ne l'est plus aujourd'hui ? Ce sont des situations d'autant plus troubles que nos cultures sont désormais en prise avec les réseaux d'interconnexion culturelle et donc des métissages d'actions, de pensées, d'anthropologies, de philosophies, de spiritualités et donc sociologiquement dit ici de « mentalités » – ce qu'ont largement préfiguré, avant l'heure des grandes créolisations mondiales actuelles, les cultures créoles !

On n'a donc pas fini de débattre de ces notions si évolutives, à l'instar de celle du « péché » et, partant, de son aléatoire définition pour ne pas dire obsolescence. En tous les cas, si l'on s'accorde ne serait-ce qu'à dire que le péché désigne déjà ce qui aliène et dés-humanise, il pourrait être judicieux de retravailler ici, à un échelon plus large, le concept trop vite délaissé de « péché structurel » avancé en 1979 lors de l'Assemblée de la Conférence Épiscopale latino-américaine à Puebla¹⁴⁷. Car ce concept, repris dans une perspective anthropologique, permet de rappeler, comme nous l'avons établi dans le cadre de la Guyane et des Antilles, que ce sont bel et bien, *au départ*, les imbrications des structurations politico-économiques mercantiles, oppressives, inégalitaires, injustes, totalitaires et donc coupables (et d'autant plus coupables que s'y est immiscé le paravent de la religion dominante) qui grossissent pour chaque individu l'enveloppe lourde des maux subis et qui donc fécondent, pour qu'il puisse s'en tirer, non seulement un ultra-individualisme, mais les fautes et les fraudes commises par « débrouilles » défensives et offensives plus ou moins innocentes, tout en interférant sur les responsabilités individuelles comme sur les champs ambigus des vraies et des fausses culpabilités hypothétiquement dédouanées par les catalogues « rassurants » de codes et de rites « croyants ».

Pour le reste, j'en reviens toujours à dire, expérience personnelle acquise sur le terrain même, que ce n'est que par le travail anthropologique que le théologien pourra faire preuve d'une saine prudence face aux dogmes, aux doctrines et aux mots « normatifs » trop clairement définis, et singulièrement face à ce concept mouvant de « péché » découvert « à plusieurs vitesses », dont la *débouya* a révélé toute l'ambiguïté. Peut-on encore prétendre cerner et exposer les notions de péché et d'innocence sur la base de l'antique opposition dualiste bien-mal – et d'autant plus dans la mémoire du contexte esclavagiste –, opposition encore adossée sur le non moins antique sacro-mythe du péché dit « originel » ? À l'ancienne idée de « faille devant Dieu » (et faut-il toujours savoir de quel Dieu il s'agit et donc de quelle perception de Dieu chaque individu se nourrit), c'est plutôt la voie de sortie théologique proposée par Søren Kierkegaard qui me paraît ici la plus probante.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, à l'aube même de l'Abolition de l'esclavage, le théologien danois, père méconnu de l'existentialisme, pourfendeur de l'Église d'État traîtresse de l'Évangile, dépassant le stade alternatif du « ou bien... ou bien... », libérait en effet d'une conception morale manichéenne et arbitraire du péché en opposant audacieusement ce dernier à la foi¹⁴⁸. Autrement dit, selon lui, le péché, contraire de la foi, serait « l'in-confiance » en cet irreprésentable que nous nommons « Dieu » et, plus précisément, la « non-fiance » existentielle au possible surprenant de sa compassion dont les contes et proverbes créoles – nous l'avons observé dans les tracées consacrées à la perception de Dieu dans ces matériaux clés – soulèvent constamment l'intrigue précisément « in-croyable » derrière le masque du maître. Sous les décombres de l'enfer plantationnaire, comment une telle intrigue aurait-elle pu même

¹⁴⁷ Cette conférence de Puebla a affirmé avec force « l'option préférentielle pour les pauvres » tout en dénonçant l'esclavage de la richesse et de l'égoïsme. Elle a été traduite en français dans : *Conférence générale de l'épiscopat latino-américain de Puebla. Construire une civilisation de l'amour*. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et sur l'avenir de l'évangélisation, Paris, Centurion, 1980. On en trouve un extrait choisi et mis en perspective au « Document 25 » des textes réunis et introduits par le regretté Klauspeter Blaser dans, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2000, pp. 166-172.

¹⁴⁸ Chez Kierkegaard, dépassant en effet le stade alternatif éthique du « ou bien ou bien », le stade religieux du croire est un « saut décisif » apparemment absurde (on peu le rapprocher du fameux pari pascalien) mais qui se révèle être le seul accès de libération à soi-même par la confiance « re-mise » à Dieu. La foi devenue alors, dans cette perspective, « l'unique nécessaire », ouvre à la vraie double rencontre de l'amour et d'autrui tout en permettant d'assumer les angoisses existentielles de tous choix. C'est dans la figure charismatique d'Abraham, désigné « chevalier de la foi », que le théologien danois lit probablement le mieux ce paradigme croyant (cf. *Crainte et Tremblement* de 1843).

concrètement émerger ? Face à la disgrâce de l'esclavage combattue par la grâce de la *débouya* ne reste-t-il pourtant pas, en tant que grâce des grâces, cette antécédence toujours occultée d'un *Bondyé* aimant ses créatures ? Je constate en tous les cas que c'est ce à quoi s'accroche la foi populaire. Par quoi il reste peut-être possible de suggérer, *dans la trace de ce croire créole-là*, et comme nous l'avons déjà précédemment évoqué, que le péché est « simplement » cette mystérieuse enveloppe de maux inexplicables que tout être humain trouve à sa naissance, maux qu'il est naturellement convoqué à débrouiller dans son existence en survie, parfois par roublardise et sûrement par « vaillantise », mais toujours dans la découverte continue de cette autre secrète enveloppe de compassion inconditionnelle également glissée dans la poche étrange de sa naissance.
