

Du passé faisons table d'hôte Le mode d'entretien des zombi dans l'imaginaire haïtien et ses filiations historiques

Franck Degoul

Volume 28, numéro 1, 2006

Haïti - Face au passé
Haïti - Confronting the Past

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014156ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014156ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)
1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Degoul, F. (2006). Du passé faisons table d'hôte : le mode d'entretien des zombi dans l'imaginaire haïtien et ses filiations historiques. *Ethnologies*, 28(1), 241–278. <https://doi.org/10.7202/014156ar>

Résumé de l'article

Que la figure haïtienne du zombi soit assimilée à celle, historique, de l'esclave des temps coloniaux, c'est là un trait commun des études anthropologiques relatives à l'imaginaire dont elle est l'objet en Haïti. Asservis, aliénés, instrumentalisés, contraints à différents labeurs, le zombi et son homologue colonial se confondent en effet, sans pour autant qu'ait été jusque-là entrepris un repérage systématique des traits qui, de manière concrète et précise, permettraient de fonder cette coïncidence et de l'ancrer dans les représentations locales. S'attachant à la question particulière des modes d'entretien et d'exploitation respectifs des zombi et de leurs ascendants réels, cet article se propose donc d'examiner les éléments qui, dans les domaines du logement, de l'onomastique, du régime alimentaire, du mode de gestion funéraire de ces masses serviles, entreraient en résonance mutuelle. Cette confrontation de l'imaginaire et de l'histoire révèle alors la portée mémorielle de la figure du zombi, cette dernière rendant présent le passé collectif, évoquant en son langage l'épisode esclavagiste, mettant au présent le rapport fondateur de servitude suivant une forme de mémoire collective incarnée, incorporée, infraconsciente, distincte de l'habituelle reconstruction mémorielle de l'histoire basée sur des contenus de conscience.

DU PASSÉ FAISONS TABLE D'HÔTE

Le mode d'entretien des zombi¹ dans l'imaginaire haïtien et ses filiations historiques

Franck Degoul

Université Laval et Université d'Aix-Marseille III

Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine (Extrait de l'Article 2 du Code Noir, cité par Sala-Molins 1987 : 94).

Les esclaves qui ne seront point nourris, vêtus et entretenus par leur maître selon que nous l'avons ordonné par ces présentes pourront en donner l'avis à notre procureur général et mettre les mémoires entre ses mains, sur lesquels et même d'office, si les avis lui en viennent d'ailleurs, les maîtres seront poursuivis à sa requête et sans frais, ce que nous voulons être observé pour les crimes et traitements barbares et inhumains des maîtres envers leurs esclaves (Article 26 du Code Noir, cité par Sala-Molins 1987 : 142).

Selon la théorie haïtienne de la personne, tout être humain se compose d'une pluralité de principes spirituels — allant de deux à sept suivant les représentations populaires, assez hétérogènes en la matière — dont l'un, invariablement présent pour sa part, est nommé « zombi ». Il correspond à l'un des esprits, à l'une des âmes de l'individu qui peut lui être subtilisée de son vivant par un prêtre du vodou versant dans la sorcellerie [*oungan* ou, plus exactement, *bòkò*] ou qui, survivant à la mort du corps, peut être captée par le baigneur de cadavre. Parmi d'autres issues post mortem possibles, il peut également se faire qu'elle erre sur terre si, prématurée, la survenue du décès ne respectait pas le

1. À l'encontre de ce que l'on rencontre habituellement dans la littérature consacrée à cette figure, le terme *zombi* sera écrit sous cette forme au singulier et au pluriel, comme il est d'usage avec les termes – catégoriques ou autres – issus des cultures étudiées par l'ethnologue. Il en ira ainsi de tous les autres vocables répandant à cette même caractéristique.

moment fixé par Dieu pour le trépas : cette errance s'achèverait alors au moment exact où interviendrait l'échéance divine. Cette âme-zombi abandonnée à elle-même ou détenue constitue le premier type d'entité défini par le vocable général de zombi en Haïti, qui connaît une autre acception tout aussi distribuée. Un second type de zombi est en effet conçu, matériel celui-ci, dont l'existence demeure néanmoins liée à cette vulnérabilité de l'âme. Il s'agit alors du « mort vivant », produit, schématiquement, selon le processus suivant. Sanctionné pour une faute commise (modalité punitive) ou « vendu » par appât du gain (modalité lucrative), l'individu est, selon les conceptions majoritaires, victime d'une attaque par poudre (substance toxique) ou par expédition d'esprits de morts (modalité dominante) et perd bientôt son âme-zombi qui entre en possession du sorcier, cette perte ayant pour effet de le plonger dans un état de mort apparente, « d'étourdissement » [tourdi] qui parvient à tromper son entourage. Jouets de ce simulacre macabre, ses proches l'inhument donc avant qu'il ne soit, quelques heures plus tard et dans le plus grand secret, exhumé par le sorcier ou l'un de ses commissionnaires. Replaçant l'âme altérée au sein de son enveloppe originelle passée sous terre, ou la présentant simplement sous le nez du faux défunt au cimetière afin de « l'éveiller » (autre modalité largement distribuée), ceux-ci réanimeront le cadavre sans pour autant le rendre tout à fait à la vie et, placé de la sorte dans un état de sujétion, le convoieront nuitamment jusqu'à la propriété du sorcier qui constituera désormais son lieu de captivité.

Conscient de son inhumation comme de son état final mais ayant perdu sa personnalité, placé dans un état *para-mortem*² situé entre la vie et la mort, dos à l'une et simultanément à l'autre, le zombi ne pourra réagir et se trouvera finalement constitué en force de travail aliénée dont l'emploi dépendra des impératifs de son propriétaire — qui pourra également décider de vendre son bien, tirant alors de ce commerce un bénéfice financier important. Privé de volonté propre, il obéira mécaniquement à son maître et œuvrera le plus souvent en qualité de domestique dans sa demeure, cette domesticité comptant parmi les issues *para mortem* les plus fréquentes pour les zombi, s'ils ne se voient assigner des tâches en rapport avec l'agriculture — en milieu rural —

2. Qualificatif que je propose afin de rendre compte de l'état intermédiaire dans lequel se trouve le zombi, n'étant ni tout à fait mort, ni tout à fait vivant — *para* doit alors s'entendre dans le sens de « voisin ».

ou avec le commerce — en milieu urbain³. Le zombi, en somme, est un esclave voué au labeur, une bête de somme, une main-d'œuvre corvéable à merci, sans autre valeur qu'instrumentale.

L'assimilation de la figure du zombi mort-vivant à celle de l'esclave des temps coloniaux n'est d'ailleurs pas nouvelle, loin s'en faut. Voilà presque cinquante ans, Alfred Métraux relevait déjà que « l'existence des zombis vaut, sur le plan mythique, celle des anciens esclaves de Saint-Domingue » (Métraux 1958 : 251). Si cette indéniable ascendance s'est imposée à de nombreux autres auteurs ayant traité de près ou de loin de l'imaginaire haïtien de la zombification (Ans 1987 : 292-293 ; Hurbon 1988 ; Najman 1995), jamais pourtant les conceptions populaires concernées ne firent l'objet d'une investigation ethnographique serrée visant à en restituer l'éventuelle portée mémorielle liée, précisément, à la présence concrète de ce passé dans certaines représentations relatives aux conditions d'existence du zombi. Or, l'examen vigilant et rigoureux de motifs trop souvent tenus pour anecdotiques révèle de saisissants échos, de remarquables résonances de certains traits historiques attachés aux conditions objectives des esclaves : les modes d'entretien et d'exploitation respectifs des zombi et de leurs ascendants réels, les esclaves de l'histoire coloniale, coïncident en de nombreux lieux de l'imaginaire considéré, tout se passant comme si une mémoire collective *incarnée, incorporée* — échappant au processus de reconstruction collective de l'histoire à partir de divers contenus de conscience — y était inscrite à la manière d'une empreinte.

-
3. Notons qu'en ce domaine déjà, l'imaginaire collectif calque certains de ses motifs sur des traits historiques réels concernant les types d'emploi de la main-d'œuvre servile : selon leur couleur, leur âge, leurs capacités propres, les esclaves étaient en effet affectés à des postes différents, organisation socioraciale du travail de laquelle découlait une hiérarchisation statutaire interne à la population servile. Au sommet se trouvaient les esclaves de la maison du maître comprenant notamment les domestiques et les servantes, places les plus « prestigieuses » que pussent occuper les esclaves (Régent 2005 : 131). L'historien Gabriel Debien rapporte ainsi que « les nouveaux pouvaient avoir pour maîtres des habitants d'une ville ou d'un bourg : négociants, boutiquiers, artisans, employés, ou officiers. Mais les neuf dixièmes entraient sur les plantations, les uns comme domestiques, d'autres comme apprentis des ouvriers assurant la conduite régulière du travail et le bon état des bâtiments, le plus grand nombre comme *esclaves de terre*, c'est-à-dire comme ouvriers ou plutôt comme manœuvres agricoles » (Debien 1974 : 85).

À la faveur d'un éclairage historique fourni par certains articles du Code noir, ainsi que par les notations de l'historien Gabriel Debien concernant les conditions d'existence des esclaves aux Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles (Debien 1974), nous tenterons donc de mettre en perspective diverses données liées, notamment, à la manière dont l'imaginaire haïtien conçoit le logement des zombi, leur alimentation, leur onomastique et jusqu'à la façon dont ils seraient traités si une seconde mort, bien réelle celle-là, se profilait pour eux ou venait tout simplement les arracher au joug de leur maître. Souvenons-nous que le Code noir est cet édit promulgué en 1685, préparé et voulu par Colbert, voulu et signé par Louis XIV et qui, au travers d'une soixantaine d'articles inégalement appliqués selon les milieux, les époques et les lieux, règle et codifie néanmoins la façon dont les planteurs et l'officialité du roi de France devront traiter leurs esclaves à partir de cette date. La présente contribution, nous le verrons, nous confrontera à de troublantes résurgences de certains de ses articles, dont le second et le vingt-sixième, cités en épigraphe, qui traitent respectivement de l'impératif de la conversion à la religion catholique par le sacrement imposé du baptême et de l'obligation dans laquelle se trouvaient théoriquement les maîtres de pourvoir aux besoins fondamentaux de leurs esclaves. Parmi ceux-ci : celui du logement...

L'imaginaire de la « maison des zombi » : case à esclaves, captiverie

Lorsque le zombi pris au cimetière puis convoyé est finalement parvenu à destination, il est dès lors possible, dit l'imaginaire haïtien recueilli, d'en faire la rencontre inopinément suivant le modèle stéréotypé de la *rencontre fortuite*. La victime œuvre le plus souvent en tant que domestique auprès de son maître qui exige d'elle qu'elle serve l'hôte de passage, occasion de son identification par ce dernier. Conçu par l'imaginaire collectif, il est toutefois un autre type de rencontre d'un genre distinct, quoique identiquement stéréotypé. Le face-à-face ne s'y produit plus inopinément, mais à l'invite du *oungan* qui consent à dévoiler son cheptel de zombi au visiteur de passage. Ceux-ci se trouveront alors dans un local spécialement dédié à leur parage, nommé parfois « chambre », parfois « maison » des zombi [*chanm / kay-zombi*].

Selon certaines descriptions recueillies à l'occasion de terrains d'enquête personnels en Haïti, la chambre des zombi se présente métonymiquement sous la forme d'une société en miniature, d'un microcosme social où toutes les catégories de population peuvent se

trouver réunies sous l'espèce d'individus de chair et d'os⁴. Ils pourront toutefois demeurer invisibles dans un premier temps, ainsi que me l'expliquèrent certains de mes informateurs et ainsi qu'il apparaît dans le fragment d'entretien suivant où, nous le verrons, le *oungan* Fritz se fait le narrateur d'une rencontre avec des zombi dont il fut lui-même, nous explique-t-il, partie prenante. Un jour, à court d'argent, il s'en va trouver un confrère afin de lui demander de l'aide. Celui-ci lui répond qu'il n'est pas en mesure de lui en prêter directement, mais qu'il consentirait en revanche à lui fournir un couple de zombi (une « paire ») qui pourrait à coup sûr l'aider à en gagner. Fritz, qui ignorait que son ami en possédait, doute tout d'abord de sa bonne foi et le met au défi de lui dévoiler ses prises. Ce dernier s'exécute, à la plus grande surprise de notre homme qui — résurgence du thème de la *rencontre fortuite* — découvre que se trouve un sien cousin parmi les captifs. La suite nous sera narrée par l'intéressé lui-même.

Fritz : Vraiment vrai, il est allé me les montrer ! Et je vois un cousin à moi chez ce monsieur ! Un cousin qui était mort ! Quand il est allé me les montrer, il est passé dans un jardin de bananes avec moi, et puis quand nous sommes arrivés dans une petite maison qui se trouvait au milieu du jardin, j'ai vu marqué sur la porte de la petite maison : « Sa ou fè, se li ou wè »...

Evens : Ça veut dire, « On récolte ce qu'on a semé ».

Q : Y avait-il d'autres personnes en compagnie de votre cousin ?

Fritz : Oui, il y avait... sept zombi, en dedans. Il y avait une autre chambre où demeurait un seul zombi-fille... Ce monsieur s'était déplacé avec son fouet et sa bouteille... une grosse bouteille de champagne ancienne, verte, chargée. Et puis il a frappé à la porte de la maison à trois reprises, a donné trois coups de sifflets, puis il a ouvert la porte avec ses clés. Quand il a ouvert la porte, j'ai regardé dans le coin de la pièce, j'ai vu sept petits *kwi*⁵, et chacun de ces petits *kwi* contenait un mouchoir blanc. Mais au milieu de la maison, il y avait une grosse pierre avec un paquet de bougies, des bougies jaunes, des bougies noires, des bougies blanches, tu comprends ? Et puis à l'intérieur de la pièce on sentait une mauvaise odeur ! Alors j'ai dit au

-
4. « Je suis entré dans son *ounfô*... une chambre, ils étaient tous alignés, assis sur une chaise. Et puis il a relevé les draps [qui recouvraient les zombi], il me les a montrés. Il les a fait se lever. Il y avait de jeunes et belles personnes, des « personnages » [personnes âgées], des voleurs, des assassins... » (John, Jacmel, 11 avril 2001).
 5. Écuelles de calabasse.

monsieur : « Ah !... », mais je sentais qu'il y avait une force à l'intérieur ! J'ai senti ça, mais je ne lui en ai rien montré : j'avais vraiment besoin de voir ! Je lui ai dit : « Ah ! Ce sont des petits kwi qui sont là mon cher ! Ce sont des petits kwi, ce ne sont pas des zombi ! » Il m'a répondu : « Les zombi m'appartiennent, tu vas les voir ! » Il a pris un morceau de bougie noire, il l'a allumée — elle était sur la pierre —, il l'a allumée, et puis il a débouché la bouteille et l'a déposée devant la pierre, là où se trouvait la bougie. Et puis ce monsieur a porté le sifflet à sa bouche, il a donné sept coups de sifflet et sept coups de fouet. Quand j'ai regardé, j'ai vu tous les petits kwi se transformer en personnes. Et puis il a donné une gifle à chacun des zombi en disant : « Relève la tête ! », et ils ont relevé leur tête tout doucement. Ils avaient les yeux sales ! Leurs ongles étaient de cette longueur [très longs], longs comme des griffes de diable. Leurs ongles étaient longs au point qu'ils se terminaient en griffes. Ils portaient un bout de pantalon et un bout de chemise, pieds nus (Jacmel, 21 avril 2001).

« Sa ou fè, se li ou wè » : cette maxime populaire [« On récolte ce qu'on a semé » / « Qui sème le vent récolte la tempête »] est inscrite sur la porte de la maison des zombi, marquant son caractère pénitentiaire. Les zombi qui s'y trouvent détenus le sont pour s'être rendus coupables de fautes graves de leur vivant, bien que nous ne puissions ici connaître la nature de ces dernières. Cette captivité se trouve éloignée de la maison du maître, éloignement qui renseigne sur la distance statutaire qu'il inscrit dans l'espace. Pour autant, elle n'est pas sise en n'importe quel lieu de la propriété foncière globale, mais au centre d'une plantation (d'un « jardin ») dédiée à la culture de la banane. Les zombi détenus logent sur leur lieu de travail, leur existence est toute entière centrée sur le labeur agricole à quoi se résume leur fonction. Lorsque Fritz pénètre en compagnie de son ami *oungan* dans cette case, il n'aperçoit de ses occupants que quelques écuelles dealebasse préalablement évidées puis séchées — les *kwi* — contenant un mouchoir blanc et disposées dans un coin de la pièce malodorante⁶. Au centre se trouve une pierre

6. Il est intéressant de confronter la description que nous donne Fritz de la « maison des zombi » avec celles que fournissent les historiens des « cases à esclaves » aux colonies. Louis-Sala Molins s'en fait l'écho, qui rapporte que : « Les historiens soulignent, unanimes, que la mortalité des esclaves noirs est singulièrement élevée. On sait leurs conditions de vie et de travail. Parmi tant d'autres, Labat, Du Tertre, Moreau de Saint-Méry décrivent l'extrême misère des cases à esclaves, dont le seul mobilier est constitué par une espèce de claie suspendue et de quelques calebasses, et dont les murs cloisons sont tellement minces que la froideur des nuits s'y engouffre sans obstacle » (Sala-Molins

sur laquelle reposent des bougies de différentes couleurs — noires, jaunes, blanches. Le maître des lieux s'introduit dans cet espace selon une procédure réglée, ritualisée, qui respecte plusieurs étapes. Trois coups sont tout d'abord frappés sur la porte ; trois coups de sifflet suivent ; enfin la porte est ouverte à l'aide de clefs. Vient ensuite le moment de matérialiser les captifs dont l'âme-zombi est tenue prisonnière de la fameuse « bouteille d'âmes » [*boutey nanm*] prévue à cet effet. Le *oungan* allume une bougie noire puis débouche cette bouteille qu'il dépose au pied de la pierre centrale. Alors l'opération s'achève lorsque sept coups de sifflet sont lancés, auxquels succèdent autant de coups de fouet. Les *kwi*, supports matériels des âmes-zombi libérées de la bouteille prennent forme humaine : la main-d'œuvre captive a retrouvé sa corporéité, celle qui la rend apte au travail agricole forcé. Le fouet est l'instrument tout autant que le symbole de cette coercition physique fondée sur la violence, aux coups de laquelle s'ajoutent les gifles qu'assène le maître à ses esclaves lorsqu'il veut, comme cela apparaît dans ce récit, leur faire relever la tête qu'ils tiennent systématiquement baissée lorsqu'ils se trouvent en sa présence, en signe de soumission. Le sifflet est pour sa part l'instrument du commandement. Le sifflet et le fouet, l'ordre et le moyen de le faire respecter : dispositif restreint d'asservissement.

Ces captifs sont sales, malodorants, les yeux collés de sécrétions, déshumanisés, animalisés, ensauvagés : leurs ongles se sont fait griffes. L'hygiène et le port de chaussures, attributs de l'humanité, leur font défaut, leur sont interdits. Leur habillement se réduit au strict minimum, au strict nécessaire, qui n'a pour seule fonction que de cacher leur nudité : un « bout » de pantalon, un « bout » de chemise, soit quelques hardes frustes. Il en allait de même des esclaves de l'Histoire. « Chaque nouveau recevait un rechange, c'est-à-dire des hardes : un pantalon et une casaque, quelquefois une chemise de toile grossière... C'était des vêtements de confection, neufs ou usagés, comme on le voit sur les nouveaux repris en marronnage » (Debien 1974 : 76).

1987 : 144, souligné par moi). La présence, dans la maison des zombi, de Calebasses matérialisant les serviles, est-elle fortuite ? Sans pouvoir l'affirmer en raison de la minceur de ce détail, il se pourrait qu'existe sur ce point une relation entre les deux descriptions précitées. La description de Fritz puiserait alors ses motifs au modèle historique des anciennes maisons d'esclaves, dont la mémoire serait inscrite dans un fonds collectif de représentations inspirées plus ou moins consciemment du passé et des caractéristiques formelles de ces abris à serviles.

« Seront tenus les maîtres de fournir à chacun esclave par chacun an deux habits de toile ou quatre aulnes de toile, au gré des dits maîtres » : telle était pourtant la réglementation en matière vestimentaire qu'imposait l'article 25 du Code noir (Sala-Molins 1987 : 140). L'auteur de sa réédition commentée, Louis Sala-Molins, relève toutefois que les choses étaient tout autres sur le plan des pratiques effectives. La condition de vie des esclaves domestiques — une infime minorité — différait grandement de celle des esclaves travaillant aux ateliers ou aux champs, cette dernière population servile correspondant à celle qui nous est décrite dans le récit de Fritz.

Pour cette immense majorité, les maîtres s'occupent très peu de les habiller. Les enfants vont nus jusqu'à quatre ou cinq ans. Les hommes ont un caleçon — soit un « bout de pantalon », précisément ! — et une casaque. Les femmes, une jupe et une casaque. Pas de souliers, ni d'espadrilles, ni de sabots. Le troupeau marche pieds nus (Sala Molins 1987 : 140).

La colonie, remarque-t-il enfin, finira par négliger progressivement l'obligation d'habiller les esclaves. C'est que, derrière cette négligence, se cache un principe organisateur fort et prégnant :

un « nègre » doit être repoussant dans son comportement et dans son aspect. Et sinon repoussant, tout au moins misérable et méprisable. Il en va de la solidité du symbolisme des Blancs (Sala-Molins 1987 : 141).

L'habillement est, dans ce contexte, facteur de différenciation sociale et socioraciale. Le prestige des uns se fonde sur la dépréciation des autres.

N'est-il pas étonnant d'entendre dans l'imaginaire, et de manière relativement claire, cet écho transposé de conditions historiques passées ? À l'instar de ce qui était imposé à leurs ascendants réels, les zombi-esclaves mythiques vont pieds nus, vêtus du minimum de toile, sont d'un aspect repoussant — la saleté, le laisser-aller corporel dans l'ongle si long qu'il se fait griffe —, misérable. Tout comme eux, ils travaillent aux champs, lorsqu'ils ne sont pas affectés à la domesticité. À leur image également, ils sont soumis à des contrôles concernant leur activité sexuelle et la procréation qui peut en résulter. Fritz le découvre en pénétrant dans la maison des zombi : zombi-filles et zombi-garçons sont tenus séparés à la faveur d'une division sexuelle de l'espace habité. Il revenait quelque temps plus tard sur cette séparation et m'en

précisait la teneur, sans toutefois parvenir à m'en expliquer la raison d'être... Celle-ci est peut-être à chercher dans le Code noir, une fois de plus, mais encore et surtout dans cet écart différentiel relevé par les historiens entre ce que celui-ci prescrivait et ce qui était effectivement mis en pratique. Nous y reviendrons après avoir prêté attention aux propos suivants.

Fritz : Chez ces *oungan*-là, la maison des zombi ne se trouve pas au même endroit que la leur ! Si j'habite là, la maison des zombi peut être au carrefour, en haut [c'est à dire à une certaine distance], mais toute cette terre est à moi. Je place la maison des zombi en haut. Dans la maison des zombi, il y a deux chambres : une pour les zombi-garçons, une autre pour les zombi-femmes.

Q : *On ne peut pas les mélanger ?*

Fritz : Non, du tout.

Q : *Pourquoi ?*

Fritz : Les zombi mettraient enceintes les zombi !

Q : *Et si cette chose-là arrivait ?*

Fritz : Ça ne serait pas bon pour le *oungan*.

Q : *Pourquoi ça ?*

Fritz : Ça ne serait pas bon pour le *oungan* !

Evens : [La femme-zombi] ne pourrait pas accoucher.

Fritz : Elle ne pourrait pas accoucher ! Bon, quand bien même le Grand Maître [Dieu] permettrait qu'elle accouche, ça ne serait pas bon pour le *oungan*. Dès qu'un zombi met enceinte un zombi [femme], ce n'est pas bon pour le *oungan*, je ne peux pas expliquer ce phénomène-là. Ça ne serait pas bon pour le *oungan*. C'est pourquoi il faut les séparer : les zombi-femmes dans la chambre des zombi-femmes, les zombi-garçons dans la chambre des zombi-garçons (Jacmel, 2 juin 2001).

Dans ce fragment, Fritz confirme donc l'importance qu'il y a pour le maître à éloigner la maison des zombi de la sienne propre. Le maître et ses esclaves ne sauraient partager les mêmes lieux, il en va de la sauvegarde d'une hiérarchie inscrite dans l'espace. Pour autant, ces

derniers sont logés au sein de la propriété foncière qui lui revient. L'espace de leur habitation est lui-même divisé en fonction d'un critère sexuel : les zombi de sexe masculin logent dans une partie, les zombi de sexe féminin dans l'autre, attenante. La raison première invoquée par Fritz pour rendre compte de cette séparation est d'ordre procréative : s'ils partageaient le même local, les hommes-zombi viendraient à féconder les zombi-femmes, fait qui ne serait pas pour arranger les affaires du maître. En revanche, la raison profonde d'un tel embarras lui demeure, semble-t-il, obscure. Evens venant à son aide a beau proposer une explication insistant sur l'impossibilité d'accoucher dans laquelle se trouveraient alors les femmes-zombi fécondées, cela ne semble pas satisfaire notre homme qui finit par avouer son incapacité à répondre. Une chose est certaine toutefois : une femme-zombi tombant enceinte constituerait une entrave au bon déroulement des projets du *oungan* propriétaire.

Cette cause profonde, il faudrait, semble-t-il, la chercher dans l'histoire collective liée à l'esclavage. Tentons le parallèle ; remontons la filiation à la faveur d'un rappel historique formulé par Louis Sala-Molins et concernant la question du mariage entre esclaves.

Il est difficile de généraliser l'attitude des maîtres quant au mariage des esclaves sur plus d'un siècle et demi et dans toutes les colonies. Des études comparatives montrent que l'hostilité magistrale est la norme tant que la traite fonctionne à plein rendement et que les maîtres peuvent facilement renouveler leur main-d'œuvre au « marché des nègres ». Leur calcul, dont on a des traces, est aussi simple que brutal. Tolérer les mariages équivaut à tolérer grossesses et naissances ; tolérer des naissances équivaut à devoir parer à des défaillances ou à des pertes dans le rendement des mères. Le rythme frénétique de l'exploitation s'accommode mal des servitudes de l'allaitement et de l'élevage des petits enfants. Le marché permettait de renouveler la main-d'œuvre à meilleur prix chez les négriers qu'en chiffrant la totalité des inconvénients qu'aurait provoqués à coup sûr la nécessité inéluctable de permettre aux esclaves d'avoir soin de leurs enfants jusqu'à ce qu'ils aient eu quelque aptitude physique au travail (Sala-Molins 1987 : 110).

L'historien Olivier Pétré-Grenouilleau confirme d'ailleurs les fondements de cette intolérance à la reproduction servile.

Dans les colonies françaises, le Code noir (1685) assimile l'esclave à un bien meuble. La rentabilité immédiate étant privilégiée, la reproduction sur place n'intéresse plus. On y est même parfois

carrément hostile, car la femme enceinte perd de son efficacité au travail et l'on ne peut attendre la montée en âge des enfants (Pétré-Grenouilleau 1997 : 32)⁷.

Pourquoi n'en n'irait-il pas de même de ces femmes esclaves-zombi ? L'imaginaire collectif, cette chambre d'écho, véhiculerait, à l'insu même de la conscience de Fritz, une évocation distincte d'interdictions historiques précisément situées touchant à la procréation de la population servile féminine. De même que n'étaient pas tolérées grossesses et naissances pour leurs effets fléchissants sur la rentabilité du travail servile, de même les femmes-zombi de l'imaginaire ne doivent-elles pas être fécondées qui, si cela se produisait, ne seraient en mesure de fournir un travail agricole concentré et appliqué, tout occupées qu'elles seraient à élever un zombi-enfant pourtant aisément substituable par une « prise » adulte — les motifs, les occasions d'une zombification, notamment punitive et pénale n'étant pas rares, un coupable/une victime viendrait rapidement grossir le rang des zombi, solution préférable à celle de l'élevage. Notons enfin que cette division sexuelle de l'espace de la captivité des zombi rappelle une pratique coloniale avérée et rapportée par Gabriel Debien.

On est en droit de penser que cet aménagement nouveau des cases [en lignes séparées par des plantations d'arbres] était pour une part une conséquence de la prédominance des hommes parmi les esclaves que les plantations achetaient. Le nombre réduit des femmes permettait de loger les hommes à part, avant de les voir se mettre en ménage (Debien 1974 : 222).

Par le biais d'un imaginaire partagé, cette parole serait donc formulée à l'insu du locuteur : un motif tel que celui de la non-viabilité de la fécondation servile prendrait sens davantage au regard de l'histoire et des institutions passées, qu'au contenu des rationalisations présentes formulées par le véhicule humain de cette évocation. D'ailleurs, rappelons-le, Fritz n'est pas en mesure d'avancer une explication précise

7. Une précision s'impose. Si un souci nataliste se fit jour chez les colons au XVII^e siècle et traversa le suivant, lorsque les arrivées des négriers devenaient rares et très irrégulières (Debien 1974 : 350, 356), la présence des enfants n'en demeurait pas moins, finalement, problématique, pour les raisons invoquées par Sala-Molins et Pétré-Grenouilleau : « La présence des enfants passe plutôt pour un embarras. Ils sont aussi improductifs que les vieux, ils ralentissent le travail des mères à qui au reste il faut donner une nourriture plus forte... Apparemment on n'a pas découragé les maternités, mais on ne les a plus tenues pour profitables à l'avenir des plantations » (Debien 1974 : 351).

à la raison profonde de cette non-viabilité. Celle-ci lui échappe. Elle se trouve à un autre niveau de détermination, bien plus élevé, bien plus commun, où se fonde un type de mémoire collective incarné, discret, tout à fait éloigné du modèle constructiviste privilégié en anthropologie dans les études contemporaines du phénomène. D'autres échos nous le confirmeront.

La néo-onomastique des zombi

Pourquoi les renommer ? « Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés... », prescrivait le Code noir.

En son article 2, le Code noir précisait effectivement que le sacrement du baptême devait être administré dans la huitaine suivant l'arrivée du captif dans la colonie [cité par Sala-Molins 1987 : 94]. En somme, « ... huit jours pour se soumettre ou pour disparaître ; huit jours pour passer des dieux à Dieu », ainsi que le formule très exactement l'ethnoanalyste antillaise Simone Henry Valmore (1988 : 29). N'oublions pas qu'il s'agissait là de l'une des légitimations morales les plus efficaces de la traite négrière : déportées pour être regroupées aux colonies, ces âmes qui jusqu'alors vivaient à l'écart du message du Christ pouvaient être instruites en masse et dans les meilleures conditions. La transplantation prenait valeur de condition sine qua non du Salut [*Préambule* au Code noir, Sala-Molins 1987 : 90-91]. Les dieux africains en exil trouvèrent toutefois refuge à l'arrière de multiples et ingénieux paravents symboliques, mais là n'est pas l'objet de mon propos. Le baptême était obligatoire. L'enfer, la damnation qui n'auraient manqué d'échoir aux esclaves indisciplinés et fuyards devaient inspirer à la grande masse servile dévotion, patience, respect, résignation, acceptation de l'horreur. Acquiescer à l'enfer d'ici-bas par peur de connaître à jamais celui du Livre : voilà ce qui était attendu des esclaves instruits, tel était le dessein profondément instrumental attribué ou reconnu à ce mode de subjectivation fondé sur l'idéologie religieuse catholique.

Loin de n'être restée qu'un point noir de l'histoire coloniale et de l'esclavage, cette thématique baptismale resurgit dans l'imaginaire de la zombification à la faveur de conceptions relatives à l'onomastique des zombi. Les discours recueillis en Haïti l'affirment à l'unisson et sans exception : sitôt le zombi parvenu sur son lieu de captivité et d'exploitation, un autre nom doit lui être attribué qui constitue, au

dire même de mes informateurs, un nouveau baptême se substituant au sacrement reçu de son plein vivant. Le *renommer* revient à le *rebaptiser*. Dans sa formulation canonique, la conception telle qu'elle peut être recueillie sur le terrain est la suivante.

On le « rebaptise » pour que les gens ne le reconnaissent pas lorsque tu l'appelles. Les gens se ressemblent, mais n'ont pas le même nom, alors il faut changer le nom (*oungan* Diogène, Saint-Marc, 3 décembre 2002).

Cette néo-onomastique — l'attribution d'un nouveau nom — concerne donc l'anthroponyme du zombi, son nom personnel, propre. Ce dernier est débaptisé puis renommé. Pour rendre compte des raisons d'une telle substitution, les rationalisations populaires procèdent toutes d'un même modèle explicatif : sans le recours à cette néo-onomastique, le zombi risquerait, d'une manière ou d'une autre, d'être inopinément reconnu et identifié par un proche qui tenterait alors de le soustraire au joug de son maître, tentative salvatrice qui constituerait pour ce dernier une entrave majeure à l'exploitation servile de son esclave. Le *renommer* revient ainsi à produire préventivement son anonymat, gage de son « imprenabilité » ultérieure. Incognito, le zombi échapperait à l'éventuelle vigilance des siens. La correspondance pré-mortem entretenue entre sa personne et un certain prénom — cette relation d'identité, en somme — étant abolie, il ne pourrait se reconnaître dans l'appel que ses proches lui adresseraient si jamais ceux-ci, le rencontrant par hasard, voulaient vérifier qu'il s'agit bien de leur disparu : si deux individus peuvent se ressembler physiquement, m'expliquait-on alors en substance, il est peu probable qu'ils portent le même nom. C'est sur la base de ce principe qu'est élaborée l'explication en terme d'altérité nominale, anthroponymique, qui prévaut unanimement. L'opération consistera donc, selon les propos d'un informateur, à « faire comprendre au zombi qu'il porte désormais un autre nom » (*mambo* Célia, Saint-Marc, 20 février 2003).

Cette assignation, je l'ai dit, a valeur de « baptême », conception qui rejoint la remarque formulée par Françoise Armengaud concernant la portée performative de l'acte nominatif : « qu'est-ce que nommer ? Transitivement, c'est l'acte de conférer un nom, de "baptiser"... » (Armengaud 2003). Débaptiser puis renommer le zombi équivaut donc à modifier un paramètre fondamental de son identité individuelle. Mais cette opération constitue encore un moyen radical de le couper

définitivement de son existence antérieure, pré-mortem, dont aucun souvenir ne pourra plus jamais venir se rappeler à lui. Ainsi, tout entier absorbé par les tâches qu'il doit réaliser, il ne pourra en être détourné par quelque appel éventuel provenant d'un membre de sa famille, figuration allégorique de cette vie révolue dont les amarres ont été rompues et vers laquelle il ne se retournera désormais plus.

André : Lorsque je prends un zombi, je le rebaptise, je lui donne un nom.

Q : *Pourquoi ?*

André : Afin qu'il ne regarde pas en arrière si jamais on l'appelait ! Afin qu'il ne soit pas détourné de son travail ! Ainsi, il a oublié ce corps qui le sécurisait, il l'a oublié ! ... Mais si je vends ce zombi à un ami, je ne lui indiquerai pas le nom : je lui fournirai un *fwèt kach*, je lui donnerai une « bouteille de commandeur » [*boutèy komandé*]. Lorsqu'on se sert de la bouteille ou du fouet, qu'on le frappe, le zombi sait que c'est à lui que l'on parle ! ... Le *fwèt kach* c'est une corde qui est accrochée à un petit bâton, un fouet pour battre ou pour conduire le zombi. Parce qu'il en a très peur. Dès que vous faites claquer le fouet, si c'est pour lui dire de travailler, il sait qu'il doit aller au travail (environs de Jacmel, 9 juin 2001).

En perdant son nom, le zombi perd son identité et, avec elle, la mémoire de sa vie passée. C'est que « la nomination, la mémoire et l'identité entretiennent des relations très fortes... Effacer le nom d'une personne de sa mémoire, c'est nier son existence même » (Candau 1998 : 60). Parvenir à l'effacer de la mémoire d'autrui, c'est pareillement conduire cet Autre à nier son existence propre. Lui attribuer un nouveau nom revient alors à lui imposer l'acceptation d'une nouvelle existence, d'une nouvelle identité. Attribution d'un nom, mémoire et identité sont effectivement liées, à l'échelle des groupes sociaux comme à celle des individus. C'est en ce cela que le fait de débaptiser et de renommer le zombi, structurellement proche du processus ternaire propre aux rites de passage, équivaut à un nouveau baptême : la perte du nom qui préfigure l'assignation ultérieure d'un nouveau nom inaugure l'entrée de la victime dans son existence post mortem servile. En ne pouvant plus s'identifier à l'être qu'il était auparavant, ni davantage être identifié par les êtres qui l'identifiaient auparavant, le zombi meurt à lui-même avant que de renaître *pour l'Autre* — son maître, aux désirs duquel sa vie restante sera toute entière référée. Ce « baptême » marque son entrée dans une nouvelle vie, institue sa naissance à la condition

d'esclave. Il relève d'un procès de *dépersonnalisation*, voire d'une pure et simple *déshumanisation* lorsque, ainsi que l'évoquait André dans le fragment précité, son nom d'origine lui est retiré sans qu'aucun autre ne vienne s'y substituer, le fouet et la bouteille représentant des moyens de communication efficaces, des actes d'adresse amplement suffisants. Toutefois, le fait de débaptiser et de renommer en quoi consiste son « baptême » est l'occurrence la plus citée si j'en juge par l'examen de mon matériel de terrain. Celui-ci concerne moins le statut d'humanité de l'esclave zombi que celui de sa personnalité — bien que l'un et l'autre soient liés lorsque la négation de sa personnalité conduit à la déshumanisation progressive de la victime. L'ethnologue Françoise Zonabend rappelle ainsi que

le nom apparaît généralement comme étant l'un des « aspects » fondamentaux de la personne ; son statut est proche à cet égard de celui des composantes mêmes — physiques, psychiques ou sociales — de la personne. Le nom peut-être doté de propriétés telles qu'il y a interaction entre l'individualisation par le nom et le statut, effectif ou prédictible, du destin individuel correspondant : on pensera ici aux pratiques très répandues de changement du nom d'une personne malade pour en éloigner le mauvais sort, l'attribution de noms-masques pour tromper la mort, etc. ... La dénomination fonde l'identité de l'individu, assure son intégration au sein de la société, concourt à la détermination et à la définition de la personnalité, tant singulière que sociale (Zonabend 1991 : 509).

De la même manière, attribuer un nouveau nom au zombi revient à fonder son identité nouvelle d'esclave, à assurer son intégration au sein de la microsociété fondée autour de la personne du *oungan*/maître/propriétaire, à déterminer et à définir sa nouvelle personnalité individuelle qui, précisément, relève d'une impersonnalité fondamentale — comprise comme absence totale de personnalité. Car cette dénomination qui est *re-nomination* s'opère à partir d'une *tabula rasa* nominale, d'une privation du nom originelle qui, nous l'avons vu, a pour but de provoquer chez le zombi une amnésie identitaire et mémorielle totale, traduite par une annihilation de son identité pré-mortem, par un anéantissement de tout ce qui était encore en mesure de lui rappeler son existence antérieure et de l'y reporter. Il est d'ailleurs intéressant d'établir un parallèle sur ce point avec le système concentrationnaire qui, ainsi que le notait Primo Lévi, usait du même dispositif envers la population juive des camps de déportés. « L'anéantissement de la mémoire et de l'identité des déportés, écrit

Joël Candau traduisant les idées de l'écrivain, précède leur extermination physique et commence par la "dé-nomination", celle-ci se manifestant administrativement par la substitution d'un matricule à leur nom » (Candau 1998 : 59). Toutes proportions gardées, les esclaves zombi connaissent un sort identique, une même dépersonnalisation — fondée toutefois, pour sa part, sur une substitution onomastique et non sur une assignation matriculaire.

À l'ordinaire à la descente du négrier, le captif avait déjà un nom, voire deux : celui qu'il avait en Afrique et qui restait vivant parce que ses camarades continuaient à l'employer et celui qu'il avait reçu de l'équipage ou du capitaine pendant le voyage, sans qu'on sache à quel moment... Sur les plantations au bout de quelques jours un surnom pouvait être ajouté à ces noms ou les remplacer... Ces noms tournaient en sobriquet, devenaient souvent le nom définitif, ou plutôt le nom officiel des listes dressées par les colons ou par les gérants pour les propriétaires résidant en France ou pour l'administration... Puis il y avait le nom de baptême qui aux yeux des esclaves était le signe d'entrée dans un monde proche du monde créole (Debien 1974 : 71-72).

Le nom d'Afrique, précise toutefois l'auteur, restait tout de même sous-jacent au nom chrétien attribué lors du baptême, du moins dans les usages des esclaves : « l'Afrique ne mourrait pas en un jour dans l'âme et les mœurs de l'esclave » (Debien 1974 : 72). Sur ce point, les descendants mythiques des esclaves d'autrefois ne peuvent jouer des mêmes résistances...

« Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés... », entend-t-on proclamer du fond de l'Histoire. Tous les zombi qui seront dans nos champs seront baptisés, ouït-on du fond d'un imaginaire. Le baptême des esclaves intervient sitôt le débarquement aux colonies⁸ ; celui des zombi, dès que le convoi nocturne les a conduits à bon port, soit au sein de la propriété du *oungan* maître. D'un bord à l'autre de l'Atlantique, d'une région à l'autre d'Haïti : une même « traversée du milieu », à l'arrivée de laquelle le bétail humain est baptisé, à l'issue de laquelle tout est fait pour annihiler les références, les identifications, les attachements anciens de ces captifs en exil forcé. Passage des dieux à Dieu pour les uns ; passage d'un nom, d'une identité à l'autre pour les autres. Une même négation fondamentale et originelle pour tous, une

8. Dans les colonies françaises à tout le moins, car, « pendant très longtemps les Portugais baptisaient les noirs avant même de les embarquer sur les bateaux négriers et de les transporter au Brésil » (Sala-Molins 1987 : 95).

même violence, un identique anéantissement des liens invisibles de soi aux autres, restés là-bas, et de soi à soi, transplanté ici⁹.

La trame est donc claire et manifeste de cette filiation historico-mythique de la figure de l'esclave-zombi. Elle va d'ailleurs — moins directement peut-être, mais tout aussi sensiblement — jusqu'à concerner l'alimentation des serviles.

Dis-moi ce que tu manges... Le régime alimentaire des zombi

C'est qu'une fois encore, le Code noir, réglementaire jusqu'à l'obsession, était strict en la matière.

Seront tenus les maîtres de faire fournir, par chacune semaine, à leurs esclaves âgés de dix ans et au-dessus pour leur nourriture, deux pots et demi, mesure du pays, de farine de manioc, ou trois cassaves pesant deux livres et demi chacun au moins, ou choses équivalentes, avec deux livres de bœuf salé ou trois livres de poisson ou autres choses à proportion ; et aux enfants, depuis qu'ils sont sevrés jusqu'à l'âge de dix ans, la moitié des vivres ci-dessus (Article 22 du Code noir, cité par Sala-Molins 1987 : 134).

Or, à l'instar de leurs ascendants historiques, les esclaves-zombi de l'imaginaire doivent pareillement être nourris. Il en va pour le maître de la reproduction de sa main-d'œuvre servile, de la pérennité de cette force de travail s'exténuant au rythme des travaux quotidiens. L'enjeu du mode d'alimentation était de même nature sur le plan de l'histoire.

La bonne santé et l'entrain, donc la discipline et le rendement des esclaves, dépendaient avant tout de la façon dont ils étaient nourris. Le problème de leur alimentation fut au centre de leur histoire. Or il fut l'un des plus négligés par leurs maîtres, et pas seulement aux premiers temps, toujours ce fut la grande honte du régime colonial (Debien 1974 : 171).

9. André Vilaire Chéry développe une analyse identique, qui note que « le changement de nom imposé à l'esclave à son arrivée à Saint-Domingue relève de cette stratégie [de déshumanisation, de dépersonnalisation, de négation de l'être]. Renommer quelqu'un, c'est proprement le dépersonnaliser, en faire une autre personne ; c'est l'aliéner, au sens fort du terme (*aliénus* = étranger), en faire un parfait étranger à lui-même ; c'est lui signifier qu'une page est désormais tournée dans son existence, que *l'avant* n'existe plus et qu'on est à présent un autre homme, une autre femme qui débute dans une nouvelle vie, à son point zéro. Une agression contre le psychisme tout autant que contre la mémoire » (Vilaire Chéry 2004 : 138).

Écart entre la théorie et la pratique effective, en somme, sur ce point comme sur de nombreux autres. Retenons toutefois l'idée demeurant essentielle d'une gestion rationnelle et finalisée de l'alimentation des esclaves, inscrite dans l'histoire comme dans les représentations dominantes relatives à la sustentation des zombi.

De quoi se compose le régime alimentaire des zombi ? C'est la question, saugrenue de prime abord mais riche d'enseignements, que je posais à divers informateurs. Les réponses furent parfois divergentes, à l'exception toutefois d'une conception récurrente qui ne souffrit d'aucune contradiction et qui traversa la grande majorité des propos recueillis : la nourriture donnée au zombi doit impérativement ne pas contenir de sel, ou avoir été préalablement désodée.

Q : *Quelle nourriture mangent-ils, les zombi ? Peuvent-ils tout manger ?*

Marc : Non, tu ne peux pas leur donner à manger du sel. Dès que tu leur donnes à manger du sel, la nuit devient la nuit et la journée la journée, ils voient qu'il fait jour lorsqu'il fait jour... Ils commencent à retrouver connaissance et redeviennent lucides : ils s'aperçoivent qu'ils ne sont pas à leur place, et qu'ils sont entourés de gens qu'ils ne connaissent pas. Alors ils se battent avec le *oungan* et le tueront, ainsi que sa femme, et prendront la fuite : c'est de cette façon qu'ils se sauvent ! ... Il y a un proverbe haïtien qui dit : « lorsque le zombi goûte à du sel, il ne demande pas à rester » [Zombi goute sel, li pa mande rete] (Saint-Marc, 6 décembre 2002).

Fritz : Il faut que tu saches que la nourriture que l'on donne le plus fréquemment aux zombi est du manioc : de la cassave, sans sel, accompagnée d'une banane figue. Le pain qu'on leur donne est également sans sel (Jacmel, 2 juin 2001).

On comprend les raisons d'une telle prévention. Le sel a pour vertu de redonner conscience aux zombi, de fendre d'une lame de lumière la nuit perpétuelle qu'est le monde pour eux en temps normal. Les zombi « voient clair » de nouveau, c'est-à-dire recouvrent leur esprit, retrouvent leur personnalité : le jour redevient le jour, la nuit redevient la nuit, leur voyage au bout de celle-ci s'achève, le monde reprend sa juste signification à la faveur du sursaut de lucidité que leur procure l'ingrédient qui, dans le même temps, libère leur capacité d'action sur celui-ci. Cité par Marc, un proverbe exprime parfaitement cette conception, qui évoque sans détour la valeur libératrice du condiment. Ne demandent qu'à se sauver les zombi que quelques grains de sel

affranchissent : ils s'échappent et « marronnent » aussitôt, non sans avoir préalablement reporté contre leur maître et sa femme la violence qu'ils subissaient jusqu'alors, en une insurrection meurtrière. Notons qu'à ce sujet, le Code noir imposait un régime divergent : les deux livres de bœuf hebdomadaire étaient salées. Cela n'est pas pour nous étonner, si nous voulons bien admettre que le sel est davantage présent dans l'imaginaire en raison de sa valence symbolique qu'en raison de ce type de références historiques : son symbole s'applique « à la loi des transmutations physiques comme à la loi des transmutations morales et spirituelles » (Chevalier et Gheerbrant 1982 : 858), soit au passage d'un état à un autre, symbolisme qui recoupe la conception populaire haïtienne à son sujet qui insiste sur sa capacité de transformation. En revanche, la référence historique est plus aisément décelable en ce qui concerne la composition du régime alimentaire standard des zombi, tel du moins que le *oungan* Fritz la présente. Il convient en effet de relever la mention, dans ce fragment comme dans l'article 22 du Code noir cité plus haut, de la cassave, galette de farine de manioc. Les zombi en recevront accompagnée de bananes « figues », goûtées pour leur petite taille et leur saveur sucrée — opposée donc au sel —, et d'un peu de pain également non sodé. Ces deux derniers aliments sont mentionnés dans d'autres présentations, et notamment la suivante où John traite d'une précaution à prendre en matière d'alimentation des zombi. Selon lui, certaines nourritures entraînent en effet des conséquences fâcheuses sur le comportement de cette main-d'œuvre, qui « gâtent » son opiniâtreté à la tâche.

John : Tu peux aller chez un *oungan*, acheter un zombi et le faire travailler, et puis finir par le gâter ! [epi ou gate-li !]

Q : [silence]. *Qu'est ce cela signifie ? Qu'est-ce que cela veut dire : « gâter » ?*

John : Tu le « gâtes » : faire par exemple qu'il ne travaille plus ! Parce qu'il y a une série de choses... il y a beaucoup de choses que le zombi n'apprécie pas... Des fruits que l'on mange, il y en a... si le zombi les voit, dès que tu les lui donnes à manger, il ne voudra plus jamais travailler, non ! ... Tu comprends ? Il y en a qui mangent des bananes « figues », il y en a qui mangent du pain, et puis bon... ils mangent plusieurs choses. Mais il faut que tu saches cela. Si tu ne le sais pas, tu le nourris et puis il est « gâté » : il ne travaillera plus (Jacmel, 11 avril 2001).

Nous aurons compris que le verbe « gâter » doit s'entendre ici dans son acception négative : produire un tel effet sur le zombi revient à *gâcher*, à *gaspiller* ses potentialités. Celles-ci seront corrompues en raison d'une inadéquation malheureuse entre les goûts alimentaires de l'esclave et la nourriture qui lui sera servie. Il convient donc pour son maître de connaître précisément ceux-ci. Non pour le choyer, mais afin d'entretenir au mieux la force de travail qu'il représente. Car son régime alimentaire aura pour caractéristique d'être finalisé en vertu d'un unique objectif : le rendement productif. L'Histoire, de nouveau, éclaire cette forme de préoccupation d'une homologie intéressante et nous laisse percevoir ce qui se donne une fois de plus comme une filiation heuristique. Résumant certains modes d'alimentation pratiqués aux colonies, Louis Sala-Molins formule le commentaire suivant qui, empruntant quelques mots à l'*Essai sur l'histoire naturelle de l'île de Saint-Domingue* de Nicolson (1776), mentionne dans une acception semblable la notion qui nous retient ici.

On peut faire valoir que de « bons maîtres » étaient assez malins pour bien nourrir leurs esclaves afin de s'assurer une bonne rentabilité de leur effort. On n'oubliera cependant pas que les « bons maîtres » sont regardés dans les colonies *comme des insensés qui gâtent leurs esclaves par trop de bonté* (Nicolson cité par Sala-Molins 1987 : 134, souligné par moi).

Les spécifications accessibles dans le discours de John se repèrent quelques deux cent trente ans plus tôt dans le comportement de certains maîtres à l'égard de l'alimentation de leurs esclaves. L'alimentation de ces derniers, à l'image de celle des zombi, devait faire l'objet d'une attention particulière destinée à encourager leur volonté et leur capacité au travail. Les nourrir convenablement revenait à les disposer au meilleur rendement possible. « Vous faites bien de les nourrir et de leur donner des douceurs, car c'est un talent à un habitant de savoir accoutumer ses nègres nouveaux de façon à lui rendre du service par la suite... » écrivait ainsi, en 1773, Lorry de La Bernardière à son fils, gérant de la sucrerie familiale à Saint-Domingue (Debien 1974 : 79).

L'opinion collective aux colonies vilipendait toutefois cette attention jugée excessivement généreuse et par trop indulgente : bien nourrir ces bêtes de somme conduisait selon elle à les *gâter*, c'est-à-dire à solliciter en elles une paresse mal venue, par excès d'égards. De même, quoique d'une façon symétriquement inverse, le zombi malnutri et mal nourri — le zombi qui ne recevrait pas en quantité l'alimentation adaptée à

ses besoins mais surtout à ses envies — refuserait-il de travailler, grevant la rentabilité de son exploitation par le *oungan* propriétaire. Le mépris historique de certains colons à l'égard des largesses alimentaires utilitaires de certains des leurs se retrouve toutefois dans d'autres conceptions, dans certains autres propos relatifs aux zombi. Le fragment suivant nous le prouve, qui déploie un argumentaire similaire — en ce qu'il aurait pu être soutenu par ces « mauvais maîtres » avarés en nourriture, la grande majorité de l'époque.

Fritz : Mais le zombi a un défaut : quand son ventre est plein, il ne travaille pas.

Q : Ah bon ? Pourquoi ?

Fritz : Ah ! ça c'est son propre fonctionnement. Quand son ventre est plein il ne travaille pas ! C'est quand le zombi a faim qu'il travaille ! Il travaille avec de la rage ! Dès que son ventre est plein il est paresseux ! (Jacmel, 2 juin 2001).

Ici, la représentation précédemment examinée est donc inversée. Il importe de ne pas nourrir les zombi afin que ceux-ci conservent une certaine forme d'énergie — l'énergie de la faim, l'énergie de la rage — qu'une alimentation trop abondante et trop adaptée à leurs goûts aurait pour effet d'annihiler. Le plus haut rendement ne s'obtient que par l'*affamement* productif de la main-d'œuvre servile. Loin de susciter chez elle une inanition stérile, cette méthode renforcerait plutôt l'ardeur de son affairement. Là n'est toutefois pas la représentation dominante. S'il faut mentionner cette conception privative du mode d'alimentation des zombi, il convient de poursuivre la présentation de celle qui, largement distribuée bien que diversement illustrée, insiste sur la nécessité d'un régime alimentaire adapté et rationnellement composé. J'en ai suggéré l'idée : le type de nourriture servi vise avant toute chose l'entretien de la force de travail que cette masse servile représente. Les aliments choisis doivent donc accroître sa capacité à fournir une quantité de travail — optimale — dans un temps donné — court. En vue d'entretenir cette force, un zombi doit « consommer » un panier de biens, le fameux « panier de subsistance » marxiste. Dans le cadre notionnel marxiste, ainsi que nous le rappelle l'économiste Michel Rosier, « ce panier peut se réduire au minimum physiologique ou tenir compte de l'environnement géographique et climatique, d'us et coutumes, et de rapports de forces entre classes sociales » (Rosier 2003). En ce qui concerne les zombi, tout d'abord, ce panier sera imposé ;

ensuite, il tiendra compte avant tout des vertus énergétiques ou plus largement stimulantes des aliments contenus. Sa composition sera référée à la finalité instrumentale attribuée au zombi, dont on cherchera à maximiser le rendement productif. Certains aliments ou substances viendront favoriser l'aliénation de l'esclave, son asservissement ; d'autres, conjugués aux premiers, seront choisis en vertu de leurs effets incitatifs, augmentant son énergie, accroissant son « excitation », ainsi que le formule André.

André : La nourriture des zombi, c'est du « petit mil » avec des pois congo secs, mais sans sel ! Sans ! Quand vous adaptez le zombi à la terre, alors vous êtes obligé de mettre du sel dans sa nourriture : vous pouvez mettre un grain, ou bien sept grains, selon la quantité de nourriture, de façon à ce qu'il ne parte pas si l'on envoyait du sel sur lui : il y sera habitué.

Q : *Pourquoi plutôt des pois, des... ?*

André : Les pois congo mélangés à du « petit-mil », c'est l'une des nourritures qui sont « dures » : le petit-mil fait descendre la tension, mais les pois congo contiennent du fer et du calcium, qui sont là pour exciter le zombi dans son travail.

Q : *D'accord. C'est donc quelque chose qui les fait travailler plus vite et qui...*

André : ... qui lui donne plus d'excitation (Jacmel, 9 juin 2001).

Ce fragment où André nous livre une véritable approche scientifique de leur régime alimentaire pourrait s'intituler : « d'une diététique populaire adaptée à l'activité des zombi ». Diminuant la tension artérielle de l'esclave, le « petit mil » le maintient dans un état de disponibilité aux ordres du maître et lui ôte toute velléité de résistance ; contrebalançant cette atonie de contention, les pois congo, qui contiennent du calcium et du fer, contribueront pour leur part à son dynamisme physique, condition indispensable pour qu'un rendement productif élevé soit atteint. Conjugués en un dosage savant et équilibré, ces ingrédients constitueront une nourriture qualifiée de « dure » selon ce qui paraît être un fragment d'une taxonomie alimentaire plus large. Il faut entendre par « dure » une nourriture « forte », consistante, tenant au corps, hautement énergétique, parfaitement adaptée par conséquent aux labeurs épuisants induisant une grande sollicitation physique, musculaire. Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu fais, je te

dirai qui tu es. Tout, du mode de logement au mode alimentaire, tout pour le zombi fait l'objet d'une imposition, d'une gestion étrangère à son intentionnalité, inexistante par ailleurs. Il est capital humain. Force de travail. Son existence ne vaut qu'en tant qu'elle est productive, toute entière dévolue à un objectif qui n'est pas le sien. Le zombi est un entrelacs de muscles tendus à la tâche, rien de plus. L'instrument d'une fin qui n'est pas la sienne propre. Seule l'adjonction involontaire de sel dans sa nourriture constituerait une issue, nous l'avons vu. C'est pourquoi, par souci de prévention, le maître devra l'y habituer dans un deuxième temps, ajoutant quelques grains — un, puis sept — à sa nourriture afin de l'y rendre progressivement insensible : procédé homéopathique que celui qui consiste à traiter le semblable par le semblable, l'ingestion mesurée, contrôlée et rationalisée de sel devant conduire le zombi à n'être plus sujet à ses effets régénérants. Ainsi, s'il advenait qu'un tiers, connaissance ou parent, veuille le sortir de son état de dépendance en projetant du sel sur lui, il resterait indifférent à ses effets.

Tel qu'il ressort des propos d'André, l'objectif qui guide la composition du régime alimentaire de ce travailleur servile est donc triple : favoriser physiologiquement sa soumission, grâce au petit-mil ; pérenniser sa captivité en le soustrayant aux vertus libératrices du sel ; enfin, accroître ses capacités physiques et sa vitalité générale à la faveur des effets antianémiques du fer présent dans les pois congo. Soit donc : le soumettre, le garder captif, le constituer en bête de somme. Toute l'instrumentalisation du zombi est contenue dans cette triple finalisation de son régime alimentaire. De même que les maîtres blancs étaient tenus de faire fournir de la nourriture à leurs esclaves ainsi que l'édictait le Code noir en son article 22, de même les *oungan* maîtres doivent-ils nourrir leurs zombis qui, sans leur intervention, ne sauraient s'alimenter seuls et se laisseraient dépérir, à la plus grande perte de leur propriétaire. Ainsi que le formulait un de mes informateurs, « le zombi, il n'a de connaissance que quand il est entre tes mains, tu sais que tu lui dois à boire et à manger. Car dès que tu n'es plus avec lui pour le servir, il ne sait pas quoi faire de lui-même » (Edner, Jacmel, 28 avril 2001).

Nourrir et conserver les zombi en forme physique est donc une priorité rapportée à leur rendement productif. Il s'agit alors, en quelque sorte et aussi paradoxal que cela puisse paraître, de les garder en vie et en mesure de travailler aussi souvent et aussi longtemps que possible. Cette vie toutefois, aux dires de mes informateurs, n'est pas éternelle.

Vient un temps où le zombi décède à nouveau, meurt une seconde fois — réellement cette fois-ci. Certes, il ne s'éteint pas rapidement : conçue à l'aune de ce que dure la vie humaine, son « espérance » de « vie » dépendra d'un destin sur lequel il ne saurait avoir de prise, nous le verrons. Il mourra donc, mais pas tout suite...

La seconde mort des morts-vivants et son mode de gestion

Les zombi peuvent connaître la mort par deux fois. Si la première n'est qu'apparente, la seconde et ultime est quant à elle tout à fait irrémédiable. Elle ne dépend plus de l'action du malfaiteur assassin, mais de la volonté divine qui, ayant dès l'origine fixé un terme à la vie de sa créature, la reprend à l'exacte conjonction des coordonnées temporelles définies.

Emelyne : Quand le zombi est chez le *oungan* depuis longtemps, parce qu'il est mort longtemps auparavant, il arrive un moment où il ne peut plus travailler parce qu'il est trop vieux. Puis il meurt chez le *oungan*. Celui-ci alors l'enterre, et alors le Bon Dieu le prend. Parce que lorsque la personne est morte, ce n'est pas Dieu qui l'avait tué ! C'est le *oungan*. Alors, à ce moment-là, Dieu le reprend (Jacmel, 18 avril 2001).

Le « Grand Maître », Dieu, l'emporte sur le petit maître, le *oungan* propriétaire. Ce dernier aimerait conserver sa main-d'œuvre à jamais : cela lui est impossible car les zombi, un jour, lorsque leur heure est venue, quittent le simulacre de vie qui leur était imposé. Ils subissent le vieillissement, tout comme les pleins vivants, puis s'éteignent. Ces propos d'Emelyne, tenancière âgée d'un petit restaurant de rue, sont bien distribués. Nous les retrouvons chez Marie-José, dont l'âge avoisine celui de notre précédente interlocutrice. À ceci près toutefois qu'une précision fort instructive nous est fournie concernant les modalités de cette mise en terre. Cette dernière, dit en substance mon informatrice, fait l'objet d'autant d'attentions que s'il s'agissait d'inhumer l'animal le plus méprisé d'Haïti...

Marie-José : Quand la personne meurt à nouveau, ils l'enterrent comme un chien ! Quand le zombi meurt, on l'enterre comme un chien !

Q : *Parce que le zombi peut mourir de nouveau, ensuite... ?*

Marie-José : Mais oui ! Dès que son moment est venu, dès qu'est venu le moment pour Dieu de rappeler la personne : la personne meurt !

Quand la personne meurt, son zombi meurt, alors le propriétaire du zombi creuse un trou et l'enterre (Jacmel, 18 avril 2001).

De nouveau pointe, à la faveur d'une analogie éclairante, cette thématique de l'animalisation du zombi. Celui-ci meurt comme un chien, est enterré comme on le ferait d'un chien. Déshumanisé au cours de son existence servile, il l'est encore à l'heure de sa mort. Les funérailles, expression privilégiée de la culture humaine, sont ici réduites à leur plus simple expression : celle de l'acte, en dehors de toute intention d'ordre symbolique. Acte qui consiste à creuser un trou et à l'y jeter, sans autre forme de procès. À une vie de chien convient une mort de chien. Mais ce pourrait être également celle d'un cheval, l'objet de ces analogies animalières étant finalement de souligner la perte du statut d'humanité à laquelle est sujet le zombi, perte qui, précisément, a pour corollaire son assimilation à un animal.

Q : *Je me suis laissé dire que les zombi peuvent devenir vieux, et même mourir...*

Edner : Oui ! Quand il reste et qu'il dure, qu'il dure, qu'il dure trop... parce qu'il y a des gens qui meurent à soixante-quinze ans, il y a des gens qui meurent à quatre-vingt-dix ans, il y a des gens qui meurent à quatre-vingt-dix-huit ans, etc., et puis tu viens à prendre ce zombi : ce zombi souffre deux fois ! Parce que la personne était déjà âgée, elle avait connu la misère, les brimades, et maintenant elle meurt, on la prend, on lui donnera des travaux à faire, ces brimades lui deviennent insupportables. Alors à la fin, elle devient âgée : elle meurt dans tes mains. Le zombi meurt d'une seconde mort ! [*Zombi-a vin mourir demouri !* (Le zombi meurt de deux morts)]. Quand il est mort d'une seconde mort, alors toi-même, *oungan*, tu n'iras pas faire de dépense. C'est comme pour un cheval : le cheval est couché comme ça et meurt, tu le mets dans un trou et c'est fini (Jacmel, 28 avril 2001).

« Tu le mets dans un trou et c'est fini... » Que de violence dans cette formulation ! Une violence symbolique, par l'absence désignée d'une gestion symbolique de la mort du zombi. L'essentiel est d'occulter le corps, de le soustraire à la vue, de se garantir contre les émanations nauséabondes que ne manquera pas de susciter le processus de corruption, de décomposition des chairs putrides. La mise en terre répond à l'unique dessein de faire disparaître le corps afin qu'il n'occasionne une gêne pour la vue et l'odorat du maître. Rien en cet enfouissement ne relève de l'édification d'une sépulture. Aucun respect envers la personne du mort n'y est engagé. Aucun désir de mémoire

non plus. Rien qui relève d'une volonté d'honorer le défunt. Sur le petit tumulus de terre qui couvrira le dernier sommeil du zombi, cette nuit totale parvenue désormais à son achèvement, nulle croix ne sera dressée ; nulle construction funéraire ne sera bâtie ; nul nom, nulle date ne marqueront son souvenir ; car c'est une carcasse que l'on y aura jetée, comparable à celle d'un cheval qui, après des années de trajets, de transports, de services, de courses, de fatigue, de souffrances, d'épuisements en tout genre, finit par perdre souffle jusqu'à l'extinction totale de celui-ci. Cette bête, comme le zombi, « tu la mets dans un trou et c'est fini ». Pas de pleurs, pas de peine. Rien que la fin d'un outil bien vite remplacé par un autre. Et quand bien même la plupart des zombi reçoivent un « baptême » sous l'espèce du nouveau nom qui leur est attribué et qui se substitue au leur propre, ce néo-sacrement utilitaire ne leur donnera pas même accès au « privilège » que le Code noir concédait aux esclaves historiques de même condition, leurs ascendants.

Tel que l'édicte le Code noir dans son article relatif à l'enterrement des serviles, en effet, les maîtres avaient certaines obligations envers ceux-ci. Lisons plutôt :

Les maîtres seront tenus de faire mettre en terre sainte dans les cimetières destinés à cet effet leurs esclaves baptisés ; et à l'égard de ceux qui mourront sans avoir reçu le baptême, ils seront enterrés la nuit dans quelque champ voisin du lieu où ils seront décédés (Article 14 du Code noir, cité par Sala-Molins 1987 : 118).

En « terre sainte », oui, mais, ainsi que nous le fait remarquer très justement Sala-Molins à la suite de cet extrait, une terre « bien distincte de la terre sainte où reposent les maîtres et les Blancs », la terre de « cimetières destinés à cet effet ». Voilà pour la précision historique.

Dans l'imaginaire qui nous intéresse en revanche, « baptisés » ou non — c'est-à-dire débaptisés/renommés ou non —, les zombi seront plutôt, si l'on m'accorde l'analogie avec l'article précédemment cité, « enterrés la nuit dans quelque champ voisin du lieu où ils seront décédés », ainsi qu'il était fait des esclaves non baptisés, statutairement inférieurs aux autres. De nuit. Dans *quelque champ*. *Voisin du lieu* où ils seront décédés. À l'indéfini du lieu s'ajoute le stigmate temporel associé au champ du nocturne. Enterrement à la va-vite, à l'emporte-pièce, réalisé n'importe où en somme, tellement peu sacralisé que l'obscurité est convoquée pour lui servir de voile, de paravent. Mise en terre

officieuse, convenant par trop au poids de l'âme du servile qui n'a pas même pu la rendre. Les maîtres historiques ne faisaient pas de dépense, les *oungan* propriétaires n'en feront pas davantage pour enfouir la dépouille de leurs zombi, nous explique Edner. « Tu le mets dans un trou et c'est fini ». Zombi si tu tombes, un zombi sort de l'ombre à ta place. C'est ce que nous dit l'imaginaire qui, une fois encore, semble s'abreuer aux sources historiques de la condition servile aux colonies dont témoignent *théoriquement* les articles du Code noir cités au cours de ce chapitre.

Une solution demeure toutefois pour le maître, que nous examinerons pour finir sur ce point, et qui a pour intérêt de lui éviter la perte nette qu'occasionne la mort de son esclave-zombi : la vente de celui-ci. Sentant approcher la fin de son zombi valétudinaire ou exténué par la vieillesse, le maître procédera à sa transformation en animal, l'animalisant parfaitement cette fois-ci, et le destinera à la boucherie. Le parachèvement magique de son animalisation laissera néanmoins planer une ombre qu'exprime un autre pan de l'imaginaire de la zombification : celle que représente l'éventualité d'un cannibalisme indirect. Qui sait si ce quartier de bœuf acheté au marché n'est pas de la chair humaine de zombi transmutée ?

Fritz : Comme Evens vient de le dire, le zombi lui-même, quand il travaille beaucoup, il atteint un certain âge. Avant qu'il n'arrive à cet âge, le *oungan* le transforme en bœuf. Quand il atteint l'âge, le *oungan* le transforme en bœuf et le vend à l'abattoir ! ... Avant qu'il ne devienne trop vieux dans ses mains, il le vend (Jacmel, 21 avril 2001).

Où la bête de somme achève son voyage en bête d'abattoir. S'il n'est muscle, il sera viande. Et revenu, puisque le zombi animalisé par un procédé zoomorphique sera vendu. Son inutilité aux champs est l'occasion d'un nouveau bénéfice. La mort ne le prendra pas, l'arrachant à la propriété de son maître : elle lui sera donnée, après que celui-ci l'ait échangé contre de l'argent. En lieu et place de l'enterrement viendra se substituer l'ingestion tierce, celle de l'acheteur de tel cuisseau, celle de l'acquéreuse de telle épaule, celle de tous les clients de cet étal où le zombi aura fini disloqué, assailli de mouches voraces, progressivement disséminé en des dizaines d'estomacs. Pas d'enterrement, pas de dépense d'énergie, pas de perte ; plutôt le gain d'une vente qu'empochera le maître, bénéficiaire d'un véritable commerce.

L'animalisation du zombi en vue de sa vente : portée sylleptique de la figure du zombi zoomorphe

Q : Si on possède un zombi, peut-on le revendre ?

Hector : Oui, tu peux le revendre si tu veux. C'est un commerce ! Parfois d'ailleurs on transforme les zombi en animaux ! D'autres zombi font tourner les moulins à broyer la canne à sucre, comme le ferait un cheval (environs de Saint-Marc, 25 janvier 2003).

« C'est un commerce » ; une traite qui, de manière allégorique, rappelle celle des premiers temps, historique. Les zombi sont transformés en bestiaux avant d'être échangés contre de l'argent ; au regard de la modalité de leur arrivée aux colonies, de leur condition, de leur statut et de leur fonction sur place, les esclaves connaissaient une même *commercialisation*, une identique *animalisation* — leur humanité originelle n'était-elle pas niée dans les faits, réduits qu'ils étaient au rang de la bête, traités qu'ils étaient comme du bétail ? Le maître, d'ailleurs, « mangeait » leur force qui s'épuisait dans le labeur contraint auquel il les soumettait. Le propriétaire des zombi, pareillement, peut décider de dévorer la chair de ses zombi — au sens propre du terme cette fois-ci —, ou préférer en céder la propriété moyennant paiement. Bestialisés, ses captifs se retrouveront sur quelque marché, attendant acquéreur. L'acheteur n'aura que peu de moyen de savoir que le bœuf dont il vient de faire l'achat se trouve être un zombi. Pour ce dernier, les choses ne changeront pas réellement : le travail qu'il fournissait en qualité d'esclave sorcellaire anthropomorphe se poursuivra sous les traits d'un animal. Il retrouvera les champs pour quelque besoin de labours ou, comme le mentionnait le fragment précité, produira la force motrice nécessaire au fonctionnement d'un moulin broyeur, *comme le ferait un cheval*. Servile et exploité alors qu'il conservait encore son aspect humain premier, il ne le sera pas moins une fois que lui aura été imposée cette modification magique et radicale de son apparence. Plus rien toutefois, pas même son enveloppe extérieure, ne le rattachera au statut d'humanité dont il aura été, par la force et en plusieurs atteintes successives, déchu.

C'est qu'il faut considérer cette figure du *zombi zoomorphe* comme une expression *sylleptique* de la condition servile. Rappelons que la syllepse oratoire (et non grammaticale) est une figure dans laquelle un même mot est pris une fois au sens propre puis une seconde fois au sens

figuré. Selon l'imaginaire collectif haïtien, le zombi transformé est un animal *au sens propre* : bœuf, mulet, cochon, rien — hormis quelques signes discrets — n'est censé le distinguer des autres êtres vivants non humains employés par les hommes. Mais le zombi est également un animal *au sens figuré* en ce que sa condition servile de captif, les ventes et reventes successives dont il fait l'objet, et enfin sa cession au marché aux bestiaux lui ôtent toute chance de figurer au rang des hommes dignes de ce nom. Son essence n'est plus humaine en raison du traitement qu'il subit, non seulement à l'occasion de cette ultime vente de sa personne, mais encore, antérieurement, à chaque fois que sa condition de zombi a permis et justifié son exploitation forcenée. En somme, le zombi est, au sens figuré, l'équivalent d'un animal, comme l'est tout esclave qu'une instrumentalisation réifiante déshumanise et apparente finalement à une bête de somme, voire, ici, à une bête d'abattoir potentielle.

Comment se déroule cette transformation — au sens propre — du zombi en animal ? Quel procédé le *bòkò* emploie-t-il pour y parvenir ? Plusieurs descriptions recueillies mentionnaient l'utilisation d'un fouet — dont trois coups sont dits être donnés. Ce geste de violence métamorphose la victime, en l'assimilant immédiatement à une bête et qui, à l'instar des chaînes dont on retrouve quelques échos dans l'imaginaire du magico-religieux haïtien, symbolise simultanément l'esclavage — n'oublions pas que le fouet est indéfectiblement associé à la conduite des zombi et qu'il participait déjà des pratiques coloniales d'obligation au travail ainsi que de sanction à l'encontre des serviles jugés fautifs de quelque délit. La transformation zoomorphique du zombi, son animalisation, sa déshumanisation concomitante, découleraient en somme d'un rappel en acte et d'une évocation symbolisée de l'esclavage — qui, pareillement, cherchait et conduisait à la déshumanisation des captifs.

Il nous faut suivre maintenant un autre thème récurrent de l'imaginaire lié à la condition du zombi : celui de sa visite au domicile de sa mère, qui révèle un autre aspect de son assimilation à un enfant. Nous verrons que cette assimilation particulière n'est pas sans fondements au plan de l'Histoire.

La visite du zombi au domicile de sa mère : où se précise la figure du zombi infantile

Deux récits fourniront la matière de cet ultime point d'étude. Deux narrations parmi bien d'autres, retenues en vertu de leur nature exemplaire. Le synopsis de base de toutes ces histoires est celui-ci : un zombi rend visite à sa mère pour lui témoigner de sa condition. Celle-ci, par négligence ou par impossibilité, n'est pas en mesure de le rencontrer. Le zombi repart vers son lieu de captivité, à jamais. Voilà par exemple l'histoire que nous rapporte Madeleine, en un récit pathétique où, de façon métonymique, est rendue manifeste l'assimilation du zombi à un enfant.

Madeleine : Une mère avait un fils qui était en conflit avec quelqu'un. Cette personne a tué son fils à cause de cette histoire, alors sa mère l'a enterré. Le soir même, la mère en rêve a vu son fils qui lui disait : « Demain, laisse la porte ouverte pour moi, tu entends maman ? », alors elle lui a répondu : « D'accord ». En se réveillant, elle était très surprise ! Elle a raconté son rêve, le fait qu'elle avait enterré son fils, qu'il lui avait demandé en rêve de laisser la porte ouverte pour lui... Et pourtant, le lendemain, elle oublia de laisser la porte ouverte ! Au milieu de la nuit, elle entendit : « Maman ! Maman ! Maman ! Maman ! », quelqu'un qui pleurait, qui pleurait, qui hurlait ! Lorsqu'elle se rendit jusqu'à la porte pour l'ouvrir, il était trop tard ; elle le vit passer bien loin, entouré de personnes qui le battaient : ils avaient laissé le zombi venir jusque chez lui ! (Jacmel, 5 avril 2001).

Il faut en effet considérer ce récit comme une illustration métonymique de la figure du zombi infantile. Si la malheureuse victime est de toute évidence un adolescent qui, par conséquent, entretient des relations fortes et quotidiennes avec sa mère, il rend manifeste, à la faveur de cette caractéristique objective, un trait appliqué à la figure du zombi d'âge adulte en général : son infantilisation dans l'imaginaire. La plupart de mes informateurs précisaient ce fait : le zombi est *comme* un enfant, il doit obéissance et respect à son maître qui exerce sur lui une autorité comparable à celle, de nature sociale, que les adultes exercent sur les plus jeunes. S'il n'est nourri, nous l'avons vu également plus haut, le zombi ne sera en mesure de pourvoir lui-même à ses besoins alimentaires : il en va de même de l'enfant en bas âge. Cette assimilation est dans ce récit parfaitement illustrée. N'était la négligence de cette mère, son fils aurait pu la rencontrer afin de lui faire part de sa condition, de ses souffrances. Malgré l'avertissement qu'il lui avait adressé la veille en rêve, jour de son décès apparent, il trouva porte close, tentant

désespérément d'avertir sa mère au beau milieu de la nuit comme l'aurait fait un enfant apeuré cherchant protection et réconfort. Hélas, celle-ci ne parut que trop tard et le vit s'éloigner dans la nuit, escorté de ses assassins, membres d'une société secrète à coup sûr, battu par eux, regagnant son lieu de captivité. Quelle était l'intention de ces derniers, en le laissant ainsi se manifester auprès de sa mère ? Lui faire savoir que son fils avait été puni, sanctionné pour une faute commise à l'encontre d'un tiers.

Si cela ne peut être affirmé au regard du contenu de ce premier récit, l'idée peut toutefois être avancée au vu du second qui ne laisse pas place au doute en la matière. Une plaisanterie fort mal à propos dégénère et devient motif de vengeance, ainsi que nous l'explique l'une des personnes rencontrées.

Colbert : J'avais un ami, mais cet ami-là c'était... on avait eu la chance de terminer nos études. Mais contrairement à... Moi comme je te l'ai dit, je suis communiste, mais lui il se comportait comme s'il était supérieur aux autres. Un jour il jouait aux dominos, et en jouant il a fait claquer son petit domino sur la table en disant à son adversaire : « Imbécile ! ». Il plaisantait. L'adversaire s'est dit : « Moi, un imbécile ? Je comprends : tu as été à l'école, moi non. Eh bien, je vais utiliser quelque chose pour enrichir ma connaissance aussi ». Il partit, et il l'a tué. Il a zombifié mon ami. On a été à l'enterrement. Le soir même, l'ami est passé nous dire : « Me voici !... C'est le petit philosophe de tel quartier — je ne vais pas citer le quartier. Je passe ! Dites à maman que je passe ! Je passe... je passe... Dites à maman que c'est douloureux mais que je passe... ». Il avait été zombifié ! (Jacmel, 15 mars 2001).

Explicite ici, la raison de la visite au domicile maternel peut parfaitement s'appliquer au récit précédent, ce que je suggérais plus haut. Il s'agit pour les preneurs de zombi de conduire ces derniers à avouer publiquement leur faute, d'une manière ou d'une autre, ainsi qu'à renseigner leurs proches sur la tragique et douloureuse sanction reçue en retour. « Je passe, je passe. C'est douloureux mais je passe, dites-le à maman », annonce le « philosophe » pris pour avoir déconsidéré autrui, par vanité. Sa mère saura que son fils aura fauté et qu'il est désormais contraint d'en assumer les conséquences. Comme tout zombi, il est maintenant comparable à un enfant, soumis qu'il est à une autorité supérieure, incapable d'agir seul, irresponsable, dépendant, statutairement inférieur à son maître.

Or, et c'est ici que prend son plein sens la figure du zombi infantile, cette infantilisation du captif dans l'imaginaire en rejoint une autre, historique celle-ci, liée précisément à l'histoire coloniale d'Haïti et à certains stéréotypes attachés aux esclaves à l'époque. Christine Chivallon le mentionne.

On retrouve, assez répandu dans les sociétés esclavagistes, un stéréotype de l'esclave décrit comme indolent, irresponsable, ambigu et intrigant. Ce stéréotype est connu sous le nom de Quashee à la Jamaïque, de Sambo aux États-Unis. Il résume les traits attribués à un esclave infantilisé ayant assimilé les règles de la société coloniale. D'après Paterson..., ce stéréotype aurait été « joué » par les esclaves eux-mêmes. Correspondant à l'idée que l'on voulait se faire d'eux, il aurait permis aux esclaves de fabriquer une surface acceptée par le colon, car venant confirmer sa vision du monde noir, tout en protégeant un univers de sens caché et inaccessible (Chivallon 2004 : 80).

Ce dernier univers de sens n'est pas permis aux zombi, qui ne peuvent s'y réfugier. Il est néanmoins troublant de repérer une nouvelle concordance entre certaines données historiques liées à la société esclavagiste et certaines données de l'imaginaire relatives à cette figure particulière du zombi.

Il est fort probable que ces stéréotypes coloniaux constituent le matériau d'origine historique à partir duquel s'est élaborée cette conception infantilisante du zombi, conception intériorisée par les esclaves eux-mêmes, qui tentaient d'y correspondre au mieux pour les raisons évoquées par Chivallon et qui, rémanente, se serait perpétuée et transmise dans et par l'imaginaire collectif pour nous parvenir, à peine déguisée, dans ce petit corpus narratif ainsi qu'au travers des diverses représentations examinées précédemment qui, toutes, de différentes manières, dépeignent le zombi sous les traits d'un enfant parfaitement immature, incapable d'être livré à lui-même et — dans le prolongement de cette idée — suscitant donc le gouvernement du maître. Reproduite par Gabriel Debien et datée de 1770, la lettre d'un colon l'exprime sans ambages qui, s'adressant au gérant de sa sucrerie de Saint-Domingue, précise que

les nègres nouveaux doivent être traités la première année comme des enfants... Ils sont continuellement inspectés. Le soin qu'ils remarquent que l'on a d'eux les attache... Ils doivent être enfermés la nuit comme des enfants. Enfin, on ne doit les abandonner à eux-mêmes que quand

ils ont une place à vivres plantée par eux en rapport à ce qu'ils savent préparer leur nourriture (Debien 1974 : 75).

Quel qu'en soit l'aspect privilégié, la figure générique du zombi ne saurait être comprise et rendue intelligible sans cette forme d'éclairage historique à laquelle il nous a fallu recourir à de nombreuses reprises au cours de cet article, à la faveur d'une série de références au Code noir et aux pratiques effectives rapportées par les historiens. Une mémoire collective reste vivace et, sur certains points, remarquablement précise en cet imaginaire partagé. En quelque sorte, des notations collectives y furent consignées, relatives au mode de vie et à la condition servile dont certains détails nous parviennent encore à la faveur de telle analogie, à l'arrière-plan de tel trait particulier, à l'en-dessous de telle figure d'un zombi sans cesse référé, implicitement, à son ascendant réel avec qui il entretient un rapport de filiation historico-mythique : l'esclave historique, entité générique.

Car en somme, nous l'avons vu, s'il n'est, à l'image de ce dernier, dépersonnalisé, déshumanisé, animalisé, le zombi est donc pareillement infantilisé ; c'est du moins ce que nous enseigne cette figure particulière du zombi infantile dont viennent d'être précisés les contours principaux et suggérée l'origine. Parqués, renommés, vêtus, nourris, enterrés ou transformés en bœufs puis vendus, rien de ce qui concerne leur existence ne relève de leur volonté, ni de quelque forme d'intentionnalité que ce soit. Ils sont ces étrangers suprêmes, vendus, déportés, exploités, revendus, puis enfouis, sinon animalisés in extremis.

Un passé présent

Si de nombreux travaux anthropologiques contemporains concernant les sociétés antillaises considèrent leur mémoire collective de l'esclavage sous l'angle de « l'éradication » (F. Affergan mentionné par Candau 1998 : 88)¹¹, de la « rature », de « l'oblitération », de « l'éclatement », de la « rupture totale » avec une « conscience du

11. « Lorsqu'un groupe est amputé de la mémoire de ses origines, l'élaboration que ses membres font de leur identité (c'est-à-dire sa représentation) devient complexe, aventureuse, et incertaine, ce qui semble être le cas dans l'île de la Martinique où, d'acculturation en déculturation, l'histoire de longue durée (passé servile, déportations, humiliations diverses) a été éradiquée » (Candau 1998 : 88).

passé » (O. Patterson, cité par Bonniol 2004 : 269), relayés sur ces points par de nombreux écrivains locaux¹², quand ils ne nient pas tout simplement la dimension collective de cette mémoire, parlant dans certains cas de « collectif qui se dispense d'un recours à des représentations unitaires » (Chivallon 2004 : 214), parfois encore de « mémoire déclinée au pluriel » (A-M. Losonczy, citée par Chivallon 2004 : 214), relevant ailleurs l'absence caractéristique d'un « méta-récit » communautaire et d'un registre (discursif, narratif) unitaire (A-M. Jolivet, mentionnée par Chivallon 2004 : 214), il y a lieu de s'interroger sur la force et l'étendue d'une grande part des représentations étudiées dans le cadre de cet article qui toutes, à leur manière, rappellent de manière implicite et schématique la Traite négrière et l'esclavage. Celles-ci ne participeraient-elles pas justement d'une sorte de mémoire collective d'un autre genre, implicite, latente, sous-jacente, non verbalisée mais fondue, délayée et « incorporée » dans un ensemble de préoccupations imaginaires relatives à la déportation, à l'asservissement et à l'exploitation, mais sans référence consciente et formulée aux événements passés qui en inspirent, parfois de manière étonnamment précise, le déploiement ? Nous serions alors en présence non d'une classique *métamémoire*, « mémoire revendiquée, ostensive » (Candau 1998 : 14) et support habituel de la mémoire collective¹³, mais d'une forme dérivée de *protomémoire* collective : d'une mémoire « anoétique », transmise sans prise de conscience, agissant sur les sujets à leur insu (Candau 1998 : 13), véritable « mémoire sociale incorporée, parfois marquée ou gravée dans la chair » (Candau 1998 : 12) et renvoyant à la notion d'*habitus* chez Bourdieu comme acquis incorporé relevant d'une « présence du passé — ou au passé — et non [d'une] mémoire du passé » (Candau 1998 : 13).

12. Jean-Luc Bonniol relève en effet que, influencés par la nouvelle donne idéologique que représentent l'idée d'*Antillanité* (E. Glissant) et, à sa suite, le mouvement de la *Créolité* (J. Bernabé, R. Confiant, P. Chamoiseau), « bon nombres d'écrivains locaux contemporains ont développé le thème de l'amnésie collective, sous le signe de l'absence de traces et de l'impuissance de la mémoire ». E. Glissant parle ainsi de « non-histoire », du « raturage soigneux du passé » et de « l'obscur de cette mémoire impossible », quand, du côté anglophone, Derek Walkott estime qu'avec le temps, « l'esclave capitula devant l'amnésie » (cités par Bonniol 2004 : 269).

13. Type de mémoire que l'on peut définir, pour emprunter la formulation qu'en donne Jean-Luc Bonniol, « comme la construction sociale qui assemble et traite les éléments du passé vécu par un ensemble d'individus, et qui donne à ces derniers la capacité d'interpréter les traces inscrites dans ce passé » (Bonniol 2001 : 173).

Seulement, cette *protomémoire* n'investirait pas la chair, le corps, ses attitudes et ses dispositions, mais cette partie de l'imaginaire collectivement partagée dans ses dispositions à travailler sans cesse le thème de la servitude — d'où cette forme « dérivée » de protomémoire. Tout comme cette dernière dans son acception stricte définie par Joël Candau, cette mémoire collective de l'esclavage rendrait présent le passé mais n'en ferait pas une mention explicite et verbalisée. Elle le ferait revivre, au sein de l'espace de l'imaginaire, dans chaque motif, chaque figure, chaque relation de nature dissymétrique qui renvoient chacune aux thèmes de la « vente », de la mise en servitude et de l'esclavage sorcellaire. Nous aurions alors affaire à une protomémoire dématérialisée, sans corporéité littérale, mais injectée et incorporée figurativement dans le corps de l'imaginaire collectif, espace refuge de cette souvenance en acte des événements primordiaux, fondateurs.

À la suite de Roger Bastide qui soulignait la prééminence d'une « mémoire motrice » comme support de la mémoire collective des sociétés afro-américaines — au détriment des souvenirs intellectualisés de la « mémoire-images », faibles (Bastide 1996 : 197) —, Anne-Marie Losonczy, s'intéressant aux communautés noires de la région du Choco en Colombie, relève que les formes du langage corporel et gestuel, « inscrites au plus profond de la mémoire motrice des corps, semblent constituer le substrat le plus résistant de la mémoire collective afro-américaine » (Losonczy 1997 : 181). Ainsi note-t-elle que la façon qu'ont les Noirs du Choco de piler le riz, de marcher, de manger, de se coiffer, de poser certains gestes relatifs au respect ou à la réserve « font constamment revivre une Afrique dont aucune trace mnésique consciente ne survit dans cette culture » (Losonczy 1997 : 183). L'anthropologue précise cette pensée plus loin, lorsqu'elle explique que le corps de ces descendants d'esclaves

continue à mettre en forme précisément ce que les langues et les rituels oubliés de l'origine ne peuvent plus dire, comme si cette gestuelle s'inscrivait en continuel contrepoint de ce que véhicule le système de pensée syncrétique : en contrepoint d'une identité nouvelle au creux de deux autres, de celle du colonisateur et de celle des voisins forcés, les Indiens. Les gestes y introduisent en tiers un rappel des origines oubliées, refoulées en deçà du conscient. Ce refoulé fait constamment retour sur les corps et se déploie dans la communication avec les saints... (Losonczy 1997 : 184-185).

Les conceptions collectives relatives au mode d'entretien de la masse servile que constituent les zombi nous confronteraient donc également,

et de manière analogue, à un rappel en acte de l'épisode esclavagiste, à une mise au présent du rapport fondateur de servitude. Nous pourrions finalement nous demander, avec André Breton : « Quelle lessive... parviendra donc à effacer de l'esprit des hommes les grandes cicatrices collectives et les souvenirs lancinants de ces temps de haine ? » (1971 : 32).

Références

- Ans, André-Marcel d', 1987, *Haïti, paysage et société*. Paris, Karthala.
- Armengaud, Françoise, 2003, « Nom ». Dans *Universalis Multimédia* [Encyclopaedia Universalis, CD-ROM].
- Bastide, Roger, 1996 [1973], *Les Amériques Noires*. Paris, L'Harmattan.
- Bonniol, Jean-Luc, 2001, « La fabrique du passé. Le Larzac, entre mémoire, histoire et patrimoine ». Dans Albin Bensa et Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi. Figurations de passé et localités*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme : 169-193.
- , 2004, « De la construction d'une mémoire historique aux figurations de la traite et de l'esclavage dans l'espace public antillais ». Dans Jean-Luc Bonniol et Maryline Crivello (dir.), *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'Histoire, XVI^e-XXI^e siècles*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence : 265-284.
- Breton, André, 1971, *Arcane 17*. Paris, Jean-Jacques Pauvert, Le livre de Poche.
- Candau, Joël, 1998, *Mémoire et identité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Chéry, André Vilaire, 2004, *Le chien comme métaphore en Haïti*. Port-au-Prince, Henri Deschamps.
- Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant, 1982 [1969], *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris, Éditions Robert Laffont.
- Chivallon, Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éditions.
- Debien, Gabriel, 1974, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles)*. Basse-Terre et Fort de France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique.
- Henry Valmore, Simone, 1988, *Dieux en exil. Voyage dans la magie Antillaise*. Paris, Gallimard.
- Hurbon, Laennec, 1988, *Le barbare imaginaire*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Losonczy, Anne-Marie, 1997, *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Embera (Choco, Colombie)*. Paris, L'Harmattan.
- Métraux, Alfred, 1958, *Le vaudou Haïtien*. Paris, Gallimard.
- Najman, Charles, 1995, *Haïti, Dieu seul me voit*. Paris, Balland.
- Pétré-Grenouilleau, Olivier, 1997, *La traite des Noirs*. Paris, Que sais-je ?

- Régent, Frédéric, 2005, « Les hiérarchies internes à la population servile en Guadeloupe à la fin du XVIII^e siècle ». Dans Patrick Weil et Stéphane Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après... France, États-Unis, Grande-Bretagne*. Paris, Presses Universitaires de France : 109-136.
- Rosier, Michel, 2003, « Marxisme (économie) ». Dans *Universalis Multimédia* [Encyclopaedia Universalis, CD-ROM].
- Sala-Molins, Louis, 1987, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Zonabend, Françoise, 1991, « Nom ». Dans Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : 508-509.