Huguette Bellemare

(1981)

“Survivances africaines”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Huguette Bellemare

"Survivances africaines."

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Luc Bonniol, **Històrial antillais. Tome I. Guadeloupe et Martinique. Des îles aux hommes**, pp. 275-289. Pointe-à-Pitre : Dajani Éditions, 1981, 591 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 26 juillet 2008 et vérifié le 14 juin 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Huguette Bellemare

“Survivances africaines”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Luc Bonniol, **Historial antillais. Tome I. Guadeloupe et Martinique. Des îles aux hommes**, pp. 275-289. Pointe-à-Pitre : Dajani Éditions, 1981, 591 pp.

Table des matières

I. [Le comportement physique et social](#)

Les attitudes physiques
Le comportement social

II. [Les personnages sociaux](#)

La femme
Les enfants
Les gens âgés

III. [Pratiques et coutumes liées aux grands moments de la vie](#)

La naissance
La première communion
La mort

IV. [Croyances religieuses et pratiques magiques](#)

La religion
La magie
Survivance du vaudou ?

V. [Les loisirs, les fêtes et les arts](#)

Les fêtes
Art – Artisanat – Parure

Indications bibliographiques

[Figure 291](#)

[Figure 292.](#) Scène de danse au XVIIIe siècle.

Huguette Bellemare

“**Survivances africaines**”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Luc Bonniol, **Hist**orial antillais. Tome I. Guadeloupe et Martinique. Des îles aux hommes, pp. 275-289. Pointe-à-Pitre : Dajani Éditions, 1981, 591 pp.

I. Le comportement physique et social

Les attitudes physiques

[Retour à la table des matières](#)

Dans les gestes les plus quotidiens des Antillais, on retrouve l'origine africaine.

Comme les premiers esclaves africains que nous décrit le Père Du Tertre, les femmes antillaises portent encore leurs enfants sur la hanche. De plus l'habitude si répandue ici de porter les enfants « à dada », c'est-à-dire à califourchon sur le dos, n'est-elle pas une survivance un peu dégradée (le pagne s'étant perdu en route) de la manière traditionnelle de porter les enfants en Afrique ?

Comme en Afrique, également, les Antillais portent les objets légers sur le plat de la main retournée et les fardeaux les plus lourds sur la tête. (remarquons le rôle des femmes dans le maintien de ces gestes antiques).

Notons que ces survivances qui sont profondément ancrées dans le corps sont tout à fait indépendants du type physique.

Tout au plus peuvent-elles être liées à la classe sociale. Une antillaise dont le statut socio-professionnel implique l'obligation de transporter des fardeaux portera ainsi quelle que soit son origine ethnique.

Tant il est vrai que la culture étant essentiellement apprise, elle n'est pas absolument liée au type physique ou racial.

Le comportement « social »

Dans les sociétés précoloniales d'Afrique Occidentale, l'individu était pris dans un réseau de relations sociales et politiques fort complexe. Bien sûr, ces systèmes sociaux africains ne pouvaient guère coexister en Amérique avec le système esclavagiste. Pourtant, dans le comportement social de l'Antillais, dans ses modes de relations avec autrui subsistent bien des traits d'origine africaine. Pour les analyser, nous irons du moins au plus institutionnalisé

L'étiquette

Il y a, chez les Antillais, et plus généralement chez les Noirs d'Amérique un code de politesse auquel on obéit très strictement.

En Martinique, certaines vieilles personnes détournent encore le visage quand elles rient ; le geste de se couvrir la bouche de la main dans cette même circonstance est encore plus fréquent et se retrouve encore même chez les jeunes ruraux. Selon Herskovits qui a observé les mêmes comportements aux États-Unis, ce sont des attitudes d'origine africaine.

Lorsque deux Antillais se rencontrent, leur échange se fait sous la forme d'un dialogue institutionnalisé, c'est-à-dire que tandis que l'un parle, l'autre acquiesce rituellement : « Oui, Han-Han, Ebin, ou ka conprann.... »

Mais, qui plus est, ce comportement se retrouve dans une situation irréciproque ou un individu d'une autre culture (par exemple occidentale) ne songerait pas à acquiescer. Ainsi, exposé, conférence, explication donnée par un guide etc...

peuvent être ponctués par des « oui monsieur »... au moins lorsque l'auditoire est d'origine modeste.

Cette attitude se constate également chez les Noirs des États-Unis et a même été institutionnalisé par les Pasteurs Noirs. (Oh oui, oh non...).

Il faut la rapprocher de la conception africaine de la politesse d'après laquelle écouter passivement les paroles d'autrui c'est se montrer impoli.

Enfin, un chapitre important de la politesse, et même de la morale antillaise c'est le respect dû aux aînés. Nous traiterons ce point plus loin.

Les formes de coopération

La solidarité est un élément important de l'éthique africaine, elle cimente le groupe et se traduit par des habitudes de coopération dans le domaine économique.

Cette pratique de la solidarité ne pouvait qu'être renforcée par l'esclavage : en effet, l'organisation du travail sur les plantations ¹ participa certainement à maintenir les habitudes de labeur en commun. D'autre part, les esclaves, livrés à eux-mêmes en dehors de la tâche exigée, durent organiser leur vie et leur survie et ils ne le purent que grâce à leur pratique de l'entraide. Aujourd'hui encore les pratiques de solidarité de l'Afrique subsistent dans la masse rurale encore imparfaitement intégrée à l'économie moderne.

Le travail coopératif

Dans les Antilles rurales, pour accomplir une tâche importante (défricher et retourner un champ, mais aussi bâtir une maison, grager du manioc...) on fait très

¹ La coupe, en particulier, se faisait à l'aide d'équipes de travailleurs (hommes, femmes et souvent enfants) *ou* chacun avait sa tâche, complémentaire de celle des autres.

rarement appel au travail salarié ². On organise plutôt un *assaut* - *l'assaut-tè* par exemple : les hommes du voisinage se réunissent sur, la terre à défricher ou labourer. Les femmes servent les boissons et préparent la nourriture - boissons et nourriture qui sont offertes par le propriétaire ; les hommes s'encouragent par des chants, des plaisanteries, des défis... Autrefois même, le propriétaire s'assurait le concours d'un orchestre, ou au moins d'un joueur de tam-tam :

« ... Le jour voulu, tous ils viennent avec des houes, des coutelas, pioches, bêches. On n'a qu'à préparer le chaudron de légumes (et de porc salé), le barillet de rhum et le tam-tam ³ ».

Cette forme d'organisation du travail se retrouve en Guadeloupe (c'est le convoi), à Trinidad (*Gayap*), en Haïti (c'est le célèbre *coumbite* décrit par Roumain), aux États-Unis et plus généralement, partout dans le continent américain ou il y a de fortes concentrations de Noirs.

« Cependant, l'assaut coûte cher, nous dit Revert, à cause de la réception qui l'accompagne. On se contente de plus en plus maintenant de "coups de main" donnés entre voisins, à charge de revanche ».

Bastide note la même évolution en Haïti de l'association (échange de travail contre monnaie ou nourriture) à la *ron* -qu'il fait venir du français : la ronde (échange de travail contre du travail). Bastide pense également que le travail collectif en Haïti était lié à la grande famille étendue (*Laku*) qui a son origine en Afrique.

Tout en reconnaissant l'importance du travail collectif pour les sociétés noires, divers auteurs ont mis en doute son origine exclusivement africaine. Bastide fait

² D'ailleurs dans la société rurale -tout au moins la traditionnelle- l'argent circule et même apparaît très peu. La base de l'économie est l'échange de services et de dons. L'argent n'apparaît que dans les grandes occasions plus ou moins catastrophiques, l'accident ou la maladie qui frapperait un parent ou un voisin (remarquons encore ici le sens de la solidarité). Et encore, il n'est pas toujours conservé liquide. Les économies, la thésaurisation ont souvent la forme des bijoux de la femme ou d'un animal (cochon, boeuf) qu'on vendra ou tuera en cas de malheur (voir sur ce problème les romans de Zobel).

³ Zobel : *Diab'là*, p. 76-79. Nouvelle Édition Latine.

remarquer que ces pratiques existent dans les sociétés paysannes traditionnelles d'Europe. Celles qu'il appelle les sociétés *folk*.

Cependant, Herskovits avait déjà remarqué que si le travail coopératif existait bien parmi les premiers colons américains (« les pionniers »), il n'était certainement pas pratiqué dans les régions où il y avait des esclaves puisque ceux-ci étaient là, par définition, pour accomplir toutes les tâches, des plus légères aux plus lourdes. Aussi pense-t-il que ces traditions de travail coopératif sont héritées de l'Ouest Africain et particulièrement du *Dopkwe* dahoméen.

Que subsiste-t-il aujourd'hui de ces coutumes ?

Du travail pratiqué en musique nous restent des chants de travail conservés dans notre folklore.

Dans les masses populaires à faible pouvoir économique, continue de se pratiquer le coup de main notamment pour construire en un jour (le dimanche le plus souvent), et en cachette des représentants de l'ordre, les petites cases composant les bidonvilles des banlieues.

Les sociétés mutualistes

Tout le monde connaît l'importance des sociétés secrètes en Afrique Occidentale, mais on a beaucoup moins parlé des nombreuses autres associations qui ont pourtant joué un rôle considérable dans les structures sociales africaines.

Les Antillais ont hérité tout particulièrement du caractère « associatif » de leurs ancêtres africains. De plus, comme nous l'avons dit, l'esclavage, mais aussi la société post-esclavagiste, ayant laissé les masses populaires noires en dehors des circuits économiques (banques...) et sociaux (assurances, mutuelles...), celles-ci ont dû organiser elles-mêmes leur entr'aide.

Pour toutes ces raisons, les associations mutualistes se sont considérablement développées aux Antilles ⁴. Citons par exemple : l'Humanité Solidaire, Vers La Lumière, La Fraternité... l'Espoir, etc... Ces sociétés ont pour but d'assumer le remboursement des frais médicaux et pharmaceutiques en cas de maladie, et d'apporter une aide financière aux familles décédées -afin de leur permettre de faire face aux frais de l'enterrement, tout particulièrement.

Mais, selon Bangou, « à côté de ces avantages matériels, elles répondent essentiellement à un besoin pour l'Antillais de se réunir et d'organiser ensemble des fêtes périodiques. » En cela, elles ont eu peut-être, à l'origine un rôle de compensation pour le Noir d'abord tenu à l'écart de la société globale.

Enfin, toujours dans le domaine de la coopération, signalons l'institution que les Yoruba appellent *esusu* et qu'on retrouve à Trinidad sous le nom de *susu* :

« Un nombre déterminé de personnes accepte de déposer une certaine somme chaque semaine chez l'une d'entre elles ; celle-ci ne demande rien pour les services qu'elle rend... Elle s'engage à remettre à une autre l'ensemble des fonds accumulés pendant la semaine, et cela jusqu'à ce que tous aient pu faire des réalisations entre ces mises de fonds... Ce système permet à une personne, sans qu'elle ait besoin de réaliser des économies systématiques, de financer des projets personnellement sans en avoir les moyens » (Herskovits)

Cette institution se retrouve avec le même nom (*sousou*), le même fonctionnement et les mêmes buts en Martinique, où elle est encore pratiquée aujourd'hui malgré l'urbanisation et l'occidentalisation du mode de vie, même chez les couches les plus acculturées - celles de la petite bourgeoisie.

⁴ « En 1951, la Fédération Mutualiste de la Martinique groupait 66 associations comptant près de 60.000 membres et, en 1952, celle de la Guadeloupe plus de 70 sociétés réunissant quelques 40.000 personnes » Leiris, *Contacts de civilisation*, p. 62.

II. Les personnages sociaux

La femme

[Retour à la table des matières](#)

En Afrique, la femme joue un rôle très important. D'abord, elle prend une part essentielle dans la division du travail social.

« En Afrique, il est entendu qu'aux hommes incombe la rude besogne de préparer les champs ⁵ » tandis que les femmes « s'occupent de la croissance des plantes, de la récolte, et de la cuisine... elles sont aussi bonnes commerçantes qu'ouvrières agricoles et... il est reconnu que ce qu'elles gagnent leur appartient. Il est incontestable qu'elles contribuent à faire vivre le foyer et la communauté.... » (Herskovits).

À l'autonomie économique de la femme, correspond une autonomie sociale, psychologique et même religieuse. La femme africaine a son culte, sa culture, fait partie d'associations. Elle a donc un statut d'être humain, ou plus exactement, d'individu social à part entière.

Que reste-t-il de tout cela aux Antilles ?

À première vue, l'héritage africain peut sembler important.

En effet, pour ce qui est de la division du travail, les femmes jouent un grand rôle dans l'agriculture : après que le champ ait été défriché par le travail collectif des hommes, le sarclage et l'entretien reviennent aux femmes. Sur ce point, l'héritage africain a été renforcé par la période esclavagiste. En effet, non seulement les femmes travaillaient alors à l'égal des hommes sur les plantations, mais encore elles y étaient même plus nombreuses puisqu'elles trouvaient moins souvent que les hommes à s'employer comme domestiques, artisans ou ouvriers spécialisés.

⁵ Herskovits, op. cit, p. 83.

Ce sont également les femmes qui tiennent le marché, ce qui leur donne le quasi-monopole de la circulation des produits locaux.

Plus généralement, elles ont une place importante (du moins quantitativement) dans le commerce : ce sont elles qui s'occupent des nombreuses petites « boutiques » (épiceries) des campagnes mais aussi des villes., Et elles sont encore largement majoritaires comme vendeuses dans les commerces modernes : libres-services, boutiques de mode, etc...

Enfin, les traditions africaines d'autonomie socio-économique de la femme expliquent peut-être le rôle important que la femme antillaise a pu jouer dans la famille. En effet, en l'absence du père, souvent défaillant, la mère (ou la grand-mère) antillaise a su jouer le rôle de chef de famille assurant la subsistance matérielle et l'éducation des enfants ⁶.

Mais il faut bien avouer que si héritage africain il y a, il a été retrouvé ou conservé sous la contrainte des nécessités liées au nouveau milieu, et il survit détaché du contexte originel : autrement dit, si la femme antillaise peut assumer certaines responsabilités sur le plan économique ou social, cela ne lui vaut aucune reconnaissance (dans tous les sens du mot) de la part de la société. En effet, l'image de la femme est extrêmement dévalorisée dans les sociétés antillaises où on ne lui reconnaît qu'un rôle, celui de mère. ⁷.

⁶ La famille africaine n'ayant pu -bien entendu- survivre à la Traite et à l'esclavage, la famille antillaise est donc en grande partie une création *sui-generis*, et -en conséquence son analyse n'est pas abordée ici. Se reporter aux développements consacrés à ce problème dans ce volume.

⁷ Il est très remarquable que dans les romans martiniquais, la femme n'est souvent présente que comme mère ; la femme-épouse, compagne ou flirt est généralement absente. Cf. *La rue cases-nègres* et, à un moindre niveau littéraire, les romans de Florentiny. Ajoutons qu'actuellement on assiste à une véritable dégradation de l'image de la femme dans la chanson dite populaire.

Les enfants

Aux Antilles, il y a une attitude très favorable aux enfants. Ils sont en général nombreux dans les familles rurales et populaires (où leur nombre peut atteindre la dizaine) mais même aussi dans les familles petites bourgeoises. C'est seulement depuis une époque toute récente que les jeunes couples de la petite bourgeoisie sont informés des pratiques de contraception, et limitent le nombre de leurs enfants à deux.

Les enfants illégitimes bénéficient de la même acceptation, on ne leur tient aucune rigueur, a eux personnellement, des relations qui ont précédé leur naissance ⁸. Après avoir quelque peu maudit le lâche séducteur, une femme abandonnée avec son enfant dira pour se consoler : « tété pa jamin tro lou pou l'estomac ⁹ » et s'attellera à l'éducation de son enfant avec l'aide de sa mère par exemple et les deux femmes sont ensuite capables de le disputer âprement au père s'il semble souhaiter le reprendre ou s'il prétend intervenir dans son éducation.

Les dons d'enfants sont relativement fréquents lorsque la mère est célibataire et qu'elle veut travailler ou qu'elle a trouvé un nouveau concubin, la grand-mère se charge de son ou ses enfants.

Un couple peut donner un enfant à une parente (la mère, la sœur de l'un d'eux, la marraine de l'enfant ou une parente plus éloignée) ou à une voisine plus fortunée, parce qu'il a une progéniture trop abondante et qu'il ne peut pas l'élever toute ou tout simplement parce qu'il pense assurer ainsi de meilleures chances à l'enfant pour son avenir. Enfin, l'enfant peut-être donné « pour tenir compagnie » à une femme seule parce qu'elle n'a pas eu d'enfants (célibat ou stérilité) ou bien parce que ses enfants, déjà adultes, ont quitté son foyer.

Dans ce cas surtout, l'enfant donné est perçu comme un cadeau inespéré et non comme une charge et quand une Antillaise d'un certain âge compte fièrement

⁸ Bien au contraire, leur naissance sanctifie ces relations

⁹ Mot à mot : les seins ne sont jamais trop lourds pour la poitrine !

les enfants qu'elle a élevés, ils ne se confondent pas tout à fait avec ceux qu'elle a procréés.

Cette acceptation de l'enfant, nous vient-elle des sociétés africaines où - comme nous le savons les familles nombreuses sont source de prestige parce que la virilité de l'homme et la fécondité de la femme sont valorisées ou bien est-elle due aux conditions économiques difficiles, l'enfant étant quasiment une assurance pour les vieux jours ?

C'est le type même de la discussion stérile puisque en Afrique même, si la famille nombreuse est si valorisée c'est en partie parce qu'elle est source d'avantages économiques : dans l'immédiat (main-d'œuvre), et pour plus tard (assurance-vieillesse). Donc -encore une fois- la tradition africaine n'a pu être que renforcée par les conditions de vie des couches laborieuses aux Antilles.

Les gens âgés

Si les enfants sont bien accueillis et très aimés, ils sont quand même élevés strictement. Et une des principales règles de leur éducation morale, c'est le respect dû aux aînés. D'ailleurs, dans le milieu rural traditionnel du moins, tout adulte de l'entourage a le droit et le devoir de corriger un enfant s'il se conduit mal.

Et d'abord, lorsqu'un enfant (ou tout simplement un individu plus jeune) parle à un aîné, il appelle celui-ci, selon son âge et son sexe « Papa un tel », « maman », « tonton », « tantan » un(e) tel(le) » même s'il n'y a aucun lieu de parenté entre eux. Et même un enfant devait appeler, il n'y a pas si longtemps, ses aînés : « frè » ou « sésé » ¹⁰ un(e) tel(le).

Les marques de respect dues aux gens âgés sont encore plus grandes. Cela s'explique peut-être par l'importance de ceux-ci dans la garde et l'éducation des enfants.

¹⁰ Sésé : soeur.

Notons déjà que le respect témoigné aux anciens se retrouve dans toutes les sociétés noires africaines. Puckett l'atteste pour les noirs des États-Unis :

« On considère que cela ne porte pas chance de manquer de respect aux vieilles gens ». (cité par Herskovits)

Il pense que cela vient de la croyance qu'il sont : « presque des fantômes et à ce titre... dignes d'être bien traités, sinon leurs esprits (peuvent) se venger de ce manque de respect et porter véritablement malchance au coupable ».

Cette citation nous éclaire sur notre propre pratique antillaise. En effet, dans notre éducation, notre littérature orale, le respect pour les anciens se mêle d'une espèce de terreur religieuse, et, pour nous, une vieille personne est bien près d'être une vieille gagée ¹¹ ou un zombi, mot que traduit assez exactement le « presque fantôme » de Puckett.

Notre respect des gens âgés vient donc de ce qu'ils ont commerce avec les esprits et qu'étant tout proches de la mort ils sont presque des esprits eux-mêmes. En un mot, notre comportement est lié à la croyance que la vie et la puissance ne cessent pas après la mort.

C'est exactement cette idée qui est à l'origine, en Afrique Occidentale, du respect des anciens et du culte des ancêtres. En effet :

« dans tout l'Ouest Africain, le pouvoir des anciens... est très important. Cette puissance est fondée sur l'étroitesse des liens qui les unit aux ancêtres dont ils tiennent leur autorité ».

¹¹ Herskovits, op. cit., p. 107. Nous reviendrons plus loin sur cette importante question du culte des ancêtres.

III. Pratiques et coutumes liées aux grands moments de la vie

[Retour à la table des matières](#)

De nombreux rites marquent les grands moments de la vie. Là encore, la discussion pour savoir d'ou ils sont originaires est très âpre. Cependant, dans ce domaine, les apports des deux cultures paysannes traditionnelles - africaine et européenne - n'ont pu que s'ajouter pour constituer la culture rurale traditionnelle des Antilles. Nous allons cependant essayer de montrer ce que nous croyons devoir tout particulièrement à l'Afrique dans ce domaine - ou encore plus simplement, la « coloration africaine » de certaines coutumes.

La naissance

Certaines croyances et pratiques qui entourent la naissance ont leur source en Afrique. En particulier, celles relatives aux arbres : elles sont basées sur un raisonnement analogique très clair.

Une femme enceinte peut communiquer sa fécondité aux arbres fruitiers en les plantant ou, s'ils sont déjà plantés, en les *ferrant* (en y enfonçant un clou).

Une femme enceinte ou allaitant ne doit pas couper un arbre fruitier.

Le placenta et le nombril d'un nouveau né peuvent être enterrés au pied d'un arbre qui lui communiquera sa vigueur et sa longévité.

Mais la grande affaire, aux Antilles comme en Afrique, c'est le nom.

En Afrique Occidentale, il est de coutume de donner aux enfants des noms liés à leur date de naissance (on leur donne parfois le nom du jour de leur naissance),

aux conditions qui ont entouré cette naissance, au caractère ou à l'aspect de l'enfant.

Dans la Martinique rurale, cette coutume s'est maintenue dans la mesure où l'a permis le contrôle des autorités de l'État-civil.

En effet, on a longtemps appelé le premier enfant : Mon premier ou Alfa, le dernier (ou celui qu'on souhaite le dernier) Ultima ou Cétou ; l'enfant particulièrement désiré Mongré ou... Désiré(e), tout simplement ! On appelle Chimène celui qui est né sur le chemin. Les enfants portent souvent le nom du Saint du jour de leur naissance, d'où la confusion qui explique certains prénoms : Fêt-nat pour un enfant né le 14 juillet ou Circoncis pour un né le 1er Janvier, Gloria pour celui né le samedi de la semaine sainte...

« (En Afrique) l'identification d'un nom « réel » avec la personnalité de celui qui le porte est tenue pour si totale que ce nom « réel », habituellement donné à la naissance par un parent (mais) non par n'importe lequel, doit être gardé secret de peur qu'il ne vienne à être connu d'une personne susceptible de l'utiliser dans des pratiques magiques malfaisantes dirigées contre le porteur du nom » (Herskovits).

En Martinique, on ne prononce pas le prénom de quelqu'un de peur que les puissances du mal ne s'en emparent. D'ailleurs, prononcer le nom de quelqu'un, c'est déjà s'octroyer un certain pouvoir sur cette personne ainsi que le montre ce dialogue extrait d'un roman antillais :

- « Emmanuel, Joseph, Maurice, tu es malin comme un rat... tu vas voir ce qui va t'arriver !

- Tonnerre de Dieu, est-ce toi qui m'as porté au baptême pour répéter mes prénoms à chaque instant ? ¹². Ceci nous amène à penser que s'il y a tant de surnoms en Martinique, c'est pour tenir secret le véritable pré-

¹² Fr. Ega, *Le Temps des Madras*. Lors d'une réunion publique, un brave homme s'indignait : « I titroyé moin ». « Il a clamé mon titre c'est-à-dire mon nom (de famille) ! »

nom ¹³. Nous avons eu nous-même une proche parente de notre génération dont le prénom fut tenu caché jusqu'à son adolescence. Il nous est arrivé également de demander à une paysanne le prénom de son bébé et de nous entendre répondre : « *I pas ni non* » ce qui se traduit textuellement par « il n'a pas de nom », mais qui signifie en réalité que l'enfant n'étant pas encore baptisé, on ne prononce pas son prénom de peur que le Diable ne s'en empare.

La croyance que le nom d'un individu participe de sa personnalité et de sa puissance explique qu'on donne parfois pour prénom à des enfants le nom de personnages prestigieux dont on admire la puissance. Ainsi peut-on trouver dans les campagnes antillaises (comme en Afrique) des enfants se prénommant : De Gaulle, Staline ou Napoléon...

De nombreuses coutumes concernant la naissance ou la petite enfance se retrouvent aux Antilles et en Afrique.

En Martinique, comme en Afrique, on fait le tour de la maison avec le bébé quelques jours après la naissance, pour lui présenter les lieux où il va vivre.

En Afrique et chez les Noirs des USA, on « vend » un enfant de chétive santé pour éloigner de lui le mauvais sort et le sauver. En Martinique, dans la même situation, on « consacre » l'enfant à la Vierge ou à un Saint dont il portera la couleur (à l'exclusion de toute autre). Ici, la coutume africaine s'est peut-être « coulée dans un moule chrétien » pour survivre.

En Afrique et aux USA, lorsqu'un enfant tarde à marcher, on l'enterre nu jusqu'à la ceinture ; en Martinique, on l'enterre dans du sable s'il a les jambes cambrées...

¹³ Le surnom c'est, en Martinique, le nom *vante* (du français vent) c'est-à-dire, vraisemblablement, le nom qui peut affronter la publicité sans dommage pour l'intéressé (au contraire du nom de baptême).

La première communion

Ce titre peut sembler étonnant dans une étude consacrée aux « survivances africaines » dans les cultures antillaises. Cependant on peut dire de la première communion ce que Bastide a dit des grandes fêtes catholiques : les Noirs l'ont acceptée comme une « niche secrète pour y célébrer leurs fêtes ».

En effet, la première communion aux Antilles catholiques est l'occasion d'un faste et, plus concrètement, de dépenses extraordinaires. Les communiantes -les jeunes filles surtout- rivalisent d'élégance et de beauté ; enfin, cette fête est l'occasion de véritables bombances où la parenté la plus éloignée, et même les plus simples voisins, sont conviés.

Cet aspect profane de la fête se développait à tel point que les autorités religieuses ont dû intervenir pour limiter tout particulièrement le luxe, parfois tapageur, des toilettes...

Pourquoi cette importance donnée à ce sacrement ?

C'est que la première communion « remplace les anciens rites de puberté des esclaves et des sauvages » (E. Revert) interdits par la colonisation et l'esclavage, ces rites qui marquent « l'accession à la plénitude de l'être, l'entrée dans la société » (J. Corzani).

Pour la jeune fille des milieux défavorisés surtout, qui a fort peu de chance de se marier à l'Église, le sacrement de première communion prend une importance particulière comme rite de passage et d'initiation.

Mayotte Capécia illustre tout cela fort bien dans son roman : *Je suis Martiniquaise*.

« Enfin, ma mère ouvrit la porte. Je poussai un cri de surprise. Ma chambre qui, jusque là avait été semblable à une chambre de garçon, était devenue une chambre de jeune fille. Le lit avait été recouvert d'une belle

étouffe et, dans un coin, je vis une étagère sur laquelle se tenait une statue de la Vierge avec, devant elle, une veilleuse à huile que je devais, je le savais, entretenir afin qu'elle restât allumée nuit et jour.

C'était un autel comme celui qui se trouvait dans la chambre de mes parents, comme ceux que possédaient toutes les personnes raisonnables ».

La première communion permet donc le passage de la petite fille à la fois dans le monde des adultes et celui des femmes.

Un autre roman, *le Temps des Madras*, confirme encore cette interprétation cette fois sur le mode comique :

« Elle n'a pas fait sa première communion et elle chante la romance ! C'est la fin du monde ! »

Mais cette réinterprétation païenne de la première communion est-elle si éloignée de sa signification catholique ? Si les esclaves ont pu assimiler rites d'initiation et première communion, c'est qu'ils présentaient des similitudes remarquables (âge des intéressés -entre 9 et 12 ans-, retraite, jeûne dans les deux cérémonies...). Nous voyons donc ici un des cas (signalés par Herskovits) où des similitudes entre deux éléments de deux cultures permettent le renforcement de ces éléments.

La mort

Les croyances et coutumes au sujet de la mort sont extrêmement nombreuses aux Antilles et -encore une fois- il est difficile de démêler dans ce foisonnement la part qui revient à chacune des cultures rurales qui ont participé à la formation de la culture antillaise (culture européenne, culture africaine et -à moindre degré - culture amérindienne).

Comme nous avons procédé pour la naissance, nous essayerons donc de dégager les idées principales autour desquelles s'organisent les pratiques africaines et antillaises de la mort : la mort est le moment le plus important de la vie, c'est pour cela qu'elle doit être entourée de faste préparés longtemps à l'avance. Cependant,

elle n'est pas irréversible, d'où une grande familiarité avec la mort, mais aussi un risque : le mort peut refuser de s'en aller ou saisir la moindre occasion de revenir, aussi faut-il tâcher de l'amadouer par toutes sortes d'attention.

Dans toutes les sociétés noires, les funérailles ont une grande importance... Aussi, les rites qui suivent la mort aux Antilles sont particulièrement

nombreux et particulièrement bien observés : en Martinique, par exemple, après la toilette du mort, celui-ci sera exposé dans ses vêtements les plus beaux. Ensuite, la mort est annoncée à la parenté et au voisinage. Autrefois, en l'absence de téléphone, l'annonce se faisait en soufflant de manière rituelle des « coups de corne » dans une conque de lambi.

Après la veillée, qui dure jusqu'à l'aurore ¹⁴, c'est l'enterrement qui rassemble une foule de parents et d'amis, venus même de très loin, toute affaire cessante. Au cimetière après une oraison funèbre où est prononcé un véritable dithyrambe du mort, c'est l'inhumation. Lorsque la famille en a les moyens, elle possède un splendide caveau, mais même si elle n'a qu'une modeste fosse, celle-ci sera toujours pieusement entretenue.

La stricte observance de tous ces rites est tellement importante que tout sera fait, prévu, pour qu'ils soient respectés. Ainsi, l'oraison funèbre pourra être composée à l'avance, dès que le malade se trouve à l'agonie. Mais, qui mieux est, il est commun à la campagne que l'individu même prépare sa propre cérémonie funèbre : il se fera faire son cercueil à l'avance ou, en tous les cas, achètera et conservera les planches qui serviront à le confectionner, il achètera également une dame-jeanne de bon rhum et un paquet de café en grains pour sa veillée. Si c'est une femme, elle se fera confectionner, en plus, la robe dans laquelle elle veut être « exposée » et achètera le drap neuf qui doit lui servir de linceul.

Si la mort et les morts sont si proches, c'est que la mort n'est pas la fin de la vie, elle n'est qu'un passage ; les défunts vivent d'une autre vie et peuvent d'ail-

¹⁴ Voir la contribution d'Ina Césaire dans ce volume.

leurs intervenir - bénéfiquement ou maléfiquement ¹⁵ - dans la vie de leurs descendants. C'est pourquoi il faut leur faire un enterrement convenable et les honorer (d'où le culte des ancêtres dont nous parlerons plus loin).

Mais cette proximité des morts, si elle a un effet bénéfique sur la communauté dont elle assure l'unité et la stabilité ne laisse pas d'être ambiguë : en effet, si les défunts continuent de vivre tout près de nous, ils peuvent revenir quand ils veulent dans le monde des vivants et ils peuvent, d'abord, refuser de le quitter à leur mort. D'où toute une série de pratiques qui ont pour but, à la mort, de faire partir l'esprit du défunt et ensuite de ne le laisser revenir qu'à certaines occasions, rituelles.

Par exemple, on met au mort des chaussettes neuves, encore attachées ensemble, dans le but, certainement de lui lier les pieds et de le faire tenir tranquille.

On lui met, sur la poitrine, une assiette contenant de l'eau bénite et une touffe de pied de poule (graminée) arrachée avec une énorme motte de terre dans le but avoué d'empêcher son ventre de gonfler, mais peut-être pour s'assurer de son immobilité.

Dans les mornes ¹⁶, le corps devait être transporté à dos d'hommes, dans un brancard. Les porteurs bondissaient pour sortir de la maison mortuaire vraisemblablement pour vaincre la résistance du mort qui refuse de quitter les lieux où il a vécu.

Une fois le corps emmené, on lance à toutes volées l'eau qui avait servi à faire la toilette mortuaire et qui avait été conservée jusque là sous le lit d'exposition.

¹⁵ Ou malicieusement : Si vous ne vous occupez pas d'un de vos morts, il peut venir vous tirer les pieds ou vous toucher en vous laissant un « bleu » à l'endroit du contact.

¹⁶ Tous ces renseignements concernant les cérémonies funèbres dans les *mornes* m'ont été donnés par mon père qui passa sa jeunesse dans un de ces *mornes*, Rivière-Salée, où il a été lui-même témoin de ces pratiques et où il y a même participé.

Le corps est donc transporté jusqu'au bourg voisin. Juste avant l'arrivée au bourg, sur le dernier pont, a lieu une extraordinaire cérémonie : Sous la direction du « conducteur du corps », les porteurs s'arrêtent puis font trois pas avant, trois pas en arrière et cela trois fois de suite avant de bondir encore une fois sur le corps. Cette danse du corps a certainement pour fonction de tromper le mort (de l'« égarer ») et de vaincre ses dernières résistances à s'en aller.

Enfin, une fois arrivés au bourg, les porteurs déposent le corps sur le « reposoir » puis, placé en face de lui, chacun fait le geste de s'étirer et, en se passant la main sur tout le corps, de lui rejeter la fatigue, les crampes contractées pendant le voyage. En réalité, il s'agit là, vraisemblablement, d'un rite de protection. On renvoie au mort les souillures attachées à son contact.

En effet, et c'est encore un des éléments de la signification ambiguë des soins dont on entoure les défunts, on croit communément à « une sorte de contagion de la mort » (Revert). À défaut de pouvoir rester parmi les vivants, le mort essaiera d'en entraîner avec lui. Son contact est donc dangereux -cela explique les facéties des porteurs qui essaient de se donner les uns les autres des « coups de corps », d'où la présence parmi eux du « conducteur de corps » qui les surveille, fouet en main. Enfin, au cimetière, lorsque l'inhumation a lieu dans une fosse, chacun doit jeter une motte de terre sur le cercueil, certainement dans le même but, empêcher le mort de venir l'emporter.

En effet, pendant huit jours, des prières sont dites autour du lit funèbre « sur lequel une petite lampe à huile reste allumée huit jours et huit nuits » (Revert). Le neuvième jour, est organisée dans la maison du mort une cérémonie analogue à la veillée mortuaire : les femmes autour du lit funèbre prient et chantent des cantiques, les hommes, dehors ou dans la salle (de séjour), boivent. Ensuite (à l'aube ?) on éteint la lampe, on défait le lit, on fait dire une messe à laquelle il est admis que le mort assiste (messe de sortie).

L'esprit du mort s'en va alors définitivement et ne reviendra plus qu'à des occasions bien précises, ses descendants peuvent donc reprendre leur vie de tous les jours, l'âme tranquille -si du moins toutes les prescriptions ont été correctement observées.

En effet, on pense généralement qu'un mort mécontent de ses héritiers ou des circonstances de sa mort peut revenir se venger. Aussi, on s'efforce d'exaucer les vœux qu'il a exprimés de son vivant. On fait dire des messes spéciales pour pacifier l'âme de ceux qui sont morts dans des circonstances atroces des suicidés, par exemple.

C'est certainement cette crainte de la vindicte du mort qui explique la pratique du charivari ou *chalbari*. Lorsqu'un veuf ou une veuve se remarie, la nouvelle est annoncée au son de la corne de lambi, et depuis la publication des bans jusqu'au jour de son mariage, chaque soir, les gens de son quartier et des quartiers avoisinants se rassemblent autour de sa maison et ce sont des moqueries et un vacarme épouvantable réalisé à l'aide de morceaux de chaudrons et de métal. Le jour du mariage, ce même orchestre accompagne les époux à la mairie, à l'église puis chez eux.

« On a... perdu de vue, nous dit Revert, la valeur protectrice, à l'origine, de telles manifestations, pour n'y plus voir qu'une occasion de moquerie et d'amusement ». ¹⁷

Aux Antilles, la Toussaint est un moment important du culte rendu aux morts. Elle est préparée longtemps à l'avance : on vient dans le cimetière nettoyer et repeindre les tombes, desherber les fosses, on demande aux enfants (contre rétribution) d'aller chercher du sable fin qu'on répandra sur les fosses, et de refaire les inscriptions effacées depuis l'année précédente. Puis le soir du 1er et du 2 novembre, c'est l'illumination : on allume des milliers et des milliers de bougies sur les tombes.

« Les familles sont là, près de leurs disparus. On vient leur serrer la main et s'entretenir un peu avec elles. C'est un défilé ininterrompu tandis qu'au dehors se déroule, mais singulièrement amplifiée, la même fête bruyante qu'aux veillées » ¹⁸.

¹⁷ Revert, *Magie Antillaise*, p. 35. Pour la description de cette fête des morts qui est aussi fête de la vie, voir *Diab'la* de Zobel, pp. 140-150.

¹⁸ Revert, *Magie Antillaise*, p. 31.

Revert nous donne la signification de ces fêtes :

« Il est explicitement admis que les âmes des trépassés reçoivent, alors, la permission de revenir voir le décor terrestre et de passer quelques heures, de minuit à minuit, dans l'intimité des leurs ».

Certaines personnes illuminent également de bougies les alentours de leurs maisons pour permettre à « leurs » morts de retrouver le chemin des lieux où ils vécurent. Il est tellement admis que les morts vivent cette nuit-là et voient et apprécient ce qu'ont fait pour eux qu'ils se déroulent parfois de véritables batailles à l'entour de certaines fosses pour « s'approprier » l'esprit du mort ! Voir pour la description d'une de ces disputes le passage déjà cité de *Diab'-là*.

Une autre croyance populaire veut que les oiseaux nocturnes qui survolent alors le cimetière, sont les âmes des morts qui grâce aux soins des vivants (prières, illumination) quittent le purgatoire et regagnent le paradis.

IV. Croyances religieuses et pratiques magiques

La religion

[Retour à la table des matières](#)

À côté de survivances purement africaines (qui nous semblent effectivement peu nombreuses, dans l'état actuel de l'anthropologie antillaise), il existe une religion antillaise originale résultant de la réinterprétation de la religion catholique (imposée) par la mentalité religieuse africaine.

Une des justifications de l'esclavage, c'était que ce système arrachait les Africains à leur idolâtrie et leur permettait ainsi de connaître le vrai Dieu et de sauver leur âme de la damnation éternelle.

Aussi les nouveaux esclaves étaient-ils baptisés très tôt : dès les comptoirs d'Afrique ou le bateau du négrier, ou, sinon, à leur arrivée à la plantation.

Dans son *Histoire Générale*, le Père Du Tertre se félicitait en ces termes de cette croisade d'un genre nouveau :

« Je soutiens que les missionnaires ont eu cette consolation dans leurs sacrifices d'avoir engendré à Jésus-Christ et à l'Église, plus de quinze mille esclaves qui n'auraient jamais eu la connaissance de Dieu, s'ils étaient restés dans leur pays, et qui seraient morts misérablement dans les impiétés et les erreurs de Mahomet ».

En même temps, toute coutume qui pouvait paraître le moins du monde liée à la pratique des cultes aborigènes était interdite. Les réunions d'esclaves, les danses, le tambour étaient interdits, de même que la sculpture. Les désobéissances étaient sévèrement réprimées : plusieurs nègres, convaincus de sorcellerie, furent condamnés au bûcher pendant la période de l'esclavage.

Ces interdictions et la répression qui s'en suivit ne visaient pas les religions africaines comme rivales de la religion chrétienne mais aussi en tant qu'elles pouvaient servir de *base* pour le rassemblement des esclaves et leur révolte contre les maîtres.

Seulement, qu'offrait-on aux esclaves à la place de leurs religions réprimées ? Pas grand chose en dehors du baptême. L'eût-on voulu, il était très difficile de leur donner une véritable instruction religieuse. En effet, sous l'esclavage, les cadres religieux manquaient ; mais surtout, si l'idéologie officielle assimilait esclavage et christianisation, les colons, eux, avaient acheté des esclaves non par charité chrétienne, mais pour s'enrichir au plus vite ; aussi n'était-il pas question qu'ils diminuent la tâche de leurs esclaves pour leur permettre de recevoir une quelconque instruction religieuse.

De plus, même lorsqu'un maître, particulièrement croyant, acceptait de faire instruire ses esclaves, il attendait surtout de la religion qu'elle amène les esclaves à accepter leur servitude avec résignation. C'est pour cela qu'un catéchisme fut édité tout particulièrement à l'adresse des esclaves. En effet, comme dit Bastide :

« Dans les sociétés dualistes, le catholicisme des Noirs ne pouvait s'identifier à celui des Blancs ». Ajoutons que la société n'était pas seulement dualiste, mais qu'elle était basée sur l'exploitation des premiers par les seconds, exploitation qu'il fallait justifier.

Donc, on réprima les religions des esclaves par des mesures matérielles et on essaya de les en détacher par l'aliénation culturelle (en les persuadant que c'était barbarie et péché) sans leur offrir de spiritualité de rechange.

« La formation religieuse donnée aux Nègres s'apparentait davantage au dressage, à l'imposition des rites, à l'apprentissage des mécanismes, à la distribution de grisgris (en l'occurrence médailles et eau bénite...) qu'à la véritable éducation. (Les missionnaires jouaient) très habilement du goût du faste, de l'attrait des cérémonies, du penchant pour les défilés chamarrés et les manifestations collectives qui caractérisent le public créole (J. Corzani).

Comment allaient réagir les esclaves ? D'abord, ils ne firent aucune difficulté pour adopter la nouvelle religion qu'on leur « proposait ».

Cela signifiait-il qu'ils n'étaient guère attachés à leur religion originale ou même qu'ils n'en avaient point comme l'affirme le Père Du Tertre ?

« Les uns et les autres ne persistent pas dans leur erreur et ils y renoncent avec d'autant plus de facilité que leur foi ancienne n'avait pas de fondement j'en ai trouvé beaucoup qui n'avaient aucune religion... ».

En réalité, Herskovits nous le montre, l'adoption de nouveaux Dieux est chose tout à fait courante chez les peuples polythéistes. Chez les Africains de l'Ouest, il suffit qu'un Dieu ait prouvé son efficacité pour qu'on l'adopte. C'est pour cela que les peuples des vaincus adoptaient les Dieux des vainqueurs. Seulement la sagesse africaine va plus loin, et les vainqueurs adoptent aussi les Dieux des vaincus, de crainte de les mécontenter et de les pousser à la vengeance.

C'est pourquoi, si les esclaves étaient tout près à accueillir dans leur panthéon le Dieu des Blancs qui avait prouvé sa puissance en donnant à ceux-ci la victoire, il n'était nullement question qu'ils abandonnent leurs propres Dieux. Comme le

prosélytisme, la « conversion » devait être relativement étrangère à leur mentalité !

De ce point de vue, il semble que le Père Labat ait été plus clairvoyant que le Père Du Tertre, puisqu'il notait que les Nègres du Congo et d'Angola conservaient en secret « toutes les superstitions de leur ancien culte idolâtre avec les cérémonies de la religion chrétienne ».

En effet, en généralisant le mot de Bastide, nous pouvons dire que les esclaves se sont servis des fêtes, des cérémonies, et même des croyances catholiques pour y camoufler leurs fêtes, leurs cérémonies, leurs croyances.

Nous avons vu comment, dans les cérémonies funèbres et la fête de la Toussaint, en apparence catholiques, est venu se nicher le culte des Ancêtres, si important en Afrique. Mais, en plus chaque famille possède un autel privé fait d'une étagère sur laquelle est posée une statue de la Vierge et une petite lampe pour « éclairer ses morts et chasser les zombis ». Même le mot pour désigner les ancêtres -les âmes- est un mot de la terminologie catholique.

Mais parfois, le syncrétisme est plus subtil et c'est la religion catholique qui est réinterprétée selon des principes religieux typiquement africains.

Dans la religion antillaise, on rend un culte au Dieu et aux saints catholiques, mais ils ne sont plus tout à fait les mêmes qu'en Europe. Ils interviennent dans tous les domaines de la vie quotidienne, ainsi, on peut les invoquer pour arrêter de faire des enfants quand on en a assez ou pour punir vos ennemis. Ils peuvent s'irriter contre les hommes et les châtier. D'ailleurs, la Sainte Famille peut n'être pas d'accord sur la manière de traiter les humains, la Vierge se servant de son crédit de femme et de mère pour intercéder en faveur des hommes.

D'ailleurs, il, est vraisemblable que les divinités ont chacune leur caractère, comme elles ont chacune leur spécialité. En tous les cas, la mieux individualisée, la plus aimée et la plus proche est la Vierge Marie. Les Antillaises des milieux populaires poursuivent un dialogue quasi-permanent avec elle, même quand elles n'ont pas le temps de « mettre (leurs) deux genoux à terre et dire à la Vierge tout

ce (qu'elles ont) à lui dire » ! (J. Zobel). Et celle-ci leur accorde protection contre une rétribution somme toute fort modeste :

« Tu vois... La Vierge entend mes prières ! J'ai déjà dit qu'avec un sou d'huile allumé dans ma chapelle, je défais tous les quimbois ».

L'existence du diable à côté de Dieu est peut être tant le signe d'une croyance dans la coexistence du mal et du bien que d'une survivance du vieux polythéisme africain. Enfin on pourrait même tenter l'hypothèse qu'à côté du Dieu unique, jaloux et terrible, il a été, même méconnu et mal aimé, le refuge de toutes les anciennes croyances africaines...

La magie

Il est d'usage de faire une démarcation assez nette entre magie et religion. Ce qui distingue généralement la magie, c'est son caractère utilitaire : ses adeptes en attendent une efficacité immédiate et totale. En effet, si les rites sont judicieusement choisis et correctement accomplis, la puissance invoquée sera contrainte de faire ce qu'on lui demande.

Il faut reconnaître que cette distinction n'a rien d'absolu et qu'elle est tout à fait étrangère à certaines cultures, comme celles de l'Afrique Occidentale.

Mais il faut ajouter que la séparation n'est même pas totale dans la religion catholique puisqu'on peut dire que ses fidèles attendent « une efficacité directe » de l'eau bénite et du signe de croix dans certaines situations particulièrement dangereuses (tentation, apparition du « Malin », etc...).

On peut penser qu'au fur et à mesure que les religions se sont « spiritualisées », « purifiées », rationalisées pour tout dire, certaines pratiques rejetées voire réprimées se sont réfugiées et développées dans la clandestinité pour constituer une magie autonome (invocations, conjurations, exorcisme, etc... dans le cas de la religion chrétienne, par exemple).

Enfin, lorsqu'une religion toute entière est supplantée par une autre et que son culte et ses pratiquants sont pourchassés par la nouvelle religion officielle ou dominante, la religion initiale désagrégée peut cependant survivre plus ou moins clandestinement dans certaines pratiques magiques résiduelles.

Pour toutes ces raisons, va se développer aux Antilles une magie reconnue comme telle, survivance de vieilles croyances et pratiques « païennes » européennes ou africaines. Mais en même temps, la religion catholique (religion officielle, dominante et exclusive) sera réinterprétée, et on en attendra l'efficacité qu'on espère, en général, de la magie.

Nous avons vu, en effet, comment pour obtenir un avantage immédiat, matériel ou non, on utilise les attributs du culte catholique et on invoque Dieu, la Vierge ou tel Saint en lui forçant la main, éventuellement, par une offrande ou par la puissance d'une formule.

La magie antillaise fut certainement le lieu d'une collaboration fructueuse - même si inconsciente - entre les trois composantes de la culture et de la population antillaises. Aussi est-il très difficile de démêler ce qui revient à chacun dans cette résultante. D'autant plus qu'il faut tenir compte « d'un vieux fonds de magie universelle » selon Revert alors que Herskovits postule, nous l'avons vu, une province culturelle du « Vieux monde » qui expliquerait l'existence de traits généraux communs aux cultures d'Europe, d'Asie et d'Afrique.

De toutes manières, ce qui caractérise la magie antillaise, c'est « un syncrétisme toujours actif » (Revert), auquel participent toutes les classes et tous les groupes ethniques. Les uns - les Noirs - y ont un rôle plus actif, ce sont eux en général les pratiquants et les officiants, mais les Blancs locaux - les *békés* - n'hésitent pas à les consulter.

Si nous revenons aux croyances elles-mêmes, il nous semble que les principes qui gouvernent la magie antillaise sont les mêmes, hérités de l'Afrique, que nous avons vus à l'œuvre dans la religion antillaise : le surnaturel habite la vie quotidienne.

En Martinique, on ne boit pas qu'on n'ait versé auparavant quelques gouttes à terre destinées, bien sûr, aux ancêtres et à la terre-mère... Lorsqu'au cours du repas, un morceau tombe par terre, on pense que c'est quelqu'un qui réclame sa part. Cela est certainement à rapprocher de la pratique des libations et de ce que nous dit Herskovits des habitudes des Haïtiens, Trinidiens et Guyanais :

« ... Ce qui tombe par terre au cours d'un repas n'est pas balayé le jour même, car il faut permettre aux esprits (parfois ceux des ancêtres) de venir manger ce qu'ils ont ainsi manifesté qu'ils désiraient manger ».

La présence familière et continuelle du surnaturel explique que rien n'est impossible, que quelque chose (une personne, un animal, un objet) peut être soi et puis autre chose, peut sembler parfaitement anodin et en même temps receler des pouvoirs extraordinaires. Ainsi le cheval-trois-pattes, ainsi la diablesse, belle femme aguichante dont un pied est un sabot de cheval ou de chèvre. Ainsi les *souclians* ou *volants* : ces individus se dépouillent de leur peau à l'aide d'onguents et de formules magiques, l'accrochent à leur porte et s'en vont, sous l'apparence de boules de feu, à travers les airs (ce sont surtout des femmes car leurs seins leur servent d'ailes), sucer le sang de leurs victimes ou prendre part à quelque réunion infernale ; elles peuvent également prendre la forme d'animaux.

Pour se débarrasser de ces êtres infernaux, il faut saupoudrer de sel et de piment leur peau, ils ne pourront plus s'y glisser, à l'aube, et périront dans d'atroces souffrances ¹⁹.

C'est encore la coexistence admise du banal (voire du trivial) et du surnaturel qui explique la croyance au *Ti-mons* (Guadeloupe) ou *anticri* (Martinique). C'est un homoncule minuscule qui naît d'un oeuf pondu par une poule noire un Vendredi Saint et qu'un homme a couvé en le portant sous son aisselle. Il assure puissance et richesse à son propriétaire mais en retour exige d'être nourri de viande - et parfois même de chair humaine.

¹⁹ Ce personnage se retrouve sous le même nom et avec les mêmes attributs en Guadeloupe (*Soucougnan*).

Notons enfin que la poule noire a une efficacité en elle-même quand elle est - en plus - frisée, elle passe en effet pour être capable de déterrer les maléfices.

Cette absence de frontière entre le possible et l'impossible engendre même une attitude qu'on pourrait qualifier d'expérimentale. En effet, puisque tout est possible, pourquoi dans telle situation difficile ne pas essayer ceci ou cela ? Ainsi, Cocotte, personnage des *Jours immobiles* assure avoir giro un enfant tombé en convulsions en faisant uriner sur lui tous les parents et voisins. Il est vrai qu'elle prétend avec fatuité, que cette médication lui a été dictée par un saint

Nous avons donc là un domaine en plein essor, s'enrichissant tant par l'emprunt que grâce à l'invention individuelle !

Enfin, le principe même de la puissance d'un sorcier peut être la cause de sa perte. Par exemple, nous l'avons dit, *l'Anticri* peut exiger de la chair humaine de son propriétaire, celui-ci doit alors s'exécuter sous peine d'être dévoré soi-même. Comme chez les Noirs des États-Unis, « une seule et même substance sert à la fois de bouclier et d'épée », ce qui permet de « retrouver le sort ». En effet, il faut jeter à l'eau un charme préparé contre vous. Votre ennemi contractera une *drive* et pourra même mourir. La *drive* est une forme d'envoûtement très courante en Martinique, la victime erre sans jamais trouver le repos.

Survivance du vaudou ?

Enfin, à propos de la religion, on peut se poser une dernière question : Le Vaudou a-t-il existé et existe-t-il encore en Martinique et en Guadeloupe ? Selon Revert, ce culte aurait été pratiqué dans toutes les Antilles, et il en découvre un certain nombre de survivances en Martinique et en Guadeloupe. Nous renvoyons notre lecteur à son étude (encore qu'il confonde, Vaudou, culte ophidien et sacrifice d'enfants) et à celle de Bastide. Celui-ci cite « la survivance de Damballah Oueddo dans le folklore oral (Demba wouge), les croyances vivaces à la « maman de l'eau » ou aux « zombis », (...) les morceaux d'étoffes noires, rouges ou blanches mises par les *quimboiseurs* (nom donné aux sorciers dans les Antilles Françaises) sur leur peau et qui sont peut-être les restes de vêtements liturgiques des

prêtres du Vaudou (où chaque Dieu a sa couleur propre), l'importance du fromager, regardé ainsi qu'à Haïti comme le séjour des Esprits, en particulier des Guiblesses (Diablesses) ».

Bastide cite encore « la fréquence des crises dites d'hystérie chez les femmes, surtout dans la nuit du samedi au dimanche ou à l'époque du Carnaval, mais tandis que ces transes sont normales dans le Vaudou et expliquées par la descente des Dieux sur leurs « chevaux », ici, où le culte institutionnalisé a disparu, ces crises sont attribuées à l'action des quimboiseurs... »

Signalons quand même des crises d'hystérie rituelles chez les femmes dans les cérémonies funèbres traditionnelles, lorsque le cercueil quitte la maison.

Enfin, Bastide évoque « les sacrifices de poules ou de coqs dans les campagnes ».

Ajoutons que dans la Martinique rurale, aujourd'hui encore, on n'enterre pas une poule morte, on la pose à la fourche d'un arbre - pour empêcher tout risque de contagion, dit-on. Mais le fait que ce traitement n'est réservé à aucun autre animal, hormis le serpent (autre animal associé au culte Vaudou), peut autoriser une interprétation différente. En outre, lorsqu'une personne souffre excessivement de la tête, un traitement de la médecine traditionnelle martiniquaise est de fendre une poule vivante et de la lui poser sur la tête. Cette pratique est peut être à rapprocher d'une pratique du Vaudou haïtien que signale Bastide : à la fin de l'initiation, on fait le sacrifice d'un poulet sur la tête de la future Hounsi (ou épouse des Dieux) -sacrifice qui correspond au bain de sang- yoruba ou sundidé, en moins violent, note encore Bastide.

Enfin, toujours sur le problème de l'extension du Vaudou en Martinique, nous aimerions faire part au lecteur de quelques hypothèses personnelles - encore que nous soyons très conscients de leur arbitraire.

D'abord, à propos des *zombis* : Revert en signale un, célèbre en Martinique, dans la région de Trinité-Gros-Morne- Saint-Joseph, le Père Labat qui erre la nuit avec son fanal. Originaire de Saint-Joseph, moi-même, j'ai eu très souvent l'occa-

sion d'entendre dire sur un ton menaçant : « *Ah, Papa Labat, le souè fè nouè !* » aux enfants insupportables. Étant donné la similitude du nom, on peut se demander si le Père Labat n'a pas été plus ou moins confondu avec Papa Legba, « le dieu “malin” qui garde l'accès des villages, des maisons et des sanctuaires » en Afrique Occidentale, qui est assimilé au diable par les indigènes eux-mêmes quand ils parlent aux Européens et qui joue un grand rôle dans les cultes Vaudou.

Nous avons remarqué une autre similitude troublante : lorsqu'on dit des contes ou des ti-tims (devinettes) en Martinique, il y a entre le conteur et l'auditoire un échange de formules rituelles : « *-La Ku dor ?* » interroge le conteur. « *-Ti-tim !* » s'écrie le diseur de devinettes à quoi l'assistance lui répond « *Boi-chèche* ». Or *la ku* est le nom de la grande famille haïtienne à laquelle le Vaudou fut d'abord lié et *Marinette Bois Chèche* est une des divinités d'une secte Vaudou née en Haïti vers 1768, le Vaudou-Petro.

Ces éléments - bien évidemment à préciser et à vérifier par enquête - permettent peut-être de penser qu'il y a eu une certaine extension du Vaudou dans les Antilles, due non seulement à une origine africaine commune, mais aussi à des contacts postérieurs entre Haïti et les autres Antilles - dont la Martinique.

V. Les loisirs, les fêtes et les arts

[Retour à la table des matières](#)

Quelles conditions existaient aux Antilles pour la conservation des arts et des fêtes africaines ?

À première vue, ces conditions étaient plutôt défavorables.

D'abord, la Traite séparait souvent les esclaves des anciens et des griots qui étaient les détenteurs d'une tradition exclusivement orale. En outre, elle les détachait des lieux signifiants pour eux et les obligeait de se plier au calendrier du maître.

D'ailleurs, l'esclavage ne leur laissait que fort peu de loisirs pour se livrer à une occupation personnelle et désintéressée puisque tout leur temps appartenait au maître qui en disposait largement (parfois,

l'esclave avait à peine 4 ou 5 heures de repos par 24 heures).

De plus, en Afrique, l'art était étroitement lié à la vie quotidienne - autrement dit, il avait un caractère fonctionnel -or les rares objets qu'on jugeait nécessaires aux esclaves leur étaient fournis par les maîtres : vêtements et outils, par exemple. Ainsi disparurent, faute de demande - et aussi certainement de matière première - les arts du tissage, de la ferronnerie, de la sculpture sur bois qui avaient connus de tels sommets en Afrique Occidentale.

D'autre part, les maîtres avaient encore des raisons de s'opposer au maintien de la culture africaine en Amérique.

Le système de l'esclavage avait pour motif avoué d'arracher un certain nombre d'Africains à leurs cultes barbares et païens : il était donc normal de leur interdire les activités qui semblaient étroitement liées à ces cultes : la sculpture et la danse —et cela d'autant plus que ces pratiques semblaient également liées à la magie africaine dont, nous l'avons vu, les maîtres avaient grand peur !

Enfin, en ce qui concerne la musique et la danse, elles furent tout particulièrement interdites à cause des assemblées nombreuses et du tambour dont elles s'accompagnaient.

On peut se demander alors comment les cultures africaines n'ont pas disparu sans laisser de traces ?

C'est que, en réalité, le contrôle des maîtres, du système ne put pas s'exercer parfaitement tout le temps. Et cela, d'autant plus que les esclaves résistèrent aux attaques lancées contre leur culture - par la désobéissance, la ruse, etc...

Les fêtes

En général, nous dit Bastide, « les Noirs ont accepté les grandes fêtes catholiques comme des niches secrètes pour y célébrer leurs fêtes ». En effet, ces jours-là seuls, ils disposaient des loisirs permettant les liesse et de l'alibi les justifiant aux yeux des maîtres.

Nous avons déjà vu comment la Toussaint connaît un éclat particulier aux Antilles parce qu'elle permet la célébration du culte des ancêtres et qu'elle a également pour fonction de raviver le sens de la solidarité et de la continuité de la communauté.

Les fêtes qui marquent la fin et le début de l'année ont certainement aussi un sens particulier ici. La fin de l'année s'accompagne de rites de purification (on récuré la maison, on fouette et déplace les meubles). Ensuite, le 1er janvier, on quitte sa maison pour aller présenter ses vœux aux parents et célébrer l'année nouvelle avec eux. Cette fête appelée *Pangole* dure plusieurs jours pendant lesquels les campagnards -d'habitude plutôt casaniers - restent absents de chez eux.

Le samedi Gloria sont pratiqués des rites de purification et de fécondité : on fait des ablutions (si on peut, on prend un bain de mer ou de rivière), on soulève les enfants pour les faire grandir (ou bien ils sautent eux-mêmes), on secoue et frappe les arbres pour les faire porter. Selon Leiris, des pratiques comparables se retrouvent dans plusieurs provinces françaises mais il faut remarquer, à notre avis, l'importance de l'eau dans ces cérémonies. Importance qui se retrouve, selon Herskovits, dans les religions africaines. On peut penser donc qu'ici -encore une fois- l'héritage européen et l'héritage africain se sont renforcés.

Des cérémonies africaines ont certainement pu se maintenir aussi dans la fête païenne du Carnaval. Le masque et la tradition de liesse populaire permettant la plus grande liberté.

Malheureusement, aujourd'hui les déguisements traditionnels demeurent - diables, diablesses, *masques lan mô*... - on ne sait plus à quoi ils correspondent. Comme dit Bastide, « tout se passe comme si la mémoire motrice était plus cohérente que la mémoire souvenir ».

Il faut donc revenir en arrière pour essayer de saisir la signification du Carnaval. En Martinique, comme dans les autres « Amériques Noires », il a existé des associations ethniques où les esclaves ont tenté de faire revivre leurs organisations politiques africaines. « Une lettre de 1753 du gouverneur de l'île (de la Martinique) parle de parades militaires et de processions, avec une grande ostentation de costumes, dirigées par un Roi, une Reine, suivis de la famille royale et des ministres de la cour ». (Bastide).

Ces processions et parades ayant été interdites, officiellement parce qu'elles s'achevaient dans le désordre, mais peut-être aussi parce qu'il ne fallait laisser aucun semblant d'autonomie aux esclaves, elles se sont certainement réfugiées et camouflées dans le Carnaval comme cela s'est passé dans le reste de l'Amérique Noire.

Le Carnaval a certainement été aussi l'occasion de la réactualisation de sentiments et principes religieux africains : présence de la mort et du surnaturel (Dieux, ancêtres) dans la vie quotidienne de la communauté, ainsi qu'en témoignent les` déguisements traditionnels : *masques lan mô* s'amusant à effrayer les enfants et les jeunes filles ; diablesses habillées en noir et blanc pour le deuil de Vaval (le Dieu Carnaval) ; Diables portant des cornes et des miroirs « comme certains masques africains » (Leiris) ²⁰.

²⁰ Remarquons la similitude entre le nom du Diable rouge du Carnaval : Temba et celui du diable des contes : Demba woug qui selon Bastide serait d'origine vaudou. Notons enfin que certaines personnes âgées éprouvent encore une terreur sacrée à l'égard des masques.

Art - Artisanat - Parure

Nous avons vu comment certaines disciplines artistiques pratiquées avec bonheur en Afrique, disparurent en Amérique (ce fut le sort de la sculpture, tout particulièrement).

D'autres trouvèrent, malgré les attaques, des conditions pour résister.

En effet, dans ces domaines comme ailleurs, les maîtres n'avaient pas de principes bien fermes. Seule comptait la perpétuation de l'Ordre esclavagiste. Aussi, ce qui était interdit là en son nom était permis ici pour les mêmes raisons.

Ainsi, les rassemblements après le travail, avec tout ce qui s'ensuivait : musique, danse, conte, furent autorisés pour lutter contre la mortalité chez les esclaves. ²¹.

Enfin, il faut avouer que certains maîtres prenaient eux-mêmes du plaisir à assister à de tels rassemblements et surtout à écouter les contes que se racontaient leurs esclaves ou que leur racontaient leurs da (nounou) noires ²².

Le résultat de cette lutte culturelle entre le maître et l'esclave c'est que l'origine africaine de la culture antillaise se reconnaît plus dans le mode de pratique que dans les contenus souvent détruits (du moins partiellement) par l'esclavage.

À part le tambour, peu d'instruments nous sont restés de l'Afrique pour des raisons que nous avons déjà vues (absence de moyens matériels et de loisirs).

²¹ Rappelons que dans le bateau négrier, on obligeait les esclaves à danser pour entretenir leur moral !

²² Cette intervention positive du maître explique à la fois la conservation de l'héritage africain et son altération (voir plus loin ce que nous disons des influences réciproques dans le domaine de la danse).

Pourtant il y a de grandes ressemblances entre la *musique* antillaise et la musique africaine : l'importance du chant, l'alternance d'un soliste chantant les couplets, et du chœur entonnant le refrain, la prééminance du rythme sur la mélodie, laquelle est « liée très étroitement aux rythmes d'accompagnement des tambours.... des bouts de bois heurtés l'un contre l'autre, des battements de mains cadencés et des petits cris de caractère non musical » (Herskovits), la dominance des instruments de percussion.

Il serait encore plus difficile de décrire les ressemblances entre les *danses* antillaises et celles pratiquées en Afrique, pour des raisons techniques (difficulté de décrire verbalement ces danses) et parce que dans ce domaine les emprunts entre traditions africaines et traditions européennes ont été tellement nombreux qu'il s'est élaboré un syncrétisme extrêmement complexe (le courant d'influence a dû aller des esclaves, aux maîtres, puis des maîtres aux esclaves, etc...).

Mais là aussi les survivances africaines se retrouvent surtout dans la variété des danses, dans leur omniprésence dans la vie quotidienne (où elles sont, bien entendu, associées à la musique). À tel point qu'Anca Bertrand a pu dire qu'aux Antilles, « la danse est le langage ».

La *tradition orale* fort riche en Afrique occidentale est celle qui s'est le mieux conservée aux Antilles peut-être parce que sa transmission ne demandait pas de grands moyens matériels ²³.

Si un artisanat nègre fut à peu près inexistant aux Antilles, tout simplement parce qu'il n'y avait pas de demande nègre, il en fut tout autrement pour *l'art des bijoux* : tout le monde a en l'esprit l'image de la « belle doudou » croûlant presque sous le poids de ses boucles d'oreille, bracelets, chaînes, colliers... en or massif.

En effet, en ce domaine, la clientèle nègre apparut très tôt : belles esclaves favorites parées par le maître, *da* dévouée que le maître remerciait en lui donnant chaque année un grain d'or qu'elle montait en collier, mais aussi, plus tard, femmes du peuple et femmes de toutes conditions qui voyaient dans les bijoux en or

²³ voir la constitution d'Ina Césaire dans ce même volume.

un placement sûr, dans la mesure où l'accès à la propriété terrienne restait difficile.

Le bijou était donc à la fois porteur de valeur et valeur en soi. Il était à la fois objet de thésaurisation et objet d'ostentation. Cela explique la taille des parures et leur profusion qui frappent l'observateur étranger encore aujourd'hui.

Selon Anca Bertrand, cette manière de porter les bijoux s'explique aussi par l'héritage africain : « D'Afrique viennent particulièrement les proportions des formes et l'amoncellement de plusieurs parures sur une même toilette » (cité par Bangou). On aurait alors ici un des cas où l'apport africain a été conforté par les conditions concrètes de vie aux Antilles.

Aux Antilles, la tenue de cérémonie comportait un fichu (ou mouchoir) en madras. Aujourd'hui cette tenue est devenue « folklorique » et elle n'est guère portée que par les femmes âgées ou pendant le carnaval. Cependant, le madras est le dernier élément du costume traditionnel à disparaître. Certaines femmes d'âge mûr, dans certaines circonstances (courses en ville, messe), le portent encore alors que leur tenue est, pour le reste, européenne.

Enfin, il survit encore dans le simple fichu dont les femmes d'un certain âge et les femmes du peuple se nouent la tête lorsqu'elles vaquent à leurs occupations. L'attachement à cette coutume est grand et trouve de nombreuses justifications dans la culture populaire : il permet d'avoir « la tête... bien à ses affaires, de protéger la tête du serein, etc...

Le madras n'a pas seulement valeur ornementale, il a (ou du moins, il a eu) une fonction sociale puisque par la façon dont il est noué, il indique le rang et la situation de celle qui le porte (célibataire...). Il est vraisemblable que le mouchoir et son langage symbolique viennent d'Afrique : Herskovits a relevé chez les Ashanti de la côte de l'Or plus de cinquante noms traditionnels servant à désigner la façon de nouer les fichus,

En Afrique Occidentale, une autre coiffure se retrouve fréquemment et a certainement un sens symbolique, ce sont les tresses. La beauté de cette coiffure re-

pose sur le dessin que font les tresses noires contrastant avec la blancheur du cuir chevelu. Selon Herskovits, ce trait culturel a persisté aux États-Unis et en Guyane Hollandaise. Aux Antilles francophones, il s'est considérablement appauvri : les combinaisons sont devenues moins nombreuses et moins sophistiquées. Mais, selon nous, l'habitude de coiffer les filles de multiples petites nattes ou petits choux, en portant une attention toute particulière au tracé bien net des raies est l'expression d'un goût africain.

Cependant, les fameuses coiffures à tresses fines et dessin compliqué qui fleurissent en ce moment sur la tête de très nombreuses jeunes filles des Antilles ne sont pas des survivances mais des emprunts conscients.

Il se développe en effet depuis quelque temps (les années 1930 ?) dans les Amériques Noires (les États-Unis, toutes les Antilles...) un mouvement (retour à l'Afrique qui concerne tous les domaines (l'art - majeurs ou mineurs : la musique, la littérature, la sculpture, la peinture, la décoration et l'a vestimentaire.

Ce mouvement, pour une grande part, traduit une recherche authentique de racines. Cependant, pour l'autre part (et cela est vrai tout particulièrement pour la musique, les vêtements, les coiffures...), il faut avouer qu'il est lié aux circuits commerciaux de distribution et que l'apport africain à la culture antillaise est souvent médiatisé par les firmes commerciales d'Europe ou des États-Unis...

Illustration 291.

[Retour à la table des matières](#)

Illustration 292.

Scène de danse au XVIIIe siècle (coll. Société d'histoire de la Guadeloupe)

[Retour à la table des matières](#)

« ... il est donné à voir le petit peuple nègre, probablement servile, en train de danser, chanter, au rythme de tambour, tambourin et claquements de mains. Tout cela se passe en présence, voire à l'intention d'une dame de qualité (portant chapeau et se faisant porter son parasol), blanche, selon toute vraisemblance et probablement leur maîtresse. À travers cette imagerie, (la culture créole est) mise en acte dans une relation dialectique entre le dominé et le dominant, mais perpétuellement menacée de folklorisation, quand se donnant en spectacle, le premier aspire éperdument à la reconnaissance que le second lui refuse, soit par calcul, soit par simple distraction. Mais tous les nègres ne participent pas à l'action et certains ne sont que spectateurs. Il en est même un, à l'extrême gauche, au delà du batteur, qui se détourne de la scène. Ainsi donc, par la vertu synthétique et suggestive de l'image, est mis en place symboliquement tout le réseau de contradictions historiques dont la (culture) créole est le lieu. », d'après Jean Bernabé, *Espace créole*, 1, 1976.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

ACHEEN (R.), *Colons et esclaves*, Tome 6 de l'encyclopédie, *Antilles d'Hier et d'Aujourd'hui*. Ed. Désormeaux Fort-de-France, 1979.

BANGO (H.), *Identité Caraïbe et apports culturels africains*, O.M.C., 70 pages, Pointe-à-Pitre, 1979.

BASTIDE (R.), *les Amériques Noires*, Payot, Paris, 1967.

CAPECIA (M.), *Je suis Martiniquaise*, Corrêa, Paris, 1948.

CORZANI (J.), *La vie quotidienne*, Tome 8 de *Antilles d'Hier et d'Aujourd'hui*, Fort-de-France, 1979.

DEBIEN (G.), *Les esclaves aux Antilles Françaises, XVIIe -XVIIIe siècles*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1974.

EGA (F.), *Le temps des Madras*, Éditions Maritimes et d'Outre-Mer, Paris, 1966.

HERSKOVITS (M.), *L'héritage du Noir, Mythe et réalité*, Présence Africaine, Paris, 1962.

JOSEPHAU (S.), « Africanismes dans le créole », *Quelques aspects du patrimoine culturel des Antilles*, CDDP, Fort-de-France, 1977.

LEIRIS (M.), *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, UNESCO/Gallimard, Paris, 1955.

REVERT (E.), *Magie Antillaise*. Réédité par Annuaire International des Français d'Outre-Mer (DOM-TOM), Paris, 1977. *La Martinique*, Les Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1949.

ZOBEL (J.), *Diab'là*, Roman Antillais, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1946.

Les Jours Immobiles, Roman Antillais, Imprimerie Officielle, Fort-de-France, s.d.

Laghia de la mort, Écrits, Présence Africaine, 111 pages (Réédition), 1978.

La Rue Cases-Nègres. Les quatre Jeudis, Paris, 1955.

Fin du texte