



HAL
open science

Signifié du suicide et de l'infanticide chez les Africains asservis

Jean-Pierre Tardieu

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Tardieu. Signifié du suicide et de l'infanticide chez les Africains asservis. *Outre-Mers Revue d'Histoire*, 2021, N° 408-409 (2), pp.467-486. 10.3917/om.202.0467 . hal-03986023

HAL Id: hal-03986023

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03986023v1>

Submitted on 13 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Signifié du suicide et de l'infanticide chez les Africains asservis

Jean-Pierre TARDIEU*

Cadavre d'Un tel ! C'est toi qui t'es fatigué pour
nous ; ne permets pas que nous éprouvions le
mal en ta présence.

De même que tu nous as laissés derrière toi,
travaille en notre faveur, que nous aussi nous
en laissions d'autres derrière nous et qu'eux
aussi aient pitié de nous comme nous avons
pitié de toi.

Appel à la protection d'un ancêtre
chez les Malinké¹

Résumé

Pour l'Africain réduit à l'esclavage outre-mer le suicide et l'infanticide relevaient bien souvent de l'exigence du culte des ancêtres. Car il était « mnémon », « celui qui se souvient, qui doit emmagasiner dans sa tête tout le savoir permettant que chacun connaisse son identité » (J.-P. Vernant). Le suicide ou l'infanticide lui donnaient ainsi accès au monde des ancêtres et permettaient de participer de nouveau à la vie de la communauté dont il avait été arraché.

Mots-clés : Esclavage-Noirs-Suicide-Infanticide-Culte des ancêtres

Abstract

For Africans reduced to slavery overseas suicide and infanticide often fell under the requirement of ancestor Worship. For he was « mnémon », « who remembers, who must store in his head all the knowledge allowing

* Jean-Pierre Tardieu, professeur émérite de civilisation hispano-américaine à l'université de La Réunion (UR 7387, DIRE) travaille sur les Noirs aux Amériques coloniales espagnoles.

1. Louis-Vincent Thomas et René Lumeau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés* (1969), Paris, Stock, 1995, p. 451.

everyone to know his identity » (J.-P. Vernant). Suicide or infanticide gave him access to the world of ancestors and allowed him to participate again in the life of the community of which he had been torn apart.

Keywords : Slavery-Blacks-Suicide-Infanticide-Ancestor Worship

La mort infligée à eux-mêmes ou à leurs enfants par les travailleurs serviles a marqué toute la longue époque esclavagiste aux Amériques coloniales. Avait-elle le même sens que le suicide ou l'infanticide en Occident ?² Conséquence d'intolérables sévices, elle n'était pas forcément la manifestation d'un désespoir sans recours, mais plutôt une forme de résistance. Car un Africain, selon les croyances de l'ancestralité³, culte des ancêtres commun à toute l'Afrique, ne se voyait pas autorisé à mettre volontairement un terme à une existence ne lui appartenant pas. Sauf en certaines circonstances, comme la défaite amenant le guerrier à se dérober ainsi au pouvoir adverse afin de continuer à jouer son rôle dans l'au-delà.

On ne perdra pas de vue l'analyse de Louis-Vincent Thomas dans *La mort africaine* au sujet du suicide :

[...] l'option régénératrice du vieillard ou *du guerrier blessé* ne peut se comprendre qu'en fonction des valeurs primordiales qui s'attache aux ancêtres : pérennité, omniprésence, possibilité, voire nécessité de la réincarnation, moyens par excellence d'assumer le continuum du phylum clanique par-delà la subversion de la mort. Cette forme de suicide, outre qu'elle manifeste de la part du sujet une stratégie de son intérêt bien compris, va dans le sens des exigences de la société et serait à mi-chemin entre le suicide égoïste et le suicide altruiste tels que les définissait Durkheim.⁴

Le suicide des Africains asservis a peu à voir en effet avec le « suicide égoïste » étudié par le sociologue, même s'il n'est pas à exclure absolument, dans la mesure où l'Africain, faisant partie d'une société « fortement intégrée » ne donne pas dans l'« individualisme religieux ». Pour comprendre le pouvoir des religions africaines sur l'individu, il est utile d'avoir recours à l'analyse de Durkheim : « Tout un système hiérarchique d'autorités est organisé, et avec un art merveilleux, pour rendre la tradition invariable ». La victime de l'esclavagisme n'était pas préparée à faire jouer le libre examen qu'elle ne connaissait pas pour se protéger de l'agressivité du système, ce qui ne veut pas dire qu'il ne

2. Même à l'époque actuelle les facteurs culturels du suicide ne sont pas systématiquement étudiés, soulignent Brian L. Mishara et Michel Tousignant dans *Comprendre le suicide*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 2004, p. 51.

3. Louis-Vincent Thomas et René Lumeau utilisent le terme « ancestralisme » dont le suffixe est moins péjorativement connoté ; *op. cit.*, p. 12. Pour le caractère impératif des obligations des vivants envers les morts en Afrique de l'Ouest, on consultera : Geoffrey Parrinder, *La religion en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1950, p. 139-153.

4. Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 116.

pouvait point se manifester⁵. La rupture survenait donc bien souvent, le suicide s'imposant comme une des modalités de la résistance⁶, qu'il convient de préciser, car beaucoup, nous le verrons, a été écrit à cet égard. L'esclave se tue, pourrions-nous dire, reprenant le texte de Durkheim, « parce qu'il en a le devoir » et s'il ne se plie pas à cette obligation, il est « puni par la religion » car « une vie affreuse [serait] censée l'attendre au-delà du tombeau ». Bref, on ne peut que retenir pour notre sujet la proposition « le moi ne s'appartient pas » choisie par Durkheim pour expliquer et utiliser ici le sens de son expression « suicide altruiste »⁷.

Le propos de ce travail sera donc d'évoquer le suicide des Africains asservis en le situant dans ce « mi-chemin » évoqué par L.-V. Thomas.

1 - Prolégomènes

Si le suicide des esclaves est bien une « autodestruction volontaire », définition donnée par les psychiatres comme le rappellent François Caroli et Marie-Jeanne Guedj⁸, il convient de s'interroger sur sa signification dans le contexte donné.

Pour les dépressions, précisent ces deux auteurs, le suicide est le résultat de la perte de l'estime de soi : « Elle se révèle si abaissée que la disparition totale, psychique et physique, est seule souhaitée »⁹. Or l'esclave d'origine africaine ne devenait pas son « propre bourreau » par culpabilité. Le sentiment de « dépréciation », mis en avant pour expliquer l'acte suicidaire, n'est certes pas à rejeter ; toutefois, en la circonstance, il procédait non de l'esclave lui-même mais du maître, inversion causale à ne pas négliger. « L'anéantissement » serait-il alors pour lui une simple dérobade ?

Dans un contexte aussi impitoyable, le suicide ne tenait pas d'une sorte de chantage, d'appel au secours, comme l'assurent certains spécialistes. Il faut y voir une réaction à la persécution, source de traumatisme, et surtout le résultat d'un « stress majeur » procédant de l'irréversible rupture avec l'emprise globale de la culture originelle dont nous connaissons maintenant le poids dans la psychologie de l'être humain.

Pour autant, le suicide des Africains réduits à la servitude, aux Amériques ou ailleurs, n'était pas total désespoir : il offrait

5. Voir : Émile Durkheim, *Le suicide* (1930), Paris, PUF, 1991, p. 149-171.

6. Il y avait bien sûr d'autres formes de résistance active comme le marronnage et la révolte, ou passive comme la feinte soumission, ou aliénation plus ou moins prononcée, doublée de ce que nous pourrions appeler une sorte de restriction mentale, aspects sur lesquels je me suis attardé bien souvent.

7. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 215-236.

8. François Caroli et Marie-Jeanne Guedj, *Le suicide*, Paris, Flammarion, 1999, p. 35.

9. *Ibid.*

paradoxalement l'ultime espoir, celui du retour au pays des ancêtres. Prenons un exemple. Chez les Fon de l'actuel Bénin, assure Germain de Souza,

toute personne qui meurt grande ou petite fait l'objet d'un respect religieux [...]. En effet la personne qui vient de mourir comparaitra devant le tribunal des ancêtres. Elle sera favorablement accueillie dans le rang des ancêtres si sur cette terre elle a su observer les pratiques ancestrales en un mot les coutumes. Dans le cas contraire elle sera rejetée par les ancêtres et condamnée éternellement à demeurer à genoux ou à errer. Car ce n'est pas tout de lui avoir fait toutes les cérémonies funèbres. Il faut de sa part précisément lors de son vivant un effort personnel qui consiste dans l'accomplissement des coutumes et dans une certaine rectitude morale [...].¹⁰

Arrachés de leur terre, les captifs n'étaient plus à même de remplir leurs devoirs envers les ancêtres (« les coutumes ») auxquels ils étaient consubstantiellement liés, à plus forte raison s'ils étaient victimes de sévices attentatoires à leur dignité identitaire, d'où leur désir de les rejoindre.

Ainsi le suicide des Africains asservis, sans exclure complètement toute cause psycho-pathologique, selon les principes définis par Freud et relevés par les deux auteurs cités ci-dessus¹¹, ressortit de la socio-pathologie. Le psychanalyste viennois, on le sait, s'en tint au contexte occidental, et aurait vu dans cette pratique une manifestation de la mélancolie ou peut-être même de la schizophrénie « aux idées délirantes particulièrement fortes »¹², à moins qu'il ne recourût à une autre hypothèse, car « nul ne trouverait peut-être l'énergie nécessaire pour se tuer s'il ne tuait pas en même temps un objet avec lequel il s'était identifié, tournant ainsi contre lui-même un désir de mort primitivement dirigé contre autrui »¹³.

Le suicide, acte difficilement envisageable pour un Africain si ce n'est dans un contexte irrémédiablement adverse, n'était pas seulement pour les victimes rétives de l'esclavagisme colonial une façon de punir le maître en le privant d'un coûteux instrument de travail dont il espérait un retour sur investissement. Cette explication, avancée par l'histoire économique, exclue une dimension non « quantifiable » mais non méconnue de certains anthropologues de la phase capitaliste de l'ère esclavagiste.

10. Germain de Souza, *Conception de vie chez les « Fon »*, Cotonou, Les Éditions du Bénin (avec le concours du CNRS), s. d., p. 66-67.

11. *Id.*, p. 39.

12. F. Caroli et M.-J. Guedj, *op. cit.*, p. 57.

13. La citation est tirée de la rubrique "suicide", rédigée par René Arlabosse et Jean-Pierre Blanadet, de l'*Encyclopaedia Universalis* t. 22, Paris, 2008, p. 842.

2 - Les modalités du suicide

Lors du « noir passage »

Cette mort acceptée, sinon recherchée, n'attendait pas toujours, nota Fernando Ortiz, les sévices et les abus perpétrés outre-Atlantique. Elle se concrétisait de plusieurs manières dès le « noir passage ». Les captifs, effrayés par les bruits au-sujet du traitement les attendant outre-mer – les blancs se nourrissaient de leur graisse (peur non dénuée de fondement métaphorique) –, refusaient de manger. Le père dominicain Jean-Baptiste Labat s'y réfère dans *Voyages aux Isles* (1720) en présentant toutefois une contextualisation difficilement vérifiable :

Quelques envieux du commerce des Français ont fait courir le bruit, parmi les nègres, que nous les achetions et ne les transportions dans nos colonies que pour les manger. Cette calomnie indigne de gens qui portent le nom de chrétiens a été cause que beaucoup de nègres se sont désespérés pendant le voyage, et ont mieux aimé se jeter à la mer et se noyer que d'aller dans un pays où ils s'imaginaient qu'on les devait dévorer, comme ils savent qu'il se pratique en quelques lieux de l'Afrique.¹⁴

Pour les Africains embarqués de force dans les navires négriers, l'un des moyens d'en finir avec la vie afin de rejoindre le pays des ancêtres consistait à refuser toute nourriture. Les négriers tentaient de s'y opposer de plusieurs façons. Alexandre Falconbridge évoque la brûlure des lèvres des récalcitrants avec des charbons ardents et la menace de les leur faire avaler¹⁵. Ce refus de toute alimentation amena les négriers, soucieux de rentabilité, à inventer un système de « gavage » grâce à un instrument, le *speculum oris*, sorte d'ouvre-bouche utilisé pour desserrer les mâchoires des réfractaires, dont les gravures de l'abolitionnisme ont maintenu le souvenir¹⁶. Point

14. Jean-Baptiste Labat, *Voyage aux Isles. Chronique aventureuse des Caraïbes. 1693-1705*, édition de Michel Le Bris, Paris, Phébus, 1993, p. 227.

15. Alexander Falconbridge, *An account of the slave trade on the coast of Africa*, Londres, J. Philips, 1788, p. 19 et sq. ; in : Fernando Ortiz, *op. cit.*, p. 147. Voir la description que donne Falconbridge de cet instrument : « [...] los barcos de esclavos estaban provistos de un instrumento especial llamado el "speculum oris" o aparato para abrir la boca. Parecía un compás con brazos dentados y un tornillo de cabeza prismática en la parte roma. Los brazos se cerraban y las muescas se metían entre los dientes del esclavo. Cuando el tornillo se apretaba, los brazos del instrumento se separaban, haciendo abrir la boca al esclavo ; entonces se le echaba alimentos a través de un embudo. ». In : Daniel P. Mannix et M Cowley, *Historia de la trata de negros*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 121 (*A History of the Atlantic Slave Trade*, 1962).

16. On utilisait également une sorte de spatule ou « bolus knife ». La tentative ne parvenait pas toujours à contraindre la victime à s'alimenter, ce qui donnait lieu à des scènes dramatiques, où le capitane négrier en venait à tuer le récalcitrant. La répression suscitait parfois un suicide collectif. On consultera à ce sujet : Marcus Rediker, *A bord du négrier. Une histoire atlantique de la traite* (*The Slave Ship. A human history*, 2007), Paris, Seuil, 2013, « Résistance : refuser de manger », p. 415-420. Voir aussi : Hugh Thomas,

n'est besoin d'insister sur l'animalisation de l'être humain résultant de ce procédé.



Une autre façon d'échapper au malheur ontologique était l'étouffement volontaire du captif. Pour illustrer ce cas, Fernando Ortiz cite un long passage du roman de Cirilo Villaverde intitulé *Cecilia Valdés* (1882), où un médecin décrit scientifiquement le procédé qui consistait à s'asphyxier avec les doigts ou à rétracter la langue vers le fond de la gorge¹⁷.

Enfin, lors des sorties sur le pont destinées à limiter les effets des miasmes infestant les cales, les captifs tentaient souvent de se jeter

La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870 (The Slave Trade, 1997), Barcelona, Planeta, 1998, p. 416. Daniel P. Mannix et M Cowley, *op. cit.*, p. 121, citent des témoignages précis : « Dice el capitán Phillips, del *Hannibal* : “Tuvimos doce negros que se ahogaron deliberadamente, y otros murieron de hambre por negarse a comer ; pues – explica – tienen la creencia de que cuando mueren regresan a su patria y a sus amigos” [...] En 1788, unos cien años después del viaje del *Hannibal*, Ecroide Claxton, viajaba como cirujano en un barco cargado de esclavos ibos. “Algunos de los esclavos – testimonio – deseaban morir, pues estaban convencidos de que después de muertos volverían a sus países. El capitán pensó en una estratagema para que abandonaran esa idea, que consistió en cortar la cabeza a los que murieran, indicando a los esclavos que los que se quitasen la vida tendrían que regresar a su país sin cabeza [...]”». Nous verrons ci-dessous que des planteurs adoptèrent le même stratagème dissuasif.

17. F. Ortiz, *op. cit.*, p. 360.

Voici cette description : « – Diré a Vd, señor Cándido. Ora haya hecho uso el negro de los dedos, ora de un poderoso esfuerzo de absorción, evidente es que, doblando la punta de la lengua hacia dentro, empujó la glotis sobre la tráquea y quedó ésta obliterada, impidiendo la entrada y la salida del aire en los pulmones, o cesando la inspiración. He aquí lo que el vulgo llama tragarse la lengua, y que nosotros llamamos asfixia por causa mecánica. Durante mis viajes a la costa del África he tenido ocasión de observar varios casos ; pero en mi larga práctica de los regnes de la Isla, éste es el primero que se me presenta. Tal género de muerte, lo mismo que el del ahogado, debe ser muy doloroso, peor que el de estrangulación en horca, porque no se produce la asfixia instantáneamente, sino por grados, en todo su conocimiento, y después de una agonía atroz ». Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés*, La Habana, Editorial Letras cubanas, 1984, t. 2, p. 105.

par-dessus bord dans le but, selon le moment de la traversée, soit de rejoindre la côte à la nage, soit de connaître une mort-délivrance et le rapide retour au pays des ancêtres. D'où l'installation de filets dissuasifs¹⁸.

Les premières résistances

Les documents d'archives le prouvent, le recours au suicide apparut dès les débuts de l'esclavagisme des temps modernes, en particulier avec la résistance des marrons du roi Bayamo dans le Panama actuel au milieu du XVI^e siècle.

Près de Nombre de Dios, port sur la côte de la Caraïbe où s'effectuaient les échanges avec l'Europe, des marrons vaincus par la répression militaire organisée par l'Espagne, confrontée à la collusion des rebelles avec les pirates anglais, refusèrent de se soumettre aux normes imposées par la société dominante. Leur chef Bayano organisa un royaume, politiquement et socialement bien structuré¹⁹. Rendu furieux par la déroute, le responsable porté à la tête d'un culte « mosaïque », rétorqua à ses adversaires que la mort serait pour lui le moyen de retourner au pays et de ramener des guerriers qui ne mettraient pas longtemps à renverser la situation :

[L]e barbare répondit, en faisant des gestes de possédé, qu'il souhaitait être déjà mort, car grâce à sa mort et à celle de ses compagnons il ferait en sorte de se venger pleinement des gens de cette ville, car après être retournés en esprits dans leur pays, ils ramèneraient un grand nombre de gens avec lesquels ils dévasteraient et détruiraient entièrement la ville. En conséquence, il ne pensait pas s'écarter de la religion que lui et les siens avaient adoptée, et dans laquelle ils entendaient bien vivre et mourir.

Les fidèles de l'« évêque » fournirent la même réponse, et furent condamnés à être livrés aux crocs de molosses dressés à cet effet²⁰.

18. F. Ortiz, *op. cit.*, p. 151. Markus Rediker illustre cette modalité de résistance dans son ouvrage, *op. cit.*, p. 420-420. Il précise que « l'un des aspects les plus éclairants de ces tentatives de suicide était la joie que l'on pouvait lire sur le visage des esclaves à la seconde où ils se retrouvaient dans l'eau » (p. 422). Cette joie ne disparaissait pas, selon certains récits, de la figure de ces gens en train de se noyer. Elle ne pourrait s'expliquer sans faire référence à leur certitude de se retrouver dans le monde des ancêtres, et donc de continuer à partager la vie des leurs. Rediker évoque la croyance du « retour en Guinée », bien connue des négriers et dont traite l'abolitionniste Thomas Clarkson : « [...] cette notion agit avec une telle puissance sur leurs esprits qu'elle les conduit régulièrement à l'extrémité horrible qui consiste à mettre un terme à leur vie » (p. 440).

19. Jean-Pierre Tardieu, *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2009 : « Le substrat africain dans la résistance des rois marrons Bayano (Panama, 1554) et Yanga (Mexique, 1609) », *Journal des Africanistes*, 86-2, 2016, p. 122-139.

20. J.-P. Tardieu, « Le substrat africain... », *op. cit.*, p. 128-129.

Le suicide individuel

J'ai traité naguère du suicide d'Antonio, à Lima, qui donna lieu à une enquête le 13 mai 1812. On le découvrit pendu à un oranger de la promenade de l'Alameda. Son maître, selon la norme, lui permettait de gagner librement sa vie en échange d'une grande partie de ses gains quotidiens, exigence qu'il ne parvint plus à satisfaire car il lui fallait nourrir sa femme et cinq enfants. Cela l'amena au suicide, dont le tribunal rendit le maître responsable²¹.

Passons à l'espace colonial indo-océanique, à Saint-André, dans l'île de La Réunion. Le 24 août 1828, Auguste, esclave de Floris Désablou, est amené à effectuer une déposition à propos de son compagnon Bibi, enfermé dans une ancienne cuisine au retour d'une de ses escapades :

Je l'ai fouetté de vingt coups par ordre de notre maître. Le troisième matin, ayant apporté le café à mon maître alors qu'il était encore au lit, il me demanda d'aller ouvrir la porte du bloc et d'aller faire travailler Bibi. En entrant, j'ai constaté que Bibi s'était pendu à un ancien barreau de la cuisine.²²

Dans le même territoire, Adonis, esclave de Monsieur Saint-Philippe demeurant à Saint-Benoît, retrouva de nuit sa femme Julie « baignée dans son sang par suite d'un coup de couteau qu'elle s'était donné à la gorge ». Face aux questions de son mari, elle répondit en créole, transcrit de la sorte : « [...] moi y veux absolument faire mort à moi aujourd'hui coupe mon cou si vous y veux pas, moi retourne pas à la case de mon maître et va faire tout mon possible pour faire mort à moi ». Adonis finit par satisfaire la demande de son épouse, ce qui lui valut une mise en accusation, d'où ce témoignage²³.

Retournons vers les Amériques. À la Guadeloupe, Marie-Noël, esclave du sieur Joseph-Yoyo, témoigna en ces termes en 1857 :

J'ai connu Justine la mère de Daga. Je vins un jour, il y a fort longtemps de cela, en commission sur l'habitation Texier. J'allai à la case de Justine... Je trouvai cette femme vêtue de blanc et pendue. Elle s'était suicidé par désespoir. Daga qui était tout petit, jouait avec les jambes et les vêtements de sa mère. C'était autant que je me rappelle, de 1820 à 1825.²⁴

21. Voir le développement de cette affaire dans : Jean-Pierre Tardieu, « Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres », Rose Duroux et Alain Montandon (éd.), *L'émigration : le retour*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, CRLM, 1999, p. 182-183.

22. Archives Départementales de La Réunion (ADR), U352, *Déposition du nommé Auguste*, Saint-Denis, 24 août 1842, p. 1 ; cité par Frédéric Régent, Gilda Confier, Bruno Maillard, *Libres et sans fers. Paroles d'esclaves français*, Paris, Fayard Histoire, 2015, p. 87.

23. ADR, 2U52, *Interrogatoire du nommé Adonis*, Saint-Denis, 7 avril 1829, p. 1-2 ; cité par Frédéric Régent, Gilda Confier, Bruno Maillard, *op. cit.*, p. 229-230.

24. *Supplément de la Gazette de la Guadeloupe, affaire Texier Lavalade, Basse-Terre*, Imprimerie du Gouvernement, 1847, p. 41 ; cité par Frédéric Régent, Gilda Confier, Bruno Maillard, *op. cit.*, p. 231.

En Martinique, Zaïre, esclave à Saint-Pierre, ne pouvant plus supporter le fouet et le carcan, « se jeta dans la Rivière Salée toute habillée de blanc ». Quatre jours plus tard, relate Frédéric Régent, son compagnon Théophile se pendit dans sa case « lui aussi vêtu de blanc »²⁵. Ces trois travailleurs serviles prirent, avant de renoncer à la vie, la précaution de se vêtir d'une façon particulière, ce qui n'est certes pas anodin, si l'on sait qu'en Afrique la couleur blanche est le symbole de la mort mais aussi de la renaissance²⁶.

La main-d'œuvre servile, prouvent certaines études, fournissait un fort pourcentage des suicides. À Bahía en 1848 par exemple, selon les rapports de la police, 28 des 33 suicidés étaient esclaves. En 1861, 19 sur 43 et en 1869, 7 sur 10. À Rio de Janeiro, en 1866, 16 des 23 suicidés l'étaient également, et à São Paulo en 1870, 11 sur 17²⁷.

Les crises économiques rendaient parfois les maîtres plus exigeants, situation favorable à la progression des suicides chez les travailleurs serviles. C'est ce que, pour Lima au début du XIX^e siècle, nota Alberto Flores Galindo. Cet historien adopta l'explication fournie par Christine Hünefeldt dans un livre sur les Noirs de la ville, selon laquelle le suicide était « le chantage maximum », parce qu'en perdant la vie l'esclave faisait perdre son argent à son maître²⁸. Solange B. de Alberro retint cette explication pour le suicide des esclaves au Brésil :

Le suicide ou la menace de suicide est aussi une attitude de refus assez répandue chez les esclaves qui mettent ainsi un terme à leurs souffrances et attentent contre le bien de leur maître en détruisant une marchandise de prix, génératrice de richesse par l'intermédiaire du travail qu'ils fournissent, et de plus susceptible de se reproduire.²⁹

Ce n'était pas, nous le savons maintenant, la seule explication. C'est aussi ce que l'on peut déduire de rapports établis à Cuba par des hacendados et étudiés par Javier Laviña. Pour eux les bossales

[s]on bárbaros, osados, ingratos a los beneficios, nunca dejan los resabios de la gentilidad... mucha parte de ellos *no olvidan el horror de la transmigración pitagórica* con que se alimentaron desde su infancia. Por eso temen poco ser homicidas de sí mismos.³⁰

25. Victor Schœlcher, *Des colonies françaises, abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnette, 1842, p. 36 ; cité par Frédéric Régent, Gilda Confier, Bruno Maillard, *ibid.*

26. L.-V. Thomas, *op. cit.*, p. 215.

27. Carlos Sixirei Paredes, «Violencia blanca, rebeldía negra y abolicionismo en el Brasil del siglo XIX», in : Francisco de Solano y Agustín Guimerá, *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1990, p. 615.

28. Alberto Flores Galindo, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, Lima, Editorial Horizonte, 1991, p. 101.

29. Solange B. de Alberro, « Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine d'après les archives de l'Inquisition (XVI^e-XVII^e siècles.) », *Cahiers des Amériques Latines*, 1^{er} sem. 1978, p. 67.

30. Archivo Nacional de Cuba, Sección Real Consulado y Junta de Fomento 150/7405. Representación extendida por Don Diego Miguel Moya y firmada por casi todos los dueños de ingenios de la jurisdicción. La Habana, 19 de enero de 1799 ; Javier Laviña,

Le suicide collectif

La propension des membres de certaines ethnies à mettre fin à leurs jours ne passa pas inaperçue des premières études sur la traite et l'esclavage, comme celle d'Alonso de Sandoval intitulée *De instauranda Aethiopia salute* (1627 et 1647)³¹. Se fiant à ses enquêtes menées à Carthagène des Indes, le jésuite affirme à propos des Angolas et des Congos qu'ils se laissaient « mourir facilement »³². Sans soutenir ouvertement qu'ils cherchaient ainsi à recouvrer la liberté, il insiste sur la conception de l'au-delà des Africains :

L'ignorance de ces gentils est telle, et si grande la cécité qui est la leur au sujet des choses de l'autre vie, qu'ils mesurent toutes celles de l'au-delà à l'aune de celles de ce monde, pensant qu'elles sont d'ordre corporel, et qu'on en use ainsi dans l'autre vie, comme ils en usent en celle-ci : ils ne sont nullement persuadés qu'il existe un enfer, mais que tous ceux qui meurent vont où se trouve Dieu et que plus ils étaient importants ici-bas, plus ils sont considérés auprès de lui...³³

Le religieux ne se contenta donc pas de l'explication fournie plus tard par le capucin Francisco José de Jaca (1645-1690), l'un des plus ardents contempteurs de l'esclavagisme :

[...] l'eau des tyrannies par eux subies leur étant arrivée à la gorge, ils se déterminent et se sont déterminés en bon nombre, certains à se pendre aux arbres et dans les cachots de leurs bourreaux, maîtres et maîtresses, d'autres à se passer un couteau au travers du corps, et d'autres à se jeter dans les rivières.³⁴

Pour le choix de la main-d'œuvre servile, des ouvrages spécialisés se mirent à dispenser des conseils aux acheteurs. La typologie utilitaire ainsi créée, dont l'usage perdura jusqu'à la fin de la traite, présenta le suicide d'Africains réduits à l'esclavage comme l'effet d'une prédisposition naturelle de certaines « nations »³⁵. C'était, bien sûr,

« Fiesta y ritual afroamericanos », Separata Ediciones Universidad de Salamanca, Ángel Vaca Lorenzo (ed.), 2003, p. 245.

31. Voir l'édition d'Enriqueta Vila Vilar, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

32. Jean-Pierre Tardieu, « El esclavo como valor en las Américas españolas », *Ibero-Americana II* (7), 2002, p. 61.

33. Notre traduction. Citation tirée de : Jean-Pierre Tardieu, « La "métempsychose" des esclaves noirs aux Amériques espagnoles (xvi^e-xvii^e siècles) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, t. 95, N° 356-357, 2007, p. 205.

34. Notre traduction. Francisco José de Jaca OFM cap, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos*, Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo, liasse 527. In : Iosephus Thomas López García, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII : Francisco José de Jaca OFM Cap. y Epifanio de Moirans OFM Cap.*, Caracas, 1982, p. 151.

35. Voir aussi : Stefania Capone, « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », <https://fr.scribd.com/document/385476794/Entre-Yoruba-et-Bantou-l-influence-des-s-pdf>

faire peu de cas de la culture africaine, encore grandement méconnue. On se bornait à déconseiller l'acquisition de travailleurs procédant de ces ethnies, sauf à les surveiller de près.

Le cubain Fernando Ortiz, fondateur de l'anthropologie du système esclavagiste, chercha l'explication de ce phénomène social dans la croyance des travailleurs serviles « qu'en mourant ils renaissaient dans leur pays natal »³⁶. Il s'appuya sur l'ouvrage du père Jean-Baptiste Labat, *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique* (1742), dans lequel le dominicain traita de la « mélancolie » des Noirs minas :

Les nègres de la côte de la Mine y sont fort sujets : ils se désespèrent, se pendent, se coupent la gorge sans façon pour des sujets fort médiocres, le plus souvent pour faire de la peine à leurs maîtres, étant prévenus *qu'après leur mort ils retournent dans leur pays*, et ils sont tellement frappés de cette folle imagination qu'il est impossible de la leur ôter de la tête.³⁷

Pour en finir avec cette croyance préjudiciable pour ses intérêts, un Anglais de l'île de Saint-Christophe imagina de menacer ses travailleurs, dont une bonne partie avait projeté de se pendre, de les retrouver dans l'autre monde où il possédait également des terres : « [...] ils vinrent se jeter à ses pieds, lui promirent de ne plus penser à retourner en leur pays et le supplièrent de faire revenir leurs camarades ». Un autre habitant du même lieu recourut à un autre stratagème : il fit couper les mains et les têtes des suicidés pour persuader leurs compagnons que les morts en se réincarnant chez eux ne pourraient manger, voir, entendre ni parler³⁸.

Ortiz s'appuya aussi sur Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, propriétaire terrien de Saint-Domingue né à La Martinique, qui traita du suicide des esclaves dans *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (1796)³⁹. Les maîtres avaient recours à un stratagème semblable à celui évoqué par Labat :

On n'a vu que trop souvent les Ibos d'une habitation former le projet de se pendre tous pour retourner dans leur pays. Il y a long-temps qu'on oppose à leur erreur une de leurs propres opinions ; lorsqu'on n'a pu prévenir absolument ce *voyage pythagoricien*⁴⁰, on fait couper la tête du premier qui

36. Fernando Ortiz, *Los negros esclavos* (1916), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988, p. 360.

37. L'abbé Raynal recueillit cette croyance : « On voit quelques-uns de ces infortunés, ceux de Mina spécialement, terminer fièrement leur vie, avec la persuasion, qu'après la mort, ils renaîtront dans leur patrie, qu'ils croient le plus beau pays du monde. » ; in : Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780. Édition fac-similé : Paris, Bibliothèque des Introuvables, 2006, t. 6, p. 164-165.

38. Voir : J.-B. Labat, *op. cit.*, p. 106-108.

39. F. Ortiz, *op. cit.*, *ibid.*

40. Le qualificatif fit florès : J. Laviña le retrouva à Cuba en 1799, comme nous avons vu plus haut.

se tue, ou seulement son nez et les oreilles que l'on conserve au haut d'une perche ; alors les autres convaincus que celui-là n'osera jamais reparaitre dans sa terre natale ainsi déshonoré dans l'opinion de ses compatriotes et redoutant le même traitement, renoncent à cet affreux plan d'émigration. Cette disposition de l'âme qui fait désigner les Ibos par ces mots Créols : *Ibos pend'cor à yo* (les Ibos se pendent) fait que beaucoup de Colons redoutent d'en acheter [...].⁴¹

Il paraissait impossible aux communautés de marrons assiégées de renoncer à un mode de vie délibérément choisi, en relation avec le substrat africain où l'ancestralité occupait une place prépondérante. Cette modalité de résistance amena le cinéaste brésilien Carlos Diegues à transformer la réalité dans son œuvre *Quilombo* (1985)⁴². Depuis 1630, le Quilombo dos Palmares, dans le Pernambouc, royaume marron dirigé par Ganga Zumba, était en butte aux attaques des Portugais. Dans le film, son successeur Zumbi, acculé par la troupe, se lança du haut d'une falaise, alors que, en réalité, on le captura à la suite d'une trahison et le décapita le 20 novembre 1695. Il y eut toutefois des suicides collectifs semblables, comme, à l'île Maurice, celui du Morne Brabant du haut duquel se précipitèrent des marrons afin d'échapper à leurs poursuivants, selon une légende locale non vérifiée cependant.



FIGURE 1. – Le morne Brabant à Maurice
https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Morne_Brabant

Le suicide collectif de 1733 à Saint-Jean, île danoise de la Caraïbe, illustre le poids de cette pratique. Face à la révolte des marrons, on fit appel à l'aide des Français de la Martinique, lesquels trouvèrent à leur arrivée des dizaines de pendus et de cadavres alignés par terre « les uns à côté des autres, chacun tenant un fusil sur la tempe de son voisin », selon Elsa Dorlin⁴³.

41. Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (1796), Paris, SFHOM, 2004, t. 1, p. 51.

Voir : J.-P. Tardieu, « La "métempsychose" des esclaves noirs aux Amériques espagnoles (XVI^e-XVII^e siècles) », *op. cit.*, p. 202-203.

42. Le cinéaste s'est inspiré du roman *Ganga Zumbi* (1962) de João Felício dos Santos.

43. Elsa Dorlin, « Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicides de Saint-Jean aux marrons de Nansy Town (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Tumultes* 27, 2006/2, p. 42-44.

Moreno Fraginals s'intéressa à la rébellion des Noirs de la plantation Quiebra Hacha, appartenant au comte de Casa Bayona, à Cuba dans les années 1740. Encerclés par les forces répressives, ils optèrent pour le suicide collectif plutôt que de se rendre. Beaucoup plus tard, souligne l'historien cubain, soit en 1972, le chercheur Rogelio Martínez Furé interviewa un Noir de 95 ans né dans la plantation sucrière Santa Rita, à Bolandrón. Les Angolas, conta ce dernier, étaient rebelles à l'esclavage. Une nuit, fatigués de leur sort, après avoir chanté et dansé, ils montèrent sur une hauteur, d'où une tempête les emporta vers l'Afrique. Cette légende, sous diverses formes, se retrouve dans tout le sud de Matanzas. Et l'historien de conclure : « Si tenemos en cuenta que las leyendas sobre el regreso a la tierra natal están casi siempre relacionadas *con el culto a la muerte*, es probable que tras esta tradición se encierran numerosos suicidios colectivos »⁴⁴.

Le taux de suicide des travailleurs captifs à Cuba dans la décennie de 1879 était si élevé qu'il fut nécessaire de mener une enquête⁴⁵.

3 - L'infanticide chez les Africains asservis

La mort contrainte adoptait parfois des formes beaucoup plus pathétiques, incomprises des Occidentaux.

Les juristes se sont particulièrement intéressés à la fin du XIX^e siècle à l'affaire Jeanne Lombardi qui, en mai 1885 à Genève, égorgea ses quatre enfants avant de tenter de se suicider. Les éditorialistes de l'époque, selon Michel Porret, dénoncèrent la frénésie meurtrière suscitée par la déchéance sociale des misérables. Jeanne, ne pouvant plus « supporter les frasques de son mari », décida d'en finir avec la vie sans abandonner ses enfants à son conjoint. L'expert auprès du tribunal parla de « suicide combiné » et de « suicide altruiste ». Acquittée par la justice, Jeanne Lombardi fut internée dans un asile psychiatrique⁴⁶.

Les infanticides commis par les femmes asservies étaient-ils d'une nature comparable ? L'aliénation suffit-elle à les expliquer ? Jeanne tua ses enfants pour ne pas les perdre, comme elle le confessa dans ses Mémoires. À ses yeux, la mort devait les protéger des souffrances imposées par les vivants, souligne Michel Porret. Il y a bien de cela dans le contexte esclavagiste, mais il y a plus.

44. Manuel Moreno Fraginals, *La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 174.

45. On en trouve les résultats dans « Causas que influyen en el frecuente suicidio de nuestros esclavos y medidas que deben adoptarse para evitarlos », Archivo Nacional de Cuba, Real Consulado, 149/7.632. Voir : M. Moreno Fraginals, *ibid.*

46. Michel Porret, « Le cas Lombardi, ou la folie homicide », *L'Histoire*, n° 381, novembre 2012, p. 80-85.

Quelques cas

L'infanticide en milieu servile était si commun que l'abbé Raynal y consacra un paragraphe dans son *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, publiée en 1770, l'expliquant par la volonté des mères de soustraire leurs enfants à leur triste sort et de se venger ainsi de leurs maîtres :

Quelquefois même on voit des mères désespérées par les châtimens que la faiblesse de leur état leur occasionne, arracher leurs enfans du berceau pour les étouffer dans leurs bras, & les immoler avec une fureur mêlée de vengeance & de pitié, pour en priver des maîtres barbares.⁴⁷

En 1796 on initia en Colombie un procès contre l'esclave Juana María Cruz pour avoir donné à Mohabito la mort à ses deux filles, María Mónica et María Eulalia, en les noyant dans un puit. Elle le fit, déclara-t-elle, parce que les mauvais traitements imposés par l'épouse du maître étaient devenus insupportables. La même année un long procès fut intenté contre Casimiro Cortés, propriétaire de mines à Barbacoas, dans les domaines duquel les suicides et les infanticides chez les travailleurs attinrent une proportion inusitée. Mónica abrégéa les jours de sa petite de quelques mois, María Mercedes, « pour la libérer, fût-ce par la mort, de son sort malheureux »⁴⁸.

J'ai traité, il y a quelques années, de l'effroi des juges face à un cas d'infanticide au Pérou. Résumons l'affaire. Le 12 mars 1811, María Calista Mesa, dépendante de José Manuel Mesa, hacendado dans la vallée de La Nazca, fut accusée d'avoir égorgé son enfant, âgée de deux ans. Elle commit cet infanticide après avoir été fouettée et rasée en punition d'une de ses multiples fugues dues aux mauvais traitements dont elle faisait l'objet. On la condamna à la pendaison, sentence exécutée le 7 février 1811⁴⁹.

Prenons maintenant le cas évoqué par Hannah Crafts, mulâtresse née en Virginie, dans *Autobiographie d'une esclave*, œuvre rédigée entre 1853 et 1861. L'auteure, elle-même esclave, traite de l'acte commis par l'une des favorites de Mr Cosgrove pour ne pas voir son bébé vendu par le père et maître à la suite de l'exigeante jalousie de l'épouse :

L'une des plus jeunes et des plus jolies esclaves, qui portait un nourrisson contre son sein, sécha rapidement ses larmes. Ses yeux brillaient d'un éclat dément et, d'un mouvement si vif que personne ne put la retenir, elle s'empara d'un couteau tranchant qu'un serviteur avait négligé d'emporter après avoir découpé la viande du boucher et, quand elle eut poignardé le nouveau-né,

47. Raynal, *op. cit.*, p. 180.

48. Jaime Jaramillo Uribe, « Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1), Bogotá, 1963, p. 34.

49. J.-P. Tardieu, « *Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres* », *op. cit.*, *ibid.*

elle le jeta dans les bras de son père. Avant que celui-ci ne fût remis de sa stupeur, elle avait plongé la lame dans son propre corps et s'était effondrée à ses pieds, les baignant de son sang.⁵⁰

L'éditeur, Henry Louis Gates Jr, précise que « le cas le plus célèbre d'infanticide chez les esclaves fut le meurtre commis par Margaret Garner le 28 janvier 1856 ». Échappée en 1856 de Cincinatti et sur le point d'être reprise, elle tua sa fille pour lui éviter d'être la proie des chasseurs de marrons comme le permettait le Fugitive Slave Act de 1850. La romancière étasunienne Toni Morrison s'inspira de ce poignant fait divers dans *Beloved* (1987)⁵¹. Sethe, en fuite, plutôt que voir son nouveau-né tomber entre les mains des chasseurs de marrons, préféra lui trancher la gorge. D'où une scène d'un dramatisme insoutenable, celle de l'allaitement de la fille survivante, Denver, qui « prit le lait de sa mère tout mêlé du sang de sa sœur »⁵².

Karol K. Weaver a souligné que les décès de nourrissons à Saint-Domingue au XVIII^e siècle étaient de véritables infanticides. Les maîtres les attribuaient aux mauvais soins dispensés par les mères, ce que confirmaient les médecins des plantations, quand ils n'y voyaient pas une façon de se venger :

They thought the women caused the disease through evil spells, by using poisonous plants, by dislocating the jaws of infants, and by shaking pins in the skulls of newborn children. Revenge against their masters reportedly motivated the women to destroy their own flesh and blood.⁵³

Interprétation

On ne rapprochera certes pas l'infanticide en milieu servile, connu dans toutes les Amériques, de la mort donnée à ses enfants par Médée, jalouse de Jason, selon Euripide et Sénèque. Si ces meurtres sont en fait de véritables preuves d'amour, il faut les situer dans le cadre étudié par L.-V. Thomas, lequel souligne qu'en Afrique « la mort apparaît comme le prix à payer pour accéder à la plénitude de la condition humaine »⁵⁴. Et l'anthropologue de poursuivre : « Pour l'Africain, naissance et mort peuvent s'interchanger en vertu de la "réversibilité symbolique", pour reprendre l'expression de J. Baudrillard⁵⁵, alors que, chez nous, chaque terme est la négation radicale de l'autre »⁵⁶.

50. Hannah Crafts, *Autobiographie d'une esclave*, édition d'Henry Louis Gates, Paris, Payot, 2006, p. 276. Le manuscrit s'intitule *The Bondswoman's Narrative, by Hannah Crafts, a Fugitive Slave, Recently Escaped from North Carolina*.

51. *Op. cit.*, note 2, chapitre XIV, p. 354.

52. Toni Morrison, *Beloved*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1989, p. 214.

53. Karol K. Weaver, « "She crushed the child's fragile skull" : disease, infanticide, and enslaved women in eighteenth century Saint-Domingue », *French Colonial History*, 5, 2004, p. 99.

54. L.-V. Thomas, *op. cit.*, p. 27.

55. L'expression du sociologue-philosophe Jean Baudrillard est tirée de *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

56. L.-V. Thomas, *op. cit.*, p. 250.

Dans la tradition africaine, l'enfant mort ne l'était pas définitivement. Il renaissait dans la même famille grâce à un nouveau-né, selon une croyance tenant de l'amortalité. Entendons-nous bien, cette amortalité est différente de ce qu'envisage fort vaguement Sénèque : « ...le temps qui s'écoule de l'enfance à la vieillesse nous mûrit pour un second enfancement, une autre origine, un monde nouveau nous attend »⁵⁷. Elle n'est pas à confondre non plus avec la définition donnée par Edgard Morin de l'après-mort pour certaines civilisations primitives : « une sorte de vie, qui prolonge, d'une façon ou d'une autre, la vie individuelle »⁵⁸. On pourrait peut-être la rapprocher de la conception d'Héraclite, citée par Vladimir Jankélévitch dans *La mort* (1977) : « Notre vie naît de leur mort, leur vie naît de notre mort ; et ainsi nous sommes à la fois mortels et immortels ». La mort du « mortel-immortel » ne serait donc, déduit Jankélévitch, « jamais qu'une mort en attendant ». Ce qui amène le philosophe à se référer au « continuationisme leibnizien », car « les monades [substances simples et irréductibles] étant indestructibles, la mort est plutôt [...] diminution que nihilisation. [...] L'absence mortelle est donc une présence subtile, raréfiée, pneumatique »⁵⁹.

Dans le cadre africain, cette proposition est insatisfaisante. Car les ancêtres africains participaient de la vie de leurs descendants, à telle enseigne que certaines ethnies enterraient les défunts dans le sol de la case familiale. C'était le cas chez les Goun de Porto-Novo, au Bénin actuel⁶⁰. Pour les Fon du même pays, souligne Germain de Souza, « l'ancêtre peut renaître dans le petit qui vient de naître »⁶¹. Il revenait plus tard à ce dernier non seulement d'en être conscient mais aussi d'agir en adéquation avec l'attente de sa famille, dans la plus stricte continuité avec les croyances ancestrales, sauf à mettre en péril l'avenir de la communauté.

Bref, l'infanticide donnait lieu à une autre naissance au pays des ancêtres, élément à ne pas écarter *a priori* si l'on veut appréhender toute la portée du geste de certaines mères, meurtre que l'on ne peut qualifier de crime en de telles circonstances. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'Hannah Crafts ait eu connaissance de cet aspect, car elle dépeignit une mère repentie : « Elle vécut encore assez longtemps pour supplier Dieu de lui pardonner un acte dicté par le plus grand désespoir »⁶². Toni Morrisson ne plaça pas le drame dans le cadre de l'ancestralité.

57. *Lettres à Lucilius*, Traduction de Joseph Baillard, Paris, Hachette, 1912, t. 2, p. 364.
58. Edgar Morin, *L'homme et la mort* (1950), Paris, Seuil, 1976, p. 34. L.-V. Thomas et R. Luneau reprennent pourtant cette phrase à leur compte sans en citer l'auteur dans *Les religions d'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 345.

59. Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Champs essais, 2017, p. 510-511.
60. Pour la place des morts dans la vie sociale en Afrique, on consultera L.-V. Thomas et René Luneau, *op. cit.*, p. 345.

61. *Op. cit.*, p. 69.

62. *Ibid.*

Il aurait fallu que ces croyances pussent résister à l'acculturation esclavagiste, ce qui n'était pas forcément le cas, surtout aux États-Unis, encore que, ailleurs, le renouvellement incessant de la traite clandestine dans la Caraïbe jusqu'au milieu du XIX^e siècle favorisait leur maintien.

Conclusion

Auto-instrumentalisée de la sorte, la mort renverrait donc à « la mort héroïque » dont traite J.-P. Vernant dans la mesure où elle illustrerait la résistance du guerrier, qui se concrétisait de la manière la plus pathétique aux yeux des Occidentaux. Pourtant le renoncement à soi-même ou aux êtres les plus chers, n'aurait pas relevé du sacrifice, mais bien souvent de la prégnance de la conscience collective, où prédominait l'exigence du culte des ancêtres. Si on ne peut généraliser cette proposition, étant donné l'évolution de l'esclavagisme, du moins ne peut-on l'exclure.

Qu'on ne s'y méprenne pourtant pas : l'esclave d'origine africaine, en se donnant la mort dans les espaces coloniaux, ne recherchait pas sa propre immortalité pour la postérité par l'héroïcité de son comportement, mais celle de ses ancêtres par l'impératif respect du culte qui leur était rendu. Ainsi son attitude, plus qu'au « kalos thanatos », renvoyait-elle en grande partie à l'« agathos thanatos », qui tient davantage de la morale, en ce sens où elle était conditionnée par « l'honneur héroïque »⁶³ lié au devenir de la communauté dont il devait défendre l'identité. Il n'était pas question en effet pour lui de « prestance », de « gestuelle », de « façon de se présenter » comme pour Achille, mais sa conduite était bien dictée par l'idée « qu'il faut être un type bien », « qu'il faut se tenir »⁶⁴. Car il était « mnémon », à savoir « celui qui se souvient, qui doit emmagasiner dans sa tête tout le savoir permettant que chacun connaisse son identité », à savoir ses « valeurs » et ses « traditions spirituelles »⁶⁵. Nous préférons avoir recours ici à cette expression, telle que la définit J.-P. Vernant, plutôt qu'à celle de « bonne mort » trop précisément connotée par une pratique chrétienne séculaire.

Mais après la mort, l'esclave suicidé ne retrouvait ni « un monde d'horreur, d'anonymat, de magma où chacun se perd »⁶⁶, comme le croyaient les Grecs, ni, sous « la forme d'une individualité »⁶⁷, la contemplation du Créateur ou les affres de l'enfer selon la croyance

63. La « timè », selon le sens que lui donne Jean-Pierre Vernant, *La mort héroïque chez les Grecs*, Nantes, Editions Pleins Feux, 2001, p. 14, 16.

64. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 12-13.

65. *Id.*, p. 18.

66. *Id.*, p. 33.

67. *Id.*, p. 34.

chrétienne. Si Achille cesse d'exister au royaume des morts, le suicide de l'esclave africain, homme ou femme, lui donne accès au monde des ancêtres pour devenir ancêtre lui-même et participer ainsi de nouveau à la vie de la communauté dont il a été arraché.

Bibliographie

- Alberro, Solange B. de. « Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine d'après les archives de l'Inquisition (xvi^e-xviii^e siècles.) », *Cahiers des Amériques Latines*, 1^{er} sem. 1978, p. 57-87.
- Arlabosse, René, et Blanadet, Jean-Pierre. « Suicide ». *Encyclopaedia Universalis*, t. 22, Paris, 2008, p. 842.
- Capone, Stefania. « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », <https://fr.scribd.com/document/385476794/Entre-Yoruba-et-Bantou-l-influence-des-s-pdf>
- Caroli, François, et Guedj, Marie-Jeanne. *Le suicide*. Paris, Flammarion, 1999.
- Crafts, Hannah. *Autobiographie d'une esclave*. Édition d'Henry Louis Gates, Paris, Payot, 2006 (*The Bondswoman's Narrative, by Hannah Crafts, a Fugitive Slave, Recently Escaped from North Carolina*).
- Dorlin, Elsa. « Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nansy Town (xvii^e-xviii^e siècles) », *Tumultes*, 27, 2006/2, p. 37-51.
- Durkheim, Émile. *Le suicide* (1930). Paris, PUF, 1991.
- Falconbridge, Alexander. *An account of the slave trade on the coast of Africa*. Londres : J. Philips, 1788. In : Ortiz, Fernando. *Op. cit.*
- Flores Galindo, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima, Editorial Horizonte, 1991.
- Jaca OFM cap, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos*. In : López García, Iosephus Thomas. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII : Francisco José de Jaca OFM Cap. y Epifanio de Moiran OFM Cap*. Caracas, 1982.
- Jankélévitch, Vladimir. *La mort*. Paris, Champs essais, 2017.
- Jaramillo Uribe, Jaime. « Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1), Bogotá, 1963, p. 3-55.
- Labat, Jean-Baptiste. *Voyage aux Isles. Chronique aventureuse des Caraïbes. 1693-1705*. Edition de Michel Le Bris, Paris, Phébus, 1993.
- Laviña, Javier. « Fiesta y ritual afroamericanos », *Separata Ediciones Universidad de Salamanca*, Ángel Vaca Lorenzo (ed.), 2003, p. 237-251.
- Mannix, Daniel P., et Cowley, M. *Historia de la trata de negros*. Madrid, Alianza Editorial, 1970 (*A History of the Atlantic Slave Trade*, 1962).
- Mishara, Brian L., et Tousignant, Michel. *Comprendre le suicide*. Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 2004.

- Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Élie. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (1796). Paris, SFHOM, 2004.
- Moreno Fragnals, Manuel. *La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona, Crítica, 1999.
- Morin, Edgar. *L'homme et la mort* (1950). Paris, Seuil, 1976.
- Morrison, Toni. *Beloved*. Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1989.
- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos* (1916). La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988.
- Parrinder, Geoffrey. *La religion en Afrique occidentale*. Paris, Payot, 1950.
- Porret, Michel. « Le cas Lombardi, ou la folie homicide », *L'Histoire*, n° 381, novembre 2012, p. 80-85.
- Raynal, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*. Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780. Paris, Bibliothèque des Introuvables, 2006, édition fac-similé.
- Rediker, Marcus. *À bord du négrier. Une histoire atlantique de la traite*. Paris, Seuil, 2013, (*The Slave Ship. A human history*, 2007).
- Régent, Frédéric, Confier, Gilda, Maillard, Bruno. *Libres et sans fers. Paroles d'esclaves français*. Paris, Fayard Histoire, 2015.
- Sandoval, Alonso de. *De instauranda Aethiopum salute*. In : Vila Vilar, Enriqueta. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Traduction de Joseph Baillard. Paris, Hachette, 1912.
- Sixirei Paredes, Carlos. « Violencia blanca, rebeldía negra y abolicionismo en el Brasil del siglo XIX ». In : Solano, Francisco de, y Guimerá, Agustín. *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*. Madrid, CSIC, 1990, p. 607-624.
- Souza, Germain de. *Conception de vie chez les « Fon »*. Cotonou, Les Éditions du Bénin (avec le concours du CNRS), s. d.
- Tardieu, Jean-Pierre. « Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres ». Duroux, Rose, et Montandon, Alain, éd. *L'émigration : le retour*. Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, CRLM, 1999, p. 179-188.
- « El esclavo como valor en las Américas españolas », *Ibero-Americana*, II (7), 2002, p. 59-71.
- « La “métempsychose” des esclaves noirs aux Amériques espagnoles (xvi^e-xvii^e siècles) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, t. 95, N° 356-357, 2007, p. 194-209.
- *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*. Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2009.
- « Le substrat africain dans la résistance des rois marrons Bayano (Panama, 1554) et Yanga (Mexique, 1609) ». *Journal des Africanistes*, 86-2, 2016, p. 122-139.
- Thomas, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440*

- a 1870. Barcelona, Planeta, 1998 (*The Slave Trade*, 1997).
- Thomas, Louis-Vincent. *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot, 1982.
- Thomas, Louis-Vincent, et Lumeau, René. *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés* (1969). Paris, Stock, 1995.
- Vernant, Jean-Pierre. *La mort héroïque chez les Grecs*. Nantes, Éditions Pleins Feux, 2001.
- Villaverde, Cirilo. *Cecilia Valdés*. La Habana, Editorial Letras cubanas, 1984.
- Weaver, Karol K. « “She crushed the child’s fragile skull” : disease, infanticide, and enslaved women in eighteenth century Saint-Domingue », *French Colonial History*, 5, 2004, p. 93-109.