

*L'expression du marronnage
dans la Caraïbe aux XX^e et XXI^e
siècles*

vol.2 no.1 2022

Recherches Francophones

La revue de l'association internationale d'étude des
littératures et cultures de l'espace francophone (AIELCEF)

Rédacteur en chef

Raymond Mbassi Atéba, *Université de Maroua, Cameroun*

Comité de rédaction

Désiré Atangana Kouna, *Université de Yaoundé I, Cameroun*

Boussad Berrichi, *Université d'Ottawa, Canada*

Mbaye Diouf, *Université McGill, Canada*

Laté Lawson-Hellu, *Western University, Canada*

Ramona Mielusel, *University of Louisiana at Lafayette, États-Unis*

Simona Pruteanu, *Wilfrid Laurier University, Canada*

Jean Claude Abada Medjo, *Université de Maroua, Cameroun*

Amidou Sanogo, *Université Houphouët Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire*

Ndeye Bâ, *Ryerson University, Canada*

Comité scientifique

Ndeye Bâ, *Ryerson University, Canada*
Philippe Basabose, *Memorial University of Newfoundland, Canada*
Maya Boutaghoul, *Florida International University, États-Unis*
Adama Coulibaly, *Université Houphouët Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire*
Jean Michel Devesa, *Université de Limoges, France*
Mbaye Diouf, *Université McGill, Canada*
Valérie Dusailant-Fernandes, *University of Waterloo, Canada*
Jalel el Gharbi, *Université de Manouba, Tunisie*
Marcelin Vounda Etoa, *Université de Yaoundé I, Cameroun*
Mustapha Hamil, *University of Windsor, Canada*
Kumar R. Issur, *Université de Maurice, Maurice*
Laté Lawson-Hellu, *Western University, Canada*
Christine LeQuellec Cottier, *Université de Lausanne, Suisse*
Florina Matu, *United States Air Force Academy, États-Unis*
Hassan Moustir, *Université de Rabat, Maroc*
Karen Pereira-Meyers, *University of Eswatani, The Kingdom of Eswatani*
Simona Pruteanu, *Wilfrid Laurier University, Canada*
Srilata Ravi, *University of Alberta, Canada*
Joubert Satyre, *University of Guelph, Canada*
Alain Viala, *University of Oxford, England*
Julia Waters, *The University of Reading, England*
Fredrik Westerlund, *University of Western Finland, Finlande*

Numéro 2 (2022)

Recherches Francophones

« L'expression du marronnage dans la Caraïbe aux XX^e et XXI^e siècles »

Numéro coordonné par

Alexandra Roch

Université des Antilles, Martinique

SOMMAIRE

Éditorial

Raymond Mbassi Atéba (Université de Maroua, Cameroun) **1-2**

Introduction

Alexandra Roch (Université des Antilles, Martinique) **3-10**

Dossier thématique

Marronnage et contre-espace

Richard Price (College of William and Mary, Virginie) **11-23**

Un aperçu des Marrons aux Amériques

Alexandra Roch (Université des Antilles, Martinique) **24-41**

Penser le legs du marronnage à la Martinique : l'exemple du carnaval 2021

Marronnage et esthétiques littéraires

Madis Krouma (Université de Lomé, Togo) **42-65**

Batouala, roman du marronnage

Mylène Danglades (Université de la Guyane) **66-80**

Des entrelacs d'histoire et de fuite dans Un dimanche au cachot de Patrick Chamoiseau

Varia

Kévin Gayalin (Université des Antilles, Martinique) **81-100**

La reterritorialisation de la ville de Saint-Pierre à la Martinique par les Martiniquais après l'éruption de 1902

Lidiya Boteva (University of Western Ontario, Canada) **101-121**

Écriture francophone et Anthropocène dans Moi, Tituba sorcière... noire de Salem, de Maryse Condé : une lecture postcritique

Comptes rendus de lecture

Maryne Rousseau (Université des Antilles, Martinique) **122-130**

Rodolphe Solbiac, La destruction des statues de Victor Schoelcher en Martinique. L'exigence des réparations et d'une nouvelle politique des savoirs

Alexandra Roch (Université des Antilles, Martinique) **131-135**

Jocelyne Béroard, Loin de l'amer

Créations

Kumar R. Issur (Réduit, Île Maurice) **136-139**
Essence et résilience (Poème inédit)

Tahar Bekri (Paris, France) **140-141**
Je cherche mes mots (Poème inédit)
Gaston Miron (Poème inédit)

Prochain numéro

Recherches Francophones, vol. 3, n°1 (2024) **142-143**
« Autochtonies et espaces francophones »
Dossier coordonné par Ndeye Ba, (Université de Toronto, Canada)

Éditorial

Raymond Mbassi Atéba

Université de Maroua, Cameroun

Phénomène transversal inséparable de l'histoire de l'océan Indien et de la Caraïbe, le marronnage constitue l'une des formulations singulières aux plans idéologique, politique, économique et même philosophique d'une certaine idée de la liberté dans les colonies régies des siècles durant par un système esclavagiste féroce.

Si, au départ, il se construit autour des utopies excentrées, expérimentées hors du temps, loin de la société corrompue par des relations de domination et d'acculturation entre le maître et l'esclave, le marronnage contemporain, lui, s'élabore dans une expérience d'en-dedans et formule sa propre demande de reconnaissance et de transformation des causalités internes qui le justifient ou le récuse dans et au-delà des espaces insulaires.

En cela, il constitue un champ d'étude fécond et riche d'une épistémologie de la contestation, de la libération, de l'inventivité et de la résilience qui s'inscrit dans la syntaxe d'une historicité douloureuse de l'esclavage et de la colonisation ainsi que de leurs conséquences et de leurs variations aujourd'hui.

Fait colonial et postcolonial d'une ampleur et d'une épaisseur considérables dans l'économie culturelle des pays anciennement colonisés et embastillés dans l'étau du code occidental, le marronnage interpelle par ses modalités de surgissement, par les discursivités qu'il mobilise ou autorise, par ses mutations dans toutes les situations d'asservissement de l'homme par son semblable.

Le présent numéro interroge, en effet, les représentations et les problématiques caribéennes de cette expérience particulière mais extrême de la liberté de l'homme noir, et de l'homme tout court, qui trouve des résonances significatives ailleurs et constitue, peut-être, une forme d'émancipation de l'humanité.

Introduction

Alexandra Roch

Université des Antilles, Martinique

Dans la cale du bateau négrier, grâce à une étrange mémoire du corps, les esclaves ont transporté le souvenir de pratiques relevant du théâtre, qui ont refait surface sur la plantation et ont participé à une forme de résistance et de subversion.

Les formes dramatiques de la Caraïbe et ses diasporas africaines ont aujourd'hui la même énergie de marronnage en partage qui passe par l'oralité, le masque, le carnaval, le double jeu et lutte contre toute identité d'assignation.

(Chalaye, 2018:17)

Si vous désirez savoir ce qu'est le marronnage, ne cherchez pas dans un dictionnaire. Contentez-vous d'ouvrir grand les yeux et les oreilles. Car « les nègres marrons » ne sont pas enterrés dans les livres d'histoire, ils continuent à vivre parmi nous ; à peine perceptibles puisqu'ils ne persistent dans l'être qu'en disparaissant. (Bona, 2018 : 117)

Ce deuxième numéro de *Recherches Francophones*, la revue de l'AIELCEF (Association Internationale d'Étude des Littératures et Cultures de l'Espace Francophone), vient à la suite de la Journée d'étude du 27 mars 2018 organisée à l'Université des Antilles en Martinique et consacrée à l'expression du marronnage dans la Caraïbe anglophone et francophone aux XX^e et XXI^e siècles. Elle avait pour objectif d'explorer la présence du marronnage dans les espaces post-coloniaux d'un point de vue anthropologique, social et littéraire.

Le marronnage naît dans un contexte historique, social et politique bien défini, celui de l'esclavage et de la colonisation. En effet, les brutalités, les conditions inhumaines, le manque de liberté sont autant d'éléments qui poussent

l'homme noir déporté à partir en marronnage. L'historienne guadeloupéenne Josette Fallope affirme à juste titre dans *Esclaves et citoyens* que :

Le marronnage est une manifestation du désir de liberté de l'esclave, quelles que soient ses motivations. Le marronnage est en effet une forme de résistance qui répond à différentes démarches de l'esclave, selon les circonstances du marronnage – grève et marronnage – vengeance des esclaves bossales pendant la période d'acclimatement, marronnage dû à la pression, à la faim ou de mauvais traitements, marronnage pour aller visiter un parent ou une amie, marronnage enfin pour la promotion sociale, pour l'exercice d'un petit métier dans les villes et bourgs. (1992 : 207)

Le marronnage est donc l'expression de la résistance de l'Africain esclavagisé qui apparaît sous diverses formes sur le continent américain. Généralement associé à la fuite dans les bois et dans les espaces reclus, le marronnage comprend aussi d'autres formes de résistances menées au sein même de la plantation comme l'empoisonnement ou encore le sabotage. Il constitue pour ces noirs africains un processus de refus de la traite, des modes de vie servile et des pensées imposées par les colonisateurs. C'est ainsi que l'esclavagisé en situation de marronnage tente de récupérer les éléments culturels et culturels de sa terre natale ; ce qui a contribué à la survivance et la transmission de l'Afrique sur le nouveau continent. De ce fait, le marronnage est une « conduite spécifique au sein du système esclavagiste [... qui] au sens propre naît et meurt avec l'esclavage » (Rochmann, 2000 : 5).

Toutefois, depuis quelques décennies, le marronnage connaît un nouvel essor et nombreux sont les Afro-descendants qui puisent leur inspiration dans cette résistance que le marronnage a établie face à l'esclavage et la colonisation pour s'affirmer et s'émanciper en tant qu'être. Ainsi, comme le fait remarquer l'anthropologue Richard Price, « tout autour de la Caraïbe aujourd'hui, le marron historique – souvent mythifié en une créature hors du commun est devenu une

référence d'identité pour les écrivains, artistes, intellectuels et politiciens de la région, le symbole ultime de résistance à l'oppression et de lutte pour la liberté » (Price, 2013). Dans le domaine artistique, littéraire et même social, le marronnage est largement lié à une forme de création qui désire échapper aux modèles dominants et établir ses propres principes. Le marronnage s'oppose à l'assimilation, à l'acculturation et à l'aliénation. C'est en ce sens que le marronnage « incarne un idéal créateur, véhicule des valeurs novatrices au point que tout un chacun puisse se reconnaître en lui, s'agréger à son combat et l'élire comme aspirateur » (Louise, 2006 : 21).

La réappropriation du marron et du marronnage aux XX^e et XXI^e siècles semble être une voie émancipatrice permettant de rompre avec l'état de colonialité que connaissent certains espaces postcoloniaux.

Pendant plus de quatre siècles, l'homme noir a su déployer de multiples techniques à l'encontre de la violence coloniale et c'est dans ce contexte d'affirmation de soi, de rupture et de refus de toutes formes d'exploitation imposées que le marronnage et le marron deviennent des figures atemporelles. En ce sens, le marronnage représente une philosophie de vie, un mode d'être, une norme à l'agentivité et l'épanouissement dans un contexte socio-politique déstructurant. Le marronnage ne fait donc pas uniquement référence à l'isolement des esclavagisés mais aussi à la récupération et la reconstruction de l'Afrique ; ce qui intéresse principalement les contemporains. Le marronnage désigne une pensée subversive qui combat aussi bien l'esclavage et le colonialisme du passé, mais aussi les conséquences de cette période dans le présent où la liberté des Caribéens est sans cesse remise en question.

Cette page historique constitue le point de départ de l'émergence d'une identité caribéenne élaborée dans la résistance, la rébellion et la remise en

question de la culture transmise par les colonisateurs. C'est d'ailleurs dans cette essence mythique que le sujet caribéen arrive à se transcender. L'expérience du marronnage est un mode de vie, une pensée qui habite chaque descendant de marron et qui refait surface dans les anciennes colonies en période de crise, d'oppression et d'entrave à la liberté. Ainsi, l'esprit du marronnage place l'opprimé dans une posture d'agent, d'autonomie et de liberté. C'est ainsi que l'expérience historique du marronnage a ouvert la voie de l'émancipation culturelle aux Afro-descendants.

Cette réflexion invite donc à questionner les enjeux du marronnage dans la Caraïbe francophone aux XX^e et XXI^e siècles. Que révèle aujourd'hui une telle ferveur pour ce phénomène de résistance datant du 15^{ème} siècle dans la société caribéenne ?

Afin de répondre à cette problématique, ce numéro, qui s'organise autour de deux parties, révèle que ce fait historique n'intéresse plus seulement les historiens, mais s'érige comme une voie émancipatrice chez l'Afro-descendant que convoquent les philosophes, les sociologues, les littéraires, les anthropologues. À partir du moment où une situation rappelle le traumatisme de l'esclavage : acculturation, aliénation, dépossession du corps et du territoire, l'incapacité d'agir et de décider, le mécanisme de défense inventé par les marrons refait surface à travers l'inventivité, l'ingéniosité, la ruse, la créativité, le jeu. Bona nous explique que : « Marronner c'est échapper à ses ennemis, c'est produire sa propre disparition, s'embusquer, brouiller les pistes, faire le mort, disparaître pour aussitôt ressurgir » (Dénètem Touam Bona, 2016 : 12).

La première partie intitulée « marronnage et contre-espace », constituée de deux articles, montre que le marronnage contemporain s'oppose à la situation

sociale et politique existante en Guyane et à la Martinique. Ainsi, pour citer Anny Dominique Curtius :

En situation de marronnage, le corps s'inscrit dans un processus de quête identitaire, puisqu'en se fondant dans l'invisible, dans l'épaisseur de la nuit et de la végétation qui composent désormais leur monde, les marrons font de la nature, du temps, de l'errance, une expérience positive. (2000, 103)

L'étude anthropologique de Richard Price propose un rappel historique du marronnage. Il y établit un état des lieux de la recherche sur le marronnage et les communautés des marrons des Guyanes et de la Caraïbe.

Alexandra Roch expose les mécanismes de résistance et de défense élaborés par les Martiniquais à travers le carnaval 2021 pendant la crise sanitaire de la Covid-19. Cette dernière mobilise une approche des études postcoloniales pour explorer la résistance et la défiance de la population martiniquaise face à une situation de colonialité qui ne prend pas en considération les spécificités du territoire.

La deuxième partie, consacrée à l'esthétique littéraire du marronnage, comprend également deux articles.

Madis Krouma présente une relecture de *Batouala* de René Maran au moyen du schéma archétypal du marronnage en mobilisant le marronnage littéraire. L'étude met en exergue l'articulation entre l'histoire et l'imagination dans l'élaboration du roman. Il s'agit donc pour Krouma de démontrer les mécanismes relatifs au contexte de création du texte qui témoigne d'un éveil de conscience de Maran désireux de s'affranchir du carcan de la servitude.

Mylène Danglades s'interroge sur la portée réelle de la fonction libératrice d'une écriture héritière du marronnage. Sa lecture du roman *Un*

Dimanche au cachot de Patrick Chamoiseau pose la question de savoir si celle-ci apporte une véritable émancipation ou si elle contribue au maintien des Caribéens dans une marginalité carcérale.

Cette étude sur le marronnage se poursuit avec deux articles en varia. Kevin Gayalin invite à une réflexion sur la reterritorialisation de la ville de Saint-Pierre à la Martinique après l'éruption de la Montagne Pelée en 1902 par les subalternes. En s'appuyant sur les Postcolonial Studies, Gayalin démontre que le repeuplement de cette ville coloniale après la catastrophe constitue une récupération et une réappropriation du pouvoir politique et économique des Afro-descendants.

L'article de Lidiya Boteva pose une réflexion sur l'identité et l'auto-définition dans le roman de l'écrivaine guadeloupéenne Maryse Condé *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem*. Boteva convoque le concept de l'*In Between* pour démontrer que l'espace, pays rêvé ou pays physique, offre une nouvelle vision qui interroge les conséquences de l'Anthropocène moderne.

Les différents articles réunis dans ce numéro de *Recherches Francophones* démontrent que la notion de liberté est fondamentale chez le sujet caribéen. Pour ce faire, le marronnage est l'une des voies qui permet, d'un point de vue social ou littéraire, d'inscrire le Caribéen dans une certaine philosophie de la liberté et d'émancipation vis-à-vis des effets de la colonialité dans l'espace post-colonial.

Bibliographie

Chalaye, Sylvie, *Corps marron*, Caen, Passage(s), 2018.

Curtius, Anny-Dominique, « Désontologisme et réontologisme des esclaves et des marrons », dans Jean Benoist, Jean Bernarbé, Raphaël Confiant et Gerry L'Etang, *Au Visiteur lumineux : Des îles créoles aux sociétés plurielles mélanges offerts à Jean Benoist*, Pointe à Pitre, Ibis Rouge, 2000, pp.103-114.

Fallope, Josette, *Esclaves et citoyens : les noirs à la Guadeloupe au XIXème siècle dans les processus de résistance et d'intégration (1802-1910)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1992.

Lalla, Barbara, *Defining Jamaican Fiction : Marronage and the Discourse of Survival*. Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1996.

Louise, René, *Le Manifeste du marronnisme moderne Philosophie de l'esthétique pour le métissage culturel*, Paris, Lafontaine, 2006.

Price, Richard, *Cultures en Guyane, Les Marrons*, Paris, Vents d'ailleurs, 2003.

_____, « La vie quotidienne des Marrons à l'époque coloniale » in Cruse & Rhiney (Eds.), *Caribbean Atlas*, 2013. <http://www.caribbean-atlas.com/fr/thematiques/vagues-de-colonisation-et-de-controle-de-la-caraibe/la-vie-dans-la-caraibe-des-plantations/la-vie-quotidienne-des-marrons-a-l-epoque-coloniale.html>.

Roberts, Neil, *Freedom as Marronage*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

Roch, Alexandra, *Le Marronnage dans la littérature caribéenne*, Paris, L'Harmattan, 2017.

Rochmann, Marie-Christine, *L'Esclave fugitif dans la littérature antillaise*, Paris, Karthala, 2000.

Touam Bona, Dénètem, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

_____, « Lignes de fuite du marronnage. Le “lyannaj” ou l’esprit de la forêt », *Multitudes*, vol. 70, n°1, 2018, pp. 177-185.

Un aperçu des Marrons aux Amériques

Richard Price

College of William and Mary, Virginie, États-Unis

Résumé

Le marronnage était une forme de résistance capitale pour les esclaves, qu'elle fût entreprise par des individus seuls, par des petits groupes, ou dans de grandes rébellions de masse. Partout, des communautés marronnes se dressaient comme des défis héroïques devant l'autorité coloniale, comme preuves vivantes de l'existence d'une conscience esclave, qui refusait d'être limitée par la conception ou la manipulation des Blancs.

Pendant plus de quatre siècles, des communautés fondées par des esclaves auto-libérés se sont répandues aux marges de l'Amérique des plantations du Brésil au sud-est des États-Unis, du Pérou au sud-ouest des États-Unis. Connues en espagnol sous le nom de *Palenques* et en brésilien comme *quilombos* ou *mocambos*, ces nouvelles sociétés étaient d'échelles diverses : minuscules bandes éteintes en moins d'une année ou puissants États comptant des milliers de membres, se perpétuant sur des générations voire des siècles. Cette étude a pour objectif de présenter le marronnage et les Marrons aux Amériques, dans tous les territoires et toutes les langues et permettre de comprendre les raisons pour lesquelles le marron est érigé en héros dans les espaces anciennement colonisés.

Mots-clés : Marronnage, Communauté, Liberté, Résistance, Fugue, Marron

Pendant plus de quatre siècles, des communautés fondées par des esclaves auto-libérés se sont répandues aux marges de l'Amérique des plantations – du Brésil au sud-est des États-Unis, du Pérou au sud-ouest des États-Unis. Connues en espagnol sous le nom de *palenques* et en brésilien comme *quilombos* ou *mocambos*, ces nouvelles sociétés étaient d'échelles diverses : minuscules bandes éteintes en moins d'une année ou puissants États comptant des milliers de membres, se perpétuant sur des générations, voire des siècles. (Le terme français « marron » vient de l'espagnol *cimarrón*, lui-même basé sur une racine taïno [amérindien]). De nos jours, les descendants de ces premiers marrons habitent encore des enclaves semi-autonomes dans de nombreuses parties de l'hémisphère comme le Suriname et la Guyane, la Jamaïque, le Brésil, la Colombie et le Belize. Ils sont farouchement fiers de leurs origines marronnes et, dans certains cas au moins, fidèles aux traditions culturelles uniques développées par leurs ancêtres, depuis les premiers jours de l'histoire afro-américaine.

L'idée de limiter une journée d'étude au « marronnage dans la Caraïbe anglophone et francophone » me paraît trop arbitraire et limite des comparaisons fructueuses. Pour les descendants des Marrons aujourd'hui, les frontières nationales, par exemple entre le Suriname et la Guyane, sont tout à fait perméables. Donc, je préfère parler du marronnage et des Marrons aux Amériques, dans tous les territoires et toutes les langues. C'est un argument que j'ai promulgué depuis 50 ans, depuis la publication en 1973 de mon premier livre, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*.

Aux Amériques, la signification et l'attrait du marronnage différaient pour les peuples asservis compte tenu de la diversité de leurs positions sociales, en fonction de leur perception d'eux-mêmes et de leur situation, qui pouvait être influencée par des facteurs aussi divers que leur pays d'origine, le temps qu'ils

avaient passé au Nouveau Monde, leurs tâches en tant qu'esclaves, leurs responsabilités familiales et les traitements particuliers qu'ils avaient subis de la part des contremaîtres ou des maîtres. Cela dépendait aussi de considérations plus générales, telles que la proportion de Noirs par rapport aux Blancs dans la région, le pourcentage de personnes libérées dans la population, la nature des terrains disponibles dans lesquels fonder des communautés et les possibilités de manumission. De nombreux Marrons, notamment des hommes, s'échappèrent pendant leurs premières heures ou leurs premiers jours aux Amériques. Les Africains qui avaient déjà passé quelque temps dans le Nouveau Monde avaient moins tendance à fuir. Mais les esclaves créoles, qui étaient particulièrement bien acculturés et qui avaient mieux appréhendé le fonctionnement de la plantation, sont ceux qui semblent être bien représentés parmi les fugitifs, s'échappant souvent vers des régions urbaines où ils pouvaient passer pour des hommes libres grâce à leurs compétences, leur autonomie et leur capacité à parler la langue coloniale.

Le grand nombre de publicités détaillées en matière d'esclaves fugitifs qui fut placé dans les journaux par les maîtres montre bien le niveau d'inquiétude des planteurs, tout en offrant à l'historien critique un ensemble de sources pour l'étude des profils des Marrons, qui variaient considérablement selon la période historique et le pays. Les Marrons individuels s'échappaient, non seulement vers l'arrière-pays – beaucoup d'esclaves, notamment ceux qui avaient des compétences particulières, prenaient la direction des centres urbains et se fondaient facilement dans la population d'hommes libres – mais aussi vers la mer : certains devinrent Marrons maritimes, traversant des frontières internationales par bateau de pêche ou par d'autres navires. En Haïti, les Marrons jouèrent un rôle clé de catalyseur dans la Révolution haïtienne, entraînant ainsi la création de la première nation des Amériques où tous les citoyens étaient libres.

En général, les planteurs acceptaient la pratique courante du « petit marronnage » : les fugues à répétition ou périodiques ayant pour but la visite d'amants ou d'amis sur des plantations avoisinantes. Mais, au cours de la première décennie de colonisation, dans la plupart des territoires esclavagistes, les punitions les plus brutales (sectionnement des tendons, amputation, castration, suspension par les côtes à un crochet de boucher, rôtissage à petit feu jusqu'à la mort) furent réservées aux Marrons de longue durée, récidivistes et, dans de nombreux cas, ces peines draconiennes furent rapidement inscrites dans la loi.

C'était le marronnage à grande échelle, lorsque des fugitifs individuels se regroupaient pour former des communautés, qui frappait directement aux fondements du système de plantation, en présentant des menaces militaires et économiques qui mettaient les colons au pied du mur. Les communautés marronnes, qu'elles furent cachées aux abords des plantations ou dans les profondeurs de la forêt, faisaient périodiquement des raids dans les plantations pour prendre des armes à feu, des outils et des femmes esclaves, permettant ainsi la réunification dans la liberté de familles fondées dans l'esclavage.

Dans bien des cas, les colons assiégés furent obligés d'engager des poursuites à l'encontre de leurs anciens esclaves, pour retrouver la paix. À titre d'exemple, à Cuba, sur l'île d'Hispaniola, à la Jamaïque et au Suriname (tout comme au Brésil, en Colombie, en Équateur et au Mexique) ils offrirent à contrecœur des traités aux communautés marronnes, leur garantissant la liberté, leur reconnaissant l'intégrité territoriale et en prenant des dispositions pour que leurs besoins économiques furent satisfaits. En contrepartie, les Marrons acceptèrent de mettre fin à leurs attaques contre les plantations et de rendre les

nouveaux fugitifs. Évidemment, de nombreux groupes de Marrons n'atteignirent jamais cette indépendance reconnue, car ils furent anéantis par des confrontations armées et, même lorsque des accords furent proposés, ils étaient souvent rejetés ou rapidement violés. Pourtant, de nouvelles communautés semblaient apparaître aussi vite que les autres étaient détruites, et elles demeuraient, d'un point de vue colonial, la « plaie chronique » et la « gangrène » de beaucoup de sociétés d'esclavagistes, jusqu'à l'Abolition finale.

Pour perdurer, les communautés marronnes devaient être quasi inaccessibles, et les villages furent principalement situés dans des zones éloignées et inhospitalières. Au sud des États-Unis, les marécages isolés étaient un endroit de prédilection, et les Marrons s'intégrèrent souvent à des communautés amérindiennes. À la Jamaïque, certains des groupes marrons les plus connus habitaient une région accidentée et complexe appelée « *Cockpit Country* » (« pays des trous »), où ils manquaient d'eau et de bonnes terres, mais où il y avait beaucoup de gorges et de gouffres calcaires. Et dans les Guyanes, des jungles à première vue impénétrables fournissaient un refuge sûr aux Marrons.

Partout dans l'hémisphère, les Marrons développèrent des compétences extraordinaires de guérilla. À la stupéfaction de leurs ennemis coloniaux, qui essayèrent d'appliquer des tactiques rigides et traditionnelles apprises sur les champs de bataille ouverts européens, ces guerriers extrêmement adaptables et mobiles profitaient au maximum des milieux fermés, frappant et se retirant à toute vitesse, utilisant largement des guets-apens pour prendre leurs adversaires dans des tirs croisés, se battant seulement aux moments et aux endroits choisis par eux-mêmes, dépendant de réseaux fiables d'intelligence parmi des non-

Marrons (esclaves et colons blancs) et communiquant souvent au moyen de tambours et de cors.

Les premiers Marrons de n'importe quelle colonie du Nouveau Monde venaient de diverses sociétés d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale. Au départ donc, ils ne partageaient ni langue ni autre aspect culturel majeur. Leur tâche collective, une fois dans les forêts, montagnes ou marécages, ne consistait en rien de moins qu'à la création de nouvelles communautés et institutions, en s'appuyant sur leurs différents héritages africains, ainsi que sur l'apport de leurs maîtres européens et sur celui de leurs nouveaux voisins amérindiens. Les chercheurs, notamment en anthropologie, qui ont mieux étudié la vie marronne contemporaine, semblent être d'accord sur le fait que ces sociétés donnent une impression étrangement « africaine », mais qu'en même temps, elles paraissent dépourvues de systèmes directement transplantés. Malgré ce caractère général « africain », aucun *système* social, politique, religieux ou esthétique marron ne peut remonter de manière fiable à une provenance ethnique spécifique africaine. Ils révèlent plutôt une composition hybride, forgée dans les premières rencontres d'individus porteurs de diverses cultures africaines, européennes et amérindiennes dans le cadre déchirant et donc dynamique du Nouveau Monde.

Les sociétés marronnes les plus connues de la Caraïbe actuelle sont les Marrons de la Jamaïque et les peuples Saamaka et Ndyuka (parmi d'autres) du Suriname et de la Guyane.

Les Marrons de la Jamaïque, qui vivent toujours au sein de deux groupes principaux basés à Accompong (sur les hauteurs de Montego Bay) et à Moore Town (reculé dans les Blue Mountains), entretiennent de fortes traditions basées sur leur histoire de combattants de la liberté. Alors que le premier groupe fut mené par Cudjoe, le deuxième le fut par la femme guerrière Nanny (dont le

portrait figure actuellement sur le billet jamaïcain de 500 dollars). Deux siècles de recherches, dont une partie entamée par des Marrons eux-mêmes, offrent des points de vue divers sur la façon dont ces hommes et femmes réussirent à créer une culture dynamique au sein des limites d'une île relativement petite.

Les Marrons du Suriname sont actuellement le meilleur exemple documenté de la fondation, par d'anciens esclaves, de nouvelles sociétés et de nouvelles cultures aux Amériques, dans des conditions de dénuement extrême. Cet exemple illustre également comment se sont développées et entretenues des sociétés semi-autonomes qui persistent, florissantes, jusqu'à présent. Grâce aux collaborations récentes et approfondies entre les Marrons Saamaka, Ndyuka et des anthropologues, l'on connaît bien à présent les accomplissements de ces peuples – de leurs origines datant de la fin du XVII^e siècle, des détails de leurs guerres et des accords qu'ils ont signés, à leurs luttes actuelles contre des sociétés multinationales minières et forestières. Aujourd'hui, les Marrons du Suriname — au nombre de 260 000 individus — habitent l'intérieur du pays, dans et aux alentours de la capitale Paramaribo, en Guyane française, en Europe et ailleurs dans le monde. Je dois souligner : tous les Marrons qui vivent en Guyane sont d'origine surinamienne. Aujourd'hui, ces Marrons, Ndyuka, Saamaka, Aluku et Pamaka, représentent trente-six pour cent de la population guyanaise. Et les Marrons représentent aujourd'hui plus d'un quart de la population du Suriname.

Une grande partie des recherches modernes sur les Marrons met l'accent sur l'historiographie et la conscience historique — comment les Marrons eux-mêmes conceptualisèrent et transmirent les connaissances sur leurs premières années de résistance — en privilégiant les voix propres des historiens marrons. Mon livre *Les premiers temps*, publié en anglais en 1983 (et récemment publié en langue Saamaka), présente des récits historiques oraux, faits par des membres

de la communauté Saamaka sur les premières années de leur société, il y a trois cents ans, sur leurs révoltes contre l'esclavage et leurs batailles contre les colons. La suite, *Alabi's World* (1990) complète les récits Saamaka avec des documents d'archives écrits par des missionnaires allemands et des administrateurs néerlandais qui vivaient dans les villages Saamaka, au cours de la période suivant la signature des accords de paix avec les colons, en 1762. Cet ouvrage juxtapose ainsi de façon directe des témoignages complexes, écrits et oraux, sur ces mêmes événements. Le livre *True-Born Maroons* (2008) de Kenneth Bilby juxtapose des documents oraux et d'archives, en portant une attention particulière à la perspective des Marrons eux-mêmes à la Jamaïque, et en mettant à jour un nombre remarquable de pratiques africaines et de premières créolisations dans le Nouveau Monde en matière de langue, de pratiques religieuses et de nombreux autres domaines qui servirent pendant les guerres contre les colons. Une histoire récemment publiée en anglais, par Thoden van Velzen (2022), sur les Marrons Ndyuka (Okanisi), présente des chapitres basés sur des documents oraux et des documents d'archives, créant ainsi un riche tableau historique de la politique et de la vie sociale au sein de cette société marronne du Suriname.

Depuis le début du 21^e siècle, les Marrons prennent le devant de la scène dans leur lutte pour un territoire et pour la souveraineté au sein d'États-nations, en continuant le type de résistance qu'ils montraient pendant la période coloniale. Le Brésil et le Suriname fournissent de beaux exemples. Suite à la promulgation de la nouvelle constitution brésilienne en 1988 (et des réformes ultérieures), les descendants des *quilombos* historiques (qui signifiait « communautés marronnes » à l'origine) avaient, sous certaines conditions, le droit de revendiquer la propriété collective des terres sur lesquelles vivaient leurs ancêtres.

Au cours des batailles juridiques qui s'ensuivirent, la définition de *quilombo* a été élargie pour se référer non seulement aux descendants des Marrons, mais à presque toute communauté noire brésilienne sans terre, rurale ou urbaine, dont les membres pouvaient revendiquer une histoire de résistance au pouvoir de l'État. Actuellement, beaucoup de jeunes anthropologues brésiliens sont formés explicitement pour aider de telles communautés dans leur quête pour devenir propriétaires terriens et jouir de leurs droits. Un certain nombre de communautés ont déjà obtenu des titres de propriété collectifs pour leurs terres.

Dans les années 1990, au Suriname, les Marrons Saamaka, à l'époque quelques 80 000 personnes, ont découvert que les terres habitées par leurs ancêtres depuis la fin du XVII^e siècle avaient été envahies par des bûcherons chinois et par des sociétés multinationales, de mines et d'extraction, qui avaient reçu des permis d'exploitation du gouvernement national.

La constitution postcoloniale du Suriname accorde la propriété de la forêt, qui est habitée par certains peuples amérindiens et par six communautés marronnes, à l'État, qui, à cette époque, avait commencé à distribuer des concessions minières et forestières à des multinationales étrangères. En s'organisant et en se procurant une aide juridique, le peuple Saamaka a mené une bataille juridique de dix ans contre la République du Suriname. Cette lutte s'est terminée par un jugement historique, rendu en 2007 par la Cour interaméricaine des droits de l'homme (le procès du *Peuple Saramaka v État du Suriname*), obligeant la nation à modifier ses lois et à accorder au peuple Saamaka un titre de propriété collectif pour leur territoire traditionnel, ainsi que la souveraineté allant avec – un jugement qui fait jurisprudence pour tous les peuples indigènes et les Marrons, partout aux Amériques. J'ai servi de conseiller et de témoin expert

pour les Saamaka au cours de cette affaire, fournissant un exemple d'activisme en anthropologie. Ensuite, j'ai écrit un livre sur la lutte des Saamaka pour leur souveraineté : *Peuple Saramaka contre l'État du Suriname : Combat pour la forêt et les droits de l'homme* (2012).

Il est triste de devoir rapporter qu'au moment où j'écris, en 2022, le gouvernement du Suriname continue à agir comme si le jugement de la cour n'avait jamais eu lieu, et son refus de se conformer à la décision du tribunal fait que, de plus en plus, le jugement de 2007 a l'air d'une victoire à la Pyrrhus. Les droits des Saamakas, ainsi que des autres Marrons et peuples autochtones du Suriname, restent aujourd'hui profondément menacés, malgré les efforts continus des Saamakas, de leurs avocats et de la Commission interaméricaine des droits de l'homme pour persuader le gouvernement de se conformer aux ordres de la cour.

Aujourd'hui, les relations entre les communautés Marrons et les États-nations dans lesquels ils vivent varient considérablement. Dans une grande partie du Brésil, ou même à la Jamaïque, des communautés restent fières de leur héritage marron, mais, pour un étranger, elles semblent peu différentes de la population rurale non-Marron qui les entoure. En revanche, le long des fleuves du Suriname, les Marrons continuent de vivre dans des villages que les étrangers comparent souvent à l'Afrique précoloniale, où la langue, les vêtements, la parenté, les moyens de transport et les lois sont des créations marronnes uniques, qui différencient instantanément cette population du reste du pays. La tension entre l'identité marronne et l'identité nationale est devenue aiguë pour beaucoup de jeunes qui sont passés de territoires traditionnels à des villes, ou même à des pays étrangers. Pourtant, dans certaines régions, telles que les villages Saamaka

situés le long du fleuve Suriname, la culture et l'identité des Marrons restent vraiment vibrantes.

Les Marrons et leurs sociétés continuent d'occuper une place toute particulière dans l'étude de la diaspora africaine aux Amériques. Le marronnage était une forme de résistance capitale pour les esclaves, qu'elle fût entreprise par des individus seuls, par des petits groupes, ou dans de grandes rébellions de masse. Partout, des communautés marronnes se dressaient comme des défis héroïques devant l'autorité coloniale, comme preuves vivantes de l'existence d'une conscience esclave, qui refusait d'être limitée par la conception ou la manipulation des Blancs. Ce n'est pas par hasard que partout dans la Caraïbe, le Marron historique, qui s'est souvent transformé en héros mythique, plus grand que nature, est actuellement devenu une pierre de touche identitaire pour les écrivains, les artistes, les intellectuels et les hommes politiques de la région – le symbole par excellence de la résistance à l'oppression et du combat pour la liberté.

Bibliographie

Arrom, José Juan, « Cimmarón : Apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen », dans José Juan Arrom et Manuel A García Arévalo (dir.), *Cimmarón*, Santo Domingo, Fundación García Arévalo, 1986, pp. 13-30.

Besson, Jean, *Transformations of Freedom in the Land of the Maroons: Creolization in the Cockpits of Jamaica*, Kingston/Miami, Ian Randle Publishers, 2016.

Bilby, Kenneth M, *True-Born Maroons*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

_____, Swearing by the Past, Swearing to the Future: Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons', *Ethnohistory*, vol. 4, n°44, 1997, pp. 655–689.

Boyer, Véronique, « Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 96, n°2, 2010.

Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais », *L'Année Sociologique*, n°3, 1961, pp. 1-112.

Diouf, Sylviane A., *Slavery's Exiles : The Story of the American Maroons*, New York, NYU Press, 2013.

Richard Price, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, New York, Doubleday/Anchor, 1973.

_____, *Voyages avec Tooy : Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2010.

_____, "Maroons in Guyane: Getting the Numbers Right", *New West Indian Guide*, n°92, 2018.

_____, *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saramaka*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2013.

_____, *Fesiten*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2013.

_____, *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

_____, "Scrapping Maroon History: Brazil's Promise, Suriname's Shame", *New West Indian Guide*, n° 72, 1998.

_____, *Peuple Saramaka contre État du Suriname : combat pour la forêt et les droits de l'homme*, Paris, Karthala, 2012.

Price, Richard & Price, Sally, *Les Marrons*, Châteauneuf-le-Rouge, Vents d'ailleurs, 2003. (2^e édition, 2022, Matoury, Guyane: Ibis Rouge)

_____, *Saamaka Dreaming*, Durham NC, Duke University Press, 2017.

Thoden van Velzen, H.U.E., *Prophets of Doom: A History of the Okanisi Maroons*, Leiden, Brill, 2022.

Penser le legs du marronnage à la Martinique : l'exemple du carnaval 2021

Alexandra Roch

Université des Antilles, Martinique

Résumé

Le marronnage est indissociable de la période esclavagiste. Il constitue une contre-attaque des Africains esclavagisés qui implique tout un art de la ruse, des tactiques et des stratégies permettant de libérer l'esclavagisé de l'oppression. Toutefois, depuis une décennie, il y a une revendication ouverte des valeurs du marronnage dans les espaces anciennement colonisés, comme la Martinique.

Cette réflexion s'intéresse aux enjeux du marronnage à la Martinique à travers le carnaval de 2021. L'analyse permettra de révéler que malgré la départementalisation, la Martinique est dans une situation de colonialité qui s'amplifie à travers la gestion de la crise sanitaire qui ne tient pas compte des problématiques du territoire. C'est dans ce contexte que les stratégies de marronnage refont surface à travers le carnaval, permettant aux carnavaliers martiniquais d'exprimer leur résistance face à une situation sanitaire et politique jugée oppressante.

Mots-clés : Marronnage, Carnaval, Résistance, Émancipation, Colonialité

Introduction

Durant la crise sanitaire de la Covid-19, qui ne cesse de sévir, les journaux de la France hexagonale se sont fait l'écho du non-respect des consignes préfectorales interdisant toutes manifestations carnavalesques à la Martinique en 2021. La presse déclare « l'interdiction préfectorale était claire mais l'appel du carnaval a été le plus fort pour certains Martiniquais qui ont participé à des défilés oubliant les gestes barrières contre la pandémie de Covid-19 » (L'Obs, 2021 [en ligne]). Si pour certains ces défilés sont inconscients, pour d'autres, il faut y voir une forme de marronnage contemporain, c'est-à-dire « une riposte inventive qui passe par des postures, des techniques corporelles, tout un savoir incorporé » (Denetem Touam Bona, 2016 : 32). En effet, face à une situation sanitaire jugée oppressante, engendrée par les multiples confinements, une gestion de crise qualifiée d'« indécente, déplorable, bancale, inadaptée au territoire » (Bouko-Lévy, 2020 [en ligne]), certains Martiniquais ont décidé de braver les mesures prises par le préfet Stanislas Cazelle et certains maires, concernant l'interdiction du carnaval. C'est donc en ces termes que l'un des médias locaux retrace cette édition carnavalesque :

Un vidé marron en plein mardi gras [...] plus que jamais cette année, le carnaval a exprimé sa spontanéité originelle dans plusieurs quartiers et communes de Martinique jusqu'à des heures avancées de la nuit. Les images de ces vidés sont mal vues par le gouvernement en pleine crise sanitaire de la covid-19. Mais pour beaucoup de carnavaliers, braver les interdits était un acte militant... (Octavia, 2021, [en ligne])

Si le carnaval, dans son essence, revêt un caractère de résistance et de rébellion légitimé par les autorités politiques, c'est dans l'édition de 2021 que cette dimension transgressive atteint son paroxysme. D'ailleurs, l'expression « vidé marron » est très symbolique et montre cet aspect, comme le certifie un carnavalier à la presse locale : « Vidé marron, c'est le terme qui convient car il y a une connotation de rébellion et c'est un peu le but ». C'est ainsi que

le déboulement des carnavaliers dans les rues rappelle incontestablement les enjeux du marronnage et le combat des nègres marrons pour leur liberté pendant l'esclavagisation.

Le marronnage, rappelons-le, constitue une contre-attaque des africains esclavagisés qui implique tout un art de la ruse, des tactiques et des stratégies permettant de libérer le corps noir, premier espace d'oppression des colonisateurs.

En quoi l'édition carnavalesque de 2021 à la Martinique relève d'un marronnage contemporain ? Quelle est la situation sociale à la Martinique qui conduit au renouvellement du marronnage ? Quels sont les enjeux des vidés marrons à la Martinique ? Quelles sont les stratégies de marronnage déployées par ces carnavaliers marrons ?

Afin de répondre à ces interrogations, cette analyse se basera sur une recherche qualitative permettant de comprendre les enjeux de ces vidés marrons en pleine crise sanitaire de la Covid-19 et le contexte socio-politique d'émergence de ce marronnage. Il s'agira de lire ces déboulements non pas comme des actes irréfléchis ou inconscients, mais comme un espace-temps permettant de dénoncer une colonialité existante, mais aussi comme un espace permettant de libérer le corps noir de toute forme d'oppression.

Dans un premier temps, la réflexion s'attachera à montrer que, malgré la départementalisation, la Martinique est dans une situation de colonialité qui s'amplifie à travers la gestion de la crise sanitaire, qui ne tient pas compte des problématiques du territoire. Après avoir exposé le contexte socio-politique d'émergence du marronnage, le concept de contre-espace servira à démontrer que les vidés marrons constituent un espace de dénonciation de la politique en place et d'expression de la libération du corps opprimé. Enfin, l'analyse

s'intéressera aux stratégies mises en place par les carnavaliers dans cet espace-temps pour contrecarrer les mesures répressives du gouvernement.

La colonialité à la Martinique : Contexte d'émergence du marronnage

Une colonisation silencieuse depuis la départementalisation

Le marronnage est indissociable de la période esclavagiste. Toutefois, certaines attitudes laissent penser à un héritage de ce marronnage dans les espaces post-coloniaux. En effet, pour Denetem Touam Bona, « dans une société où les dispositifs de surveillance et de contrôle ne cessent de proliférer, je pense que cette figure de résistance [le marronnage] garde toute son actualité » (2016). Face à une situation culturelle, sociale et politique oppressante, les Afro-descendants puisent donc dans les stratégies et les détours des nègres marrons pour s'affirmer en tant qu'être.

Malgré la départementalisation en 1946, qui met en exergue la volonté d'une égalité sociale, politique et économique des colonisés avec la métropole française, la Martinique connaît une véritable crise sociale résultant du manque d'autogestion des Martiniquais concernant les problématiques de leur territoire. C'est à ce titre qu'Aimé Césaire expose dans son article « Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation » le mal-être dont souffrent les Martiniquais :

[...] le grand mal dont souffrent les Antilles est d'être encore des colonies, les seules, les dernières des colonies françaises [...] si j'avais à définir une colonie je dirais que plus qu'un pays dépendant – ce qui n'a pas grand sens dans un monde solidaire – c'est un pays dominé, aliéné qui n'a d'existence qu'en fonction d'un ailleurs ; un pays extraverti. Et cela à tous les points de vue : du point de vue politique, en ce que son administration est tout entière entre les mains d'une métropole, du point de vue économique, en ce que, réduit à l'état de débouché, son économie est intégrée dans une autre plus puissante, du point de vue social enfin, parce que dominé par un groupe de colons allogènes, tenant

au sein de la population, grâce à la métropole, une situation privilégiée. Or, c'est cela les Antilles. (1961 : 110)

En dépit d'une évolution du statut politique de la Martinique, de colonie à département, un malaise social perdure sur le territoire et conduit au désenchantement d'Aimé Césaire lui-même et de bien d'autres, qui voient la départementalisation comme « une domination silencieuse », « une acculturation et une dépossession idéologique ». En effet, si l'on s'appuie sur la déclaration de Césaire après les émeutes de 1959 à Fort-de-France, la départementalisation n'a fait que renforcer l'extinction de la voix de l'Afro-descendant qui se retrouve une nouvelle fois dans une situation de dépossession de pouvoir, dans une incapacité de penser et de décider par lui-même et pour lui-même :

L'assimilation n'étant pas autre chose qu'une forme de la domination et peut être la plus absolue [...]. Des peuples frustrés du droit de se gouverner eux-mêmes, frustrés du pouvoir d'orienter, fut-ce dans une mesure infime, leur propre destin ; à la limite, frustrée d'eux-mêmes, se réveillent à une revendication nouvelle : celle de leur personnalité et de l'auto-gestion. (Césaire, 1961 : 111).

De ce point de vue, la départementalisation a contribué au maintien d'une relation de colonialité entre l'ancienne colonie et la métropole.

Cette privation de la liberté, la politique d'assimilation et d'aliénation du Martiniquais suscitent un vif sentiment de frustration et d'amertume, qui renvoie à une relation dominant-dominé ou colonisateur-colonisé ; ce que la Professeure Patricia Donatien définit comme la colonialité :

Ce processus, articulant hégémonie et subalternité, dans une dialectique maître-esclave, enfermant le colonisé dans une infériorité supposée et le colonisateur dans une supériorité tout aussi hypothétique, a en effet créé une philosophie qui connaîtra son apogée au dix-huitième siècle [...] dans ce système de représentation, la différence et l'altérité ont été conçues comme étant de fait opposées, inférieures et donc, subalternes [...] il

s'agit donc là d'une réalité contemporaine et non pas d'une manière d'être et de penser qui appartiendrait au passé. Par ailleurs, cette colonialité existe et persiste, ce qui est encore plus grave, à travers une certaine pensée étatique et certaines orientations de l'élite. (2020 : 3)

Cette infériorité supposée évoquée par Donatien s'illustre, entre autres, par la quasi absence des Martiniquais dans la prise des décisions concernant leur territoire. C'est ainsi que pour certains Martiniquais, comme le syndicaliste Philippe Pierre Charles ou encore Garcin Malsa, président du Mouvement International pour les Réparations, la gestion de la crise sanitaire de la Covid-19 à la Martinique est un exemple de cette subalternisation du peuple martiniquais. La gestion de la Covid-19 n'a fait qu'accentuer la colonialité existante entre la Martinique et la France hexagonale.

La covid-19 et la gestion coloniale d'une crise sanitaire

Dans une interview accordée au site internet Mr Mondialisation, plusieurs citoyens ultramarins soulignent la supériorité de la France hexagonale dans la prise de décision des mesures sanitaires de la Covid-19, qui ne sollicite pas l'avis des locaux : « Les mesures prises en France hexagonale ont été appliquées à Mayotte, en Guyane, en Guadeloupe, en Martinique et à la Réunion sans prendre en compte leurs spécificités locales. Ce qui est lourd de conséquences aujourd'hui ». Ce constat témoigne du manque d'autonomie et d'autogestion de ces territoires, reflétant une forme de colonisation politique. Car, pour reprendre la pensée du poète et politicien martiniquais Aimé Césaire, « si, comme on vous l'a proposé, il existait dans les colonies des assemblées délibérantes, investies du droit de se prononcer sur tout ce qui pourrait tenir à la législation intérieure, la France n'exercerait plus sur elle qu'une sorte de souveraineté féodale » (1961 : 110). Il y a une certaine volonté de la France de maintenir les anciennes colonies dans une forme de subalternité afin de continuer d'exercer un certain pouvoir. Pour le

syndicaliste guadeloupéen Eli Domota, cette colonialité se manifeste par le mépris des autorités gouvernementales vis-à-vis de l'être humain guadeloupéen mais aussi martiniquais. C'est ainsi que ses propos révèlent une totale dépossession des Afro-descendants de leur territoire, de leur identité et de leur destin. Domota déclare à ce sujet :

La marque de la colonialité s'inscrit en premier lieu dans la considération des autorités pour la vie. Les femmes et les hommes affectés ne sont ni des numéros, ni des éléments d'un ensemble mathématique, ni des objets de probabilités. Cette perception de la vie est intimement liée au développement moderne des relations entre l'occident et le reste du monde, notamment entre les puissances coloniales et leurs possessions caribéennes, américaines [...] le préfet et la direction de l'ARS sont SEULS à indiquer à TOUS ce qu'il convient de faire. (Destom Bottin, 2020, [en ligne])

L'utilisation de la majuscule pour les mots « seul » et « tous » permet de souligner la relation dominant-dominé entre les représentants de l'état et le peuple et de mettre en exergue, aussi, le sentiment d'exaspération vis-à-vis de cette situation.

Au-delà de la Covid-19, cette colonialité existante exacerbe davantage le manque de confiance des Martiniquais envers le gouvernement français qui ne porte pas de véritables solutions aux problèmes sociaux des DOM comme la Chlordécone, l'échouage des algues sargasses ou encore le problème de l'eau.

C'est ainsi que dans son article « La Covid-19 aux marges de la France : Martinique, Guadeloupe et Guyane », la chercheuse Audrey Célestine revient sur le contexte social des Outre-Mer dans lequel le gouvernement français applique les mêmes règles sanitaires qu'en Hexagone.

Dans le cas de la Martinique et de la Guadeloupe, la crise sanitaire a approfondi la crise de confiance dans la capacité de l'État à protéger la santé des habitants des outre-mer. Si on assiste à une

reprise très progressive des vols avec la France hexagonale, de nombreux secteurs sont encore de faits marqués par la situation sanitaire et politique. La quasi-totalité des écoles des deux îles n'ont pas repris, les maires de la plupart des communes invoquant l'absence de moyens pour respecter les consignes sanitaires. Les coupures d'eau nombreuses en période de sécheresse face à des réseaux collectifs défaillants, rendent presque impossible la reprise dans certaines communes notamment rurales. Dans les cas des trois territoires, la gestion de la crise sanitaire s'est, comme souvent, largement fondée sur l'usage de mesures spécifiques et dérogatoires, marqueurs essentiels du déploiement de l'État en outre-mer. (Célestine, 2020, [en ligne])

C'est donc dans une situation de tension sociale et de méfiance totale envers l'État que les instructions concernant la pandémie s'appliquent à la Martinique. Ainsi, la persistance d'une relation de colonialité entre la France hexagonale et son ancienne colonie plonge l'Afro-descendant dans une attitude de subalternité, d'oppression, de passivité vis-à-vis des véritables problématiques de l'espace insulaire. C'est ce contexte social et politique qui pousse certains Martiniquais à trouver une voie d'émancipation qui entraîne la réapparition des tactiques et des stratégies déployées par les nègres marrons. C'est ainsi que le carnaval apparaît comme une réponse collective et un marronnage à cette colonialité.

Le vidé marron : une réponse collective à la colonialité

Le vidé marron : une défiance envers l'État

Le carnaval est un espace-temps qui permet de dénoncer les problèmes sociaux et politiques. Durant le carnaval 2021, les carnavaliers ont rappelé à travers les différents bwabwa à l'effigie du préfet de la Martinique, Stanislas Cazelle, cette situation de colonialité. En effet, Cazelle est identifié à un colon ou un gouverneur, c'est-à-dire un homme « chargé de veiller au respect de l'exécution et de l'application des lois, décrets et règlements et à favoriser l'intégration des politiques régionales, fédérales et communautaires sur le

territoire de sa province ». Ces marionnettes montraient un préfet vêtu d'un pantalon blanc, d'une veste blanche et d'un casque colonial ; ce qui montre que l'objectif du préfet est de servir uniquement les intérêts de la France hexagonale sans prendre en considération les particularités du territoire, sa culture, son histoire. Par ailleurs, la chanson satirique, qui constitue un élément incontournable dans la parade carnavalesque, visait à dénoncer et tourner en dérision le préfet de la Martinique. Toutes les chansons manifestaient un certain mépris pour ce représentant de l'état et sa politique de gestion de l'espace insulaire concernant entre autres la Covid-19 ou encore le Chlordécone. À ce propos, dans une lettre ouverte l'association culturelle et carnavalesque, Akiyo souligne également les mêmes problématiques concernant l'incompétence du préfet de la Guadeloupe dans la gestion de la crise sanitaire. Akiyo condamne avec force le manque de considération pour le peuple et la culture de la Guadeloupe, tout aussi applicable à la Martinique.

Nous vous avons régulièrement demandé de prendre vos responsabilités pour protéger la population guadeloupéenne. Notamment en réglementant les arrivées des passagers sur le territoire, vaccinés ou pas.

Il est inadmissible qu'il n'y ait pas de motifs impérieux et de vraies quarantaines imposés À TOUS LES PASSAGERS arrivants [...] aucune de ces mesures n'a été prise, pour anticiper la vague de contamination en cours et force est de constater qu'encore une fois notre culture est sacrifiée comme l'année dernière qu'il s'agisse du carnaval, de Pâques, des grandes vacances et des fêtes de fin d'année. Nous sommes sur une île, il n'y a aucun variant qui arrive en Guadeloupe « à la nage » !

Nous vous invitons M. Le Préfet à vous renseigner sur l'importance des mœurs et coutumes de notre île. La Culture a une place incontournable dans l'équilibre de la vie guadeloupéenne. (Akiyo, 2022, [en ligne])

Ces mots présentent la culture comme un lieu d'expression de la résistance de la population martiniquaise face aux décisions préfectorales. C'est ainsi que les vidés marrons en pleine pandémie interviennent comme un espace de dénonciation et de défiance totale des carnavaliers envers l'État et ses

représentants. Les carnavaliers accompagnés de certains groupes à pied ont décidé de braver les décisions préfectorales qui « invitent à ne pas participer aux quatre jours gras de carnaval. Toute personne qui dérogerait à cette interdiction pourra faire l'objet de poursuites et sa responsabilité personnelle pourra être engagée » (Martinique la 1^{ère}, 2021 [en ligne]). Des jets de pierres ont été dirigés vers les forces de l'ordre qui empêchaient l'accès à certains lieux. Par ailleurs, les carnavaliers défilaient dans le centre-ville et s'arrêtaient même devant la préfecture et le tribunal, lieux symbolisant les autorités françaises, pour narguer le préfet et exprimer ouvertement leur mécontentement. D'ailleurs, certains politiciens partagent cette pensée des carnavaliers et mettent en exergue ce manque de pouvoir, voire d'autonomie des Martiniquais en déclarant « nous pouvons décider par nous-mêmes de ce qu'il faut faire pour notre pays au lieu de laisser les autorités le faire à notre place » (Corbin, 2021, [en ligne]). Il s'agit également pour cet homme politique et ces carnavaliers de réveiller les consciences et d'inciter ces hommes et ces femmes martiniquais à prendre leur destin en main. En ce sens, le carnaval 2021 agit comme un espace de marronnage où les carnavaliers défient ouvertement les autorités françaises. Les mesures restrictives sont perçues comme une entrave à la liberté culturelle, comme le précise un carnavalier : « nous avons trop de restrictions au quotidien avec cette crise sanitaire. Nous voulons que nos traditions soient respectées ni plus ni moins. Je suis ici pour militer pour que ce carnaval continue d'exister » (Corbin, 2020, [en ligne]). Cette citation témoigne d'une volonté des carnavaliers de se libérer de l'oppression due à la situation sociale et politique de l'espace insulaire, mais aussi à la situation sanitaire de la pandémie.

Le vidé marron : un contre-espace

Les vidés marrons agissent donc comme un contre-espace permettant aux carnavaliers de se libérer, de décider par eux-même et d'être acteur de

leurs propres choix, le temps de quatre jours : du dimanche gras au mercredi des Cendres. C'est ainsi que Hugues Bazin définit, dans son article « Les figures du tiers-espace : contre-espace, tiers-paysage, tiers-lieu », le contre-espace comme un espace visible ou non visible, autonome, autogéré, libéré qui s'oppose à l'environnement et qui s'affranchit de frontières sociales, politiques ou culturelles.

Le contre-espace fait appel à la notion d'hétérotopie chère à Michel Foucault [...] les contre-espaces ne sont pas tous aussi visibles. Ils peuvent se former à partir de micro-mouvements chaque fois qu'entre en conflit une légitimité institutionnelle avec une légitimité processuelle et d'une manière générale, là où le manque d'interfaces grippe les rouages démocratiques. Les contre-espaces renvoient donc directement à l'exploration de nouvelles formes de gouvernance qui manquent cruellement aujourd'hui dans la manière de concevoir le développement des territoires et la prise en compte des acteurs populaires, c'est-à-dire ceux dont le rôle n'est pas légitimé par une forme instituée de mandat ou de mission. (Bazin, 2016, [en ligne])

Le carnaval est un contre-espace où la liberté, l'autonomie et l'autogestion ont pris tout leur sens pendant cette pandémie. Dans ce contre-espace, la population martiniquaise oubliée ou invisible, qui n'entre pas dans le champ de la reconnaissance du politique concernant les prises des décisions sanitaires, exprime sa voix. Les manifestations carnavalesques agissent comme une forme de marronnage culturel. Au-delà du simple divertissement, le carnaval 2021 à la Martinique constitue un espace de parole, de contestation du pouvoir en place, un espace de rébellion, de révolution comme il a pu être constaté à travers l'omniprésence des drapeaux martiniquais rouge-vert-noir brandi par les carnavaliers. Garcin Malsa explique la symbolique des différentes couleurs associées à ce drapeau très significatif de l'identité et de l'histoire du peuple martiniquais.

Le ROUGE pour glorifier le sacrifice dans le combat des Amérindiens et des Nègres Mawons (*Noirs Marrons*). Rebelles pour nous exhorter dans notre lutte légitime pour l'existence et la

libération de nos consciences et de notre nasyon (nation) du joug colonial. Le VERT pour cultiver notre foi en notre pays fécond pour honorer notre terre et notre mer nourricières, matrices de notre patrimoine et porteuses d'espoir pour les générations futures du peuple martiniquais. LE NOIR pour affirmer notre origine essentiellement noire africaine tant dénigrée pour l'éthnocentrisme européen et manifester notre « négritude de créyols » (créoles), c'est-à-dire notre culture de peuple majoritairement nègre né aux Amériques, sans pour autant verser dans l'ethno-nationalisme et admettre totalement nos dimensions et héritages amérindiens, asiatiques et européens. (Zander, 2007 : 186)

Ces différents éléments mettent en exergue l'affirmation identitaire des carnavaliers, qui rejettent cette colonialité et qui tendent à étouffer la voix des anciens colonisés. Par ailleurs, comme le souligne Dominique Dubois dans son article intitulé « Espace urbain et Transformations sociales dans *The Dragon Can't Dance* d'Earl Lovelace » : « le carnaval est pour cette population de laissés-pour-compte une victoire sur l'adversité, une façon de se prouver qu'ils existent. À ce titre, on peut dire que le carnaval représente un mode de régénération cathartique » (2000 : 50). La culture permet donc de marronner un système politique oppressant, de retrouver un certain pouvoir et une liberté même éphémère. La chercheuse Aimie Maureen Shaw renforce cette pensée dans son analyse de la notion de carnaval chez Bakhtine et révèle le sentiment de liberté éphémère qui réside dans cette manifestation culturelle :

L'utopie du carnaval créait ainsi une échappatoire à la dureté de la vie quotidienne. Cette utopie, même si elle était temporaire offrait une émancipation au peuple qui se sentait renouvelé en ressentant la puissance de la collectivité et en expérimentant la possibilité de se battre contre l'oppression de la sphère officielle. (Shaw, 2016, [en ligne])

En ce sens, les vidés marrons à la Martinique en 2021 sont une thérapie, une catharsis qui permet à l'opprimé de se décharger des inégalités sociales et

politique. Par ailleurs, ces vidés marrons conduisent à la libération du corps et au renouvellement de l'être humain.

Les réseaux sociaux : alliés des carnavaliers marrons

Réseaux sociaux et subversion

À l'instar des nègres marrons qui développaient des stratégies pour résister à l'esclavagisation et au colonialisme, les carnavaliers ont dû faire preuve d'inventivité afin de contrecarrer les représentants de l'État français, les gendarmes et les policiers qui devaient faire régner l'ordre.

Les réseaux sociaux ont servi essentiellement d'alliés aux carnavaliers et ont permis de « trouver de l'espace où on ne vous attend pas, et à inventer en ne comptant que sur soi, rien dans les mains, rien dans les poches » (2018 : 14). Le mot d'ordre était de rester connecté, car les codes vestimentaires et les lieux de rencontre étaient communiqués seulement quelques minutes avant le début du vidé. Les médias locaux racontent cette façon inédite de procéder et déclarent : « Blanc et parapluie » c'était le mot d'ordre pour l'ouverture des jours gras façon vidé marron. Comme d'habitude, dress code et lieux de rendez-vous avaient circulé par whatsapp quelques heures plus tôt ». Les réseaux sociaux servent donc de plateforme d'échange et de transmission pour convoquer les carnavaliers et subvertir les mesures préfectorales en place.

Cette stratégie de marronnage collectif et culturel a pour objectif de déstabiliser les forces de l'ordre déjà positionnées à des lieux spécifiques et attendant massivement les carnavaliers marrons.

Si l'espace et le temps du vidé sont définis, en général, par les municipalités, avec un circuit élaboré et un temps donné, généralement de 15h à 19h, en 2021, les vidés se déroulaient dans des espaces imprévisibles comme des ronds-points, autoroute, des zones industrielles et à des heures

très avancées dans la nuit. L'espace et le temps du carnaval sont totalement déconstruits

L'espace-temps du carnaval, du dimanche gras au mercredi des Cendres, a permis aux Afro-descendants d'extérioriser l'héritage légué par les nègres marrons. A l'instar des nègres marrons, ces carnavaliers ont déclaré la guerre au système annihilant. Les diverses stratégies utilisées visaient à déstabiliser et malmener les autorités préfectorales. C'est en ce sens que le carnaval marron, qui est l'expression du marronnage collectif et culturel, rappelle en tout point « la course folle du marron [qui] s'inscrit dans une culture insurrectionnelle du corps : corps à corps de la révolte, corps suicidés, corps dansants, chantants, vibrants, corps possédés » (Bona, 2005 : 42). Durant ce carnaval 2021, le corps est instrumentalisé pour exprimer de la résistance, de la rébellion, du mécontentement mais aussi du pouvoir, de la liberté.

Le statut social et politique à la Martinique au XXI^e siècle témoigne d'une situation de colonialité qui s'illustre par la persistance de la domination des formes de pensées coloniales dans l'ancienne colonie et qui impacte plusieurs champs de la société. En effet, le manque d'autonomie, d'émancipation et de liberté positive renforcent le sentiment d'acculturation et d'aliénation du peuple martiniquais.

C'est ainsi que l'étude a permis de démontrer que cette colonialité conduit à la réappropriation et au renouvellement des stratégies développées par les nègres marrons pendant l'esclavagisation. Le carnaval, et plus particulièrement l'édition carnavalesque 2021 sert d'espace de marronnage dans l'espace post-colonial, permettant de dénoncer et de s'affranchir du carcan de la colonialité pendant un espace-temps bien défini. Le contre-espace du carnaval est certes un espace de rébellion et de résistance où le carnavalier exprime sa volonté pour son pays, mais il s'agit également d'un

espace d'émancipation et de reprise du pouvoir. Par le biais des réseaux sociaux, les carnavaliers marrons ont fait leurs propres choix concernant les heures et les lieux des manifestations carnavalesques. Si les vidés marrons ont été perçus comme des lieux de propagation du virus de la Covid-19 à la Martinique, ils ont permis une reprise du pouvoir, de défier et déstabiliser les autorités gouvernementales qui maintiennent une certaine colonialité, pendant quatre jours.

Bibliographie

Anakesa Kululuka, Apollinaire, « Le “dire musical” pour la liberté dans le processus du marronnage chez les Bushinengé de Guyane : thème et variations » dans Jean Moomou et les membres de l'APFOM (dir.), *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles*, Matoury, Ibis Rouge, 2015, pp. 377-393.

Anakesa Kululuka, Apollinaire, « Transmission culturelle : une réalité vitale humaine et sociale en Martinique ? – Thème et variations », Cultures-Kairós [En ligne], paru dans Les numéros, mis à jour le : 02/10/2016, URL : <https://revues.mshparisnord.fr:443/cultureskairos/index.php?id=1217>.

Bazin, Hugues, « Les figures du tiers-espace : contre-espace, tiers-paysage, tiers-lieu », *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, société*. [En ligne], « Édifier le Commun, I, Tiers-Espaces », mis à jour le 22 mars 2016, URL : <https://revues.mshparisnord.fr:443/filigrane/index.php?id=71>

Bechaq, Dimitri, « Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale ». *Ethnologies*, vol. 28, n°1, 2006, pp.203-240.

Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

Bertrand, Michel. « Qu'est-ce que transmettre ? », *Études théologiques et religieuses*, vol. 83, n°3, 2008, pp. 389-404.

Bona Touam , Dénétem, « Les métamorphoses du marronnage », *Lignes*, n°16, 2005, pp. 36-48.
<https://www.cairn.info/revue-lignes-2005-1-page-36.htm>

_____, « La Fugue créatrice des nègres marrons », Ici et ailleurs, 2016.
[La fugue créatrice des nègres marrons - Ici et ailleurs \(ici-et-ailleurs.org\)](http://ici-et-ailleurs.org)

_____, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

Bonilla, Yarimar, « Le syndicalisme comme marronnage : épistémologies du travail et de l'histoire en Guadeloupe », dans Jean-Claude William, Fred Reno et Fabienne Alvarez (dir.), *Mobilisations sociales aux Antilles : les événements de 2009 dans tous leurs sens*, Paris, Karthala, 2012.

Bonniol, Jean-Luc, « Janvier-mars 2009, trois mois de lutte en Guadeloupe », *Les Temps Modernes*, n°1, 2011, pp. 96-97.

Calicis, Florence, « La transmission transgénérationnelle des traumatismes et de la souffrance non dite », *Thérapie Familiale*, vol. 27, n°3, 2006, pp. 229-242.

Camara, El Hadji, « Les Antilles françaises et la départementalisation : de la domination « silencieuse » post-coloniale à l'aseptisation identitaire chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau », *Voix Plurielles*, vol. 17, n°2, 2020, pp. 139–150.

Césaire, Aimé, « Culture et colonisation », *Présence Africaine Nouvelle série*, n°8, 1956, pp. 190-205.

_____, « Sur la poésie nationale », *Présence Africaine*, n°165-166, 2002, pp. 221-223.

_____, « Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation », *Présence Africaine*, n°36, 1961, pp.109-111.

_____, « Nègreries : jeunesse noire et assimilation », *Les Temps Modernes*, n°676, 2013, pp. 246-248.

<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-5-page-246.htm>

Chalaye, Sylvie, *Corps marron*, Caen, Passage(s), 2018.

Curtius, Anny-Dominique, « Désontologisme et réontologisme des esclaves et des marrons », dans Jean Benoist, Jean Bernarbé, Raphaël Confiant et Gerry L'Etang, *Au Visiteur lumineux : Des îles créoles aux sociétés plurielles mélanges offerts à Jean Benoist*, Pointe à Pitre, Ibis Rouge, 2000, pp.103-114.

Daniel, Justin, « La crise sociale aux Antilles françaises », *EchoGéo [Online]*, *Sur le Vif*, 2009. <http://journals.openedition.org/echogeo/11117>

Donatien, Patricia, « Postcolonial et/ou (dé)colonial en France et dans la Caraïbe française, visées heuristiques et politiques : Can the Subaltern Speak? », *Transtext(e)s Transcultures*, n°15, 2020. <http://journals.openedition.org/transtexts/1422>

Dubois Dominique, « Espace urbain et transformations sociales dans *The Dragon Can't Dance* d'Earl Lovelace », in Duboin, Corinne (dir.), *La Ville plurielle dans la fiction antillaise anglophone images de l'interculturel*, Paris, Presses universitaires du Mirail, 2000.

Dumont, Jacques, Berard, Benoit, Château-Dégat, Richard, et Béral, Béatrice, « La place du marronnage et du nègre mawon dans les commémorations de l'esclavage aux Antilles depuis 1948 », dans Jean Moomou et Apfom. *Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe Siècles*, Pointe-à-Pitre, Ibis Rouge, 2015, pp. 663-678.

Eiguer, Alberto, « Transmission psychique et trans-générationnel », *Champ psy*, n°60, 2011, pp.13-25.

<https://www.cairn.info/revue-champ-psy-2011-2-page-13.htm9>

Guilhaumou, Jacques, « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, n°41, 2012. <http://journals.openedition.org/rives/4108>

Lemaire, Jean-Georges, « Les transmissions psychiques dans le couple et la famille : l'intrapsychique, l'intersubjectif et le transpsychique », *Dialogue*, n°160, 2003, pp. 39-52.

<https://www.cairn.info/revue-dialogue-2003-2-page-39.htm>

Mauffret, Blodwenn, « Le marronnage créateur. Principe esthétique de résistance », *Africultures*, n° 99-100, 2014, pp. 384-391.

Maureen Shaw, Aimie, « En dialogue avec Bakhtine : Carnavalisation, Carnavalesque et Carnaval au cœur du roman », Lakehead University, 2005. http://dspace.library.uvic.ca/bitstream/handle/1828/191/Aimie_Shaw_Thesis.pdf

Rafael, Lucas, « Marronnage et marronnages », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°89, 2002. <http://journals.openedition.org/chrhc/1527>

Nicolò, Anna Maria, Strinati, Eleonora, « Transmission du traumatisme et défense transpersonnelle dans la famille », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, n°38, 2007, pp. 61-79

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-therapiefamiliale-2007-1-page-61.htm>

Perri, Pascal, *Le tourisme à la Martinique sous la plage, les conflits*, Paris, Karthala, 2004.

Puig, Steve, « Le marronnage en tant que moyen de résistance dans le film *Neg'Maron* », *II Tolomeo*, vol. 19, 2017.

Zander, Ulrike, « Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique : un emblème national ? », *Autrepart*, vol. 42, n°2, 2007, pp. 181-196.

L'écriture comme acte de marronnage chez René Maran

Madis Krouma

Université de Lomé, Togo

Résumé

Le marronnage, concept programmatique, sert ici de prétexte pour réinterroger *Batouala, véritable roman nègre* (1921), sous un angle nouveau. Cent ans après sa parution, le chef-d'œuvre de l'écrivain guyanais René Maran continue de susciter un certain engouement dans la recherche académique. Cependant, les réflexions n'échappent pas au ressassement des arguments qui ont alimenté les polémiques sur l'œuvre suscitées par l'*establishment* colonial. Le discours critique, focalisé sur les aspects thématiques et linguistiques ainsi que sur les enjeux identitaires, renvoie une image assez réductrice qui ne permet pas de comprendre la pertinence historique de l'œuvre. Cet article vise à réinscrire le combat de Maran contre le système colonial dans la longue lutte pour la liberté menée par l'Afrique et sa diaspora. Pendant longtemps, ce lien n'a pas été établi en raison de l'influence du mur de séparation érigé dans les esprits par le discours occidental dominant entre esclavage et colonisation. En convoquant l'approche néo-historique, la psychologie de la littérature et la génétique textuelle, cette contribution permet de saisir les motivations qui sous-tendent l'action et la création chez le romancier.

Mots-clés : Marronnage littéraire, Lecture en spirale, Néo-historicisme, Anticolonialisme, Héritage.

Introduction

Le marronnage est un des concepts majeurs ayant marqué l'histoire contemporaine, en particulier celle des droits de l'homme¹. Tradition vitale, il est devenu un concept fédérateur pour les peuples ayant subi la traite négrière pratiquée par l'Europe, du XV^e au XIX^e siècle. Au-delà du cadre historique de l'esclavage transatlantique, ce phénomène a acquis une dimension plurielle et téléologique².

Dans le cadre cette réflexion sur la thématique du marronnage, nous nous proposons d'explorer la dimension littéraire de ce concept à partir du chef-d'œuvre *Batouala, véritable roman nègre* de René Maran. Il s'agit d'examiner l'influence de cette pratique, inscrite dans la mémoire familiale et sociale³ de l'auteur, sur le processus de création. Cette étude se veut un apport à la réception critique de l'œuvre, qui est restée pour une grande part médiatisée par les polémiques dont l'auteur a fait l'objet à son époque et enfermée dans des considérations thématiques et formelles aprioristes. Nous partons du constat que le discours exégétique a atteint un niveau de saturation, alors que l'œuvre elle-même reste encore vivante et demande à être réinvestie dans l'infini des possibles de signification, caractéristique essentielle du texte littéraire.

En littérature, le marronnage représente le fait d'exploiter l'écriture comme lieu de confrontation et de rupture avec le système dominant (esclavage, colonisation, néocolonialisme, ségrégation raciale, etc.). Le

¹ « Le marronnage n'est qu'une conséquence du droit le plus légitime », écrivait Henri Grégoire en 1826. (Dictionnaire en ligne du CNRTL - Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, lexilogos, entrée : « marronnage »).

² André Jacques faisait observer que le marronnage, déjà à l'époque de la révolution haïtienne, ne se réduisait plus à la simple fuite de l'esclave, mais impliquait des stratégies de défense collective, de résilience et d'édification de projets sociaux et politiques. (Dictionnaire en ligne du CNRTL - Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, entrée : « marronnage »).

³ Sur la question de la mémoire familiale et sociale, nous nous référons à l'étude de Maurice Halbwachs dans son ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire* (voir *infra*, note n° 7)

concept de marronnage littéraire est considéré ici, dans une visée herméneutique, à partir de trois facteurs : la perspective historique, la dissidence idéologique et la complexité discursive⁴.

Ainsi, la présente réflexion postule que l'acte d'écriture de *Batouala* met en œuvre les stratégies du marronnage. La méthode que nous adoptons pour faire ressortir ce rapprochement consiste à relever, dans une démarche comparatiste, des analogies entre d'une part les circonstances et les étapes de la composition de ce texte, et, d'autre part, le processus du marronnage, considéré comme système de référence.

La théorie néo-historiciste permet mieux un tel réinvestissement. Le néo-historicisme est un courant historiographique fondé sur l'idée qu'un travail littéraire devrait être analysé au regard de sa production dans le temps, du lieu et des circonstances de sa composition. Nous nous appuyons en particulier sur les principes de l'historicité du discours⁵ énoncés par Harold Aram Veeseer (1989 : xi) dans l'introduction de l'essai collectif intitulé *New historicism*. Nous sollicitons également la psychologie de la création littéraire (notamment la théorie de Pierre Debray-Ritzen) et la génétique textuelle, à

⁴ La perspective historique est le mouvement de libération mentale du dominé. Frantz Fanon (1952 : 158) appelle « psychisme ascensionnel » cette maturation subjective qui hisse la conscience de l'écrivain au niveau de l'intérêt collectif. La dissidence idéologique représente le moment de la rupture, où l'écrivain traduit par un contre-discours ce geste d'auto-émancipation, provoquant un dérèglement dans le système idéologique dominant. La complexité discursive est le recours à l'écriture comme espace de négociation. Elle représente en littérature le caractère pluriel du discours, qui le rend à la fois séduisant, menaçant et rebelle à toute récupération.

⁵ Les quatre lois de Veeseer :

Première loi (la loi de la participation) : tout acte de dénonciation, de critique ou d'opposition exploite les mêmes moyens qu'il condamne et court toujours le risque d'être récupéré par le système qu'il combat.

Deuxième loi (la loi de la performance) : il n'y a pas de hiérarchie entre les discours ; quel que soit leur niveau de raffinement, tous les discours fictionnels ou non fictionnels, interagissent au même titre dans la circulation de la pensée.

Troisième loi (la loi de la relativité) : aucun discours ne peut prétendre exprimer une vérité incontestable ou immuable sur la nature humaine ou les sociétés.

Quatrième loi (la loi de la récupération) : [Le système prime sur l'individu], toute méthode critique ou langage adéquats pour décrire la culture sous le capitalisme participent à l'économie qu'ils décrivent.

travers la correspondance de l'écrivain, pour comprendre l'évolution du manuscrit de *Batouala*, et les facteurs ayant influencé les orientations prises par le romancier et déterminé ses choix narratologiques.

L'étude se structure en trois parties. La première partie fait l'inventaire des facteurs historiques liés au marronnage, qui prédisposaient l'écrivain à la révolte contre la colonisation. La deuxième partie revient sur le contexte d'écriture de *Batouala* et les faits historiques qui ont déclenché cette révolte. La troisième partie propose des pistes de relecture de l'œuvre en s'appuyant sur le schéma archétypal du marronnage.

D'un marronnage à l'autre : un écrivain sur les traces d'une tradition pluriséculaire

Loin d'être une génération spontanée, la révolte de René Maran contre le système colonial s'enracine dans l'historicité de l'écrivain. Le concept d'« historicité » est pris ici au sens psychologique du terme : « ensemble des facteurs qui constituent l'histoire d'une personne et qui conditionnent son comportement dans une situation donnée » (Georges Thines et Agnès Lempereur, dir., 1975 : 875). Hippolyte Taine, le théoricien français de l'historicisme littéraire, définit l'historicité par trois facteurs, à savoir la race, le milieu et le moment (Patrizia Lombardo 1985 : 182). Ces facteurs peuvent être réduits à deux concepts opératoires, celui de « contexte » et de « condition » (identité, origine), dont la conjugaison constitue le mobile de l'écriture dans *Batouala*, selon le romancier lui-même. Dans une interview datant de 1953, lorsqu'on lui demande « Monsieur René Maran, doit-on attribuer l'orientation de votre œuvre à vos origines ou aux circonstances de votre vie ? », il répond :

Bien plus aux circonstances qu'à mes origines. Celles-ci, compte tenu des mystérieuses lois de l'hérédité, m'ont sans aucun doute

permis de mieux comprendre, de mieux sentir et de mieux traduire qu'un Européen, la vie de la brousse. Mais ce sont les circonstances qui m'ont contraint à devenir ce que je suis devenu. Le succès de *Batouala* m'a fait prisonnier des causes que j'ai défendues. Enfin la guerre, puis l'occupation m'ont empêché de changer mon fusil d'épaule.

L'écrivain admet l'influence de ses origines sur l'orientation de son œuvre. En parlant d'« hérédité », il ne fait pas une concession à l'essentialisme triomphant de l'époque qu'il combattait, ni aux assignations identitaires auxquelles il était sujet⁶. Par ce terme, il désigne l'héritage historique des siècles de résistance contre l'esclavage qui le lie à son continent d'origine. L'adjectif « mystérieuses » renvoie à l'étonnante vitalité des cultures africaines reproduites outre atlantique par ses ancêtres déportés. La « vie de la brousse » est à la fois celle des marrons dans les jungles des Caraïbes et celle du colonisé dans les savanes et forêts africaines. Cette culture du marronnage, qui fait du combat un thème fondamental de son imaginaire, Maran la doit à la mémoire familiale et sociale⁷ acquise du fait du processus de transmission intergénérationnelle, comme il le confie à son ami Gahisto :

Mon père a eu à trop souffrir, j'ai eu à trop souffrir et tous ceux qui sont de couleur ont eu à trop souffrir, pour que je ne joue pas avec énergie [...] C'était un de mes désirs d'enfance que d'être soldat. Longtemps, j'ai voulu préparer Saint-Cyr. Puis j'ai fini par céder à l'insistance de mes parents. Ils me disaient que ma couleur ne pouvait que nuire à mes futurs avancements. Je les ai crus sans

⁶ L'auteur d'*Un homme pareil aux autres* a toujours refusé « invariablement tout enfermement essentialiste », observe Elsa Geneste (2010). « D'ailleurs, à la fin de sa vie, il se plaisait souvent à se dire *Nègre varietur* ». On ne peut qu'être en désaccord avec Léon Bocquet (cité par Elsa Geneste, *ibid.*) qui parle de « sympathie instinctive qu'il [Maran] ressent pour ses frères [nègres] ». Contre cette conception, la troisième loi de Veeseer affirme la relativité et le caractère temporaire de tout discours sur la nature humaine.

⁷ Maurice Halbwachs (1925 : 206) s'intéresse à cette question dans son ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire*. Au chapitre intitulé « Mémoire collective de la famille », il écrit : « Outre les règles communes à toute une société, il existe des coutumes et façons de penser propres à chaque famille et qui imposent également, et même plus expressément encore, leur forme aux opinions et aux sentiments de chaque membre ». A l'époque de René Maran sur laquelle porte l'analyse de Halbwachs, l'impact de la transmission familiale et sociale était encore plus marqué en raison des conditions sociologiques et des modalités de communication.

trop de peine. L'exemple de mon père était probant. Si ce n'avait été sa couleur, il aurait certainement été gouverneur (Lettre du 15 avril 1915).

Le père de René Maran, Léon Herménégilde Maran, a été pour lui non seulement une grande source d'inspiration mais aussi une figure tutélaire, représentative de cette culture du marronnage. L'écrivain tient de lui des valeurs cardinales telles que la connaissance de soi, la recherche de l'excellence et le courage (en cela, il incarnait bien son prénom Léon, issu du latin « *leo* » signifiant « lion », qui inspire la puissance et la volonté). Léon Maran est lui-même, pour ainsi dire, un marron : d'abord de par ses origines⁸, et ensuite si l'on prend en compte les nuances de sens que ce phénomène a prises à son époque⁹.

René Maran est donc issu d'une tradition fortement imprégnée de cette culture du marronnage. Son patronyme Maran (Marron) et son prénom René (né de nouveau) font de lui un marron de retour sur la terre de ses ancêtres. Ce prénom a la même signification que celui de Moïse. Et son histoire entretient avec celle de ce denier une curieuse ressemblance. A l'instar du prophète légendaire qui a sauvé son peuple, l'écrivain est « né des eaux » : c'est dans le bateau qui conduisait ses parents en Martinique que René Maran voit le jour, le 5 novembre 1887. Plus tard, son père sera appelé par Pierre Savorgnan de Brazza pour organiser le service financier de la colonie en

⁸ La Guyane, île dont il est originaire, a la particularité d'avoir conservé un héritage africain encore vivace, porté par une communauté noire, les Bushi Nenge (littéralement : « Nègres de la forêt »), aussi appelés « *Noirs marrons* ». Ces peuples, dont les ancêtres s'étaient émancipés des chaînes de l'esclavage par le marronnage, se regroupèrent en diverses tribus autour du fleuve *Maroni*, à la frontière entre la Guyane et le Surinam. Le patronyme Maran serait l'une des nombreuses variantes du mot « marron » qui servent de gentilés dans cette région : *Maroon/Mawon/Negmarron/Cimarron*, etc.

⁹ Ce dernier a vécu de près l'esclavage : il est né le 14 décembre 1864 à Cayenne, quinze ans seulement après que la France dut abolir formellement l'esclavage (1848) dans ses colonies aux Antilles. Il subsistait cependant un esclavage de fait qui oblige les affranchis à recourir à des formes de solidarité pour s'installer à leur propre compte, une sorte de marronnage économique. Léon Maran a donc dû recourir à cette forme de marronnage lorsqu'il décide, à vingt-deux ans, de quitter sa Guyane natale pour la Martinique où s'offraient plus d'opportunités.

Afrique, notamment au Gabon¹⁰. René étant d'une santé fragile, son père, devenu administrateur colonial, l'envoie en France afin qu'il bénéficie de meilleurs soins et d'une bonne scolarité.

Loin de ses parents, il vit très tôt les expériences de la solitude et du racisme¹¹ qui le conduisent à se rétracter dans une sorte d'exil intérieur. Au Lycée de Talence, puis au grand lycée de Bordeaux, Maran se révèle un élève brillant, charmant et amical. À ce jeune âge, le futur écrivain apprend à méditer dans les parcs «où foisonnaient les pins et les sapins, les *marronniers*, les acacias, les bouleaux et les chênes»¹². C'est de là que viennent cette sensibilité, ce romantisme, ce sens prématuré de la méditation, de l'auto-analyse et cet anticonformisme que l'on retrouve dans ses écrits.

Cependant, si l'on s'en tient à ce que dit Maran lui-même, ce sont les circonstances qui vont donner un déclic à son combat. En 1922, l'écrivain qui, à l'âge de vingt-deux ans, se retrouvait sans emploi est nommé administrateur colonial en Oubangui Chari. Le jeune et talentueux poète, qui venait de publier son premier recueil *La Maison du bonheur* (1909), aurait préféré se faire une place dans le monde des Lettres, plutôt que dans l'administration. Malheureusement, il ne pourra poursuivre ce rêve, car son père meurt dans le courant de l'année 1911, épuisé par les durs travaux de la colonie. L'écrivain, profondément affecté par ce décès, se retrouve de surcroît prématurément chef de famille, car il a désormais à sa charge sa mère, Marie

¹⁰ Le fait d'utiliser des Noirs pour assujettir d'autres Noirs relève d'une vieille stratégie connue depuis l'esclavage, sur laquelle Fanon (*op. cit.* : 83) ironise, en parlant de « répartition raciale de la culpabilité ». Évidemment, les administrations coloniales se méfiaient des contacts entre les Noirs des Amériques à peine libérés de l'esclavage et ceux de l'Afrique continentale encore sous le joug de la colonisation, de peur de voir se répandre en Afrique l'esprit de révolte (la culture du marronnage).

¹¹ Dans « Le roman d'un Nègre », manuscrit datant de 1924 qui sera publié en 1946 sous le titre *Un homme pareil aux autres*, le jeune protagoniste Jean Veneuse, alias René Maran, se voit refuser la main d'une jeune fille à cause de sa couleur de peau.

¹² Cf. manuscrit original du *Roman d'un nègre*, publié en 1947 sous le titre *Un homme pareil aux autres* chez Albin Michel.

Lagrandeur, et ses deux frères. C'est donc malgré lui qu'il accepte cette charge, pour répondre à un devoir familial, et surtout par patriotisme.

Maran n'est pas au départ un subversif, il n'a pas *a priori* une image négative de la colonie. C'est un jeune homme tranquille dont l'éducation républicaine ainsi que les qualités morales et intellectuelles lui valent la confiance de l'establishment. Partisan du colonialisme, il pense, à la manière des autres colons, qu'il est chargé d'apporter la « civilisation aux Noirs d'Afrique »¹³. Le seul problème est qu'à la différence de ces derniers, « il est lui-même noir et il n'imagine pas les difficultés qui l'attendent sur le terrain ». Ces difficultés constituent les véritables circonstances qui sous-tendent l'orientation et l'évolution du manuscrit de *Batouala*.

***Batouala* ou le combat d'un marron solitaire**

Ne voulant pas subir le même sort que son père qui s'est sacrifié pour la mission coloniale, René Maran décide de se battre¹⁴ pour changer sa vie, en embrassant sa passion : l'écriture. Lorsqu'il débute le manuscrit, le 3 novembre 1912, le romancier n'envisage pas encore d'écrire un pamphlet anticolonial. Deux semaines plus tard, il confie à son ami Gahisto : « *Batouala* » sera « [...] un roman purement indigène. J'y étudierai la vie au jour le jour d'un chef de ce pays-ci. Le titre de ce roman dont j'ai à peu près achevé le premier chapitre, - ce qui prouve que je le murissais depuis longtemps, - sera : *Batouala le Mokondji* » (Lettre du 13 novembre 1912).

¹³ Cette posture est une conséquence de l'aliénation coloniale dont Fanon (op. cit. : 51-66, 152) a fait de René Maran un symbole. Lourdes Rubiales (1997 : 121-133) voit en lui un Noir qui « hait sa race ». Cette situation, qui s'explique par son background et les réalités de l'époque, a souvent servi à discréditer son œuvre, même si la position de l'écrivain va considérablement évoluer.

¹⁴ L'on peut ici faire remarquer, en toute fantaisie onomastique, la coïncidence entre ce projet que le romancier se donne et le rendu phonique du nom qu'il choisit pour le protagoniste de son récit : *Batouala* = « bats-toi là ». Le nom du personnage éponyme annonce dès l'entame le combat qu'il mènera tout le long du récit, contre lui-même, son entourage, les forces de la nature et l'envahisseur colonial. *Batouala* est, sous ce rapport, l'alter égo de Maran.

Pourtant, il mettra neuf ans (de 1912 à 1920) à écrire ce roman. La question se pose de savoir comment Maran est passé du « roman purement indigène » au « roman anticolonial ». Le déclic de ce processus de maturation est donné par ses déconvenues, tant dans sa vie privée que professionnelle.

En effet, Maran vit dans la colonie une solitude insupportable, accentuée par son célibat¹⁵ et sa difficulté à s'intégrer aux communautés noires et blanches. Ce dilemme est décrit par Charles Onana (2007 : 79) en ces termes :

Étant à la fois proche des victimes par son histoire et ses origines, mais aussi proche des bourreaux par ses fonctions, il ne sait plus où se situer. Il veut servir les deux groupes qui le rejettent. Cette position inconfortable sur le plan psychologique rongera l'écrivain toute sa vie durant.

Aussi se plaint-il fréquemment de la précarité financière due aux charges que constituent sa mère et ses deux frères à qui il envoie l'argent en France, et qui deviennent de plus en plus exigeants.

Sur le plan professionnel, il se sent victime de ce que Elsa Geneste (*op. cit.*) appelle le « racisme colonial » : il n'est pas traité avec le même respect que ses collègues Blancs. Du reste, ses succès lui attirent la jalousie de certains d'entre eux. Mais il s'affirme avec toute la désinvolture que lui permet sa vivacité intellectuelle. L'écrivain va payer très cher ces libertés. Il subira coup sur coup dénigrement, affectations punitives et blâmes, souvent pour des motifs injustifiés. On lui attribue à tort des bavures commises par des agents blancs placés sous son autorité. Mais, en même temps, on demande à ces derniers de ne pas obéir à ce « sale Nègre ». Les sévices sur les « indigènes » qui lui avaient valu des compliments et des promotions deviennent des fautes professionnelles pour lesquelles il doit s'expliquer. Il

¹⁵ Maran ne se mariera qu'en 1927 avec une Française de famille modeste, Camille Berthelot, dont la présence à ses côtés va rendre sa vie riche et intense. Celle-ci lui apportera du réconfort dans les moments difficiles et s'attachera à soutenir la carrière littéraire de son mari.

est plusieurs fois assigné à des procès iniques. Ostracisé par ses pairs, Maran sent qu'il est devenu ce Nègre dérangeant dont on veut à tout prix se débarrasser. Il s'en plaindra en ces termes :

J'ai rempli sans enthousiasme aucun, des fonctions obscures, j'étais actif. Vous avez bien voulu me reconnaître intelligent. C'est pourquoi, sans doute, mon intelligence, on s'évertuait à l'éteindre sous les plus basses besognes (René Maran, cité par Charles Kunstler, 1965 : 274).

L'administrateur prend donc conscience de l'hypocrisie de la société coloniale à son égard. Il se sent déprimé. On peut le constater en relisant ses fréquentes lettres qu'il écrit à ses amis de la métropole. Malgré l'enthousiasme avec lequel il a annoncé son « Batouala », le manuscrit n'a presque pas évolué après deux ans. Il ne retrouve l'inspiration que lorsque la guerre éclate en Europe en 1914. Maran demande à rentrer en France pour défendre son pays aux côtés de l'armée française. Sa demande est rejetée. Le fonctionnaire prend ce rejet avec philosophie. Dans sa lettre datée du 7 juillet 1913 à son ami Gahisto, il affirme :

L'abandon momentané de la colonie aurait produit les plus fâcheux effets sur les indigènes. [...] Ces peuplades, qui sont toutes encore foncièrement anthropophages oublient vite. Absents, les chats, les souris seraient vite revenues à leurs anciens errements.

L'usage des clichés issus de l'ethnographie coloniale (« peuplades », « anthropophages ») montre que, jusque-là, l'écrivain ne s'identifie pas encore aux colonisés. Malgré ses déboires avec les colons, il reste encore attaché à la « mission civilisatrice » et à son pays, la France, qu'il veut « servir » avec loyauté. En fait, Maran distingue la « mission civilisatrice » des atrocités de la colonisation. Il perçoit le monde des coloniaux comme une engeance de dégénérés qui, par leur cruauté et leur bassesse, l'alcoolisme, les viols et les vices de toutes sortes, ternissent l'image de la civilisation française.

À travers les conversations de ses personnages, l'écrivain se moque de la lâcheté de ces colons qui se disent Français de souche et patriotes, mais qui ont peur d'aller défendre leur pays en guerre : « Les Frandjés d'ici ont-ils l'air de vouloir s'en aller ? Non pas. Il y a du danger là-bas. Pourquoi iraient-ils s'y faire tuer ? Chacun tient à sa peau, Yabada » (René Maran, 1921 : 70)¹⁶. Mais déjà, le patriotisme du fonctionnaire commence à s'émousser : « Tu as toujours raison, l'ancien, je le reconnais. Mais tu me permettras de souhaiter que ces Frandjés soient battus par les Zalémans » (René Maran, *ibid.*).

En revanche, l'écrivain s'identifie de plus en plus à ses administrés. Cette identification sera favorisée par deux facteurs. Le premier est l'exacerbation des violences sur les « indigènes », forcés de contribuer à l'effort de guerre par le régime colonial, devenu plus inhumain. Le second facteur, ce sont les actes racistes dont il sera lui-même victime. Par exemple, par deux fois, en 1915 et 1916, alors qu'il est de passage au Congo Belge, on refuse de l'héberger dans un hôtel, puis de lui servir à manger dans un restaurant, bien qu'il présente ses papiers d'administrateur colonial et sa carte militaire. Le motif est que les Noirs n'y sont pas admis, alors que les négociants et aventuriers italiens, portugais, grecques, etc. sont reçus et bien traités.

Maran est très préoccupé par cette tournure que prennent les rapports coloniaux, et son récit va prendre une nouvelle orientation. Dans les correspondances de 1917-1918, il ne parle plus de « roman indigène », mais de « roman colonial ». Le romancier ne s'intéresse plus aux mœurs « indigènes », mais aux malversations des coloniaux. Il écrit, avec son habituelle truculence : « Vraiment, cette guerre fait du bien à mon roman colonial. Elle me permet de lui donner une autre portée et une signification que je n'entrevois pas. Les Blancs en écopent. ». Les colonisés ne sont plus

¹⁶ Ce passage date sans doute du milieu de l'année 1915, puisqu'on y lit : « Il y aura bientôt plus de trois saisons de pluies que Frandjés et Zalémans palabrent » (René Maran, *ibid.*).

perçus avec la même condescendance qu'auparavant. À la limite, il sympathise avec ces derniers : « Les opinions que je reproduis, si parfois je les partage, ne viennent pas de moi. Je ne fais que traduire en français des conversations surprises ou entendues » (René Maran, *Lettres*, cité par Onana, *op. cit.* : 57).

À la fin de l'année 1919, le manuscrit de *Batouala* est bouclé mais Maran, un peu trop perfectionniste, se refuse à croire que son récit est bien écrit. C'est un malentendu qui le contraint à le faire publier. En début 1920, alors qu'il profite de ses vacances pour faire une randonnée à Bordeaux, sa ville d'enfance, Maran rencontre monsieur Lafon, une connaissance qu'il n'avait pas trop en estime, car ce dernier était bavard. Celui-ci lui demande, l'air sournois, où il en est avec son roman. Irrité, Maran répond que le manuscrit est en cours d'édition. Mais il ne se doute pas que Lafon va divulguer cette fausse nouvelle. Dès qu'il l'apprend, l'écrivain décide de transformer cette blague en une réalité. Il envoie alors le manuscrit à Henri de Régner des éditions Albin Michel, sans avoir eu le temps de le peaufiner.

Batouala n'est donc pas seulement un « accouchement difficile », c'est aussi un roman prématuré, né au forceps ; une œuvre qui échappe à l'emprise de son auteur, aux sens propre et figuré. À preuve, le texte envoyé à l'éditeur portait encore le titre « Batouala le Mokondji » qui avait été donné au roman dans sa version initiale¹⁷. Le titre définitif ne sera retenu qu'à la suite du travail éditorial. On peut en dire autant de la préface, qui n'aurait pas pu accompagner le manuscrit, puisque celui-ci n'était pas censé être achevé. Dans ce contexte de l'après-guerre, marqué par une condamnation internationale des méthodes violentes et inhumaines de l'administration

¹⁷ Le 1^{er} mars 1920, quelques jours après l'envoi du manuscrit à l'éditeur, Maran écrit à son ami Gahisto : « J'ai envoyé Batouala, le Mokondji à Henri de Régner ».

coloniale française, un roman anticolonial, écrit par un auteur d'origine africaine, témoin de première main, ne pouvait que faire l'effet d'une bombe.

Ayant compris cela, Régnier voulait saisir cette occasion pour en faire une bonne affaire. Il fait alors réaliser au premier tirage cinq mille exemplaires du livre. L'éditeur demande ensuite à Maran de rédiger une préface mettant en exergue le caractère anticolonial du roman. N'étant plus dans les dispositions d'esprit favorables pour le faire, l'écrivain aurait composé dans l'urgence ce violent réquisitoire contre la colonisation en feuilletant des rapports de service et ses carnets où il notait discrètement des atrocités dont il fut témoin, ainsi que ses griefs contre la colonisation. Le positionnement radical et le ton dépouillé de cette préface constituent l'aboutissement de ce long cheminement dont les turbulences marquent la composition de l'œuvre et invitent à en questionner le sens.

Relire *Batouala* à travers le prisme du marronnage

L'enjeu de cette relecture est de proposer des pistes d'analyse afin d'élucider des aspects de l'œuvre souvent considérés comme des incohérences textuelles ou des contradictions inhérentes à la pensée de l'auteur.

L'une des contradictions relevées concerne le rapport entre le texte et le paratexte. D'abord, au sujet du titre, l'on s'est étonné du foisonnement de clichés négrophobes dans un roman pourtant sous-titré « véritable roman nègre ». Véronique Porra (1995 : 53, 55, 59), qui constate cette « ambiguïté dialogique entre le texte et son paratexte », résume ainsi une question sur laquelle les analystes se sont souvent fourvoyés¹⁸ : qu'est-ce qui rend ce

¹⁸ Si ce sous-titre émane de l'éditeur (comme nous avons pu le constater en recoupant des informations tirées des lettres citées ou retranscrites de l'écrivain), il ne saurait alors avoir une connotation identitaire. L'adjectif « véritable » annonce que ce livre rapporte des vérités sur les faits coloniaux, à la différence de la littérature coloniale et de la presse propagandiste

roman « véritable », « quel est le garant de cette authenticité nègre annoncée dans le sous-titre » ? « L'auteur, fait remarquer Porra, essaie effectivement de charger son texte d'une identité littéraire et linguistique particulière, qu'il revendique comme nègre ».

Ensuite, il a été souligné que la critique de la colonisation dans le récit n'est pas à la hauteur de la préface. Ainsi, le Général Aubier (cité par Onana, *op. cit.* : 94) constate que « Blancs et Noirs dans l'œuvre sont également avilis, au point qu'on est embarrassé de prononcer lesquels sont les plus calomniés ». Pour Paul Souday (cité par Porra, *op. cit.* : 82),

la préface est ardemment négrophile, et dénonce avec virulence les abominations que nos coloniaux auraient commises en Afrique équatoriale. Le roman ne nous montre aucune de ces abominations imputables aux blancs en général et aux Français en particulier ; mais il nous décrit toutes sortes d'orgies abjectes et de crimes sinistres où se plongent les bons nègres, sans que les Européens y aient aucune part. J'oserai insinuer que le récit et le préambule ne s'harmonisent pas.

La seconde contradiction concerne la qualité littéraire, la fortune et la valeur historique de l'œuvre. Maran est à la fois primé et opprimé, encensé et censuré, avec la même vigueur. La justification que donne Geoffroy, l'un des membres du jury du prix Goncourt attribué au romancier suscite des interrogations : « Nous avons voulu, en décernant le prix Goncourt à un Nègre, honorer une race dévouée à la France » (Porra, *op. cit.* : 74). Une telle justification, qui sous-entend que le jury n'a pas tenu compte de la qualité du texte.

Une telle posture a, semble-t-il, donné carte blanche à l'entreprise de délégitimation dont l'auteur été l'objet. Sans revenir sur les polémiques sur

française. Dans cette perspective, le substantif « roman » renvoie au sens étymologique mot (aventure, péripéties, souffrance). « Véritable roman nègre » signifie : livre-témoignage sur la vraie souffrance des Nègres. Cette interprétation met en lumière le lien entre le titre et la préface. « Roman » peut être également considéré, comme anagramme de « marron » ou de « Maran ».

ce roman qui aura fait couler beaucoup d'encre, il convient de préciser que celles-ci s'appuient sur quatre types d'arguments : la qualité littéraire de l'œuvre (argument esthétique)¹⁹, la légitimité de l'auteur en tant que porte-parole des colonisés (critique *ad hominem*)²⁰, la véracité, la cohérence ou l'opportunité des faits coloniaux qu'il rapporte (critique de fond, morale ou judiciaire)²¹ et le regard empreint de clichés coloniaux qu'il porte sur la société coloniale (argument ethnographique)²².

Parlant du statut de *Batouala* en tant qu'œuvre fondatrice de la littérature africaine, Michel Hausser (cité par Porra, *op. cit.* : 71) en vient à se demander si le roman de Maran joue ce rôle « grâce à ses vertus propres, ou par le scandale qui accompagna sa publication ». Certes, *Batouala* ne pouvait que sortir grandi de ces « attaques [...] plutôt brutales, basses et sans épaisseur intellectuelle » (Onana, *op. cit.* : 73), mais le livre est-il dépourvu de qualités intrinsèques ? Réexaminant le texte avec le recul dont il dispose, Jacques Chevrier (2002 : 19-20) affirme qu'« en tant que roman, l'œuvre est d'une incontestable qualité littéraire » et que la dénonciation de la colonisation entreprise par Maran a eu des effets considérables.

¹⁹ Edmond Jaloux (1922 : 106) parle d'un « naturalisme puéril » et qualifie le roman de « profondément médiocre ».

²⁰ René Trautmann s'emploie, dans son livre intitulé *Au pays de Batouala*, à montrer que Maran, de par son éducation française, ne peut prétendre parler (au nom) des Nègres et moins encore des Blancs. (voir Onana, *op. cit.* : 73-76)

²¹ Henri Bidou (1922 : 403-404) reproche à Maran d'avoir occulté les bienfaits de la colonisation, oubliant que la civilisation a un prix, que les souffrances qu'il dénonce sont le prix que les Africains doivent payer pour y accéder. Charles Béart (cité par Chevrier 1984 : 156) recommande un système d'éducation coloniale axé sur les valeurs endogènes car, « à agir autrement, on ne prépare pas des citoyens français, mais des déclassés, des vaniteux, des désaxés qui perdent leurs qualités natives et n'acquièrent que les vices des éducateurs. C'est par ce système qu'on crée de toute pièce des René Maran et qu'un beau jour apparaît un roman comme *Batouala* très médiocre au point de vue littéraire, enfantin comme conception, injuste et méchant comme tendance ».

²² Pour Pierre-Philippe Fraiture (2005), *Batouala* reste un « témoignage ethnologique de première main sur les mœurs », un livre qui met en scène la violence inhérente aux sociétés "indigènes". Cet argument va à l'encontre de celui de Frantz Fanon (2002 : 53-54) selon lequel la violence dans les sociétés indigènes est un épiphénomène de la violence coloniale.

Il n'en demeure pas moins que, du côté africain, ces attaques ont influencé négativement la réception de cette œuvre, qui fut en son temps une œuvre de référence pour les anticolonialistes, au point de l'effacer des mémoires dans les décennies suivantes. Pour cette raison, fait observer Gérard Tougas (1973 : 63), l'héritage de René Maran ne pouvait qu'être « lourd à porter ». Léopold S. Senghor accentue la confusion en faisant de Maran un « précurseur de la Négritude », avec le soutien doctrinal de Lilyan Kesteloot (2001 : 57-61)²³.

Certains, à l'instar de Guy Ossito Midiohouhan (1986 : 64), le qualifient de « traître, un suppôt du colonialisme, un défenseur farouche de l'assimilation intégrale et inconditionnelle ». L'écho de ces polémiques se ressent chez Onana (*op. cit.* : 118-119) qui affirme que « René Maran n'a jamais été un anticolonialiste. [...] René Maran critiquait les abus du colonialisme mais pas l'idéologie coloniale, encore moins la théorie du colonialisme ». Face à ces contradictions, Boniface Mongo-Mboussa (2010) fait remarquer qu'à défaut de comprendre Maran, d'aucuns préfèrent l'abandonner dans l'oubli où il avait été relégué.

Les disparités dans les perceptions de l'œuvre sont si grandes que l'on pourrait conclure à une « schizophrénie inhérente au texte » qui le rendrait « si facilement manipulable » (Porra, 1995 : 69). En fait, ce texte déjoue l'horizon d'attente des lecteurs qui voudraient y voir une dénonciation au sens sartrien du terme. Mais Maran ne disposait pas de la distanciation et de la marge de manœuvre nécessaires pour fictionnaliser les atrocités qu'il vivait au quotidien. Aussi, faire preuve d'un anticolonialisme primaire n'aurait servi

²³ Léopold Sédar Senghor (1964 : 410) écrit : « Tout roman nègre en francophonie procède de René Maran, que l'auteur s'appelle Ferdinand Oyono ou André Demaison. Après Batouala, on ne pourra plus faire vivre, travailler, aimer, pleurer, rire et parler les Nègres comme les Blancs. Il ne s'agira même plus de leur faire parler "petit nègre", mais wolof, malinké, ewondo, en français. Car c'est Maran qui le premier a exprimé "l'âme noire" avec le style nègre en français ».

ni la cause qu'il défendait, ni sa création esthétique. Les enquêtes de terrain réalisées sur commande par André Gide (*Voyage au Congo*) et Albert Londres montrent que la description des séquelles de la colonisation n'échappe pas à la récupération du système colonial²⁴ (quatrième loi de Veesper).

Le projet narratif du romancier guyanais s'inscrivait dans une dynamique qui correspond à l'évolution de sa pensée. Prônant au départ une mission civilisatrice plus humaine, il entendait susciter chez le lecteur européen la sympathie à l'égard du colonisé par le jeu de l'identification propre au personnage fictionnel. Mais, face à la violence coloniale, l'écrivain est progressivement gagné par la désillusion. Ensuite, confronté au racisme tentaculaire, il prendra ses distances par rapport à la mission civilisatrice et deviendra de plus en plus critique à l'égard de la colonisation. Chacun de ces états de conscience impacte la recomposition du texte sans écraser les anciennes couches.

Batouala acquiert par-là sa complexité discursive, c'est-à-dire sa dimension polyphonique et sa capacité à assimiler l'ensemble des discours dont il se nourrit. Cette propriété, qui consiste à articuler divers discours dans une unité énonciative, est mieux appréhendée dans l'œuvre, si l'on se réfère à la notion foucauldienne de subjectivité. Pour Michel Foucault (1969 : 74), un des précurseurs de néo-historicisme,

le discours [...] n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui dit : c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même.

²⁴ Maran relève d'ailleurs : « Ce n'est pas André Gide, contrairement à une opinion admise, qui a signalé le premier comment on s'y prenait pour construire le chemin de fer Congo-Océan. C'est moi qui ai eu cet honneur. Se fondant sur les renseignements que je lui communiquai en septembre 1926, et sur deux chroniques solidement documentées que je fis paraître au Journal du Peuple, *Voyage au Congo* n'a été publié qu'en 1927. » (Cité par Onana, *op cit.* : 123).

Perçu à la lumière de ce postulat, *Batouala* est un ensemble discursif parcouru par une diversité de langages dont la particularité est de converger vers le même objet : la critique de la colonisation. La lecture linéaire qui fait de ce roman un ensemble homogène n'est pas adéquate pour une telle analyse. Par contre, une lecture en spirale, sensible aux aspérités qu'impriment au texte les différents états de conscience de l'auteur, rend perceptible les strates du discours, que l'on peut, de façon très schématique, analyser à partir de l'arbre de la création de Pierre Debray-Ritzen (1977 : 193-195). Ces strates se regroupent en quatre stades présentés dans le tableau suivant :

Stade	Mobile de l'écriture (arbre de Debray-Ritzen)	Projet narratif de Maran	Visée de l'auteur	Procédés littéraires
4	La création consciente (feuilles, fleurs et fruits de l'arbre)	Roman anticolonial (1919-1921)	Défendre les opprimés, servir sa race	Rejet de la colonisation en tant que système et identification aux colonisés
3	L'identité collective (branches de l'arbre)	Roman satirique (1916-1918)	Critiquer la colonisation	La colonisation est critiquée pour ses méthodes, mais pas en tant que système
2	L'éprouvé vital (tronc de l'arbre)	Roman colonial (1914-1915)	Servir la France, défendre de la mission civilisatrice.	Description de la souffrance des colonisés, sans identification à ces derniers
1	Le désir d'expression (racines de l'arbre)	Roman « indigène » (1912-1913)	S'imposer dans le monde des lettres	Regard ethnographique sur les mœurs « indigènes »

Les strates ne constituent pas des maillons d'un enchaînement chronologique, mais des « sédiments » qui se sont emmêlés au fil des remaniements du texte, constituant des microstructures imbriquées. L'analyse du phrasé de l'auteur dans le passage suivant révèle cette structure :

Jadis avant la venue des Blancs, on vivait heureux. Travailler peu, et pour soi, manger, boire et dormir, de loin en loin avoir des palabres sanglantes où l'on arrachait le foie des morts pour manger leur courage, et se l'incorporer, - tels étaient les jours heureux que l'on vivait, jadis, avant la venue des Blancs (René Maran, 1921 : 77-78).

Ce passage porte les marques des trois premières strates. La première reflète le regard du colon (« travailler peu, et pour soi, manger, boire et dormir », « palabres sanglantes »). L'exploitation de l'imagerie légendaire (« jadis », « arrachait le foie », « manger leur courage ») renvoyant ces clichés à

l'imaginaire correspond au regard de l'écrivain satiriste (strate 2). La troisième strate est représentée par l'évocation nostalgique de ce passé peu reluisant mais préféré à « la venue des Blancs ». La superposition de ces états de conscience traduit une intrusion du discours argumentatif dans le discours narratif. Les deux types de discours se reflètent réciproquement à l'infini tel dans un jeu de miroirs, suggérant leur équivalence (deuxième principe de Veeseer). Ce mécanisme récurrent de ré-flexion généralisée (périodes, races, images, cultures, etc.), renforcée par l'épiphore²⁵, est la figure centrale de l'œuvre. Les interférences s'accroissent jusqu'à la fin du récit, lorsque le narrateur rapporte le dernier monologue intérieur de Batouala agonisant, blessé par une panthère au cours d'une partie de chasse :

Guerre et sauvagerie étaient un tout. Or ne voilà-t-il pas qu'on forçait les Nègres à participer à la sauvagerie des Blancs, à aller se faire tuer pour eux, en des palabres lointaines ! Et ceux qui protestaient, on leur passait la corde au cou, on les chicotait, on les jetait en prison ! (René Maran, 1921 : 183)

Cette plainte ne s'intègre pas dans la logique narrative. C'est une sorte de métalepse²⁶ qui ne s'explique que par l'irrépressible anticolonialisme de l'auteur. La mise en parallèle des deux « sauvageries » (du Noir et du Blanc) procède du même effet rhétorique du miroir. La dénonciation explicite des traitements inhumains subis par les "indigènes" forcés de participer à une guerre, absurde parce sans intérêt pour eux, reflète dans le récit cette tendance du contre-discours idéologique de l'auteur à parasiter le discours (antérieur) de son narrateur, annonçant ainsi le ton polémique de la préface.

Réduit à sa macrostructure, le récit de Maran est construit sur un fond primitif empreint du discours de l'ethnographie coloniale. De ce fond se

²⁵ Épiphore : figure rhétorique consistant en la reprise systématique d'un ou de plusieurs mots dans plusieurs phrases ou vers successifs. Ici, l'effet de miroir est obtenu par la reprise des termes en début du passage à la fin, dans le sens inverse.

²⁶ Métalepse : selon Gérard Genette un procédé narratif par lequel le narrateur (l'auteur) feint d'entrer (avec ou sans son lecteur) dans l'univers diégétique.

détachent des unités discursives ou strates marquant l'évolution de la pensée de l'auteur vers la posture anticoloniale qui s'accomplit dans la préface. N'ayant pas véritablement une valeur paratextuelle, cette préface trouve plutôt sa place dans le prolongement du texte, en vertu de l'équivalence des types de discours postulée par la deuxième loi de Veese. Josiane Grinfas (2002) la qualifie de « préface-manifeste » (qui explique les choix idéologiques de l'auteur). En réalité, cette préface complète le texte à la manière d'un supplément, en même temps qu'elle en trace l'horizon. Cette orientation de lecture dissipe la contradiction apparente entre le texte et le paratexte.

Conclusion

L'utilisation du concept de marronnage comme schéma d'analyse a permis de reconsidérer les motivations qui sous-tendent l'écriture de *Batouala* dans une perspective plus large qui prenne en compte les facteurs historiques transcendants tels que la mémoire collective, la condition socio-professionnelle et les aspirations personnelles de l'auteur.

Il en résulte deux considérations majeures : d'une part, là où la critique voyait de l'incohérence, une redistribution du sens qui met en lumière le lien entre les différentes composantes de l'œuvre (titre, préface, textes, commentaires), et d'autre part, alors que la critique se contentait de décrire, d'évaluer et de juger les choix de l'auteur, une réinscription de l'œuvre dans l'historicité, c'est-à-dire dans une série causale qui explique ces choix.

Cet ancrage dans l'histoire détermine l'étonnante vivacité de l'œuvre. Si, un siècle après sa publication, *Batouala* conserve sa puissance discursive, c'est parce qu'il véhicule cette éternelle soif de liberté qui a engendré le marronnage. Ce livre reste « un miroir à infra-structure progressive, où

pourrait se retrouver le Nègre en voie de désaliénation²⁷ ». Maran affirmera lui-même : « la postérité fera le point de l'incontestable influence que j'exerce, depuis *Batouala* [...] sur les gens de couleur du monde entier ».

²⁷ Frantz Fanon à propos de *Peau noire, masques blancs* (1952 : 148).

Bibliographie

Bidou, Henri, « Parmi les livres », *La Revue de Paris*, tome I, janvier-février 1922, p. 400-413.

Chevrier, Jacques, *Anthologie Africaine : roman, nouvelle*, 2002, Paris, Hatier, 1981.

_____, *Littérature nègre. Nouvelle édition augmentée*, Paris, Armand Colin, 1984.

Debray-Ritzen, Pierre, *Psychologie de la littérature et de la création littéraire*, Paris, Editions Retz, 1977.

Diouf, Ibrahima, « Un véritable roman barbare ? La langue française à l'écoute de la barbarie dans *Batouala* (1921) De René Maran », *Francofonia Francophonies barbares*, n°70, 2016, pp. 83-99.

<https://www.jstor.org/stable/24808564>

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Foucault, Michel, *L'archéologie des savoirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.

Fraiture, Pierre-Philippe, « *Batouala* : véritable roman d'un faux ethnographe ? », *Francofonia*, n°14, 2005, pp. 23-37.

Geneste, Elsa, « Autour de *Batouala* de René Maran. Réflexions sur quelques formulations racistes et antiracistes du mot "nègre" », *Nuevo Mundo Nuevos*, novembre 2010.

<https://journals.openedition.org/nuevomundo/60301>

Genette, Gérard, *Métalepse. De la figure à la fiction*, Paris, Seuil, collection Poétique, 2004.

Irele, Abiola, « Du roman colonial français au roman francophone postcolonial : René Maran le précurseur », dans Christie McDonald et Susan Rubin Suleiman (dir.), *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire*, Paris Classiques Garnier, 2014.

Jaloux, Edmond, « La Vie littéraire : Le Prix Goncourt et le Prix "Vie heureuse" », *La Revue hebdomadaire*, vol. 31, n°1, 7 janvier 1922, pp. 106-111.

Kesteloot, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala, 2001.

Lombardo, Patrizia, « Hippolite Taine ou la critique sans l'art », *Les cahiers de L'AIEF* (Association internationale des études françaises), 1985, pp.179-191.

Mangueneau, Dominique, Cossutta, Frédéric, « L'analyse des discours constituants », *Langages*, n°117, 1995, pp. 112-125.

Maran, René, *Batouala. Véritable roman nègre*, Paris, Albin Michel, 1921.

_____, *La maison du bonheur*, Paris, Beffroi, 1909.

_____, *Un homme pareil aux autres*, Paris, Albin Michel, 1947.

Midiohouhan, Guy Ossito, « Littérature africaine : une critique de la critique », *Peuples noirs, peuples Africains*, 1980, pp. 75-88.

Mongo-Mboussa, Boniface, « L'autre cinquantenaire : l'oubli de Maran », *Africultures: les mondes en relation*, 2010.

<http://africultures.com/lautre-cinquantenaire-loubli-de-maran-1887-1960-9678/>

Mudimbe, Valentin Yves, *L'odeur du père*, Paris, Présence africaine, 2000.

Onana, Charles, *René MARAN, le premier Goncourt noir : 1887-1960*, Paris, Duboiris, 2007.

Porra, Véronique, *L'Afrique dans les relations franco-allemandes entre les deux guerres : enjeux identitaires des discours littéraires et de leur réception*, Frankfurt, IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1995.

Rubiales, Lourdes, « Je hais ma race ! Un homme pareil aux autres de René Maran », *Estudios de Lengua y Literatura Francesas*, 1996-1997, pp. 121-133.

Scheel, Charles W., « René Maran : genèses de la première édition (1921) de *Batouala, véritable roman nègre*, et de sa préface », *Continents manuscrits. Génétique des textes littéraires : Afrique, Caraïbe, Diaspora*, 2021. <https://journals.openedition.org/coma/7748>

Senghor, Léopold Sédar, « René Maran, précurseur de la négritude », *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

Tougas, Gérard, *Les écrivains d'expression française et la France*, Paris, Denoël, 1973.

Veesser, Harold Aram, *The New Criticism*, London, Routledge, 1989.

Des entrelacs d'histoires et de fuites dans *Un dimanche au cachot* de

Patrick Chamoiseau

Mylène Danglades

Université de la Guyane

Résumé

Le marronnage, issu de la période et du système esclavagiste, génère de multiples réflexions et suscite divers écrits sur le plan historique, sociologique, anthropologique, philosophique ou littéraire. Il s'agit de comprendre les formes de résistance ou de fuite des esclaves noirs africains dans la Caraïbe anglophone et francophone, leur désir d'émancipation ou de marginalisation et les répercussions sur nos sociétés. Le marronnage dépasse le cadre strict de l'esclavage et met en lumière des processus de construction identitaire, une esthétique de la marge permettant de s'affranchir du joug de la servitude, de la colonisation et de tous les éléments qui peuvent s'y rattacher, telles les dépendances, la peur, l'aliénation ou l'acculturation. L'évocation ou la réappropriation de la figure du marron et du marronnage constitue une clef de voûte pour explorer les soubassements de la conscience, les sphères du possible et de l'impossible. Dans le domaine de la littérature, l'écrivain Patrick Chamoiseau, dans son roman *Un Dimanche au cachot* y entrevoit la possibilité de recourir à la « trace-mémoire », cet espace oublié par l'histoire et la mémoire, pour plonger le lecteur dans l'univers carcéral colonial d'une esclave rebelle, L'Oubliée. Son imaginaire lui permettra d'en contrer la monstruosité. Le marronnage semble se dérober à toute conceptualisation rigoureuse et servir d'assise à un entrelacs d'histoires et de mondes au confluent de l'imaginaire et de la créativité. Mais l'écriture est-elle suffisamment significative et libératrice pour permettre à l'homme colonisé de retrouver ou d'accéder à son humanité ? L'héritage du nègre marron affranchit-il vraiment l'âme ou la maintient-il dans une fuite éternelle, voire dans un bois marécageux ou obscur ?

L'imaginaire et l'écriture maronnes doivent soustraire l'homme à tout entrelacement tortueux ou toute forme de cachot.

Mots-clés : Littérature, Esclavage, Marronnage, Conscience, Identité, Mémoire.

Introduction

Le marronnage, issu de la période et du système esclavagistes, génère de multiples réflexions et suscite bon nombre d'écrits sur le plan historique, sociologique, anthropologique, philosophique ou littéraire. Le terme marron, selon le journaliste et historien haïtien Jean Fouchard (1988 : 26) aurait été entériné chez les matelots anglais au XVII^e siècle pour désigner une désertion et le mot *nèg mawon*, lui, émanerait des créoles antillo-guyanais et haïtiens et s'appliquerait à une forme de résistance dynamique et viscérale chez l'esclave. Au-delà de l'évolution étymologique et historique du mot « marron », ce sont des souffrances et des blessures « constantes » liées à un système colonial qui sont mises en lumière, et les formes du marronnage varieraient en fonction de la gravité des fuites (*Ibid.* : 382). Le professeur Gabriel Debien, dans son ouvrage *Les Esclaves aux Antilles françaises (XVII-XVIII^e siècles)*, mentionne un « marronnage de petit rayon et de courte durée » et une forme intermédiaire, le « marronnage prolongé, mais individuel en bande » (Debien, 1974: 424) ou le grand marronnage. La correspondance des administrateurs généraux évoque principalement la première des deux formes, mais le marronnage dépasse le cadre strict de l'esclavage et met en exergue des processus de construction identitaire, une esthétique de la marge permettant de s'affranchir du joug de la servitude, de la colonisation et de tous les éléments qui peuvent s'y rattacher, telles les dépendances, la peur, l'aliénation ou l'acculturation. L'évocation ou la réappropriation de la figure du marron constitue une clef de voûte pour explorer les soubassements de la conscience. L'écrivain Patrick Chamoiseau, dans son roman *Un Dimanche au cachot*¹ y entrevoit la possibilité de recourir à la « trace-mémoire », un espace oublié par l'histoire et la mémoire, pour plonger le lecteur

¹ Afin d'éviter l'alourdir le texte, les références à *Un dimanche au cachot* seront suivies uniquement de la page.

dans l'univers carcéral colonial d'une jeune fille rebelle, prénommée « L'Oubliée ». L'enfant, en s'inscrivant dans une posture de marronne, nous montre que le marronnage peut se dérober à toute conceptualisation rigoureuse et servir d'assise à un entrelacs d'histoires et de mondes, au confluent de l'imaginaire et de la créativité. Les voix et les univers spatiaux temporels s'entremêlant, on peut légitimement se demander si l'écriture est suffisamment significative, inquisitrice, incisive et libératrice pour permettre à l'homme colonisé de remonter le long cours sinueux du temps, retracer son histoire, (re)trouver sa voie et accéder à son humanité. L'héritage du nègre marron affranchit-il vraiment l'âme ou la maintient-il dans une fuite éternelle, dans des sentiers marécageux, obscurs ou à l'orée du bois ? L'imaginaire et une écriture marronnes puissants doivent être en mesure de soustraire l'homme à tout entrelacement tortueux ou à toute forme de cachot ambigu. L'écriture, enjeu de luttes et de transgressions, vise à annihiler l'espace, le temps et les discours clivés.

Une parole étouffée

Selon Jean Fouchard, en matière de marronnage, il est difficile de retrouver des témoignages datant cette époque, car les témoins à cette période n'ont pas beaucoup parlé des causes du marronnage ou s'ils l'ont fait, à leur sens, les esclaves fuyaient dans la mesure où ils y étaient poussés et cela pour diverses raisons, la faim, le vagabondage, la paresse, la crainte d'un châtement ou les abus des maîtres. Considérés par les colons comme des êtres nés pour demeurer dans la condition d'esclaves, ces nègres transplantés échappaient ainsi « à un pire destin, s'ils étaient demeurés en Afrique, prisonniers des coutumes barbares, avec le risque de perdre leur âme. » (*Op.cit.* : 33-34).

Ce discours répandu décrit l'esclave comme un paria trouvant son salut et son accomplissement dans la servitude. Condorcet mettait en avant un argument imparable :

On dit pour excuser l'esclavage des Nègres achetés en Afrique, que ces Malheureux sont des criminels condamnés au dernier supplice, ou des prisonniers de guerre, qui seraient mis à mort s'ils n'étaient pas achetés par les Européens. (Condorcet, 1998: 79)

Aucune existence légale et juridique n'est octroyée aux Nègres, et, de ce fait, il est difficile de leur conférer une existence propre, des facultés mentales, intellectuelles, un esprit critique et encore moins des organes vocaux pour énoncer des paroles audibles ou contestataires. Leur voix, s'ils en possèdent, paraissent dérisoires. Patrick Chamoiseau dans son roman *Un dimanche au cachot*, nous présente précisément sous les traits de Caroline, une fillette « insolite » (20) élevée au niveau de l'« association située dans l'ancienne Habitation Gaschette, quelque part dans le nord de la Martinique » (19), une association appelée « *La Sainte Famille* ». Aux dires de l'auteur, cette association « recueille sous mandat de justice, parfois des orphelins, mais souvent des enfants blessés ou mis en danger par des parents calamiteux » (19). Cette enfant s'apparente à un être réfractaire, coupé de tout, une de ces « sans voix » :

Fille de parents polytoxicomanes, placée depuis quelques semaines, elle ne parvient pas à s'acclimater. Elle fuit les autres enfants. Boude les activités. Ne parle pas ou très peu. Ne sait ni rire, ni sourire, ni pleurer. Ne fixe personne. Elle semble vieille avant l'heure et morte le reste du temps. (20)

Cette fillette est en marge de toute vie sociale. Les négations et les restrictions se succèdent pour décrire l'être singulier qu'elle est devenue : « elle ne parvient pas », « Ne parle pas », « Ne sait ni rire, ni sourire, ni pleurer. Ne fixe personne ». La famille à laquelle elle pourrait se raccrocher comme une bouée salutaire

paraît tributaire de substances toxiques, ce qui a généré une fracture familiale et sociale. L'enfant est identifiée comme la « fille de parents polytoxicomanes » et se voit alors « placée », en décalage avec la société et le temps factuel. Est-elle la « victime d'un refoulé d'humanité qui vous plante en béance » (1), comme l'évoque Patrick Chamoiseau ? L'auteur-éducateur nous la décrit comme « une petite chabine, maigre, aux yeux morts, marquée des signes de maltraitance ancienne. Sur son visage : les stigmates de la drogue et d'une claustration intime, peut-être irréversible » (37). Le dimanche, ce jour évoqué comme une litanie ou un coupe-gorge, ramène l'individu à lui-même. Les enfants placés à « *la Sainte Famille* », « le jour, quittent ce lieu de vie pour leur scolarité, leur formation ou bien leur stage. Ils y reviennent le soir, y dorment la nuit, y restent les jours fériés, et surtout les dimanches » (19).

Ces derniers termes, mis en relief par l'écrivain, tendent à souligner l'existence d'un temps oppressant, de « mangroves mentales » (31) engluant l'être dans un marasme, une forme de paralysie ou de terreur muette. L'auteur, l'écrivain notoire, nous révèle un sentiment étrange, associé à sa pratique d'éducateur, « un personnage intéressant en la matière » (20), puisqu'il est lui-même appelé à observer, accompagner l'enfant dans son processus de « normalisation », de développement du langage :

Quand Sylvain [l'éducateur] m'appelle à l'orée d'un dimanche de grande pluie, j'ai comme une tremblade. Le dimanche, il lui faut occuper les enfants, et, comme les situations difficiles génèrent des enfants pas faciles, le petit peuple de *la Sainte Famille* est toujours difficile à tenir. (19)

Patrick Chamoiseau mentionne peu après : « Alors, quand il m'appelle le dimanche, je tremble et me dérobe : si un dimanche difficile de Sylvain parvient

à joindre le mien, mieux vaut craindre le pire « (20). Soulignons les tremblements récurrents et le climat anxigène qui entoure l'enfant.

L'auteur est appelé à la rescousse par Sylvain qui « veut à tout prix évoquer le cas d'une de ses pensionnaires » (20), Caroline, notamment. Elle s'est soustraite à la vigilance des surveillants et s'est réfugiée « sous les ruines de cette Habitation » Gaschette, mentionnée préalablement. Le lecteur est (re)plongé dans l'ordre esclavagiste et habitationnaire qui permettait au marron antillais de se créer une zone de liberté aux alentours de la plantation, mais, présenté ainsi dans le roman, cet espace de fuite, où se réfugie entre autres Caroline, paraît quelque peu ambigu, car il s'inscrit dans les interstices d'un système qui reste encore intact. Nous pouvons nous référer à Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et à Raphaël Confiant qui évoquaient « l'opaque résistance des nègres marrons bandés dans leur refus » (1989: 38). Patrick Chamoiseau, en se mettant en scène, en tant qu'auteur, et en nous livrant sa pensée dans *Un dimanche au cachot* nous immerge dans cette forme d'opacité latente :

Je n'ose dire à Sylvain qu'à la place de cette enfant j'aurais agi pareil [en se réfugiant sous une ruine de cette Habitation], surtout pour me sauver d'un dimanche ou d'un vide en moi-même... Comme ce n'est pas avouable, je lui soupire ce que je trouve de plus compatissant : « Ah bon ? ». (21)

Le temps semble un facteur paralysant. Il renvoie l'humain à lui-même, à une existence plus ou moins problématique. Le narrateur-auteur bien identifiable par un « je », globalement très présent tout au long du récit, énonce l'histoire d'une fillette au contact d'un éducateur, qui serait présent pour libérer la parole, puisqu'en ce qui le concerne, on peut noter des formules comme celles-ci : « me dit Sylvain au téléphone » (19) ; « Il sait de quoi il parle » ; « Quand Sylvain m'appelle à l'orée d'un dimanche de grande pluie » (*Ibid*) ; « m'a toujours dit

Sylvain » (20); « quand il m'appelle le dimanche » (*Ibid*) ; « Sylvain à tout prix évoquer » (*Ibid*) ; « Sylvain parle de la fillette » (32) ; « Sylvain radote que l'enfant » (34). Sylvain enclenche la parole et invite l'auteur, le « marqueur de Paroles », le « Guerrier de l'Imaginaire » (24) et l'enfant à en faire autant. À « l'ombre de la ruine » (35), dans « cette gueule de pierres qui menaçait [l'] existence et celle de toute l'humanité » (*Ibid*), au cœur de « la voûte hideuse » (37) où se retrouvent Caroline, Sylvain et l'éducateur lui-même, ce dernier ne parvient guère à s'exprimer. Il perd « toute assise rationnelle » (36), cherche « quelques mots à dire » (38) et s'avoue presque vaincu : « La seule phrase qui tournoyait dans mon esprit n'aurait pas eu grand sens : les dimanches sont vraiment des moments difficiles... » (*Ibid*). Il lui est tout aussi malaisé de « toucher à ces objets anciens, surtout ceux qui gisent dans des terres sans mémoires », de toucher « à ces reliques tombées de l'esclavage » (40), d'accepter que cet abri de pierres et un objet ancien puissent « éveiller » la petite Caroline. L'auteur s'insurge donc :

Cet endroit est un cachot... un cachot effrayant !... Et, soulevant mon horrible trouvaille, je hoquetai encore. Et ça, c'est son cadenas...

Je refuse de décrire ces cachots que les esclavagistes appelaient « effrayants ». Ils balisent une ténébreuse mémoire. Ils émergent dans mes livres, juste nommés : ceux qui les ont construits doivent en assumer seuls la damnation. [...] Je n'avais jamais su qu'il en existait à Gaschette. Posés là de toute éternité, en dessous du plateau, derrière les bâtiments, pas très loin des manguiers. Invisibles dans les racines de ce figuier maudit qui s'avitaille dans son horreur. Les cachots effrayants servaient aux Maîtres-békés à briser leurs esclaves. Ils y jetaient un quelconque indocile qui devenait, alors, l'exemple à ne pas suivre durant les mois d'une agonie. [...] Les cachots terrorisaient souvent. Longtemps. [...] Peut-être parce qu'ils y concentrent ce qu'il y a de plus virulent dans le principe esclavagiste » (40-42).

L'écrivain « hoquète », se fige dans une attitude de dénégation, de déficience : « je n'aime pas toucher » (40), « je refuse de décrire », « je n'avais jamais su qu'il en existait à Gaschette » (41). La « forme de terre morte et de rouille millénaire » (39), déracinée sans peine sous la couche d'humus, ce « cadenas » évoqué, « la vieille ferrure » dépoussiérée et tendue sans un mot à Caroline (43) ramènent à la surface une Histoire enfouie, mais encore vivace dans les consciences et les esprits. « Cet endroit » identifié comme un « cachot » ébranle l'individu et la « conscience » qui « s'émiette[nt] entre l'immédiat et le passé, et ne relie[nt] plus rien » (40). La trace, pour reprendre la formule d'Édouard Glissant » ressurgit et équivaut à ce lieu commun où « une pensée du monde rencontre et confirme une pensée du monde ». Elle correspond à ce qui met tous les hommes en « Relation ». *Dans son Traité du Tout-Monde*, comme Glissant l'évoque si bien,

La Race ne figure pas une sente inachevée où on trébuche sans recours, ni une allée fermée sur elle-même, qui borde un territoire. La trace va dans la terre, qui plus jamais ne sera territoire [...] Elle ouvre sur ces temps diffractés que les humanités d'aujourd'hui multiplient entre elles, par conflits et merveilles » (1997 : 18-20).

La voûte pierreuse où se retrouve à genoux l'éducateur mêle les destinées humaines et force à regarder dans une même direction. Patrick Chamoiseau se met en scène dans son texte pour amalgamer son récit empreint de fantaisie à une narration regorgeant de vérités égrenées çà et là. Un tissu de relations étroites et complexes se tisse, une zone d'observation est délimitée pour nous amener à une phase de libération et à la lumière.

Un entrelac d'histoires pour signifier ou fuir l'Histoire

Le récit se situe entre fantaisie coloniale et réalisme historique. Le texte se compose d'un récit-cadre assuré par la voix auctoriale qui se penche sur son expérience d'écrivain, de témoin, et cette narration est elle-même cerclée par d'autres histoires, celle de l'association *La Sainte Famille*, celle de Sylvain et de Caroline, celle du peuple noir, d'une histoire esclavagiste, de l'État. L'auteur écrit d'ailleurs en ce sens :

J'avais écrit sur des esclaves encachotés, mais en veillant à ne jamais me rapprocher d'une telle situation. L'expérience directe ne vaut rien pour l'écrire : elle cache le précieux de l'existence qui souvent ne s'accorde qu'aux fabulations expérimentales. J'avais donc vu les cachots de loin, jamais entré dedans, touché à peine, juste capté leur existence pour, un jour, être capable de l'explorer à l'infini : agrandir ce qu'ils sont, tenter de les comprendre, et de les exorciser... » (42).

La mise à distanciation, les « fabulations expérimentales » évoquées par Chamoiseau constituent une base pour le travail d'écriture. L'adverbe « jamais », employé à deux reprises, tend à intensifier la pratique scripturale. L'écriture prend appui sur une vision lointaine, des fictions, des faits présumés. Cette situation nous permet d'effectuer un parallèle avec « L'allégorie de la caverne », où Socrate convie Glaucon à se représenter :

Des hommes dans une habitation souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête ; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux [...] (Platon 514a-517c).

L'homme doit chercher à voir ce qui se cache derrière le « mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux » (Ibidem). Les cachots, évoqués par Chamoiseau, sont vus « de loin », comme un fait naturel et les éléments s'enchaînent comme des données à géométrie fixe, scandées à la mesure, à un temps ternaire : « jamais entré dedans », « touché à peine » (42). Les phases d'exploration, d'agrandissement et d'exorcisation s'ensuivront « un jour ».

Le dimanche est d'ailleurs un jour propice à lever les voiles, à « défaire les murs, ouvrir le monde » (28). Sylvain formule dès les premières pages du roman sa vérité : « Le plus difficile c'est de se trouver l'identité sous l'œil fixe d'un dimanche » (19). L'auteur, « ce dimanche-là », « se démultiplai[t] dans [son] roman débile » (20) ; il reconnaîtra peu après le bien-fondé de la formulation de Sylvain. La fillette veut, nous affirme-t-il, se « sauver d'un dimanche ou d'un vide en [elle]-même » (21). La résistance de l'auteur dissimulé par le biais de détours s'effrite :

Sylvain a raison : difficile de se trouver l'identité sous l'œil fixe d'un dimanche. Et quand il pleut, c'est pire : on est planté en soi sans échappée possible. En semaine, on dispose des compulsions que le capitalisme occidental nous a mises dans les os. Mais le dimanche, l'intensité des pubs et des centres commerciaux s'atténue quelque peu. On est alors victime d'un refoulé d'humanité qui vous plante en béance. (21)

Ce vide du dimanche enlace toute la population, sans exception et ramène l'homme à sa vie, son histoire et l'Histoire qui se vit et se pense ou se repense. Patrick Chamoiseau évoque un de ses souvenirs marquants, comme pour attester cette parole de vérité énoncée par Sylvain :

Un jour, j'ai vu le grand poète de la Négritude, M. Aimé Césaire, arpenter une rue de dimanche latino, dos courbé, mains croisées dans

le dos, portant une charge dont les dieux eux-mêmes n'auraient pu l'exempter. Les poètes entendent ce que taisaient les dimanches dans leur beuglante vérité. (22)

Par le biais du cachot, Caroline et l'éducateur sont « avalés » (45). Patrick Chamoiseau nous propulse dans la période esclavagiste : « En dimanche, c'est la joie !... La corne de lambi sonne. C'est le moment de penser à l'heure qui va venir. [...] Cette jeune femme, que j'appelle L'Oubliée, s'éveille, mais rien n'est clair dans son esprit. [...] La corne qui ouvre à la journée est une loi puissante. Elle réveille même ceux qui ont crevé, et déclenche le décompte des secondes » (45-46). La vie à l'Habitation se déploie, orchestrée par la corne de lambi : « Après la corne : sifflet des commandeurs. Sortir des cases, rejoindre son atelier, s'aligner au-devant de l'économe qui va compter ou recompter encore » (48). À la fin de la journée, « le sifflet suspend les peines et renvoie aux jardins où chacun doit trouver son manger pour jusqu'au lendemain » (*Ibid*).

La semaine, l'individu se démène, est administré par une entité extérieure. L'auteur se présente en ces termes, sans équivoque :

En semaine, je vis dans un petit pays privé d'autorité que l'on dit d'outre-mer (je suis un Ultramarin). Une métropole nous administre de loin (je suis un ultrapériphérique). Des agents d'un ministère lointain nous développent de budget compatissant en budget bienveillant (je suis le produit anesthésié d'une technocratie postcoloniale)... (22)

Dans les plaines et les villes, l'homme qui semble différer de la figure originelle du Nègre marron emprunte la dissimulation, les tours et les détours pour délivrer un message subversif sous une forme en apparence innocente ou légère. L'homme qui veut échapper à la plantation ou aux réminiscences de l'Habitation se retrouve enfermé dans d'autres carcans avec la résonance de mots gommés. La nuit et le jour, la fillette « se réfugie sous une ruine de cette Habitation » (20),

« dans le bout de ruine pour achever la nuit » (35) où « l'ombre de cette ruine » (*Ibid*) invite à réfléchir sur les systèmes carcéraux mentaux ou matériels érigés par l'homme autour de lui. Le marronnage, rattaché dans le texte au dimanche, appelle l'humain à s'affranchir de l'ordre esclavagiste pour s'enfuir dans les mornes, à s'échapper d'une plantation qui s'étend jusqu'aux confins de l'univers. « L'architecte aux yeux bleus » (8) évoqué par Aimé Césaire dans *Et les chiens se taisaient* parcourt du regard la plantation panoptique qu'il s'est construite et semble rappeler une sombre réalité :

nègre nègre nègre depuis le fond
du ciel immémorial
un peu moins fort qu'aujourd'hui,
mais trop fort cependant
et ce fou hurlement de chiens et de chevaux
qu'il pousse à notre poursuite toujours marronne
(Césaire, 1961:81).

Le marron est appelé à marronner à nouveau, au-delà de toutes les limites envisageables pour s'arracher, selon Richard Burton, aux dogmes que l'Occident a lancés à ses trousses. En plus, il faut *tout* marronner – langage, poésie, philosophie, culture – si l'on veut s'échapper à une hégémonie blanche apparemment ubiquitaire et omnipotente.

Patrick Chamoiseau s'empare des mots pour se décentrer, se déconstruire et se reconstruire :

Ils vont en moi, je vais en eux, pour explorer ce que le monde nous fait en dehors, en dedans. Je suis explosé d'écriture. En mots et en images. Chaque mot : un univers à inventer. Chaque image : un pays à trouver sans territoire et sans frontières. (25)

La question lancinante posée par Aimé Césaire à René Depestre s'adresse encore au peuple noir : « Marronnerons-nous Depestre, marronnerons-nous ? » (Césaire,

1983: 63) et nous remet en mémoire que le « chien blanc du nord » (*Ibid.* : 63) est encore présent et que de simples pierres ou quelques imprécations ne suffisent guère pour le mettre en fuite. Le va-et-vient entre les mornes et les plaines doit permettre à l'individu moderne de s'enrichir dignement et de s'inscrire dans un processus de marronnage intra-urbain.

En dehors de l'Habitation, cet espace concentrationnaire, selon certains écrivains martiniquais, Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau, Édouard Glissant notamment, c'est la stratégie du détour qui doit se mettre en place. Et il s'agit alors pour le peuple noir de ne plus être cantonné au silence, mais d'opérer des entrelacements d'histoires pour convoquer l'Histoire, s'en rendre maître, prendre son contrepied et retrouver ou accéder à son humanité. L'héritage du nègre marron comme tout autre legs, compris, vécu et déployé à bon escient, telle une arme miraculeuse, peut libérer l'homme de tout cachot, combler les lacunes mémorielles et générer des renaissances, même en pays déchiré ou mêlé. Recouvrer la mémoire amène l'homme à se découvrir lui-même, à opérer une entreprise de décolonisation individuelle, puis collective. Indépendamment de l'espace, du temps et de ce cycle sinusoïdal dans lequel l'homme a tendance à s'inscrire et à se complaire, il semble crucial d'opérer, à partir des lignes courbes et sinueuses de l'Histoire, le maillage de réécritures introspectives et rédemptrices.

Bibliographie

Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, Presses universitaires créoles, 1989.

Burton, Richard, *Le Roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Césaire, Aimé, « Corps perdu », *Cadastre*, Paris, Seuil, 1961.

_____, « Le Verbe marronner » *Noria*. 1983.

_____, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983.

Chamoiseau, Patrick, *Un Dimanche au cachot*, Paris, Gallimard, 2007.

Debien, Gabriel, *Les Esclaves aux Antilles Françaises XVIIè- XVIIIè Siècles*, Basse-Terre, Société d'Histoire de la Guadeloupe, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1974.

De Caritat, Jean-Antoine, marquis de Condorcet. « Sur l'admission des députés de Saint-Domingue dans l'Assemblée nationale. » dans, J. Breteau et M.

Lancelin, *Des chaînes à la liberté : choix de textes français sur les traites négrières et esclavage de 1615 à 1848*, Paris, Apogée, 1998.

Fouchard, Jean, *Les Marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988.

Glissant, Édouard, *Traité du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.

Platon, *République*, VII. 514a-517c.

La reterritorialisation de la ville de Saint-Pierre à la Martinique par les Martiniquais après l'éruption de 1902

Kévin Gayalin

Université des Antilles, Martinique

Résumé

Cet article s'intéresse à la reconstruction territoriale et au repeuplement de la ville de Saint-Pierre à la Martinique après l'éruption volcanique du 8 mai 1902, qui détruisit la ville et causa la mort d'environ 28 000 personnes. Surnommée « La Perle des Antilles », « La Venise tropicale » ou encore « Le Petit Paris des Antilles », Saint-Pierre, capitale administrative et économique des Antilles, était le produit de transferts européens donnant naissance à une ville incarnant les valeurs de la mère patrie, la France. Propriété de la classe sociale Béké et des colons européens qui détenaient les pouvoirs politiques, économiques et culturels, Saint-Pierre symbolisait la ville coloniale par excellence, c'est-à-dire le lieu d'expression de la hiérarchie coloniale.

Mots-clés : Repeuplement, Reconstruction, Catastrophe, Éruption, Réappropriation, Pouvoir.

Introduction

Durant plus de deux siècles, deux grandes villes coloniales, Fort-de-France et Saint-Pierre, coexistent sur le territoire de la Martinique. Située au centre de l'île et anciennement nommée Fort-Royal, la ville de Fort-de-France est la capitale administrative et politique de la colonie tandis que la ville de Saint-Pierre est le poumon économique de l'île et de la Caraïbe.

Surnommée « La Perle des Antilles », « La Venise tropicale » ou encore « Le Petit Paris des Antilles », Saint-Pierre est situé sur la côte nord Caraïbe et représente le centre économique, commercial, culturel et intellectuel de la Martinique. En effet, port commercial des Antilles, Saint-Pierre rayonne au-delà des frontières de la colonie et symbolise la France aux Amériques ; ce qui suggère son statut particulier au sein des colonies françaises à cette époque. Propriété de la classe sociale Béké, colons européens, et d'une bourgeoisie mulâtre qui détenaient les pouvoirs politiques, économiques et culturels, Saint-Pierre symbolise la ville coloniale par excellence, c'est-à-dire le lieu d'expression de la hiérarchie coloniale. Le 8 mai 1902, la ville de Saint-Pierre est anéantie totalement en quelques secondes par une éruption péleenne dont l'effet dévastateur des nuées ardentes cause la mort d'environ 29 000 personnes.

Cet évènement, qualifié d'apocalyptique en tant que catastrophe, symbolise la clôture d'une situation et le développement d'une configuration nouvelle pour la ville de Saint-Pierre, mais aussi pour la colonie Martinique.

Il semble intéressant de rappeler que l'étymologie du mot catastrophe, du grec katastrophê, désigne le bouleversement, la fin, le dénouement. Strophê renvoie à l'action de tourner et kata qui signifie vers le bas, à l'idée de l'achèvement de l'action. C'est ainsi que l'étude révélera le caractère antagoniste de l'effet de l'éruption de la Montagne Pelée en 1902 sur la ville de Saint-Pierre,

c'est-à-dire la dimension d'achèvement, d'anéantissement dans la combustion soudaine d'une ville coloniale riche, prestigieuse et la reconstruction d'une autre ville par les subalternes de la société coloniale. Le subalterne est, à l'origine, un terme militaire employé par Antonio Gramsci dans les années 1930 pour décrire une catégorie de la population ignorée par l'histoire officielle. Au début des années 1980, l'historien Ranajit Guha met en exergue le rôle de la classe paysanne dans la lutte d'indépendance de l'Inde. Il qualifie à son tour les classes paysannes de « subalternes ».

Après à la catastrophe, les primo-arrivants, artisans de la relève de la ville, sont des subalternes dont les actions sont restées dans l'ombre et les voix peu audibles.

Qui sont en effet les nouveaux habitants de la ville de Saint-Pierre ? Des indigents qui n'apportent que leur force de travail ? Que furent leurs motivations ? Quels sont les enjeux de la reconstruction post-désastre pour la ville de Saint-Pierre ? Ne faut-il pas voir dans la construction post-catastrophe de Saint-Pierre une opportunité pour les subalternes de la société d'investir d'autres espaces de pouvoir, de participer à un « projet de reconstruction » même aux contours flous et diffus ? Existe-t-il alors dans cet espace recomposé une redistribution des pouvoirs ?

Cet article s'intéresse à la nouvelle configuration de l'espace-ville de Saint-Pierre à la Martinique et plus précisément aux enjeux de la reconstruction territoriale et au repeuplement après l'éruption de la Montagne Pelée.

À partir des *Postcolonial Studies*, cet article vise à démontrer que la reconstruction post-catastrophe de la ville de Saint-Pierre invite à repenser le territoire comme une dynamique de reterritorialisation et de réappropriation des Martiniquais.

Saint-Pierre avant 1902 : « Le petit Paris des Antilles »

Une ville coloniale portuaire, riche et moderne

Dans son étude sur « L'espace colonial Caraïbe de la couronne de France 1625-1791 », le chercheur Jean-Christophe Temdaoui expose les caractéristiques de la ville coloniale comme un espace essentiellement orienté vers le commerce avec la métropole. C'est en ce sens que « les villes des colonies sont souvent des ports qui drainent des produits coloniaux de l'arrière-pays insulaire afin de les exporter vers les ports du Ponant en France. Le port est une interface entre un arrière-pays de production et un avant pays de consommation » (Temdaoui, 2018 : 10). Saint-Pierre n'échappe donc pas à cette organisation spatiale et possède toutes les spécificités de la ville coloniale. En effet, à la fin du XIX^{ème} siècle, Saint-Pierre est une riche ville portuaire, commerciale et industrielle qui n'a pas d'équivalent dans le reste de la Caraïbe. Les échanges commerciaux sont internationaux et se font essentiellement avec les Amériques et l'Europe. À ce propos, l'historien martiniquais Léo Ursulet met en exergue, dans son ouvrage *Le Désastre de 1902 à la Martinique : l'éruption de la Montagne Pelée et ses conséquences*, l'intensité de l'activité commerciale de Saint-Pierre qui en fait une ville coloniale, dynamique, riche et moderne :

Pour les besoins de Saint-Pierre et de la colonie arrivaient par son port une très grande variété de produits : de France, des produits alimentaires, des médicaments, des produits chimiques, des vêtements, des tissus, des comestibles minéraux, des métaux, des machines de toute sorte etc. ; des États-Unis, des bœufs, des chevaux pour le travail et la boucherie, des farineux alimentaires, des machines, des pièces d'usines centrales sucrières etc. ; de Saint-Pierre et Miquelon, de la morue ; de la Guyane et du Canada, des bois ; de la Guadeloupe et des colonies anglaises voisines, des mélasses pour l'alimentation de ses distilleries ; du Venezuela, du tabac.

[De Saint-Pierre, étaient exportés] vers la France essentiellement du sucre de canne, du rhum et pour une part très sensiblement moindre quelques autres produits tels que le cacao, le café, la vanille, l'indigo etc. Il existait aussi un mouvement de transit important entre la Martinique et les petites Antilles anglaises, concernant des articles français et européens. (Ursulet, 1997 : 50-51)

Saint-Pierre est aussi une ville industrielle et la rhumerie est sa principale activité. Selon Léo Ursulet,

[Saint-Pierre] n'abritait pas moins en 1901 de seize rhumeries dont quelques-unes pouvaient produire jusqu'à dix mille litres de rhum par jour, principalement du rhum industriel, [...] Saint-Pierre était très largement le plus grand centre de fabrication de rhum industriel de la colonie. Ses distilleries étaient situées dans l'enceinte de la ville ou dans la banlieue. [...] Neuf distilleries agricoles fonctionnaient par ailleurs sur les habitations des campagnes environnantes. [...] Ainsi, Saint-Pierre contribuait, pour une part essentielle, à faire de la Martinique le premier exportateur de rhum dans le monde. Tout ceci avait valu à la ville le surnom de « *capitale du rhum* » (*ibid.* : 53-54).

C'est ainsi que la mère patrie, la France, devient le modèle par excellence à suivre tant du point de vue architectural, intellectuel que culturel ; ce qui lui vaut le surnom du « Petit Paris des Antilles ». Ce développement par mimétisme est expliqué par le chercheur en histoire Anne Pérotin-Dumon en ces termes : « la ville-port antillaise [fut] considérée comme le centre outre-mer de la civilisation occidentale. Et [jugée] à sa ressemblance avec la ville européenne qui représente la norme en matière de civilisation. » (Pérotin-Dumon, 1988 :34)

Saint-Pierre est, ainsi, dotée d'un transport en commun assuré par un tramway à traction hippomobile, de l'électricité, du téléphone et du télégraphe ; ce qui reste rare dans les autres villes coloniales de la Caraïbe. En matière de

santé mentale, la Maison coloniale de Santé est une institution d'avant-garde ouverte en 1839 réputée sur le plan international pour les soins modernes qu'elle prodigue.

Dans la même dynamique de mimétisme avec l'Europe, la ville de Saint-Pierre s'est attachée à cultiver un art de vivre raffiné qui est le symbole de la civilisation par excellence. En effet, de riches demeures s'élèvent sur trois étages, des monuments tels que les églises, le théâtre sont richement décorés, les places, comme la place Bertin, rappellent fortement la France hexagonale. Le somptueux Jardin des Plantes botaniques est composé de plantes d'une variété exceptionnelle, d'espaces de promenade aménagés et d'une cascade d'eau qui évoquent sans commune mesure l'élégance parisienne.

L'architecture de la ville de Saint-Pierre est semblable à celles des grandes villes de la métropole. À ce propos, les rues de la ville sont pavées de pierres provenant de Bordeaux et bordées de caniveaux profonds dans lesquels s'écoule une eau venant de la montagne rafraichissant la partie basse et encaissée de la ville ; ce qui justifie son appellation de « Ville d'eau ».

Le théâtre, construit en 1786 sur le modèle de celui de Bordeaux, est le haut lieu de culture avec des représentations de troupes de théâtre venant de France et d'Europe, des concerts, des conférences ainsi que des meetings populaires.

Ces différents éléments démontrent une certaine continuité, voire une déterritorialisation de la métropole française dans la construction de la ville de Saint-Pierre.

Cette stratégie coloniale vise à ériger la culture et l'identité française comme modèle par excellence de civilisation et ainsi délégitimer la culture

populaire. La déterritorialisation de l'Europe aux Antilles françaises « n'est pas seulement un moyen pour créer ou maintenir l'ordre, mais une stratégie pour créer et maintenir une grande partie du contexte géographique à travers lequel nous faisons l'expérience du monde et le dotons de signification » (Sack, 1986 : 219).

Saint-Pierre, avant 1902 : une ville de clivages et de tensions raciales

La société coloniale est une société racialisée et la ville de Saint-Pierre est organisée en fonction de cette hiérarchisation raciale. À ce propos, l'historienne Cécile CELMA précise que

la société antillaise [est] une société fermée, hiérarchisée. En effet, on [retrouve] une classe dominante très riche, les békés (blancs créoles) détenteurs des moyens de production ; une classe intermédiaire où le groupe social dominant [est] celui des mulâtres[ou hommes de couleur], ceux-ci occupant une place prépondérante comme fonctionnaires, commerçants ou dans les professions libérales ; un prolétariat urbain ou agricole composé en majorité de Noirs qui vendent leur force de travail. (Celma, 1987 :211).

La ville de Saint-Pierre regroupe majoritairement les békés de la colonie, les blancs créoles détenteurs du pouvoir colonial et économique puisqu'ils possèdent entre autres les industries rhumières et les commerces d'import-export : « Pour Labbé Lambolez, ils étaient environ 3500. Selon E. Revert, suite à l'éruption de 1902, plus de la moitié des blancs créoles de la colonie a disparu à Saint-Pierre et leur nombre s'est ramené entre 4000 et 4500 » (*op. cit.* : 60). C'est ainsi que l'organisation de la ville coloniale de Saint-Pierre reproduit une hiérarchisation raciale. À ce propos, Roméo Terral et Mario Sélise expliquent que l'organisation spatiale de « la ville [coloniale] est fortement ségrégative avec une hiérarchisation de l'occupation urbaine selon les revenus qui se doublent, ici,

d'une hiérarchisation basée sur les préjugés de la couleur de peau, l'esclavage et la nature même du prolétariat urbain qui en découle ».

Saint-Pierre est partagé en trois quartiers s'étalant du nord au sud. Le quartier du Fort, qui doit son nom au fortin édifié par Desnambuc, limité au nord par la rivière des Pères et au sud par la Roxelane, est un quartier résidentiel bourgeois. Les villas luxueuses y sont équipées de jardinières décoratives, de patios, de fontaines, de bassins d'agrément et d'un maillage de canaux guidant l'eau à travers et autour des maisons. Ce quartier constitue la ville haute. Des faubourgs, tels que Fonds Coré et Parnasse, sont aussi les lieux de résidence des foyers de la classe possédante. Les quartiers les plus huppés présentent « [une] architecture [...] ancienne [qui] rappelle celle du vieux quartier français de la Nouvelle-Orléans [...]. [Les maisons] généralement peintes en jaune clair, construites de tuiles ou de tôles ondulées, [...] sont presque toutes en pierre. Les constructions en bois [...] s'observent essentiellement dans les quartiers populaires, dans les campagnes environnantes » (*op. cit.* : 32).

Par ailleurs, les deux autres quartiers, le Centre et le Mouillage, séparés par la rue du « Petit Versailles », constituent la ville basse adossée et encerclée par des mornes ; ces espaces sont peu salubres et il y fait chaud. Le Mouillage souffre d'une certaine pollution et les épidémies de fièvre jaune y sévissent toujours avec plus de gravité que dans la ville haute. La ville basse, plus particulièrement le Mouillage, est habitée par l'essentiel des classes populaires tels que les ouvriers, les employés de commerce, les gens de manutention portuaire et une partie des classes moyennes pierrotines comme les commerçants, les médecins, les dentistes, les notaires, les maîtres artisans. Le Mouillage a aussi ses bas-fonds avec certaines ruelles et impasses mal pavées, au sol imprégné d'eaux excrémentielles.

L'Éruption de la Montagne Pelée : Destruction de la ville de Saint-Pierre

Le 8 mai 1902 : disparition instantanée et totale de la ville de Saint-Pierre

À Saint-Pierre, la menace mortelle de la nuée ardente est restée invisible, car inconnue du savoir scientifique local et ignorée du savoir populaire en 1902. C'est ainsi que le 8 mai 1902, vers huit heures du matin, en moins de deux minutes, dans une explosion terrifiante,

une masse explosée de rochers comprima l'air, provoquant une onde aérienne. [...] Onde de choc qui commença à soulever la mer et à coucher les bateaux sur la bande dans la rade. [...] La masse explosée de rochers, d'un gris roux foncé [...] avança à une vitesse vertigineuse, roulant à la surface du sol, sillonnée par des milliers d'éclairs, et franchissant tous les obstacles naturels pour se diriger droit sur Saint-Pierre et la mer. Et, au fur à mesure de sa progression, elle se dilatait horizontalement et verticalement [...] pour prendre très vite la forme d'un mur vertical d'une hauteur de plusieurs milliers de mètres. [...] On découvrait là le phénomène de la nuée ardente qui, la veille, avait semé la désolation et la mort, non loin de la Martinique, dans l'île de Saint-Vincent. (Ursulet, 2019 :137)

Le discours de la catastrophe est un « discours de l'après, car il n'y a pas de catastrophe perçue comme telle au moment où elle fait irruption » (Quénet, 2009 :17). Un discours qui s'est construit, rapidement pour Saint-Pierre, dès l'instant où la dimension catastrophique de l'éruption est révélée aux autorités de la colonie, de la métropole, et au monde. Un discours qui, au fil du temps, finit par qualifier la ville martyre de « Pompéi des Antilles ».

« Nous venons des portes de l'enfer ; vous pouvez télégraphier au monde qu'il n'y a plus âme vivante à Saint-Pierre ». (Ursulet, 2019 :140-141) À son arrivée au port de Port-Castries, vers 5 heures de l'après-midi, le capitaine Freeman, à la barre du bâtiment Roddam, aux allures de vaisseau fantôme,

annonça au responsable du port et au monde, la nouvelle de la disparition de Saint-Pierre. Le *Roddam* était le seul navire rescapé de la rade de Saint-Pierre.

Le samedi 10 mai, l'abbé Parel, transporté par le croiseur Suchet à Saint-Pierre, décrit la place Bertin en ces termes : « Elle n'était plus qu'un amas de décombres dans un pêle-mêle indescriptible. Ça et là, des cadavres aux chairs tuméfiées, horriblement méconnaissables, présentent des signes d'une agonie horrible à voir leurs membres contractés et tordus. [...] Ne pouvant reconnaître les rues, nous pouvons à peine arriver à la cathédrale. [...] De la cathédrale, il reste une tour carrée. » (l'Abbé Parel, 2009 :76). Tous périrent, à l'exception de deux individus, l'un de son vrai nom Sylbaris Joseph Ludger, surnommé Cyparis, l'autre Léon Compère.

L'éruption de Saint-Pierre se différencie et se singularise des autres par la violence inouïe et la soudaineté du phénomène. Moins de trois minutes ont suffi pour le trépas de 29 000 vies humaines soit le septième de la population totale de la Martinique à l'époque.

Une grande perte pour la colonie Martinique

L'éruption volcanique a des conséquences démographiques, économiques, financières et sociales qui ont engendré la disparition administrative de cet espace en tant que ville. Ces conséquences ont eu pour effet d'éprouver aussi la capacité de résilience de l'ensemble de la société martiniquaise au lendemain de la catastrophe du 8 mai et d'appréhender les différentes formes de cette résilience.

En 1904, le vulcanologue Alfred Lacroix, en mission en Martinique, chiffre à 28 000 le nombre de morts. Cette saignée démographique est aggravée

par le départ de la colonie de quelques 2000 habitants partis chercher refuge, temporairement ou non, en France métropolitaine, en Guadeloupe, en Guyane, à Sainte-Lucie, à Trinidad. L'activité volcanique se poursuit après le 8 mai et engendre encore des dégâts. En effet, une série d'éruptions d'intensité variable se produisent au mois de mai et de juin finissant de ravager Saint-Pierre, et celle du 30 août durant laquelle périssent un millier de personnes dans la commune du Morne-Rouge, la plus proche du cratère.

Sur le plan de l'industrie rhumière, l'impact économique pour Saint-Pierre et la colonie est instantané.

La destruction des rhumeries, et du stock qui alimenta pendant plusieurs jours les incendies dans la ville, eut pour conséquence immédiate de faire chuter de façon drastique les exportations. Celles-ci étaient [pour la colonie], en 1901, de 15.723.400 l [...] ; elles s'effondrent de moitié entre 1902 et 1905. En 1902, 9.156.413 litres seulement de rhum furent expédiés [...] ; en 1903, les volumes sont de 8.851.360 litres. (Sthélé, 2010 : 27)

Les conséquences sur les activités d'importation et d'exportation sont de même conséquentes.

L'impact de la destruction du port de Saint-Pierre est immédiat et les importations chutent de 28% en 1902. [...] Les exportations de 1902 s'inscrivent en retrait de 40% par rapport à 1900 ; celles de 1903 de 44% et celles de 1904 de 53,1% avec 12.645.521 F. Ce montant représente un record en son genre puisqu'il faut remonter à 1850, dans l'histoire économique de l'île, pour trouver un chiffre aussi bas. L'année 1904 est aussi celle qui marque la fin de la descente aux enfers (*ibid.* : 24).

Si le 8 mai sonne le glas de la ville de Saint-Pierre, l'activité volcanique persistante, durable et encore violente par soubresauts finit par ravager les paysages naturels, les campagnes cultivées et autres productions agricoles d'une

grande partie de la région nord. C'est ainsi que « les cultures secondaires d'exportation, représentées essentiellement par le cacao et à un degré moindre par le café, ont souffert pendant cinq ans des conséquences du désastre de 1902 » (*ibid.* : 32).

La catastrophe est aussi financière à cause des pertes considérables et irremplaçables.

La commission ad hoc constituée pour les évaluer estime, dans un premier temps, à 183.440.000 F l'ensemble des valeurs immobilières et mobilières détruites à Saint-Pierre et dans les bourgs voisins, puis, dans son bilan définitif, les réévalue à près de 200 millions (*ibid.* : 36). Le budget de la colonie fut amputé irrémédiablement des produits tels que « les contributions foncières, mobilières, les droits de douanes et de consommation, d'enregistrement, les impôts de toutes sortes qui étaient prélevés sur la population de Saint-Pierre dont une partie représentait les couches sociales les plus aisées de la colonie » (Ursulet, 1997 : 183). Sans oublier parmi les pertes sèches, les recettes considérables liées à l'activité portuaire de la ville.

D'un point de vue social, l'impact de la tragédie fut sévère.

La Martinique fut, en quelques minutes, privée d'une part importante de ses forces vives. [...] Parmi les victimes du 8 mai se trouvait une bonne partie de l'élite martiniquaise, toutes « classes » confondues. Résidaient à Saint-Pierre et dans sa proximité immédiate, d'après les estimations de l'époque, approximativement 3.000 blancs (« békés » et européens), 9.000 membres de la « classe de couleur » et 15.000 noirs. Parmi eux, un grand nombre d'usiniers, rhumiers, grands et petits planteurs, négociants, commissionnaires, clergé, enseignants et professions libérales, employés, ouvriers spécialisés, travailleurs agricoles, pêcheurs et caboteurs, ainsi que leurs familles, sont morts au matin du 8 mai 1902. (Sthélé, 2010 : 37)

La reterritorialisation de la ville de Saint-Pierre : d'autres enjeux

Le retour conséquent de sinistrés sur leurs terres

Une urgence humanitaire s'impose aux autorités : le déplacement et le repeuplement des populations épargnées du nord du territoire. Or la gestion de la situation révèle une certaine déliquescence des services de l'État, conséquence de leur désorganisation au lendemain du désastre. Une désorganisation renforcée par les choix du gouverneur qui conduisent au retour rapide des sinistrés, les plus démunis, sur les terres proches du volcan. Ce qui fait dire à Léo Ursulet que l'hécatombe du 30 août 1902 aurait certainement été bien plus importante si plus de sinistrés s'étaient pliés à l'ordre officiel de regagner leur commune.

De plus, l'échec quasi-total de l'installation des réfugiés dans de nouveaux villages et les conditions de vie insalubres à Fort-de-France, poussent inexorablement les populations au retour dès 1903. Un retour vers des espaces momentanément abandonnés, mais aussi vers des espaces nouveaux à occuper ou à conquérir.

Une reterritorialisation progressive s'opère. Selon Christian Godin, « la territorialisation est toujours une appropriation, soit d'une terre encore inappropriée, soit d'une terre déjà appropriée » (Godin, 2014 : 50). On pourrait ainsi dire qu'à Saint-Pierre, la (re)territorialisation est aussi une (ré)appropriation de la terre.

Une reterritorialisation populaire qui agit en continuum alors même qu'une déterritorialisation politique est actée par la loi du 15 février 1910 portant une réorganisation des communes désorganisées par les éruptions volcaniques des 8 mai et 30 août 1902. Saint-Pierre est rattaché au Carbet et n'est plus qu'une section du Carbet. De plus, la loi du 15 février 1910 autorise la commune du

Carbet à vendre le patrimoine de la commune supprimée et à garder le bénéfice qui se dégage de la liquidation.

Une population radicalement différente

La reterritorialisation se manifeste par un peuplement renouvelé et différent tant du point de vue de l'origine géographique que des origines sociales.

Les registres d'État civil de Saint-Pierre permettent d'affirmer que l'écrasante majorité de la population qui s'installe sur le territoire de Saint-Pierre provient des autres communes de la Martinique. Peu de Pierrotins ont évacué la ville avant la catastrophe et peu d'entre eux y reviennent. Les nouveaux habitants sont nés en très forte proportion dans la partie nord de l'île. En 1923, les adultes nés dans la région nord représentent 70% de la population totale installée. Les 30% restants arrivent du centre et du sud de l'île.

En 1923, la majorité des travailleurs (un peu plus de 50%) sont des cultivateurs, employés par les exploitations de canne à sucre, les distilleries, les habitations vivrières et cacaoyères. Une majorité de travailleurs composée aussi d'ouvriers agricoles offrant leur force de travail dans les fermes d'élevage de bovins. Les artisans (charpentiers, couturiers, cordonniers, etc.) constituent environ 30% de cette masse laborieuse. Commerçants et marchands, environ 10%. Les « sans professions », environ 8%. Le faible pourcentage restant (2%), des industriels et des petits fonctionnaires (douaniers, enseignants, service de poste etc.).

Les nouveaux pionniers de cet espace ravagé ont tout à rebâtir en mobilisant leurs moyens financiers et leur savoir-faire, même si le nouveau schéma urbain reste quasiment identique à l'ancien (étroitesse des rues, places,

style architectural). Quelques constructions sommaires au début (des bicoques de pêcheurs et de maraîchers) puis plus solides s'adossent entièrement ou en partie sur les ruines en fonction de la fortune ou l'infortune des uns et des autres. Grâce à la disparition des archives notariales, certains pionniers accaparent des terrains laissés à l'abandon. Des Martiniquais plus aisés investissent en achetant des terrains, en bâtissant des immeubles au centre-ville, parfois, de grande superficie permettant de loger des dizaines de travailleurs.

Tout compte fait, l'augmentation démographique (2505 habitants dans le rapport du sénateur Gourju présenté au Sénat en France, le 23 janvier 1923) et l'activité économique donnent à Saint-Pierre la dimension et l'allure d'une commune et non plus d'une section. Face à la réalité du territoire, et grâce à la pression des élus locaux, de la société des amis de Saint-Pierre et l'appui du gouverneur, une reterritorialisation politique prend corps avec la loi du 20 mars 1923. Celle-ci érige ce territoire de nouveau en commune lui redonnant le nom de Saint-Pierre.

Saint-Pierre après la catastrophe : une autre ville

Malgré un repeuplement significatif, une reprise économique réelle, l'érection de Saint-Pierre en une nouvelle commune le 20 mars 1923, la trajectoire de son développement s'écarte radicalement de ce que fut l'ancienne ville. Saint-Pierre et ses campagnes deviennent l'un des principaux greniers de Fort-de-France. Lait, poissons, légumes, animaux sont les principales denrées entrant dans l'alimentation de la population foyalaïse.

Dans son analyse la chercheuse en géographie Fanny Benitez met en exergue que

[Saint-Pierre] a perdu son statut de capitale culturelle et sociale à l'échelle de la Martinique, avec une inversion de la centralité, la région pierrotine devenant une périphérie de l'île. [...] Ni le rayonnement culturel et intellectuel, ni le dynamisme économique et démographique ne se sont jamais relevés de LA catastrophe. [...] La trajectoire de Saint-Pierre correspond en réalité à l'archétype d'une bifurcation territoriale, telle que la définit G. DJAMENT-TRAN (2005, p. 577) : « changement brutal de trajectoire, de nature, d'un système ; transition territoriale consistant en un changement radical d'organisation de l'espace ». La ville s'est bien matériellement reconstruite à l'emplacement de l'ancienne Saint-Pierre, mais ce n'est plus la même ville : ce ne sont plus les mêmes personnes, les mêmes familles, les mêmes sociabilités ou encore les mêmes fonctions. Le système a structurellement changé de nature. La recomposition territoriale s'observe aussi bien à l'échelle de la ville et de sa région, qu'à l'échelle de l'île » (Fanny Benitez, 2019 : 227-252).

Pour autant, cette nouvelle population essentiellement agricole, prolétarienne, subalterne, investit de manière inédite la sphère politique de Saint-Pierre en brigant les sièges de conseillers municipaux dès les premières élections en 1923. En effet, si le premier maire élu est Louis Ernoult, industriel béké (blanc créole), les vingt autres conseillers municipaux de cette nouvelle édilité exercent des métiers principalement issus de classe ouvrière, artisanale, urbaine ou rurale : un forgeron, deux maçons, un cordonnier, un ébéniste, un chaudronnier, un tonnelier, deux mécaniciens, un boulanger, un agriculteur. À leur côté, siègent quatre commerçants, deux entrepreneurs, un élève en pharmacie, un receveur des contributions.

Les délibérations votées au budget de 1923 et 1924 sont essentiellement consacrées à des travaux d'aménagement du territoire à visée sociale tels que la construction d'un marché couvert pour abriter les marchandises des intempéries, d'un nouvel abattoir pour améliorer la filière de la viande animale, des travaux de déblaiement des rues pour faciliter l'installation des volontaires, d'entretien et

d'achats de réverbères, sans oublier un effort particulier pour les charges incombant à l'instruction publique (loyers des maisons d'école et logement des instituteurs).

Conclusion

Après l'éruption du 8 mai 1902, une autre ville naît sur les cendres de l'ancien Saint-Pierre. Surnommée de nouveau Saint-Pierre, elle porte en son sein les stigmates de la ville martyre, les rêves de grandeur passée mêlés à un avenir au contour incertain toujours sous la menace volcanique. Saint-Pierre adopte une trajectoire diamétralement opposée, une « bifurcation territoriale » est opérée dès les années 1910, faisant de ce territoire renaissant le grenier de la ville-capitale Fort-de-France.

Toutefois, la période post-catastrophe est surtout celle d'une réappropriation du territoire, d'une reterritorialisation, véritable conquête d'un espace physique, politique et symbolique par des hommes et des femmes, de conditions diverses et modestes, venus d'autres espaces avec leur propre passé individuel et collectif, et animés de motivations et d'ambitions diverses.

Un des sens du territoire retenu par Jean-Marc Fournier est celui d'« un espace de contrôle exclusif avec des moyens violents ou non violents » (Fournier, 2013). Différents moyens ont ainsi été mobilisés par les nouveaux habitants pour investir ce territoire et en prendre le contrôle. Pour s'installer, certains ont accaparé des terrains laissés à l'abandon, d'autres ont mobilisé leurs fonds propres afin de rebâtir dans les ruines, d'autres ont engagé leurs savoir-faire artisanaux (charpentier, maçon, tonnelier, etc.) pour eux-mêmes ou au service des nouveaux bâtisseurs et d'industriels agricoles, d'autres encore ont pris le parti

de s'installer sur des terres agricoles fertilisées et pris le pari d'un avenir meilleur sur des terres à exploiter.

Une autre société naît dans laquelle la voix de la classe des sans voix devient audible et leur action, réelle ou symbolique, visible.

Bibliographie

Abbé Parel, *Saint-Pierre 8 mai 1902, Rapport de Monsieur l'Abbé Parel, administrateur du diocèse, à sa Grandeur Monseigneur de Cormont, évêque de la Martinique*, Martinique, Exbrayat, 2009.

Benitez, Fanny, « La catastrophe de la Montagne Pelée le 8 mai 1902 en Martinique : Saint-Pierre, une ville résiliente ou un exemple archétypal de bifurcation », *Physio-Géo*, vol. 14, 2019, mis en ligne le 04 décembre 2019. <http://journals.openedition.org/physio-géo/9338>.

Bhabha, Homi, *Les lieux de la Culture*, Paris, Payot, 2007.

Celma, Cécile, « Deux formes de sociabilité de la population de couleur en Martinique et en Guadeloupe à la fin du XIXe siècle : la mutualité et le syndicat », *Outre-Mers, Revue d'histoire*, numéro thématique Economie et société des Caraïbes XVII-XIXe s. (1re Partie), 1987, pp. 207-223.

Desse, Michel, et Hartog, Thierry, « De la richesse de Saint-Pierre à sa ruine : deux facettes d'un tourisme patrimonial martiniquais. IX^e journées de géographie tropicale », dans P. Cosaert et F. Bart (dir.), *Patrimoines et développement dans les pays tropicaux*, La Rochelle, France, 2001.

Fournier, Jean-Marc, « Géographie sociale et territoire, de la confusion sémantique à l'utilité sociale ? » HAL Id: halshs-00840476 <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00840476>, 2 juillet 2013.

Godin, Christian, « Fin du territoire ou nouveaux territoires ? » CAIRN, *Revue Cités*, vol. 4, n°60, 2014, pp. 149 à 157.

Moatty, Annabelle, Jean-Christophe Gaillard, et Freddy Vinet, « Du désastre au développement : les enjeux de la reconstruction post-catastrophe », *Annales de géographie*, vol. 714, n°2, 2017, pp. 169-194.

Pérotin-Dumon, Anne. « Commerce et travail dans les villes coloniales des Lumières : Basse-Terre et Pointe-à-Pitre, Guadeloupe [article] ». *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 75, n°278, 1^{er} trimestre 1988, pp. 31-78. (<https://www.persee.fr>)

Petré-Guenouilleau, Olivier, « 1902 : L'Eruption de la Montagne Pelée, vue de Nantes », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 5, n°52-4bis, 2005, pp. 82-98.

Quénet, Grégory, « La catastrophe, un objet historique ? », CAIRN, *Revue Hypothèses*, Éditions de la Sorbonne, 1999, pp. 11-20.

Sack, Robert, *Human Territoriality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Stéllhé, Guy, « L'impact des éruptions de la pelée sur l'économie de la Martinique au début du XXème siècle », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n°156, mai-août 2010.

Temdaoui, J.C. « Séance n° 6 : L'espace colonial caraïbe de la Couronne de France (1625- 1791) », document (archives-ouvertes.fr).

Terral Roméo, Sélise Mario, « Dynamiques urbaines communes et spécificités des villes des Antilles françaises (Guadeloupe, Martinique) des origines de la colonisation (1635) à nos jours », *Etudes caribéennes*, [En ligne], avril-août 2018, mis en ligne le 15 juillet 2018.(URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/12811>)

Ursulet, Léo, *La destruction de Saint-Pierre (Martinique) en 1902 : antécédents et conséquences socio-économiques et politiques sur la vie de la Martinique*, thèse de doctorat, Université des Antilles-Guyane, 1994.

_____, *Le désastre de 1902 à la Martinique : l'éruption de la Montagne Pelée et ses conséquences*, Paris, L'Harmattan, 1997.

_____, *Histoire sociale de la catastrophe de 1902 à la Martinique : Eruption de la Montagne Pelée*, Paris, Orphie, 2019.

Vacher, Hélène, « Villes et colonisation aux XIXe XXe siècles : approches et problématiques d'un avatar urbain depuis la seconde guerre mondiale », dans *Villes rattachées, villes reconfigurées XVI- XXe siècles*, Paris, Presses Universitaires François-Rabelais, 2003.

Archives de la ville de Saint-Pierre, Registre d'état civil de la ville de Saint-Pierre, année 1923.

Archives de la ville de Saint-Pierre, Délibérations du conseil municipal, années 1923 et 1924.

Écriture francophone et Anthropocène dans *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem*, de Maryse Condé : une lecture postcritique

Lidiya Boteva

University of Western Ontario, Canada

Résumé

Le roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba, sorcière... Noire de Salem* fait partie des textes francophones qui évoquent une réflexion sur l'identité et l'autodéfinition dans un univers situé entre deux mondes et deux espaces, le pays physique et le pays rêvé, dont le point de départ est fondé sur la présence du *locus amoenus*. Notre analyse se centre sur la création et l'exploration de l'identité-mosaïque-liberté à partir des nouvelles approches théoriques qui répondent, aujourd'hui, à la question de l'Anthropocène, à l'exemple de la postcritique. L'ouvrage de Condé offre en effet au lecteur la possibilité d'une lecture herméneutique *différente* de la présence de la nature en tant que vecteur du désir d'en prendre soin (*Care*), y compris de tous ses êtres vivants. Il s'agit donc d'analyser dans le roman de Condé le voyage qu'entreprend sa protagoniste, Tituba, dans l'espace de l'*in between*, afin d'ouvrir le chemin vers une nouvelle vision qui relit et questionne les effets de l'Anthropocène moderne.

Mots-clés : Postcritique, Écopoétique, Identité, Pensée du care, Maryse Condé.

Introduction

Il s'agit de proposer dans cette étude une relecture des œuvres du corpus francophone, notamment le roman de Maryse Condé, *Moi Tituba, sorcière...Noire de Salem*, basé sur une histoire réelle et publié en 1988, et de proposer cette relecture à partir des nouvelles approches critiques nées de la crise de la modernité et de la postmodernité, ici, la postcritique. C'est la même crise qui explique, au demeurant, le paradigme de l'Anthropocène proposé dans les années 2010 et dont rend compte, également, l'article. L'identité est l'un des sujets qui suscitent le plus d'intérêt dans la société actuelle, chargée d'étiquettes et de stéréotypes qui essaient de la définir.

Plusieurs œuvres contemporaines étudient le phénomène dans le cadre de la recherche d'une réponse possible à l'Anthropocène par le biais de la force d'un discours réflexif. Comme l'indique Pierre Halen, la complexité identitaire « fonctionne historiquement à l'intérieur d'un contexte donné : elle suscite à la fois des adhésions, souvent cautionnées par des croyances dans le bien-fondé de sa signification, et des productions qui l'entretiennent, qui la "cultivent" » (2001 : 23). Sur la base de cette définition, nous comprenons qu'elle doit être analysée dans la totalité d'un contexte précis sans oublier que pour l'actant social, « il n'y a pas, [...] une seule étiquette identitaire possible, mais plusieurs » (*ibid.* : 23).

Devant nous se révèle la question de savoir comment définir l'identité complexe qui reste, en somme, un mélange de cultures et de significations, soit imposées soit acquises, dans une société où l'individualité est toujours comprise dans un groupe ou dans une collectivité qui affecte son rapport à la réalité et sa représentation au sein de celle-ci.

L'analyse proposée ici se centre sur un ouvrage littéraire qui traite ce sujet, le roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba, sorcière...Noire de Salem*, publié

en 1988 (Le Mercure de France, 2017). Il s'agit d'un récit, d'un journal de témoignage, qui envisage le statut d'une esclave qui a existé et qui a été accusée de sorcellerie, mais qui, dans le roman, devient un personnage en quête de sa propre identité, oscillant entre le monde réel et celui des êtres invisibles. C'est une œuvre qui propose également l'omniprésence de la voix narrative, parfois confondue avec celle de la romancière, qui raconte l'histoire d'une vie soumise aux maîtres et qui trouve le soulagement dans le pouvoir de la nature, à savoir dans les plantes qui guérissent. La protagoniste, la jeune esclave Tituba, déambule ainsi dans un pays physique, mais cherche dans ses rêves un pays perdu, l'île de Barbade. En tant que point de départ, de parcours et de permanence, le *locus amoenus* joue donc un rôle fondamental dans l'étude que nous proposons afin d'examiner la construction complexe de l'identité de la protagoniste.

Dans la perspective postcritique que nous retenons pour l'analyse, le roman de Maryse Condé envisage dès lors l'errance constante entre deux pôles contraints, deux mondes où l'espace est compris comme point de départ vers un possible retour aux origines et à la nature, en envisageant des solutions épistémologiques que la perspective postcritique propose devant l'échec des « grands récits » de la modernité et de la postmodernité. La question de l'Anthropocène signifie en effet, par-delà les débats qu'elle soulève, le terme d'une situation d'échec. Cet échec est lié au projet moderne qui a proposé, progressivement dans l'histoire européenne puis occidentale, à partir de la fin du Moyen Âge en Europe, d'« améliorer » la vie de l'être humain.

Pour la postcritique, le monde occidental est ainsi arrivé à un point de non-retour à la suite des crises multiples créées par les matérialisations ou les applications de la modernité. Pour elle, notamment dans les travaux de Zilio

(2019), ou de Hamilton (2018) sur la question de l'Anthropocène, se pose ainsi l'urgence de trouver des réponses et une nouvelle perspective épistémologique, dans laquelle il s'agit de réinterpréter l'œuvre littéraire en s'écartant des catégories, herméneutiques ou critiques, d'antan. La liberté herméneutique nouvelle ainsi suscitée explique, dans notre cas, le parcours proposé de la symbolique du personnage de Tituba dans la mise en texte, du principe de l'identité mosaïque *différente* : esclave, sorcière et libre, avant tout.

Une telle identité devient une autre manière de dire l'histoire plurielle des Antilles, telle que le discours critique aura sans doute voulu l'inscrire dans des paradigmes identitaires largement connus - antillanité, créolité, par exemple. Dans son parcours, en effet, la protagoniste semble se faire l'écho d'un discours « décentré » que produirait la romancière, et qu'une lecture « libre », postcritique, mettrait davantage en exergue ; c'est l'objet de notre analyse. L'espace emblématique du pays rêvé, celui du détour et du retour et celui du voyage *in between* deviennent les pistes d'exploration de cette identité-mosaïque-liberté que proposerait Condé à travers son personnage.

Espace emblématique : pays réel et pays rêvé

Dans la problématisation de l'espace qui détermine son parcours, la protagoniste propose une relecture de la condition d'une esclave, créole, luttant contre les clichés qui étiquettent l'esprit libre. Françoise Simasotchi précise que l'espace « donne un sens à l'étant créole » en faisant partie d'un monde « diffracté mais recomposé » (1999 : 97-98). En ce sens, l'espace forge les bases de la reconstruction de l'identité mosaïque constituée par l'accumulation des stéréotypes imposés, y compris l'autodéfinition et l'appartenance à une société arbitraire. Les actions de la protagoniste et ses réactions renvoient à une direction

contraire où se relit l'identité créole, en réponse, par exemple, à des propositions théoriques comme celles d'Édouard Glissant :

[l]a créolisation est imprévisible : on ne peut calculer les résultats. C'est la différence, selon moi, entre la créolisation et d'une part, le métissage, d'autre part, la transculture. On peut aborder la transculturation par le concept, mais on ne peut aborder la créolisation que par l'imaginaire. (Chancé, 2013 : 133)

En marquant la créolisation comme faisant partie de l'imaginaire, une telle proposition trouve écho et dépassement dans le parcours du personnage de Tituba qui cherche l'équilibre entre deux possibilités, le réel et l'imaginaire, en vue d'une possible réponse à l'Anthropocène. La réflexion philosophique du début de la décennie 2010 conçoit l'Anthropocène comme une crise sociale due aux intérêts économiques qui définissent le « progrès » moderniste et occidental. Ce problème réside, selon Hamilton, dans les « caractéristiques humaines uniques en général qui rendent possibles les conditions historiques particulières (structures sociales, inventions, politique) qui ont été la cause immédiate de l'Anthropocène. » (2018 : 44).

La perspective postcoloniale est celle qui marquera ce changement de perception, à propos de la question de l'Anthropocène en évoquant, par exemple, le cadre herméneutique de la géocritique :

[...] concevoir l'espace et ses intérêts épistémologiques dans le sens d'une problématisation de l'histoire coloniale et de ses incidences hier ou aujourd'hui sur l'espace qui intéresse l'écriture littéraire – particulièrement l'écriture francophone, laquelle ne peut se comprendre que dans la perspective épistémologique de l'histoire coloniale. (Lawson-Hellu, 2017 : 65)

Si un tel point de vue démontre la nécessité d'une révision de l'histoire postcoloniale, nous allons situer dans le même cadre l'analyse que nous

proposons du roman de Maryse Condé, notamment dans cette perspective épistémologique qui répond aux besoins d'une nouvelle lecture du phénomène de l'Anthropocène. Si nous approfondissons, l'image identitaire présentée par le personnage de Tituba, la créolité, définit dès lors ce en quoi cela consiste d'être entre deux mondes, entre deux ou plusieurs possibilités d'autodéfinition. Une telle complexité identitaire comprend tout un univers dans lequel le territoire d'expression du soi aura besoin de combiner l'espace réel et imaginaire afin de mieux s'exprimer et se situer. Une nouvelle relecture est offerte aux actions d'une femme qui surmonte les clichés et les attentes, même si, dans son cas, la situation de l'opprimé est toujours mise au-dessous de celle du « maître » comme l'illustre l'exemple suivant : « Ma mère frappa à deux reprises. Lentement, la chemise de lin blanc vira à l'écarlate. On pendit ma mère. [...] Elle avait commis le crime contre lequel il n'est pas de pardon. Elle avait frappé un Blanc » (*op. cit.*, 1988 : 12).

En cela, le pays réel lui offre la possibilité d'une vision de l'extérieur de ce monde physique dans lequel, comme le souligne Bhabha en citant l'ouvrage de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, on constate que l'identification personnelle se présente comme une intimation de la réalité ou comme une intuition d'être (Bhabha, 1994 : 51). Nous nous confrontons, ici, à la grande question de l'identification qui réside dans la complexité de la compréhension à la fois du rôle social et du soi en dehors du regard externe.

Si l'imaginaire joue un rôle essentiel dans cette recherche, le *locus amoenus* devient le vecteur principal qui guidera la protagoniste vers le désir de trouver l'impossible, à savoir la paix intérieure projetée dans cet endroit rêvé. Le lieu idyllique symbolise non seulement le pays perdu et désiré, mais aussi l'espace interne où l'âme pourra trouver l'harmonie chez-soi.

Si nous nous penchons sur cette idée, le champ de l'écopoétique s'ouvre alors devant nous, qui propose la perspective d'une approche « interne et externe du texte littéraire dans la mesure où elle interroge le langage et les représentations d'une part, mais d'autre part, [...] ne se départ jamais du monde, du réel et de ses contraintes et impératifs » (Defraeye et Lepage, 2019 : 7). Cette relation entre l'être humain et la nature, entre le mental et le physique situe Tituba dans le cadre de ce que Guattari appelle un *personnage écologique* (Posthumus, 2014 : 18) dans un contexte écopoétique (dans les textes) et écocritique (dans leur lecture critique). Elle nous amène à la relecture, nouvelle, de la situation d'une esclave, d'une femme, d'une « sorcière ». Elle élève la protagoniste et la place en amont des clichés théoriques qui distancient plutôt les humains de la nature et des autres êtres vivants, au lieu de les unir.

Le roman de Condé offre, d'une certaine façon, une révision de l'esthétique environnementale dirigée vers « les environnements dits naturels et les conditions de l'expérience esthétique » (Devillers-Peña, 2018 : 121) ; il engendre surtout une lecture approfondie dans le sens de l'esthétique *du contact* qui s'établit entre l'être humain, Tituba, et la nature. En accord avec Carrière, qui s'appuie à son tour sur les réflexions de Gilligan, nous pourrions parler de la *Care Revolution* qui représente une « voix différente » et « unit raison et émotion, soi et relation, esprit et corps, nature et culture » pour chercher « une nouvelle forme de justice sociale » (2015 : 206-207). Il s'agit du rapport étroit entre l'être humain et son environnement géographique et physique, où s'établit, dans le cas de Tituba, une relation entre le monde réel et le monde imperceptible ; pour elle, ce sera par le biais des remèdes proposés par la nature : « vivante comme morte, visible comme invisible, je continue à panser, à guérir » (*op. cit.*, 1988 : 231).

En son for intérieur, la protagoniste doit lutter contre une vie d'esclave, à l'image du projet postcritique opposé en soi aux idéologies dites postmodernes, tel que proposé par Dahlet : « [...] la reconnaissance de mon humanité dans l'autre et de l'humanité de l'autre en moi n'est jamais déjà constituée, et par là même l'exigence du respect réciproque non plus, mais toujours aussi à construire, en situations d'interaction » (2010 : 37). Cette construction du respect mutuel est assimilable à ce qui caractérise Tituba comme personnage qui prend soin de l'autre malgré toutes les circonstances sociales qui supposent la différenciation. Ne s'agit-il pas d'une manière d'affronter les maîtres, en s'élevant du niveau des « niaiseries » pour oublier les différences et les injustices afin de les aider à en guérir ? N'est-ce pas une façon de répondre au « plus puissant », en lui démontrant que le pouvoir de la nature se présente pour prendre soin de chacun, quels que soient son statut et son rôle social ? Voici le *pouvoir* qui met l'esclave au-dessus des oppresseurs : la femme accusée de sorcellerie qui s'oppose aux inégalités.

Au début de l'œuvre, Tituba est innocente et toujours plus proche de la beauté du monde invisible ; elle ne comprend pas les étiquettes assujetties qu'on lui attache, ni ce dont on l'accuse : « Qu'est-ce qu'une sorcière? [...] La faculté de communiquer avec les invisibles, [...] de soigner, de guérir n'est-ce pas une grâce supérieure de nature à inspirer respect, admiration et gratitude ? » (*op. cit.*, 1988 : 23). Cette incompréhension du monde réel confère à la jeune guérisseuse la liberté interne et mentale qui l'aidera à s'opposer au monde physique et hostile. Nous comprenons que son identité oscille entre deux pôles opposés, créant une image mosaïque du « soi » qui dévoile une complexité intérieure susceptible de réviser, à un niveau épistémologique que nous proposons volontiers, la vision postmoderne au profit d'une *expérience* écopoétique qui, dans le roman, relie l'être humain au monde naturel environnant.

Espace problématique : le retour et le détour

Tout en poursuivant les théories identitaires, nous allons analyser le processus d'autodéfinition en prenant comme référence une des propositions d'Édouard Glissant qui, malgré sa vision sur la créolité et la transculture que nous avons reconsidérée, propose une théorie toujours valable qui relie l'identité à l'espace environnant. Il s'agit d'une approche épistémologique qui se concentre sur l'étude du détour et du retour, comme nous allons le démontrer, de la protagoniste à l'endroit auquel elle aspire.

Dans le monde invisible mis en texte se trouve l'idée du pays rêvé, à travers lequel s'active donc le deuxième pôle de l'identité-mosaïque-liberté conférée au personnage. L'île de Barbade est l'endroit idyllique qui relie la jeune protagoniste au monde de la guérison et, dans son imagination, il est toujours vivant, représentant la beauté de la vie : « Je la retrouve, cette île que j'avais crue perdue! Pas moins fauve, sa terre. [...] Pas moins satinée, la ceinture émeraude de sa taille » (*ibid.* : 136). Cette image peut disparaître aussi avec l'appel au retour à la réalité : « Mais les hommes et les femmes y souffrent. [...] Ah oui, je l'oubliais, notre esclavage n'est pas terminé. [...] Nous explosons dans l'air comme des feux d'artifice. Voyez les confettis de notre sang ! » (*ibid.* : 136-137). C'est pourtant ce contraste qui donne à la protagoniste ce que nous pourrions appeler, à la suite de Glissant, l'idée du retour au pays rêvé, du retour au lieu d'origine, mais non pas dans le paradigme de l'« obsession de l'un », antagonique à la « relation » : « l'obsession de l'un : il ne faut pas changer l'être. Revenir, c'est consacrer la permanence, la non-relation » (1981 : 44). Ici, le retour demeure l'idée qui maintient Tituba en vie : esclave dans son pays natal, elle est transportée dans le nouveau monde pour conserver le même statut, mais y redécouvre le pays perdu.

Nous constatons donc que cet espace était en soi problématique en apportant le sentiment d'exil imposé et, comme le souligne Simasotchi, le « sentiment » de ne pas être à sa place, d'être « décalée » qui caractérise la création littéraire antillaise. Pour notre réflexion, la romancière semble proposer d'envisager cette idée d'exil intérieur, tel qu'Édouard Glissant le désigne, dans les termes d'une expatriation indésirée par l'esclave envoyée vers le Nouveau Monde. En poursuivant cette proposition, reprise cette fois-ci d'Elie Stephenson, nous pourrions souligner que l'exil interne se produit par le « sentiment d'appartenance à une terre que l'on ne possède pas » (*op. cit.*, : 84). De telle manière que chez la protagoniste, ce pays abandonné et volé devient une espèce d'endroit symbolique, le substitut de l'ancienne terre d'origine : « Yao [...] me murmurait à l'oreille : Un jour, nous serons libres et volerons de toutes nos ailes vers notre pays d'origine. » (Condé, 1988 : 9).

Sur le plan symbolique, il s'agit d'un refus de saisir la place donnée dans le lieu imposé, et, comme le souligne Édouard Saïd, les exilés refusent notamment d'accepter le nouveau pays comme « si tout autour n'était que provisoire, et peut-être trivial » (Ziethen, 2015 : 111). Ici, c'est une constante attente d'un possible changement, d'un retour anhéle qui définit l'espace en tant qu'un vecteur instable, toujours mis en questionnement, du fait du sentiment de déracinement (*op. cit.*, 1999 : 87). Le personnage de Tituba, toutefois, trouve la manière de répondre à ce sentiment, en cherchant toujours à établir la relation entre le pays perdu et le monde physique qui l'entoure, et en s'appropriant l'espace, comme le constate Simasotchi, en citant Glissant : « l'appropriation de l'espace c'est l'ancrage que réalise l'individu dans l'univers » (*ibid.* : 90).

Le roman de Condé réactive donc le rapport nécessaire entre le monde humain et le monde naturel, en suivant, en cela, la logique de Glen Love qui

suggère un tel approfondissement textuel concernant la science écologique (*op. cit.*, 2014 : 20) : une révision des valeurs et des liaisons se dévoile grâce à l'interaction de la protagoniste qui lutte dans un monde « inhumain » afin de trouver l'alliance possible entre les êtres humains, la nature et entre eux-mêmes. Une telle requête comprend également la recherche du « moi » dans le monde de la nature, symbolisant l'espace ouvert qui est constamment interrogé par l'espace enfermé, à savoir le monde réel. C'est le cas de la redécouverte, par exemple par le lecteur, du personnage de Tituba, comparé par John Indien, un autre personnage du roman, à un cyclone, « souvent je te vois comme un cyclone ravageant l'île » (*op. cit.*, 41), avec une force surhumaine qui lui permet de vaincre ses ennemis à travers son pouvoir naturel.

Cette puissance prend forme réelle et se transforme en une véritable tempête à l'extérieur : « Il eût un cyclone cette nuit-là. Je l'entendis venir de loin, gagner en force et en vigueur » (*ibid.* : 46). Il s'agit, ici, d'une assimilation de la force naturelle à la force humaine capable alors de changer la voie des événements en établissant, comme Tituba le constate, « un désordre naturel » (*ibid.* : 46). C'est dans ce champ épistémologique, qui définit le chaos, que nous pouvons également situer les personnages qui représentent une menace, c'est-à-dire les ministres qui jugeront la protagoniste accusée de sorcellerie. Ils sont comparés à « trois grands oiseaux de proie [qui] prirent place dans la salle à manger » (*ibid.* : 118, 123, 217). Il en est de même du maître oppresseur décrit grâce à une autre mise en relation avec l'obscurité : « Il [Samuel Parris] s'avança et son ombre nous couvrit, obscurcissant la lumière du soleil » (*ibid.* : 49).

Si la nature joue ainsi un rôle essentiel dans la description des personnages et de leurs comportements, ce sera le même cas dans la description des pressentiments du mal qui s'approche et que la protagoniste capte : « Je fus

la dernière à être conduite à la potence. Autour de moi, d'étranges arbres se hérissaient d'étranges fruits » (*ibid.* : 229). La nature est celle qui guide et accompagne Tituba ; c'est elle qui l'aidera à trouver la solution pour confronter les maîtres et leur répondre, notamment en prenant soin d'eux, montrant dès lors sa préoccupation pour l'être humain par-delà les préjugés. Il s'agit aussi, de la part de la romancière, d'une réponse au discours colonial, dévoilant, pour notre propos, une autre façon de réfuter l'Anthropocène. Une telle réponse met en lumière l'essence d'un soi complexe que nous associons au paradigme de l'*identité mosaïque*, tel qu'en fait part Simasotchi pour l'expérience antillaise (*op. cit.*, 97).

Pour le personnage de Condé, cette identité naît de la dilatation de l'espace de l'île de Barbade, c'est-à-dire du désir de reprendre l'espace perdu, en tentant d'introduire la connaissance d'*ailleurs* dans l'espace imposé. Cela veut dire aussi qu'il est nécessaire de considérer dans l'idée du *détour*, suivant la proposition de Glissant, celle de la *résistance*, c'est-à-dire du camouflage dans une « mise en scène » (*op. cit.*, 50). Cette assimilation, qui recherche l'oppositionnel, se fait visible chez la protagoniste quand elle comprend qu'elle doit suivre le même jeu des maîtres au moment de présenter sa défense contre l'accusation de sorcellerie. Le *détour*, ici, est exprimé par la réponse de Tituba : elle décide de faire face aux maîtres afin de leur montrer qu'elle est la plus forte en créant son *camouflage*. L'héroïne parvient donc à interroger son être dans la complexité d'un retour désiré, compris à travers le prisme du *détour* qui lui sert de déguisement afin d'effectuer le voyage tant espéré vers le pays désiré.

Voyage *in between*

À ce niveau de l'analyse, nous constatons que la jeune Tituba est mise constamment entre deux voyages : d'une part le mental, y compris l'imaginaire,

et d'autre part, le physique, soit le réel qui, comme nous venons de le voir, définissent tous deux son identité mosaïque. Le voyage *in between* ainsi généré, sur le plan épistémologique, constitue dès lors le troisième pôle de l'identité-liberté que l'écriture lui confère. Le déplacement mental devient l'axe qui maintient vivant l'espoir d'une existence meilleure, d'une rencontre avec le passé désiré. Il s'agit du contact que le personnage établit avec les êtres invisibles qui la visitent et qu'elle invoque souvent. Initiée dans l'art des plantes et de la guérison, Tituba maintient la liaison avec ses êtres chers pour continuer son apprentissage et comprendre comment survivre dans le monde physique. La vieille savante est celle qui lui donnera l'espoir, en lui assurant que sa vie devra continuer : « De tous, tu seras la seule qui survivra ! » (*ibid.* : 116).

Dans la version fictive que propose Maryse Condé de l'histoire réelle de Tituba, la quête de l'île perdue conduira finalement la protagoniste à un voyage physique, celui du retour réel au pays songé. Il s'agit d'une transition entre deux terres qui se réalise par le biais de l'eau, c'est-à-dire un autre voyage en bateau : « Est-ce que je ne vivais pas la réalisation d'un rêve qui, si souvent, m'avait tenu les yeux ouverts ? Voilà que j'allais retrouver mon pays natal » (*ibid.* : 181). Cependant, ce qui nous intéresse, c'est le moment de la transition, celui du voyage sur l'eau proposant la paix intérieure : « la mer, c'est elle qui m'a guérie » (*ibid.* : 158). Au même titre que le monde invisible qui garantit l'intégrité mentale, ontologique, du personnage, la mer, l'océan, intègre à son tour ce rôle dans l'écriture de Maryse Condé, en y retrouvant tout son symbolisme à la lumière de l'histoire des Caraïbes.

La mer intègre finalement, dirons-nous, devant cette histoire de la déportation et de l'esclavage, et suivant le prisme postcritique par lequel nous appréhendons le roman, l'espace *in between* qui construit l'identité-mosaïque-

liberté du personnage. Cet espace constitue donc à rebours une liaison entre le pays physique abandonné et le pays idéal, un espace *in between* qui offre ce que Homi Bhabha appelle « the terrain for elaborating strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity » (1994 : 2). Cet espace présente en effet la possibilité de considérer et de repenser l'identité en proposant la liberté. De même, le symbolisme, discursif, de cette transition se réalise entre deux terres séparées par l'eau, une frontière naturelle qui marque pourtant la distance, mais qui énonce, ici, l'espace de réflexion et de la guérison mentale.

En soi, cette zone de transition constitue aussi un *non-lieu*, suivant la définition qu'en propose Marc Augé : « If a place can be defined as relational, historical and concerned with identity, then a space which cannot be defined as relational, or historical, or concerned with identity will be a non-place. » (1995 : 77-78). Ce *non-lieu* s'impose à la définition de l'identité mosaïque du personnage de Tituba lorsqu'elle erre entre deux terres et entre des espaces physiques et mentaux. Elle oscille entre le physique et le mental, entre le visible et l'invisible, et ainsi dans ce que Bhabha appelle l'*au-delà* (*beyond*) : « spatial distance, [that] marks progress, promises the future; but our intimations of exceeding the barrier or boundary – the very act of going *beyond* – are unknowable, unrepresentable, without a return to the “present” » (*op. cit.*, 5-6). Le fait aussi d'être dans cet *au-delà*, dans un espace qui excède l'idée du temps, définit la protagoniste comme une vagabonde entre deux mondes, deux mondes qui communiquent entre eux, et dont la frontière physique est franchie par le désir d'atteindre la vie perdue, rêvée, le pays natal finalement récupéré.

Conclusion

Trouver la solution à la question de l'évolution de l'Anthropocène, dirons-nous, est le but de l'art et plus précisément du texte littéraire, car comme

propose Marion Zilio, « toute crise passe par une phase résolutive, ou postcritique » (2019 : 123). La force de la postcritique réside dans la recherche de la liberté herméneutique rendue possible par des textes qui insistent sur l'importance primordiale d'être en harmonie avec la nature et l'environnement.

Arrivé à ce point de notre analyse, nous avons démontré que le *topos* occupe une place importante dans la narration et sert de base à la réflexion sur ce que représentent épistémologiquement les perspectives du *non-lieu* et de l'*au-delà*. Devenu l'un des sujets les plus courants de la littérature, l'endroit habité ou désiré transforme la vision du monde en ouvrant la porte à la possibilité de dépasser les frontières physiques et mentales. Le point de départ de plusieurs textes francophones réside dans cette conception de l'évocation de l'espace du *non-lieu* en générant des possibilités de relecture herméneutique qui, selon nous, dépassent les limites historiquement représentées du point de vue européocentriste.

Il est donc nécessaire de manifester qu'une solution postcritique, en plus dans le cadre de l'écopoétique, envisage le changement du paradigme du *topos* déjà représenté du point de vue non pas de l'autre, le colonisateur, mais de ceux qui le connaissent le mieux et y habitent, car, comme le souligne Élodie Malanda, pour le contexte africain subsaharien :

[Le] *topos* du paysage subsaharien vierge et sauvage a été véhiculé par une longue tradition littéraire européenne. Alors qu'il a donné lieu à des fantasmes de conquête à l'époque coloniale, l'imaginaire d'un paysage africain originel est aujourd'hui repris dans la littérature de jeunesse, à travers les romans d'aventures qui mettent en scène des héros protégeant les animaux sauvages contre les menaces humaines. (2015 : 67)

Il en est ainsi des textes qui, comme le roman subsaharien *La vie et demie* de Sony Tansi, ou le roman antillais, ici analysé, de Maryse Condé, *Moi, Tituba*,

sorcière...Noire de Salem, proposent cette nouvelle relecture qui interroge l'appartenance à un endroit concret en insistant sur une « liberté » désormais plus *humanitaire* face à la question de l'Anthropocène. La narratrice du roman de Condé l'indique à propos du pays souhaité, à travers des mots qui réaffirment l'attachement à un *topos*, symboliquement lié aux désirs les plus profonds de liberté et de soulagement : « il est étranger l'amour du pays! Nous le portons en nous comme notre sang [...]. Et il suffit que nous soyons séparés de notre terre, pour ressentir une douleur qui sourd du plus profond de nous-même sans jamais se ralentir » (*op. cit.*, 10). Cette recherche de la terre perdue, dirons-nous, devient ce qui pousse Tituba vers l'errance entre deux mondes, le physique et le mental, entre le pays réel et le pays rêvé, et permet de comprendre l'idée de « penser à travers les frontières » proposée par Antje Ziethen (2015 : 108).

Surpasser les limites des attentes sociales, en trouvant le chemin de soulagement entre l'âme humaine et la nature désigne la protagoniste comme un personnage écologique. Comme nous l'avons constaté, cette relation, établie à travers le contact direct, soit grâce aux plantes soit à cause du désir de toucher la terre perdue, est représentée comme le *locus amoenus*, et montre le désir de fusion avec les origines « primaires » gardées par la nature. C'est cela que rappelle aussi Heise, évoquant la perspective écocritique :

Ecocriticism analyzes the ways in which literature represents the human relation to nature at particular moments of history, what values are assigned to nature and why, and how perceptions of the natural shape literary tropes and genres. In turn, it examines how such literary figures contribute to shaping social and cultural attitude toward the environment (*op. cit.*, 2014 : 9).

Nous sommes capables de penser dès lors le personnage de Tituba comme l'axe nécessaire pour l'établissement de l'harmonie. Si la balance est sa base d'enquête, il est pertinent de souligner que ce personnage littéraire, basé sur une

personne historique, crée le lien entre le texte et la réflexion sur la réalité. En cela, Tituba représente l'union non seulement entre l'être humain et la nature, mais aussi entre la fiction et le monde réel en activant la pensée écopoétique comme base d'action.

La liberté, qui définit finalement l'identité complexe de la jeune protagoniste, est désignée par l'ambulation entre des espaces *in between* ou des *non-lieux*. Nous avons pu remarquer que ce vagabondage a rendu possible la considération de son identité comme une mosaïque qui oscille entre l'image de l'esclave et celle de la guérisseuse, toujours proche du monde mental et de la nature. Le fait de prendre soin des autres, indépendamment de leur statut social, a permis de comprendre la protagoniste comme un *personnage écologique* dont la force humaine surmonte les stéréotypes et cherche à guérir les âmes en peine.

La théorie du *Care* a permis d'envisager la portée éthique de cette voix de la fiction, celle de la protagoniste qui reprend en somme la vision de l'auteure Maryse Condé, dans le sens où, en reprenant Tronto pour la théorie du *Care*, le soin des autres permet de « maintenir, perpétuer et réparer notre "monde" [...]. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement [...] » (Lussault, 2018 : 205). La voix narrative homodiégétique dans le roman, proche alors de la position axiologique de l'écrivaine, s'inscrit ainsi dans le personnage principal pour réagir face à l'actualité de l'Anthropocène, en ce qui nous concerne. Il est permis de dire, en effet, que l'idée de Maryse Condé consiste à donner une possible réponse aux générations de nos jours, en incitant la « pensée » du *Care* non seulement envers l'autre, mais aussi envers la nature et l'environnement dans sa totalité : « prendre au sérieux, comme faisant partie de notre définition d'une société bonne, les valeurs du *Care* – prévenance,

responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres » (Tronto : 205).

Par ailleurs, l'auteure, en situant son personnage dans un monde qui ondule dans l'*au-delà*, représentée par la voix narrative, parvient à faire part de ce que Bhabha appelle « a revisionary time, a return to the present to redescribe our cultural contemporaneity; to reinscribe our human, historic commonality; to touch the future on its hither side » (*op. cit.*, 10). Cette situation de l'histoire dans le moment présent est très significative pour comprendre la tentative de Maryse Condé de provoquer une méditation susceptible d'être reversée dans les réponses possibles à l'Anthropocène et au discours colonial. Cet appel à la réflexion est déguisé dans certaines phrases, comme l'idée du féminisme introduite par le personnage de Hester¹, qui s'exclame mystérieusement : « Je ne ferai jamais de toi une féministe! [...] Je t'expliquerai cela plus tard ! » (*op. cit.*, 136).

Ce regard du futur renforce la vision de la romancière qui prend appui sur les personnages féminins pour montrer que l'avenir est porteur d'espoir et que toute lutte n'est pas vaine. En cela, les femmes changeront leur statut et leur rôle social dans le cours de l'histoire, tel que le laisse envisager le constat visionnaire de Tituba, « je savais que », laquelle apparaît à plusieurs reprises dans le roman (*ibid.* : 148, 226). Le regard de l'avenir est très présent, surtout à la fin du roman où la protagoniste fait partie intégrante de la nature : « Voilà l'histoire de ma vie. Amère. [...] Mon histoire véritable commence où celle-là finit et n'aura pas de fin » (*ibid.* : 231).

¹ Le personnage fait notamment penser à l'héroïne du roman *The Scarlet Letter* (1850) de Nathaniel Hawthorne, Hester Prynne, un roman qui raconte la vie d'une jeune femme du XVII^e siècle, « Hester Prynne, pécheresse sujette à la répression puritaine opiniâtre au sein de la colonie de la baie du Massachusetts » (A. Kovacs, 2009 : 2). Chez Condé, le clin d'œil devient le regard futur dans le passé, telle cette visite de l'avenir que Hester rend à Tituba en prison, dans le roman.

Parfaitement situé dans l'idée de l'écopoétique, le roman évoque la voix de l'avenir par rapport au déroulement d'une histoire située au XVII^e siècle, une voix inscrite tout de même dans le présent qui incite à prendre conscience et à réfléchir sur une cause plus générale, collective : préserver notre maison commune – la Terre. Pour le personnage de Tituba, l'île de la Barbade demeure l'endroit idyllique qui renferme la beauté et l'espoir d'un avenir meilleur, l'espace appartenant au monde imaginaire, aux souvenirs, certes, mais aussi au monde physique qui relie la jeune protagoniste à l'apprentissage de la nature. Espace conflictuel mais encourageant, le pays rêvé symbolise le retour à la nature dans laquelle l'espoir et la vie reprendront place grâce aux nouvelles générations capables d'en percevoir l'essence. Tituba l'énonce dans la découverte de sa capacité de maternité, de l'espoir de l'enfantement, dans les derniers moments de sa vie, dans la fiction de Condé : « Cette enfant mienne a appris à reconnaître ma présence dans le frémissement de la robe d'un animal, le crépitement du feu entre quatre pierres, le jaillissement irisé de la rivière et le souffle du vent qui décoiffe les grands arbres des mornes » (*ibid.* : 236).

La nature, devenue presque invisible pour l'être humain de nos jours, pourtant toujours présente, est invoquée comme un personnage principal que représentent la force et la volonté de la protagoniste Tituba, et à travers une recherche constante de la « mise en avant du monde naturel » (*op. cit.*, 2014 : 21). Dans ses propositions éthiques, la postcritique demande le retour à ces valeurs « naturelles » que promeut également la perspective du *Care* mais à partir du « féminin ».

Bibliographie

Augé, Marc, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London, Verso, 1995.

Bhabha, Homi K, *The location of culture*, 2nd ed., New York, Routledge, 2004 [1994].

Carrière, Marie, « Mémoire du care, Féminisme en mémoire », Dawn Cornelio, Margot Irvine, Karin Schwerdtner (eds.), *Women in French Studies, Selected Essays from Women in French International Conference*, University of Southern Main, 2015, p. 205-217.

Chancé, Dominique, « Hybridité, créolisation, tout-monde, aux Antilles », *Canadian Review of Comparative Literature/ Revue Canadienne de Littérature Comparée*, University of Alberta, 2013, pp.125-139.

Condé, Maryse, *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*, Paris, Le Mercure de France, 2017 [1988].

Dahlet, Patrick, « Déterritorialiser les identités : créolisation, créolité et plurilinguisme », *Synergies, Brésil n° 1 spécial*, 2010, pp. 31-40.

Defraeye, Julien & Lepage, Élise, « Présentation », *Études littéraires*, 48(3), 2019, pp. 7–18, <https://doi.org/10.7202/1061856ar>

Devillers-Peña, Enno, « Esthétique environnementale et écocritique : perspectives pragmatiques », *Nouvelle revue d'esthétique*, vol. 22, n°2, 2018, pp. 119-128.

Glissant, Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, « Le retour et le détour », 1981, pp. 39-57.

Halen, Pierre, « Constructions identitaires et stratégies d'émergence : notes pour une analyse institutionnelle du système littéraire francophone », *Études françaises*, vol. 37, n°2, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, p. 13-31.

Hamilton, Clive, « Chapitre 2 – Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène », Remi Beau et Catherine Larrère, *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses des Sciences Po, 2018, pp. 39-50.

Harlow, Barbara, *Resistance Literature*, New York, Methuen, 1987; chap. III « Narratives of Resistance », pp. 75-116.

Kovacs, **Andrew**, « La chute de Hester Prynne ou le passage du féminin au masculin : comment l'héroïne de *The Scarlet Letter* devient personnage secondaire dans *La Lettre rouge –A–* », *Palimpsestes*, n°22, 2009, pp. 43-60.

Lawson-Hellu, Laté, « L'espace géographique et la perspective postcoloniale chez Félix Couchoro (1900-1968) », *Présence francophone*, n°88, 2017, pp. 65-79.

Lussault, Michel, « Chapitre 12. Porter attention aux espaces de vie anthropocènes. Vers une théorie du spatial care », Rémi Beau éd., *Penser l'Anthropocène*, Presses de Sciences Po, 2018, pp. 199-218.

Malanda, Élodie, « La savane vierge et sauvage dans les romans d'aventures écologiques pour enfants : L'imaginaire du paysage édenique au service d'une critique du colonialisme ? », *Études littéraires africaines*, n°39, « Littératures africaines et paysage », 2015, pp. 67-78.

Posthumus, Stéphanie, « Écocritique et « ecocriticism », Repenser le personnage écologique », Dans la pensée écologique et l'espace littéraire, Article d'un cahier *Figura*, Université du Québec à Montréal : *Figura*, le Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, 2014, vol. 36, p. 15-33.

Simasotchi-Brones, Françoise, « Espace et roman antillais : d'un espace problématique à un espace emblématique », dans Jean Bessière et Jean-Marc Moura, *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs. Afrique, Caraïbe, Canada*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 83-98.

Ziethen, Antje, « Migration, imagination, poétique. Le paradigme transnational chez Marie-Célie Agnant », *Études littéraires*, vol. 46, n°1, « Géographies transnationales du texte africain et caribéen », hiver 2015, pp. 105-118.

Zilio, Marion, « Pour une postcontemporanéité », Laurent de Sutter (dir.), *Postcritique*, Paris, PUF, 2019, pp. 115-136.

Compte rendu de lecture

Maryne Rousseau

Université des Antilles, Martinique

Rodolphe Solbiac, *La destruction des statues de Victor Schœlcher en Martinique. L'exigence des réparations et d'une nouvelle politique des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 2020.

En 2020, alors que les débats relatifs à la mémoire de l'esclavage agitent la scène politique francophone, Rodolphe Solbiac publie son ouvrage *La destruction des statues de Victor Schœlcher en Martinique. L'exigence des réparations et d'une nouvelle politique des savoirs*. Rodolphe Solbiac est un maître de conférence martiniquais, enseignant du département d'études anglophones à l'Université des Antilles. S'étant dirigé vers les *postcolonial studies* et les *cultural studies*, il porte un grand intérêt au volet des réparations historiques. En ce sens, il est non seulement membre du Comité National pour les Réparations de Martinique (CNR Martinique), mais également membre du Centre for Reparation Research de l'université des West Indies en Jamaïque (CRR UWI). Dans la même optique, il a contribué à l'ouvrage collectif *Réparations : Une exigence urgente pour l'Humanité*, coordonné par le Mouvement International pour les Réparations de Martinique (MIR Martinique). Cet ouvrage d'une grande portée historique et symbolique comporte aussi les contributions notables des chercheuses martiniquaises Patricia Donatien et Juliette Sméralda, de l'avocat Alain Manville et de deux figures majeures de l'activisme en Guadeloupe et en Martinique, respectivement Luc Reinette et Garcin Malsa. Avec la publication de l'ouvrage *La destruction des statues de Victor Schœlcher en Martinique. L'exigence des réparations et d'une nouvelle*

politique des savoirs, Rodolphe Solbiac réitère donc son ambition de nourrir la réflexion sur les réparations historiques.

C'est précisément durant l'année 2020 que les débats portant sur la mémoire de l'esclavage et de son abolition atteignent leur paroxysme. Le 22 mai 2020, jour de commémoration de l'abolition de l'esclavage en Martinique, des jeunes militant.es martiniquais.es renversent les statues de Victor Schœlcher qui trônent dans les municipalités de Schœlcher et Fort de France. Les auteur.es des faits revendiquent leurs actes dans divers communiqués relayés dans les médias et sur les réseaux sociaux en expliquant que ces déboulonnages découlent des demandes passées de retrait de ces statues, réitérées à plusieurs reprises et sans succès auprès des municipalités concernées, et que ces actions s'inscrivent entièrement dans les luttes pour les réparations face à la permanence d'un système jugé colonial en Guadeloupe et en Martinique. Néanmoins en dépit de ces explications, la destruction des statues de Victor Schœlcher est mal accueillie par un grand nombre d'élu.es martiniquais.es. Le qualifiant d'acte de « vandalisme », ces dernier.es disent condamner avec fermeté ce déboulonnage qu'ils.elles jugent absurde et déshonorant. Certain.es historien.nes, de même, réagissent et prennent la parole, indigné.es face à des jeunes qui méconnaissent « une part de l'histoire de la fin de l'esclavage ». Du côté de la sphère littéraire, Patrick Chamoiseau, écrivain martiniquais co-auteur de *l'Eloge de la créolité*, réagit également et affirme que les militants se sont trompés de cible et que le véritable « ennemi » est le schoelchérisme et non Victor Schœlcher lui-même. Ainsi, nombreuses sont les personnalités martiniquaises qui désapprouvent le renversement des statues de Schœlcher et se disent peinées par ce qu'elles considèrent comme un manque de connaissances historiques chez la jeunesse. Comme l'affirme lui-même Rodolphe Solbiac, la parution de son ouvrage apparaît donc

comme une « réponse antithétique » à toutes les désapprobations formulées au lendemain de la destruction.

L'ouvrage de Rodolphe Solbiac se divise en sept parties, parmi lesquelles cinq contiennent explicitement le champ lexical du mot réparation dans leur intitulé. On comprend alors, dès la lecture du sommaire, que la réparation sera le concept-clé de son ouvrage. Souhaitant allier son champ d'études anglophones au champ d'études francophones, Rodolphe Solbiac a choisi de proposer un ouvrage bilingue, français et anglais, écrit entièrement par ses soins. Ce choix est particulièrement judicieux car cela évite de passer par un traducteur qui pourrait ne pas retranscrire avec précision sa pensée, un même texte pouvant revêtir une pluralité de traductions plus ou moins conformes aux intentions de l'auteur. En outre, cet ouvrage comporte deux annexes que nous pouvons considérer comme des compléments à l'ensemble de l'ouvrage. La première est le compte-rendu de lecture, réalisé par l'auteur, de l'œuvre collective auquel il a participé, *Réparations : Une exigence urgente pour l'Humanité*. Cette première annexe permet au lecteur.rice qui n'a pas eu l'opportunité de lire l'œuvre colossale du MIR Martinique d'en extraire au moins les idées essentielles. La seconde annexe, s'intitulant « Ma position d'énonciation et mon projet de recherche », est l'occasion pour Rodolphe Solbiac de faire un bilan sur ses motivations, ses intentions ainsi que ses aspirations dans les travaux de recherches qu'il dirige ou auxquels il contribue. L'ouvrage se clôt avec une bibliographie fournie qui donnera la possibilité au lecteur.rice d'approfondir et d'enrichir sa réflexion. Elle est complétée par un index dans lequel l'auteur établit une liste de l'ensemble des concepts et des notions essentiels abordés dans l'ouvrage. De plus, il y fait mention de leurs récurrences en indiquant leurs positions exactes dans le texte, ce qui peut se révéler utile pour ceux qui souhaiteraient revenir sur certains concepts ou notions afin de mieux les appréhender.

La lecture de l'ouvrage est amorcée par un court avant-propos où l'auteur détaille les raisons qui l'ont motivé à publier un ouvrage sur la destruction des statues de Victor Schœlcher, sujet épineux comme en témoignent les vives réactions que cela a suscité. Il effectue un parallèle entre les événements du 22 mai 2020 et l'assassinat de George Floyd qui s'est déroulé trois jours après, lequel a suscité de l'émoi et de l'indignation dans tous les recoins du monde. Nombreux monuments et statues, à la gloire de l'époque coloniale et des principaux acteurs de celle-ci, ont été détruits suite aux événements du mois de mai 2020. Pour Rodolphe Solbiac, ces atteintes aux symboles et vestiges coloniaux ne sont pas anodins et témoignent d'une volonté grandissante de repenser les savoirs dans le monde Atlantique. Rodolphe Solbiac avait déjà dépoussiéré ces questions sur la nécessité de repenser les savoirs dans son ouvrage publié en 2018, *Penser et repenser le postcolonial dans le Monde Atlantique*. Il constate alors, avec un enthousiasme discret, que cette nécessité apparaît avec d'autant plus d'évidence qu'auparavant.

Par la suite, dans une introduction assez courte également, l'auteur dévoile sans détour la finalité de son ouvrage. On ressent là l'influence du modèle de recherche anglo-saxon, dans lequel les chercheur.es exposent directement l'aboutissement de leur réflexion à la différence du modèle français où les résultats du travail de recherche sont émaillés tout au long de l'article ou de l'ouvrage. Rodolphe Solbiac explique, comme indiqué précédemment, que son ouvrage constitue une réponse antithétique aux critiques émises par ceux qui ont condamné avec véhémence la destruction des statues de Victor Schœlcher.

La première partie reprend le titre de l'ouvrage et contextualise d'emblée le propos de l'auteur. Il revient sur le déroulement des événements et insiste surtout sur les failles de la politique mémorielle en Martinique. Tout en admettant que certaines municipalités se sont montrées soucieuses

d'accorder plus de visibilité aux Martiniquais.es qui ont lutté pour l'abolition de l'esclavage, en leur érigeant des statues ou des monuments, il observe avec regret que ces représentations de figures martiniquaises sont rarement placées aux côtés des représentations officielles, celles qui font référence à la France coloniale. Ce « monolithisme mémoriel », comme le définit l'auteur, affecte la Martinique aussi bien que les autres dépendances françaises et constitue le nœud de tous les débats sur la mémoire de l'esclavage et de son abolition qui agitent ces territoires.

Il découle de ce constat d'une politique mémorielle inefficace une exigence de réparations comme le développe Rodolphe Solbiac dans sa deuxième partie. En effet, selon lui, ce qui aurait dû être retenu par l'opinion publique à la suite des actions menées à l'encontre des statues de Victor Schœlcher c'est la demande de réparations dont elles étaient empreintes. Les jeunes militant.es en ont appelé aux réparations parce qu'ils.elles ont fait le constat de leur légitimité. Selon Rodolphe Solbiac, ces luttes ont d'autant plus de résonance dans le contexte ambiant de cette dernière décennie où on a pu observer une prise de conscience commune et massive des conséquences néfastes du chlordécone. Ainsi les luttes pour une réparation mémorielle font écho aux luttes pour une réparation sanitaire. Rodolphe Solbiac propose une rapide rétrospective sur les récents événements autour du chlordécone, afin de mettre en évidence les liens intrinsèques entre ces différentes luttes.

Dans une troisième partie, l'auteur décide de revenir sur les réactions survenues à la suite du déboulonnage des statues. Il montre le faux-sens des remarques adressées aux auteur.es de ces faits. En effet, ceux-ci réclament des débats au sujet de la mémoire, et notamment du manque de représentation de la présence africaine au sein de ladite mémoire, alors que ceux qui condamnent la destruction des statues réagissent en évoquant une volonté de réécriture de l'Histoire. Cette dissymétrie entre les questions

posées et les réponses apportées conduit inévitablement à un échange impossible. Par ailleurs, Rodolphe Solbiac poursuit sa réflexion en démantelant les mythes sur la prétendue objectivité de l'Histoire. S'appuyant sur les travaux de chercheur.es mais aussi d'artistes postcoloniaux, il décrit l'histoire comme « la construction d'un système cohérent de la réalité du monde, un système qui sert les intérêts politiques de ceux qui les mettent en place ». Il enchaîne sur la question de la mémoire en exposant les contours de ce qui définit la mémoire publique, en s'appuyant sur la définition proposée dans *Remaking America public memory, commemorations, and patriotism in the twentieth century*. Elle est « un ensemble de croyances et d'idées à propos du passé qui aide un public ou une société à comprendre son passé, son présent et implicitement son futur [...] Le principal centre d'intérêt de ce processus cognitif et communicationnel n'est cependant pas le passé, mais des questions sérieuses de présent, telles que la nature du pouvoir et la question de la loyauté envers la culture officielle et vernaculaire ». Toujours dans ce troisième chapitre condensant la plupart des points essentiels de l'ouvrage, Rodolphe Solbiac rend compte du caractère afrophobe du monolithisme mémoriel en Martinique et analyse l'essentialisme, terme fréquemment employé de manière ironique par ceux qui s'opposent à une intégration plus ample de la présence africaine dans la mémoire martiniquaise, mais conçu comme un outil stratégique par la chercheuse emblématique des *sulbatern studies*, Gayatri Spivak.

Poursuivant son analyse sur les réactions survenues à la suite de la destruction de statues, l'auteur s'interroge dans le quatrième chapitre sur les savoirs mobilisés par ceux qui ont condamné les actes du 22 mai 2020. Il observe que l'ethnocentrisme français habite bon nombre de Martiniquais.es, corrélativement aux lois d'assimilation de la seconde moitié du XXe siècle. Pour appréhender ceci, il se réfère au concept de

violence symbolique de Pierre Bourdieu, concept qu’Aimé Césaire mobilisait également dans son réputé *Discours sur le colonialisme*. Outre le colonialisme, Rodolphe Solbiac s’appuie aussi sur le concept de colonialité, mis au jour par les chercheur.es de la sphère américano-caribéenne hispanophone.

Dans son cinquième chapitre, Rodolphe Solbiac détaille les aspects, les enjeux et les perspectives de la question des réparations. Il amorce sa réflexion en rappelant qu’être réparé est un droit alors que réparer est un devoir. Une personne ayant subi un préjudice a naturellement droit à réparation et ce droit ne peut lui être refusé, conformément à ce que stipule la Cour de Cassation. De plus, le droit à réparation peut se transmettre aux héritier.es de la personne qui n’a pas été réparée de son vivant. Rodolphe Solbiac examine toutes les modalités que doit prendre la réparation en s’appuyant sur les textes de lois des Nations Unies. Les réparations lui paraissent essentielles, car elles contribueraient à se débarrasser de l’universalisme et de l’acculturation qui prédominent dans la société martiniquaise, mais aussi elles permettraient d’accorder une place plus équitable à l’africanité dans la construction identitaire martiniquaise.

Dans l’avant dernier chapitre, Rodolphe Solbiac réclame une réparation des savoirs. Il demande à ce que l’Université ôte les savoirs dont l’invalidité est déjà connue. Il en appelle à une décolonisation de l’Université française et prend l’exemple du Canada qui est très avancé en matière de décolonisation des savoirs.

Enfin dans son dernier chapitre, en articulation avec le précédent, l’auteur recense les savoirs valides qui peuvent être mobilisés pour constituer des nouveaux savoirs. Parmi ces savoirs nécessaires à la constitution de savoirs nouveaux, on peut relever les résistances continues des Kalinagos, des Garifunas et des Africain.es, lesquelles sont encore

occultées dans les récits sur ce qu'on appelle communément « les conquêtes » de l'Europe.

La conclusion vient donc parachever l'ensemble de l'ouvrage, en mettant en lumière la résultante de toutes les observations effectuées précédemment et l'objectif pour les générations actuelles : la fabrication de savoirs nouveaux dans une perspective réparatrice et la coproduction de savoirs pour une réparation plus juste et efficace. Cette conclusion tournée vers l'avenir fait office de miroir aux dédicaces en début d'ouvrage, dans lesquelles Rodolphe Solbiac salue les militant.es martiniquais.es et aussi tous les jeunes qui méritent, selon lui, une « meilleure humanité ».

En somme, l'ouvrage de Rodolphe Solbiac est non seulement une réponse antithétique aux réactions survenues suite au déboulonnage des statues de Victor Schœlcher, mais c'est aussi une invitation à repenser la société martiniquaise à la lumière de concepts et de savoirs nouveaux. Cet ouvrage apportera des pistes de réflexion au lecteur.ice qui souhaite mieux saisir les enjeux autour de la question des réparations, question qui fait pertinemment écho à l'actualité récente et qui s'est cristallisée avec le récent procès pour les réparations. Ce procès d'une ampleur mémorable s'est déroulé les 11 et 12 octobre 2021 à la Cour d'appel de Fort-de-France et a mobilisé quinze avocats de Martinique, de Guadeloupe, de Guyane, d'Afrique et d'Europe exigeant « justice et vérité ». Cet élan pour les réparations prend donc de l'ampleur au fil des années, comme en témoignent également les multiples mouvements pour les réparations des dégâts causés par le chlordécone. Ainsi, l'ouvrage de Rodolphe Solbiac sert d'éclairage pour une jeunesse soucieuse de son avenir. En effet, même si cet ouvrage se destine au grand public comme le souligne la langue simple et concise utilisée par l'auteur, l'accent est indéniablement porté sur la jeunesse à laquelle l'auteur souhaite laisser une humanité en moins « piteux état ».

La destruction des statues de Victor Schœlcher en Martinique. L'exigence des réparations et d'une nouvelle politique des savoirs fournit des clés de lecture nécessaires pour appréhender la question complexe des réparations et constitue donc une invitation à repenser nos représentations du monde.

Compte rendu de lecture

Alexandra Roch

Université des Antilles, Martinique

Jocelyne Béroard, *Loin de l'amer*, Paris, Le Cherche midi, 2022.

Jocelyne Béroard, chanteuse martiniquaise du groupe Kassav, publie avec Bertrand Dicale, journaliste français spécialiste de la chanson française, *Loin de l'amer* en mars 2022 aux éditions Le Cherche midi. Il n'y a aucune mention sur le choix ni le rôle de Bertrand Dicale dans la rédaction de cette autobiographie. Dans cet ouvrage de 318 pages au titre significatif, Jocelyne Béroard livre en toute intimité et honnêteté, sans langue de bois, ses débuts en tant que choriste puis son expérience de chanteuse dans le groupe Kassav. Elle partage avec ses lecteurs cette folle aventure, ses tournées, mais aussi sa tristesse et son sentiment de vide d'être « loin de la mère », loin de celles et de ceux qui lui sont chers. Elle y dépeint sa relation avec son île natale, malgré la distance géographique, « loin de la mer », et y exprime son attachement. Elle y montre aussi sa détermination pour ne pas tomber dans le ressentiment et le découragement, « loin de l'amer-tume », malgré les diverses épreuves rencontrées.

Composé de 54 chapitres aux titres en langue créole, qui évoquent tantôt une partie de sa vie, « Tout-piti », tantôt le titre d'une de ses compositions, « Siwo », « Mové jou », Jocelyne Béroard offre à ses lecteurs, son public, mais aussi ses fans, la possibilité d'entrer dans son intimité, de découvrir son univers familial, son enfance, son adolescence, sa vie de femme, de chanteuse, d'actrice, de comédienne, ses craintes, ses mésaventures et ses joies. Tous les chapitres commencent par une citation en

créole accompagnée d'une traduction en français qui résume la pensée de l'auteure. Le choix du créole n'est pas anodin. Il symbolise l'attachement de la chanteuse martiniquaise à cette langue, puis sa volonté de présenter un autre aspect de celle-ci souvent « cantonnée aux débits de boissons, aux manifestations sportives, au commerce sexuel... », considérée comme « la langue du vulgaire et même de la vulgarité » (48). La place accordée au créole dans cet ouvrage reflète de toute évidence la démarche du groupe Kassav : chanter uniquement dans cette langue et montrer « ses trésors et ses insuffisances, son génie et ses silences, son universalité et sa singularité » (49). Des photos en noir et blanc et en couleur viennent agrémenter cette autobiographie et permettent d'être dans une relation de cœur à cœur avec la chanteuse. Cet écrit autobiographique se termine par une annexe dans laquelle figurent non seulement la discographie du groupe Kassav et de ses membres, mais aussi, les principales distinctions, les lieux où le groupe s'est produit et les remerciements.

Jocelyne Béroard commence par décrire sa sensibilité pour les arts, manifeste dès son plus jeune âge, notamment pour le chant, la danse, la musique, le dessin, la photographie, le théâtre, la comédie ; ce qui lui vaut aujourd'hui la casquette de chanteuse, d'actrice et de comédienne. Dans cet écrit autobiographique, elle parle de sa vie de petite fille à l'éducation stricte mais surtout heureuse. Il s'agit en effet d'une petite fille audacieuse, ambitieuse, rebelle et insolente ; des qualités qui lui permettent de s'affirmer en tant que chanteuse professionnelle dans un univers totalement masculin au début des années 80. Dans un chapitre intitulé « Tou-piti », sur un ton humoristique, la chanteuse évoque une anecdote illustrant son insolence, mais aussi son mépris face à l'injustice du temps où elle était élève au couvent Saint-Joseph de Cluny, « une école privée tenue essentiellement par des religieuses » (21) : « Et un jour, lassée de la maîtresse qui trois fois de suite refuse de me laisser aller aux toilettes, alors que d'autres bénéficient tout

sourire de ce privilège, je fais pipi dans la salle de classe, jambes écartées, debout près de son bureau, en la regardant fixement. Insolente ? » (22).

Dans ce récit intimiste, Béroard invite le lecteur à découvrir ou redécouvrir le contexte socio-historique et culturel de la Martinique dans lequel elle a grandi, où, nous dit-elle, « il faut se dégager du souvenir dans l'état antérieur, ne plus être... ce dont on parle souvent que par des points de suspension ou par des métaphores » (16) où, également, il s'agit de « s'éloigner encore et toujours du souvenir de l'esclavage, de se débarrasser de tout ce qui peut ressembler au nègre avant l'abolition » (16). Loin d'être une simple autobiographie, *Loin de l'amer* peut être considéré comme un ouvrage sociologique témoignant de l'aventure d'une afro-descendante qui souhaite s'affranchir de certains codes et s'affirmer en tant que femme-sujet. Elle évoque son attirance pour le tambour, pour la langue créole, pour l'Afrique et pour tout ce qui l'éloigne de « l'éducation des familles bourgeoises dans lesquelles on apprend d'abord aux enfants à jouer du violon ou du piano classique, considérés comme les seuls instruments respectables » (53).

Première femme caribéenne à remporter un double disque d'or en France, Béroard est un modèle pour les femmes afro-descendantes et représente une voie et une voix pour les femmes caribéennes, comme elle le dit si bien : « Après les concerts, on vient me remercier pour tout ce que je dénonce. Je n'ai pas alors le sentiment d'avoir écrit quelque chose de révolutionnaire. Écrire des chansons est une démarche artistique ; je n'imagine pas qu'il s'agit parfois, aussi de sociologie [...] mais j'accepte aujourd'hui avec plaisir d'avoir contribué à une certaine libération de la parole antillaise » (163). Sa détermination, sa ténacité, sa résistance, sa liberté, son engagement, ses choix font de Jocelyne Béroard une femme marronne contemporaine. Le choix de Béroard d'embrasser une carrière

professionnelle dans la chanson est une résistance à l'oppression de la femme caribéenne héritée du système esclavagiste. C'est ainsi que son parcours révèle le désir d'une femme noire de se rebeller contre une société post-coloniale qui donne encore peu de place au sujet féminin dans le domaine artistique. L'économiste Jean-Marie Nol rappelle que : « jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, la société antillaise accorde un traitement favorisant les hommes et assujettissant les femmes, tant du point de vue du chant que des usages et coutumes. En effet, les traditions accordent une importance particulière au rôle social de femme au foyer, qui doit se consacrer aux tâches ménagères, à la reproduction et à l'éducation des enfants » (Nol *Madinin'Art*, 2021[en ligne]).

La présence scénique de la chanteuse de Kassav dans les années 80 participe à la déconstruction des représentations de la femme antillaise. En ce sens, le statut de chanteuse professionnelle de Béroard dans un univers essentiellement masculin participe à l'émergence d'un autre espace d'épanouissement féminin. *Loin de l'amer* vise à comprendre, évidemment, la relation des Afro-descendants avec leur espace. Il traite ainsi de thématiques comme la situation de la femme aux Antilles, la matrifocalité, la bourgeoisie aux Antilles, la relation entre la France et la Martinique, la situation de diglossie français et créole.

D'une manière ou d'une autre, *Loin de l'amer* demeure un ouvrage qui permet d'apprendre davantage sur la création du groupe Kassav et sur l'histoire du Zouk. Écrit dans une langue simple, il intéresse au premier plan tous les fans et toutes les personnes qui souhaitent connaître davantage au sujet de la chanteuse martiniquaise Jocelyne Béroard et l'aventure du groupe Kassav, de sa création jusqu'à nos jours. *Loin de l'amer* reste aussi un ouvrage pertinent pour les chercheurs universitaires qui étudient le marronnage contemporain, l'émancipation et l'agentivité de la femme caribéenne. Par

ailleurs, *Loin de l'amer* est un écrit qui pourrait plaire aux mouvements féministes caribéens et à toutes les voix féminines engagées dans la Caraïbe, désireuses de s'affranchir de certains diktats.

Essence et résilience

(Poèmes inédits)

Kumari R. Issur

Réduit, Maurice

Une nuit démantelée jusqu'aux horizons
Je t'ai rescapé de tourbillons d'abîmes

Gravé dans une étoile en rupture de croissant
Un arc-en-ciel écartelé toujours

Hier, je t'ai bercé au creux d'un rêve
En lutte dans les sillons du destin

Le vase est fêlé
L'eau suinte et dégouline
Pétale après pétale
Le calice se défleurit

Dans le dédale
Des jours et des nuits
Invisibles, visqueux, filent
Seule la coupe pleine est fluide

Buvons la ciguë
Jusqu'à la lie
Si le sang va dégouttant
Le Graal n'est pas de cristal

Longtemps j'ai attendu le cyclone
Qui aurait dévasté l'univers clos
Qui aurait détrôné le règne
Qui aurait dansé sur les ruines
De la noirceur tyrannisante

Longtemps,
Longtemps j'ai attendu la mousson
Qui aurait abreuvé le sol craquelé
Qui aurait fait naître les pousses
Qui aurait célébré la nudité
De la charité primordiale

Mais
Le soleil tape aussi dur qu'avant
Aujourd'hui
Je porte un chapeau de tendresse
Et je prends la plume en pagaie
Pour naviguer l'hypocrite onde

Frappe

Du sel de l'inoubli

Les silences incautérisés des amertumes

Irrigue

L'insoutenable

Des interstices du doute

Egrène

Ma solitude tue

Depuis le berceau mouillé des songes

Enraque

Les soirs blancs et bleus

Dans le giron de l'aphasie

Charroie

Les viscéralités minérales niées

Dans la parole éternelle

Je cherche mes mots

(Poème inédit)

Tahar Bekri

Paris, France

Derrière Notre-Dame
Les tilleuls odorants nous reposaient
Des tourments
Herbes sauvages et fleurs médiévales
Tant de pétales pour saluer la saison
Quai aux fleurs
Voici Héloïse et Abélard
Se consolent-ils du peuplier devant
Et nous sur le pont vibrants
Bercés par l'air d'accordéon
Que nous aimons tant
Ile séparée de l'autre île
Egarée de nous-mêmes
Dans les bras du fleuve pourtant
Comment ne pas te reconnaître
Dans la compagnie des berges
Qui ajustent nos heures
Volées à la course du temps

Gaston Miron

(Poème inédit)

Tahar Bekri

Paris, France

Rue Royer Collard

A L'Empire céleste

Je revois Gaston Miron

Remuant verres et baguettes chinoises

Comment osent-ils tuer ma langue

Celle qui m'a mis au monde

Je suis l'homme rapaillé

Je défends mes mots comme des arbres

Leur sève nourrit mon être

Leur rythme est mon corps

Je suis frère en langue

Debout sur ma terre

Mon accent emprunte à la forêt sa couleur

J'écris la marche à l'amour

Et crie contre tous les oppresseurs

Recherches Francophones
La revue de l'Association internationale d'étude des littératures et cultures
de l'espace francophone (AIELCEF)

Volume 3, numéro 1 (2024)

« Autochtonies et espaces francophones »

Coordination : **Ndeye Ba**, (Toronto Metropolitan University) ndeye.ba@torontomu.ca

ARGUMENTAIRE DU NUMÉRO

Il existe une variété d'usages et de définitions du mot « autochtonie » en fonction des régions géographiques (le Canada, l'Amérique, le Pacifique, l'Afrique, les Caraïbes, etc...) et des champs disciplinaires de recherche (les arts, la sociologie, la littérature, l'histoire etc...). Selon René Lemieux, « l'«autochtonie» dit une relation première, originelle, au territoire » (p.1). Pour l'usuel de la langue, *autochtonie* renvoie à une qualité, celle d'autochtone, et à un état, celui d'une personne originaire du pays qu'elle habite. Elle renvoie aussi à la réalité qui n'est pas étrangère à son propre milieu. C'est dans ce sens que le terme incorpore une dimension critique et un nouveau paradigme de lecture des relations internationales qui remettent en question aussi bien les fondements idéologiques du colonialisme européen que les rapports hiérarchisés d'une mondialisation déséquilibrée. Comment les littératures et les arts francophones représentent-ils une Histoire qui a longtemps nié la pertinence ou la prévalence du fait autochtone, local, originaire ? Si ce débat touche l'Histoire, il ramène aussi au-devant de la réflexion épistémologique ce qui définit, caractérise, spécifie l'autochtonie. Quelles sont ses expressions artistiques, ses formulations verbales et ses discours sur le monde ? Ce troisième numéro de *Recherches Francophones* interroge les formes et les sens des autochtonies francophones. Les articles que nous sollicitons s'intéresseront donc aux expressions autochtones dans les espaces francophones, au

nouveau paradigme de relecture de l'Histoire qu'elles induisent, à leurs esthétiques comme à leurs conceptualisations du monde.

En quoi, par exemple, l'écriture contemporaine d'une écrivaine comme Fatou Diome, qui met en scène Niodior, son île d'origine, actualise-t-elle la problématique « autochtone »? En quoi, de même, en restant dans le même contexte continental africain, le paradigme est-il valide dans un cadre discursif où il ne semble plus « nécessaire » de parler des populations d'origine, devant l'injonction du « cosmopolitanisme »? *Recherches Francophones* n°3 se propose de penser l'autochtonie en tant que paradigme qui permet de questionner l'historiographie coloniale. En ce sens, le concept va au-delà des questions afférentes aux Premières Nations, au Canada et dans le Nouveau Monde, de façon générale. Les articles recueillis devraient ainsi permettre d'élargir la problématique « autochtone » à de telles autres déterminations qui font également penser, entre autres, à une francophonie du Pacifique dans les questionnements identitaires et politiques qu'elle soulève, comme ailleurs. Dans la Caraïbe française, le terme autochtonie, en demeurant associé au vocabulaire colonial, n'est plus vécu que comme mépris envers le sujet individu local. Ici, la réparation - autre paradigme concomitant - demande la modification, le changement de la vision coloniale, voire le rejet du paradigme lorsqu'il est question des Caribéens, Antillais, Martiniquais ou Guadeloupéens.

Texte cité

Lemieux, René. « Introduction au dossier "Traduction et autochtonie au Canada" ». *Trahir*, Septembre 2016, pp. 1-5.