

## **Le marronnage reconsidéré** *dans L'esclave vieil homme et le molosse de Patrick Chamoiseau*

MATSUI, Hiroshi

Une des particularités de la littérature antillaise est qu'elle n'a pas de sources mythologiques et historiques desquelles elle se nourrirait. De là résulte le difficile établissement de la littérature du pays. Il s'agit de la fondation-colonisation des Antilles. Concernant la carence du mythe propre au pays, Jack Corzani explique l'historique d'un tel conditionnement : le peuple amérindien, porteur de la mémoire du pays, a disparu ; la majorité de la population d'origine africaine a perdu le souvenir du « Pays-d'avant » africain par la déportation ; les colonisateurs européens y ont alors supplanté leur mythe au Nouveau Monde. (132) L'histoire soulève une question délicate. Certes il y a une histoire, cependant, colonisées depuis le 16<sup>e</sup> siècle et décrites comme objet (d'exploration, de christianisation, d'exploitation et de civilisation) dans les relations des missionnaires, les Antilles n'ont jamais été le sujet de leur propre histoire. Eric Williams, historien trinidadien, dit : « les Caraïbes ne sont qu'une expression géographique. Il n'y a pas d'histoire des Caraïbes en tant que telle. » (13)

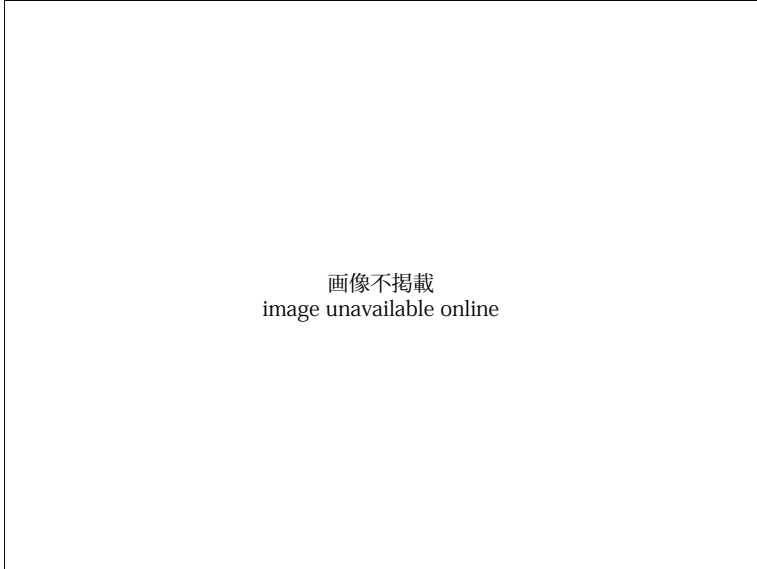
Pour lutter contre cette lacune, Édouard Glissant présente une thèse paradoxale de « vision prophétique du passé » qui envisage de reconstruire l'histoire du pays par la littérature. Aux Antilles, il ne suit pas le parcours ordinaire de « mythe-histoire-littérature ». Au contraire, il faut une ascendance de « littérature-histoire-mythe » à sens inverse. Dans *Le discours antillais*, il écrit : « Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit fouiller cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées

dans le réel. » (133) La littérature aux Antilles a donc pour vocation de ressusciter le passé et de restituer l'histoire inédite.

Le nègre marron, récurrent dans la littérature antillaise, convient pour ce propos ; il constitue une figure à la fois mythifiée (à cause de son existence occulte) et historique. Ce personnage « inconnu-connu » devient un héros épique dans l'imaginaire antillais. Car, à l'encontre de l'asservissement, sa fuite devant l'oppression constitue un geste d'insoumission : « Dans leur lutte contre l'esclavage, les esclaves n'eurent pas seulement recours à la révolte ouverte. Généralement ils s'enfuyaient. Ils se réfugiaient dans les montagnes où ils vivaient comme ils pouvaient sur le modèle africain. » (Williams 69) Si l'esclave représente la dépendance, le marron l'indépendance : le marronnage comporte très souvent un discours politique. Afin d'éclaircir le propos, examinons maintenant ce que le nègre marron veut dire historiquement et politiquement.

Originellement le terme « marron », dérivé d'un mot espagnol « cimarrón », désigne des animaux domestiques fugitifs retournés à l'état sauvage. Il est par suite appliqué à l'esclave noir évadé, vivant dans la nature en dehors de la plantation. Associé aux idéologies initialement anticolonialistes puis indépendantistes, le marronnage s'oppose à l'esclavage du passé et à la domination coloniale de l'état actuel. L'histoire d'Haïti donne un cas exemplaire à ce propos grâce à l'existence de deux nègres marrons remarquables qui ont causé des émeutes des esclaves au 18<sup>e</sup> siècle : Mackandal, sorcier empoisonneur, qui mena des guérillas avec sa bande d'esclaves marronnés contre le gouvernement colonial au milieu du 18<sup>e</sup> siècle : Boukman, prêtre vaudou, qui organisa la cérémonie du Bois-Caïman en 1791 à laquelle on attribue le déclenchement de la Révolution haïtienne. Dans la mesure où ces deux esclaves fugitifs concernent les insurrections d'esclaves à Saint-Domingue suivies de l'indépendance d'Haïti, le marronnage devient, à l'extrême, un appareil

d'idéologie nationaliste.<sup>(1)</sup> Un exemple : érigée devant le Palais national d'Haïti, la statue de nègre marron à Port-au-Prince illustre une symbolisation typique du nationalisme « noir » (voir la photo ci-dessous).



Chaîne rompue à la cheville, machette brisée à la main droite et grosse conque soufflée vers le ciel pour faire appel à l'insurrection – chacune symbolisant libération, lutte et solidarité – la statue dans sa posture extraordinaire dramatise l'événement historique d'Haïti. Elle se situe devant le Palais National, centre présidentiel d'Haïti, qui se voit au fond, à droite sur la photo. Richard D. E. Burton critique l'intention apparemment politique de ce monument érigé sous la dictature de François Duvalier : « Adopté et pour ainsi dire officialisée par le régime duvaliériste, cette vision disons "noiriste" de la relation entre marronnage et indépendance nationale a été consacrée par l'inauguration du "Monument du Marron Inconnu" du sculpteur Albert Mangonès devant le Palais National à Port-au-Prince. » (1997 : 29-30)

Selon Jack Corzani, les écrivains antillais ont commencé à représenter le nègre marron comme héros mythologique à partir des années 1930. (136-137) Cette période est marquée par un mouvement politico-littéraire : la Négritude. L'idéologie anticolonialiste s'incarne alors dans la construction du marronnage. Dans la littérature martiniquaise, c'est sans aucun doute Aimé Césaire qui a d'abord exprimé sa révolte par référence au nègre marron.

Poétiquement rebelle et politiquement anticolonialiste, cependant, élu maire de Fort-de-France et député à l'Assemblée nationale en 1945, il a dû départementaliser la colonie française qui avait été appauvrie pendant la Deuxième Guerre mondiale. Cependant, pour les écrivains martiniquais de la jeune génération, souvent autonomiste, voire indépendantiste, vivant cette intégration, sa décision est fâcheuse parce qu'elle a contrarié le mouvement mondial de la décolonisation, produisant par conséquent l'assimilation intégrale au prix de leur propre culture antillaise. Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant écrivent ainsi dans *Lettres créoles* : « Les années 1960 mettent en évidence un tournant dans l'histoire des Antilles-Guyanes sous domination française. Loin de suivre le mouvement des indépendances des pays d'Afrique noire et du Maghreb, elles vont s'engager dans l'assimilation à la métropole. » (130) Ils ont alors à lutter contre l'assimilation métropolitaine d'un côté et à contester de l'autre Aimé Césaire qui a accepté un néocolonialisme sous forme de la départementalisation qui date de 1946. Dans *L'esclave vieil homme et le molosse*, Patrick Chamoiseau tente ainsi deux contestations ; il reprend le thème de marronnage pour s'opposer à la métropole et, en même temps, il veut démythifier le nègre marron héroïque comme s'il voulait désacraliser Aimé Césaire lui-même.

Dans cet essai, on abordera les problématiques autour du marronnage en trois phases : le républicanisme métropolitain, la Négritude et la créolité.

D'abord, on examinera le nègre marron construit notamment par Aimé Césaire sous le rapport de la représentation colonialiste de la Martinique. Ensuite, on analysera la déconstruction du modèle césairien par Chamoiseau. Enfin, on argumentera comment il présente le sien tout en s'interrogeant sur une question identitaire. De même, on discutera le risque d'une ré-essentialisation du marronnage chez l'écrivain de la créolité.

### **Représentation coloniale et construction du nègre marron**

Selon René Ménéil, intellectuel martiniquais contemporain d'Aimé Césaire, les mythologies antillaises sont des « contre-mythologies. » Il l'explique sous le rapport de l'histoire coloniale du pays : « La première agression subie, c'est le fait colonial lui-même et les premières mythologies qui s'imposent, fortes de la puissance coloniale, ce sont les mythologies colonisantes [...] C'est pourquoi les mythologies élaborées (consciemment et inconsciemment) par les Antillais sont *réactionnelles*. » (37) Il en va de même avec la littérature. Le nègre marron implique la protestation contre l'esclavage du passé et la lutte contre l'assimilation actuelle. On peut nettement trouver une telle structure d'opposition dans le marronnage.

Au cours de la colonisation, la Martinique subit deux sortes de représentations : féminisation et puérilisation.<sup>(2)</sup> Richard D. E. Burton dévoile une image familiale entre la métropole et la colonie. La locution androgyne « la mère-patrie » – la France à la fois mère et père<sup>(3)</sup> – montre son rôle constamment parental ; la Martinique reste alors la « fille » coloniale de la France. (1993 : 69-71) Deux personnages historiques en symbolisent la construction d'une Martinique femme et enfant : Joséphine de Beauharnais et Victor Schœlcher. Fille créole d'une famille blanche, épouse de Napoléon Bonaparte, figure hyperphallique de la France, Joséphine symbolise l'« ultraféminin » des Antilles.

(76) En revanche, Victor Schœlcher l'abolitionniste et l'émancipateur incarne la paternité bienveillante d' « un bon blanc de la France » protecteur de ses « nègres enfants. » (78)

Le discours colonialiste réduit ainsi la Martinique et sa population aux représentations a-viriles et infantiles. C'est à partir de ce contexte qu'il faut comprendre la représentation du nègre marron chez les auteurs antillais avant l'époque d'indépendance. Le marronnage est par excellence une manifestation du séparatisme « de l'intelligentsia martiniquaise, et singulièrement de l'intelligentsia martiniquaise antiassimilationnisme, autonomiste et surtout indépendantiste » selon Richard D. E. Burton. <sup>(4)</sup> (1997 : 23) Dans leur imaginaire, le nègre marron devient un héros « national ». Le nègre marron réagit contre la féminisation et la puérilisation issues du discours colonialiste. Pour lutter contre l'émascation, le héros mythique devient viril ; pour contrer le Blanc européen, il doit être nègre. Dans un poème d'Aimé Césaire, *Corps perdu*, <sup>(5)</sup> publié en 1950, on peut trouver l'une des constructions d'un tel personnage héroïque, viril et africain. Au milieu du poème, il commence à faire allusion à la course vers le morne :

Ah qui vers les harpons me ramène  
je suis très faible  
je siffle oui je siffle des choses très anciennes  
de serpents de choses cavernueuses  
[...]  
le vent hélas je l'entendrai encore  
nègre nègre nègre depuis le fond (81)

Dans ces vers, le retour spirituel vers la terre d'origine s'explique par « des

choses très anciennes » et « de serpents de choses cavernieuses » qui font allusion à l’Afrique. Et la voix retentit d’un écho « nègre nègre nègre depuis le fond » dans un espace noir de caverne qui marque la profondeur noire du sujet poétique. Ensuite, l’identité du nègre marron se précise par une scène de pourchasse et de fuite sur le morne et avec la déclaration de sa vocation héroïque :

et ce fou hurlement de chiens et de chevaux  
qu’il pousse à notre poursuite toujours marronne  
mais à mon tour dans l’air  
je me lèverai un cri et si violent  
que tout entier j’éclabousserai le ciel  
et par mes branches déchiquetées  
et par le jet insolent de mont fût blessé et solennel

je commanderai aux îles d’exister (81)

Les deux premiers vers décrivent la scène de chasse aux nègres marrons. Pourchassé, le sujet poétique se transforme en volcan en éruption au moment même où il pousse « un cri si violent / que tout entier j’éclabousserai le ciel. » Et l’éclat volcanique courroucé se transfigure aussi en orgasme viril. Il devient ensuite un héros tragique persécuté (« déchiquetées » et « blessé ») dont la métamorphose en arbre (« mes branches » et « mon fût ») marque l’enracinement sur l’île. Le poème finit par un regard d’en haut qui « domine » – à la fois « gouverner » et « regarder en bas » du sommet de morne – l’archipel des Antilles.

Le marronnage césairien africanise, virilise et glorifie le nègre marron pour

contrecarrer le mythe féminisant et infantilisant. Cependant, une telle position porte une antinomie fondamentale : elle partage le fond avec la France comme « deux frères jumeaux sortis de la même matrice mythologique », dit René Ménil. (42) L'un ne va pas sans l'autre, voici la problématique de l'identité noire. Dans les *Lettres créoles*, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant reconnaissent aussi ce rapport sous-jacent : « En fait, le tout s'emmêle dans un cirque de sous-bois naturel. La tracée de la Négritude s'entortille à celle des doudouïstes. » (273) Chamoiseau veut à son tour démonter ce modèle césairien.

### **Déconstruction du marronnage classique**

Tandis qu'Aimé Césaire construit le nègre marron d'une position antithétique vis-à-vis du républicanisme qui est caractérisé par le préfixe de « contre- », Patrick Chamoiseau le déconstruit par celui de « dé- » par rapport à Aimé Césaire. Celui-ci montre une série de négations de la triade césairienne : dé-négrisation, dé-virilisation et dé-héroïsation. Il commence ainsi par la déconstruction parodique du nègre marron disons « classique ».

A l'égard de la désessentialisation nègre, il évite obstinément l'usage de l'expression « nègre marron » dans son œuvre. Le titre verbeux *L'esclave vieil homme* indique déjà ce refus. Dans le texte, l'auteur ne se sert guère des qualificatifs « nègre » ou « marron » pour désigner son personnage ; il ose l'appeler « l'esclave vieil homme » ou bien même il le périphrase « le vieil homme qui fut esclave. » Ce pléonisme montre le refus de recyclage conceptuel du « nègre marron » préétabli. Cet esclave vieil homme est-il alors d'origine africaine ou créole ? L'écrivain brouille la mémoire de son personnage afin de ne pas envisager une pareille question : « Il ne savait plus s'il était né sur l'Habitation ou s'il avait connu cette traversée en cale, mais chaque balancement d'un navire négrier dans les eaux calmes d'une rade, débusquait en lui ce roulis



primordial. » (37) Il garde à peine la mémoire collective du Passage du milieu. D'ailleurs, il est intéressant que Chamoiseau mentionne ici la déportation qui implique la rupture fondamentale entre les Africains et les Antillais. Les premiers sont enracinés, les seconds déracinés ; la Négritude voulait réunir les deux sous l'Afrique noire Une. De toute manière, il ne se préoccupe pas de l'arrière-plan exact du protagoniste, et cette indifférence constitue un geste de rejet du triptyque « nègre-marron-africain » dans le marronnage.

La dé-héroïsation et la dé-virilisation sont aussi plusieurs fois mentionnées dans la première partie de l'œuvre. Le protagoniste n'est ni adolescent ni d'âge mûr, mais considérablement âgé. Dès le début, sa dévitalisation est annoncée : « Au démarrage de cette histoire, chacun sait que cet esclave vieil homme va bientôt mourir. » (18) La dédramatisation est aussi explicitée dans l'incipit : « Du temps de l'esclavage dans les isles-à-sucre, il y eut un vieux-bougre sans histoire ni gros saut, ni manières à spectacle. Il était amateur de silence, goûteur de solitude. C'était un minéral de patience. » (17) Il vaut ici la peine d'analyser l'emploi du mot « minéral » par référence à une remarque de Suzanne Césaire. Intellectuelle martiniquaise et épouse d'Aimé Césaire, elle s'interroge sur la nature des hommes martiniquais dans un article. En critiquant leurs paresse et passivité, elle les caricature et les qualifie de végétaux : « Comme elle [la plante], abandon au rythme de la vie universelle. Point d'effort pour dominer la nature. [...] Son indolence ? celle du végétal. Ne dites pas : "il est paresseux" dite : "il végète." » (45) L'esclave vieil homme est pire ; immobile et chosifié à outrance, il n'appartient même pas au règne végétal, mais au règne minéral inanimé. En fin de compte, c'est un antihéros. Il exprime par le mutisme sa résignation totale lorsqu'on veut l'élire chef de la communauté d'esclaves.

Les esclaves aussi ont tenté d'en faire un « Papa ». Un charroyeur de

terre promise. Un nannan de sens et d'histoire. Un guide, à la manière de ce maître tuteur qui pilote la poussée du manioc. Un Mentor. Ils l'ont souvente fois questionné sur le Pays-d'avant, sur le sens de la voie, sur la nécessité de tuer le Maître béké, ses marmailles, sa Madame, d'incendier la Grande-case. Des rebelles ont mandé sa bénédiction juste avant de leur courir dans les bois et leur traque par le molosse, mais lui n'a jamais rien dit, ni jamais rien donné ni offert la moindre main à ces attentats magiques. (24-25)

Malgré les sollicitations de ses confrères, il ne veut ni y céder ni devenir leur complice. Il n'accepte pas le rôle de maître spirituel (« un Papa », « Un nannan de sens et d'histoire » ou « Un Mentor ») ni celui de chef d'insurrection ou de désertion collective (« Un charroyeur de terre promise » ou « Un guide »). Finalement, ils l'abandonnent complètement jusqu'à ce qu'ils ignorent sa présence : « On finit par le haïr. Puis le vénérer. Puis par le haïr à nouveau. Puis par oublier. » (26) Ces caricatures signifient la négation d'héroïsme chez le vieil homme. Par ailleurs, dans *Écrire en pays dominé*, essai publié dans la même année que le roman, Chamoiseau exprime son scepticisme envers la glorification du marronnage dès son adolescence : « Je me méfiais des chants universalisants du Monde noir, du Nègre marron, de la Résistance héroïque. » (92)

Loin d'être rebelle, l'esclave vieil homme est en effet le plus docile dans la plantation. Le Maître-béké l'avoue ainsi en songeant à son esclave : « Il pensait au vieil esclave. Ce plus fidèle d'entre les fidèles, qui lui avait voué l'essentiel de sa vie. » (106) D'un point de vue sociohistorique, sa vieillesse en rend raison. D'après Jean-Luc Jamard, l'esclave âgé constituait réellement une catégorie docile parmi d'autres : « le Nègre – surtout le vieil esclave – juridiquement émancipé reste souvent bien, au moins pour une part, économiquement et

socialement soumis à *son* ex-maître. » (60) D'une part, Chamoiseau le dote d'un statut effectivement affranchi de retraité dans la société esclavagiste pour justifier l'absence de révolte chez lui. D'autre part, il faut noter que cette qualité fait certainement référence à la question du « bon nègre » que l'esclave vieille homme était toujours, d'après le souvenir du Maître-béké. Dans la littérature antillaise, cette réalité contrarie le nègre idéal insurgé. Par exemple, dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire accuse cette « vertu » chez les noirs. On peut entendre le cynisme dans la répétition de « bon nègre » : « Les Blancs disent que c'était un bon nègre, un vrai bon nègre, le bon nègre à son bon maître. / Je dis hurrah ! / C'était un très bon nègre. » (59) En vérité ce caractère reste toujours une figure plus ordinaire en Martinique.<sup>(6)</sup> Dans *Le discours antillais*, Édouard Glissant met en cause cette « mentalité générale » structurée depuis la traversée transatlantique chez ses compatriotes.

Le peuplement, à partir de la Traite, détermine des constantes. Le peuple martiniquais constitue, comme bien d'autres peuples de la même région, une sorte de « tri » (les survivants) parmi ceux qui furent arrachés à l'Afrique et conduits dans ce pays. [...] Le tri a sélectionné les plus résistants, mais peut-être aussi les plus passifs. La mentalité générale en sera « colorée » pour longtemps. (175)

Les esclaves physiquement les plus résistants qui ont pu atteindre les îles étaient mentalement les moins résistants. Mais est-ce une vraie obéissance ? C'est à partir de ce questionnement que Chamoiseau reconstruit son personnage. En effet l'esclave était aussi doté de la ruse, de la soumission feinte pour survivre dans une situation donnée. Cette astuce se justifie dans *Lettres créoles* : « L'esclave s'accommode de l'habitation, de l'ordre esclavagiste et colonial, tout en les

contestant par les minuties d'une résistance détournée. » (48) L'esclave vieil homme est aussi marqué de ces stratégies de survie dans l'esclavage ; c'est à partir de la plantation – la « deuxième matrice [ ... ] après celle du bateau négrier » selon Glissant (1990 : 87) – que Chamoiseau remanie son marronnage. Après que le vieil homme s'est enfui dans les bois, le maître se rend compte qu'en vérité il ne lui a jamais montré un signe d'obéissance et qu'il « n'[a] pas été esclave, non, mais un vieux compagnon ». (107) Dans *L'esclave vieil homme et le molosse*, l'auteur défait la construction du nègre marron classique et il montre que son personnage n'est pas marron *a priori* qu'il le devient en marronnant *a posteriori*.<sup>(7)</sup> La métamorphose se concrétise par le contact avec le molosse qui le rend marron et la forêt-matrice qui lui permet d'acquérir sa propre subjectivité.

### **Devenir-marron et reconquête de la subjectivité chez l'esclave**

L'esclave marronne, mais la cause demeure incertaine. Ce qui est explicite dans l'œuvre, c'est qu'il ne s'agit pas de l'aspiration de liberté à la manière du marronnage classique. L'écrivain dit dans l'épilogue : « pas vers la liberté. » (145) Il s'avoue qu'il écrit pour la beauté plutôt que pour une quelconque idéologie humanitaire. (147) Pour ce qui est de l'histoire, l'auteur affirme son désengagement dès le début : « Les histoires de l'esclavage ne nous passionnent guère. » (17) En réalité il n'y a aucun repère historique dans le roman. Le temps se mesure seulement par l'alternance du jour et de la nuit selon les intertitres « Lunaire » et « Solaire ». C'est une expression de l'histoire absente chez ceux qui en sont aliénés comme Édouard Glissant dit dans *Le discours antillais* : « La cadence de la nuit et du jour est la seule mesure temporelle pour l'esclave, le paysan, l'ouvrier agricole. » (262-263)

L'évasion ne résulte pas d'un instinct humanitaire ou universel, mais d'une

cause tout à fait personnelle et quotidienne. C'est la présence d'un molosse qui déclenche son escapade. « Dès l'arrivée de l'animal, les décharges se font terribles [...] C'est sans doute ainsi qu'il eut le sentiment de la mort : la matière de son âme agitant, le chaos cherchant son cri, et son cri sa parole, et sa parole son dire. Il décide donc de s'en aller, non pas de marronner, mais *d'aller*. » (53-54) S'agit-il d'une rupture définitive ou d'un simple absentéisme ? Cela n'est toujours pas clair ; le vieil homme lui-même ne le sait pas. Poursuivi par le dogue, l'automatisme de l'esclave fugitif s'explique par la synchronisation de sa marche avec celle de l'animal.

Il accéléra sa course, mais se sentit désemparé par la perte de son point lumineux. [...] *Des chocs*. Des chocs sourds. Bidong. Bidong. Bidong. Les chocs des pattes du monstre lancé à sa poursuite. Ils avaient presque le même rythme que son cœur. Alors il accéléra pour que le rythme de son cœur et celui de ses pattes de l'animal n'en fassent qu'un.  
(66)

Le vieil homme s'enfuit parce qu'il est poursuivi par le molosse, alors que celui-ci poursuit le fuyard parce qu'il court. Aucune autre explication ne trouve dans le roman. Les deux créatures mettent alors en marche un mécanisme instinctif entre elles-mêmes ; elles constituent ensemble une machine à courir. Le marronnage est ici hors de sa vocation de protestation. Dans *Écrire en pays dominé*, Chamoiseau affirme la postériorité de devenir-marron chez les esclaves afin de dénier la prédestination dans le marronnage : « Les esclaves devenaient des Nègres marron en fuyant les plantations. » (53)

Or le devenir-marron même ne constitue pas la fin dans l'œuvre de Chamoiseau. Son personnage se métamorphose encore en d'autres choses : il

devient guerrier. C'est dans cette phase de devenir-guerrier qu'il se passe un changement chez l'ancien esclave ; il acquiert sa propre subjectivité. Ce processus se révèle par une série de symbolisme qui mène à une renaissance.

D'abord, la forêt apparaît comme une matrice : « ventre manman. » (105) La maternité de l'espace forestier s'exprime par l'emploi de termes gynécologiques comme, par exemple, le « noir de vulve » (59) ou « des ondées amniotiques. » (72) Les images de l'eau et de l'intériorité créent cet espace-matrice.<sup>(8)</sup> Le protagoniste dans la forêt devient ainsi un fœtus dans son utérus : « À mesure, les Grands-bois l'enveloppèrent serré. Il dut s'immobiliser. » (62) Et puis la forêt-matrice l'expulse dans une clarté extérieure en une sorte d'accouchement : « L'immobilité fut, là, une chute en abîme et une élévation. [...] Soudain, l'emprise relâcha comme au débouché d'un berceau de clairière. » (62) La relation entre la renaissance symbolique et la transformation de l'ancien esclave aliéné en sujet se réalise après qu'il s'est sauvé de la noyade dans une source sans fond. (Milne 66, Garraway 158) Cette transition de l'état initial d'objet muet et immobile au sujet parlant est soulignée par la transition de l'emploi du sujet et la focalisation dans le roman. Voici le schéma du développement narratif.

Lieu	Sujet narratif	Focalisation
Habitation	3 <sup>e</sup> personne « il »	Externe
Forêt avant la noyade	3 <sup>e</sup> personne « il »	Interne
Forêt après la noyade	1 <sup>ère</sup> personne « je »	Interne

Dès que le protagoniste est entré dans la forêt, le récit se raconte à travers son propre point de vue. Cependant, il n'arrive pas encore à saisir la parole. La prise de parole a lieu après la noyade dans une vieille source. Tombé dans l'eau, tout d'un coup, il se retrouve la vigueur : « Noyade. Une eau glacée-glacée. Il

retrouva les cauchemars des cales négrières. [...] Il allait se noyer au profond d'une source. Il en percevait l'intense vitalité. » (85) Ce rappel de la traite négrière, narré de la focalisation interne cette fois-ci, communique la prise de conscience de soi et un autre retour à une naissance collective, non pas à l'Afrique, mais à une autre matrice pour les esclaves : la cale de bateau négrier. Dans *Poétique de la Relation*, Édouard Glissant écrit : « Le ventre de cette barque te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries. Cette barque est une matrice, le gouffre-matrice. » (18) L'ancien esclave se souvient de cette expérience particulière aux déracinés qui leur donne une origine propre à eux. La prise de parole et celle de conscience identitaire se concentrent sur ce baptême forestier.

Après être sorti de la source, l'esclave lui-même commence à raconter son marronnage. Cette transition narrative s'exprime par le changement brusque du sujet de la troisième personne à la première personne dans un même paragraphe :

Les choses autour de lui étaient informes, mouvantes, comme exposées derrière une eau très claire, j'écarquillai les yeux pour mieux voir, et le monde naquit sans un voile de pudeur. Un total végétal d'un serein impérieux. Je. Les feuilles étaient nombreuses [...] Je. Les lianes allaient chercher le sol pour s'emmêler encore, tenter souche, bourgeonner. (89)

Le protagoniste est désigné par « lui » dans la première phrase, et il devient le sujet à la première personne dans la phrase suivante : « j'écarquillai ». En outre, sans verbe ni complément, l'écrivain ose alors un usage abusif d'un « Je. » avec un point final. Cette anomalie syntaxique exprime la subjectivation de l'ancien esclave à laquelle il était aliéné avant cet incident. En outre, le germe de la subjectivité est projeté sur le paysage vital avec une vision de naissance autour

de lui (« le monde naquit » et « bourgeonner »).

Le devenir-je du vieil homme le transforme alors en guerrier. La forme de résistance passe ainsi d'une course passive à un combat actif : « Ne plus courir, me battre. Le combattre » (100) se décide-t-il. Il affirme son devenir-guerrier en reprenant son chemin vers l'animal : « Je revenais vers le monstre. Je ne voyais plus rien des embarras de tout à l'heure. Je me sentais guerrier. » (101) Cette résolution communique aussi le fait qu'il est maintenant libre de l'automatisme instinctif de fuite et de poursuite avec le molosse. Par ailleurs, dans la mesure où l'animal féroce incarne la cruauté du système esclavagiste, la confrontation avec son ennemi déclare une guerre contre la domination violente.

### **Pierre-caraïbe : légitimité ou diversité ?**

Le marron guerrier est néanmoins peu brave : son action constitue une sorte d'héroïsme comique. Alors que le molosse est embourbé dans la source, il n'arrive qu'à lui donner quelques coups infimes. Mais une fois que l'animal en est sorti, il est repris d'effroi et reprend sa course. À force de bondir, il se casse la cheville et descend vers le fond d'une ravine. Finalement, il atteint la fin de son marronnage ; c'est la découverte d'une Pierre-caraïbe. Le vieil homme se trouve coincé devant la grosse pierre ; il la touche, s'absorbe et disparaît dedans complètement. Devant cette merveille, le chien ne sait que la lécher docilement.

Or cette Pierre-caraïbe, qui fonctionne comme *deus ex machina* dans le roman, éveille un soupçon du désir atavique chez l'écrivain. Pour les chantres de la créolité, affirmant la diversité et le mélange, cet artefact précolombien semble paradoxalement la pierre angulaire pour leur assertion de l'origine composite. Ils attribuent à l'inscription sur la pierre le commencement des lettres créoles. Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant écrivent dans le premier chapitre intitulé « Roche écrite » de *Lettres créoles* : « La main du premier écrivain de nos



pays a tracé des cercles, des zigzags, des pointilles, des hachures.<sup>(9)</sup> » (21) Ancrée dans la terre, cette relique archéologique ne constitue-t-elle pas la légitimité territoriale et culturelle qui est contradictoire à leur affirmation d'identité composite ? Tout en déconstruisant l'idéologie essentialiste du nègre marron issue de la Négritude, Chamoiseau n'inscrit-il pas à son tour le thème du marronnage dans un autre essentialisme indigéniste ? Malgré leur affirmation principale de la diversité d'origines aux Antilles, les créolistes risquent-ils de tomber dans un autre essentialisme appuyé sur la logique d'atavisme légitimiste contradictoire à l'identité composite créole ? Il serait reprochable si Chamoiseau présente le mythe d'une continuité caraïbes-esclaves comme l'idéal authentique dans la créolité. (Garraway 159) En vérité, dans le roman, apparaît le mythe de la transmission culturelle entre les Caraïbes et les esclaves noirs. En s'absorbant dans la Pierre-caraïbe, le vieil homme constate :

La Pierre est amérindienne. [...] De vieux Caraïbes m'avaient instruit des plantes, des poissons sans venin et des racines alliées. Ils avaient déroulé (pour moi qui m'en souciais si peu) les récits de leurs peuples : les temps d'avant-temps, les temps premiers, les temps perdus – un long fil de paroles qui s'efforçait de combler l'univers. (129)

Il semble que ce passage résume la relation entre les autochtones et les esclaves noirs imaginée par l'auteur. Dans le roman, le vieil homme devient le successeur des connaissances et mémoires du peuple disparu. La revendication de la spécificité culturelle et identitaire antillaise y apparaît aussi sous la forme d'un octroi des cultures indigènes chez un esclave marron.

Certes il y aurait un élan vers l'authenticité et la légitimité ethnoculturelles chez Chamoiseau, mais on peut aussi se référer à l'existence réelle des Caraïbes

noirs, population mixte des indigènes et des nègres fugitifs, dans l'histoire du pays. En réalité Jean-Baptiste Labat, missionnaire et historiographe de la fin de 17<sup>e</sup> siècle et du début de 18<sup>e</sup> siècle, mentionne déjà ce peuplement dans sa relation *Voyage aux isles de l'Amérique* sur une île antillaise <sup>(10)</sup> :

Outre les sauvages, cette île est encore peuplée d'un très grand nombre de nègres fugitifs, pour la plupart de la Barbade, qui était au vent de Saint-Vincent donne aux fuyards toute la commodité possible de se sauver des habitations de leurs maîtres dans des canots ou sur des *piperis*, ou radeaux, et de se retirer parmi les sauvages. [...] Je ne sais par quelle raison ils [les Caraïbes] ont changé de méthode, et ce qui les a portés à les recevoir parmi eux et à les regarder comme ne faisant qu'un seul peuple. (295)

Dans *Écrire en pays dominé*, Chamoiseau évoque aussi leur alliance contre la domination des colons :

Les esclaves en s'enfuyant trouvèrent souvent refuge auprès des derniers Caraïbes. Ils participèrent même aux assauts contre d'invincibles bombardes. J'ai rêvé leurs rencontres. Ces hommes rachés d'Afrique qui se présentent en nudité hagarde à ces hommes d'Amérique. [...] Les Caraïbes noirs seront nombreux de par les îles : sédimentations d'identités anciennes s'assemblant pour faire bloc contre cette bascule du monde [...] Ils adoptent des dieux, des langues, des mœurs, à leur vision du monde. (156)

En effet, Chamoiseau tient compte d'autres origines aux Antilles comme s'il ne

voulait pas trop privilégier la primauté des Caraïbes et des esclaves noirs. Dans l'épilogue, observant les objets laissés autour de la Pierre-caraïbe, le narrateur confirme la diversité d'origine antillaise : « Ils auraient pu être de n'importe lequel d'entre nous. Amérindien. Nègre. Béké. Kouli. Chinois. » (144) Il semble que l'auteur ne s'inscrive pas finalement dans une alliance exclusive entre les Amérindiens et les Noirs ; le marronnage de Chamoiseau laisse une ouverture aux autres origines aussi bien que celles européenne africaine et amérindienne. Il vaut mieux alors évaluer le dynamisme de l'identité créolisante plutôt que la revendication du statisme de l'identité légitime à l'égard de ce mélange caraïbe-noir.

À part les questions politiques, il est possible d'apprécier l'œuvre sous un autre aspect du contexte littéraire du pays. Revenons au questionnement de René Ménil. Il a noté que la mythologie antillaise était essentiellement un contre-mythe ; il va de même avec la littérature qui s'inscrit dans un discours anticolonialiste dédoublé du discours colonialiste. Cette structure se révèle bien dans le marronnage classique en tant qu'antithèse de l'esclavage. Cependant, le roman de Chamoiseau comporte un élan qui dépasse cette bipolarisation conventionnelle. Son personnage ne reste pas dans la servitude (maître et esclave) ; il ne devient pas non plus définitivement un fuyard (fuite et poursuite), ni un guerrier (attaque et riposte). La découverte de la Pierre-caraïbe par le vieil homme ne symbolise-t-elle pas celle de l'origine caraïbe par la créolité ? *L'esclave vieil homme* n'échappe-t-il pas ainsi de l'antagonisme dualiste littéralement « Noir-et-Blanc » par l'introduction de ce troisième élément amérindien ? Dans *Poétique de la Relation*, Édouard Glissant insiste sur la nécessité d'un tel dépassement : « l'identité pour les peuples colonisés sera en premier lieu un "opposer à", c'est-à-dire au principe une limitation. Le vrai travail de la décolonisation aura été d'outrepasser cette limite. » (1990 : 29) Après la littérature

d'opposition de la première génération, celle sous la condition départementale a besoin de dépasser ses prédécesseurs ; Patrick Chamoiseau essaie consciemment de franchir la limite de la Négritude dans son ouvrage. Le marronnage de l'esclave vieil homme ne signifie pas simplement une protestation contre le colonialisme, mais aussi une fuite devant la binarité du discours colonial et anticolonial.

### **Conclusion**

La Négritude s'appuyait sur l'Afrique, matrice du mythe et de l'histoire noire, dont la richesse permettait de se concurrencer à celle de l'Occident. Pourtant les générations suivantes, comme les écrivains de la créolité, perdent ce recours puisqu'ils veulent abdiquer l'idéologie africaniste. Par conséquent, il leur manque l'arrière-plan mythologique et historique. Dans *L'esclave vieil homme et le molosse*, d'un côté, Patrick Chamoiseau semble recouvrir cette caducité problématique aux Antilles en alléguant une origine amérindienne ; de l'autre côté, il essaie de dissoudre ce problème même en notant la mondialité – la diversité ethnique et son mélange qui se traduisent par la « créolité » chez l'écrivain – fondatrice de son origine. Concernant ce second aspect, il faut revoir deux dimensions importantes de *L'esclave vieil homme et le molosse* dans la perspective d'*Éloge de la créolité* sous un angle géographique. D'abord, il est indispensable d'observer sa dimension régionaliste. Depuis longtemps, les Antillais s'aliénaient volontairement de leur propre région caribéenne ; ils s'identifiaient avec l'Europe blanche par l'effet d'assimilation ou bien avec l'Afrique noire pour la contre-assimilation. Pourtant, Chamoiseau exprime un retour identitaire aux Antilles par la Pierre-caraïbe. En outre, l'engloutissement de l'esclave noir dans cet objet exprime la créolisation d'identités dans la Caraïbe. D'après *Éloge de la créolité*, il s'agit de la « solidarité antillaise » sur le

plan géopolitique.<sup>(11)</sup> (33) Également, il y a une dimension transversale de « solidarité créole ». Les écrivains de la créolité remarquent la ressemblance sociale et historique entre la Caraïbe et l’Océan Indien : « Les Créoles que nous sommes sont aussi proches, sinon plus proches, anthropologiquement parlant, des Seychellois, des Mauriciens ou des Réunionnais que des Portoricains ou des Cubains. » (32-33) Le marronnage est un passé commun dans les Antilles et les Mascareignes<sup>(12)</sup> ; ils ont subi la plantation, l’esclavage et la transplantation de population travaillante. Cette constatation intercoloniale donne un aspect mondial à la créolité.

---

\* This article was accepted October 31, 2009, published in this volume for editorial reasons.

## Notes

- (1) Dans l’introduction de *Roman marron*, Richard D. E. Burton explique une polémique entre deux écoles d’historiens au sujet de marronnage : l’école haïtienne (Jean-Price Mars, Jean Fouchard, etc.) et l’école française (Yvan Debbasch et Gabriel Debien). La première veut lier le marronnage à l’aspiration inconditionnelle de la liberté universelle chez l’esclave, tandis que la seconde veut y attribuer des causes plutôt infimes et personnelles (malnutrition, mauvais traitements, haine, etc.). Quoique ce débat ne touche pas directement la représentation littéraire de nègre marron, on peut constater une polarisation comparable entre Aimé Césaire et Patrick Chamoiseau.
- (2) L’imaginaire d’infantilisme chez les indigènes est certainement plus général dans la colonisation. Dans *Orientalisme*, Edward Saïd a dévoilé la construction de l’Orient dans le discours colonialiste occidental : « L’Oriental est déraisonnable, dépravé (déchu), puéril, différent ; l’Européen est ainsi raisonnable, vertueux, mûr, normal. » (55) Sans doute, la question de maturité n’est pas seulement orientaliste, mais il s’agit de la stratégie colonialiste en général.
- (3) Richard D. E. Burton a noté l’alternance de telles représentations ; la République se représente d’ordinaire comme mère, tandis que les régimes monarchiques,

impériaux ou autoritaires comme père : par exemple, Napoléon Bonaparte et Charles de Gaulle. (71)

- (4) Il y a un évènement qui montre bien une implication séparatiste de ce terme. Lors de la polémique sur la poésie nationale avec René Depestre qui s'allie avec la Parti communiste française et Louis Aragon, Aimé Césaire, dans son poème intitulé « Réponse à René Depestre poète haïtien », fait appel au poète haïtien en faisant allusion au marronnage ; il dit « marronnons-les Depestre marronnons-les ». (115)
- (5) Chamoiseau semble parodier le titre de ce poème dans *L'esclave vieil homme et le molosse*. Après que son personnage s'est échappé à la noyade dans une source, il écrit « Corps sauvé.» (88)
- (6) On pourrait aussi citer un poème de Gilbert Gratiant intitulé « Debout ! Joseph ! » dans lequel le poète fait une caricature d'un humble esclave. (Senghor : 44-47)
- (7) Être ou devenir ? C'est une question que Yvan Debbasch et Gabriel Debien débattent contre l'école haïtienne. Ces deux historiens critiquent l'assertion de l'école haïtienne qui veut rendre tous les marrons en insurgés. (Debbasch 38, Debien 1974 : 464) Ils essaient ainsi de déconstruire le discours héroïque et nationaliste qui totalise le marronnage. Dans ce but, ils mettent en lumière l'existence du « petit marronnage » qui était des événements infimes : sabotage, absentéisme, désertion temporaire par paresse ou libertinage, etc. Gabriel Debien argumente également qu'un petit marronnage a pu aboutir au grand marronnage : « Un esclave qui a voulu être absent quelques jours, peut rester définitivement marron à la suite de petits événements inattendus, de hasards. » (1974 : 443)
- (8) La forêt y est décrite avec deux matières : l'eau et la terre. Effectivement, ces deux matières sont souvent attribuées à la féminité. De plus, plus tard, l'ancien esclave atteint une ravine. Et ce lieu creusé symboliserait aussi le vagin. Sa poétique d'espace est donc féminine. Si on compare les paysages chez Césaire et Chamoiseau, on s'aperçoit d'un contraste ; tandis que Césaire emploie le mont, saillant vers le haut, phallique dans son poème, Chamoiseau, lui, choisit la forêt et la ravine, creusées et humides, vaginales.
- (9) La première édition de cet ouvrage chez Hatier contient une cinquantaine de pages consacrées à des images historiques des Antilles (illustrations, photos, peinture, gravures, etc.) qui précèdent le texte. La première image qui apparaît est une photo d'une inscription précolombienne de Kalinago sur la roche. L'inauguration d'un ouvrage sur l'histoire des lettres créoles par la Pierre-caraïbe montre bien le fait qu'elle donne le fondement à leur discussion sur la littérature antillaise.
- (10) La communication entre les Amérindiens et les Noirs existaient dès la première

introduction des esclaves africains à Hispaniola, ancienne appellation espagnole de Saint-Domingue, en 1503. Eric Williams rapporte une plainte du gouverneur de l'île : « les Nègres s'enfuyaient, faisaient cause commune avec les Amérindiens et leur donnaient de mauvaises habitudes. » (68)

- (11) Dans une perspective plus large, cela indique un retour non seulement aux Antilles, mais aussi aux Amériques en général. Il faut voir le côté panaméricain du marronnage au sens large de ce terme. On peut par exemple comparer le marronnage dans les îles antillaises avec le *runaway* dans l'Amérique du Nord. La fuite des esclaves se trouve non seulement dans les Antilles et dans l'Amérique du Nord, mais aussi dans l'Amérique du Sud comme la Guyane, le Suriname, etc. De même, le mélange de l'esclave noir et de l'indigène se trouve également sous d'autres formes dans de nombreux pays américains comme, par exemple, Black Seminole en Floride.
- (12) Il faut noter J.-M. G. Le Clézio et l'île Maurice dans cette optique. Pour ce qui est du marronnage chez cet auteur, on peut se référer à un article sur Sacalavou – le chef légendaire d'une insurrection des nègres marrons à Maurice – dans *Sirandanes* ou bien, sous la forme romanesque, l'histoire intitulée « Kilwa » fragmentairement insérée dans *Révolutions*.

## Bibliographie

### Source première

Chamoiseau, Patrick. *L'esclave vieil homme et le molosse*. Paris : Gallimard. 1997.

———. *Écrire en pays dominé*. Paris : Gallimard. 1997.

### Sources secondaires

Antoine, Régis. *Les écrivains français et les Antilles*. Paris : Maisonneuve et Larose. 1978.

Bateman, Rebecca B. « Africans and Indians : A Comparative Study of the Black Carib and Black Seminole. » *Ethnohistory*. 37.1 (Winter 1990) : 1-24.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. [1989] édition bilingue. Paris : Gallimard. 1993.

Burton, Richard D. E. *Le roman marron*. Paris : L'Harmattan. 1997.

———. « "Manman-France Doudou" : Family Images in French West Indian Colonial Discourse. » *Diacritics*. 23.3 (Fall 1993) : 69-90.

Césaire, Aimé. *Cadastre suivi de Moi laminaire*. Paris : Seuil. 2006.

———. *Cahier d'un retour au pays natal*. [1939] Paris : Présence Africaine. 1987.

———. « Réponse à Depestre poète haïtien (Éléments d'un art poétique). » *Présence*

- Africaine*. 1-2 (juillet 1955) : 113-115.
- Césaire, Suzanne. « Malaise d'une civilisation. » *Tropicque*. (avril 1942) : 43-49.
- Chamoiseau, Patrick et Raphaël Confiant. *Lettres créoles*. [1991] Paris : Gallimard. 1999.
- Corzani, Jack. « West Indian Mythology and Its Literary Illustration. » *Research in African Literatures*. 25.2 (1994) : 131-139.
- Debbasch, Yvan. « Le marronnage : Essai sur la désertion de l'esclave antillais. » *L'année sociologique*. série III. Paris : PUF. 1962 : 1-112.
- Debien, Gabriel. « Le Marronnage aux Antilles française au XVIIe siècle. » *Caribbean Studies*. 6.3 (octobre 1966) : 3-43.
- . *Les esclaves aux îles françaises (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Basse-Terre : Société d'histoire de la Guadeloupe. 1974.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1952.
- Fouchar, Jean. *Les marrons de la liberté*. Paris : Editions de l'école. 1972.
- Garraway, Doris. « Toward a Creole Myth of Origin : Narrative, Foundations and Eschatology in Patrick Chamoiseau's *L'esclave vieil homme et le molosse*. » *Callaloo*. 29.1 (2006) : 151-167.
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris : Gallimard. 1981.
- . *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard. 1990.
- Jamard, Jean-Luc. « Réflexion sur la racialisation des rapports sociaux en Martinique : de l'esclavage biracial à l'anthroponomie des races. » *Archipelago*. 3-4 (juin 1983) : 47-81.
- Labat, J.-B. *Voyage aux Isles : Chronique aventureuse des Caraïbes 1693-1705*. Paris : Phébus. 1993.
- Le Clézio, J.-M. G. *Sirandanes*. Paris : Seghers. 1998.
- . *Révolutions*. Paris : Gallimard. 2003.
- Ménil, René. « Mythologies antillaises. » *Europe*. 612. (avril 1980) : 37-45.
- Milne, Lorna. « The marron and the *marqueur* : Physical Space and Imaginary Displacement in Patrick Chamoiseau's *L'Esclave vieil homme et le molosse*. » *Ici-là: Place and Displacement in Caribbean Wiring in French*. éd. Mary Gallagher. Amsterdam : Rodopi. 2003 : 61-82.
- Said, Edward W. *L'orientalisme*. [1978] trad. Catherine Malamoud. Paris: Seuil. 1980.
- Senghor, Léopold Sédar éd. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. [1948] Paris : PUF, 2002.
- Williams, Eric. *De Christophe Colomb à Fidel Castro : L'histoire des Caraïbes 1492-1969*. [1970] trad. Maryse Condé et Richard Philcox. Paris : Présence Africaine. 1975.



## パトリック・シャモワゾー 『老人奴隸と犬』における奴隸逃亡再考

松井 裕史

本論ではカリブ海における奴隸逃亡をテーマにパトリック・シャモワゾーの『老人奴隸と犬』（1997年）を扱った。植民地化によって成立したマルチニックではそもそも神話と歴史が欠如しており、本質的にフランス本国への反動が現地の「神話」となる。カリブ海文学の中でたびたび登場する逃亡奴隸も反植民地主義、反同化政策の象徴として現れる。植民地化の過程で女性化ないし小児化されたマルチニック像に対する反動として構築された黒人、英雄、男性を特徴とする古典的な逃亡奴隸である。このような対称構造をエメ・セゼールの詩を例に分析した。反動的性格の古典的な逃亡奴隸に対し、シャモワゾーの『老人奴隸と犬』における無為無力で老齢の奴隸という主人公の設定には、一貫した脱黒人化、脱英雄化、脱男性化が意図されている。また主人公の逃亡は追手に放たれた犬に追われることで実現するが、これには先天的に「逃亡奴隸である」のではなく、逃亡するうちに後天的に「逃亡奴隸になる」とすることで、奴隸逃亡の脱イデオロギー化を狙う意図がこめられている。森の中を逃げる中で主人公は一連の出来事によって戦士となり、奴隸として異化された主人公が主体性を獲得するプロセスが描かれるが、最後に森の中で行き当たったカリブ石に主人公が溶け込むことで逃走に終止符が打たれる。物語の最後に機械仕掛けの神として現れるこのカリブ石について、先住民を引き合いに出すのは正統主義志向の表れだというクレオール性の否定的解釈に対し、本論ではエピローグで民族的多様性が再度強調されている点から、逃亡奴隸と先住民との融合はアイデンティティのクレオール化を表現するものであり、従来文字通り「白黒」二元論的な世界から脱却する試みであるという肯定的解釈を提示した。最後にシャモワゾー、コンフィアン、ベルナ

べによる『クレオール性礼賛』（1989年）の主張に基づいて、地理的な視点から『老人奴隸と犬』がアンティル諸島への回帰を示す地域的な側面のみならず、同時にアンティル諸島以外との類似を示唆する横断的な側面があることについて触れた。