THE UNIVERSITY OF CHICAGO

QUELQUES FIGURES DE LA FOLIE DANS LA LITTÉRATURE CARAÏBO-GUYANAISE

A DISSERTATION SUBMITTED TO
THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE HUMANITIES
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES AND LITERATURES

BY

LINSEY SAINTE CLAIRE

CHICAGO, ILLINOIS

DECEMBER 2016

À ma mère, Ferdinand Willianise

TABLE DES MATIÈRES

Liste des illustrations v

Remerciements vi

« Abstract » viii

Introduction 1

« Généalogie » et « géographie » de la folie 1
La question de la folie pour les caraïbes françaises..... 6
La folie caraïbo-guyanaise : de l'histoire a la littérature contemporaine 15

PREMIERE PARTIE : DE LA FOLIE AU SEIN DU SYSTÈME COLONIAL FRANÇAIS (1697-1804)

Chapitre 1 : De la folie au sein du système colonial 26
1. La folie comme construction sociale..... 26
1.1. Foucault et les Caraïbes 26
1.2. Perception européenne des (anciennes) colonies et critique 31
2. Colonies françaises : pratiques socioculturelles, politique et exclusions..... 32
2.1. Le Nègre déraisonnable 36
2.1.1. Le Nègre bête et la bête Nègre 37
2.1.2. Le Nègre aux prises de la passion et de la superstition 44
a. Danse des Nègres 45
b. Superstition des Nègres 47
c. Répression des colons face aux passions et à la superstition des esclaves..... 55
2.2. Le colon immodéré 58
2.2.1. Le colon abusif 58
2.2.2. Le colon excessif 62

Chapitre 2 : Révolution de 1791 à Saint-Domingue : un épisode de délire et de fureur 70
1. Du délire des colons face à la folie des réclamations politiques des Mulâtres 70
1.1. Une demande inconcevable 70
1.2. Mises en garde contre une fureur à venir 78
2. La Révolution Haïtienne : « un théâtre sanglant » 82
2.1. Une révolte impensable 82
2.2. Le Nègre révolté ou le rebelle aux attributs de la bête furieuse 87
2.3. De la légitimité d'une révolte dite illégitime 96
3. De la représentation de l'histoire en littérature : l'esclave fou réhabilité..... 102

DEUXIEME PARTIE : ETUDE LITTÉRAIRE DE LA FOLIE CARAÏBO-GUYANAISE

Chapitre 3 : La folie merveilleuse 107
1. Le « marronnage merveilleux » : formes et fonctions 110
1.1. Du marronnage au « marronnage merveilleux » 110
1.2. Fonction psychologique du « marronnage merveilleux » 113
1.3. Fonctions politique et sociale du « marronnage merveilleux » 117
1.4. Fonctions stylistique et esthétique du « marronnage merveilleux. » 119
2. Le « marronnage merveilleux » en scène 121
2.1. Personnages fictifs et marronnage merveilleux 121
2.1.1. La folie de Ti Noël 121
2.1.2. Le « marronnage merveilleux » au secours de Télumée 134
2.2 Marronnage merveilleux : une touche esthétique 145
2.2.1. D'Chimbo : une légende merveilleuse démentielle 145
2.2.2. Du marronnage matériel, sensoriel et stylistique chez Glissant 153

Chapitre 4 : La folie du pouvoir 165
1. La folie du pouvoir dans les colonies françaises 165
1.1. Pouvoir et colonies : une histoire d'appropriation 165
1.2. De l'esclave au tyran noir 166
2. Folie, pouvoir et théâtralité 171
2.1. Représentation de la folie et du pouvoir dans le contexte théâtral 171
2.2. La folie du pouvoir démasquée dans les pièces et fictions antillaises 174
3. Analyses littéraires de la folie du pouvoir 179
3.1. Le Roi Christophe : tyran malgré lui ? 179
3.2. Dénoncer à travers le fou : tyrannie et invraisemblance dans *Folie* 204
3.3. *Solibo Magnifique* ou le terrorisme de la Loi. 223

Chapitre 5 : La folie rhétorique 248
1. Rhétorique et espace d'application 248
1.1. La rhétorique traditionnelle européenne 248
1.2. « Marronnage rhétorique » antillais 250
2. La parole en action. 255
2..1. Rhétorique de la guerre chez de Vastey et Boisrond-Tonnerre 255
2.2. Bertène Juminer et Frankétienne : (re)lire l'H/histoire à sa guise 282
1.2.1. Détournement sémantique et folie rhétorique dans *La Revanche de Bozambo* 284
2.2.2. Désarticulation rhétorique dans *L'Oiseau Schizophone* 299

Conclusion 315

Bibliographie 320

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1. « Danse de Nègres, » Nicolas Ponce ……...……. 46

Illustration 2. « Le culte des Nègres, » Nicolas Colibert ……...…….....…… 53

Illustration 3. « Représentation de l'idée que, dans la colonie française de Saint-Domingue, les esclaves noirs se firent de la liberté démocratique française, qu'ils pensèrent acquérir par une cruauté inouïe ; ils ruinèrent plusieurs centaines de plantations de café et de sucre et brûlèrent les moulins. Ils massacrèrent également sans distinction tous les Blancs qui tombèrent entre leurs mains tandis qu'un enfant blanc leur servait d'étendard : ils violèrent les femmes, les traînèrent dans une misérable captivité mais en 1791 leurs desseins ne se réalisèrent pas, » Auteur Anonyme …….……. 90

Illustration 4. **«** Incendie du Cap. Révolte générale des Nègres. Massacre des Blanc, » Auteur anonyme……..92

Illustration 5**.** « Nègre jouant au bâton, » Nicolas Ponce ……...……...……. 115

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier grandement mon directeur de thèse, M. Daniel Desormeaux, pour qui j'ai la plus grande admiration et sans qui je n'aurai jamais pu réaliser ce travail doctoral. Merci pour la confiance qu'il m'a accordé en acceptant d'encadrer ma thèse, pour les multiples conseils qu'il m'a donnés, pour sa disponibilité infaillible et son soutien inégalé. Un grand merci pour les compromis et les longues heures passées à diriger ce travail de recherche. Travailler à ses côtés fut une véritable expérience formatrice que je n'échangerai pour rien au monde tant elle m'a fait mûrir sur le plan professionnel et personnel. Je veux lui dire aujourd'hui toute ma gratitude.

Je souhaiterais exprimer ma plus profonde gratitude aux membres de mon jury. M. Thomas Pavel pour qui j'ai le plus grand respect et une totale admiration. Merci pour ses maints conseils précieux qui m'ont toujours faits réfléchir à deux fois et qui m'ont aidée à évoluer en tant que chercheuse, mais aussi pour son soutien inconditionnel et sa bonne humeur tout au long de ce travail de recherche. Mme Doris Garraway, une chercheuse brillante à laquelle j'aspire à ressembler un jour. Merci pour ses encouragements constants, ses relectures consciencieuses et ses suggestions méthodologiques pointilleuses qui m'ont permises de préciser mon propos au sein de la thèse.

Mes remerciements vont également à l'ensemble des professeurs du département de langues romanes de l'Université de Chicago pour leurs séminaires instructifs et pour tous leurs conseils bienveillants durant ces années, Mme Daisy Delogu, Mme Alison James, M. Larry Norman, M. Philippe Desan et M. Robert Morrissey. Un grand merci aussi aux participants des ateliers de l'Université de Chicago pour les différentes perspectives et l'aide qu'ils ont apportés à mon projet.

Ma reconnaissance va à ceux qui ont assuré le soutien affectif de cette thèse, ma famille, particulièrement ma mère, Willianise, ma sœur Leslie, ma sœur de cœur Mélisa, et mes tantes René-Lise et Angeline.

Ces remerciements seraient incomplets si je n'exprimais pas ma gratitude à tous mes collègues et amis pour leur soutien moral et logistique tout au long de ces années qui n'ont pas toujours été des plus faciles. Une pensée spéciale pour Rebecca, Isabelle, Aparupa, Abby, Carol, Sarah, Aparna, Davidson et Yohann qui m'ont accompagnée dans cette aventure et ont toujours su trouver les bons mots pour me réconforter et me motiver.

ABSTRACT

This dissertation examines, through a literary and historical approach, the representation of figures of madness in several colonial texts, and contemporary Antillean fictions and plays from Guadeloupe, French Guiana, Haiti and Martinique. While subscribing to Foucault's theory articulated in his *History of Madness* (1961), that madness is primarily a socially-constructed concept, this work considers the specificity and singularity of this process in Antillean literature. I define madness as unreason, that being the unwillingness or inability to act or to think according to cultural norms, and argue that, in the Antillean context, madness cannot only be understood as an individual mental illness but also, and above all, as the effect of a previous historical and social disorder originating from colonialism and slavery. Although my work can be inscribed in a well-established literary tradition, it addresses an understudied area in the French Caribbean literary and critical production. I also provide a new way to look at the phenomenon of madness insofar as I do not take the occidental psychoanalytical discourses on madness as my primary approach and instead opt to explore this notion through a historical and literary lens that attests to the importance of the socio-cultural and political history that has shaped the life of Antillean people.

If, as Foucault states in his History of Madness, madness is contained in the West with the phenomenon of the "great confinement" (even madmen who were offered to the public gaze in the eighteenth century are now in cages), we are far from noticing a similar phenomenon in the French Caribbean colonies - at least during that time. Madness is, conversely, free and out in the open, and showcases furious and horrific scenes in the heart of a public "theater" whose strings are held by the colonizers and by the colonized.

My historico-literary analysis of manifestations of madness focuses on three specific fields of investigation: "La folie merveilleuse" (Marvelous Madness), "La folie du pouvoir" (Madness and Power) and "La folie rhétorique" (Rhetorical Madness). I alternate between colonial and postcolonial texts in order to inform the birth, the evolution and the transformation of various forms of madness which are subsequently found in contemporary literary fictions.

The inherent malleability of these concepts makes the analysis of representations and interpretations of madness even more fundamental. The marvelous, power and rhetoric were in the colonial and post colonial era, three areas where the white hegemonic discourse prevailed ; but also, and above all, areas reclaimed by Black people in their desire to acquire a physical and intellectual freedom. The acquisition of these spaces of expression by Blacks will nevertheless not be battle-free, hence the large production of discourses on madness.

INTRODUCTION

« GENEALOGIE » ET « GEOGRAPHIE » DE LA FOLIE

La folie et la figure du fou sont des thèmes qui ont invariablement intéressé, fasciné et inspiré les écrivains, les philosophes et les savants de tous temps. Ces figures alimentent sans conteste bien des discours littéraires et philosophiques depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. On pense, par exemple, à *L'Iliade et l'Odyssée* d'Homère (VIII[e] siècle av. J-C) où la folie est parfois pour les dieux un outil de vengeance servant à punir l'affront des humains. Dans le roman médiéval *Yvain ou le Chevalier au lion* (vers 1176) le passage du héros éponyme de la civilisation vers la folie nous encourageait déjà à réfléchir à la manière dont la transgression des normes culturelles peut être définie comme folie. La folie devient subterfuge et même refuge dans les *Folies Tristan* d'Oxford et de Berne (fin XII[e] siècle) dotées d'un épisode où Tristan se déguise en fou de façon à revoir sa bien aimée Iseult.

Foucault, dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, ne manque pas de mettre en avant l'impact qu'a la folie à la Renaissance. Dans le domaine plastique, elle se fait voir dans les peintures de Bosch et Breughel, tous deux fascinés par cet univers mystérieux. La folie attire également la littérature et la philosophie et s'inscrit alors dans un discours critique. On ne peut manquer de citer le fameux *Nef des fous* (1494) de Sebastien Brant, navire symbolique d'insensés en quête de leur raison. Ajoutons *Le débat de Folie et d'Amour* (1555) de Louise Labé dans lequel Folie crève les yeux d'Amour suite à une dispute sur leurs puissances respectives. Mais ne nous y trompons pas, bien que Folie ait perpétré un acte odieux, la folie reste pour Louise Labé une source d'inspiration et donc un élément positif. Voilà qui rappelle le notoire *Éloge de la folie* (1511) d'Erasme qui, bien avant Louise Labé, voyait déjà en la folie une certaine positivité, celle de délivrer l'homme d'une sagesse trop excessive. On se souvient sans doute des *Essais* (1533-1592) de Montaigne qui pensait déjà à la folie comme un

versant dangereux et ambigu de l'espace de la raison. C'est d'ailleurs pourquoi Gallus Vibius, qui voulait étudier la folie, finit par « devenir fou par la sagesse » dans *De la force de l'imagination* (Livre I, ch. 20).

Rappelons-nous de Descartes, qui, au XVII[e] siècle, mettait en opposition raison et déraison dans ses *Méditation métaphysiques* (1641) et argumentait qu'elles ne peuvent faire qu'un chez l'homme. C'est peut-être ce que démontre la peinture des passions dans les tragédies et les comédies de cette époque où les passions font rage. On pense ainsi à Oreste, dans *Andromaque* (1667) de Racine, dont les actes excessifs par amour pour Hermione finissent par le faire sombrer dans la folie. Qui n'a pas lu Molière chez qui la folie prend aussi bien la figure d'une pathologie mélancolique – dans *Le misanthrope* (1666), par exemple, qui veut fuir l'hypocrisie du monde – ou encore celle de la bouffonnerie (d'ailleurs déjà présente au moyen âge) – dans *La jalousie du barbouillé* (1660), entre autres, dont la jalousie extrême le dessert. Il serait bon d'ajouter qu'à ce siècle, comme Foucault l'indique dans son *Histoire de la folie*, la croyance populaire selon laquelle lire des romans et/ou assister à des spectacles de théâtre rend fou bat son plein.

Les grands philosophes s'approprient la folie au siècle des lumières et en font une affaire de savoir. Et c'est sans conteste la figure du *Neveu de Rameau* (1762-1773) de Denis Diderot qui aura frappé les esprits, figure déraisonnable qui paraît sans doute folle aux yeux de ses contemporains. Mais n'oublions pas que Voltaire nous fait également part de ses réflexions sur la folie à travers l'article « Folie » de son Dictionnaire philosophique (1764) qui tente d'en définir les caractéristiques.

C'est une approche scientifique et positive de la folie qui prendra le dessus au XIX[e] siècle. Gwenhaël Ponnau démontre d'ailleurs très bien dans *La folie dans la littérature fantastique* (1997) comment la naissance de la psychologie et de la psychiatrie influe sur la littérature de cette époque. On y retrouve dès lors la folie sous sa forme fantastique, celle de rêveries, d'hallucinations et de

délires. Ainsi constate-t-on dans *La cafetière* (1831) de Théophile Gauthier, *Aurélia* (1853) de Gérard de Nerval, ou encore *La Chevelure* (1884) et *Le Horla* (1887) de Guy de Maupassant que les personnages principaux respectifs, qui sont les jouets d'illusions, ne peuvent distinguer le rêve de la réalité et se demandent si leur imagination exaltée ne leur joue pas un tour. La folie, c'est l'aisance avec laquelle le fou Margaritis passe pour sensé aux yeux de Gaudissart lors de leur dialogue de sourds dans *L'Illustre Gaudissart* (1833), une tromperie qui du reste amuse la galerie.

On ne peut parler de folie au XX^e^ siècle sans penser au mouvement surréaliste qui s'intéresse de près à la psychanalyse. On sait d'ailleurs que le *Manifeste du surréalisme* (1924) d'André Breton s'y inspire dans son désir d'interroger la pensée à partir d'un automatisme psychique. *Nadja* (1928) reste un exemple par lequel on peut constater l'influence des mouvements inconscients et celle des rêves. Il faut sans doute rappeler le caractère déroutant de l'écriture de Raymond Roussel, qui lui aura valu d'être mentionné par Foucault dans son *Histoire de la folie* et qui nécessitera un ouvrage « décodeur » publié plus tard sous le titre de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935). Enfin, on ne peut laisser de côté *Le Théâtre et la peste* (1938) d'Antonin Artaud, dramaturge français qui sera lui-même interné pendant neuf ans pour cause de troubles publics. Tout cela pour dire que la folie est de façon indéniable un thème non exhaustif qui ne cesse d'attirer l'attention en raison de son énigmatique et mystérieuse impénétrabilité.

On peut constater, sans grande surprise, une recrudescence de critiques et d'analyses aussi bien philosophiques, historiques que littéraires qui ont pour foyer la folie. Celles-ci s'inscrivent, entre autre pour l'occident, au cœur d'une approche historique et épistémologique faite par Michel Foucault dont nous avons déjà cité l'incontournable *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Cet ouvrage publié il y a plus de cinquante ans, soulevait bien des polémiques et ne cesse de susciter

d'autres modèles par-delà le domaine de l'épistémologie. À cet égard, la thèse du livre de Foucault selon laquelle les hôpitaux mentaux n'étaient autre qu'une forme d'exclusion des fous dans la société moderne et bourgeoise, ne manquera pas d'être contredite. On pense ici précisément à deux ouvrages essentiels publiés par la psychiatre Gladys Swain et par le philosophe Marcel Gauchet – *Le sujet de la folie : Naissance de la psychiatrie* (1977) et de *La pratique de l'esprit humain: L'institution asilaire et la révolution démocratique* (1980) – pour qui ces mêmes hôpitaux mentaux reflétaient un esprit démocratique visant à réintégrer les malades. La folie est, de par la lecture tocquevillienne[1] de Swain et de Gauchet, plutôt le parcours d'une inclusion qui prit place lors de l'estompement des différences « naturelles » dans la société – différences que l'on retrouve au Moyen Age et à la Renaissance – et qui permettra de ce fait, la reconnaissance de l'autre comme égal à soi-même[2].

Dans le domaine littéraire par exemple, on trouve l'approche psychanalytique et littéraire de Shoshana Felman dans *La folie et la chose littéraire* (1978), qui explore les différentes façons dont la littérature éclaire la folie en dehors des autres disciplines telles que la sociologie, la philosophie, l'histoire, etc. Gwenhaël Ponnau dont nous avons déjà fait mention, tente également de mettre en avant à travers une approche littéraire et fantastique dans *La folie dans la littérature fantastique* (1997), non seulement la naissance simultanée de la psychiatrie et celle de la littérature fantastique en Europe mais aussi la façon dont celle-ci sera source d'inspiration et de renouvellement pour l'imaginaire littéraire.

---

[1] Marcel Gauchet parle de l'influence importante qu'a « l'égalité des conditions » de Tocqueville sur sa lecture du parcours de la folie dans son entretien avec Bernard Granger. « Entretien avec Marcel Gauchet : une autre histoire de la folie, » Propos recueillis par Bernard Granger, Psychiatr Sci Hum Neurosci, 2007, 5: 63–70. Springer, 2007, p. 64.

[2] On peut aussi parler de l'apparition récente de l'*Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours* (2009) dans laquelle Claude Quétel inclut de façon intentionnelle l'Antiquité et le Moyen Age de façon à démontrer que la question du renfermement se pose bien avant l'âge Classique. On pense également, bien avant Quétel, à Maurice Blanchot (1967), *La folie du Jour* (1949) ; à Jacques Derrida, « Cogito et Histoire de la Folie », dans *L'Écriture et la différence*; entre autres.

La « géographie » de la folie en Europe délimite aussi ses frontières. Tout ce que nous apprenons dans le débat qui occupait les critiques et les philosophes dans le sillage de Foucault en France, intéresse invariablement d'autres cultures. L'Afrique n'est de ce fait pas en reste lorsqu'il s'agit de parler de folie. Toutefois, ce qui se passe ailleurs qu'en Europe semble résonner autrement, et l'Afrique refuse d'être un écho fidèle de ce qu'on entend souvent. Comlan Prosper Deh offre ainsi, dans son ouvrage *La Folie à l'œuvre dans la littérature africaine contemporaine* (1991), une approche littéraire et critique très originale où il tente « d'expliquer le fonctionnement de la maladie mentale dans la littérature africaine (de l'Afrique sub-saharienne et du Maghreb) et de cerner les enjeux divers qu'elle représente[3]. » Pour ce qui est de Bernard Mouralis, il adopte dans *L'Europe, l'Afrique et la folie* (1993), une perspective pluridisciplinaire (anthropologique, médicale et littéraire) visant, à travers une réflexion croisée, à montrer la réaction des écrivains Africains et Antillais face à un discours hégémonique européen faisant de l'Afrique un lieu où la folie et la maladie dominent. Ygor-Juste Ndong N'na dans son ouvrage récent, *La folie des discours identitaires dans les nouvelles littératures (2012),* se focalise quant à lui sur une approche psychiatrique et psychologique des romans africains d'expression anglaise de façon à démontrer le rôle qu'a joué la colonisation dans l'effondrement psychique du colonisé. La liste des auteurs européens et africains s'attachant à la critique littéraire et pluridisciplinaire de la folie ne s'arrête évidemment pas ici et pourrait être allongée à volonté.

[3] Comlan Prosper Deh, *La Folie à l'œuvre dans la littérature africaine contemporaine*, Thèse, 1991. p. 9.

LA QUESTION DE LA FOLIE POUR LES CARAÏBES FRANÇAISES

En considérant l'intérêt flagrant et indéniable que suscite le thème de la folie en Europe et en Afrique, il est surprenant de constater qu'une étude globale et approfondie sur la folie dans le domaine de la littérature caraïbo-guyanaise est encore quasi inexistante. Les analyses que l'on retrouve sont, contrairement aux autres territoires, bien souvent limitées à un seul ouvrage plutôt qu'à une étude transversale regroupant des œuvres diverses. Aussi les études déjà développées ne s'arrêtent-t-elles que trop fréquemment à des fictions où la folie est celle définie par les terminologies médicales, psychologiques et psychanalytiques européennes.

Se pourrait-il alors que la notion de folie reste difficile à identifier et à définir au sein de la culture et de la littérature caraïbo-guyanaise? Il faudrait dès lors se demander si les discours élaborés autour des littératures européennes et africaines sont applicables à l'imaginaire antillais. Si la présence de la folie au sein de la littérature caraïbo-guyanaise est si peu mise en relief, c'est peut-être parce que la perception et la connaissance de celle-ci s'établissent différemment de ce qu'on a pu déjà voir en Europe et en Afrique.

En remontant au XVIII^{e} siècle, on observe d'entrée de jeu qu'un Moreau de Saint-Méry, Michel-Etienne Descourtilz, Jean-Baptiste du Tertre ou Jean-Baptiste Labat ne font que rares allusions aux différentes formes de folies qui pourraient résider dans les colonies françaises (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Saint-Domingue). Celles que l'ont peut trouver sont par ailleurs placées dans un discours aux connotations beaucoup plus métaphoriques que littérales ou encore - peut-on le dire sans créer d'anachronisme ? – psychologiques et psychiatriques. En effet, si l'origine de « la folie antillaise » peut être retracée dès l'époque de la colonisation, les dérèglements qu'elle laisse voir ne trouveront une explication positiviste qu'au XX^{e} siècle où ils seront qualifiés de névroses par le

psychiatre Frantz Fanon et bien d'autres pour qui l'aliénation coloniale devient une réalité. L'usage métaphorique de la notion de folie faite par les colons et leurs contemporains, prend alors tout son sens dans un contexte où la science médicale relative à la folie n'a encore aucune place. De plus, il faudrait faire remarquer que cette folie attribuée par un groupe (celui des Blancs) à un autre (majoritairement, mais pas exclusivement, celui des Noirs), cache une forte incompréhension et des motivations explicites créées par le système colonial qui joint dans un seul et même lieu des hommes issus de cultures différentes.

En lisant par exemple, pour le contexte Antillais, le *Nouveau voyage aux iles de l'Amérique, contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les mœurs, la religion et le gouvernement des habitants anciens et modernes, les guerres et les évènements singuliers qui y sont arrivés...le commerce et les manufactures qui y sont établies* de Jean-Baptiste Labat, on remarque que c'est la passion des esclaves des petites Antilles pour la danse que le missionnaire religieux place « au-delà de l'imagination[4]. » Outre cela, les quatre tomes du missionnaire religieux Jean Baptiste Du Tertre concernant *l'Histoire générale des Antilles habitées par les François,* découvrent le témoignage d'esclaves qui préfèrent faire le choix déraisonnable et conçu comme immoral par le christianisme de l'infanticide plutôt que celui de l'esclavage pour leurs enfants dans le contexte dément de la colonie.

On connaît bien l'ambition de l'avocat et historien mulâtre Saint-Méry pour la colonie de Saint-Domingue, lui qui voulait, en rédigeant son œuvre colossale *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* (1750-1819), mettre à la disposition de ses contemporains une encyclopédie coloniale qui servirait à la restauration de l'esclavage en Haïti. Aussi, Saint-Méry ne manque-t-il pas, dans sa physiologie détaillée des habitants de Saint-Domingue,

[4] Labat, *op. cit.*, p. 54.

de mettre en relief « la férocité sanguinaire[5] » de certains esclaves, de même que les tendances suicidaires d'autres[6]. Bien loin de lier ces comportements de la part des esclaves aux conditions déplorables dans lesquelles ces derniers (sur)vivent ainsi qu'aux effets traumatiques du « transbord[7] » et de la colonisation, Saint-Méry nous présente ces conduites plutôt en tant que tares ontologiques des esclaves. Il n'y aurait que deux folies apparentes aux yeux de Saint-Méry, (folies auxquelles il n'accorde que quelques lignes) : la première est celle de l'« absurde superstition[8] » des esclaves. Pour Saint-Méry, le « culte mystérieux du Vaudoux » présente des « scènes affligeantes pour la raison » ; des scènes où les esclaves, « privés de l'usage de leurs sens », se laissent aller au « délire », à l'« ivresse de leur imagination » et à la « folie[9]. » La seconde folie s'apparente aux passions mal contrôlées. C'est, par exemple, celle de la jalousie des Créoles blanches sur lesquelles l'environnement – géographique, culturel et social – « a produit une extrême sensibilité dans leur genre nerveux[10]. » Saint-Méry ne manque d'ailleurs pas de souligner que « cette odieuse passion » – qui pousse jusqu'à la fureur et à la mort – « dénature tout[11]. »

Des critiques parallèles à celles de Saint-Méry sont à trouver dans l'ouvrage considérable de trois tomes de Michel-Etienne Descourtilz, médecin et botaniste français : *Voyages d'un Naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de*

---

[5] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 29.
[6] *Ibid.,* p. 30.
[7] Ce terme est utilisé par Glissant dans *Le discours antillais* pour parler du commerce triangulaire et du transport forcé en bateau d'une population d'un pays à un autre au cours de la colonisation. Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.
[8] Saint-Méry, *op. cit.,* p. 35.
[9] *Ibid.,* p. 50.
[10] *Ibid.,* p. 18.
[11] *Ibid.,* p. 20.

l'Amérique septentrionale, à Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc (1755-1835). Les Noirs y sont à nouveau dépeints comme des « êtres superstitieux à l'excès[12] » s'adonnant à « des frénétiques cérémonies » dont il a été lui-même le témoin oculaire[13].

Mais si jusqu'ici les figures de la folie n'appartiennent qu'au domaine de la superstition et à celui des passions, le contexte haïtien devient d'autant plus important pour cette étude dans la mesure où l'on constate que dès 1795, Descourtilz introduit dans un autre de ses ouvrages, *Histoire des désastres de Saint-Domingue* (1795), une troisième figure de la folie essentielle et centrale qui lui est propre et qui s'érige surtout lors de la guerre à mort entre les Blancs et les Noirs pendant la Révolution de 1791 : celle de la fureur. Voilà qui fait sans doute écho aux « fous réputés furieux » de Foucault au XVII^{e} siècle dans son *Histoire de la folie*. Il convient de rappeler que, comme Foucault l'indique, « « fureur » signifiait « désordre », désordre de la conduite et du cœur, désordre des mœurs et de l'esprit ». C'est alors que dans le monde de la déraison à l'âge classique, un « furieux » peut-être aussi bien un «malade » qu'un « criminel[14] ». Mais qu'advient-il de cette fureur dans la colonie de Saint-Domingue ? S'il reste difficile de déterminer avec exactitude les causes de la fureur des hommes auxquels Foucault fait référence en Europe, il n'en est pas de même à Saint-Domingue où celle-ci fut aussi bien individuelle que collective. C'est en effet le désir des Noirs de reconquérir leurs droits naturels qui déclenchera cette « fureur » à laquelle Descourtilz ne cesse de faire tant référence tout au long de

[12] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, Tome I, p. 210.
[13] *Ibid.,* p. 180-181.
[14] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, 1972, p. 125.

son histoire. Mais ne nous y trompons pas, cette fureur liée à un acte politique est présente aussi bien chez les Blancs que chez les Noirs. C'est, en premier lieu, la fureur des Blancs qui ne peuvent concevoir un monde où les Noirs leur seraient égaux. Descourtilz indique d'ailleurs que « la fureur et le délire s'emparèrent de toutes les têtes[15] » lorsque passe le Décret du 15 mai 1791 offrant tous les droits politiques aux Mulâtres nés de parents libres. N'oublions pas qu'un grand nombre d'ouvrages publiés en France au début du XIX[e] siècle par les défenseurs de la colonisation aux Antilles décrie la guerre de l'indépendance des nègres comme l'éclatement inadmissible d'une «inconcevable folie[16]. » Des Nègres révoltés qui se battent pour leur liberté ne peuvent qu'être atteints d'une « démence » inconnue et absolument inattendue. C'est du moins l'usage métaphorique qu'en faisaient les colons à cette époque. Inattendue, car on sait bien que ces derniers ne considéraient pas les facultés mentales et morales du Noir comme des plus développées. N'était-ce pas Hegel qui, dans *La raison dans l'histoire*, déniait aux Africains de la partie septentrionale toute conscience de soi et de ce fait « une Histoire à proprement dite[17] » ? On comprend alors pourquoi l'Histoire de la Révolution n'est perçue que comme (l'histoire d') un acte politique illégitime aux yeux des français à cette époque. Dipesh Chakrabarty, penseur du postcolonialisme, remarque d'ailleurs à juste titre dans « Quelle histoire pour les dominés ? » (2006) l'exclusion des Histoires non-occidentales, lesquelles sont traitées comme imaginaires et sont de ce fait subalternes à l'Histoire de l'Europe. Une telle exclusion (définie par le déni de justice ainsi que l'humiliation constante des Mulâtres et des esclaves par les Blancs dans la colonie) ne pouvait que mener, comme Descourtilz le note, à nourrir la haine et le

[15] Descourtilz, *op. cit.,* p. 177.

[16] Pierre-Victor Malouet déclare là-dessus : « Ainsi, l'esclavage de nègres, dont les révolutionnaires ont provoqué la destruction, ne pouvait être aboli sans cette succession de crimes et de désastres dont nous avons été témoins. Mais parce que c'était un mal nécessaire, fallait-il que le mal fût extrême ? » *Mémoires de Malouet*, pub. par son petit-fils, le Baron Malouet, Volume I, Paris, E. Plon et cie, 1874, p. 41.

[17] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Librairie Plon, 1965, p. 249.

mépris dans le cœur des Noirs[18]. D'où, en second lieu, la fureur des Mulâtres et des esclaves, fatigués de n'avoir aucuns droits. L'insurrection des esclaves « transportés par la rage » ne pouvait alors être qu'une « fureur incroyable[19]. »

L'indépendance acquise, cette fureur physique extériorisée par une guerre sanglante mise en relief par Descourtilz, se transforme en une fureur rhétorique par laquelle les premiers intellectuels post-coloniaux se donnent pour tâche d'objecter et de dévoiler, à travers un retour essentiel sur l'histoire de la Traite et de l'esclavage, une vérité et une réalité alternative à celles offertes par les discours coloniaux de façon à revendiquer leurs droits et leur Histoire. Si le discours esclavagiste d'un Saint-Méry, qui parle pour les esclaves[20] au XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, assimile le comportement et les réactions dits déraisonnables des esclaves à la nature de leur (non) être plutôt qu'à un élément extérieur pouvant déclencher une certaine folie, le discours contre-esclavagiste désigne quant à lui, le système colonial comme une machine à fabriquer des fous. Les discours échauffés du Baron Pompée Valentin de Vastey, dans *Le système colonial dévoilé* (1814), et de Louis Boisrond-Tonnerre, dans *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti* (1851), se promettent par conséquent de mettre au jour, des éléments historiques essentiels à la compréhension de l'éclatement de cette fureur. C'est dans cette ligne de pensée que Boisrond-Tonnerre déclare avec autorité dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti* (1851): « [...] Nous ne sommes pas des rebelles, quand nous ne voulons qu'être libres comme

[18] Descourtilz, *op. cit.,* p. 149.
[19] Descourtilz décrit la Révolution de Saint-Domingue comme « une guerre à mort accompagnée de traits de barbarie et de férocité propres à éterniser entre les deux partis une haine inextinguible » et ne manque pas d'ajouter que « c'était à qui se surpasserait en fureur et inhumanité » Descourtilz, *op. cit.,* p. 190.
[20] On pense ici à l'idée de Gayatri C. Spivak selon laquelle le subalterne, qui est dans une position de silence, est souvent représenté par un discours eurocentrique invalide dont ont devrait se méfier. Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Ed. Amsterdam, 2009.

vous[21]. » De Vastey, écrivain et homme politique mulâtre, ne tergiversera point lorsqu'il s'agira de dénoncer les « cruautés et dérèglemens des colons », ces « despotes ayant le droit barbare de vie et de mort » sur leurs esclaves[22]. Boisrond-Tonerre, écrivain et historien mulâtre, ne saurait quant à lui soutenir plus vivement une telle position. Ses *Mémoires*, exposés à dessein par lui-même, dès les premières pages, comme « le répertoire des crimes des français[23] », ne cachent aucunement la détermination et la mission motivée qui l'animent. Loin de vouloir ériger « une œuvre de raison » ce dernier réclame, pour dresser l'acte de l'indépendance, « la peau d'un blanc pour parchemin, son crâne pour écritoire, son sang pour encre, et une baïonnette pour plume[24]. » Aussi, des historiens mulâtres tels que Thomas Madiou avec *Histoire d'Haïti* (1848), Joseph Saint-Rémy avec *Pétion et Haïti* (1854), ou encore Beaubrun Ardouin avec *Etudes sur l'Histoire d'Haïti* (1865) s'imposeront-ils également à leur tour pour rétablir la vérité sur les faits historiques et réclamer l'Histoire qui leur a été niée plus tôt par Hegel, entre autres.

Ces mouvements symboliques de légitimation franchissent une nouvelle étape dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, lorsque Anténor Firmin, anthropologue, homme politique et membre de la Société d'Anthropologie de Paris publie son ouvrage intitulé *De l'égalité des races humaines* (anthropologie positive) (1885) en réponse à *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* d'Arthur de Gobineau (1854). Fatigué des préjugés infondés des européens, Firmin déconstruira graduellement la structure hégémonique sur laquelle s'appuie les (scientifiques) occidentaux pour justifier leurs actes abusifs et ne manquera pas d'y répartir en donnant des contre-exemples appuyés, entre autre, sur des

[21] Louis Félix Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*, Paris, Libraire, 1851, p. 93.
[22] Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry, P. Roux, 1814, p. 63.
[23] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 15.
[24] *Ibid.,* p. X-XI.

faits historiques établis. A l'idée, par exemple, selon laquelle la race noire est « une race cruelle et sanguinaire par tempérament[25] » Firmin rétorque que

> Pour ce qui s'agit des relations des Européens avec les hommes d'une autre race, avec les noirs surtout, il n'y a rien de plus affreux, rien de plus barbare. Toute l'histoire de la traite est maculée de pages sanglantes, où les crimes de toutes sortes s'échelonnent avec tant de fréquence qu'on dirait les possesseurs d'esclaves en proie à une cruelle folie. Quelquefois c'est gratuitement, pour le plaisir de tuer que les Européens assassinent d'autres hommes qu'ils appellent des sauvages[26].

Firmin démontre par là qu'on retrouve chez la race blanche la même prétendue « barbarie ontologique » établie chez les Noirs par maints scientifiques occidentaux. Firmin souligne également une nouvelle donnée qui aura certainement un grand écho au XX^{e} siècle, celle de l'esclave libéré physiquement mais aliéné culturellement par une pensée occidentale despotique. Prédécesseur des idées de la négritude, de celles du panafricanisme, mais aussi des théories psychologiques que l'on retrouvera plus tard chez Frantz Fanon, Firmin n'hésite pas à signaler, dans son essai, le statut aliénant de la langue et de la culture française. Ce dernier indique en effet qu'il réside une névrose chez les Noirs qui recherchent constamment la légitimité des Blancs. Dans son essai, Firmin nous montre comment cette aliénation apparaît au sein de l'écriture d'écrivains haïtiens qui se veulent égaux à ceux de l'occident et les imitent du mieux qu'ils le peuvent. Mais pour Firmin, un tel acte mimétique ne pousse qu'à la stagnation de la littérature haïtienne (qui demeure « presque [la] même » que celle de l'occident, « mais pas tout à fait. »[27]) Aussi, Firmin dit-t-il à ses contemporains, comme le feront les auteurs du mouvement de la négritude plus tard, qu'il serait mieux de créer leurs propres critères et valeurs. Si Firmin se donne pour mission de réhabiliter les qualités morales et intellectuelles de la race noire grâce à une anthropologie positive, ce dernier reste néanmoins

[25] Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, Librairie Cotillon, 1885, p. 513.
[26] *Ibid.,* p. 514.
[27] Hommi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, Paris, 2007.

conscient de sa position « intrusive[28] » – ou peut-être « exceptionnelle » – au sein de le Société d'Anthropologie de Paris et de la force aliénante, même à son égard, des armes idéologiques de l'Europe qu'il tente d'utiliser à son avantage. Ce problème de la double conscience est évidemment celui que Fanon exposera ultérieurement.

L'émergence de discours psychanalytiques et d'essais concernant la situation coloniale au XX^e^ siècle n'est donc pas accidentelle. Les ouvrages d'Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation* (1950) et de Frantz Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952) ainsi que *Les damnés de la terre* (1961) relèvent d'une longue histoire d'affrontements qui se lit déjà à travers les dialogues ardents de De Vastey, de Boisrond-Tonnerre et de Firmin dès le XVIII^e^ siècle et auxquels les déclarations de Frantz Fanon, d'Albert Memmi et d'Aimé Césaire, pour n'en citer qu'un certain nombre, font indubitablement écho. On n'arrête pas de le dire, l'histoire de la Traite et de l'esclavage a eu des effets néfastes qui engendrent la naissance d'une véritable névrose[29], et ce, aussi bien sur les sujets colonisés que sur les colons. Yves Bénot, historien français et militant anticolonialiste, l'a bien compris. Certainement héritier des idées du Baron de Vastey et de Boisrond-Tonnerre, Bénot fait bien de replacer, dans *La démence coloniale sous Napoléon* (1992), l'histoire de la colonisation dans le cadre de « la barbarie coloniale d'Ancien Régime, sous Napoléon[30], » où la politique du « dictateur » Napoléon n'est que « démence[31]. »

[28] Firmin, *op. cit.,* p. IX.
[29] Mannoni constate avec juste raison dans *Psychologie de la colonisation* que la situation coloniale crée une certaine déstabilisation dont les effets, déjà décelables dans l'ère coloniale, persisteront sous d'autres formes dans l'ère postcoloniale. Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Editions du Seuil, 1950.
[30] Yves Bénot, *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris : Editions La Découverte, 1992, p. 11.
[31] *Ibid.,* p. 9.

LA FOLIE CARAÏBO-GUYANAISE : DE L'HISTOIRE A LA LITTERATURE CONTEMPORAINE

Si maints écrivains n'attribuent à la raison aucune place dans le cadre colonial, il nous revient de nous demander ce que devient cette démence coloniale dans l'univers post-colonial du XX^{e} siècle. Elle apparaît sans doute sous la forme d'un impérialisme (culturel) que des écrivains tels que Glissant et Chamoiseau, entre autres, dénoncent. Cette étude, disons-le clairement, n'est pas une histoire de la folie aux Antilles, mais un essai sur la représentation de quelques figures de la folie dans sa conception métaphorique dans la fiction caraïbo-guyanaise contemporaine. De ce fait, elle ne tente pas de définir la « folie antillaise » mais plutôt d'analyser les manifestations historico-littéraires de celle-ci. Contrairement à toute attente, mon approche n'est par conséquent ni psychanalytico-littéraire (telle que Shoshana Felman ou encore Ygor-Juste Ndong N'na), ni fantastique et littéraire (telle que Gwenhaël Ponnau), ni médico-littéraire (telle que Prosper Deh et Bernard Mouralis), mais plutôt historico-littéraire du fait de l'importance voire l'intrication indissociable de l'Histoire dans l'histoire fictionnelle. Si ce travail se focalise en majorité sur des textes écrits dans l'ère post-coloniale, il ne manque pas de faire un retour indispensable sur l'ère coloniale[32] à travers des textes historiques qui nous permettent d'éclairer la naissance, l'évolution et la transformation des diverses formes de folies que l'on retrouvera par la suite inscrites dans les fictions littéraires d'aujourd'hui. En effet, comme le remarque Edouard Glissant dans *Le discours antillais* (1997)*,* les faits historiques tiennent une place prépondérante dans le quotidien antillais et doivent de ce fait, être explorés sur tous les fronts. Cette histoire socio-politique reprise dans la fiction littéraire est ainsi au centre de notre entendement de l'émanation de la folie aux Antilles/Guyane ; une folie qui ne peut

[32] André Ntonfo note, en ce qui concerne l'histoire des caraïbes, qu'il existe un parallélisme entre le passé et le présent, « entre l'esclave d'hier et l'assimilé d'aujourd'hui » et que « l'on ne peut comprendre l'un si on ignore l'autre. » André Ntonfo, *L'homme et L'identité Dans le Roman des Antilles et Guyane Françaises,* p. 145.

entièrement être définie par les discours européens et/ou africains, et ce notamment à cause de problèmes de perception(s) et d'interprétation(s).

Aborder la folie au sens psychiatrique et psychologique demeure bien evidemment important. Le fou au sens clinique (le malade mental) existe d'ailleurs dans les colonies et dans l'ère post-coloniale. À ce sujet, Fanon déclare dans *Les damnés de la terre* que « la vérité est que la colonisation, dans son essence, se présentait déjà comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques[33] ». Glissant offre également au sein de ses fictions, une multitude de personnages aux prises d'une névrose incontrôlable. Cependant, cette thèse veut interroger certaines figures de la folie dans la littérature antillaise et surtout la manière dont les écrivains antillais répondent, dans l'ère post-coloniale, aux différentes illustrations de la folie antillaise qui sont faites durant l'ère coloniale. Les fous réels ou encore un corpus d'écrivains aliénés ne sont ainsi pas le centre de notre étude qui s'intéresse plutôt au caractère particulier des troubles psychologiques aux Caraïbes dans ses dispositions métaphoriques. On ne fait donc que faiblement référence à la folie psychiatrique de façon à plonger directement dans les visions et perceptions littéraires caribéennes de certaines figures de la folie. On n'oublie pas de mettre en avant la question du *regard,* celui qui sans doute plus qu'un autre, se représente *l'Autre* comme passionné, superstitieux et même furieux. Cette question déjà problématisée dans le discours anticolonial des penseurs comme de Vastey et Boisrond-Tonnerre, pousse à sans cesse se demander, comme ils l'ont fait dès l'indépendance, qui est sous l'emprise de la folie et aux yeux de qui?

[33] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris : F. Maspero, 1961, p. 189.

En outre, nous disons avec Foucault que « la folie n'existe pas à l'état sauvage[34] » mais qu'elle n'existe que dans une société qui en définit les figures par rapport à ses normes et à ses interdits, d'où la nécessité de retourner aux sources écrites de l'histoire de la société antillaise pour mieux comprendre ce phénomène. Si comme Foucault l'indique dans son *Histoire de la Folie à l'âge classique*, la folie en occident est contenue avec le phénomène du « grand renfermement », (même les fous furieux donnés en spectacle sur les places publiques au XVIII[e] siècle sont enfermés dans des cages), nous sommes loin de constater une action similaire dans les colonies caribéennes – du moins, à cette même époque. La folie est, à contrario, libre et au grand jour et laisse à voir des scènes furieuses et horrifiques au cœur d'un « théâtre » public dont les ficelles sont tenues, aussi bien par les colonisateurs que par les colonisés. Dans cette thèse, nous entendrons donc par « exclusion », dans cette thèse non pas l'enfermement des personnes perçues comme folles dans une prison ou dans un asile, au sens où Foucault l'emploi, mais plutôt dans sa conception allégorique qui voit l'esclave et les « assimilés » officiellement inclus dans un système de production auquel ils ne tirent aucun profit ; un phénomène qui selon nous, ferait en réalité d'eux des personnes exploitées et opprimées, et par conséquent officieusement exclues. Fanon n'a ainsi que trop raison de noter, dans *Peau noire, masques blancs,* l'écart et les différences prépondérantes qui existent entre le monde occidental et celui des Antilles. Si Fanon met l'accent sur ces disparités, surtout en matière de psychanalyse, en déclarant que les résultats des recherches effectuées par Alfred Adler ou encore par Sigmund Freud ne peuvent être généralisées au monde de l'homme de couleur[35], il convient de rappeler que ces disparités se trouvent également dans bien d'autres domaines, tels que le domaine socioculturel,

[34] Selon Foucault, « La folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent ». Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Quatro Gallimard, Vol I, Paris, 1994, p. 197.
[35] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Editions du Seuil, 1952, p. 122-125.

politique et littéraire. Une fois l'existence de disparités entre le monde européen et le monde antillais établie, il devient légitime de se demander comment – en d'autres termes, sous quelles formes – la question de la folie se pose-t-elle dans les fictions et documents historiques caraïbo-guyanais ? Par quels moyens cette notion est-elle appropriée, exploitée et illustrée par les écrivains au XX^{e} siècle ? Quels en sont les figures, les symptômes et les conséquences ? Comment est-elle perçue ? Enfin, quels enjeux peut-on tirer de ces exploitations littéraires ?

Pour des raisons d'ordre pratiques, cette étude s'appuie sur un corpus précis de textes fictionnels et historiques qui s'alignent de 1814 à 2002 et couvrira les univers guadeloupéen, guyanais, haïtien et martiniquais. Les discours contrastés de Jean-Baptiste du Tertre dans *l'Histoire générale des Antilles habitées par les François* (1667-1671), de Jean-Baptiste Labat dans *Nouveau voyage aux iles de l'Amérique, contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les mœurs, la religion et le gouvernement des habitants anciens et modernes, les guerres et les évènements singuliers qui y sont arrivés...le commerce et les manufactures qui y sont établies* (1742), de Moreau Saint-Méry dans *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* (1750-1819), de Michel-Etienne Descourtilz dans son *Histoire des désastres de Saint-Domingue* (1795) et ceux du Baron de Vastey dans *Le système colonial dévoilé* (1814) et de Louis Boisrond-Tonnerre dans les *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti* (1851) feront l'objet d'une attention particulière pour ce qui est de la dimension historique de cette thèse. Les fictions analysées proviennent essentiellement de l'époque contemporaine et ce, dans l'intérêt de savoir ce que deviennent dans le monde post colonial les quelques figures coloniales de la folie que nous avons dénotées. On analyse donc *Le royaume de ce monde* (1949) d'Alejo Carpentier ; la légende Guyanaise de T'Chimbo ; *Cahier d'un retour au pays natal* (1939)*, Et les chiens se taisaient* (1958), *La Tragédie du roi Christophe* (1963) et *Une Tempête* (1969) d'Aimé Césaire ; *Le quatrième siècle* (1964), *Malemort* (1975), *La case du commandeur* (1981) et *Mahagony* (1987) d'Edouard Glissant ; *La revanche de*

Bozambo (1968) de Bertène Juminer ; *Amour, Colère, Folie* (1968) de Marie Vieux Chauvet ; *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (1972) de Simone Schwarz-Bart ; *Solibo Magnifique* (1988) de Patrick Chamoiseau ; *L'oiseau Schizophone* (1998) de Frankétienne et enfin *The Haïtian Trilogy* (2002) de Dereck Walcott.

De ce corpus ressort trois filières distinctes sous lesquelles la notion de folie se manifeste dans sa conception métaphorique déjà mise en relief par les écrivains coloniaux auxquels nous avons faits référence et que nous analysons à cet effet : celles du merveilleux, du pouvoir et de la rhétorique. C'est la malléabilité inhérente de ces sphères qui rend l'analyse des représentations et des interprétations de la folie d'autant plus fondamentale. Le merveilleux, le pouvoir et la rhétorique forment, dans l'ère coloniale et post coloniale, trois domaines au sein desquels le discours hégémonique du Blanc prime, mais aussi et surtout trois domaines que le Noir s'approprie et utilise comme une arme dans le but d'acquérir une liberté physique et intellectuelle. Néanmoins, l'acquisition de ces espaces d'expression par le Noir ne va pas sans batailles, d'où la grande place qu'occupe la notion de folie dans ces textes.

Ainsi, la première partie de cette étude est consacrée à la représentation coloniale de la folie antillaise. Le premier chapitre aborde la perception européenne (celle des colons et de la population française) de la folie dans les colonies françaises de la Guadeloupe, de la Guyane, de la Martinique et de Saint-Domingue. En examinant de plus près les discours coloniaux de Saint-Méry, Descourtilz, Du Tertre et Labat, on remarque non seulement que la folie est culturellement, socialement et historiquement constituée dans les caraïbes jusqu'à la moitié du XIX^{e} siècle, mais aussi que la conception européenne de ces figures de la folie se place dans le domaine du stéréotype, des préjugés et des idées reçues. Le fou dans la colonie française s'apparente de ce fait, à un être déraisonnable et passionné, qualificatifs apposés à la conduite et à l'expression culturelle de ses habitants des colonies françaises. C'est l'image du *Nègre bête* et de la *bête Nègre* privé de bon sens qui

ressort de manière flagrante dans les discours européens qui se représentent le Noir comme superstitieux et meurtrier. Les créoles blancs ne sont pas en reste lorsqu'il s'agit de folie. Si leurs crimes passionnels et ludiques sont durement critiqués par un Moreau de Saint-Méry, par exemple, ils endossent également la réputation de maîtres immodérés dans leur violence à l'égard des esclaves. Ces figures du fou sont d'autant plus condamnées par la société coloniale qu'elles semblent heurter quelque part l'économie et la production qui alimentent les colonies, un effet indésirable pour la France qui vient renforcer le discours sur la folie.

Le second chapitre s'intéresse de plus près à la colonie de Saint-Domingue, et plus précisément à la Révolution de 1791 grâce à laquelle la future Haïti se démarque des autres départements français. Cette guerre sanglante sans égal offre une perception additionnelle de la folie propre au contexte historique et politique haïtien. Il en ressort une conception de la figure du fou, liée au champ lexical de la fureur (surtout celle des esclaves noirs révoltés) qui finissent par obtenir, non sans peine, leur indépendance. Ceci ressort particulièrement dans le texte de Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue* (1795), qui englobe la tentative des esclaves de se libérer des chaînes de l'esclavage et « de la démence coloniale » dans un discours où l'horreur, la déraison et le vampirisme priment. On constate de surcroît, que ces événements n'eurent d'autre source que celle du délire des Blancs qui refusaient d'octroyer aux gens de couleur les droits politiques qui leur revenaient et exposaient par là même, l'hypocrisie inhérente du dogme républicain, « Liberté, Égalité, Fraternité », énoncé suite à la Révolution française de 1789. En effet, ces réclamations étaient enregistrées dans l'esprit des colons comme inadmissibles, voire impensables, d'où l'insurrection sanglante des affranchis et des esclaves qui fut à son tour consignée à un discours qui tourne autour de la folie.

Pourtant, ce qui est perçu comme folie par les européens ne serait-ce pas en fin de compte, des stratégies de résistance et de survie face à la « démence coloniale » et par conséquent, pourvu d'une

explication et d'une raison légitime ? C'est cette question précise que la deuxième partie de ce travail tente d'élucider en soulignant la manière dont les écrivains antillais post-coloniaux résistent au stéréotype colonial de la folie antillaise, et en dégageant comment ils perçoivent, eux-mêmes, cette folie dans leurs fictions littéraires.

Une remise en cause de la superstition des esclaves déjà évoquée historiquement de façon péjorative, dès le XVIII[e] et le XIX[e] siècles, chez Saint-Méry et chez Descourtilz fait dès lors, l'objet du troisième chapitre, « La folie merveilleuse », à l'aide des contre-exemples caraïbo-guyanais littéraires contemporains le *Royaume de ce monde* d'Alejo Carpentier, la légende guyanaise de T'Chimbo, *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart, ainsi que *Le quatrième siècle*, *La case du commandeur* et *Mahagony* d'Edouard Glissant. On constate au sein de ce chapitre que cette négativité qui entoure la folie merveilleuse est un fait imaginé par un regard qui déforme toute réalité et vérité. Ce que j'appelle la folie merveilleuse est une forme de folie métaphorique, ou du moins interprétée comme telle par l'œil européen, intimement liée à l'imagination et à la foi. On se rappelle sans doute qu'Alejo Carpentier remarquait déjà en 1949 dans *Lo real maravilloso americano* qu'il existe un « réel merveilleux » inhérent aux Amériques qui est difficile pour le monde européen de concevoir et ce, surtout à cause des valeurs et des vérités dissemblables qui définissent chacun de ces mondes (notamment son manque de foi). La matérialisation de cette foi à laquelle Carpentier fait référence se fait dans l'imaginaire, un imaginaire qui demeure au centre de l'interprétation que l'on fait de la folie merveilleuse. C'est de notre avis que dans les fiction examinées apparaît une forme de marronnage abstrait qui va au delà du marronnage physique - forme d'évasion de l'esclave qui se réfugie dans les lieux inaccessibles pour pouvoir vivre désormais en marge du caprice démentiel du colon - et que j'appelle le **«** marronnage merveilleux ». Fanon fait déjà référence (sans pour autant le nommer ainsi) à ce marronnage merveilleux en 1961 dans *Les damnés de la terre* et le définit comme

une forme d'expression de l'imaginaire permettant au colonisé d'échapper à la réalité de la colonisation. Ce que Fanon ne précise par contre pas, c'est qu'en réalité le marronnage « merveilleux » ne s'applique pas uniquement à l'ère coloniale et que cette forme de marronnage, née dans l'ère coloniale, perdure dans l'ère post-esclavagiste et post-coloniale. En effet, bien que l'esclavage soit aboli, les traumatismes qui en résultent persistent et l'on se rend bientôt compte que les générations à suivre cherchent elles aussi, à échapper à « la vie scélérate[36]. »

Le quatrième chapitre démontre comment « la folie du pouvoir » englobant à la fois, mais ne s'astreignant pas, à l'ambition et à la folie des grandeurs, après avoir été elle-même exploitée dans divers discours européens à l'égard des hommes au pouvoir, vient se prêter à la figure du Noir aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. On retrouve dès lors dans l'imaginaire occidental, un portrait du chef noir qui n'est pas toujours élogieux. Le Noir au pouvoir ne semble en avoir aucune maîtrise et est bien vite consumé par ce pouvoir. Une telle représentation littéraire du Noir se rattache sans doute au fait que celui-ci, aux yeux des Blancs n'a aucun droit de requérir une quelconque forme de pouvoir. Cette volonté de la part des Noirs ne peut en effet, qu'être une folie (des grandeurs) impensable aux yeux des Blancs, tel que le souligne Descourtilz dans le second chapitre. S'il est certain que la folie du pouvoir, déclenchant du coup la folie des grandeurs des chefs noirs, est définie comme pensée politique négative dans l'imaginaire et les discours européens, elle ne reste pas sans réponse. Ce déni de légitimation du pouvoir pour les Noirs et cette représentation négative de l'excessivité des chefs noirs au pouvoir sont repris par les écrivains antillais contemporains avec un agenda allant à l'encontre de ce qui est établit en Europe. C'est ce que l'on voit chez Césaire et Walcott, qui, entre autres, nous font réaliser grâce à leur théâtre que le Roi Christophe, régulièrement représenté en tant

[36] Nous renvoyons au roman de Maryse Condé, La *vie scélérate,* Librairie générale française, 1989. Cette notion de vie misérable et injuste se prête bien à plusieurs romans Antillais et Guyanais.

que tyran, n'est pas forcément le fou que l'on pensait, mais peut-être juste le jouet du sort, un roi pris d'une « folie tragique » qui reste fascinante pour ce qui est de l'inspiration littéraire. À travers l'analyse de la figure du fou au pouvoir, ou du pouvoir qui rend fou, dans la littérature antillaise, on cherche également à voir les différentes formes que prennent le terrorisme de « la loi », sinon l'affolement de la tyrannie dans des fictions contemporaines, telles que *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau et la trilogie romanesque *Amour, Colère, folie* de Marie Chauvet. Aussi, constate-t-on que dans l'ère post-coloniale le personnage du tyran n'est pas forcément comparé au descendant du colon mais également aux hommes de couleur aliénés qui reprennent le système d'oppression qui les a rendus fous.

Enfin, le cinquième chapitre qui aborde la folie sur le plan rhétorique viendra clore cette étude en dévoilant comment les désordres physiques constatés au sein des colonies françaises, particulièrement pour celle de Saint-Domingue, se muent, au cours de la période post-révolutionnaire et post-coloniale, en une forme textuelle au sein d'écritures désarticulées. La violence physique laisse donc place à une violence rhétorique, à l'aide de laquelle les accusations ouvertes et farouches du Baron De Vastey dans *Le système colonial dévoilé,* ainsi que la langue incendiaire de Boisrond-Tonnerre dans les *Mémoires pour Servir à l'histoire d'Haïti* offrent d'entrée de jeu un discours qui s'avère être libérateur sur plusieurs niveaux (social, littéraire, etc.). Ces discours extrémistes où l'apologie de la violence se fait entendre permettent en effet à ces deux auteurs de s'approprier la langue qui devient une arme à usage subversif qu'on utilise contre l'autre. De même, Bertène Juminer dans *La Revanche de Bozambo* et Frankétienne dans *L'oiseau Schizophone* nous font-ils part, dans leurs fictions, de mondes et d'expressions rocambolesques et inconcevables de façon à nous faire passer leur message qui d'ailleurs semble se trouver dans la même lignée que celui de Boisrond-Tonnerre et de Pompey de Vastey. C'est maintenant à travers un discours que l'on pourrait qualifier

de « désordonné » à son tour – un discours représenté par une langue sanglante, dévastatrice et tonitruante – que maints écrivains postcoloniaux antillais tentent de combattre l'hégémonie et les valeurs occidentales qui leur ont été inculquées depuis la période esclavagiste et de (re)trouver une voix qui est véritablement la leur de manière à se faire entendre. Les dénonciations virulentes, les inversions sémantiques et les spirales chaotiques de chacun de ces auteurs nous guident dans une aventure hors du commun et dévoilent certaines facettes d'une littérature distincte qui n'est pas toujours appréciée à sa juste valeur. Nous faisons dans ce chapitre à nouveau appel à la notion de marronnage pour parler de ce que j'appelle cette fois le « marronnage rhétorique » en matière de production littéraire. Ce marronnage vise, de la part des auteurs antillais, à se libérer de l'hégémonie coloniale et politique (pour de Vastey et Boisrond-Tonnerre) et plus tard d'un impérialisme culturel occidental (pour Juminer et Frankétienne) au travers d'un discours dont la langue et les expressions tentent d'échapper à l'assimilation.

Bien que cette étude reste inscrite dans une tradition établie, elle contribue aux recherches déjà effectuées autour du thème de la folie en ce qu'elle se détache des travaux critiques précédemment cités sur deux axes : elle se loge, en premier lieu, dans le domaine des caraïbes avec des œuvres littéraires et des essais historiques provenant de la Guadeloupe, de la Guyane, d'Haïti et de la Martinique. En deuxième lieu, elle examine la réponse des écrivains antillais contemporains face aux discours coloniaux sur la folie à travers une approche historico-littéraire. Les figures de la folie dévoilées ici sont, sans aucun doute, intimement liées à – et même naissent durant – l'histoire de la Traite et de l'esclavage au sein d'un discours colonial métaphorique.

PREMIERE PARTIE

DE LA FOLIE AU SEIN DU SYSTEME COLONIAL FRANÇAIS (1697- 1804)

PREMIER CHAPITRE

DE LA FOLIE AU SEIN DU SYSTEME COLONIAL

Ah! qu'il est cruel et terrible l'esclave qui étant dominé par de grandes passions, n'ayant rien à perdre et tout à gagner, , est excité au crime par ce qu'il appelle faussement son droit, la liberté! On s'empressera d'affranchir des hommes encore dans l'ignorance des devoirs les plus sacrés, encore sous l'empire de leurs criminels penchans; eh bien! cette liberté loin d'affaiblir leurs passions, de leur donner un frein, elle les rendra plus puissantes, indomptables; et la vue des flots de sang qu'ils répandront au nom de la liberté, pour obtenir par le fer ce qu'ils ne veulent pas se procurer par le travail, ranimera leur courage, soutiendra leur fureur[1].

1. LA FOLIE COMME CONSTRUCTION SOCIALE

1.1. Foucault et les Caraïbes

Dans la célèbre conférence intitulée « La folie et la société », qu'il prononça à Tokyo le 20 novembre 1970, Michel Foucault revient à sa thèse fondamentale : « La folie, dans une société comme la nôtre, et d'ailleurs dans n'importe quelle société, c'est évidemment avant tout ce qui est exclu[2]. » On se souvient que l'historien de la folie, à l'instar des ethnologues, distingue quatre systèmes d'exclusion, que l'on peut observer dans toutes les sociétés, qui relèvent des limites du travail, de la famille, du discours et du jeu. Il pose l'hypothèse de base suivante :

> S'il est vrai que toute société, en appliquant la règle du travail, la règle de la famille, la règle du discours et la règle du jeu, exclut un certain nombre d'individus et leur fait une place à part et marginale, par rapport à la production économique, par rapport à la reproduction sociale, par rapport à la circulation des symboles, par rapport à la production ludique, s'il y a des sociétés où toutes ces exclusions jouent, dans ces sociétés, il y a toujours une catégorie d'individus qui sont exclus en même temps, et de la production, et de la famille, et du discours, et du jeu. Ces individus, c'est en gros ceux qu'on peut appeler les fous[3].

Si Foucault suggère que sa théorie sur la folie comme construction sociale s'appliquerait à « n'importe quelle société » sans pour autant se focaliser sur d'autres sociétés que celles de l'Europe, il reste intéressant de savoir ce qu'elle advient dans les Caraïbes françaises. C'est donc à partir du

[1] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838, p. 127-128.
[2] Michel Foucault, « La folie et la société », *Dits et Écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994, p. 479.
[2] *Ibid.*, p. 484.
[3] *Ibid.,* p. 484.

« quadruple système d'exclusion » de Foucault, celui de la production économique, la reproduction sociale, la circulation des symboles et la production ludique, que nous voulons tenter d'analyser la figure de la folie dans l'univers colonial de Saint-Domingue, par exemple, de la fin du XVII[e] siècle à l'annonce de l'indépendance d'Haïti en 1804, mais aussi, lorsque cela nous sera possible, en Guadeloupe, en Martinique et en Guyane durant cette même période[4].

L'intérêt de la thèse de Foucault réside dans le fait qu'elle s'oppose à l'idée selon laquelle le domaine médical, soit, la psychiatrie qui apparaît dès le XIX[e] siècle en Europe, peut définir à elle seule le concept de la folie. Comme le démontre Foucault dans son *Histoire de la folie* (1964), la folie se définit, préalablement au mouvement positiviste du XIX[e] siècle, sur le plan socioculturel du Moyen-Age au milieu du XVIII[e] siècle. Ce n'est qu'à la fin du XVIII[e] siècle, avec l'intervention de Philippe Pinel, médecin français, et celle d'autres médecins aliénistes, que la folie obtint son statut médical et que naquirent, par conséquent, des asiles psychiatriques en France et en Angleterre visant à mieux comprendre et soigner certains patients souffrant de conditions mentales singulières[5]. L'idée de Foucault selon laquelle il existe diverses définitions culturelles et sociales de la folie précédant et subsistant parallèlement aux réponses apportées par le domaine scientifique au XIX[e] siècle, est d'autant plus intéressante lorsque l'on constate que ce mouvement positiviste vis à vis de la folie n'atteignit les colonies françaises qu'un demi-siècle, voire plus, après son établissement dans la

[4] Les témoignages et traces écrites sur l'esclavage dans les petites Antilles et en Guyane sont généralement plus rares que celles concernant Saint-Domingue. L'exemple de Saint-Domingue sera donc pour cette raison le fil conducteur de notre argument. Ce choix est aussi motivé par le fait qu'on y trouve le modèle unique d'une révolution noire réussie.

[5] Les hôpitaux psychiatriques naissent en France et en Angleterre vers la fin du XVIII[e] siècle. L'hôpital général de la Salpêtrière, par exemple, construit en 1656 n'aura véritablement de vocation psychiatrique qu'à partir de 1795, lorsque Philippe Pinel y est nommé médecin-chef.

Métropole[6]. La folie outre Atlantique, en d'autres termes, dans les colonies françaises, fut donc sans conteste, culturellement, socialement et historiquement constituée jusqu'à la moitié du XIX[e] siècle, et ce, malgré les avancées scientifiques majeures qui survinrent en France. Les recherches de Frantz Fanon sur la condition psychologique de l'homme noir colonisé dans *Peau noire, masques blancs*, viennent sur ce point conforter notre idée. Bien que s'inspirant des théories psychanalytiques d'hommes scientifiques tels qu'Alfred Adler et Carl Jung, Fanon ne recule pas devant les multiples opportunités qui lui sont offertes de les remettre en question. Il démontre par la même, que la folie dans le contexte antillais n'est pas uniquement une carence mentale, mais qu'elle relève d'un dérèglement historique et social qui trouve ses racines dans la Traite et l'esclavage. Foucault nous intéresse en outre dans la mesure où son discours met au grand jour l'idée selon laquelle le discours sur la folie est en réalité un instrument de pouvoir permettant de légitimer une norme et de représenter automatiquement ceux qui n'en font pas parti comme fous illégitimes.

Exemple historique et politique quintessentiel d'une « décolonisation » réussite, Saint-Domingue, rebaptisé Haïti en 1804 après la Révolution Haïtienne, offre la possibilité d'entrevoir l'évolution de la pensée coloniale occidentale vis à vis des Noirs qui, arrivés dans les colonies sous le joug de l'esclavage, réussirent à regagner leur liberté au moyen d'une violence inégalée. L'examen des

[6] Ce n'est qu'en 1839 que la Martinique verra ouvrir une « Maison Coloniale de Santé », dont le but est de traiter les aliénés. Dix années plus tard, en 1849, la Guadeloupe est dotée de sa première structure pour aliénés à la maison d'arrêt de Basse-Terre (voir l'ouvrage de JC Eymeri, *Histoire de la médecine aux Antilles et en Guyane*, Paris, L'harmattan, 1992.) Pour ce qui est de la Guyane, Michel Desvilles, chef du Pôle de Psychiatrie du Centre Hospitalier Andrée Rosemon de Cayenne, explique que l'histoire de la psychiatrie y est quelque peu différente de celle de la Martinique et de la Guadeloupe du fait de la présence du bagne. Selon ce dernier, « s'il existait un hôpital à Saint-Laurent dès 1870 ce n'est qu'en 1912 que fut édifié l'hôpital colonial qui comportait 12 bâtiments, dont un était plus ou moins réservé au traitement des aliénés calmes et non dangereux. » (*Le territoire en psychiatrie publique : historique et perspectives,* p. 4.) En Haïti, le Centre hospitalier universitaire de psychiatrie Mars et Kline à Port au Prince verra le jour assez tardivement, soit en 1959.

territoires des Antilles et de la Guyane viendra conforter notre étude des aspects socioculturels et politique du système esclavagiste dans le contexte de colonies qui, contrairement à Haïti, ne virent l'abolition de l'esclavage proclamée officiellement qu'en 1848. Il n'est pas question ici de retracer l'histoire de la folie dans ces colonies françaises comme Foucault a pu le faire pour l'Europe. Le résultat d'une telle entreprise ne serait que vain, en raison notamment de l'inexistence d'archives auxquelles se référer. Il s'agira plutôt, par le biais de ce chapitre, d'identifier et d'examiner la figure du fou dans ces colonies notamment grâce à l'analyse des trois tomes sur la *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* (1750-1819) de Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Mery (1750-1819), ainsi que des deux ouvrages tout aussi imposants de Michel-Etienne Descourtilz (1755-1835), intitulés *Voyages d'un Naturaliste*[7] (1755-1835) et *Histoire des désastres de Saint-Domingue* (1795). On s'appuiera tout aussi bien sur *Nouveau voyage aux iles de l'Amérique, contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les mœurs, la religion et le gouvernement des habitants anciens et modernes, les guerres et les évènements singuliers qui y sont arrivés...le commerce et les manufactures qui y sont établies* (1722) de Jean-Baptiste Labat, que sur les quatre tomes de Jean-Baptiste du Tertre concernant *l'Histoire générale des Antilles habitées par les François* (1667-1671) pour parler des petites Antilles et de la Guyane. Ces œuvres, de nature encyclopédique, constituent des sources essentielles d'informations quant aux aspects culturel, social et politique des Antilles et ceux d'un système colonial qui semble loin d'avoir pour devise la raison.

Les écrits du colon créole, historien et juriste Moreau de Saint-Méry nous intéressent, dans la mesure où, ils font figure d'une vaste encyclopédie coloniale à l'intention des anciens colons

[7] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835.

dépossédés et exclus à leur tour de la colonie, pour qu'ils y apprennent les facettes du système esclavagiste et les mesures à prendre pour reconquérir le pouvoir. Publié à Philadelphie, en 1798, soit aux lendemains de la révolte des esclaves de Saint-Domingue et surtout après la prise du pouvoir par Toussaint Louverture, *Description* nous permettra d'identifier le mouvement des discours entourant les rapports socio-culturels qui se nouent entre le maître et l'esclave dans la colonie de la moitié du XVIII^{e} siècle à 1819.

Les ouvrages du naturaliste et médecin français Michel-Etienne Descourtilz qui se trouvait à Saint-Domingue de 1799 à 1803, donc au moment de l'insurrection des Noirs sous les ordres de Toussaint Louverture et de Jean-Jacques Dessalines, et qui avait été même forcé de leur servir comme médecin militaire à ce moment là, nous seront utiles dans notre tentative de faire ressortir l'image négative du noir - surtout dans l'optique du « fou-furieux » - dans l'imaginaire colonial, notamment au moment de la Révolution Haïtienne où il fut le prisonnier de 40 000 Noirs révoltés.

Les écrits considérables des missionnaires religieux Père Jean-Baptiste Labat et Abbé Jean-Baptiste du Tertre qui vécurent dans les Antilles dans le cadre de missions chrétiennes au cours du XVIII^{e} siècle, viendront compléter nos analyses sur la perception qu'avaient les européens des Noirs dans les colonies françaises. Ces derniers avaient d'ailleurs pour motivation de donner une connaissance exhaustive des colonies françaises de l'Amérique à travers leurs oeuvres.

L'analyse de ces textes proto-littéraires qui accompagnent l'histoire coloniale de Saint-Domingue, de la Martinique, de la Guyane et de la Guadeloupe et permettent de définir l'évolution des différents rapports culturels et sociaux dans ces colonies importe, compte tenu du fait qu'il demeure indispensable d'établir le lien inextricable qu'entretiennent l'Histoire et la littérature dans la société caribéenne. Poser les bases de l'Histoire caribéenne nous permettra d'analyser la représentation de quelques figures de la folie dans les fictions caraïbo-guyanaises du XX^{e} siècle dans la deuxième partie

de cette thèse plus pertinemment en ce que certaines figures contemporaines de la folie représentées dans la littérature caribéenne sont indubitablement liées à et inspirées par l'Histoire de colonisation qui contribua à la Traite et à l'esclavage de peuples africains.

1.2. Perception européenne des (anciennes) colonies et critique

Pierre Pluchon, Laënnec Hurbon, Joan Dayan, Doris L. Garraway et Anny Dominique Curtius[8] sont autant de critiques qui s'interrogent fréquemment sur la question des pratiques socioculturelles et politiques dans les caraïbes françaises (et parfois anglophones) depuis l'ère coloniale jusqu'à nos jours. Ces historiens, sociologues, anthropologues, philosophes et critiques littéraires s'attachent en effet dans leurs travaux à remettre en question les perspectives européennes qui sont données des esclaves et qui s'inscrivent souvent dans un discours à connotation négative. Pluchon par exemple montre, dans *Vaudou, sorciers, empoisonneurs à Haïti*, comment la société blanche fut profondément affectée par les pratiques de sorcellerie, d'empoisonnement et la pratique religieuse du vaudou par les esclaves. Ceci eut pour conséquence une paranoïa et un traumatisme extrême pour les Blancs. On connaît déjà le regard critique et les doutes que porte Hurbon sur les discours et les paradigmes établis par les européens, tel que celui du barbare et du civilisé qu'il analyse dans *Le barbare imaginaire*. Dayan quant à elle, expose dans *Haiti, History and the Gods* la manière dont l'espace haïtien est

[8] Voir, entre autres, Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs à Haïti*, Paris : Karthala, 1987 ; Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Paris: Cerf, 1988 ; Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods*, Berkeley: University of California press, 1998 ; Doris L. Garraway, *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*, Durham: Duke University Press, 2005 et Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire : Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan, 2006.

(re)pensé et (re)créé à travers les fictions et l'histoire de Saint-Domingue, sans oublier de souligner l'importance capitale du vaudou dans celles-ci. Dans *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean,* c'est sous l'optique du libertinage et celui du rôle crucial que jouent la sexualité et le désir dans les colonies comme outils de domination (légal et racial) que Garraway contrecarre l'imaginaire européen qui « caractérise les Caraïbes comme un espace dépravé sur le plan spirituel, social et moral. » Enfin *Symbioses d'une mémoire* de Curtius offre l'analyse du rapport entre la littérature et la religion et examine non seulement les réponses des esclaves africains face à l'évangélisation dans les colonies, mais trace également la filiation africaine du Vaudou, de l'Obeah, du Rastafari et du Quimbois nés d'héritages religieux. De ces critiques, ressort un dénominateur commun, celui de contester, ou du moins d'interroger, l'imaginaire et le regard européen dans les sociétés coloniales et post coloniales. C'est avec des motivations similaires que nous entreprenons cette étude critique, qui a pour otique principale les manifestations de la folie dans les caraïbes françaises.

2. COLONIES FRANÇAISES : PRATIQUES SOCIOCULTURELLES, POLITIQUE ET EXCLUSIONS

Le système esclavagiste fut agencé de façon très ordonnée dans les colonies et laissait voir trois groupes distincts dont les rapports humains furent strictement contrôlés et pour lesquels les discours coloniaux laissent entendre de différentes injustices et perversions. Les maîtres blancs (ou créoles blancs) propriétaires d'esclaves furent les détenteurs principaux du pouvoir socio-économique, politique, juridique et religieux (catholique) de cette société. Les esclaves noirs prisés pour leurs propriétés physiques furent traités comme des outils économiques et exploités pour la culture dans les plantations. La vie familiale et religieuse de ces derniers fut par ailleurs souvent l'objet d'incompréhension pour leurs maîtres qui les percevaient « socialement [comme] des bêtes, voire des

objets[9]. » Leur transplantation sur de nouvelles terre les forcèrent en outre, à rapidement abandonner leurs repères et pratiques socioculturelles d'origine. Ces contraintes imposées aux esclaves n'étaient autres qu'une pratique de domination des colons. Le troisième groupe d'hommes présent dans les colonies, celui des affranchis (noirs et métis) fut, lui aussi objet de discriminations (raciales, entre autres), notamment à cause de leur statut libre qui leur donnait l'opportunité d'une ascension sociale - surtout pour les métis qualifiés en ce temps-là de « mulâtres. » Leur place dans la société coloniale fut de ce fait, rapidement restreinte par des lois socio juridiques visant à empêcher leur ascension.

Les premiers esclaves arrivèrent dans les colonies françaises de la Guadeloupe, Guyane, Martinique et Saint-Domingue dès le milieu du XVII[e] siècle. Le nombre d'esclaves surpassait généralement celui des maîtres. La Traite des Noirs, moindre en Guyane, eut pour conséquence une production plus basse dans ce territoire que ceux de la Martinique, de la Guadeloupe et de Saint-Domingue[10]. Saint Domingue, possédant à lui seul au moins les trois cinquième des esclaves des îles françaises de l'Amérique[11], devint très rapidement « l'orgueil de la France dans le Nouveau Monde[12] » du fait de sa croissance rapide. Baptisée la « Perle des Antilles, » cette colonie fut la plus

[9] Louis Sala-Molins, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris : Presse Universtaire de France, 1987

[10] Serge Mam-Lam-Fouck, *Histoire générale de la Guyane française : des débuts de la colonisation à l'aube de l'an 2000 : les grands problèmes guyanais, permanence et évolution*, Kourou : Ibis Rouge, 1996, p. 112.

[11] C'est suite à la signature du Traité de Ryswick le 30 octobre 1697 que l'Espagne reconnu à Louis XIV la domination française sur la partie ouest de Saint-Domingue. De cette cession résulta l'augmentation de la production agricole sur l'île et par conséquent l'importation massive d'esclaves destinés à la culture de l'indigo, des sucreries et du café tout au long du XVIII[e] siècle. Selon Charles Frostin l'exploitation de l'indigo débuta en 1685 dans la colonie de Saint-Domingue. La naissance des sucreries dès 1700 entraina l'augmentation de l'importation des esclaves. L'essor du café amorcé en 1730 fut prononcé après 1760. Charles Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue au XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Collection « Histoire », Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 14. Voir également Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 25.

[12] *Ibid.*, p. IV.

profitable des Antilles et offrait de ce fait, un pouvoir économique important non seulement aux colons et aux commerçants qui s'y étaient installés mais aussi à la Métropole.

Cette prospérité économique annonçait pourtant paradoxalement déjà la perte de l'île de Saint-Domingue, comme l'observe pertinemment CLR James dans *Les Jacobins noirs*[13], autant qu'elle dénotait les problèmes fondamentaux de l'infrastructure du système esclavagiste dans les colonies sur le plan général. Descourtilz observe à ce titre dans ses écrits, que la croissance rapide de la colonie de Saint-Domingue au cours du XVIII[e] siècle fût la source principale du passage d'un régime paternel, où les esclaves étaient généralement traités avec attention, et même affranchis pour certains à la mort de leur maître, à « un régime de l'égoïsme, de l'avarice, de la barbarie, et de tous les vices qui naissent les uns des autres[14]. » Et pour compte, la colonisation n'apporta pas seulement avec elle l'idée de la conquête d'un territoire, avec elle, naquit également le besoin de contrôler les populations « transbordées[15] » et considérées comme inférieures. Les colonies se transformèrent dès lors à la fois en une sorte d'« architecture politique » et d'« architecture disciplinaire » (selon le terme forgé par Foucault[16]) qui poussa à la folie conjointe de chacun des partis : celle des colons qui voulaient maximiser leur profit, et celle des esclaves arrachés à leur terre natale, dépourvus de toute identité

[13] CLR James, *Les Jacobins noirs : Toussaint-Louverture et le Révolution de Saint-Domingue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 49.
[14] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris : Garnéry, 1795, p. 50.
[15] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.
[16] Foucault entend par architecture, dans sa conceptualisation de la France du XVII[e] et XVIII[e] siècle, ce qui « assure une certaine distribution des gens dans l'espace, une canalisation de leur circulation, ainsi que la codification des rapports qu'ils entretiennent entre eux. » Michel Foucault, « Espace, savoir et pouvoir », *Dits et Écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 283. En outre, Frederick Douglass conçoit la plantation comme suit dans *My Bondage and my Freedom* : « La plantation est une petite nation en tant que telle, ayant son langage, ses règles, ses règlements et ses coutumes propres. » Frederick Douglass, *My Bondage and my Freedom*, New York et Auburn, Miller, Orton et Mulligan, 1955, p. 49.

sociale et maltraités pour le salut du système colonial. Basées sur un « régime oppressif et inéquitable[17]», les colonies françaises visaient à promouvoir, défendre et garder les intérêts d'un capital croissant. Derrière une telle réussite économique, se cachait donc un système de subordination et de domination politique et sociale[18] où les maîtres faisaient appel à la violence envers leurs esclaves de façon quotidienne pour mieux régner sur le plan socio-économique.

Ce rapport de domination ne fût pas uniquement fondé sur la violence physique, il fut également accompagné d'un discours colonial basé sur le préjugé de couleur qui rejetait l'esclave ainsi que les affranchis (noirs et métis) hors de toute sphère culturelle, sociale et politique sur lequel ces derniers n'avaient pas leur mot à dire. En outre, l'esclave qui n'existait aux yeux de la loi que de par son maître[19] n'avait aucun statut juridique dans la colonie. L'exclusion du Noir de toutes les sphères d'appartenance ainsi que sa subordination à « un néant politique[20] » par les colons n'eût alors d'autre effet que sa « mort sociale[21], » telle que définie par Orlando Paterson. Le modèle même de l'exclu dans les colonies au XVIII[e] siècle, demeura de ce fait, avant tout, l'esclave qui paradoxalement, fut le principal moteur de l'économie et du travail, à qui l'on nia toute forme de statut familial et à qui on enleva tout droit à la parole. L'enfermement systématique de l'esclave dans le carcan de la société

[17] Francois Blancpain, *La colonie française de Saint Domingue*, Paris, Ed. Karthala, 2004.
[18] Paul Gilroy, *L'Atlantique noire*, Paris, Ed. Amsterdam, 2010.
[19] Victor Schœlcher note dans *Des colonies françaises* que la loi ne reconnaît pas d'état civil à l'esclave. Victor Schœlcher, *Des colonies françaises : abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Ed. C.T.H.S., 1998, p. 53.
[20] Terme tiré du discours de Louis-Narcisse Baudry Des Lozières, avocat au Conseil supérieur du Cap Français, qui félicitait Napoléon en 1802 de ses initiatives quant à la remise en place de l'esclavage et demandait aux noirs de « rentre[r] dans le néant politique auquel [s]a nature elle-même [l']a destiné. » Discours cité par Louis Sala-Molin dans *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage*, Paris : Homnisphères, 2008.
[21] Selon Patterson, « Because the slave had no socially recognized existence outside of his master, he became a social nonperson. » Ce dernier ajoute que le maître détient un pouvoir social, psychologique et culturel sur l'esclave dans les colonies. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. p. 1-5.

coloniale, son exclusion même du système économique que sa force de travail contribuait à maintenir, n'était guère possible sans la propagation d'un ensemble de préceptes de refoulement qui s'apparentent à une secrète histoire de fous.

Si les termes « fou », « folle » et « folie », en tant que tels, ne sont presque jamais employés par Moreau de Saint-Méry, Michel-Etienne Descourtilz, Jean-Baptiste Labat et du Tertre, on ne peut nier la présence d'une folie sous jacente attachée à la réalité coloniale qui est fondée de façon rigide et violente sur l'exclusion complète de l'esclave de toutes les sphères d'appartenance. Loin de se limiter à la rencontre de deux, voire plusieurs catégories d'hommes dissemblables, la colonisation engendra des oppositions sur le plan culturel et social, opposition mettant bien souvent à mal le peuple infériorisé, au point de l'abrutir et de le rendre fou, certainement du fait de la folie même des actions de l'oppresseur. Que signifie alors être fou dans le cadre fragile du système colonial où la frontière entre raison et déraison est établie par des colons qui, en multipliant des barrières sociales infranchissables, cherchent à promouvoir l'exclusion irrémédiable de l'esclave pour conserver leur apanage social et protéger leurs intérêts économiques ?

2.1. LE NEGRE DERAISONNABLE

> *Mais que sont les esclaves de nos colonies ? Des hommes plongés dans les ténèbres de l'ignorance la plus profonde et dominés par des passions aussi viles qu'impérieuses, « qui ne comprennent pas encore la dignité de l'homme*[22]*. » Des hommes sans aucune idée de sociabilité, livrés à l'instinct d'une nature brutale, voués aux pratiques aussi bizarres que dangereuses que leur inspire le culte superstitieux qu'ils aiment d'autant plus qu'il nourrit et autorise leurs passions effrénées et qu'il les anime dans leurs désirs criminels ; culte funeste, sous l'influence duquel ils ne seront jamais convaincus de l'existence du vrai Dieu et de la nécessité de lui rendre le culte qu'il exige*[23].

[22] *M. de Lacharière ; de l'Affranchissement des esclaves.*
[23] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyen d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838, p. 69.

2.1.1. Le Nègre bête et la bête Nègre

La division de la colonie établie sur la distinction de couleur détermina très tôt la place de l'individu dans la société coloniale et exclut irrévocablement le Noir de toute humanité. Attractifs de par leurs qualités physiques, les Noirs furent soumis dès la fin du XVII[e] siècle, au commerce triangulaire sur la suggestion de Bartolomé de Las Casas qui avait en tête d'épargner les Indiens déjà massivement terrassés dans les Amériques[24]. Ces enfants « dociles et robustes[25] » furent donc déracinés de l'Afrique et transplantés dans les colonies françaises par des négriers fiers du nom de « marchands de viande[26]. » Le témoignage de Descourtilz sur le traitement des esclaves lors de la traversée n'en dit pas moins à ce sujet :

> A moins qu'un capitaine, ferme et vigilant, ne tienne sévèrement la main au maintien du bon ordre, ces hommes grossiers [l'équipage] ne tardent pas à traiter ces infortunés avec le mépris le plus insultant, la plus intolérable dureté ; les regardent à peu près comme ces animaux que l'Afrique produit et qu'on enferme à bord dans des cages, pour les transporter en Europe[27].

Une fois dans les colonies, les Noirs devinrent la propriété des colons et furent perçus comme un objet et par-dessus tout une force de travail[28] indispensable. C'est le constat que fit Pierre Chrysostome lors d'analyses de plusieurs lettres de colons des Antilles adressées à leurs hommes d'affaires, procureurs ou gérants. Dans sa partie consacrée aux esclaves, Chrysostome remarque que

---

[24] Bartolomé de las Casas, *Oeuvres de Don Barthélemi de las Casas*, Alexis Eymery, 1822, p. 411. Moreau de Saint-Méry précise également dans ses écrits que c'est Las Casas qui suggéra l'idée d'avoir des esclaves africains à Saint-Domingue. Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 24.

[25] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 57.

[26] Victor Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p. 39.

[27] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 58.

[28] Françoise Verges, *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale : Les Ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Ed. Albin Michel, 2001, p. 42.

ceux qui achetaient les Noirs se les représentaient comme une chose à examiner et dont il fallait mesurer la qualité avant de l'acquérir[29]. La thèse esclavagiste proposée par Françoise Verges dans *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale* prend dès lors tout son sens : « si tous les hommes sont censés naître libres et égaux, certains hommes, étant esclaves, *ne sont peut-être pas des hommes à part entière*[30]. » À ce titre, l'esclave, dans l'imaginaire des colons, devint celui qui par son *manque d'humanité*, *manquait*, par conséquent, *de jugement*. Saint-Méry, pour qui l'éducation du Noir était un problème à la fois métaphysique, moral, physique et d'économie politique, remarqua également à cet égard, dans *Description* que, bien que certains individus furent persuadés au XVIII[e] siècle qu'on pouvait faire du Nègre un être éclairé,

> D'autres [...] au contraire, puisant leurs argumens dans des actes aussi réels et qui prouvent la plus honteuse ignorance et un penchant bien fort pour le vice, ont affirmé que les nègres sont une espèce abâtardie et dégénérée, et peu s'en est fallut qu'ils n'imitassent ce concile, aussi injuste et bizarre, où l'on agita la question de savoir si les femmes avaient une âme, elles qui avertissent l'homme de l'existence de la sienne[31].

Les débats autour de la capacité de l'esclave à raisonner faisaient également rage dans les îles du vent. Un habitant sucrier de la Guadeloupe, Jean-Baptiste Poyen de Saint-Marie remarquait par exemple, « le peu de raisonnement » des esclaves[32]. Le président du tribunal de Point-à-Pitre, Sieur Abraham

---

[29] Pierre Chrysostome, « L'esprit colonial, un siècle avant la conférence de Berlin : Plantations et esclaves d'après quelques instructions de colons (1690-1788) » dans *Esclavage, colonisation, libérations nationales de 1789 à nos jours : colloque*, Association française d'amitié et de solidarité avec les peuples d'Afrique, Comité 89 en 93 (Seine-Saint-Denis), Paris, l'Harmattan, 1990. p. 17-27.

[30] Verges, *op. cit.,* p. 43.

[31] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797. p. 62

[32] Frédéric Régent, Esclavage, métissage, liberté : la Révolution française en Guadeloupe 1789-1802, Paris : Ed. Grasset, 2004, p.19. Pour plus d'informations sur Poyen de Sainte-Marie voir Jean-Baptiste Poyen de Sainte-Marie, *Théorie sur la fabrication du sucre*, s.1 (Bordeaux), 1789 (Collection Chatillon) et *Théorie sur la fabrication du sucre, fondée sur de nouvelles observations relatives à la manipulation de cet art, par un habitant de la Guadeloupe*, Bordeaux, Impr. De Michel Racle, 1789.

Dubuc de Marentille, déclarait quant à lui, à la fin du XVIII[e] siècle, au sujet du « nègre a l'esprit paresseux et borné » qu'« en un mot, la faculté intellectuelle de cet espèce d'hommes tient plus souvent de l'instinct que de l'entendement[33]. » Pour le père Charles-François de Coutances, les esclaves furent « nés dans le sein de l'ignorance et de la barbarie, [ils] vécu[rent] sans culte, sans lois, sans mœurs, abandonnés à toute la corruption d'une nature abrutie[34]. » Le Nègre dans les colonies était donc un être déraisonnable dans la mesure où, il n'avait pas les capacités requises pour penser aux yeux des Blancs qui, au-delà de leurs préjugés, ne tenaient pas compte des traumatismes que celui-ci avait subis depuis son emprisonnement en Afrique et son passage forcé vers les Amériques.

Le discours objectivant et « chosifiant[35] » développé par les colons autour de l'infériorité intellectuelle et le manque de moralité de « leurs possessions » eût pour autre conséquence, de les réduire et de les assimiler à l'état animal, celui de bêtes aux proies à leurs instincts naturels. L'observation d'Alexandre-Stanislas de Wimpffen, un officier français en visite dans la colonie de Saint-Domingue en 1789, vient conforter cette idée: « [...] le Noir est ici au Blanc ce que la brute stupide est à l'ange de lumière[36]. » L'esclave à qui on imputa une certaine « incapacité cérébrale[37] » fut

[33] Selon A.N. ADVII, 21A n°4. Dubuc de Marentille, De l'esclavage des nègres dans les colonies de l'Amérique, Pointe-à-Pitre, Imprimerie Bénard, 1790. Cité dans Frédéric Régent, Esclavage, métissage, liberté : la Révolution française en Guadeloupe 1789-1802, Paris : Ed. Grasset, 2004, p. 19.

[34] C.A.O.M. F3 90, fol. 110-121. Règlement de discipline pour les nègres, adressé aux curés des colonies françaises par le père Charles-François de Coutances. Cité dans Frédéric Régent, Esclavage, métissage, liberté : la Révolution française en Guadeloupe 1789-1802, Paris : Ed. Grasset, 2004, p. 19.

[35] Aimé Césaire pose l'équation suivante dans son *Discours sur le colonialisme* : « colonisation = chosification. » Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 23.

[36] Alexandre-Stanislas de Wimpffen, *Haïti au XVIIIe siècle : richesse et esclavage dans une colonie française,* Paris, Karthala.1993, Lettre VIII, Jacmel, Mars 1789, p. 87.

[37] Schœlcher, *op. cit.,* p. 70.

alors vendu sur les marchés telle une « bête de somme[38]. » Le père Labat ne semble pas, lui non plus, différencier le Noir de la bête pour les Antilles. Lors d'une visite de l'habitation Capesterre, il souligne que « Ce qui [lui] parut meilleur, était un troupeau de quatre cents nègres grands ou petits, les plus beaux qui fussent dans le pays, avec des bestiaux de toute espèce en très grande quantité et en très bon état[39]. »

L'animosité supposée de l'esclave noir semble tributaire d'un défaut atavique et ontologique. Moreau de Saint-Méry et Descourtilz montrèrent à cet effet, la « férocité sanguinaire » des esclaves de la colonie de Saint-Domingue par le biais d'une classification de leurs mentalités. Les Cangas, par

[38] *Ibid.,* p. 88. Victor Schœlcher déclare également au sujet de l'esclave comme animal : « Et voilà que dès lors les esclaves sont aux yeux de leurs ennemis des brutes faites pour travailler, par droit de conquête, comme les bœufs et les chevaux. » *Ibid.*, p. 36. L'abbé Raynal déclare dans *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* que « L'esclave, instrument entre les mains de la méchanceté, est au dessous du chien que l'Espagnol lâche contre l'Américain... ». Cité par CLR James dans *Les Jacobins noirs : Toussaint-Louverture et le Révolution de Saint-Domingue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 22. Cette vision de la bête coloniale émerge très tôt dans l'œuvre de Césaire: « Et ce pays cria pendant des siècles que nous sommes des bêtes brutes ; que les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la négrerie ; que nous sommes un fumier ambulant hideusement prometteur de cannes tendres et de coton soyeux et l'on nous marquait au fer rouge et nous dormions dans nos excréments et l'on nous vendait sur les places et l'aune de drap anglais et la viande salée d'Irlande coûtaient moins cher que nous, et ce pays était calme, tranquille, disant que l'esprit de Dieu était dans ses actes. » Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 38-39 ; enfin, Achille Mbembe remarque plus généralement, dans *On the Postcolony*, sur la représentation de l'Africain dans le discours occidental que « « First, the African human experience constantly appears in the discourse of our times as an experience that can only be understood through a *negative interpretation*. Africa is never seen as possessing things and attributes properly part of "human nature". Or, when it is, its things and attributes are generally of lesser value, little importance, and poor quality. It is this elementariness and primitiveness that makes Africa the world par excellence of all that is incomplete, mutilated, and unfinished, its history reduced to a series of setbacks of nature in its quest for humankind. At another level, discourse on Africa is almost always deployed in the framework (or on the fringes) of a meta-text about the *animal* – to be exact, about the *beast*: its experience, its world, and its spectacle. » Achille Mbembé, *On the Postcolony*, University of California Press, 2001, p. 1-2.

[39] Labat, *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, TII, Réed ; Horizon Caraibes, 1972, p. 55. Cité dans Roland Anduse, *Joseph Ignace, le premier rebelle. 1802 : la Révolution antiesclavagiste guadeloupéenne*, Ed. Jasor, 1989, p. 33.

exemple, étaient selon Moreau « très hardis, prompts à la révolte[40]». Le Mandingue était « un maître sévère, quelque fois cruel[41]. » Descourtilz nous présente quant à lui, le peuple d'Urba comme inhumain et féroce[42], le Roi de Dahomet comme barbare et cruel[43]. À en croire Descourtilz, les nègres créoles à Saint-Domingue sont les pires, car des plus immoraux et avec des principes plus corrompus que ceux des Africains[44]. Ce regard profondément méprisant des colons sur les colonisés qu'observait déjà Laënnec Hurbon dans *Le barbare imaginaire*[45] nous conduit à un constat sans appel : le Noir, dans l'imaginaire colonial français, n'était qu'une bête aux antipodes de la raison.

Au pourquoi d'un tel traitement des esclaves dans les colonies, le grand ethnologue allemand Leo Frobenius (1873-1938) répond, dans *Histoire de la civilisation africaine,* que « la traite des noirs ne fut jamais une histoire de tout repos ; elle exigeait sa justification ; aussi fit-on du Nègre un demi-animal, une marchandise[46]. » Assigné à une catégorie intermédiaire entre l'animal et l'humain que W.E.B

[40] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797. p. 62

[41] *Ibid.,* p.62.

[42] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, p. 127.

[43] *Ibid*., p. 152.

[44] *Ibid*, p. 222.

[45] Laënnec Hurbon remarque pertinemment sur ce point, dans *Le barbare imaginaire,* que « ce qu'on a tenu en effet pour la découverte des Amériques et qu'il convient bien mieux d'appeler la conquête des Amériques, c'est l'inauguration d'un centre mondial de production de l'esclavage, qui s'accompagne d'une interprétation du monde à partir de l'Europe comme centre de l'humanité ou comme seul lieu possible de réalisation de l'humanité de l'homme, et qui voue tous les autres peuples à la condition de barbares. » Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Paris, Ed. du Cerf, 1988, p. 8.

[46] Léo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1952, p. 15.

Dubois appela le « *tertium quid*[47], » l'esclave se vit rejeté dans le versant déraisonnable de la pensée coloniale dans le but d'être mieux sauvé de sa barbarie. L'esclavage fut donc, aux yeux des colons et des missionnaires religieux dépêchés dans les colonies, un pas vers la civilisation[48] pour ces bêtes, *bêtes* qu'ils s'appropriaient physiquement et moralement. Pour Liliane Chauleau dans *La voix des esclaves*, « Conférer le baptême c'était là accorder aux esclaves une sorte de personnalité[49]. » Louis Sala-Molins semble s'accorder à cette idée lorsqu'il déclare sur un ton sarcastique, dans *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage,* « Bête, nous te ferons une âme[50]. »

L'idée de mission civilisatrice, qui justifiât des années de colonisation, ne semblait pourtant pas toujours faire l'unanimité dans les colonies. Une lettre du marquis de Fénélon, gouverneur de la Martinique de janvier 1763 à avril 1764, adressée au Ministère des Colonies le 11 avril 1764, nous donne ici une idée de l'opinion de certains colons vis à vis de l'instruction (religieuse) des Noirs à l'époque, mais aussi les raisons pour lesquelles il fut bon de garder les esclaves dans un état de complète ignorance :

> Je suis arrivé à la Martinique avec tous les préjugés d'Europe contre la rigueur avec laquelle on traite les Nègres et en faveur de l'instruction qu'on leur doit [...], mais [...] l'instruction est

[47] Selon W.E.B Dubois, « Quelque part entre les hommes et le bétails, Dieu a crée un *tertium quid* et l'a appelé Nègre – une créature simple et bouffonne, à la fois adorable à l'intérieur de ses propres limites, mais conçue pour marcher sous un voile. » W.E.B Dubois, *Les Ames du peuple noir*, trad. de M. Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 63.

[48] Selon Hegel, « De tout ces traits divers, il ressort que c'est la pétulance qui caractérise les nègres. Cette condition n'est susceptible d'aucune évolution et d'aucune culture et tels que nous les voyons aujourd'hui, tels ils furent toujours. Le seul lien essentiel que les nègres aient eu et ont encore avec les Européens, c'est celui de l'esclavage. En celui-ci, les nègres ne voient rien qui ne leur convienne et les Anglais justement qui ont fait le plus pour l'abolition du commerce des esclaves et de l'esclavage sont traités par eux-mêmes comme des ennemis. Car il est d'une capitale importance pour les rois de vendre leurs ennemis prisonniers ou même leurs propres sujets et ainsi l'esclavage a fait naître plus d'humanité parmi les nègres. » Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1979, p. 79.

[49] Liliane Chauleau, *La voix des esclaves : Foi et société aux Antilles (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, l'Harmattan, 2012, p. 23.

[50] Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage*, Paris : Homnisphères, 2008, p. 48.

> capable de donner aux nègres une première ouverture qui peut les conduire à d'autres conséquences, à une espèce de raisonnement. La sûreté des Blancs, moins nombreux, entourés sur les habitations par ces gens-là, livrés à eux, exige qu'on les tienne dans l'ignorance [...]. Je suis parvenu à croire fermement qu'il faut mener les nègres comme des bêtes et les laisser dans l'ignorance la plus complète [...]. S'il arrive jamais, Monsieur le Duc [Choiseul], une révolution dans les colonies par les nègres, ce qui n'est point une vision [...] elle n'arrivera que par les corps monastiques [...] [51].

Les arguments principaux de certains colons quant à la nécessité de limiter, voire de nier, toute instruction aux Noirs, portaient donc sur la garantie de la sécurité des blancs minoritaires dans les colonies, mais aussi et surtout sur la crainte d'une révolution potentielle, à laquelle paradoxalement ils ne croyaient pas vraiment[52], comme le remarque Fénélon.

Il ressort de tout cela des discours coloniaux contradictoires, mais visant d'une manière ou d'une autre, à maintenir le pouvoir. Si l'homme noir, déraisonnable et barbare par nature[53], se devait d'être sauvé par l'homme blanc qui lui procurerait une forme d'instruction grâce à l'esclavage, cette idée se voyait combattue par certains qui considéraient l'instruction comme trouble-fête et se représentaient de ce fait l'esclave simplement comme une bête exploitée pour sa force de travail qui génère un profit dans les colonies et dans la Métropole. L'esclavage et l'économie étant intimement liés dans

[51] Cité dans Chauleau Liliane, *La voix des esclaves: foi et société aux Antilles XVIIe-XIXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 2012. p.86 (Arch. Nat. Col. C8A 66, fol. 33, 1764, 11 avril.)

[52] Comme on le verra plus tard dans le cadre de cette thèse Michel Rolph Trouillot indique dans *Silencing the past* que quelques mois avant l'insurrection qui mena vers l'indépendance d'Haïti les colons étaient à milles lieux de suspecter ce qui les attendaient. La Barre, par exemple, décrivait dans ses lettres la vie sur l'île de Saint-Domingue à ce moment-là comme étant paisible et les esclaves comme étant obéissants. Une révolte paraissait de ce fait impossible, comme l'indique Trouillot : « The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened". Michel-Rolph Trouillot, « Chapitre 3: An Unthinkable History » dans *Silencing the past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995, p. 73.

[53] Léo Frobenius déclare dans *Histoire de la civilisation africaine* que « L'idée du « Nègre barbare » est une invention européenne qui a par contre-coup dominé l'Europe jusqu'au début de ce siècle. » Léo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12.

les colonies au XVIII[e] siècle[54], ils ne pouvaient avoir d'autre conséquence que celle de l'exclusion du Noir de toutes les sphères d'appartenance dans la société coloniale, mais également son exclusion de toute humanité par une bonne partie des maîtres de façon à maximiser la production économique, et donc, le profit de la population blanche.

2.1.2. Le Nègre aux prises de la passion et de la superstition.

La représentation que se faisaient les colons des noirs comme des êtres passionnés et superstitieux explique en grande partie, pourquoi ces derniers furent considérés comme privés de bon sens. L'esclave fut, en effet, dans les colonies, celui qui avait une conduite et des pratiques peu conventionnelles, soit, contraires à la raison européenne. De passage à Saint-Domingue en qualité de voyageur naturaliste dans le cadre de la découverte de la Nature riche de cette île, Michel-Etienne Descourtilz ne pu s'empêcher de s'intéresser, en dépit de ses recherches sur la faune et la flore, à l'Histoire naturelle des habitants de Guinée à Saint-Domingue au sujet desquels il écrivit un essai voué à servir à l'Histoire générale de l'Afrique. Descourtilz, qui se présente comme un témoin qui ne cherche qu'à établir la vérité pour son ouvrage historique, nous offre dès lors, une description des « mœurs de ces peuples non civilisés » et de « leurs coutumes *bizarres*[55] » qu'il a pu dresser, selon ses dires, grâce à ses interactions directes avec les Africains ainsi que ses observations de ce même peuple. Jean-Baptiste du Tertre et le père Labat, missionnaires religieux dans les îles du vent, se donnèrent une mission similaire lorsqu'ils entreprirent la rédaction de leurs œuvres respectives. Du

[54] Selon CLR James, « Le commerce des esclaves et l'esclavagisme étaient profondément enracinés dans l'économie du XVIIIe siècle. » CLR James. *Les Jacobins noirs : Toussaint-Louverture et le Révolution de Saint-Domingue*. Paris, Gallimard, 1949, p. 23.

[55] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, Tome III, p. 111. Je souligne.

Tertre affirme par exemple vouloir traiter dans son ouvrage de « tout ce qui peut servir pour donner une connaissance entière et exacte des Colonies Françaises de l'Amérique[56]. » On découvre dès lors aisément dans ces textes proto-littéraires, la religion, les mœurs et les aspects les plus intimes de la vie des esclaves dans les colonies.

a. Danse des Nègres

Les premières observations de Descourtilz quant aux mœurs et aux usages des esclaves dans la colonie de Saint-Domingue, touchent à la danse qu'il qualifie dans la foulée de passion dominante excessive :

> La passion de la danse est tellement impérieuse chez les nègres créolisés, qu'ils s'y livrent à l'excès, et ne quittent leur indécent calenda [danse nocturne] qu'épuisés de fatigue et d'amour par la lubricité de leurs mouvements, et le développement impudique de cette ivresse effrénée qui agace impérieusement leurs sensations[57].

[56] *Op. cit.*, Du Tertre, p. 420.
[57] *Ibid.,* p. 195.



Illustration 1. « Danse de Nègres, » *Nicolas Ponce, Recueil des vues des lieux principaux de la colonie Française de Saint-Domingue* (Paris, 1791), fig.26. Cette reproduction est tirée d'un tableau d'Agostino Brunias dont la copie se trouve à John Carter Brown Library à Brown University. Travail compilé par Jerome S. Handler and Michael L. Tuite Jr., et sponsorisé par la Virginia Foundation for the Humanities et l'Université de Virginie. N° inventaire : NW0251-a.

Cette danse au caractère extrême jugée impudique par les prêtres fut souvent considérée par les colons comme un prétexte favorisant le regroupement d'esclaves afin de planifier un éventuel soulèvement à venir. Des mesures visant à limiter tout risque furent de ce fait, mises en places. C'est ce que nous dit par exemple le père Labat, au sujet des esclaves des Antilles, et pour qui la passion des esclaves pour la danse « est au-delà de l'imagination[58] » :

> On a fait des ordonnances dans les îles, pour empêcher les calendas non seulement à cause des postures, indécentes, et tout à fait lascives, dont cette danse est composée, mais encore pour ne pas donner lieu aux trop nombreuses assemblées des Nègres, qui se trouvant ainsi ramassé dans la

[58] Labat, *op. cit.*, p. 54.

> joie, et le plus souvent avec de l'eau de vie dans la tête, peuvent faire des révoltes, des soulèvements, ou des parties pour aller voler[59].

L'une des conséquences premières d'une telle possibilité ne serait autre, que le dérèglement de la production économique très redouté par les maîtres. Ces pratiques du noir furent alors rejetées dans le versant déraisonnable des normes fixées par les colons, uniquement pour mieux les restreindre, voire les étouffer dans le but de préserver le pouvoir économique et politique.

b. Superstition des Nègres

Les Nègres à l'éducation primitive[60], en d'autres termes, proches de la nature, seraient également superstitieux à l'excès aux yeux des colons. Le père Labat indique là dessus, que les « Nègres restent idolâtres malgré leur conversion au christianisme[61]. » Fréquemment reléguée au domaine de l'irrationalité en Europe, la superstition des peuples africains dans les colonies semble prendre une dimension encore plus dramatique, lorsque Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry, Michel-Etienne Descourtilz ou encore Jean-Baptiste Labat s'attardent à la décrire. Car un esclave superstitieux n'est autre qu'un esclave dangereux parce que dominé par ses passions nous dit, par exemple, l'Abbé Hardy[62]. Ladite superstition des esclaves qui tient ses origines de traditions et de

[59] Ibid., p. 53.
[60] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 38.
[61] Labat, *op. cit.*, p. 44.
[62] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyen d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838. p. 81-82. L'abbé Hardy suggère l'instruction religieuse et morale des esclaves pour les affranchir de l'ignorance et de la superstition qui est le seul moyen de dominer et de régler les passions de l'esclave. Les lois et la morale ne suffisent pas à son avis, et la philanthropie ne peut inspirer des sentiments humains à l'esclave, car il n'est pas vertueux : « Que ceux qui ont mission de travailler à résoudre le grand problème qui nous occupe n'oublient jamais que la *puissance humaine* n'a point de moyen pour réprimer les passions de l'esclave, ni pour épurer ses mœurs, ni pour lui inspirer des

croyances Africaines fondamentales, se vit transformée dans le discours colonial en un élément négatif pour plusieurs raisons. La première d'entre elles est la force avec laquelle elle appelait au suicide des esclaves[63]. Car aux dires du père Labat, « les Nègres sont intrépides et méprisent le mal, les dangers et la mort[64]. » Cet acte, insensé aux yeux des colons et nuisible pour la production économique, fut des plus contrariant pour les planteurs qui perdaient leurs « meubles » et de ce fait, un profit sur lequel ils avaient initialement compté. Moreau de Saint-Méry note au sujet du suicide dans les colonies, que

> c'est principalement à l'égard des Ibos qu'une grande surveillance est nécessaire, puisque le chagrin ou le mécontentement le plus léger les porte au suicide dont l'idée loin de les épouvanter semble avoir quelque chose de séduisant pour eux, parce qu'il adopte un dogme de la transfiguration des âmes[65].

Descourtilz remarque lui-même, à quel point la croyance des esclaves en la métempsychose[66] et à la prédestination[67] immunisait ces derniers face à la crainte de mourir ; un événement qui signifiait pour les esclaves dont le quotidien était insupportable « un retour » – aussi spirituel qu'il soit – « au pays

---

sentiments capables de lui faire aimer la pratique des vertus et l'accomplissement de ses devoirs. » *Ibid.,* p. 26.

[63] Le thème du suicide des esclaves est très présent dans la littérature caribéenne. On le retrouve, par exemple, dans le roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière noire de Salem*, où on apprend que « Yao était un jeune guerrier qui ne se résignait pas à planter la canne, à la couper et à la charroyer au moulin. Aussi, par deux fois, il avait tenté de se tuer en mâchant des racines vénéneuses. On l'avait sauvé de justesse et ramené à une vie qu'il haïssait. » Maryse Condé, *Moi, Tituba Sorcière Noire de Salem*, Mercure de France, 1986, p. 14. A la fin de cette même fiction, Tituba informe le lecteur que « La semaine dernière, une jeune bossale s'est suicidée, une Ashanti comme Abena ma mère. Le prêtre l'avait baptisée Laetitia et elle sursautait à l'appel de ce nom, incongru et barbare. Par trois fois, elle essaya d'avaler sa langue. Par trois fois on la ramena à la vie. Je la suivais pas à pas et je lui insufflais des rêves. Hélas, ils la laissaient plus désespérée, au matin. » *Ibid.*, p. 272.

[64] Labat, op. cit., p.61

[65] Saint-Méry, *op. cit.*, p. 30.

[66] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, p. 130.

[67] *Ibid.*, p. 208.

natal. » Le témoignage d'un esclave fourni par Descourtilz nous donne d'autant plus d'informations capitales quand aux raisons d'un tel phénomène qu'est le suicide dans les colonies :

> « Pourquoi », me disoit l'un d'eux, « ne chercherions-nous pas à alléger la pesanteur de nos chaines, par l'espoir d'un sort plus heureux ? La perte de notre liberté doit nécessairement entrainer celle de notre chétive existence. Vous ne devez donc plus blâmer autant en nous le suicide, puisqu'il met fin à nos tourmens[68]. »

Félix Longin relève, lui aussi, un cas de croyance en la métempsychose, cette fois-ci en Guadeloupe, dans *Voyage à la Guadeloupe.* Il y déclare qu'« un Nègre de nation Bouriquis se pendit dans le dessein d'aller revoir sa famille. Il avait fait un paquet de ce qui lui appartenait et l'avait accroché près de lui au même arbre[69]. » En prenant en compte ces témoignages, on remarque que le suicide ne se résumait pas simplement à une forme de rébellion ou de faiblesse d'esprit de la part des esclaves, comme le croyaient certains colons ; il était plutôt et surtout une réponse aux souffrances quotidiennes, une forme d'échappatoire indispensable dans la quête d'un bien être qui demeurait inaccessible au sein de la colonie. C'est dire combien le mot « tourmens » employé par l'esclave que Descourtilz cite n'est pas anodin. Il dévoile à nos aux yeux, un monde démentiel où les colonisés, possédés par les colons, ne redevenaient maîtres de leur destin qu'en décidant de mettre fin à leurs jours[70]. Rejeté des avantages qu'apportaient le système colonial sur le plan socio-économique, car y

---

[68] *Ibid.*, p. 130.

[69] Felix Longin*, Voyage à la Guadeloupe*, Le Mans : Monnoyer, 1848. Cité dans Roland Anduse, *Joseph Ignace, le premier rebelle. 1802 : la Révolution antiesclavagiste guadeloupéenne*, Ed. Jasor, 1989, p. 35.

[70] Descourtilz, lui-même reconnaît que les esclaves, « pour échapper aux mauvais traitements des maîtres, trop souvent injustes et cruels, se donnent la mort. » *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, p.130. Ne nous y trompons néanmoins pas. Cette observation n'empêche pas Descourtilz de ne pas comprendre le suicide d'une esclave en particulier pour laquelle il disait que ses souffrances étaient « imaginaires » étant donné la bonté de son maitre. Seuls les esclaves dont les maitres sont cruels semblent donc « excusés » de cet

étant inclus en tant que bête de travail et privé de toute parole, l'esclave s'excluait volontairement par un acte suicidaire qui s'apparentait à une crise de folie à laquelle les colons voulaient à tout prix mettre un terme. Saint-Méry raconte à cet égard, que pour tenter de prévenir le suicide des esclaves

> [...] on fait couper la tête du premier qui se tue, ou seulement son nez et ses oreilles que l'on conserve au haut d'une perche ; alors les autres convaincus que celui-là n'osera jamais reparaître dans sa terre natale ainsi déshonoré dans l'opinion de ses compatriotes et redoutant le même traitement renoncent à cet affreux plan d'émigration[71].

Les avortements et les infanticides furent également chose commune sur l'île de Saint-Domingue[72] et sur les îles du vent. Le témoignage relevé par du Tertre d'une esclave guadeloupéenne connue sous le nom de « La Pucelle des Iles » car refusant l'imposition du mariage sur elle par son maître nous informe là-dessus :

---

acte. Pour Descourtilz, être esclave et dans la servitude ne justifie donc pas le fait de vouloir se suicider.

[71] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 30-31.

[72] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, Tome III, p. 130. Descourtilz nous fait d'ailleurs part de l'histoire d'une sage-femme, Arada, condamnée à mort pour avoir retiré la vie à 70 enfants pour les empêcher de devenir esclaves à leur tour. Pour elle, c'était un devoir qu'elle ne regrette pas d'avoir effectué (*Ibid.* p. 119). On retrouve également le thème de l'avortement dans la fiction caribéenne. Dans un roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière Noire de Salem*, le personnage de Tituba donne la justification d'un tel acte en déclarant que « Pour une esclave, la maternité n'est pas un bonheur. Elle revient à expulser dans un monde de servitude et d'abjection, un petit innocent dont il lui sera impossible de changer la destinée. Pendant toute mon enfance, j'avais vu des esclaves assassiner leurs nouveau-nés en plantant une longue épine dans l'œuf encore gélatineux de leur tête, en sectionnant avec une lame empoisonnée leur ligament ombilical ou encore, en les abandonnant de nuit dans un lieu parcouru par des esprits irrités. Pendant toute mon enfance, j'avais entendu des esclaves échanger les recettes des potions, des lavements, des injections qui stérilisent à jamais les matrices et les transforment en tombeaux tapissés de suaires écarlates. » Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière Noire de Salem*, Mercure de France, 1986, p. 83.

> Non, mon père, je ne veux ni de celui-là, ni même d'aucun autre : je me contente d'être misérable en ma personne, sans mettre des enfants au monde, qui seraient peut être plus malheureux que moi, et dont les peines me seraient beaucoup plus sensibles que les miennes propres[73].

Cette esclave qui refusa du tout au tout de se marier et d'enfanter, fit un choix dont d'autres n'eurent pas le luxe. Ces dernières se virent par conséquent dans l'obligation de mettre fin à la vie de leurs enfants plutôt que de leur laisser subir le même sort qu'elles. Cet acte monstrueux de l'esclave qui manquait à son devoir de reproduction fut perçu comme déraisonnable par les colons et interprété comme étant au deçà d'un comportement animal. Saint-Méry observe à ce propos que « trop souvent des mères barbares et abruties oublient tous les devoirs de la maternité, et sont insensibles à un sentiment que les animaux même ne méconnoissent pas[74]. » Ce comportement dévoile pourtant, sans doute, les conséquences psychologiques du traumatisme initial du dépaysement et de l'esclavage auquel s'ajoute un système colonial brutal où certains esclaves maltraités, à défaut de se donner la mort, devenaient mélancoliques et se perdaient dans leurs tristes rêves, des rêves[75] qui, comme on le verra, avaient une signification et une valeur culturelle et sociale allant bien au delà des a priori des colons et des scientifiques européens.

Si la superstition, aux yeux de Moreau de Saint-Méry, de Descourtilz et de Labat, tenait un grand rôle dans le suicide des esclaves, ils constatèrent néanmoins, avec bien d'autres colons, que sa forme principale résidait dans les pratiques magico-religieuses des Noirs dans les colonies[76]. Serge Mam-Lam-Fouck remarque par exemple pour les esclaves de la Guyane, dans *Histoire générale de la Guyane*

[73] Du Tertre, op. cit., p. 505.
[74] Saint-Méry, *op.cit.,* p. 89.
[75] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 105 à 112.
[76] Pour une étude complète des pratiques religieuses dans les colonies voir Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire : Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan, 2006.

française, que leur « vie religieuse et familiale se laisse mal saisir[77] » avant d'ajouter quelques pages plus tard, que l'église dénonçait leurs cultes comme « hérétiques[78]. » Le même constat est à faire à Saint-Domingue. On peut lire chez Moreau de Saint-Méry au sujet de la religion des Nègres que

> Toujours livrés à la plus absurde superstition, il n'est rien qui ne les effraye plus ou moins. Incapables de classer dans leur esprit les idées religieuses, ils font consister toute leur croyance dans les démonstrations extérieures[79].

Moreau de Saint-Méry précise que « [...] ce n'est pas seulement comme une danse que le Vaudoux mérite d'être considéré, ou du moins il est accompagné de circonstances qui lui assignent un rang parmi les institutions où la superstition et des pratiques bizarres ont une grande part. » Car, aux dires de Moreau, le « culte mystérieux du Vaudoux » donnait à voir des « scènes affligeantes pour la raison », où, des hommes pris de « délire » et « privés de l'usage de leurs sens », se laissent aller à l'« ivresse de leur imagination[80]. »

[77] Serge Mam-Lam-Fouck, *Histoire générale de la Guyane française : des débuts de la colonisation à l'aube de l'an 2000 : les grands problèmes guyanais, permanence et évolution*, Kourou : Ibis Rouge, 1996, p. 165.
[78] *Ibid.,* p. 173.
[79] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 35
[80] *Ibid.,* p. 49-50.



Illustration 2. « Le culte des Nègres, » Nicolas COLIBERT (1795), d'après Amédée FRERET. Musée d'Aquitaine, Bordeaux. N° inventaire : 2003.4.301.

La pratique du vaudou échappait totalement à la compréhension du colon créole qui ne voyait en ce culte rien d'autre que le spectacle de délires et de fureurs. Le discours de Descourtilz à l'égard de « ces êtres » que l'imagination rend « fanatiques et superstitieux à l'excès[81] » n'apporte rien de nouveau. Dans son esprit, les croyances africaines deviennent une « barbare superstition[82] » :

> Ayant beaucoup entendu parler d'une secte idolâtre appelée *vaudoux* à Saint-Domingue, et dont la réunion avoit lieu sur notre habitation, je fis venir une négresse affidée qui après m'avoir détaillé les faits surnaturels, me rendit le témoin oculaire des frénétiques cérémonies de ces espèces de convulsionnaires[83].

[81] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, Tome III, p. 210.

[82] *Ibid.,* p. 129.

[83] *Ibid.,* p. 180-181. Initié par la secte au hasard d'une promenade, Finette, intelligente et éduquée en France, est, aux yeux de Descourtilz, porteuse d'une vérité absolue au sujet des cérémonies vaudoux auxquelles elle assiste quotidiennement : « Les vaudoux, me dit la véridique Finette, sont de nations différentes ; ils tombent en crise par suite d'une sympathie inconcevable. Réunis sur le terrain qui doit être le théâtre de leurs grimaces convulsives, ils sourient en se rencontrant, se heurtent avec rudesse, et les voilà tous deux en crise ; les pieds en l'air, hurlant comme des bêtes féroces, et

Descourtilz critique par ailleurs les Akréens Crêpéens et Assianthéén, « abrutis par des coutumes superstitieuses[84] » et qui consultent des fétiches, contrairement à « une partie des nègres Mozambique [qui] ont reçu la connaissance du vrai Dieu par les Portugais [...][85]. » Le père Labat en dit de même : « Presque tous les Nègres sont idolâtres. Il n'y a que ceux des environs du Cap-Verd dont quelques-uns sont Mahométans[86]. »

Moreau de Saint-Méry, Descourtilz et Labat ne manifestent aucune bienveillance « ethnographique » envers les pratiques religieuses des esclaves de Saint-Domingue, pratiques qu'ils perçoivent comme à la fois curieuses et absurdes, voire folles. Laënnec Hurbon éclaire judicieusement ce phénomène de négativation envers les pratiques des esclaves dans les colonies lorsqu'il écrit que

> Les maîtres, administrateurs et missionnaires n'aperçoivent pas le sens de l'émergence du vaudou. Pour eux, toutes les croyances et pratiques de type africain relèvent de la superstition, de l'idolâtrie ou du satanisme, quand elles ne sont pas tout simplement signes d'infantilisme ou de folie[87].

Hurbon remarque par surcroît, qu'en ne faisant allusion qu'à la transe et à la « possession », Moreau de Saint-Méry « n'aborde qu'un aspect du vaudou[88]. » La vision unilatérale de Moreau et de Descourtilz envers la pratique du vaudou peut sans doute s'expliquer par la diabolisation précoce et

---

écumant comme elles. » (p.181.) Selon cette négresse, la secte utilise également la sorcellerie/magie et le poison pour se venger de leurs confrères.

[84] *Ibid.,* p. 158.

[85] *Ibid.,* p. 148.

[86] Labat, op. cit., p. 46.

[87] Laënnec Hurbon, *Les mystères du vaudou,* Paris, Gallimard, 1993, p. 31.

[88] *Ibid.*, p. 31. David Geggus remarque ailleurs autre part que « [...] ce que les colons appelaient « vaudou » n'était autre chose qu'une série de différents rites ethniques ou locaux. » David Geggus, « La cérémonie du Bois Caïman » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 165.

l'infériorisation de toute pratique religieuse, autre que celle du christianisme en Europe[89]. Les pratiques religieuses des africains ne pouvaient donc être conceptualisées, que comme des pratiques excentriques et extravagantes dans la pensée occidentale du XVIII[e] siècle. Le recours à ces cultes fut pourtant pour les esclaves, un moyen de retrouver et de conserver ne serait-ce, qu'une infime partie de leur identité africaine de laquelle ils furent dénués une fois implantés sur les îles respectives appartenant à la France. En outre, Roland Anduse à raison de dire dans *Joseph Ignace, le premier rebelle. 1802 : la Révolution antiesclavagiste guadeloupéenne* que

> Considérées longtemps comme vulgaires superstitions peu dignes d'intérêt, les pratiques magico-religieuses ont pourtant une fonction vitale de cohérence, surtout dans ces temps de déstructuration totale. Pour ne pas succomber dans la folie ou le suicide, l'esclave déraciné devait se raccrocher à quelque chose, porter son espoir vers un autre monde, invoquer d'autres forces à son secours[90].

La célébration de ces rites avait dès lors, une signification contraire à ce que percevaient les colons de l'extérieur et qu'ils interprétaient comme folie. Elle visait en fait, pour des hommes et des femmes qui tentaient de survivre tant bien que mal, à échapper à la folie elle-même.

c. Répression des colons face aux passions et à la superstition des esclaves.

Si comme on l'a vu précédemment, la conception de l'esclave comme bête *bête* dans les colonies fut avantageuse, socio-économiquement, pour les colons, il en est autrement des passions et de la superstition des esclaves qui échappaient totalement à la maîtrise scientifique européenne et donc, à

[89] Jeremy Popkin remarque à ce sujet, dans *Facing Racial Revolution,* que la critique explicite que Descourtilz fait des rites du vaudou montre sa croyance inébranlable en la supériorité de la civilisation européenne. Jeremy D. Popkin, *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 271-272.

[90] Roland Anduse, *Joseph Ignace, le premier rebelle. 1802 : la Révolution antiesclavagiste guadeloupéenne*, Ed. Jasor, 1989, p. 49.

son contrôle[91]. Elles furent de ce fait, rapidement perçues par des colons constamment angoissés[92] comme des éléments dangereux mettant à mal non seulement l'ordre colonial, mais aussi sa production économique et sa reproduction sociale (du moins, en matière de reproduction d'esclaves).

L'introduction de l'édit de 1685 de Louis XIV, dit *Code noir,* qui eût pour but premier de réglementer les relations entre le maître blanc et l'esclave noir, et de surcroît de le protéger des violences incessantes d'un maître abusif qui seraient contre productives pour la colonie sur le long terme, eût aussi pour usage de recadrer certaines conduites des esclaves considérées comme déraisonnables pour le bien-être des colonies. Le Code Noir devint à cet égard, comme l'indique Françoise Verges dans *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*, **«** l'une des premières expressions juridiques du bio-pouvoir (selon le terme forgé par Michel Foucault), lequel produit une « animalisation de l'homme[93] », obtenue en l'occurrence par un contrôle disciplinaire extrêmement poussé et des techniques appropriées. ». Françoise Verges et Louis Sala-Molins soulignent en effet, à quel point le code noir rend l'esclave « muet[94] » en l'excluant sur le plan juridico-politique dans les colonies[95], pour cause de crainte et/ou de profit. Les pratiques des esclaves perçues comme insolites par les colons furent ainsi, officiellement bannies dans les colonies. Par exemple, la crainte des colons que les

[91] On rejoint Jeremy Popkin sur l'avis que « scientific description was one way in which Europeans asserted their control over alien territories and peoples. » *Ibid.*, p. 271.
[92] Pour plus d'informations sur les pratiques religieuses des esclaves dans les plantations ainsi que leur lien avec les insurrections voir *Obeah and other powers: the politics of Caribbean religion and healing* / Diana Paton & Maarit Forde, editors. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2012; Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert; *Creole religions of the Caribbean: an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, 2nd ed., foreword by Joseph M. Murphy, New York: New York University Press, 2011 et Martin Munro, *Different Drummers: Rhythm and Race in the Americas*, Berkeley, University of California Press, 2010.
[93] Michel Foucault, *Dits et Écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 479.
[94] Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage*, Paris : Homnisphères, 2008, p. 59.
[95] Françoise Verges, *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale : Les Ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Ed. Albin Michel, 2001, p. 46.

esclaves ne planifient un éventuel soulèvement lors de leurs rencontres ludiques (telle que la danse), fut rapidement prise en main par un article interdisant tout attroupement d'esclaves sur les plantations. De même, toute pratique autre que celle de la religion catholique (telle que celle du vaudou dans l'ile de Saint-Domingue, mais aussi celle de l'obeah ou celui du quimbois en Martinique, Guadeloupe et dans les autres colonies), se virent interdites par les premiers articles du Code Noir qui promulguaient l'instruction obligatoire de la religion catholique chez les esclaves. Ces pratiques des esclaves étant liées, dans l'imaginaire des colons, à la sorcellerie[96] et à la sauvagerie[97], tous contrevenants se voyaient punis comme rebelles et désobéissants[98].

Soumis à des interdits pour cause de comportements jugés déraisonnables, le Nègre, au XVIII[e] siècle, figurait déjà comme irrationnel dans les discours qui se déployaient au sein des colonies où, seul celui doté de la couleur blanche détenait le droit à la parole.

[96] Moreau de Saint-Méry remarque que les Nègres croient aux sorciers et que certains sont empoisonneurs. Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 36. Par ailleurs, dans sa reflexion sur l'état actuel du pays, Michel-Etienne Descourtilz observe la crainte des Blancs de succomber sous le poison des Nègres. Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un Naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armfée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Tome II, Paris : Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, p. 452-453.

[97] Aimé Césaire blâme le pédantisme chrétien « pour avoir posé les équations malhonnêtes : *christianisme = civilisation; paganisme = sauvagerie.* » Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 10.

[98] Voir l'article III du Code Noir de 1685.

2.2. LE COLON IMMODERE

2.2.1. Le colon abusif

Le seul moyen pour que l'esclavage soit conciliable avec le bonheur, disait Moreau de Saint-Méry, c'est dans le modèle d'une administration sage et d'une exploitation facile[99]. La réalité fut pourtant autre dans les colonies françaises. Loin de l'utopie proposée par Moreau, ces colonies donnaient surtout à voir un régime où les passions et la violence des colons régnaient à l'unisson. Voici, par exemple, ce que Michel-Etienne Descourtilz remarque au sujet de la moralité des créoles : « Que devient un moral abandonné aux passions, et sans lois répressives ? Il acquiert un instinct sauvage, féroce, égoïste et dominateur, prêt en un mot à sacrifier tout ce qui s'oppose à son empire absolu[100]. » Alexandre-Stanislas de Wimpffen, de visite sur l'île en 1789, fit le même constat quant au caractère abusif du créole et nota qu'« il ne manque absolument au créole que le genre d'esprit nécessaire pour savoir user, sans en abuser, des facultés qu'il doit à la nature[101]. » Du Tertre note pour les Antilles « la forte passion que nos habitants témoignent pour amasser du bien[102]. » Face à ces descriptions, nul doute : le colon de Saint-Domingue, dans son désir de gouverner de manière absolue, se laisse à son tour, dominer ses passions qui trouvent leur expression dans le vice et l'usage quotidien de la violence. Rappelons que dès le XVIII[e] siècle, Descourtilz notait dans son *Histoire des*

---

[99] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 174.

[100] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un Naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armfée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Tome II, Paris : Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835, p. 52.

[101] Alexandre-Stanislas de Wimpffen, *Haiti au XVIIIe siècle : richesse et esclavage dans une colonie française,* Lettre VIII, Jacmel, Mars 1789*,* Paris : Karthala, 1993, p. 91.

[102] Du Tertre*, op. cit.,* p. 523.

désastres de Saint-Domingue, le passage de la colonie de Saint-Domingue d'un régime paternel à celui de l'égoïsme, de l'avarice et de la barbarie. Il en ressort, selon le naturaliste, que l'unique constante de ce gouvernement fondé sur aucun principe et doté de règlements arbitraires, fut un lourd despotisme motivé par l'ambition et la cupidité, « le funeste mélange des vices européens aux passions si faciles à s'exalter sous un climat brûlant[103]. » Du Tertre blâme de la même manière aux Antilles « la chaleur du pays » qui agirait sur « l'humeur fâcheuse des Commandeurs » qui ont la main légère et rendent le travail des esclaves insupportable[104]. L'équation que l'on pourrait tirer de tels constats serait alors la suivante : l'augmentation de capital générerait l'augmentation de la violence dans les colonies dont le but serait d'atteindre un rendement deux fois plus conséquent. Car, c'est dans une société que le fouet[105] symbolisa pour la population esclave et au sein de laquelle le planteur tout-puissant, fut à la fois accusateur, juge et bourreau[106] que l'esclave dû quotidiennement faire face à des maîtres abusifs. Soumis à des tortures innombrables et innommables pour la plupart, l'esclave noir évolua dans un espace où « le droit du maître fondé sur la violence [fut] fatalement condamné à la violence pour se maintenir[107]. » Les excès continuels des colons envers les esclaves qui dépassaient toute commune mesure, ne sont que trop bien connus. Moreau de Saint-Méry note à cet égard, que les procureurs, les gérants, les économes et les commandeurs, qui bien souvent étaient les représentants du pouvoir du maître parfois absent dans les colonies, étaient en général

> [...] aussi durs, aussi vains, aussi engoués de l'idée de leur talens en administration, qu'ils sont ignorans et dépourvus d'humanité et des premières notions nécessaires pour conduire des hommes comme eux [les esclaves], et qu'aucun certainement ne s'avisa jamais de regarder comme

[103] *Ibid.*, p. 50-51.
[104] Du Tertre*, op. cit.,* p. 523.
[105] Schoelcher dit que « le fouet, en un mot, est l'expression du travail aux Antilles. » Il fait parti du quotidien des esclaves. Victor Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Paris : Presses universitaires de France, 1948, p. 50.
[106] *Ibid.*, p. 55.
[107] *Ibid.*, p. 51-52.

tels[108].

Les critiques du juriste vis à vis des maîtres blancs dans la colonie de Saint-Domingue ne sont nullement surprenante, compte tenu du fait qu'il considérait ces comportements excessifs comme contre-productifs. Et pour cause, l'abus de ces derniers poussait très souvent au mécontentement de l'esclave qui tombait, par conséquent, dans un état dépressif et tentait de se suicider, d'avorter ou de fuir. Une telle perte de la main d'œuvre n'aurait alors pour autre conséquence, que la baisse de la production économique qui mènerait sous peu à la perte de l'île.

Dans sa démarche de déceler si les tortures des maîtres envers leurs esclaves étaient courantes ou simplement des « incidents isolés, extravagance de quelques colons demi-fous[109]», CLR James indique que, « bien qu'on ne puisse produire des centaines de cas, tout prouve que ces pratiques bestiales étaient des évènements normaux de la vie des esclaves[110]. » L'esclave se retrouvait alors, malgré lui, soumis aux caprices et à l'arbitraire de son maître. C'est ce que nous dit du Tertre lorsqu'il déclare que « Les Nègres souffrent assez patiemment de la peine de leurs fautes, mais quand on les frappe à tort, ils rugissent comme des lions, s'emportent dans une furie qui n'est pas concevable, et qui dégénèrerait en un chagrin capable de les faire mourir si cela arrivait souvent[111]» ou encore Labat lorsqu'il précise que, les esclaves « souffrent avec patience les châtiments quand ils les ont mérités, mais ils se laissent aller à de grandes extrémités, lorsqu'on les fait maltraiter sans

[108] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome II, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 80.
[109] CLR James, *Les Jacobins noirs : Toussaint-Louverture et le Révolution de Saint-Domingue*, Paris : Gallimard, 1949, p. 11.
[110] *Ibid.,* p. 10-11.
[111] Du Tertre, *op. cit.,* p. 533.

raison, par passion ou emportement, et sans les vouloir entendre[112]. » Ne voyant comme solution à une domination sûre que la violence, le maître aveuglé par son intérêt personnel devient despote au point qu' Alexandre-Stanislas de Wimpffen ne pu s'empêcher de déclarer, dans l'une de ses lettres écrites en 1790, que les esclaves sont « plus raisonnables dans leur ignorance que nous avec notre savoir[113].» L'ultime violence avec laquelle les administrateurs dirigeaient les plantations dénote sans doute une certaine forme d'incompétence en matière du maintien de l'ordre. La cruauté de ces derniers, loin d'être gratuite à leurs yeux, était en outre justifiée par les qualités basses des noirs jugés paresseux, voleurs, ou encore ivrognes. Saint-Méry, en attribuant l'insouciance comme caractéristique principale aux Africains, nous donne déjà une idée de la pensée coloniale vis à vis des Noirs : « Les Africains devenus habitans de Saint-Domingue, y restent en général indolens et paresseux, querelleurs, bavards, menteurs et adonnés au larcin[114]. » L'usage de la violence par les maîtres ne semblait alors avoir pour but ultime, que de ramener à l'ordre des esclaves dissipés.

Mais pour l'abolitionniste Victor Schoelcher, un demi-siècle plus tard, nulle excuse ne peut justifier de tels actes : « Le propriétaire était fou, dit-on maintenant ; excuse plus terrible que l'accusation. Que dire en effet d'un régime où des hommes peuvent être possédés par des fous ![115] » Selon Schoelcher, seul l'esclavage fut à la base de l'usage excessif du pouvoir absolu chez des colons abrutis. Ce fut également cette forme d'assujettissement qui créa des vices chez les esclaves. Les maux imputés aux Noirs dès la fin du XVII[e] siècle, ne seraient de ce fait pas ontologiques, mais liés à

[112] Labat, *op. cit.,* p. 51.
[113] Alexandre-Stanislas de Wimpffen, *Haiti au XVIIIe siècle : richesse et esclavage dans une colonie française,* Lettre XXVI, Au désert, Avril 1790, Paris : Karthala, 1993, p. 196.
[114] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797. p. 35.
[115] Victor Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Paris : Presses universitaires de France, 1948, p. 28.

leur condition dans les colonies qui entraineraient l'immoralité, le marronnage et les révoltes[116]. Ce discours dévoilant les effets néfastes de la colonisation n'est pas nouveau. Descourtilz remarquait lui-même, dès le XVIII[e] siècle, à quel point l'avarice des colons fut source de maux tels que les mortalités, les maléfices, les empoisonnements, les vengeances et les supplices arbitraires dans la colonie de Saint-Domingue[117].

2.2.2. Le colon excessif

Aux vices imputés aux colons par Moreau de Saint-Méry et par bien d'autres, s'ajoutent des passions que Moreau condamne sur le même pied d'égalité, car source de désordre absolu dans l'administration coloniale :

> Et l'on dit encore qu'on peut s'en fier à ce que l'intérêt personnel conseille ? Il faut avoir bien peu réfléchi pour ne pas savoir que les passions des hommes les trompent sur ce qui est réellement leur intérêt, et que chaque homme a mille passions. Qu'est-ce donc quand il faut, comme ici, que l'intérêt personnel parle le même langage chez tous ! C'est au gouvernement à faire taire les motifs secrets, à vaincre l'indolence, à détruire l'irrésolution et à imprimer le mouvement à une grande entreprise. Mais le gouvernement lui-même fait-il toujours ce qu'il doit vouloir au nom du bien public ?... [118]

C'est au caractère insouciant des colons[119] indifférent aux règles qu'il faut suivre pour bien tenir la colonie que Moreau de Saint-Méry en veut. En appelant le gouvernement à contraindre les colons à

[116] *Ibid.*, p. 60.
[117] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris : Garnéry, 1795, p. 93-103.
[118] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome II, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 155.
[119] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 194.

faire ce qui leur est utile[120], ce dernier met en avant l'inefficacité des colons à combattre leurs passions. Celui-ci remarque d'ailleurs que les passions « [déploient] toutes leur puissance dans le cœur de la plupart des Créols [...][121], » et ne manque pas d'offrir, dans ses écrits, un portrait peu élogieux des trois groupes les plus touchés par ces passions : les Créoles blancs, les Créoles blanches et les métis. L'intérêt des idées de Moreau de Saint-Méry réside dans sa tentative de lier le bouleversement de l'ordre colonial à la propagation dangereuse des passions entre les mulâtres et les mulâtresses, et finalement, entre les mulâtresses et les colons qui sont parfois décrits comme des proies faciles. Ces passions se définissent essentiellement sur deux pôles : celui des plaisirs et celui de la jalousie. À en croire Moreau, l'environnement géographique, culturel et social de Saint-Domingue n'est pas l'un des meilleurs pour les créol(e)s blanc(he)s et les métis qui en pâtissent aussi bien physiquement que psychologiquement. En effet, ce dernier observe que le créole blanc possède un « tempérament ardent [...]. Aimant avec transport la danse, la musique, il semble n'exister que pour les jouissances voluptueuses[122]. » Le « Mulâtre », quant à lui, est décrit comme aimant « le plaisir, c'est son unique maître, mais ce maître est despotique. Danser, monter à cheval, sacrifier à la volupté, voilà ses trois passions[123]. » La grande place que tient la production ludique dans la vie des Créoles blancs et des métis au sein de la colonie de Saint-Domingue, semble inquiéter le juriste qui, sous son chapeau d'ethnographe et de topographe, avait pour grand projet d'édifier, à travers la rédaction de sa *Description*, une sorte d'encyclopédie qui pourrait fournir à la prospérité des éléments et des informations pratiques, visant à mieux conserver et à mieux gérer les colonies pour peu qu'elles

[120] *Ibid.*, p. 193.
[121] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 15-16.
[122] *Ibid.*, p. 15.
[123] *Ibid.*, p. 103.

soient un jour restaurées[124] et à nouveau sous la coupe de la Métropole. Une meilleure connaissance des colonies permettrait évidemment, de maximiser le pouvoir politique des colons, mais aussi le profit économique que la « perle des Antilles » apporterait. En tant que colon créole né à la Martinique, Moreau de Saint-Méry a toujours été un grand défenseur de sa classe[125] aussi bien sur le plan politique, économique que social[126]. Des hommes obnubilés par le jeu et les plaisirs, et qui détourneraient par conséquent, leur attention de la production économique, seraient alors aux yeux de Moreau, non seulement un danger pour la colonie, mais aussi un obstacle à sa croissance.

Les créoles blancs et les métis ne sont pas le seul objet d'inquiétude de Moreau de Saint-Méry. Ce dernier déplore également l'influence néfaste des femmes qui pourraient être un élément fructueux dans la société coloniale mais qui ne s'appliquent qu'à corrompre les hommes. Aveuglées par la

[124] Moreau de Saint-Méry, pour qui une bonne administration de la colonie n'est possible que par une bonne connaissance de celle-ci, fait référence à son œuvre comme une lecture incontournable pour connaître l'ile de Saint-Domingue dans son « Discours préliminaire » : « Lorsque cet instant aura été amené par la paix générale, la France aura besoin, surtout pour Saint-Domingue, d'avoir des renseignements capables de la diriger dans le choix des moyens qu'elle devra adopter pour en faire encore une utile Colonie. », *Ibid.,* p. V-VI.

[125] Pour un exposé détaillé du rôle politique important qu'a joué Moreau de Saint-Méry dans les colonies et à l'Assemblée, voir Anthony Louis Elicona, *Un colonial sous la Révolution en France et en Amérique : Moreau de Saint-Méry*, Paris : Jouve et Cie, 1934.

[126] Prenons, par exemple, son combat sans fin contre Julien Raimond, homme politique engagé et essayiste haïtien qui désirait que l'on octroie les mêmes droits aux gens libres de couleur que ceux donnés aux Blancs. Pour plus d'informations sur les différents entre Moreau de Saint-Méry et Julien Raimond au sujet du préjugé de couleur et autres problèmes dans les colonies. Cf. Florence Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme : le combat de la Société des Citoyens de couleur : 1789-1791*, Paris : CNRS Ed, 2007. Aussi, l'Abbé Grégoire, député de Lorraine et partisan de la Société des Amis des Noirs fit paraître un *Mémoire en faveur des gens de couleur, ou sang-mélés, de Saint-Domingue et des autres îles françaises de l'Amérique* (1789). Moreau de Saint-Méry fait paraître 4 jours plus tard, en réponse à ce Mémoire, un pamphlet anonyme signé P.U.C.P.D.D.L.M (Par un colon, premier député de la Martinique) sous le titre de *Observations d'un habitant des colonies* (1789). L'abbé Cournand, professeur de littérature française au Collège de France et adhérent de la thèse de l'égalité pour tous, démasque Moreau Saint-Méry et répond à ses arguments par un pamphlet intitulé *Réponse aux Observations d'un habitant des colonies* (1789).

passion, les créoles blanches affichent certaines attitudes qui frisent la folie. Moreau observe à ce sujet que

> L'attachement des Créoles est mêlé de jalousie, et malgré leur indifférence pour l'époux que les seules convenances leur aura donné, elles ne peuvent pardonner les infidélités. C'est contre tout ce qu'elles peuvent soupçonner qu'elles s'irritent avec fureur. La jalousie a donné la mort à des femmes Créoles qui n'ont pu supporter le changement de celui qui les idolâtraient. Elles sont même capables de préférer la perte de l'objet aimé à celle de sa tendresse : tant cette odieuse passion dénature tout, jusqu'au sentiment même où elle prend sa source[127].

Michel-Etienne Descourtilz, dans *Voyages d'un naturaliste*, ne saurait si bien s'accorder à l'idée de Moreau de Saint-Méry selon laquelle la jalousie, passion diabolique entraînant jusqu'à la mort, transforme les créoles blanches soupçonneuses de leur compagnon en furies. Ce dernier note que

> Les créoles, naturellement portées à l'amour, sont pourtant généralement plus amoureuses qu'aimantes ... Elles sont donc jalouses, malgré leur indifférence [...] Idolâtrer aujourd'hui ; demain presser sans émotion l'amant de la veille, telle est, hélas ! la passion éphémère des créoles[128].

Le Père Labat mentionne lui aussi la jalousie des créoles aux Antilles dans *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique* et va même jusqu'à dénoncer les Négresses que leurs maris entretiennent[129]. L'existence de cette passion dont Moreau de Saint-Méry, Descourtilz et Labat regrettent les effets néfastes – (rappelons que Moreau de Saint-Méry précise qu'elle est une « odieuse passion qui dénature tout » et que Descourtilz ponctue sa remarque sur cette « passion éphémère » d'un « hélas ! » qui ne manque

---

[127] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 19.

[128] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835,, p. 58. (Note de bas de page n°1).

[129] Labat, *op. cit.* p. 33.

pas de montrer son désespoir face à la situation) – ne reste cependant pas sans justification. Moreau de Saint-Méry explique que

> L'état de désœuvrement dans lequel les femmes Créoles sont élevées ; les chaleurs presque habituelles qu'elles éprouvent ; les complaisances dont elles font perpétuellement l'objet ; les effets d'une imagination vive et d'un développement précoce ; tout produit une extrême sensibilité dans leur genre nerveux[130].

En parlant de désœuvrement au lieu d'oisiveté, Moreau de Saint-Méry semble attacher une grande importance au rôle spécifique que la femme blanche doit jouer dans la mise en œuvre des objectifs sociaux, économiques, familiaux et même ludiques de la colonie. Car, la femme créole, mal nourrie, disposée à l'inactivité et consumée par des « passions vives », perdrait tout attrait[131] et mettrait en péril aussi bien sa santé que celle de la colonie. Les colons se détourneraient alors des femmes créoles au « charme flétri[132] » pour se jeter dans les bras des mulâtresses toujours pimpantes. Le discours négatif du juriste sur l'amour ne se contente, de ce fait, pas seulement de poser le problème des passions dans le système colonial, il propose aussi une sorte d'exclusion sociale, économique et familiale d'une des sources de la passion : la Mulâtresse par qui le malheur arrive. Doris Garraway remarque à ce sujet, dans « Race, Reproduction and Family Romance in Moreau de Saint-Méry's *Description... de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* », le caractère ambigu de la représentation de la mulâtresse dans l'imaginaire colonial :

> In the late eighteen century, colonial writers sensationalized mulatto women as icons of pleasure and sexual excess, figures both loved and blamed for the luxury, indebtedness and moral laxity of the colony[133].

---

[130] Saint-Méry, *op. cit.,* p. 18.
[131] *Ibid.*, p. 20-21.
[132] *Ibid.*, p. 21.
[133] Doris Garraway, « Race, Reproduction and Family Romance in Moreau de Saint-Méry's *Description... de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* », Eighteenth-Century Studies, Vol. 38, N°2, winter 2005, pp. 227-246. p. 228. Sur le désir et la sexualité dans les colonies voir également Doris L. Garraway, *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*, Durham: Duke University Press, 2005.

La Mulâtresse et parfois la Négresse, trouvent en effet, une place certaine au cœur des discours coloniaux accusateurs sur le dérèglement des mœurs coloniales. On peut lire par exemple chez du Tertre, qui désigne l'accouplement entre les Blancs et les Noirs de « désordre[134] » qu' « On ne saurait mieux vérifier le proverbe qui dit, que l'amour est aveugle, que dans la passion déréglée de quelques-uns de nos français qui se portent à aimer leurs Négresses malgré la noirceur de leur visage, qui les rend hideuse, et l'odeur insupportable qu'elles exhalent, qui devraient à mon avis éteindre l'ardeur de leur feu criminel[135]. » Labat constate que le libertinage des blancs avec les Négresses n'est que trop fréquent et qu'il est « la source d'une infinité de crimes[136]. » Pour Moreau de Saint-Méry l'amour des Mulâtresses est un « poison[137]. » Celles-ci aimeraient, entre autres, à rendre infidèles les maris des blanches[138] :

> Charmer tous les sens, les livrer aux plus délicieuses extases, les suspendre par les séduisants ravissements : voilà son unique étude ; et la nature, en quelque sorte, complice du plaisir, lui a donné charmes, appas, sensibilité, et ce qui est bien plus dangereux, la faculté d'éprouver encore mieux que celui avec qui elle les partage, des jouissances dont le code de *Paphos* ne renfermait pas tous les secrets[139].

Les réticences de Moreau de Saint-Méry, de du Tertre et de Labat face aux comportements des créoles et des métis n'est pas sans rappeler le fameux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) dans lequel Rousseau condamne le luxe qu'il perçoit comme dangereux et immoral car ayant le potentiel de corrompre et de détourner les hommes de leur devoir. Si Voltaire, quant à lui, voit le luxe dans son *Dictionnaire Philosophique* (1764) comme la cause « des passions, des vertus et des vices des hommes », il n'hésite pas à en défendre les apports, car celui-ci garantie

[134] Du Tertre, *op. cit.*, p. 513.
[135] *Ibid.*, p. 511.
[136] Labat, *op. cit.*, p. 32.
[137] Saint-Méry, *op. cit.*, p. 94.
[138] *Ibid.*, p. 96.
[139] *Ibid.*, p. 92.

notamment, une certaine productivité de la société ainsi que le bonheur des hommes. Seul le luxe dans son état d'excès, soit, le superflu, peut donc corrompre. D'où l'importance de la modération. Mais cette modération tant prônée ne semble pourtant pas, aller de pair avec les divers principes des colonies, comme l'ont déjà observé Saint-Méry, du Tertre et Labat, et comme le confirme cet énoncé de Descourtilz :

> Les colonies, en général, sont les pays de tous les préjugés qui tiennent de près à l'orgueil et à la cupidité. Là, toutes les passions qui transportent l'homme, déjà exaltées par un climat brûlant, le sont encore plus par la jalousie, l'émulation, et par les innombrables facilités de s'enrichir et de satisfaire ses penchants[140].

On comprend alors pourquoi, un usage abusif de la violence envers les esclaves, mais également une production ludique excessive dans les colonies où s'inscrivent les désirs, les plaisirs, les jeux et les jalousies qui sont des passions dominantes, sont perçus comme nocifs par un Moreau de Saint-Méry qui, éduqué en France dès l'âge de 19 ans dans les domaines juridique, littéraire mais aussi scientifique, et grand avocat dans les colonies est, sans aucun doute, au courant des débats philosophiques qui y prennent place[141]. Pur danger pour l'épanouissement des colonies sur le plan

---

[140] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue, précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris : Garnéry, 1795, p. 30-31.

[141] Carla Corradi Martini declare que « Paris vivait en ce temps-là [au XVIIe siècle] des moments de pleine effervescence politique et culturelle. Dans ce milieu très favorable à l'épanouissement d'une personnalité aussi curieuse, souple et frémissante que la sienne (celle de Moreau de Saint-Méry), nous voyons cet adepte du progrès se passionner pour des théories philosophiques très diverses, voire opposées : tantôt séduit par Montesquieu, tantôt par les encyclopédistes et par Diderot, tout à sa passion pour l'utilité et son culte pour la raison, tantôt rousseauiste convaincu. » Carla Corradi Martini, « Un monument à la gloire de Parme : la *Description* de Moreau de Saint-Méry », dans Christine Peyrard, Francis Pomponi et Michel Vovelle, *L'administration napoléonienne en Europe : adhésions et résistances*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2008, p. 18. John Garrigus confirme également l'influence Rousseauiste de Moreau de Saint-Méry lorsqu'il déclare que « tout comme les écrivains des Amériques espagnoles et d'Europe, Moreau utilisait le mot *luxe* comme étant synonyme de corruption morale et politique. Admirateur de Rousseau, il voyait la société coloniale oscillant entre la vertu et la corruption [...]. » John Garrigus, « Moreau de Saint-Méry et le patriotisme créole à Saint-Domingue » dans *Moreau de Saint-Méry ou les ambigüités d'un créole*

économique et social, ces vices et ces passions, « maladies » (dans le sens stoïcien et Kantien) symboliques de la perversion de la raison, poussent sans conteste les colons à se détourner de leur tâche première, qui est celle de l'expansion des colonies, en faveur de violences et de jouissances futiles mettant en péril l'ordre et la domination coloniale.

des lumières. Textes réunis par Dominique Taffin, Société des Amis des Archives et de la Recherche sur le Patrimoine Culturel des Antilles, 2006, p. 69. Voir également l'article de Vertus Saint-Louis, « Moreau de Saint-Méry et la peur de la philosophie » dans *Moreau de Saint-Méry ou les ambigüités d'un créole des lumières*. Textes réunis par Dominique Taffin, Société des Amis des Archives et de la Recherche sur le Patrimoine Culturel des Antilles, 2006.

DEUXIEME CHAPITRE

REVOLUTION DE 1791 À SAINT-DOMINGUE : UN EPISODE DE DELIRE ET DE FUREUR

> *Ils se sont révoltés. Avant l'heure. Soudain debout sans demander l'autorisation aux savants, aux philosophes, aux marquis, aux abbés. Avant l'heure. Trop forts et trop nombreux. Dommage. Un réveil si bruyant, on n'a pas pu, pas su l'accompagner. Ils ont, comme prévu, semé le désordre, tué des propriétaires, saccagé la propriété, violé le plus sacré des-droits-de-l'homme-et-du-citoyen. Il fallait, hélas, tout rependre à zéro. Calamité de leur dégénérescence*[1].

1. DU DELIRE DES COLONS FACE A LA FOLIE DES RECLAMATIONS POLITIQUES DES MULATRES.

1.1. Une demande inconcevable

La division de la colonie établie sur la distinction de couleur par les colons afin de préserver le pouvoir (politique, économique et social) et de maintenir un certain ordre social dans la colonie, n'excluait pas uniquement les esclaves noirs, comme on l'a déjà fait remarquer. L'augmentation massive des métis au cours du XVIII[e] siècle, notamment dû aux viols des esclaves par leurs maîtres et aux passions amoureuses des Blancs attirés par les Négresses et les Mulâtresses, entraîna l'exacerbation du préjugé de couleur à Saint-Domingue dès le milieu du XVIII[e] siècle[2]. Il en va de même pour les Antilles et la Guyane. « Lié intimement au fait de la domination et de l'oppression physique que l'homme blanc exerce sur le noir[3] », le préjugé de couleur justifia, durant des années, un discours racial rabaissant le groupe des affranchis, communément appelés gens de couleur ou

[1] Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage*, Paris : Homnisphères, 2008, p. 188.
[2] Sur le pouvoir de la femme au sein de la société esclavagiste voir Fritz Gracchus*, Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Editions caribéennes, 1986.
[3] Victor Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p. 70.

Sang-Mélés[4] (mais pouvant intégrer à une échelle moindre des anciens esclaves noirs) qui se virent à leur tour, exclus de la société coloniale par des colons prêts à défendre leurs intérêts personnels par tous les moyens. Ces hommes avaient acquis la liberté dans les colonies, soit par la clémence de leur maître (qui avait parfois le statut parallèle de père biologique) en étant descendant d'Affranchis, ou en l'achetant par leur dur labeur. Cette exclusion basée sur le statut social et l'épiderme, vint trouver ses particularités dans la distribution du sang :

> Dès que le sang Africain s'est uni à celui d'un Indien ou d'un Blanc quelconque, le préjugé les dégrade, eux et leur descendance, comme mésalliés, sans qu'ils puissent prétendre à nul emploi, à nulle place, parce que de ce moment, ils sont assimilés aux Affranchis[5].

Ce discours qui repoussait les Affranchis dans les limites de l'acceptabilité sociale ne se cantonna pas uniquement à la couleur de peau, il se profila également autour du caractère et autour de la morale de ces derniers :

> Mais que sont réellement, pour la plupart, les affranchis soutenus par la haute protection de la philanthropie ? Des hommes livrés à la plus coupable oisiveté, agités par les passions les plus violentes, des hommes inutiles à leurs semblables, nuisibles à la société ; des hommes, enfin, dont l'avenir est la misère, souvent même le désespoir...[6]

Le Père Labat fait une description similaire des Mulâtres dans un discours à deux facettes :

---

[4] Saint-Méry réfère à « gens de couleur » et « sangs-mélés » pour désigner tous ceux qui ne sont ni Nègres ni Blancs, et entend par « Affranchis » tout ce qui n'est ni Blanc ni esclave. Cette classe voit le jour notamment à cause de la rareté des femmes à la naissance de la colonie ; mais aussi à cause de mariages de blancs avec leurs esclaves et d'affranchis avec des esclaves. On passe de 500 en 1703 à 28 000 affranchis en 1819. Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 68-70 et p. 99.

[5] *Ibid.*, p. 81-82

[6] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838, p. 122-123.

> Les Mulâtres sont pour l'ordinaire bien faits, de bonne taille, vigoureux, forts, adroits, industrieux, courageux et hardis au delà de l'imagination ; ils ont beaucoup de vivacité, mais ils sont adonnés à leurs plaisirs, volages, fiers, cachés, méchants, et capables des plus grands crimes[7].

Libres, en principe, sur le plan juridique, les affranchis n'étaient en réalité pas forcément mieux traités que les esclaves noirs dans la société coloniale. Moreau de Saint-Méry note d'ailleurs à ce sujet, que « [...] cette distinction entre l'homme libre et l'esclave lorsqu'il s'agit de la vie est un égarement en législation[8]. » Le droit à la liberté des affranchis dans les colonies fut avant tout aux yeux des colons une convention sociale[9] plus qu'un statut véritablement juridique. Florence Gauthier constate à ce propos que

> Dès la première moitié du XVIII[e] siècle le groupe des Blancs chercha, en prenant appui sur le préjugé de couleur, à hiérarchiser la partie « libre » de la société coloniale : les « sang-mêlés » se virent progressivement réduits à l'état juridique de bâtards, pour cause de couleur, et soumis à une série d'interdits[10].

La vie quotidienne des Mulâtres se transforma progressivement en un calvaire que les Blancs, par jalousie et/ou par crainte, maintenaient à l'aide d'une série de lois : le Conseil de Port-au-Prince voulut, par exemple, leur extermination, les bannir dans les montagnes ou encore leur interdire

---

[7] Labat, *op.cit.,* p. 33.

[8] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome II, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 361. Michel-Etienne Descoutilz note également que « les loix protectrices promulguées autrefois en faveur des affranchis, étaient tombées en désuétude [...] » Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 131.

[9] Victor Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

[10] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 15-29.

l'achat de toute propriété[11] pour empêcher leur ascension sociale dans les colonies et protéger le statut privilégié des Blancs. Les Affranchis furent aussi en proie aux inégalités juridiques en Guadeloupe où ils furent souvent humiliés par les mesures discriminatoires prises contre eux. On peut lire dans le *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur Clugny, capitaine de vaisseau, gouverneur de la Guadeloupe, et au sieur Foulquier, intendant de la même colonie, de Versailles* que

> Les libres sont des affranchis ou des descendants d'affranchis. A quelque distance qu'ils soient de leur origines, ils conservent toujours la tache de l'esclavage et sont déclarés incapables de toutes fonctions publiques : les Gentilshommes même qui descendent à quelque degré que ce soit d'une femme de couleur où qui ont contracté quelque alliance avec cette classe d'hommes ne pourront jouir dans la colonie des prérogatives de la noblesse ; cette loi dure a été jugée jusqu'à présent nécessaire [...][12]

L'équilibre hiérarchique « nécessaire », fondé principalement sur la couleur de peau instauré par les colons fut cependant, très vite bouleversé par l'écho des bouleversements politiques et révolutionnaires qui eurent lieu dans la Métropole dès 1789, pour les principes fondamentaux de la liberté et de l'égalité de tous les hommes, suivi de débats abolitionnistes en 1790. « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » devint « la terreur des colons[13] » dont la suprématie politique et économique fut mise à l'épreuve, lorsque les libres de couleur et les esclaves qui dénoncèrent l'hypocrisie de la mise en place universelle de tels droits, décidèrent de se faire entendre. Marie-Hélène Léotin argumente qu'à ce moment-là, les motivations qui se cachaient derrière la bataille des deux groupes au statut inférieur dans les colonies ne s'alignaient pas nécessairement. Pour cette

---

[11] CLR James, *Les Jacobins noirs : Toussaint-Louverture et le Révolution de Saint-Domingue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 36.

[12] C.A.O.M. F3 73. *Mémoire du roi pour servir d'instructions au sieur Clugny, capitaine de vaisseau, gouverneur de la Guadeloupe, et au sieur Foulquier, intendant de la même colonie, de Versailles,* le 20 mars 1784. Cité dans Frédéric Régent, *Esclavage, métissage, liberté : la Révolution française en Guadeloupe 1789-1802*, Paris : Ed. Grasset, 2004, p. 47.

[13] Florence Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme : le combat de la Société des Citoyens de couleur : 1789-1791*, Paris : CNRS Ed, 2007, p. 90.

dernière, si les gens de couleur militaient pour l'égalité, les esclaves quant à eux militaient pour la liberté[14]. Un tel phénomène ressort bien lorsque l'on regarde de plus près les discours établis par ces deux groupes après la Révolution française. Une lettre anonyme adressée à M. Mollerat, de Saint-Pierre en Guadeloupe dévoile par exemple, que les esclaves des colonies françaises étaient effectivement, dès 1789, conscients de leur droit à la liberté qu'ils réclamèrent d'une manière saisissante. Des esclaves noirs y déclarent :

> Général, Intendant, Gouvernement, Conseillers et autres particuliers, nous savons que nous sommes libres et vous souffrez que ces peuples rebelles résistent aux ordres du Roi. Eh bien, souvenez-vous que nous sommes Nègres, tous autant que nous sommes, nous voulons périr pour cette liberté ; car nous voulons et prétendons de l'avoir à quelque prix que ce soit, même à la faveur des mortiers, canons et fusils [...]. Enfin, c'est en vain que nous vous prenons par des motifs de sentiment et d'humanité car vous n'en avez pas ; mais à la faveur des coups nous l'aurons, car nous voyons que c'est le seul moyen d'en venir à bout. Il en sortira avant peu, si ce préjugé n'est pas entièrement anéanti, ... des torrents de sang qui couleront aussi puissants que nos ruisseaux qui coulent le long des rues.....
> Signature : « Messieurs, Nous avons l'honneur d'être, signé par nous, Nègres[15]. »

Les gens de couleur ne sont pas non plus épargnés par les Blancs dans leur quête pour l'égalité. Léotin nous informe que le 3 juin 1790, des Mulâtres se voient massacrés par des Blancs qui les accusent de complot contre la colonie et désirent de ce fait ramener l'ordre, en d'autres termes, « faire rentrer les mulâtres dans la classe dont ils ne devaient pas sortir[16]. » Ces persécutions envers les Mulâtres dans les colonies, n'empêchèrent pas des hommes tel que Julien Raimond, homme politique engagé et essayiste haïtien, d'aller maintes fois dans la Métropole pour défendre les droits

[14] Léotin ajoute que la lutte des gens de couleur et de celles des esclaves ne se rencontre pas et précise que les gens de couleur ne veulent pas forcément que les esclaves deviennent libres. Marie-Hélène Léotin, *La Martinique au temps de la Révolution française 1789-1794,* p. 19.
[15] Copie d'une lettre anonyme adressée à M. Mollerat, de Saint-Pierre, le 28 Aout 1789, Arch. Nat. Col. C 8 A, folio 68, 1789, 28 Août, p. 19. Cité dans Marie-Hélène Léotin, *op. cit.,* p. 19.
[16] *Ibid.,* p. 76.

des gens libres de couleur qui, selon ce dernier, devaient égaler ceux des Blancs[17]. Jacques Ogé, quarteron créole de Saint-Domingue, autrefois négociant au Cap, sollicita également la justice envers les gens de couleur libres. Mais ces démarches ne furent pas accueillies positivement par les colons blancs qui considéraient les demandes des affranchis comme excessives. De plus, les inquiétudes causées par les amis des noirs, amorcèrent la méfiance des Blancs qui prirent progressivement leurs précautions. L'aveuglement des colons pour le pouvoir dans les colonies eût pour conséquence des agissements que Descourtilz qualifia d'« impolitique[s][18].» Rappelons que beaucoup de défenseurs de la colonisation aux Antilles publièrent contre la liberté des Noirs et décrièrent la guerre pour l'indépendance des nègres comme une inconcevable folie[19]. Moreau de Saint-Méry s'opposait lui-même à tous changements dans la société coloniale, tout comme Arthur Dillon, député de la Martinique. Ces derniers accusèrent la Société des Amis des Noirs de créer des troubles en poussant les hommes à s'entre interroger et par conséquent d'inciter des révoltes. Saint-Méry qui, selon

[17] On peut lire dans *Description* : « [...] ce Julien Raimond, le même qui depuis 1785 fait auprès du ministre les plus vives sollicitations pour obtenir l'assimilation des hommes de couleur libres aux blancs, et qui a donné à cet égard des mémoires à M. le maréchal de Castries. » Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome II, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 618.

[18] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 161.

[19] On pense, par exemple, à Pierre-Victor Malouet : « Ainsi, l'esclavage de nègres, dont les révolutionnaires ont provoqué la destruction, ne pouvait être aboli sans cette succession de crimes et de désastres dont nous avons été témoins. Mais parce que c'était un mal nécessaire, fallait-il que le mal fût extrême ? » *Mémoires de Malouet*, publiés par son petit-fils, le Baron Malouet. Volume I, Paris, E. Plon et cie, 1874. p. 41.

Léotin, qualifia le projet des Philanthropes de « délire prétendu philosophique[20] » déclara à cet égard, dans ses *Considérations*, qu'

> Enfin la révolte éclata à la Martinique, puis à Saint-Domingue, et à la Guadeloupe ; partout il fallut employer la sévérité, la rigueur des châtiments et punir des hommes que leurs soi-disant amis de France et surtout d'Angleterre envoyaient au supplice en leur promettant la liberté pour prix du meurtre de leurs maîtres.[21]

Schœlcher résume ici, pertinemment en une phrase, le discours qui fut adressé aux abolitionnistes par les colons à cette époque : « Ils [les esclaves] n'ont rien à désirer, et c'est très réellement, comme le disent les colons, une folie d'utopiste vaniteux que de troubler la société pour changer leur sort[22]. » En outre, Descourtilz raconte qu'en avril 1792, Tanguy de la Boissière, l'un des six membres blancs de la commission intermédiaire,

> ne manifesta pas des vues moins saines envers les hommes de couleur : il leur adressa les remontrances les plus fraternelles, et chercha à les rappeler à des idées moins exagérées de leurs droits, et à leur faire entrevoir le danger qui les menaçoit également[23].

Si, comme Florence Gauthier le précise, Moreau de Saint-Méry déclara dans ces mêmes *Considérations* que « les réclamations des libres de couleur pour obtenir l'égalité des droits sont inacceptables[24] », on peut mener la chose plus loin et dire qu'elles sont simplement impensables et même susceptibles de faire perdre la tête. Car, pour Moreau de Saint-Méry et pour bien d'autres, le « commerce illégitime » de l'esclavage est « un mal nécessaire dans les Colonies [...][25] » ; un mal qui atteste sans aucun doute, de la réalité démentielle du système colonial. Il n'était dès lors plus question pour les colons,

---

[20] Léotin, *op. cit.*, p. 87.
[21] *Ibid.,* p. 89.
[22] Victor Schœlcher, *Des colonies françaises : abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Ed. C.T.H.S., 1998, p. 49
[23] Michel-Etienne Descourtilz, *op. cit.*, p. 274.
[24] Gauthier, *op.cit.,* p. 262.
[25] Moreau de Saint-Méry, *Observation d'un habitant des Colonies sur le Mémoire en faveur des gens de couleur,* Blacks, 1789, p. 36, p. 41.

d'entendre « *le cri de la raison et celui de l'humanité*[26] » mais plutôt d'empêcher à tout prix les hommes libres de couleur, d'accéder aux droits politiques qui leurs revenaient. Descourtilz écrit là dessus, que « la fureur et le délire s'emparèrent de toutes les têtes[27] » lorsque la crainte des colons devint réalité durant l'« orage politique[28] » de 1791 et que le décret de l'assemblée constituante du 15 mai 1791 accorda tous les droits politiques aux mulâtres nés de parents libres. Les soulèvements et l'indignation générale des colons contre ce décret[29] entrainèrent la hausse des répressions envers la classe des affranchis qui faisaient, à l'instar des esclaves noirs, peu à peu face à une certaine « mort sociale[30]. »

La conception des demandes des mulâtres en tant que folie par les colons, ainsi que leur exclusion économique et sociale, ne cachait-elle pourtant pas une certaine reconnaissance de leur droit à un traitement égal à celui des Blancs dans la colonie ? En effet, si l'on se réfère à la théorie de Marcel Gauchet et de Gladys Swain, ce n'est pas nécessairement le caractère singulier du fou qui provoque son enfermement, et de ce fait son exclusion, mais plutôt sa ressemblance à nous-mêmes :

> This resemblance was felt as a threat, hence their exclusion from society in order to protect them from society and vice versa. This same exclusion was, however, the consequence of a primordial inclusion. The modern exclusion presupposed that the mad were seen as human first, which, according to Gauchet and Swain, had not been the case during the mediaeval period[31].

---

[26] Gauthier, *op. cit.*, p. 93. Phrase tirée de la réponse anonyme de Moreau de Saint-Méry intitulée *Observations d'un habitant des colonies* (1789). p. 65.
[27] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 177.
[28] *Ibid.*, p. 234.
[29] *Ibid*, p. 180-187.
[30] Selon le terme forgé par Orlando Patterson dans *Slavery and Social Death*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
[31] Wim Weymans, "Revising Foucault's Model of Modernity and Exclusion: Gauchet and Swain On Madness and Democracy", *Thesis Eleven,* 2009, 98: 33, p. 38.

Bien que les mulâtres dans les colonies françaises écopèrent du statut de « bâtards », soulignant toute l'illégitimité et le caractère « à demi-humain » de ces derniers[32], il ne serait pas inintéressant de se demander si les discours des colons, ayant pour centre la folie, ne dévoileraient pas en réalité la légitimité des réclamations faites. Il n'est de ce fait pas surprenant de constater l'augmentation progressive de la colère des Mulâtres face aux discriminations injustes qu'ils subirent.

1.2. Mises en garde contre une fureur à venir

Le « délire du despotisme[33] » envers la classe libre prônant une certaine forme de ségrégation dans les colonies françaises, ne pouvait mener qu'au soulèvement des Mulâtres, ainsi qu'à celui des esclaves par la suite, contre l'ordre établit par les colons. Le rejet des Noirs et des gens de couleur fut tel, que vers la fin du XVIII[e] siècle, des hommes tels que Alexandre Stanislas de Wimpffen, bien qu'admettant le rôle fondamental que jouait le préjugé de couleur au sein de la colonie, considérèrent le discours racial qui l'accompagnait dans la réalité sociale comme à la limite de la raison : « Ce respect pour la couleur, qui comme tant d'autres conventions, ne serait qu'une sottise aux yeux de la raison, est cependant la loi suprême, le palladium auquel tient la destinée des colonies[34]. »

La hausse constante de la persécution des Mulâtres maltraités et insultés par les Blancs dans la colonie de Saint-Domingue, poussa Michel-Etienne Descourtilz à émettre des réserves sur de tels comportements qui pourraient avoir des conséquences désastreuses pour tous :

---

[32] Régent souligne dans son ouvrage que pour Victor Hugues, par exemple, l'esclavage a plongé les Noirs aussi bien que les gens de couleur dans un état d'abrutissement. Il faudrait de ce fait selon Hugues instruire ceux qui « sentent le prix de la liberté par instinct et non pas par raisonnement. » Régent, *Ibid.*, p. 366.

[33] Victor Schœlcher, *Des colonies françaises : abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Ed. C.T.H.S., 1998, p. 177.

[34] Alexandre Stanislas de Wimpffen, *Haïti au XVIIIe siècle : richesse et esclavage dans une colonie française,* Paris, Karthala.1993, Lettre VIII, Jacmel, Mars 1789, Lettre VI. Jacmel. Février 1789, p. 77.

> Tant d'humiliations et le déni constant de la justice, dont ils invoquoient vainement la protection, tandis qu'ils étoient assurés d'en éprouver toute la rigueur, les a pu transformer en tigres furieux lorsque l'occasion s'est offerte de se venger et de briser un joug aussi accablant ! J'en appelle à eux-mêmes, et ils ne me démentiront pas[35].

Sur ce point précis, l'Abbé Grégoire mettait déjà la colonie en garde contre les tortures de tous genres, endurées par la population libre de couleur (noirs et métis) et par les esclaves. Dans un *Mémoire en faveur des gens de couleur* qu'il rend public en 1789, soit moins deux ans avant l'insurrection violente des esclaves à Saint-Domingue, il avait voulu faire comprendre que d'une telle situation, ne pouvait découler que la haine et le mépris. Il avait donc prophétisé les sombres événements qui allaient se dérouler sur l'ensemble de ce territoire :

> Si au contraire les sangs-mélés, excédés d'insultes, se réunissent aux esclaves pour briser les liens avec la Métropole, leur triomphe est certain, les Blancs succomberont par leur infériorité. Craignons d'aigrir ces hommes qui, profondément affectés de nos refus, chercheraient dans leur force ce qu'ils n'auraient pu arracher à notre justice[36].

Henri Grégoire prédit également, suite à la révolution haïtienne,

> « qu'un jour la liberté luira sur les Antilles et que les rayons de l'astre du jour n'y tomberont plus sur des fers et des esclaves. Cette prédiction, pleinement vérifié chez vous, s'accomplira dans les autres îles; mais les cœurs sensibles appréhendent qu'une révolution, qui pourrait s'opérer sans effusion de sang, ne s'effectue par d'affreuses catastrophes. [37] »

Des tentatives de révoltes inspirées par la Révolution Haïtienne de 1791 virent effectivement le jour aux Antilles à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle. Roland Anduse note par exemple pour la Guadeloupe, que le 5 avril 1802, le Conseil Provisoire de Gouvernement fait référence, dans une circulaire, au « projet insensé d'un petit nombre d'hommes qui se disent en secret partisans de

---

[35] *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 131.
[36] M. Grégoire, *Mémoire en faveur des gens de couleur ou Sang-mélés de St. Domingue, et des autres Iles françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée Nationale*, Paris : chez Belin, 1789, p. 32.
[37] Henri Grégoire, *Ecrits sur les noirs*, présentation de Rita Hermon-Belot avec la collaboration de Roger Little, Paris : L'Harmattan, 2009, p. 120.

Toussaint-Louverture et qui penchent à l'imiter dans sa coupable conduite... [38] » On peut entendre au cœur de cette révolte contre le gouvernement imposé par Bonaparte une adresse de Louis Delgrès, commandant de l'arrondissement de Basse-Terre, qui déclarait le 9 mai 1802 : « Mes amis, on en veut à notre liberté, sachons la défendre en gens de cœur et préférons la mort à l'esclavage[39]. » La fameuse phrase des généraux haïtiens, « Vivre libres ou mourir » est par ailleurs, retrouvée à plusieurs reprises dans les discours des militants aux Antilles. Cependant les multiples soulèvements des esclaves aux Antilles et en Guyane furent pour la majorité, sans grand succès et n'atteignirent jamais l'ampleur et le résultat constatés pour Haïti[40].

Bien qu'Anduse note que la peur des colons que la révolution qui éclata en Guadeloupe en 1802, ne prenne la même ampleur que celle à Saint Domingue[41], nous pensons que les prémonitions de l'Abbé Grégoire ne pouvaient réellement prendre forme dans l'esprit des colons et ne firent pas, par conséquent, l'effet escompté sur ces hommes qui ne voyaient qu'illégalité et folie lorsque confrontés

---

[38] Circulaire du Conseil de Gouvernement Provisoire – 15 germinal An 10 – Documents microfilmés 1 Mi 4 (R1). Archives de la Guadeloupe. Cité dans Anduse, *op.cit.*, p. 200.
[39] *Ibid.,* p. 252.
[40] Sur la résistance et les révoltes des esclaves aux Antilles Guyane voir, pour la Guadeloupe, Lucien Abenon, Jacques Cauna, La Révolution aux Caraïbes, Ed. Nathan, 1989 ; Roland Anduse, *Joseph Ignace, le premier rebelle. 1802 : la Révolution antiesclavagiste guadeloupéenne*, Ed. Jasor, 1989 ; Frédéric Régent, *Esclavage, métissage, liberté : la Révolution française en Guadeloupe 1789-1802*, Paris : Ed. Grasset, 2004 ; Liliane Chauleau, *La voix des esclaves : Foi et société aux Antilles (XVIIe-XIXe siècle*), Paris, l'Harmattan, 2012. Pour la Guyane voir Jacques Adélaïde-Merlande, *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l'Empire (1789-1804)*, Paris : Karthala, 1992 ; Serge Mam-Lam-Fouck, *Histoire générale de la Guyane française : des débuts de la colonisation à l'aube de l'an 2000 : les grands problèmes guyanais, permanence et évolution*, Kourou : Ibis Rouge, 1996 et Yves Bénot, *La Guyane sous la Révolution française, ou, L'impasse de la Révolution pacifique*, Kourou : Ibis Rouge, 1997. Enfin, pour la Martinique voir Lucien Abenon, Jacques Cauna, *La Révolution aux Caraibes*, Paris : Nathan, 1989 ; Marie-Hélène Léotin, *La Martinique au temps de la Révolution française 1789-1794*, Archives départementales de la Martinique, 1989 ; Liliane Chauleau, *Dans les îles du vent la Martinique, (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris : L'Harmattan, 1993 ; Liliane Chauleau, *La voix des esclaves : Foi et société aux Antilles (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, l'Harmattan, 2012.
[41] Anduse, *op.cit.*, p. 204.

à l'idée d'une classe affranchie socialement et politiquement égale à celle des Blancs ainsi que la proposition d'émancipation graduelle des esclaves émise par les amis des noirs. La position des colons là-dessus ne changea d'ailleurs que très peu, et ce, même près de trente ans après la Révolution Haïtienne. Le discours de l'abbé Hardy destiné aux Philanthropes nous donne à cet égard, une idée de la pensée coloniale face au droit à la liberté des esclaves jusqu'à la moitié du XIX[e] siècle :

> *Philanthropes*, faux apôtres de la vraie liberté, sachez-le bien : dire à l'esclave qu'il a le droit d'exiger la liberté, c'est lui dire qu'il a celui de se révolter ; dans son ignorance, il ne peut comprendre autre chose ; lui inspirer l'amour d'une liberté qu'il ne connaît nullement et qu'il regarde comme le pouvoir de commettre le crime, c'est lui inspirer la résolution barbare de briser lui-même ses chaînes... Il le fera...[42]

Et d'ajouter par la suite : « Oh ! qu'ils seraient insensés ceux qui prétendraient rendre l'esclave heureux en brisant ce *lien physique* sans avoir avant tout établi un *lien moral* plus puissant que le premier !....[43] » Il fut de l'opinion de l'abbé Hardy que les esclaves, propriété des colons, n'avaient toujours pas, au XIX[e] siècle, le droit d'exiger la liberté[44]. Et pour cause, selon ce dernier, un esclave inculte libre n'aura d'autre idée que celle de se révolter et mener, par conséquent, les colonies à leurs pertes, comme ce fut le cas pour Saint-Domingue[45].

Si le discours des défenseurs de la colonisation aux XVIII[e] et XIX[e] siècles eût pour but de préserver les colonies françaises qui leur offrait un pouvoir économique, politique, culturel et social sans égal, le résultat de ces contestations fut à l'opposé de leurs espérances. Les Mulâtres et les Noirs, confrontés à un parti rétif face à leurs droits légitimes et à des « loix leur refusant tout autre

---

[42] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838, p. 37-38.
[43] *Ibid.*, p. 40.
[44] *Ibid.*, p. 37.
[45] *Ibid.*, p. 36.,

moyen de se venger et de leur témoigner leur mépris[46] », n'eurent d'autre choix qu'une « rupture, par la violence, avec l'ordre ancien[47] » pour se faire entendre. La prophétie tant redoutée par l'Abbé Grégoire de l'éclatement de la fureur des affranchis et des esclaves devint dès lors, réalité dans la colonie de Saint-Domingue où elle toucha à son paroxysme.

2. LA REVOLUTION HAÏTIENNE : UN « THEATRE SANGLANT[48]. »

> *Aujourd'hui encore, des ruines attestent de la fureur et la barbarie de ces hommes indignes de la liberté, qu'ils regardaient comme le pouvoir de commettre le crime[49].*

2.1. Une révolte impensable

Michel Rolph Trouillot indique dans *Silencing the past* que, quelques mois avant l'insurrection qui mena vers l'indépendance d'Haïti, les colons étaient à milles lieux de suspecter ce qui les attendait. La Barre, par exemple, décrivait dans ses lettres la vie sur l'île de Saint-Domingue à ce moment-là, comme étant paisible et les esclaves comme étant obéissants. Une révolte paraissait de ce fait impossible, comme l'indique Trouillot : « The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened[50]. » En effet, si l'esclave était jusqu'en 1791 perçu comme insensé (démuni de sens commun), déraisonnable (passionné) et irrationnel (superstitieux) par les colons, il n'était pas pour autant systématiquement catalogué

---

[46] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 131.

[47] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 56.

[48] Descourtilz, *op. cit.*, p. 238

[49] M. l'Abbé J. Hardy, *Liberté et travail ou moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Paris, Dentu, 1838, p. 36.

[50] Michel-Rolph Trouillot, « Chapitre 3: An Unthinkable History » dans *Silencing the past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995, p. 73.

comme rebelle. En dépit de toutes les critiques des colons envers les tares morales et ontologiques du Noir, celui-ci fut considéré, dans l'ensemble, comme docile.

Mais la cérémonie du Bois-Caïman du 14 août 1791 présidée par Dutty Boukman, esclave Haïtien né à la Jamaïque, suivie des insurrections à Saint-Domingue à la tête de laquelle se trouvèrent les esclaves Georges Biassou et Jean-François Papillon, bouleversèrent à tout jamais l'image perpétrée par les colons de l'esclave – propriété humaine domestiquée, disciplinée – caractérisé comme un bien-meuble par le Code Noir. La prise de conscience de sa liberté d'action par « le bon nègre[51] », fut le départ d'une révolution violente. Forcé par le monde colonial à « rester à sa place[52] », celle de l'exclu, l'esclave reclus développa une envie d'agir et devint soudainement bourreau[53]. Les raisons d'une telle transformation se font explicitement entendre dans le *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire dont le narrateur s'identifie aux Noirs opprimés :

> Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, nous nous réclamons de la démence précoce de la folie flambante du cannibalisme tenace
> Trésor, comptons :
> La folie qui se souvient
> La folie qui hurle
> La folie qui voit
> La folie qui se déchaine
> Et vous savez le reste [....] [54]

Désormais sourd à tous commandements, l'esclave révolté vit ses défauts, soulignés par le stéréotype colonial, exacerbés. La grande figure du fou dans les colonies et en particulier à Saint-Domingue, devint par conséquent, celle du nègre révolté, jugé comme rebelle par des colons au bord du gouffre économique et social. Cette catégorisation de l'esclave insurgé s'explique entre autres, par

[51] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris : Présence Africaine, 1983. p. 59.
[52] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris : F. Maspero, 1961, p. 40.
[53] *Ibid.*, p. 161.
[54] Césaire, *op. cit.*, p. 27.

l'impossibilité pour les Blancs de s'imaginer les Noirs à la tête d'une quelconque volonté politique. Florence Gauthier confirme cette thèse en déclarant qu'

> Ainsi, au dix-huitième siècle, monde de l'impérialisme et de la colonisation, l'ontologie occidentale ne permettait pas aux européens de concevoir cette insurrection prolongée autrement que comme une révolte de hordes de brutes, d'esclaves mécontents, probablement inspirés, au fait, par des royalistes ou, après 1793, par l'un ou l'autre des ennemis d'outre-mer de la France[55].

Napoléon Bonaparte abonde en ce sens lorsqu'il déclare, lors d'une séance du Conseil d'Etat le 12 mars 1803, qu'« On a livré tous les Blancs à la férocité des Noirs, et on ne veut pas même que les victimes soient mécontentes (...) Comment a-t-on pu donner la liberté à des Africains, à des hommes qui n'avaient aucune civilisation (...) ? Il est tout simple que ceux qui ont voulu la liberté des Noirs veuillent encore l'esclavage des Blancs[56]. » Plusieurs partis furent en effet, accusés d'avoir guidé les esclaves dans leur révolte sans jamais admettre que les noirs puissent avoir pris cette décision par eux-mêmes. Pour Jacques Pierre Brissot, député à la Législative, il n'était pas question d'une « insurrection autonome » des esclaves, mais « d'une révolte » manipulée par les colons eux-mêmes[57]. Les colons blancs, quant à eux, se disaient victimes d'un complot « philanthropique[58] » :

> Si l'on en croit les planteurs et leurs adhérents, tous ces désordres sont dus aux écrits philosophiques, sur la traite et l'esclavage, principalement à ceux de Raynal, Brissot, Grégoire, Clarkson, Froissart [*sic*, en lieu et place de Frossart], Mirabeau, etc., enfin aux Jacobins, aux sociétés des amis des noirs. Quelques amis des noirs rejettent la cause de ces désastres sur ceux qui ont contribué aux derniers arrêts sur les colonies; ces décrets qui en annulant l'exercice des

[55] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 56.
[56] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, Présence Africaine, 1962. Cité dans Anduse, *op.cit.,* p. 289.
[57] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000*,* p. 56.
[58] Bernard Gainot, « La presse métropolitaine et la violence coloniale en novembre 1791 », Cahier du GRHis n°20, PURH, 2008, p. 77.

> droits inaliénables de l'homme rendus aux gens de couleur, ont dû nécessairement les mécontenter et les faire devenir nos ennemis...[59]

L'interprétation dubitative et péjorative que faisaient les colons d'un soulèvement qui ne pouvait être déclenché et dirigé par les Noirs mis d'autant plus le feu aux poudres. Florence Gauthier nous dit à cet effet, que Jean-Paul Marat, physicien, journaliste et politicien, désigna l'événement non pas par le terme de révolte, mais par celui d' « insurrection » des Nègres[60]. La différence entre les termes « révolte » et « insurrection soulignée par Marat témoigne sans doute, que l'action des esclaves ne se définissait pas simplement comme un refus d'obéir et de se soumettre à l'autorité des colons, elle voulait par surcroît renverser le pouvoir établi dans sa vive opposition. Le journal métropolitain *Les Révolutions de Paris,* cité par Bernard Gainot dans son article « La presse métropolitaine et la violence coloniale en novembre 1791 », interprétait à l'époque le soulèvement des esclaves de façon similaire :

> L'aristocratie révoltante des blancs y a provoqué de longue main la vengeance des mulâtres et des noirs. Et pourquoi les hommes de couleur en Amérique ne réclameraient-ils pas aussi leurs droits, à l'exemple du peuple de France ? Pourquoi appellerait-on *révolte* dans nos îles, ce qu'on appelle *insurrection* en Europe ? Ou nous sommes des rebelles à Paris, ou ils ne sont à Saint-Domingue que des opprimés qui secouent le joug : les mêmes causes doivent donner les mêmes résultats[61].

Il ressort, de tous ces questionnements et de toutes ces interprétations vis-à-vis de la source de l'insurrection des Noirs, que les personnes concernées furent écartées du discours portant sur elles, car incapables, aux yeux des hommes à l'origine de ce discours, de se révolter par elles-mêmes pour des raisons légitimes. Considéré par les colons comme inapte à cultiver toute pensée politique et

---

[59] Extrait du journal *La Chronique de Paris*, n° du mardi 1er novembre 1791, dans Bernard Gainot, « La presse métropolitaine et la violence coloniale en novembre 1791 », Cahier du GRHis n°20, PURH, 2008, p. 7.

[60] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 21.

[61] Extrait du journal *Les Révolutions de Paris,* n° 121, du 29 octobre au 5 novembre 1791, dans Bernard Gainot, « La presse métropolitaine et la violence coloniale en novembre 1791 », Cahier du GRHis n°20, PURH, 2008, p. 77.

destitué de toute Histoire, l'esclave qui se bat pour l'obtention de ses droits, se voit comparé à un rebelle fou furieux prêt à toutes sortes de folies pour briser ses chaînes. La conception du « fou furieux » comme « bête », traitée par Foucault dans *Histoire de la folie* nous intéresse ici pour bien saisir le contexte colonial indubitablement modelé par certaines conceptions européennes qui traversent les siècles :

> La folie emprunte son visage au masque de la bête. Ceux qu'on enchaîne aux murs des cellules, ce ne sont pas tellement des hommes à la raison égarée, mais des bêtes en proie à une rage naturelle : comme si à la pointe extrême, la folie, libérée de cette déraison morale où ses formes les plus atténuées sont encloses, venait à rejoindre, par un coup de force, la violence immédiate de l'animalité[62].

Ce qui est dit dans ce passage du fou que l'on enferme à la Renaissance en France, s'apparente naturellement à l'idée que les colons, au XVIII[e] siècle, se faisaient des esclaves révoltés qui étaient alors perçus comme des bêtes que l'on doit enchaîner pour calmer leur fureur naturelle, d'autant plus amplifiée par les récents évènements. Rappelons que la querelle entre théologiens et philosophes sur la ligne de partage entre négritude et bestialité, négritude et humanité faisait parallèlement rage au siècle des Lumières, comme l'indique Sala-Molin[63]. Aimé Césaire remarque par ailleurs, dans son *Discours sur la colonisation*, que « [...] le colonisateur [...] pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête [et] tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*[64]. » Cette image du noir comme animal déjà très présente à l'esprit des colons lors des premiers instants de la colonisation, ne manqua pas de croître à l'issu de l'extrême violence de la Révolution Haïtienne qui fit du Noir révolté un exemple doublement négatif : celui du rebelle aux attributs d'une bête furieuse.

---

[62] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972. p. 165.
[63] Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières : sous la Raison l'outrage*, Paris : Homnisphères, 2008, note 9, p. 68.
[64] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence Africaine, 1955, p. 21.

2.2. Le Nègre révolté ou le rebelle aux attributs de la bête furieuse

> *Sous prétexte qu'un nègre n'était pas un homme, les Français en faisaient un esclave ; mais s'il réagissait comme un héros, ils le qualifiaient de monstre*[65]*. »*

La fureur appartient sans conteste au domaine de l'excès. Elle est une émotion vive, sous laquelle la rationalité disparaît et laisse place à des impulsions que les premiers philosophes grecques concevaient, dans un premier temps, comme une maladie dans un discours théorique médical qui touche à la folie. Même Aristote attribuait, dans *L'homme de génie et la Mélancolie*, toutes les manifestations de la fureur à la mélancolie, dont l'origine serait la bile noire[66]. De même que le colon de Saint-Domingue qui semblait s'appuyer sur un genre d'étiologie aristotélicienne pour comprendre le chambardement sociopolitique dont il fut la victime, il fut un temps, comme l'indique Foucault dans son *Histoire de la folie*, où « fureur » signifiait « « désordre », désordre de la conduite et du cœur, désordre des mœurs et de l'esprit[67] ». Un « furieux » pouvait ainsi, aussi bien passer pour « un malade » que pour « un criminel[68]. » Ces deux identifications du « fou réputé furieux » délimitées par Foucault en Europe, semblent parfaitement concorder aux descriptions que donnèrent des esclaves révoltés, les anciens colons dans les colonies françaises. Magloire Pélage, chef de brigade en Guadeloupe, décrit par exemple les insurgés noirs du 24 octobre 1801 qui réclamaient la libération de leurs confrères faits prisonniers lors d'une révolte trois jours plus tôt, comme « des animaux

---

[65] C.L.R. James*, op. cit.,* p. 9.
[66] Aristote y précise que « Lorsque la bile noire est trop chaude, elle est à l'origine des états d'*euthymie* accompagnés de chants, des accès de folie, et des éruptions d'ulcères et autres maux de cette espèce. » Aristote, *L'homme de génie et la Mélancolie*, trad. et présentation de J. Pigeaud, Paris : Rivages, 1988. p. 95.
[67] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972. p. 125.
[68] *Ibid.,* p. 125.

sauvages et carnassiers [...] épiant le moment de saisir leur proie[69]. » Cette description du noir révolté comme un rapace criminel apparaît d'autant plus dans le discours des colons déchus de leurs possessions qui avaient réussi à échapper au soulèvement sanglant des esclaves à Saint-Domingue en 1791. Ces rescapés de la mort, dont plusieurs témoignèrent de leurs adversités à travers des mémoires, ne semblaient effectivement trouver aucune autre explication sensée pour décrire l'action des révoltés, que celle de criminels atteints qui massacraient la population blanche sans distinction aucune. Un auteur anonyme, témoin de la première insurrection à Saint-Domingue et dont le témoignage est recueilli dans l'ouvrage de Jeremy Popkin, compara les Noirs insurgés à des « barbares féroces », des « animaux sauvages[70] » et à des « fous[71]. » Selon le témoignage d'un autre colon, Gros, les Nègres des plaines étaient comme des hommes fous et n'avaient d'autres intentions que l'anéantissement complet des Blancs[72]. Modèle dominant de la déraison à l'époque de la colonisation, cette image du noir révolté et rebelle dépourvu de toute faculté mentale, fut également perpétuée dans la Métropole par le biais de la presse. Dans un ouvrage portant sur le colportage des journaux pendant la Révolution Française, Jeremy Popkin signale l'écart qui existe entre la réalité coloniale et les représentations qui circulaient dans la métropole. Ce furent des « représentations souvent très éloignées de la réalité antillaise[73] » qui s'inspiraient principalement, des observations et des déclarations des colons téméraires toujours présents sur l'île ou de ceux qui furent fraîchement débarqués dans la Métropole.

---

[69] *Mémoire pour le chef de brigade Magloire Pélage*, Août 1803, p.125. Archives de la Guadeloupe. Cité dans Anduse, op.cit., p. 95.
[70] Jeremy D. Popkin, *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, University of Chicago Press, 2010, p. 51.
[71] *Ibid.*, p. 49-50.
[72] *Ibid.*, p. 145.
[73] Jeremy D. Popkin, *La Presse de la Révolution : journaux et journalistes (1789-1799)*, Odile Jacob, 2011, p. 140.

Si le début de la révolte des esclaves en 1791 fut dépeint comme un acte illégitime mené par des hommes aux prises de la folie, la lutte armée qui déboucha sur la Révolution de 1804 s'apparenta, quant à elle, à une hystérie collective. Les images auxquelles Michel-Etienne Descourtilz fait appel pour décrire les Noirs insurgés pendant la Révolution de Saint-Domingue abondent notamment dans ce sens. « Témoin forcé » des « scènes atroces » et du « théâtre sanglant[74] » de la Révolution, car retenu captif par quarante mille Nègres, Descourtilz retrace dans ses écrits l'image de la fureur des esclaves de façon vive. Les événements révolutionnaires remémorés par ce dernier pour servir à l'histoire de la révolution de ce pays deviennent sous sa plume, une folie collective qui transforme graduellement la « perle des Antilles », riche et florissante, en un amas de ruines et de cendres[75] qui paralysent non seulement la production économique, la reproduction sociale mais aussi la production ludique :

> C'étoit une guerre à mort, accompagnée de traits de barbarie et de férocité propres à éterniser entre les deux partis une haine inextinguible. Les blancs immoloient sans pitié tous les prisonniers de tout sexe qui tomboient entre leurs mains, et souvent ils n'épargnèrent pas même l'innocence du premier âge. Les noirs furieux n'étoient pas moins inexorables envers leurs captifs : c'étoit à qui se surpasseroit en fureur et en inhumanité, et chaque jour éloignoit de plus en plus l'espérance conçue un instant de voir l'ordre et le calme se rétablir[76].

[74] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 237-238.
[75] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres*, p. 5.
[76] *Ibid.*, p. 190.



Illustration 3. N**orstellung der auf der Französchen democratische Freÿheit welche selbige durch unerhörte Braumsamkeit zu erwerken gedachten. Sie ruïnirten vielen/hundert Coffe und Zucker Plantagen und verbranten die Mûlhen. Sie metzelden auch ohne Unterschied alle Weisse die/in irhre Hände fielen, dabeÿ inhen eins weises Kind zur Fahne diente, schândeten Frauen und schlepten Sie in elende Befangen/schaft 1791, allein ihr Norhaben wurde zu nichte (**«Représentation de l'idée que, dans la colonie française de Saint-Domingue, les esclaves noirs se firent de la liberté démocratique française, qu'ils pensèrent acquérir par une cruauté inouïe; ils ruinèrent plusieurs centaines de plantations de café et de sucre et brûlèrent les moulins. Ils massacrèrent également sans distinction tous les Blancs qui tombèrent entre leurs mains tandis qu'un enfant blanc leur servait d'étendard : ils violèrent les femmes, les traînèrent dans une misérable captivité mais en 1791 leurs desseins ne se réalisèrent pas. ») Auteur Anonyme, (1797). Musée d'Aquitaine, Bordeaux. N° inventaire : 2003.4.159.

« Théâtre d'horribles convulsions[77] », Saint-Domingue laisse à voir, selon l'exposé du naturaliste, un paysage composé d'« ossements dispersés[78] » et de cadavres en raison des excès de barbarie[79], de fureur et de vengeance des Noirs et des Blancs. Descourtilz, de par sa description méthodique de ce qu'il nomme un « carnage », nous livre des images qui donnent incontestablement au lecteur

[77] *Ibid.*, p. 5.
[78] Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 239.
[79] *Ibid.*, p. 257 et 259.

l'impression d'être lui-même témoin des horreurs des massacres de la Révolution. Ce sont d'abord les images criardes du feu, du sang et des cendres qui apparaissent de façon récurrente dans le récit du naturaliste. On y trouve ensuite des descriptions multiples et détaillées des martyres des hommes, des femmes et des enfants blancs, dont il précise que la couleur était proscrite et condamnée dans la colonie[80]. Ces derniers, traumatisés à un tel point, avaient « l'imagination frappée[81] » et allaient jusqu'à se donner la mort. Dépeints comme des victimes innocentes, privées de liberté et soumises à l'animalité et à l'animosité des Noirs durant plusieurs jours, les captifs blancs se voyaient épris d'une « angoisse pire que la mort[82]. » Impuissants car inférieurs en nombre, ces derniers, craignant « le feu, le fer et le poison[83] », devaient « affronter la fureur de mauvais sujets toujours aigris et insurgés contre les propriétaires[84] ». Le naturaliste nous dépeint également des rues jonchées de cadavres, couvertes d'hommes décapités, de cervelles éparpillées[85], de corps déchirés, désossés, calcinés ; des rues envahies de membres arrachés et disloqués à l'aide de baïonnettes. Les femmes et les enfants ne sont pas épargnés : certaines « femmes enceintes [sont] empalées[86] » et des enfants, sauvagement dévirilisés.

[80] *Ibid.*, p. 294.
[81] *Ibid.*, p. 297 et 352.
[82] *Ibid.*, p. 296-297.
[83] *Ibid.*, p. 266.
[84] *Ibid.*, p. 266-267.
[85] *Ibid.*, p. 308.
[86] *Ibid.*, p. 321.



Illustration 4. « **Incendie du Cap. Révolte générale des Nègres. Massacre des Blanc, »** Auteur anonyme dans *Saint-Domingue, ou histoire de ses révolutions (. . .)*, chez Tiger, Paris, 1815. Library Company of Philadelphia.

Descourtilz, de par son style rhétorique, fait aussi entendre de façon perceptible, non seulement les cris perçant de douleur des victimes blanches innocentes, mais aussi le cri de fureur des Nègres révoltés. La tyrannie de ces « cannibales[87] » aux « éclats de rires immodérés[88] » face à ce que le naturaliste désigne comme des crimes injustes semble sans limites, comme il le laisse entendre : « en général l'insurrection des noirs fut accompagnée de traits de férocité dignes de figurer dans l'histoire des temps modernes[89] ». Comparés à tout ce qui est inhumain, les Noirs révoltés se voient attribués l'image de « monstres infernaux[90] » par Descourtilz : ils seraient tels des « vampires affamés de sang[91] », des démons[92] et des « bêtes féroces[93] » dont la proie ultime seraient les Blancs. Dépourvus

[87] *Ibid.* Le terme « cannibale » est employé en de multiples occasions par Descourtilz pour parler des nègres révoltés qui sembleraient rôtir et consommer certaines parties du corps de leurs victimes.
[88] *Ibid.,* p. 347.
[89] *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, p. 195.
[90] *Ibid.*, p. 330.
[91] *Ibid.*, p. 289.

de toute raison et menant une insurrection illégitime aux yeux des colons, ces Noirs à la tête d'un combat politique étaient considérés, en résumé, comme féroces[94], furieux[95], inhumains et insensibles[96]. Indisciplinés et aveuglés par la rage, ils se laisseraient aller à toutes sortes d'injustices pour nourrir leur vengeance. Ce naturel sanguinaire et féroce des hommes noirs semblait aller de mal en pis pour les femmes noires. Dotées d'une rage plus profonde que les hommes, Descourtilz observe que

> [...] les femmes, plus féroces encore, sortirent à la tête de cette légion démoniaque dont la marche était annoncée par des cris affreux et confus. Le premier Français sur lequel ils se jetèrent étoit jeune ; il est dépouillé, éventré, a le cœur arraché, rôti, mangé ; tous s'abreuvent au ruissèlement de ses artères !..... Il n'est plus ![97]

La folie de ces hommes, loin de s'arrêter là, semblait même être cautionnée par les chefs des Nègres insurgés à Saint-Domingue. Plutôt que de raisonner leurs troupes, Descourtilz nous informe que les généraux Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines firent des discours qui « mettai[en]t en effervescence[98] » et « électrisai[en]t la tête des nègres »[99] et ce, notamment à l'annonce de l'arrivée de

---

[92] *Ibid.*, p. 330.
[93] *Ibid.*, p. 321.
[94] *Ibid.* Le terme « féroce » et/ou ses dérivatifs reviennent souvent dans le récit du naturaliste. Voir les pages 288, 292, 295, 315 et 324.
[95] *Ibid.* Le terme « furieux » est employé par Descourtilz aux pages 317, 324, 328, 331, 333, 387, entre autres. Les noirs révoltés sont, selon ce dernier, pris d'une « rage frénétique » (p.308, 333), d'une « frénétique fureur » (p.314), et de « transports de rage » (p.330.)
[96] *Ibid.* Descourtilz déclare, par exemple, là-dessus que « les têtes volent de nouveau sous le coutelas homicide ; le sang coule à grands flots ; les bourreaux sont baignés, abreuvés, rassasiés d'un sang qu'ils ont depuis si long-tems demandé ! » (p.313-4.) « Pleins de fureur, grinçant les dents, écumant de la rage du ressentiment, ils frappent ! » (p.316).
[97] Michel-Etienne Descourtilz, *Un naturaliste en Haiti: aux côtés de Toussaint-Louverture*, Paris, Ed. Cartouche, 2009, p. 355.
[98] *Ibid.*, p. 172.
[99] *Ibid.*, p. 173.

l'expédition de Leclerc[100]. Craignant le rétablissement de l'esclavage, ils firent alors parler le fer et la flamme.

Des six années durant lesquelles il côtoya les généraux Toussaint Louverture et Dessalines sur l'île de Saint-Domingue, Descourtilz retient principalement les relations tumultueuses entre ces deux hommes qui, disait-il, étaient jaloux l'un de l'autre[101]. En outre, Toussaint Louverture serait un chef ambitieux, un tyran d'une violence terrible, enfin, un homme politique envieux, jaloux, hypocrite et de mauvaise foi[102]. Un homme qui, à la messe, « prêchoit une morale qu'il était bien éloigné de suivre[103]. » Quant à « l'inhumain Dessalines[104], » il serait un homme « plein de fureur[105] », « moins politique que Toussaint-Louverture, mais plus ouvert et plus prononcé dans sa tyrannie » ; un homme cruel, irascible, farouche[106] qui n'écoutait aucune réclamation[107]. L'accentuation des défauts

[100] Voici un extrait du discours de Dessalines à l'annonce de l'arrivée de l'expédition de Leclerc: « « [...] si moue va connoi' qu'yo veni pour chicaner v'zaut, prenn' garde, soldats ! ..... prenn' garde...attention... hun ! quand moue va dir' vous hun !... vous va cerner camarade' à yo... vous va coller yo... vous va ramasser yo tant comme moutons... vous va parqué' yo... après ça z'affaire à Dessalines. » Cette harangue mit en effervescence la tête des noirs toujours disposés à la rébellion, les rendit audacieux, énerva leur frein [....]. » Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 280. Toussaint s'adresse également à ses troupes et conclut son discours par : « « Les Français n'arriveront à moi, s'ils sont traitres, qu'après avoir marché sur les débris des propriétaires et des propriétés ». Descourtilz précise à ce moment que la harangue de Toussaint « électrisa tellement la tête des nègres, que partout on en rencontroit seuls, armés, et se parlant à eux même [...] » *Ibid.*, p. 280.

[101] *Ibid.*, p. 253

[102] Michel-Etienne Descourtilz, *Un naturaliste en Haïti* : aux côtés de Toussaint-Louverture, Paris, Ed. Cartouche, 2009, p. 150 à 161.

[103] *Ibid.*, p. 249.

[104] *Ibid.*, p. 194.

[105] *Ibid.*, p. 158.

[106] Dessalines est décrit par Descourtilz comme un vampire « toujours altéré de sang, jamais rassasié » (p. 258). C'est un homme cruel et scélérat (p. 308), fou de joie à la vue de « sa despotique barbarie » et à celle des malheurs des hommes (p. 267, 269 et 275). Michel-Etienne Descourtilz, *Un naturaliste en Haïti*: aux côtés de Toussaint-Louverture, Paris, Ed. Cartouche, 2009

[107] *Ibid.*, p. 254.

interminables de Toussaint et de Dessalines faite par Descourtilz aussi bien sur le plan privé que public, laisse sûrement à entendre que ces généraux Noirs n'étaient pas dignes de leur rang. Contrairement à l'infanterie de Leclerc et surtout à celle de Rochambeau[108], ces généraux Noirs ne semblaient avoir aucun sens de l'organisation et seraient même dépourvus de tactiques militaires. Par exemple, les troupes dirigées par Toussaint et par Dessalines seraient, selon le naturaliste, impropres à la bataille aussi bien sur le plan vestimentaire[109] que militaire[110]. Les Nègres insurgés seraient alors pour les colons, indignes de la liberté qu'ils réclament car incapables de contrôler leurs passions criminelles mais aussi, inaptes à articuler et exprimer une pensée politique raisonnable. Reconnaître le contraire et attester du contenu politique d'une telle bataille était donc inconcevable pour le colon dans la mesure où, ce serait avouer que le Noir était bien, après tout, un homme au même titre que lui, et donc capable d'agir tout comme lui.

---

[108] Yves Bénot déclare que « plutôt que d'énumérer des atrocités qui vont des noyades déjà inaugurées à l'achat de 1500 chiens à Cuba, dressés à la chasse aux marrons et valant de 500 à 600 francs chacun, en passant par les tortures, il est plus court de donner la parole au général.» S'en suis un témoignage de Rochambeau où celui-ci déclare qu'il serait bon de donner aux maîtres le droit de vie et de mort sur leurs esclaves pour un temps. » (p. 83.) Yves Bénot, *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris : Editions La Découverte, 1992. De plus, selon le baron de Vastey, « à côté de Rochambeau, son prédécesseur (Leclerc) faisait figure d'ange de bonté. Pompée Valentin Vastey, *Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles d'Hayti*, à Sans-Souci, de l'imprimerie royale, 1819. p. 36.

[109] Selon Descourtilz, « il régnoit une grande subordination dans ces troupes mal-propres et toujours mal tenues, contraste parfait avec le faste éblouissant de tous les généraux nègres. A l'exception des gardes d'honneur, l'infanterie marchoit pieds nus, sans bas, et avec des culotes courtes et déchirées, primitivement la jambe en l'air comme des pantins, mais d'une manière plus régulière depuis l'arrivée des soldats français en la colonie. » Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, Tome III, 1755-1835, p. 276.

[110] Si l'on en croit Descourtilz, « le Nègre se réunit aux brigands à cause de l'inconstance et l'amour du désordre et du pillage propre à son espèce. » Michel-Etienne Descourtilz, *Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris, Garnéry, 1795, p. 213.

2.3. De la légitimité d'une révolte dite illégitime

> *Condamnés à un état d'abjection la plus intolérable, et privés peu à peu d'anciens privilèges qu'un régime souverainement despotique avoit fait insensiblement tomber en désuétude, il étoit difficile que les circonstances nouvelles, les cris répétés dans les deux hémisphères de liberté et égalité, et des insinuations perfides ne rallument dans le cœur de cette classe opprimée, le désir si naturel de reconquérir des droits perdus et auxquels il n'ont donné tant d'extension, lorsqu'ils ont été en état de tout exiger, qu'en proportion de la résistance et de l'opposition qu'on éprouvées leurs premières et légitimes réclamations...*[111]

Les images du Nègre rebelle aux prises de la folie lors de la Révolution Haïtienne présentées par Descourtilz participent à un discours qui, avec celui des représailles des colons, vise certainement à invalider un acte révolutionnaire exceptionnel jusqu'ici inattendu. Florence Gauthier explique adéquatement à cet effet, l'état d'esprit des victimes au moment de l'insurrection dans le passage qui suit :

> Que la révolte de 1791, menée par près de cent mille esclaves armés, ait marqué le début d'un combat historique pour l'émancipation de la race humaine, contredisait, alors même que se déroulaient les événements, toutes les notions raisonnablement possibles, néanmoins, elle était une réalité que les puissances de l'Atlantique ne pouvaient ignorer et à laquelle elles devaient faire face de façon raisonnable[112].

C'est en abordant cet événement comme étant déraisonnable que les colons choisirent, en premier lieu, de « faire face de façon raisonnable » à cette situation. En désignant la première révolution politique d'esclaves, une démarche impensable, comme un geste illégitime, les colons transformèrent la révolution haïtienne en un acte de barbarie perpétué par des fous furieux insensibles et insensés.

Mais la naissance du désordre dans la colonie de Saint-Domingue serait pourtant, largement issue de la volonté des colons de rétablir l'ordre colonial et de ramener ces furieux à la raison, c'est à dire à

---

[111] *Ibid.*, 1795, p. 132.

[112] Florence Gauthier, « Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle reçue en France (1791-1793) ? » dans *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris : Editions Karthala, 2000. p. 56.

une sorte d'acquiescement à leur condition servile. Car à la violence des esclaves, les colons ne virent en effet d'autre solution que celle de renforcer à leur tour la démence coloniale[113]. L'historien Yves Bénot indique là-dessus que, Napoléon Bonaparte fit lui aussi un usage systématique de la violence envers les Noirs en envoyant ses expéditions et en refusant de capituler, par exemple :

> On remarquera parmi divers aspects de ce désastre que, si l'on s'est volontiers indigné de l'horreur de l'exécution des Blancs pendant la campagne de Leclerc et, plus tard, sous Dessalines, ce sont là des évènements qui avaient été annoncés à l'avance de plusieurs côtés. Tout jugement moral mis à part, Bonaparte, qui ne s'est pas soucié des avertissements, porte donc sa part de responsabilité.[114].

L'impuissance des troupes françaises à arrêter l'emportement et le désordre de ceux qu'ils percevaient comme des êtres déraisonnablement dissipés, atteste sans aucun doute du caractère totalement effroyable des colonies à l'heure des révoltes. Que la responsabilité soit rejetée sur les Blancs ou sur les Noirs, un élément revient sans appel : celui du dysfonctionnement intrinsèque d'un système colonial qui déclencha la folie furieuse de tout un chacun sous différents visages. En outre, le discours des colons à l'égard des esclaves insurgés eût sans doute pour effet, de dévoiler le silence imposé par ces derniers sur la liberté d'opinion et d'expression des classes assujetties. Rappelons que la voix des Noirs était inexistante, aussi bien socialement que culturellement[115] au niveau de la circulation des symboles, en d'autres termes, au niveau de la production des discours circulant au cœur de la colonie de Saint-Domingue et dans la Métropole jusqu'au début du XIX^{e} siècle. En dépit de la présence du témoignage d'un esclave sur la condition des Noirs rapporté par Descourtilz, le constat général reste que l'esclave, souvent illettré et inculte, ne pouvait se défendre face aux

[113] Nous renvoyons à l'ouvrage d'Yves Bénot, *La démence coloniale sous Napoléon,* Paris, Editions La Découverte, 1992.
[114] *Ibid.*, p. 66. Yves Bénot ajoute plus loin que « dûment averti, Bonaparte préfère écouter ses conseillers esclavagistes et coloniaux, du type Barbé-Marbos, Moreau de Saint-Méry dont il a aussi fait un conseiller d'Etat. » *op.cit.*, p. 68-69.
[115] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Ed. Amsterdam, 2009.

préjugés qui lui furent attribués dans l'imaginaire colonial. Lorsqu'on repense, par exemple, aux maux de la colonie de Saint-Domingue évoqués par Moreau de Saint-Méry, Descourtilz, Labat et du Tertre on constate que ce sont principalement les Noirs, leurs tares intrinsèques et leurs comportements impénétrables aux yeux de ces hommes qui sont à l'origine de bien des désordres qui, plus tard, s'amplifieront au cours de la Révolution Haïtienne. Si ces deux auteurs touchent en passant à la passion et à la fureur des Blancs, celles-ci sont vite reléguées à des causes extérieures (telles que le climat insupportable des colonies) au profit d'un discours qui, comme on l'a vu, met principalement l'aspect « sauvage » et « barbare » des Noirs en avant. Ces discours font sans doute écho à la longue tradition des récits de voyages qui dès le XV^{e} siècle, « incitent à la comparaison des différentes civilisations[116] » sur le plan culturel, social et politique, et de laquelle est notamment née la notion d' « exotisme »[117]. Il n'est de ce fait pas surprenant de voir le discours politique de l'insurrection des Noirs retranscrit en une sorte de révolte perpétrée par des criminels insensés.

La thèse de Froebenius selon laquelle, « l'idée du « Nègre barbare » est une invention européenne qui a par contre-coup dominé l'Europe jusqu'au début de ce siècle[118] » nous permet néanmoins, d'approcher la Révolution Haïtienne sous un jour différent. C'est pendant la *décolonisation* de l'ancienne colonie de Saint-Domingue, désormais indépendante et renommée Haïti, que l'esclave subalterne, exclu d'un discours (pré)dominant qui l'a dit durant des années[119], va à l'encontre du « regard pur » du Blanc qui « a joui [...] du privilège de voir sans qu'on le voit[120] » et fait parler « [...]

[116] Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, DUNOD, 1992, p. 59.
[117] Pour une anthologie des textes essentiels de l'exotisme littéraire allant du Moyen âge au XXe siècle voir Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, DUNOD, 1992.
[118] Leo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine,* Paris, Gallimard, 1936, p. 15.
[119] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Ed. Amsterdam, 2009.
[120] Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », dans L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, « Quadrige », 1992, (P.U.F, 1948), p. IX.

les martyrs qui ne témoignent pas[121]. » Pompée Valentin de Vastey, écrivain et homme politique mulâtre qui s'est mis au service de la propagande de Christophe dans le Nord, remit par exemple en question, dans son ouvrage intitulé le *Système colonial dévoilé* (1814), les discours de Descourtilz à l'égard des Noirs qui, selon lui, aurait « dans plusieurs volumes, débité une foule de mensonges et de calomnies sur Hayti[122] » et ceux de Moreau de Saint-Méry, « ce colon [qui] ne peut être soupçonné de partialité à notre égard[123]. » Bien avant les écrits de Vastey, un autre écrivain et historien mulâtre, Louis Félix Mathurin Boisrond-Tonnerre (1776-1806), publia des *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti* (1804), où il soutenait que la « fureur » et le « délire » des indigènes révoltés ne sont pas subordonnés à une condition ontologique comme le rapportent Moreau de Saint-Méry, Descourtilz et bien d'autres, mais à l'avènement d'un discours sur le droit à une liberté universelle et à un engagement politique devant l'iniquité.

Cette tentative de renverser l'hégémonie du discours colonial est d'ordre politique et moral. Mais elle se poursuivra dans la pensée haïtienne jusqu'à la fin du siècle, plus particulièrement dans les travaux d'un anthropologue, homme politique et membre de la Société d'Anthropologie de Paris, Joseph Anténor Firmin (1848-1911) qui, dans son essai *De l'égalité des races humaines* (1885), contestera sur le plan scientifique l'ordre logique qui rangeait certaines races dans la catégorie des barbares et certaines autres dans celle des peuples civilisés. C'est ainsi qu'il procédait déjà, en son temps, à sa manière, à sa propre généalogie des barbares[124]. En déconstruisant systématiquement les préjugés énoncés par les (scientifiques) occidentaux à l'aide de preuves historiques établies, Firmin va au-delà des justifications et des revendications subversives que l'on trouve chez de Vastey. Il démontre que

[121] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 8.
[122] Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry, P. Roux, 1814, p. 49.
[123] *Ibid.*, p. 79.
[124] Nous renvoyons au livre de Roger Pol-Droit, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.

l'idée selon laquelle, la race blanche serait en permanence supérieure à la race noire n'a aucun lieu d'être, car les races évoluent et leur suprématie fluctue dans le temps. Si toutes les conditions sont réunies, le barbare d'hier peut devenir le civilisé d'aujourd'hui. Par exemple, contre le préjugé selon lequel la race noire est « une race cruelle et sanguinaire par tempérament[125] », Firmin rétorque ceci :

> Pour ce qui s'agit des relations des Européens avec les hommes d'une autre race, avec les noirs surtout, il n'y a rien de plus affreux, rien de plus barbare. Toute l'histoire de la traite est maculée de pages sanglantes, où les crimes de toutes sortes s'échelonnent avec tant de fréquence qu'on dirait les possesseurs d'esclaves en proie à une cruelle folie. Quelquefois c'est gratuitement, pour le plaisir de tuer que les Européens assassinent d'autres hommes qu'ils appellent des sauvages[126].

La « cruelle folie » des crimes des colons envers les colonisés observée par Firmin sera, au XX^e^ siècle, au cœur des discours anticolonialistes d'hommes tels que Frantz Fanon et Aimé Césaire, sans doute héritiers de ce dernier mais aussi et surtout de Vastey, comme le note Doris Garraway dans « Empire of Freedom, Kingdom of Civilization : Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti[127]. » Pour ces deux hommes, et bien d'autres, l'observation est la même : la raison finit toujours par s'éclipser face au système colonial[128].

---

[125] Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, Librairie Cotillon, 1885, p. 513.
[126] *Ibid.*, p. 514.
[127] Selon Doris Garraway, « later Aimé Césaire and Frantz Fanon extended Vastey's déconstruction of colonial discourse, and fanon expanded on his ideas on the legitimacy of anticolonial violence. » Doris Garraway, « Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti. », *Small Axe*, 39, November 2012, p. 12.
[128] Frantz Fanon déclare à ce sujet, par exemple, que le colonialisme n'est ni « une machine à penser », ni « un corps doué de raison. » Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris : F. Maspero, 1961, p. 47. Quant à Aimé Césaire, il estime que « [...] déférée à la barre de la « raison » comme à la barre de la « conscience », cette Europe-là est impuissante à se justifier [...]. » Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 7. Aimé Césaire croit, en outre, qu'il faudrait « étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à *l'abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral [...] » Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme,* Paris : Présence Africaine, 1955, p. 12.

« *Colonisation = chosification*[129] » aux yeux de Césaire. Une nation qui colonise, une civilisation qui justifie la colonisation, n'est autre qu'« une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte[130]. » C'est un constat similaire qui ressort du témoignage d'Albert Memmi qui a « vu avec stupéfaction de paisibles fonctionnaires, des enseignants, courtois et bien disants par ailleurs, se muer subitement, sous des prétextes futiles, en monstres vociférants[131] ». Achille Mbembé remarque, quant à lui, sur le même sujet que

> […] it was through the slave trade and colonialism that Africans came face to face with *the opaque and murky domain of power*, a domain inhabited by obscure drives and that everywhere and always makes animality and bestiality its essential components, plunging human beings into a nerve-ending *process of brutalization*[132].

Tous ces aveux attirent notre attention sur l'univers factice de la maîtrise absolue dont les colons prétendaient disposer dans les colonies. Car il semblerait en effet, que ce soit avant tout la folie et la violence du système colonial qui engendrèrent celles des hommes subordonnés qui désiraient se libérer une fois pour toute. Derrière la soi-disant infériorité ontologique et intellectuelle du Noir justifiant son caractère déraisonnable, se cachaient alors des raisons que les colons, aveuglés par le pouvoir, ne pouvaient discerner. Il n'est dès lors pas inintéressant d'explorer les divers moyens de résistance et mécanismes de défense par lesquels l'esclave « déraisonnable » a tenté de garder la raison face à ce monde démentiel, voire, de s'y libérer.

---

[129] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 23.
[130] *Ibid.*, p. 18.
[131] Albert Memmi, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985, p. 87.
[132] Achille Mbembé, *On the Postcolony*, University of California Press, 2001, p. 14.

3. DE LA REPRESENTATION DE L'HISTOIRE EN LITTERATURE : L'ESCLAVE FOU REHABILITE.

Échappe-t-on jamais à la folie coloniale ? Les discours scientifiques, politiques et intellectuels allant du XVIII[e] au XX[e] siècle sur le colonialisme ne semblent laisser que peu de place – voire aucune – au rationnel, comme on a pu le constater.

Personne au XIX[e] siècle, même après la Révolution Haïtienne, à part les colons qui avaient intérêt à défendre l'ancien statu quo, ne pense à minimiser les effets négatifs du système colonial sur le plan historique, social et moral. Des années après l'indépendance d'Haïti, Pompée de Vastey soutient de vives polémiques contre tous ceux qui se font passer pour les défenseurs de l'esclavagisme, dont Pierre-Victor Malouet, ministre de la Marine et des Colonies sous Louis XVIII, qui expliquait que la condition des esclaves n'était pas inhumaine, que leur existence ancillaire leur était plus favorable que leur affranchissement. C'est ainsi qu'en 1817, un ancien militaire et ordonnateur à Port-au-Prince, Claude Pierre Leborgne de Boigne, propose l'installation d'un modèle de colonisation plus doux, plus pragmatique à Saint-Domingue où le régime colonial tiendra dorénavant compte du bien-être de l'esclave[133]. Il rejette toute idée de rétablir à Saint-Domingue l'ancien système colonial qui prévalait avant la Révolution. En dépit des maints débats en cours dans la Métropole et dans les colonies au sujet de la Traite et de l'esclavage, menant à une première abolition en 1794 et au rétablissement de l'esclavage par Napoléon en 1802 ; ce n'est qu'en avril 1848 qu'un décret, statuant l'esclavage comme « un attentat contre la dignité humaine » et « une violation flagrante du dogme républicain : Liberté, Égalité, Fraternité » mettra fin une fois pour toute, aux souffrances endurées par des milliers de personnes assujetties dans le reste des colonies françaises. Cette abolition, qui

[133] Claude Leborne de Boigne, *Nouveau système de colonisation pour Saint-Domingue*, Paris, Dondey-Dupré, 1817.

marque une avancée majeure quant à l'espoir d'une nouvelle vie pour les esclaves fraîchement émancipés, ne parviendra néanmoins pas à effacer des années d'aliénation qui restent présentes dans les esprits des générations durant et que l'on retrouve sous la forme de névroses chez les descendants d'esclaves.

Ce n'est pas peine perdue de revisiter, sur ce point, la vieille polémique entre Octave Mannoni, ethnologue, philosophe et psychanalyste français et Frantz Fanon, essayiste et psychiatre martiniquais dont les recherches sur les effets négatifs de la colonisation s'avèrent essentiels pour notre étude. Si Mannoni remarque pertinemment, dans *Psychologie de la colonisation* (1950), que la situation coloniale crée « un ensemble d'illusions et de malentendus que seule l'analyse psychologique peut situer et définir[134] », ce dernier ne semble pas entièrement comprendre le désespoir dans lequel se trouvaient les colonisés[135]. En assimilant le Nègre à un « grand-Enfant » ne désirant « ni autonomie personnelle ni libre responsabilité » et en se représentant les révoltes des Malgaches comme « purement névrotique, une folie collective[136] », Mannoni semble déposséder trop hâtivement les Noirs de leur capacité à penser et à agir en toute conscience et de plein droits. Les théories de Fanon sur la colonisation nous intéresseront alors dans la mesure où, l'interprétation que Mannoni fait du comportement des colonisés Malgaches comme « folie collective » – et que l'ont trouve déjà de façon relativement similaire dans les publications des colons français aux XVIII[e] et XIX[e] siècles au sujet des penchants déraisonnables des esclaves dans les colonies – trouve une explication alternative chez le psychiatre martiniquais pour qui la vision du monde de l'homme de

[134] Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Editions du Seuil, 1950, deuxième de couverture.
[135] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Editions du Seuil, 1952, p. 70.
[136] Mannoni, *op.cit.*, p. 49.

couleur ne peut être entièrement expliquée par des théories européennes[137] :

> Chaque fois que nous avons lu un ouvrage de psychanalyse, discuté avec nos professeurs, conversé avec des malades européens, nous avons été frappé par l'inadéquation entre les schémas correspondants et la réalité que nous offrait le nègre. Nous en avons progressivement conclu qu'il y a substitution de dialectique quand on passe de la psychologie du Blanc à celle du Noir. [...] Chaque fois que nous avons discuté avec nos professeurs ou conversé avec des malades européens, nous nous sommes aperçu des différences qui pouvaient exister entre les deux mondes[138].

Les diverses tentatives d'examiner et d'éclaircir les réactions des Noirs face aux « contacts plus ou moins traumatiques [qu'ils ont eu] avec les Blancs[139] » à l'intérieur du système esclavagiste, ne se limitent en aucun cas au domaine de la psychologie. La littérature caribéenne, très souvent inspirée de l'Histoire, cherche elle aussi à comprendre et peut-être même réhabiliter l'image de « l'esclave d'hier » devenu « l'assimilé d'aujourd'hui[140] » recyclée dans la pensée européenne durant des siècles. En ce sens, la tâche de l'écrivain contemporain serait d'explorer « le passé, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous » et de le « « révéler » de manière continue dans le présent et l'actuel[141]. » La fiction caraïbo-guyanaise – entremêlant réalité et fiction et démêlant certains faits historiques – joue sans aucun doute un rôle capital dans cette volonté qu'Edouard Glissant attribue aux historiens d'examiner et de comprendre l'Histoire. Il nous revient donc de nous tourner vers certaines de ces fictions dans le but de voir, dans le cadre d'analyses littéraires, comment certains écrivains post-coloniaux se sont appropriés les symptômes et les réactions des colonisés face à la colonisation dans la réalité historique pour s'inspirer et construire une fiction qui, sans manquer de rester ancrée dans le passé, nous propulse également dans le présent. On s'attachera principalement

[137] Fanon, *op. cit.*, p. 115.
[138] *Ibid.*, p. 122-125.
[139] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Editions du Seuil, 1952, p. 151.
[140] André Ntonfo, *L'homme et L'identité Dans le Roman des Antilles et Guyane Françaises,* Sherbrooke, Québec : Naaman, 1982, p. 145.
[141] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris : Gallimard, 1997, p. 226.

à cet effet, à retracer le parcours des contestations des esclaves, mais aussi ceux des assimilés, face au pouvoir absolu des Blancs dans des sociétés coloniales et post-coloniales exaltant des airs de folie. Le domaine du merveilleux, celui du pouvoir et de la rhétorique qui font surface dans les discours européens qui se représentent le Noir seront des exemples probants par lesquels on pourra apprécier l'évolution fulgurante d'un groupe d'hommes qui, bien qu'autrefois exclu des sphères d'appartenance, a su reprendre ses droits en jouant parfois de la folie qu'on leur attribuait et en s'inspirant certainement de celle qu'ils avaient sous les yeux. Qu'en est-il réellement, dès lors, de la folie des Noirs dans le monde caribéen à l'heure coloniale et post-coloniale ?

DEUXIEME PARTIE

ETUDE LITTERAIRE DE LA FOLIE CARAÏBO-GUYANAISE

TROISIEME CHAPITRE

LA FOLIE MERVEILLEUSE

Le « merveilleux » ne fut pas toujours vu d'un bon œil dans la métropole au XVIII[e] siècle, et encore moins par les colons qui résidaient dans les diverses colonies françaises à cette même époque. Avec la montée de la rationalisation au siècle des lumières, les savants et les philosophes tels que Voltaire et Diderot, par exemple, se donnèrent pour devoir de conceptualiser et de comprendre une société européenne en constante évolution en écartant, de façon générale, tout ce qui avait trait au monde de la magie et du surnaturel. S'établit, par conséquent, au XIX[e] siècle, ce que Max Weber et par la suite Marcel Gauchet appelèrent « le désenchantement du monde[1], » au cours duquel la rationalisation l'emporta sur la magie et le mysticisme dans une société européenne qui adopta progressivement, une attitude matérialiste et positiviste qui ne manqua pas de se faire ressentir subséquemment. Weber indique là-dessus que

> L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient [...] nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous *pourrions*, pourvu *seulement que nous le voulions*, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref que nous pouvons *maîtriser* toute chose par la *prévision*. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision. Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation.

Si la société européenne – influente sur la pensée coloniale – reléguait d'entrée de jeu le merveilleux au factice et à l'illusoire, il demeure important de noter que le rapport des Caraïbes avec

[1] Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » dans Le *savant et le politique*, (Traduction de Julien Freund), Paris : Plon, 1959, p. 78-79. Voir également Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1994.

le merveilleux fut beaucoup plus complexe. Le passage forcé entre l'Afrique et les Amériques pour une multitude d'Africains fut la source de multiples conflits intérieurs qui peuvent se lire de part et d'autre dans le comportement social des antillais[2]. Ces populations transplantées qui se trouvèrent nez à nez avec une terre totalement inconnue furent en effet forcées d'oublier leur vie antérieure (leurs coutumes et leurs traditions) de façon à s'accommoder, du mieux qu'ils le purent, à la vie qui leur était maintenant imposée. Certains s'attachèrent pourtant à fuir cette répression violente qui eut pour conséquence, la disparition progressive du « Pays d'antan » et de l'histoire dans les mémoires en faisant appel à leur imaginaire. Dans cette optique, le merveilleux, élément inhérent à la réalité caribéenne[3], était en effet avant tout, une source d'inspiration et d'espoir[4] pour les colonisés en mal de vivre face à un monde insupportable. C'est alors à travers une forme d'échappatoire que j'appellerai le « marronnage merveilleux », concept au sein duquel l'imaginaire tient une place prépondérante, que les esclaves, au temps de la colonisation, et les « assimilés » dans l'ère post-coloniale, parviendront à se figurer une vie provisoirement meilleure.

Ce chapitre tendra à dévoiler les différentes relations qu'entretient la folie avec le monde merveilleux afro-caribbéen à travers l'analyse de six fictions. *Le Royaume de ce Monde* d'Alejo Carpentier (1949) est sans doute un texte primordial pour le contexte haïtien, dans la mesure où il illustre le concept du « réel merveilleux » et le mythe de la métamorphose chers aux Amériques, et pourtant rattachés à la déraison dans l'imaginaire européen. La légende de D'Chimbo (1866-2014) pour la Guyane, ainsi que *Le Quatrième siècle* (1964), *La case du commandeur* (1981) et *Mahagony* (1987) d'Edouard Glissant pour la Martinique nous aideront à penser l'impact du marronnage merveilleux

[2] Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 130-131.
[3] Alejo Carpentier, « On the Marvelous Real in America », *Magical Realism : theory, history, community*, Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Durham, N.C., Duke University Press, 1995.
[4] Jacques-Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens » dans *Présence Africaine* 8-10, 1956, p. 245-271.

dans la sphère stylistique et esthétique de la littérature antillaise. *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz Bart (1972) viendra compléter notre analyse de par son illustration de la « folie antillaise » en Guadeloupe de laquelle Télumée tente d'échapper par l'imaginaire. Il va sans dire que ces fictions particulières importent dans la mesure où le combat des esclaves, mais aussi celui des populations issues du monde post-colonial, contre de multiples formes d'oppressions y sont illustrés de manière probante. Exclue, même après l'abolition officielle de l'esclavage en 1848, de la production économique, de la reproduction sociale, de la production ludique et du discours, la population Noire se tourne vers des éléments relevant du domaine du merveilleux tels que la magie, les mythes et les légendes, entre autres, pour justifier son existence.

Si la fuite par l'imaginaire de l'esclave, du peuple post-colonial et des écrivains caribéens est une source d'affirmation de soi et surtout un moyen de rester sain d'esprit face à un monde profondément injuste, on verra qu'il est souvent interprété comme une sorte de « folie » par l'œil occidental qui ne voit dans ces pratiques que déraison, superstition et fabulations. Le « mot « folie » n'a [pourtant] pas forcement une connotation tragique », comme l'indique judicieusement Monique Bouchard, il peut aussi être « une rébellion contre l'ordre établi, la déviance de la norme[5]. » Ce qui est considéré comme folie par un œil non averti peut alors être le résultat d'une interprétation prenant en considération des valeurs et une réalité différentes. Il nous faudra dès lors faire une distinction entre ce qui est interprété comme « folie » et ce qui est réellement folie.

[5] Monique Bouchard, *Une lecture de Pluie et vent sur Télumée Miracle de Simone Schwarz-Bart*, Paris: L'Harmattan, 1990, p. 21.

1. LE « MARRONNAGE MERVEILLEUX » : FORMES ET FONCTIONS.

1.1. Du marronnage au « marronnage merveilleux ».

Né de l'histoire coloniale, le marronnage fut une forme d'échappatoire physique préconisée par les esclaves fatigués de la violence des maîtres et des conditions insupportables dans lesquelles ils se trouvaient. Groupées pour la première fois par le Père Du Tertre au XIX[e] siècle, le dépaysement, les dures conditions de l'esclavage (travail, logement, hygiène, nourriture) et la cruauté des maîtres furent les premières causes dites classiques du marronnage reprises par l'historien Jean Fouchard dans son ouvrage incontournable intitulé *Les marrons de la liberté*. Bien que ces causes soient valides, Fouchard remarque néanmoins dans son analyse détaillée qu'un élément primordial manque à l'appel. En effet, « aucun témoin de l'époque n'a prêté au marron un idéal ou même un besoin de liberté[6]. » Fouchard remarque pertinemment par la suite que le désir de liberté de l'esclave reste pourtant la cause primordiale du marronnage, tout comme Jean-Michel Deveau qui note qu' « à la base de toutes ces fuites, l'appel de la liberté resta fondamental. [...] Si ces causes diverses[7] jouent le rôle de catalyseur, la soif de liberté reste le premier mobile de tous les départs[8]. » L'appel de la liberté, seul moyen de se définir et d'être maître de son destin, semblait alors être la motivation principale justifiant le marronnage des esclaves ; une liberté que ces derniers voulaient reprendre à tout prix.

[6] Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, H. Deschamps, 1988, p. 33.
[7] Les causes diverses auxquelles Jean-Michel Deveau fait référence sont similaires à celles données par Fouchard : l'insuffisance de nourriture, les mauvais traitements, etc., p. 106.
[8] Jean-Michel Deveau, « Le marronage dans les Antilles françaises au cours des années 1780-1790 », dans *Colloque Moreau de Saint-Méry ou le ambiguïtés d'un créole des Lumières*, Société des Amis des Archives des Antilles, Fort de France, 2006, p. 107.

Tout comme l'esclave vieil homme, « nègre d'une tête-folle pas contrôlable[9] », mis en scène dans la fiction de Patrick Chamoiseau, *L'esclave vieil homme et le molosse* (1997), plusieurs hommes et femmes dans la réalité historique, touchés par la « décharge[10] » – « une mauvaise qualité de pulsion vomie d'un endroit oublié, une fièvre fondamentale, un sang caillé, un dé-sursaut pas-bon, une hélée vibrante qui vous déraillait raide[11] » – ont, un jour, manqué à l'appel[12] sur les plantations et ce, au péril de leur vie. La figure du marron, oubliée dans l'Histoire, a d'ailleurs été reprise et mise en avant maintes fois dans la littérature caribéenne au XX^{e} siècle comme l'observe Marie-Christine Rochmann dans *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*. Cette dernière explique que « le marronnage, au sens propre, naît et meurt avec l'esclavage » mais que la littérature antillaise fait revivre ce passé[13]. Elle donne de ce fait une voix aux marrons, ou plus généralement, aux esclaves. Car, contrairement aux Etats-Unis, il n'existe que peu de récits de marron venant de la bouche d'un esclave des Antilles française[14]. Ce mouvement littéraire avait, entre autres, pour but de commémorer un être exceptionnel qui avait su se rebeller et s'affirmer envers et contre tout[15]. Les fictions antillaises faisant trait au marronnage sont en effet connues. On pense, par exemple, au *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire, au *Quatrième siècle* (1964), *à La case du commandeur* (1981) et à *Mahagony* (1987) d'Edouard Glissant. *L'homme vieil esclave et le molosse* (1997) de Patrick Chamoiseau n'est pas en

[9] Patrick Chamoiseau, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997, p. 104.
[10] *Ibid.,* p. 39. La « décharge » pousse les esclaves – pris de « démences volcaniques » – à soudainement attaquer et (à vouloir) tuer les commandeurs ; à s'enfuir de l'Habitation (marronner) et/ou à se suicider. *Ibid.,* p. 39-42.
[11] *Ibid.,* p. 38.
[12] *Ibid.,* p. 25.
[13] Marie-Christine Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, Paris, Karthala, 2000, p. 5.
[14] *Ibid.,* p. 43.
[15] Nous suggérons l'ouvrage de Richard D.E Burton, *Le roman marron : Etude sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, pour une analyse complémentaire sur le marronnage.

reste, tout comme *La mulâtresse solitude* (1972) d'André Schwartz-Bart et *L'isolé soleil* (1981) de Daniel Maximin, pour ne citer que ceux-là.

L'un des cas de marronnage le plus connu à Saint-Domingue dans la réalité historique est sans doute celui de Macandal, né en Afrique, que l'on retrouve dans la fiction d'Alejo Carpentier, *Le royaume de ce monde* (1949), et auquel Moreau de Saint Méry fait allusion dans sa *Description*. Dorris Garraway écrit d'ailleurs à son sujet, dans *The Libertine Colony; Creolization in the Early French Caribbean,* qu'il avait réalisé "the most significant organized resistance movement in the French Caribbean before the Haitian Revolution[16]". Ce fugitif avait en effet conçu, selon les dires de Moreau, « l'infernal projet de faire disparaître de la surface de Saint-Domingue tous les hommes qui ne seraient pas noirs [...][17] ». Cependant, « privé de raison » suite à la consommation d'alcool, il fut attrapé et condamné à être brûlé vif devant ses congénères. « Comme il s'était vanté plusieurs fois que si les blancs le prenaient il leur échapperait sous différentes formes, il déclara qu'il prendrait celle d'une mouche pour échapper aux flammes[18]. » L'exemple historique du marronnage de Macandal est sans doute intéressant dans la mesure où, son marronnage physique hors de la plantation de M. le Normand de Mézy se termine lorsqu'il est attrapé, en une certaine forme d'échappatoire merveilleuse que la foi des nègres[19] qui s'écrient que « *Macandal sauvé*[20] » ne saurait nier, en dépit de

[16] Doris Garraway, *The Libertine Colony; Creolization in the Early French Caribbean*, Durham and London, Duker University Press, 2005, p. 245.
[17] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 652.
[18] *Ibid.,* p. 652.
[19] Nous renvoyons ici à la théorie du « réel merveilleux » d'Alejo Carpentier dans « On the Marvelous Real in America » et dans « Baroque and the Marvelous Real », *Magical Realism : theory, history, community*, Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Durham, N.C. : Duke University Press, 1995, p. 75-108.
[20] Saint-Méry, *op. cit.,* p. 653.

son incinération factuelle. Au delà d'un acte de rébellion, derrière l'acte de marronner (que ce soit physiquement ou spirituellement) et celui de mettre fin à ses jours (et/ou à ceux de ses enfants) semblait alors se cacher, pour une grande majorité d'esclaves, une forte envie de fuir par tous les moyens un monde intolérable.

Si la liberté de ces hommes qui ont su s'évader physiquement du cadre démentiel duquel ils étaient prisonniers est aujourd'hui reconnue, il n'est pas inintéressant de se demander ce qu'il advenait de « la plupart [des esclaves qui] hésitaient [à marronner] devant la violence et la répression de l'administration et [celle] de leurs maîtres[21] ? » Il serait juste de penser que ces derniers, contraints de subir ce pour quoi leurs congénères se sont évadés et dont l'état psychologique est d'autant plus atteint, voulaient eux aussi accéder à une forme de liberté, ne serait-ce que de façon abstraite, par le biais de l'imagination, par exemple. Il est alors de notre avis, qu'au delà du marronnage physique, existe une autre forme de marronnage spirituel qui est ce que l'on a précédemment nommé « le marronnage merveilleux, » un marronnage permettant à l'esclave mais aussi au peuple post-colonial, en premier lieu, de retrouver, l'espace d'un instant, grâce à l'imaginaire, sa terre natale, et en second lieu, de se protéger du mauvais sort qui ne cesse de s'acharner sur eux sous diverses formes[22].

1.2. Fonction psychologique du « marronnage merveilleux. »

Suite à une tentative d'examiner et d'éclaircir les diverses réactions des Noirs face aux « contacts plus ou moins traumatiques [qu'ils ont eu] avec les Blancs[23] » à l'intérieur du système esclavagiste,

[21] Rappelons que le Code Noir prévoyait la mutilation pour les premières instances de marronnage, puis la peine de mort en cas de troisième récidive.
[22] On retrouve dans le roman antillais la colonisation, la misère, la déveine et la vie scélérate, par exemple.
[23] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, 1952, p. 151.

Frantz Fanon observe, dans *Les damnés de la terre* (1961), que la lutte[24], la religion[25], le mythe[26] et la danse[27] sont un mécanisme de survie essentiel pour l'esclave qui tente de fuir « l'Habitation [qui] est – à l'instar de toutes choses de ces temps – désenchantée, sans rêves, sans avenir que l'on puisse supposer[28]. »

[24] La lute contre son congénère serait, selon Fanon, la dernière ressource du colonisé qui « tente de se persuader que le colonialisme n'existe pas », et évite, de ce fait, « l'option pourtant inévitable, celle qui débouche sur la lutte armée contre le colonialisme. » Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1961, p. 42.

[25] Fanon indique par la suite que la religion aiderait également le colonisé à ne pas tenir compte l'existence du colon. *Ibid.,* p. 43. Laënnec Hurbon, note à ce sujet, dans *Les mystères du vaudou,* que « c'est dans un tel contexte d'arrachement violent, de contrôle absolu de leurs moindres faits et gestes, et surtout d'imposition du christianisme, que les esclaves tentent de renouer avec leurs traditions culturelles et religieuses, qui représentent alors une force de survie à la fois individuelle et collective. » Laënnec *Hurbon*, *Les Mystères du vaudou*, Paris: Gallimard, 1993, p. 28.

[26] C'est, en troisième lieu, « à travers les mythes terrifiants, si prolifiques dans les sociétés sous-développées, que le colonisé va puiser des inhibitions à son agressivité » de façon à amoindrir le pouvoir des colons sur eux. Fanon, *op. cit.,* p. 43. Fanon explique que « l'atmosphère de mythe et de magie, en me faisant peur, se comporte comme une réalité indubitable. En me terrifiant, elle m'intègre dans les traditions, dans l'histoire de ma contrée ou de ma tribu, mais dans le même temps elle me rassure, elle me délivre un statut, un bulletin d'état civil. » *Ibid.,* p. 43.

[27] Enfin, Fanon remarque que la forte affectivité du colonisé dans le monde colonial « se décharge dans des démonstrations musculaires (« les danses plus ou moins extatiques, par exemple, ») qui ont fait dire à des hommes très savants que le colonisé est un hystérique. » *Ibid.,* p. 44. Il doit néanmoins se lire, selon Fanon, comme un effort pour la collectivité « pour s'exorciser, s'affranchir, se dire ; » comme un moyen de se relaxer et de canaliser la violence née et nourrie chez le colonisé par la situation coloniale. *Ibid.,* p. 45.

[28] Patrick Chamoiseau, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris : Gallimard, 1997, p. 21. Patrick Chamoiseau fait écho aux théories de Fanon dans sa fiction : « Les esclaves y exorcisent leur propre mort par des rythmes et des danses, et des contes, et des luttes ; [...] astuce dont l'ambition est de survivre à la mort. » *Ibid.,* p. 22-23.



Illustration 5. « Nègre jouant au bâton, » *Nicolas Ponce, Recueil des vues des lieux principaux de la colonie Française de Saint-Domingue* (Paris, 1791), fig.26. Cette reproduction est tirée d'un tableau d'Agostino Brunias dont la copie se trouve à John Carter Brown Library à Brown University. Travail compilé par Jerome S. Handler and Michael L. Tuite Jr., et sponsorisé par la Virginia Foundation for the Humanities et l'Université de Virginie. N° inventaire : NW0251-b.

En effet, « ces effritements de la personnalité, ces dédoublements, ces dissolutions remplissent une fonction économique primordiale dans la stabilité du monde colonisé[29]. » La lutte, la religion, le mythe et la danse permettraient à l'esclave de faire momentanément abstraction de la dure réalité qui l'entoure en évoquant les traditions culturelles et religieuses qu'il a été forcées d'abandonner lors de la Traite. Edouard Glissant souligne d'ailleurs, dans *Le Discours Antillais* (1981), que le Retour (ne pas changer, se souvenir de la terre ancestrale) est la première pulsion d'une population transplantée[30].

[29] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1961, p. 44.
[30] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 48.

Yao, personnage fictif esclave dans le roman de Maryse Condé, *Moi, Tituba, sorcière Noire de Salem* (1986), en dit autant à sa fille adoptive, Tituba : « Un jour, nous serons libres et nous volerons de toutes nos ailes vers notre pays d'origine[31]. » Le « marronnage merveilleux », évasion spirituelle qui octroie à l'esclave et à « l'assimilé » une certaine forme de liberté, tient sans doute un rôle important quant à la possibilité pour ces peuples « transbordés » de retourner à leur terre natale. Ce voyage spirituel menant vers un monde onirique, paradis perdu dans lequel l'esclave, captif dans la réalité coloniale, se réfugie pour oblitérer le choc du colonialisme, n'aurait alors d'autre but que de les garder, ironiquement peut-être, sains d'esprit. Cet échappatoire viendrait au secours d'esclaves qui, incapables de maronner des plantations (que ce soit pour des raisons physiques ou émotionnelles) chercheraient néanmoins une source de réconfort éphémère pour apaiser leurs souffrances quotidiennes dans un univers déclenchant des « psychoses réactionnelles[32]. » Il n'aurait d'autre fil conducteur que celui de l'imaginaire qui permettrait à l'esclave et au peuple post-colonial de se construire un espace mental visant à combattre les folies qui guettent chacun d'entre eux, comme c'est par exemple le cas pour Ti-Noël dans *le Royaume de ce monde*, Télumée, dans *Pluie et vent sur Télumée miracle* et Tituba, dans *Moi, Tituba, sorcière Noire de Salem*. On dit avec Christine Duff que

> [...] l'imaginaire était véhicule de résistance pour l'esclave, un moyen de marronner dans son esprit. [...] La force physique était sous le contrôle du maître, mais la vie psychologique de l'esclave demeurait à l'abri des mauvais traitements. En définitive, sa propre vie intérieure était le seul domaine où l'esclave détenait un contrôle et pouvait exercer le moindre degré d'autodétermination[33].

---

[31] Maryse Condé, *Moi, Tituba Sorcière Noire de Salem*, Mercure de France, 1986, p. 18.

[32] Selon Fanon les « psychoses réactionnelles » sont déclenchées dans un univers où l'on retrouve « principalement l'atmosphère sanglante, impitoyable, la généralisation de pratiques inhumaines, l'impression tenace qu'ont les gens d'assister à une véritable apocalypse. » Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1961, p. 191.

[33] Christine K. Duff*, Univers intimes : pour une poétique de l'intériorité féminin dans la littérature caribéenne*, Peter Lang, 2008, p. 107-108.

La lutte, la religion, le mythe et la danse exercés par ces hommes que les colons se représentaient comme déraisonnables[34] ne seraient donc pas l'expression de « bizarreries », mais elles seraient plutôt et surtout « des décharges émotionnelles[35] » indispensables aux esclaves qui tentent envers et contre tout de garder la tête sur les épaules.

1.3. Fonctions politique et sociale du « marronnage merveilleux. »

« Qui et quels nous sommes ? Admirable question ![36] » écrit Aimé Césaire dans son *Cahier d'un Retour au pays natal.* La question de l'identité reste fondamentale aussi bien dans le domaine historique de l'étude des caraïbes, que dans la sphère littéraire où les chercheurs et les écrivains tentent jusqu'à ce jour, de faire sens de l'Histoire d'un peuple dont les racines n'ont cessé de se démultiplier depuis la colonisation. À cet effet, René Depestre explique en profondeur, dans « Les aventures de la créolité : Lettre à Ralph Ludwig, » le rôle essentiel qu'ont joué, durant l'ère coloniale, le marronnage et l'imaginaire dans la construction d'une identité et d'une culture propre au monde caribéen d'aujourd'hui:

> Le marronnage fut le premier catalyseur politique et culturel qui permit aux hommes et aux femmes, enfermés à vie dans les plantations, de commencer à se donner peu à peu une échelle nouvelle de valeurs bien à eux. Dans le langage, la religion, la magie, la musique, la danse, la fabulation orale, la pharmacopée, la cuisine, les manières d'être, les arts populaires, les relations sexuelles, la famille, le carnaval, bref : dans toutes les formes d'expression de la vie en société, les esclaves des plantations américaines inventèrent des réponses mentales et motrices aux graves situations de crise, aux redoutables difficultés d'être qui menaçaient de zombifier à jamais leur conscience et leur sensibilité. Avec les *contextes médians* qui les écartelaient, ils créèrent un *imaginaire créole* doté de structures symboliques et mythiques qui leur permirent tant bien que mal de conjurer dans les travaux et les jours impitoyables de la colonie les attitudes désespérées de l' « oncle-tomisme » : la peur et la honte d'être « nègre », le doudouisme, le bovarysme, le complexe

[34] Fanon remarque à juste titre dans *Les damnés de la terre* que « tous ces comportements sont des réflexes de mort en face du danger, des conduites-suicides qui permettent au colon, dont la vie et la domination se trouvent consolidés d'autant, de vérifier par la même occasion que *ces hommes ne sont pas raisonnables.* » Fanon, *op. cit.,* p. 42, je souligne.
[35] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1961, p. 45.
[36] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 28.

> d'infériorité, les diverses conduites d'imitation et d'autres formes d'« ambivalence des mentalités[37]. »

Le « marronnage merveilleux », mobilisant l'imaginaire sous diverses formes et occultant toute frontière entre le réel et l'irréel s'avérerait alors être un mécanisme essentiel de survie non seulement pour les esclaves des plantations mais aussi, comme on le constatera par le biais de l'étude de certaines fictions caribéennes contemporaines, pour les habitants des sociétés post-esclavagistes et post-coloniales. Si l'on suit le fil de la pensée d'Edouard Glissant dans « Le chaos monde, l'oral et l'écrit, » on constate que, à l'instar d'Alexis, il attribue au mythe un rôle prépondérant dans la construction identitaire de la communauté caribéenne :

> Le mythe est ce par quoi une communauté, sans le savoir, inconsciemment, mais parce qu'elle en a besoin pour vivre, pour exister, à une époque où l'existence d'une communauté s'opposait à celle des autres, se donne une raison d'être sur la terre où elle est, qui devient son territoire[38].

Ni une simple rêverie, ni une fantaisie, le mythe, au-delà de sa forme allégorique, servirait donc à exister dans, et à s'approprier faute de mieux, un territoire où les européens n'ont (eu) de cesse de nier la légitimité d'une Histoire et d'une culture afro-caribéenne qui a vu le jour sous le joug de l'esclavage. Cette forte présence du merveilleux dans le quotidien des sociétés caribéennes qu'Alejo Carpentier prônait déjà dans son concept du « réel merveilleux » explique sans doute, la possibilité qu'avaient certains de ces hommes sous une pression constante de s'évader par l'intermédiaire de leur imaginaire. Il va sans dire que toute possibilité de marronnage merveilleux serait vaine sans la présence intrinsèque de cette réalité et celle, très importante, de la foi, qui permet, comme Carpentier l'indique, de préserver la réalité merveilleuse des Amériques. Les pratiques religieuses, les songes, les contes et les rêves seraient autant de moyens de se persuader, l'espace d'un instant, que le monde

[37] René Depestre, « Les aventures de la créolité : Lettre à Ralph Ludwig, » dans Ralph Ludwig, *Ecrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, 1994, p. 162-163.
[38] Edouard Glissant, « Le chaos monde, l'oral et l'écrit, » dans Ralph Ludwig, *Ecrire la parole de nuit. La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, 1994, p. 119.

dans lequel on est ancré physiquement n'a pas le dernier mot et que celui qu'on rejoint de façon éphémère répond à nos attentes. Car au-delà d'un retour spirituel au pays d'origine, le marronnage merveilleux serait une forme d'expression. L'une des fonctions de ce dernier entre en phase avec le concept du « Réalisme merveilleux » de Jacques-Stephen Alexis. Faisant partie intégrante du Réalisme social, le « Réalisme merveilleux » aiderait le peuple, selon Alexis, à exprimer sa conscience de la réalité[39]. En outre, il aiderait la nation à résoudre les problèmes et à accomplir les tâches qui sont devant elle[40]. Il n'a, de ce fait, aucune signification mystique, comme pourraient le penser certains (scientifiques) européens, mais incite plutôt la lutte pour le bonheur[41]. Nous verrons que ceci est notamment vrai pour Télumée, par exemple, qui se bat sans relâche pour trouver la « joie[42]. »

1.4. Fonctions stylistique et esthétique du « marronnage merveilleux. »

Présent dans la réalité historique mais aussi dans la représentation et l'interprétation que fait la littérature de l'Histoire, le marronnage merveilleux semble avoir pour fonction première la préservation psychologique et spirituelle d'hommes et de femmes, tels que Ti Noël, Télumée, Pythagore ou encore Marie Celat, par exemple, piégés dans une réalité intolérable. Il aurait aussi pour fonction, comme on l'a vu, d'aider à la construction et à l'affirmation d'une identité caribéenne qui a vu le jour dans des conditions singulières et difficiles : la capture et le déracinement des peuples africains suivis de leur assujettissement. Cette recherche identitaire passe également par le domaine linguistique dans le cadre duquel des hommes tels que Césaire, Glissant et Chamoiseau, pour n'en

[39] Jacques-Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens » dans *Présence Africaine* 8-10, 1956, p. 266.
[40] *Ibid.,* p. 268.
[41] *Ibid.,* p. 267.
[42] Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 254.

citer qu'un certain nombre, portèrent le chapeau d'écrivains, de poètes et d'essayistes dans le but de faire un travail sur la langue (ou serait-ce plutôt les langues ?) qui constituent leur réalité. Ces hommes furent dès lors confrontés à maintes interrogations :

> Comment écrire alors que ton imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à des images, des pensées, des valeurs qui ne sont pas les tiennes ? Comment écrire quand ce que tu es végète en dehors des élans qui déterminent ta vie ? Comment écrire, dominé ?[43]

Ces questions qui constituent les premières lignes de l'ouvrage de Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, sont essentielles à l'écrivain antillais qui cherche à établir son identité culturelle et littéraire. Sur le plan littéraire, le recours au « marronnage merveilleux » par certains écrivains pourrait alors aussi avoir un but stylistique et esthétique qui entre dans un combat politique et social où l'imaginaire deviendrait un point de résistance intellectuel. L'usage du merveilleux dans l'élaboration de ces fictions n'aurait ainsi d'autre but, que de retrouver ses racines par delà la réalité insupportable immédiate tout en valorisant la réalité et la culture caribéenne. Ces écrivains se démarquent, s'évadent pourrait-on dire, par la même occasion des discours européens ayant pour objet un monde caribéen auquel on attribut, bien trop souvent, des caractéristiques exotiques.

Le merveilleux permettrait, entre autres, de faire sens des folies d'une réalité historique impensable, comme c'est le cas pour *Le Quatrième siècle* ou la légende de D'Chimbo, par exemple. Les théorisations, procédés stylistiques et les formes esthétiques mis en place par ces divers écrivains visent sans doute à retrouver une certaine liberté de par l'imaginaire qui leur permettrait de s'affirmer. Ces hommes se fraieraient par conséquent, un chemin à l'image de ce que le guerrier fictionnel de Chamoiseau, « venu de tous les âges, de toutes les guerres, de toutes les résistances, de tous les rêves aussi qu'ont pu nourrir les peuples dominés[44] » lui conseillait dans sa quête pour

[43] Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 17.
[44] *Ibid.,* p. 22.

s'exprimer par l'écriture :

> Ta liberté n'est qu'apparente [...] Tente, au plus loin de toi-même, de déceler ce qui agite ta voix. Tu ne sauras rien du mystère de l'Ecrire mais tu auras pensé ce qui chez toi le mobilise. Et ton art, qui doit résister à toute domination, trouvera une liberté réelle dans cette pensée marronne. »[45]

Vient alors, de la part des esclaves, des assimilés et des écrivains, l'heure de la réappropriation ; réappropriation d'une liberté ôtée par la force et par conséquent réappropriation d'une identité, d'une culture, de valeurs et de croyances dans une seule et même foi, allant à l'encontre des discours hégémoniques européens qui se sont emparés, des années durant, de l'Histoire, pour en faire une histoire à leur goût.

2. LE « MARRONNAGE MERVEILLEUX » EN SCENE.

2.1. Personnages fictifs et marronnage merveilleux.

2.1.1. La folie de Ti Noël.

On ne peut parler du merveilleux sans faire référence à la fiction d'Alejo Carpentier publiée en 1949, *Le Royaume de ce monde*. Roman historique fondateur du concept du « réel merveilleux » que l'on retrouve, selon Carpentier, dans la vie quotidienne des Amériques et fiction dont l'histoire est « impossible à situer en Europe[46] », *Le Royaume de ce monde* se trouve être indispensable à l'analyse du marronnage merveilleux des esclaves dans les plantations coloniales et bien au-delà. En effet, beaucoup de critiques ont cherché, en analysant ce roman, à définir les fonctions – qu'elles soient esthétique, culturelle, sociale et/ ou politique – du « réel merveilleux » et à dénoter les intentions de

[45] *Ibid.,* p. 22.
[46] Selon Carpentier, l'impossibilité de situer cette fiction en Europe vient du fait de « la singularité dramatique des évènements. » Alejo Carpentier, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Gallimard, 1954, Prologue, p. 8.

Carpentier[47] dans la réalisation de cette fiction. Cependant, très peu d'entre eux se sont attachés à comprendre la signification du « merveilleux » pour les personnages au sein même de la fiction. Cela mérite pourtant que l'on s'y arrête. Pour ce faire, nous allons nous intéresser à la figure de Ti Noël, qui, vers la fin de la fiction de Carpentier, ne manque pas de tomber dans une folie certaine de laquelle il tente de sortir grâce au marronnage merveilleux mais que seule la parole pourra exorciser.

Exemple fictionnel quintessentiel de l'esclave exclu des systèmes de production dans les colonies que nous avons abordé dans la première partie de cette thèse, Ti Noël ne sait pas lire[48], il est inculte[49], il est père de multiples enfants et travaille jour et nuit aux durs labeurs qui lui sont imposés. C'est surtout à travers le regard de Ti Noël que le lecteur découvre le déroulement des différents

[47] Selon Maria Takolander, l'usage du réel merveilleux par Carpentier est lié à un agenda ethnographique nationaliste et postcolonial. Cependant une approche anthropologique du réel merveilleux est soutenue par d'autres critiques tels que Suzanne Baker, William Splinder et Jeanne Delbaere, Farris, Warne. On retrouve également des lectures hostiles du réel merveilleux chez Alberto Fuget et Michael Valdez Moses, entre autres. Maria Takolander, « Magical Realism and Fakery: After Carpentier's « Marvelous Real » and Mudrooroo's « Maban Reality » », Antipodes: A North American Journal of Australian Literature, 2010 Dec. 24, p. 165-171, p. 2. Pour Theo D'haen, « El reino de este mundo legitimately belongs to what Said in *Culture and Imperialism* calls « the literature of résistance » or « of opposition » D'haen, Theo, « Cultural Memories, Literary Forms, Caribbean Revolutions », Studies in Comparative Literature, 2007, Vol. 52, p. 177. Selon Christopher Warnes, « a basic definition of magical realism, then, sees it as a mode of narration that naturalizes the supernatural; that is to say, a mode in which real and fantastic, natural and supernatural, are coherently represented in a state of rigorous equivalence – neither has a greater claim to truth or referentiality. » Warnes, Christopher, « Naturalizing the Supernatural: Faith, Irreverence and Magical Realism », Literature Compass; Jan2005, Vol. 2 Issue 1, p. 2. Selon Christopher Miller, « Carpentier conceives magical realism not as the philosophical opposite of realism, but as the « other » of dominant *unmagical* realism whose terror slaves must overcome in order to make the work of independence succeed. » Christopher Miller, « The Slave's Rebellion: Literature, History, Orature., Slavery & Abolition ». Aug 2007, Vol. 28 Issue 2, p. 289-289, p. 120. Selon James Arnold « lo real maravilloso » « […] is a less specific term that denotes the presence of magic or the supernatural in an otherwise realistic narrative […]. Carpentier's « marvelous real » is specifically tied to non-European, primitive perception of reality grounded in an Afro-American and Amerindian acceptance of magic and the supernatural as part of human expérience. » James A. Arnold, *A history of literature in the Caribbean; Hispanic and francophone regions,* Albert James Arnold, Julio Rodríguez-Luis, J. Michael Dash, John Benjamins Publishing, 1994, p. 210-211.

[48] Carpentier, *op. cit.,* p. 14.

[49] *Ibid.,* p. 16.

épisodes de l'histoire et de l'Histoire de l'île de Saint-Domingue, qui deviendra sous peu Haïti. Il n'est nul besoin de dire que cette période choisie par Alejo Carpentier et évoquée par Ti Noël dans la fiction, allant des empoisonnements dans les plantations, organisés par Mackandal jusqu'à la prise d'Haïti par les Mulâtres, est essentielle dans l'institution et la reconnaissance de l'Histoire d'Haïti. Grâce aux aventures de Ti Noël, le lecteur peut vivre cette histoire à l'échelle humaine et individuelle tout en découvrant en lui et par lui, certains comportements face à des situations cycliques horribles et invivables qui laissent à voir, de façon générale, le traumatisme des esclaves lors de la colonisation, puis, lors du règne d'Henri Christophe. Ti Noël devient alors pour nous, une figure centrale pour comprendre pourquoi et comment, les esclaves pratiquent le marronnage merveilleux considéré par les colons comme une forme de « folie » car totalement opaque à leurs yeux.

La danse, les chants et les tambours[50], déjà évoqués chez Fanon, sont les premières formes de marronnage merveilleux que l'on trouve dans le *Royaume de ce monde*. Ces rares moments de distraction propre à l'esclave cachent cependant une douleur profonde. En proférant leurs supplices – « Devrai-je toujours laver les chaudières ? Devrai-je toujours manger des bambous ?... Oh mon père, mon père combien longue est la route ! Oh ! mon père, mon père, que longue est la souffrance ![51] » – et en invoquant dans une foi inébranlable l'aide des Grands Loas, Ti Noël et les esclaves tentent, par le biais d'« exorcismes[52] », de se libérer de leur mal-être constant et de la folie qui les guette dans l'univers infernal de la plantation de M. Lenormand de Mézy. Pourtant, ce qui est source d'affirmation et de réconfort pour Ti Noël et ses confrères, devient rapidement aux yeux de M. Lenormand de Mézy, qui s'appuie sur les travaux de Moreau de Saint-Méry[53], superstition, délire

[50] Alejo Carpentier, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Gallimard, 1954, p. 41, 46, 108, 110 et 141.
[51] *Ibid.,* p. 48.
[52] *Ibid.,* p. 108.
[53] *Ibid.,* p. 76.

et forme de rébellion : « Le père Labat l'avait bien dit, après son premier voyage en ces îles : les Noirs se comportaient comme les Philistins, qui adoraient Dogon dans l'Arche[54]. » M. Lenormand de Mézy réalise dès lors

> [...] qu'un tambour pouvait signifier dans certains cas beaucoup plus qu'une peau de cabri tendue sur un tronc creux. Les esclaves avaient donc une religion secrète qui les encourageait et les rendait solidaires dans leurs révoltes. Peut-être avaient-ils observé pendant des années, et à sa barbe, les pratiques de cette religion, se parlant avec les tambours des calendas, sans qu'il le soupçonnât. Mais est-ce qu'une personne cultivée pouvait se préoccuper des croyances sauvages de gens qui adoraient un serpent ?[55]

La « religion secrète » à laquelle M. Lenormand de Mézy fait référence n'est autre que celle du vaudou et qui serait l'une des manifestations extérieures de la possibilité de l'esclave de marronner à travers le merveilleux. Si la question rhétorique du narrateur omniscient semble imposer la vision occidentale comme primant, elle dévoile toutefois un élément capital : celui de l'incompréhension et de l'ignorance des colons face à la religion des Africains dont ils ne maîtrisent pas la connaissance. Il n'est nul besoin de rappeler que la religion catholique, imposée dans les colonies par le Code Noir, reléguait toute autre pratique religieuse, dont celle du vaudou, au domaine du fallacieux et de l'absurde. Le culte du vaudou, religion qui trouve ses origines en Afrique de l'ouest, composé d'éléments tels que la magie, l'animisme et la célébration d'un ensemble de Dieux avait pourtant, autant de raison d'être qu'une autre religion. Comme l'indique Figuerora Victor dans « The Kingdom of Black Jacobins: C. L. R. James and Alejo Carpentier on the Haitian Revolution », « Voodoo is not a less sophisticated or illogical view of the world, but another view of the world, quite coherent and extremely sophisticated[56]. » John M. Kirk remarque d'ailleurs à juste titre, que la pratique du vaudou est

[54] *Ibid.,* p. 76.
[55] *Ibid.,* p. 77.
[56] Víctor Figuerora, "The Kingdom of Black Jacobins: C. L. R. James and Alejo Carpentier on the Haitian Revolution", Afro-Hispanic Review (AHR), 2006 Fall, 25, p. 55-71. p. 64.

> a representation of the true, indigenous spirit of the black folk culture, against which all "foreign borrowings" are similarly powerless. […] [It is] a representation of the Afro-American spirit which the "unitiated" (be they foreigners or even indigenous people who have rejected their early roots) cannot really comprehend. This "function of voodoo" revolves around a symbolic struggle between the true African values (now deeply rooted in the Caribbean) and an attempt to impose foreign influences upon this culture[57].

Kirk poursuit en déclarant que la présence du vaudou dans *Le Royaume de ce monde* a plusieurs usages bénéfiques. Considéré par ce dernier comme une forme de « lutte psychologique » (« a technique of psychological warfare[58] ») pour les personnages du roman de Carpentier, l'utilisation du vaudou « provides spiritual comfort for the black slaves in their unceasing humiliation » et « it inspires the slaves and uplifts them from their demeaning work and lifestyle. » Il est également « employed coldly and ruthlessly as a weapon of war[59] » contre lequel les colons et le Roi Christophe sont impuissants. Le Vaudou apporterait alors, ne serait-ce que l'espace d'un instant, un moment de liberté notable aux esclaves[60]. Les rites des esclaves sont de toute évidence bien plus qu'il n'y paraît. Au delà d'un moyen de rébellion, ils sont une source de bien-être au sein de laquelle le marronnage merveilleux joue un rôle essentiel : celui de la survie et de l'espoir.

C'est, en second lieu, à travers les récits de Ti Noël que certains esclaves marronnent et parviennent à atteindre, ne serait-ce que de façon imaginaire, « l'Autre Rive[61] », en d'autre termes, l'Afrique**.** Daniel-Henri Pageaux ne saurait si bien dire, lorsqu'il déclare que « pour Carpentier, le mythe est d'abord un espace *mental* où l'imaginaire peut s'investir et se déployer[62] ». En effet, les personnages de la fiction de Carpentier semblent eux aussi, laisser libre cours à leur imagination, au

---

[57] David Hershberg, *Perspective on Contemporary Literature*, University of Kentucky, Volume 4-7, 1979, p. 126-127.
[58] *Ibid.,* p. 125-126.
[59] *Ibid.,* p. 126.
[60] *Ibid.,* p. 126.
[61] Carpentier, *op. cit.,* p. 36.
[62] Daniel-Henri Pageaux : *Images et Mythes d'Haiti,* Paris, l'Harmattan, 1984, p. 175.

travers de contes et de mythes, de façon à retrouver leurs origines et à apaiser leurs souffrances l'espace d'un instant. Eugène Arva souligne avec raison que pour Ti Noël « and everyone like him (slaves), both the adoptive land and the motherland are tragically inaccessible and allow no other possibility of refuge than the magical language of imagination – which, nevertheless, does not mean that they have found a solution to their predicament[63]. »

Mackandal joue un rôle essentiel quant à la possibilité de ce marronnage spirituel qui (ra)mène provisoirement les esclaves vers leur terre natale. Plus qu'un esclave, Mackandal est pour ses confrères un prophète dont la distinction et la carrure ne trompent point. Carpentier ne manque d'ailleurs pas de mettre en avant le physique imposant et le caractère intimidant de ce dernier. Doté d'« un torse puissant », d'une « taille très mince », et de « yeux toujours injectés »[64], Mackandal est loin de passer inaperçu. « Et puis, tout Mandingue, c'était notoire, était un nègre marron en puissance. Dire Mandingue c'était dire dissipé, rebelle, démon[65] ». La représentation de Mackandal que nous donne le narrateur omniscient de la fiction fait sans doute écho à celui des colons, notamment celui de l'historien et avocat Moreau de Saint-Méry qui, dans *Description* décrit « le Mandingue [comme] un maître sévère, quelque fois cruel, et [...] fripon par habitude[66]. » L'atroce existence du nègre Mackandal, né en Afrique était par ailleurs**,** selon Moreau de Saint-Méry, un fléau pour l 'humanité[67]. On constate pourtant que Carpentier fait, ironiquement, dans son roman un

[63] Eugene Arva, "The Language of Exile: From Traumatic Memories to Placebo Histories. Magical Realism as Therapeutic Narrative in Caribbean Fiction", Gutthy, Agnieszka (ed. and introd.), *Exile and the Narrative/Poetic Imagination*, Newcastle upon Tyne, England, Cambridge Scholars, 2010, p. 155.
[64] Carpentier, *op. cit.,* p. 19.
[65] *Ibid.,* p. 19.
[66] Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Tome I, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraires, 1797, p. 28.
[67] *Ibid.,* p. 651.

usage déviant de ce discours européen. Figure du rebelle et de l'exclu dans le discours colonial, celui-ci préserve une certaine autorité discursive dans le monde des colonisés. Loin d'être « un maître cruel », Mackandal devient dans la fiction d'Alejo Carpentier un « maître de la parole[68] » doté d'un devoir et dont la « puissance illimitée[69] » fascine les esclaves :

> Le manchot Mackandal, devenu hougan du rite Rada, tombé en possession de plusieurs Dieux Majeurs et de ce fait investi de pouvoirs extraordinaires, était le Seigneur du Poison. Doté de la suprême autorité par les Mandataires de l'Autre Rive, il allait proclamer la croisade de l'extermination. C'était lui l'élu, chargé d'en finir avec les Blancs et de fonder un grand empire de Noirs libres à Saint-Domingue. Des milliers d'esclaves lui étaient attachés[70].

Détenteur du savoir, Mackandal veille, au travers de mythes et d'histoires issus des sociétés africaines, à instruire les esclaves et à maintenir en vie la culture, les us et les coutumes de son pays. On peut ainsi lire que « bien qu'inculte, Ti Noël avait été instruit de ces vérités par le savoir profond de Mackandal[71]. » Les premières pages du roman de Carpentier abondent de récits mettant en scène le monde occidental qui ne semble pas arriver à la cheville du monde africain. Fort de son instruction au travers des histoires de Mackandal, Ti Noël ne manque pas de porter un œil critique sur le monde « civilisé » des colons lors de ses marronnages merveilleux impromptus. On apprend, par exemple, que les Rois de France – qui portent des perruques et « exhibent des jambes efféminées » ne sont que fraude – face aux Rois africains – guerrier(s), chasseur(s), juge(s) et prêtre(s) »[72]. Les rois africains sont « authentiques[73] », plus majestueux, plus vrais et dotés de responsabilités plus importantes que les rois français. La féminisation des rois de France qui tend à la

---

Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue par M. L. E. Moreau de Saint-Méry.

[68] Terme forgé et utilisé par Patrick Chamoiseau dans ses romans respectifs liés à l'oralité: *Texaco, Solibo Magnifique, L'esclave vieil homme et le molosse*, etc.

[69] Carpentier, *op. cit.,* p. 42.

[70] *Ibid.,* p. 36.

[71] *Ibid.,* p. 16.

[72] Ibid., p. 16.

[73] *Ibid.,* p. 15.

fois vers leur infériorisation face à la masculinité des rois Africains, forts et puissants, n'est en réalité que le début d'une suite d'interventions critiques de la part de Ti Noël envers et contre la société et la culture européenne. Ces derniers n'ont ainsi ni vrais rois, mais aussi ni « vrais dieux[74]. » Le Cap-Français n'est également « rien en comparaison des villes de Guinée[75]. » L'évocation du monde africain par Mackandal que l'on retrouve à travers les songes de Ti Noël est alors bien plus qu'une simple confrontation critique de deux mondes disparates. Elle permet en premier lieu, selon nous, à Ti Noël et aux autres esclaves de faire omission, ne serait-ce qu'un instant, des conditions quotidiennes insupportables auxquelles ils doivent faire face pour s'évader vers un monde qui leur est cher et qui se situe hors des normes européennes mais aussi, en second lieu, d'affirmer et d'honorer son identité africaine en dénigrant le monde européen.

Le rôle majeur que joue Mackandal au sein de la plantation se fait d'autant plus ressentir lors du marronnage concret de celui-ci. Le lecteur apprend que « Ti Noël était profondément angoissé par la disparition de Mackandal. Si on lui avait proposé de marronner, il aurait accepté avec joie la mission de servir le Mandingue... *Avec le départ de Mackandal s'était évanoui le monde évoqué dans ses récits*.... Maintenant, privé du sel de la vie, Ti Noël s'ennuyait aux calendas du dimanche...[76]. » La tristesse et l'égarement de Ti Noël (tout comme celui des autres esclaves) face au départ de Mackandal démontrent que le marronnage merveilleux qu'il rendait possible au travers de contes et de mythes – à défaut du marronnage physique – offrait une véritable quiétude à ses congénères. Sans le Mandingue toute possibilité de marronnage pour atteindre « l'Autre Rive[77] » par le biais de contes et de mythes semble s'envoler pour Ti Noël mais au-delà de tout cela, tout espoir d'être réellement

[74] *Ibid.,* p. 18.
[75] *Ibid.,* p. 19-20.
[76] *Ibid.,* p. 29, je souligne.
[77] *Ibid.,* p. 36.

libre un jour également.

Si « l'Autre Rive » est synonyme d'échappatoire et de renaissance pour Ti Noël et ses confrères, on remarque qu'elle est source d'incompréhension pour les colons qui ne voient dans ces formes d'évasions abstraites et imaginaires qu'une folie certaine. Il suffit de s'attarder sur l'épisode de la mise à mort de Mackandal pour constater l'opacité du monde africain pour le monde européen. La mise en scène fictive de la mise à mort de Mackandal par Carpentier sous la coupe du « spectacle » et du « théâtre »[78] soulève sans doute la question de la représentation et surtout celle de l'interprétation d'un événement historique qui d'ailleurs sera présenté sous deux points de vue. Comme l'indique Christopher L. Miller

> Macandal's execution scene provides a very useful comparison of the freedom-seeking *marvelous reality* of the slaves and the macabre *unmarvelous reality* of their owners. […][79].

La surprise des maîtres face à « l'indifférence insultante » de leurs esclaves après la mise en scène de « ce spectacle inutile »[80] monté par eux, démontre l'ignorance et l'incompréhension de ces derniers face à la foi et face aux croyances des esclaves. « L'insensibilité des Noirs devant le supplice d'un des leurs[81] » n'est autre, pour Lenormand de Mézy, que due à « l'inégalité des races humaines[82] », référence qui renvoie sans doute une fois de plus à l'essai de Joseph Arthur comte de Gobineau. Mais, interjette le narrateur, « Que savaient les Blancs des affaires des Noirs ? [...] Mackandal, transformé en moustique, irait se poser sur le tricorne du même chef des troupes, pour jouir de la confusion des Blancs. Voilà ce que les maîtres ignoraient[83]. » Bernés par « les Hauts Pouvoirs de

[78] Carpentier, *op. cit.,* p. 50.
[79] Christopher Miller, "The Slave's Rebellion: Literature, History, Orature, Slavery & Abolition". Aug 2007, Vol. 28, Issue 2, p. 116-117.
[80] Carpentier, *op. cit.,* p. 51.
[81] *Ibid.,* p. 52.
[82] *Ibid.,* p. 53.
[83] *Ibid.,* p. 50-51.

l'Autre Rive », et surtout manquant de foi – un élément essentiel pour les Amériques et dans le concept de Carpentier – les Blancs qui assistent à cette mise à mort ne peuvent s'empêcher de reléguer l'échappée « miracle » de Mackandal et la réaction des esclaves au domaine de la déraison.

C'est pourtant cette foi qui manque au peuple occidental qui poussera Ti Noël, disciple indéniable de Mackandal, à continuer de prêcher les récits de ce dernier à la postérité après son envol. Car, le marronnage merveilleux au travers de mythes, s'il commence avec Mackandal, ne s'arrête sûrement pas lors de son ultime métamorphose. On apprend en effet par la suite que

> Ti Noël transmettait les récits du Mandingue à ses enfants, et leur apprenait des chansons très simples, qu'il avait composées à sa gloire, à l'heure où il peignait et étrillait ses chevaux. Et puis il était bon de se rappeler souvent le Manchot, car celui-ci, tenu loin du pays par des tâches importantes y reviendrait le jour où l'on y penserait le moins[84].

Mackandal devient dès lors, pour reprendre l'idée de Michael Bell, « un mythe[85] » qui doit rester gravé dans les mémoires, et devrait-on ajouter, une personnification merveilleuse de plus au travers de laquelle les esclaves pourraient, par la suite, marronner et que les écrivains des Amériques utilisent à leur tour dans leurs fictions pour affirmer les particularités de l'identité caribéenne.

Si Ti Noël revient en Haïti en « homme libre[86] » après la révolte de Saint-Domingue et son exil à Cuba, sa folie naissante semble néanmoins s'amplifier. Le narrateur omniscient indique en effet que « [...] Ti Noël n'était jamais seul même s'il était seul. Depuis longtemps il connaissait l'art de parler

---

[84] *Ibid.,* p. 62.

[85] Michael Bell explique à cet effet dans « Living with myth: Cervantes and the new world. Alejo Carpentier: recovering the marvelous in *The Kingdom of this World* » que « between their [the slaves'] perception of a miracle, and the narrative's rational account of the event, there is created a third possibility which is not merely the sum of these two versions, if such an irrational number could be conceived, yet arises from both. For Makendal at that moment is indeed metamorphosed, not into a mosquito, but into a myth. […] As a myth, as the expression of collective feeling and purpose, he is indeed saved ». Michael Bell, "Living with myth: Cervantes and the new world. Alejo Carpentier: recovering the marvelous in *The Kingdom of this World"*, p.182, (13p) dans *Literature, modernity and myth: belief and responsibility in the twentieth century*, New York: Cambridge University Press, 1997. p. 186.

[86] Carpentier, *op. cit.,* p. 106.

avec les chaises, les marmites, une vache, une guitare ou son ombre[87]. » Consigné à nouveau par le Roi Christophe sous le joug d'« un esclavage aussi abominable que celui qu'il avait connu à l'habitation de M. Lenormand de Mézy[88] », Ti Noël, une fois libéré de son asservissement,

> [...] parlait constamment. Il parlait, les bras écartés, au milieu des chemins. Il parlait aux lavandières agenouillées dans les ruisseaux sableux, les seins nus ; il parlait aux enfants qui dansaient la ronde. Mais il parlait surtout quand il s'asseyait derrière sa table et qu'il empoignait une branchette de goyavier en guise de sceptre. Son esprit était hanté par de vagues réminiscences de choses racontées par le Manchot Mackandal à une époque si reculée qu'il n'arrivait plus à la situer. Ces jours-là, il commençait à avoir la certitude qu'il avait une mission à remplir, bien qu'aucun avertissement, aucun signe ne lui eussent révélé la nature de cette mission[89].

Ce besoin indispensable et incontrôlable de parler dénote certainement le traumatisme profond de Ti Noël, déjà assujetti à deux reprises. Ce qui pourrait passer pour folie est cependant utilisé par Ti Noël à bon escient. Devenu « conteur » à son tour, Ti Noël continue de marronner par l'imaginaire et d'instruire ses semblables dans l'espoir de jours meilleurs : « Amené à une danse aux tambours, Ti Noël était tombé en possession du roi d'Angola et il avait fait un long discours plein d'énigmes et de promesses[90]. » Le marronnage merveilleux ne semble pourtant plus satisfaire ce dernier qui, traumatisé et détruit par ses expériences successives invivables, perd tout espoir. « Aussi le souvenir de Mackandal vint-il hanter de nouveau sa mémoire. Puisque la forme humaine engendrait tant de malheurs, mieux valait s'en défaire pour un temps, et suivre les événements de la Plaine sous un aspect moins criard[91]. » Fatigué du désordre qui l'entoure, Ti Noël se dirige alors, vers une dernière forme de marronnage quintessentielle lorsqu'il craint que les Mulâtres ne rétablissent l'esclavage : la lycanthropie. Kathleen Gyssels qui s'intéresse aux significations particulières du mythe de la

[87] *Ibid.,* p. 106.
[88] *Ibid.,* p. 120.
[89] *Ibid.,* p. 169.
[90] *Ibid.,* p. 170.
[91] *Ibid.,* p. 176.

métamorphose dans toute la zone afro-antillaise et afro-américaine précise là-dessus que ce phénomène

> rappelle tout d'abord l'importance cruciale du bestiaire dans la cosmogonie et la mentalité africaines. D'autre part, il est une « manière détournée et dissimulée propre aux civilisations esclavagistes de dire la geste des souffrances. L'animal incarne le médiateur entre l'homme réduit à l'état de bête et le maître qu'il est impossible d'affronter directement[92] ». « Outil animé », « bête de champs », l'esclave est ravalé au rang de bête si bien qu'il s'imagine être cet animal ; il fait appel au « devenir-animal » pour fuir le persécuteur[93].

Ti Noël qui ne désire plus faire face à ses souffrances, se métamorphose sous diverses formes, tout comme Mackandal l'avait fait avant lui, et tente de terminer son aventure sous la forme d'une oie, attiré par leur vie harmonieuse et ordonnée. Mais le rejet de Ti Noël par le clan des oies dénote une blessure psychologique plus profonde qu'il n'y paraît :

> Ti Noël comprit obscurément que cette répudiation des oies était un châtiment imposé à sa couardise. Mackandal s'était métamorphosé en animal pour servir les hommes, non pour les abandonner. À ce moment, revenu à la condition humaine, le vieillard eut un instant de lucidité. [...] Ti Noël avait assumé sa part des tâches héréditaires, et bien qu'il fût parvenu au dernier degré de la misère, il laissait à son tour cet héritage intact[94].

Ti noël réalise que la lycanthropie n'est pas une solution durable face à son malaise et que son véritable devoir réside dans la passation de son histoire personnelle et de l'Histoire pour la postérité. La parole de Ti Noël devient ainsi une arme, l'aidant en premier lieu, à faire face à ses démons et, en second lieu, à redonner espoir aux personnes qui l'entourent car permettant de garder en vie la possibilité de marronner spirituellement. Si Ti Noël n'a pas su abolir la misère de ses confrères du tout au tout, il a néanmoins participé à l'amélioration de leur vie et de celle des enfants à venir en les poussant à marronner à leur tour au travers de mythes :

> Voilà pourquoi, écrasé par la douleur et les tâches, beau dans sa misère, capable d'amour au milieu

[92] Affergan, "De la relégation à la réclusion…", art. cité, 57.
[93] Kathleen Gyssels, *Filles de solitude: essai sur l'identité antillaise dans les (auto)biographies fictives de Simone et André Schwarz-Bart*, Paris: L'Harmattan, 1996, p. 243.
[94] *Ibid.,* p. 182.

> des malheurs, l'homme ne peut trouver sa grandeur, sa plus haute mesure que dans le Royaume de ce Monde[95].

La parole de Ti Noël aide également Alejo Carpentier, sur le plan littéraire, à matérialiser et à commémorer l'Histoire d'Haïti sous un angle plus fidèle aux croyances caribéennes. « A ce niveau, il faut s'arrêter sur la connexion que Carpentier établit entre l'Histoire et la Littérature[96] » comme l'indique Daniel-Henri Pageaux. Si le vaudou, la foi et les mythes des esclaves ne sont qu'histoire, voire superstition aux yeux des européens, Carpentier nous invite certainement à travers la littérature, dans *Le Royaume de ce monde*, à nous éloigner des perceptions scientifiques européennes et à adopter une perspective autre, « a faith-based approach[97] », visant à édifier l'histoire en Histoire[98]. Sans doute, devrions-nous alors faire comme Ti-Noël, assis sur les trois volumes de l'*Encyclopédie* – symbole suprême de la connaissance occidentale absolue inutile dans les mains d'un esclave inculte – pour manger ses cannes à sucre[99], et devrions nous détourner notre regard de ce qui est Raison et

---

[95] *Ibid.,* p. 182-183.
[96] Daniel-Henri Pageaux, *Images et Mythes d'Haiti,* Paris : l'Harmattan, 1984, p. 167.
[97] Christopher Warnes, "Naturalizing the Supernatural: Faith, Irreverence and Magical Realism", Literature Compass, Jan 2005, Vol. 2 Issue 1, p. 5.
[98] La lycanthropie et le vodou signifient alors dans ce contexte « more than literal shape shifting and diabolical cursing because they are also a means of formenting historically "incredible undertakings" ("Prologue" 30) during which a mass of slaves defeats its masters and creates a new nation ». Christopher L. Miller, "The Slave's Rebellion: Literature, History, Orature, Slavery & Abolition", Slavery and Abolition: A journal of slave and post-slave studies, Aug 2007, Vol. 28, Issue 2, p. 108. Aussi, selon Victor Figuerora Carpentier utilise la Révolution pour parler de problèmes plus larges. Ce dernier déclare ainsi que « In Carpentier's case, his efforts have to do with cultural self-affirmation and the defense of a Latin American view of the world vis-a-vis Europe's dominant, decadent vision. Carpentier couches his position in aesthetic terms ("lo real maravilloso" vs. surrealism), but naturally this struggle can be translated into political terms. […] The marvelous real becomes for Carpentier not only a declaration of Latin American independence from European (and North American) imperial designs (whether cultural or political), but also the perspective from which the dispossessed masses can keep their faith in combating local oppression against all odds. » Víctor Figuerora, "The Kingdom of Black Jacobins: C. L. R. James and Alejo Carpentier on the Haitian Revolution", Afro-Hispanic Review (AHR), 2006 Fall; 25; 55-71, p. 65.
[99] Carpentier, *op. cit.,* p. 168.

Déraison[100] en Europe pour repenser l'Histoire des Amériques telle qu'elle l'est réellement.

2.1.2. Le « marronnage merveilleux » au secours de Télumée.

Le vent de folie qui souffle dans le roman de Simone Schwarz Bart est sans doute l'un des plus flagrants des textes dont nous faisons l'analyse. Selon Kathleen Gyssels la déraison qu'est « la folie antillaise », « engendrée par un contexte socio-historique, politico-économique spécifique [...], résulte de l'intériorisation des préjugés socio-raciaux et de l'inconscient blanc[101]. » Et d'ajouter que la suppression de l'esclavage et la décolonisation n'ont pas mis fin à la « folie antillaise » qui stigmatise aussi bien l'esclavage que la « départementalisation »[102]. Maints critiques se sont d'ailleurs attachés à dévoiler cette « folie antillaise[103] » allégorique indiscutablement liée à l'Histoire, et plus précisément, à la « malédiction de l'esclavage[104]. »

[100] Richard Young n'a pas tort de dire, à propos de *El reino de este mundo*, que « by showing how the history of Haiti, in the Age of Reason, is determined by myth and religion, the novel illustrates the importance of irrational forces in shaping history. » Richard Young, *Carpentier : El reino de este mundo*, Grant and Cutler, 1983, p. 83.
[101] Gyssels, *op. cit.,* p. 57.
[102] *Ibid.,* p. 58.
[103] Voici ce que Schwarz-Bart écrit au sujet de « la folie antillaise » : « Lorsque, durant les longs jours bleus et chauds, *la folie antillaise se met à tournoyer dans l'air* au-dessus des bourgs, des mornes et des plateaux, une angoisse s'empare des hommes à l'idée de la fatalité qui plane au-dessus d'eux, s'apprêtant à fondre sur l'un ou l'autre, à la manière d'un oiseau de proie, sans qu'il puisse offrir la moindre résistance. » Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Editions du seuil, 1972, p. 42. Pour des analyses sur la folie dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* voir Monique Bouchard, *Une lecture de Pluie et vent sur Télumée Miracle de Simone Schwarz-Bart,* Paris, L'Harmattan, 1990; Albert James Arnold, Julio Rodríguez-Luis et J. Michael Dash, *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and francophone regions*, John Benjamins Publishing, 1994; Christine K. Duff, *Univers intimes: pour une poétique de l'intériorité féminin dans la littérature caribéenne*, Peter Lang, 2008 ; Celia Briton, *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool University Press, Sep 1, 2010.
[104] Toureh declare dans *L'Imaginaire dans l'oeuvre de Simone Schwarz-Bart* qu' « il est la malédiction première infligée au nègre, celle dont toutes les autres découlent, sans aucun doute. » Fanta Toureh, *L'Imaginaire dans l'oeuvre de Simone Schwarz-Bart : approche d'une mythologie antillaise*, Éditions L'Harmattan, 1986, p. 127.

Les analyses de *Pluie et Vent sur Télumée Miracle* s'attachent le plus souvent à l'étude du genre féminin[105] - aux vues de l'importance de la lignée maternelle des Lougandor dans la fiction; mais aussi à celle de l'identité[106] – Télumée ne cesse tout au long de la fiction de chercher à comprendre qui elle est tout en découvrant d'où elle vient ; et enfin, celle de la communauté[107], indissociable de l'histoire de l'évolution des Lougandor. En outre, l'appartenance de cette fiction à la théorie du « réel merveilleux » d'Alejo Carpentier et l'importance que celui-ci joue dans la construction d'une Histoire autre que celle établie par les colons[108] à été argumentée par divers chercheurs[109]. Si la présence de la

[105] Catherine A. John, *Clear Word and Third Sight: Folk Groundings and Diasporic Consciousness in African Caribbean Writing*, Duke University Press, Oct 31, 2003; M. Elisabeth Mudimbe-boyi, *Essais sur les cultures en contact: Afrique, Amériques, Europe*, KARTHALA Editions, 2006; Christine K. Duff, *Univers intimes : pour une poétique de l'intériorité féminin dans la littérature caribéenne*, Peter Lang, 2008 ; Celia Briton, *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool University Press, Sep 1, 2010. ; Mary Gallagher, *Soundings in French Caribbean Writing Since 1950: The Shock of Space and Time: The Shock of Space and Time*, Oxford University Press, Nov 7, 2002; Megan L. Musgrave, *Phenomenal Women: Magical Activism in Postmodern Feminist Fiction*, Dissertation; Karen Smyley Wallace, "The Female and the Self in Schwarz-Bart's Pluie et vent sur Telumee Miracle", The French Review 59.3, February 1986, p. 428-436.

[106] Catherine A. John, *Clear Word and Third Sight: Folk Groundings and Diasporic Consciousness in African Caribbean Writing*, Duke University Press, Oct 31, 2003; Mireille Rosello, *Littérature et identité créole aux Antilles*, KARTHALA Editions, 1992; Lizabeth Paravisini-Gebert, *Literature of the Caribbean*, ABC-CLIO, 2008; Kitzie McKinney, "*Télumée's miracle: the language of the other and the composition of the self* in Simone Schwarz-Bart's Pluie et vent sur Télumée Miracle," Modern Language Studies, XIX, no. 4, Fall 1989, p. 58-65.

[107] Catherine A. John, *Clear Word and Third Sight: Folk Groundings and Diasporic Consciousness in African Caribbean Writing*, Duke University Press, Oct 31, 2003; Celia Briton, *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool University Press, Sep 1, 2010.

[108] Sous l'entrée Schwartz-Bart de *Encyclopedia of Latin American Literature* on peut lire de *Pluie et Vent sur Télumée Miracle* que « In this magnificent and rich novel, Schwartz-Bart is not so much concerned with the socio-political situation of a people as with their psyche. The writer strives to correct the "official" version of history, the colonizer's distortions and silences, in order to establish an alternative view of her people's destiny. Schwarz-Bart's writing technique contributes to this re-vision. » Verity Smith, *Encyclopedia of Latin American Literature*, Taylor & Francis, Mar 26, 1997, p. 757.

[109] Mariella Aïta, *Simone Schwarz-Bart dans la poétique du réel merveilleux: essai sur l'imaginaire antillais*, L'Harmattan, 2008. Mariella Aïta atteste du lien de Simone Schwaz-Bart avec le réel merveilleux et parle des procédés par lequel il y est attaché en s'appuyant notamment sur « du réalisme merveilleux » de Carpentier et « Du réalisme merveilleux des Haitiens » de Jacques Stephen Alexis. Voir également Kamal Salhi, *Francophone Post-Colonial Cultures*, Lexington Books, Jan 1, 2003; Fanta

folie et du « réel merveilleux » semblent aller de soit, nous pensons qu'il est nécessaire de regarder de plus près les maintes tentatives d'échappatoires de Télumée face à l'adversité. Il nous revient donc d'analyser le rapport du roman au merveilleux sous un angle qui nous aidera à comprendre comment et pourquoi Télumée, issue d'une lignée « légendaire », tente de fuir « la vie scélérate[110] » par le biais d'un marronnage merveilleux.

L'atmosphère et le nom des habitations rurales de la Guadeloupe – L'Abandonnée, Fond-Zombi et La Folie – reflètent sans doute, comme le remarque Catherine John « la désolation physique et spirituelle de beaucoup d'habitants[111]. » On apprend, en effet, que « la folie antillaise » fait rage dans la communauté guadeloupéenne aussi bien dans la sphère privée – celle de la famille, des relations amoureuses – que dans la sphère publique – celle des interactions entre habitants et celle du travail où les séquelles du dur labeur des plantations se font voir et ressentir de par l'expérience d'Elie, de Télumée et d'Ambroise, entre autres, qui participent activement à la production économique de l'île en coupant la canne mais qui n'en retirent aucun bénéfice, à l'instar des esclaves d'antan[112].

Si Reine Sans Nom n'a de cesse de dire que les Lougandor ne craignent « ni le bonheur, ni le malheur[113] », ils ne sont néanmoins pas épargnés par « les déchirements, toutes les furies, [et] tous les remous de la misère humaine[114] » auxquels les autres membres de leur communauté font face. Gyssels remarque à cet égard, que les protagonistes schwarz-bartiens « n'échappent pas à cette « folie

---

Toureh, *L'Imaginaire dans l'oeuvre de Simone Schwarz-Bart: approche d'une mythologie antillaise*, Éditions L'Harmattan, 1986 ; Megan L. Musgrave *Phenomenal Women: Magical Activism in Postmodern Feminist Fiction*, Dissertation.

[110] Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Editions du seuil, 1972, p. 74.

[111] Catherine A. John, *Clear Word and Third Sight: Folk Groundings and Diasporic Consciousness in African Caribbean Writing*, Duke University Press, Oct 31, 2003, p. 135.

[112] Man-Cia fait d'ailleurs, dans la fiction, allusion à l'esclave comme un animal mis en cage et épouvanté lorsqu'elle tente d'expliquer à Télumée ce qu'il était.

[113] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 99 et 142.

[114] *Ibid.,* p. 68.

collective » qu'elles essaient de fuir avec plus ou moins de succès en se désolidarisant des autres, en s'isolant au risque d'être à leur tour taxées de « lunatiques ».[115] » Un besoin incontrôlable de marronner s'empare en effet de Télumée pour qui le seul salut immédiat semble résider au sein d'un refuge psychique[116]. À cet effet, le conseil de Man Cia, la sorcière du village, lors de leur première rencontre – « sois une vaillante petite négresse, un vrai tambour à deux faces, laisse la vie frapper, cogner, mais conserve toujours intacte la face du dessous[117] » – sera un véritable fil conducteur pour Télumée qui cherchera constamment à « se préserver et [à] demeurer intacte[118]. » Pour se faire, Télumée devra « conduire son cheval[119] » et c'est grâce, entre autres, au « pouvoir libérateur de l'imagination[120] » qu'elle pourra fuir, un monde qui ne lui fait pas de cadeaux.

Contrairement à Ti Noël dans *Le royaume de ce monde,* la lycanthropie ne s'avérera pas être une option pour Télumée qui ne parviendra pas à se métamorphoser en animal malgré les savoirs inestimables sur la sorcellerie que Man Cia lui inculquera. Télumée nous raconte à cet effet, que

> [...] man Cia m'initiait aux secrets des plantes. Elle m'apprenait également le corps humain, ses nœuds et ses faiblesses, comment le frotter, chasser malaises et crispations, démissures. Je sus délivrer bêtes et gens, lever les envoûtements, renvoyer tous leurs maléfices à ceux-là même qui les avaient largués. Cependant, chaque fois qu'elle était sur le point de me dévoiler le secret des métamorphoses, quelque chose me retenait, m'empêchait de troquer ma forme de femme à deux seins contre celle de bête ou de soucougnant volant et nous en restions là[121].

---

[115] Gyssels, *op.cit.,* p. 58.
[116] Albert James Arnold, Julio Rodríguez-Luis et J. Michael Dash, *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and francophone region*s, John Benjamins Publishing, 1994, p. 453.
[117] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 64.
[118] *Ibid.,* p. 100.
[119] *Ibid.,* p. 98.
[120] Albert James Arnold, Julio Rodríguez-Luis et J. Michael Dash, *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and francophone regions*, John Benjamins Publishing, 1994, p. 433.
[121] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 194-195.

C'est en traversant le pont de « l'Autre Bord[122] » et en se dirigeant vers la région de Fond-Zombi pour rejoindre sa grand-mère, Reine Sans Nom, que Télumée fait la découverte du monde surnaturel, des mythes et des légendes qui habitent la Guadeloupe. Paravisini-Gebert, qui note à juste titre que « stories of spirits and spells […] fascinate Télumée as a child and represent her entry into the supernatural world that will be part of her education in Fond Zombi[123] », néglige néanmoins de préciser que les contes hebdomadaires du jeudi que Reine Sans Nom s'applique à raconter à Télumée et Elie ont une fonction qui va bien au-delà de l'instruction. Comme le souligne Gyssels, les filles de Toussine iront jusqu'à cultiver ses traits un peu « fous », « excentriques » et « fantaisistes » comme moyen de se prémunir contre la « mauvaise mentalité[124]. » Par conséquent, Télumée, émerveillée par les contes de sa grand-mère, nous révèle que

> [...] la voix de Reine Sans Nom était rayonnante, lointaine, un vague sourire plissait ses yeux tandis qu'elle ouvrait devant nous le monde où les arbres crient, les poissons volent, les oiseaux captivent le chasseur et le nègre est enfant de Dieu. Elle sentait ses mots, ses phrases, possédait l'art de les arranger en images et en sons, en musique pure, en exaltation. Elle savait parler, elle aimait parler pour ses deux enfant, Elie et moi... avec une parole, on empêche un homme de se briser, ainsi s'exprimait-elle[125].

Reine Sans Nom n'a certainement pas tort d'attester du rôle primordial de la parole dans la préservation des facultés physiques et psychiques de l'homme car on constate, au début de la fiction, que le mythe, qui fut un refuge idéal pour Ti Noël face à ses déboires, l'est également pour Télumée, petite fille. Bien que source de réconfort, les contes ne suffiront toutefois pas à Télumée, une fois femme, pour s'évader d'une société post-coloniale où les traumatismes de « la malédiction », telle que la perte identitaire de l'homme Antillais aliéné, se font constamment ressentir. Télumée, à la recherche de sa personne et de son destin, sombrera alors, à deux reprises, dans des folies

[122] *Ibid.,* p. 47.
[123] Lizabeth Paravisini-Gebert*, Literature of the Caribbean*, ABC-CLIO, 2008, p. 208.
[124] Gyssels, *op. cit.,* p. 57.
[125] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 79.

passagères. À ce sujet, Gyssels équivaut la quête identitaire de la protagoniste schwarz-bartienne à un parcours thérapeutique :

> Histoire d'une maladie, s'aggravant ou s'améliorant, aboutissant ou non au rétablissement, les récits dévoilent les différentes phases de désintégration mentale, les moments d'incomplétude existentielle suivis, soit d'une récupération de ses forces et d'une réinsertion dans le groupe, soit d'un repliement sur soi toujours plus irrécupérable. Les descriptions de ces déséquilibres psycho-sociaux sont particulièrement « mimétiques » dans le corpus schwarz-bartien[126].

Pour Gyssels, la folie féminine semble se manifester autrement que celle de l'homme et aurait ses symptômes et remèdes propres[127]. Celle-ci semblerait en effet prendre vie principalement dans la sphère domestique, où Télumée fera d'ailleurs l'expérience de ses traumatismes.

Le départ de Télumée pour l'habitation Belle-Feuille, où elle travaillera en tant que servante, est un moment capital qui contribuera à l'insanité de celle-ci. Faisant indubitablement écho à l'époque de l'esclavage, cet épisode nous dépeint Télumée abusée verbalement par Madame Desaragne et quasiment violée par Monsieur Desaragne. Lasse de ces conditions inadmissibles, Télumée se voit dans la nécessité de marronner un monde auquel ses aïeux ont dû faire face il n'y a guère si longtemps. C'est alors en s'imaginant les pouvoirs libérateurs de l'eau, dans laquelle tous mouvements sont possibles, que Télumée s'évade pour, entre autres, passer outre des insultes de Madame Desaragne :

> Je me faufilais à travers ces paroles comme si je nageais dans l'eau la plus claire qui soit, sentant sur ma nuque, mes mollets, mes bras, le petit vent d'est qui les rafraîchissait, et, me félicitant d'être sur terre une petite négresse irréductible, un vrai tambour à deux peaux, selon l'expression de man Cia, je lui abandonnais la première face afin qu'elle s'amuse, la patronne, qu'elle cogne dessus, et moi-même par en dessous je restais intacte, et plus intacte il n'y a pas[128].

En dépit de toute sa bonne volonté pour rester saine d'esprit, Télumée ne restera pas « intacte » indéfiniment. Le cycle d'abus continuels de la famille Desaragne envers Télumée n'aura d'autres

[126] Gyssels, *op. cit.,* p. 59.
[127] *Ibid.,* p. 56.
[128] *Ibid.,* p. 97.

conséquences que d'assécher graduellement les possibilités de cette dernière à fuir par les eaux. Télumée devient alors « un cas[129] » et décide, pour son bien-être, de plier bagages et d'emménager avec l'amour de sa vie, Elie.

Mais la « vie scélérate » ne semble pas vouloir donner de répit à Télumée. Bien que les premiers mois de cette vie conjugale se passent à merveille, ce bonheur n'est pas de longue durée. Tombé à son tour dans la folie (notamment à cause de l'alcool), Elie bat constamment Télumée sans raison apparente. C'est alors dans le monde immatériel de l'air que Télumée cherchera refuge pour ne pas tenter de sombrer dans la folie une seconde fois. Télumée raconte qu'Elie « s'en allait, revenait, repartait et ne me regardait plus. Je restais assise à l'ombre de mon prunier de Chine, inexistante et alanguie, et quelquefois je m'endormais sous l'arbre dans un rêve de bulle qui emplissait ma chair, m'élevant au ciel[130] ». Télumée a pourtant tort de se croire libre comme l'air car contrairement à ce qu'elle pensait, Elie la tenait à l'œil et « disait à qui voulait l'entendre, sur le ton de l'indulgence... Télumée est un grand vent et si elle courtise les nuages, qu'y puis-je ?[131] » Loin d'être dupe, Elie comprend le subterfuge de Télumée – qui essaie tant bien que mal de garder espoir dans son couple en marronnant spirituellement – et est prêt à tout pour la ramener sur terre :

> Tu essayes de me fuir, négresse marronne sans bois, [lui dit-il], tu grimpes dans les airs et tu planes, mais tu n'éviteras pas l'homme que je suis et ce ne sont pas des cheveux blancs qui m'effraieront. [...] Tu crois que je te laisserais planer dans les airs, mais tu ne courtiseras pas les nuages car je suis là et bien là, et je peux te l'assurer[132].

Si « *Les Lougandor ont toujours aimé survoler*[133] », les déboires ayant atteint cette lignée de femmes

[129] *Ibid.,* p. 115.
[130] *Ibid.,* p. 156.
[131] *Ibid.,* p. 158.
[132] *Ibid.,* p. 163.
[133] *Ibid.,* p. 32. Gyssels Remarque à cet effet que « Puisque la femme noire est triplement marquée dans le triangle délimité par les paramètres classe/race/sexe, il lui est nécessaire de briser le carcan de son identité négativisée, sinon niée. Comme le sous-titre, lourd de connotations « pathologiques »

exceptionnelles de façon récurrente indiquent certainement que cette forme de marronnage à des limites. Il ne sera, en effet, d'aucune aide à Télumée face à la folie d'Elie qui compte bien lui faire « connaître ce que signifie le mot femme sur la terre[134]. » Télumée sombre par conséquent dans la folie avec Elie[135], comme Reine Sans Nom l'avait prédit[136]. Télumée constate alors

> [...] clairement que je ne savais pas souffrir. [...] Alors je m'allongeais à même le sol et m'efforçais de dissoudre ma chair, je m'emplissais de bulles et tout à coup je me sentais légère, une jambe m'abandonnait puis un bras, ma tête et mon corps entier se dissipaient dans l'air et je planais, je survolais Fond-Zombi de si haut qu'il ne m'apparaissait plus que comme un grain de pollen dans l'espace. Mais j'atteignais rarement un tel bonheur et c'est à peine si je parvenais à contempler avec sérénité ma vie pillée, à peine si elle évoluait devant mes yeux à la manière d'un rêve anodin et important, mystère douloureux qui m'étonnait, m'échappait...[137]

Le rêve, qui est exutoire à la souffrance quotidienne de Télumée, met néanmoins en scène une imagination trop vive. C'est l'un des effets néfastes contre lesquels Reine Sans Nom met sa petite fille en garde :

> Télumée, mon petit verre en cristal, disait-elle pensivement, trois sentiers sont mauvais pour l'homme : voir la beauté du monde, et dire qu'il est laid, se lever de grand matin pour faire ce dont on est incapable, et *donner libre cours à ses songes, sans se surveiller, car qui songe devient victime de son propre songe*...[138]

---

le suggère [*Les Lougandor : « femmes fantaisies, lunées, temporelles »*], les héroïnes dichotomisées, - selon l'expression d'Elaine Campbelle -, doivent recourir à des moyens « fantaisistes » si elles veulent échapper à leur existence précaire et oublier leur « cœur fêlé ». Dépeintes comme « temporelles » et « lunées », il est clair qu'il sera davantage question de déséquilibre que de plénitude identitaire ; leur condition féminine sera plus souvent dysphorique qu'euphorique. De fait, dès qu'il est question de bonheur, Télumée parle de ses « lubies de femme bienheureuse » (*TM*, 136). Gyssels, *op.cit.,* p. 53.

[134] *Ibid.,* p. 159.

[135] Le narrateur de la fiction précise que « la tête de Télumée part » suite aux violences conjugales qui lui sont incombées par Elie. *Ibid.,* p. 171

[136] Voici ce que dit Reine Sans Nom à Elie : « Si tu fais naufrage, mon nègre, elle sombrera avec toi... » *Ibid.,* p. 124.

[137] *Ibid.,* p. 157-158.

[138] *Ibid.,* p. 51, je souligne.

Car « rêver n'est-il pas parfois le contraire de vivre ?[139] » Télumée elle-même observe qu' « ici comme partout ailleurs, rire et chanter, danser, rêver n'est pas exactement toute la réalité [...][140]. » Le marronnage merveilleux grâce auquel Télumée fait momentanément omission de son calvaire, n'est certainement pas une réelle solution sur le long terme. À force de souffrances, Télumée ne parvient d'ailleurs finalement plus à fuir la réalité de sa vie misérable et est forcée de rester sur terre pour faire face à ses démons. Cette dernière déclare que

> les voies du ciel m'étaient fermées, je ne pouvais plus prendre les airs pour refuge et j'avais beau baisser les paupières, je demeurais en bas avec mes souvenirs brassant des cendres éteintes, refroidies, avec le sentiment amer que j'étais loin du compte, la certitude qu'il me restait bien des découvertes à faire avant que je ne sache ce que signifie exactement cela : être une femme sur la terre[141].

Télumée décide alors, dans son propre intérêt, de rejoindre « la confrérie des Déplacés[142] » au morne La Folie, « une sorte de pays d'esprits [...] habité par des nègres errants, disparates, rejetés des trente-deux communes de l'île et qui menaient là une existence exempte de toutes règles, sans souvenirs, étonnements, ni craintes[143] » car se sentant « [...] pareille à eux, rejetée, irréductible[144]. » C'est, ironiquement, au sein de cette confrérie doublement exclue de toutes les sphères de la société, et donc perçue comme indubitablement folle, que Télumée recouvrira, petit à petit, ses esprits et connaîtra des moments de répit à l'aide d'Ambroise et de la communauté qui l'entoure. Devenue « une sorcière de première[145] » chez qui la communauté vient trouver consolation, et baptisée

---

[139] Monique Bouchard, *Une lecture de Pluie et vent sur Télumée Miracle de Simone Schwarz-Bart*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 35.
[140] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 18.
[141] *Ibid.,* p. 163-4.
[142] *Ibid.,* p. 191.
[143] *Ibid.,* p. 191.
[144] *Ibid.,* p. 190.
[145] *Ibid.,* p. 232.

« Télumée Miracle[146] » par ces derniers suite à sa gentillesse face au diabolisme de l'Ange Médard envers elle, Télumée semble s'être trouvée et avoir trouvé la paix dans un monde où il n'est pas toujours facile de faire face à la réalité.

Pourtant, les premières pages du roman, où l'on entend la doyenne Télumée s'exprimer, semblent indiquer que celle-ci n'est pas prête à assumer totalement le poids lourd de son passé et de celui de ses aïeux qui ont souffert avant elle dans la réalité historique. Car Télumée déclare qu'

> il n'y a guère, mes ancêtres furent esclaves en cette île à volcans, à cyclones et à moustiques, à mauvaise mentalité. Mais je ne suis pas venue sur terre pour soupeser toute la tristesse du monde. *A cela, je préfère rêver, encore et encore, debout au milieu de mon jardin*, comme le font toutes les vieilles de mon âge, jusqu'à ce que la mort me prenne dans mon rêve, avec toute ma joie...[147]

La remarque de Monique Bouchard selon laquelle rêver devient « une joie, peut-être la joie suprême, un plaisir de l'esprit dont l'héroïne a parfois un peu honte face à la réalité vécue par les autres[148] », ne s'applique à Télumée que jusqu'à un certain point car on constate que la doyenne Télumée, qui a bien vécu, ne semble plus avoir aucune retenue face à ses envies de rester hors contact avec la réalité. Il est vrai que, comme on l'a vu, Télumée, lorsqu'elle était jeune fille, n'est jamais parvenue à s'évader pour de bon dans ce monde merveilleux tant préconisé. Peut-être était-ce parce que, comme le note Célia Briton, Télumée, issue d'une lignée mythique, avait le devoir d'agir en tant que « role-model[149] » et de montrer le chemin de la délivrance aux autres membres de sa communauté.

---

[146] *Ibid.,* p. 246.
[147] *Ibid.,* p. 11, je souligne.
[148] Monique Bouchard déclare par la suite qu'il « existe bien des façon de rêver. Est-ce le rêve de quelqu'un qui construit sa propre réalité, de quelqu'un qui observe le monde et se l'assimile en une « vision » originale et créatrice, ou une fuite d'une réalité trop pénible ? [...] L'héroïne fuit-elle cette malédiction [qui touche toute la population] par le rêve ? » Bouchard, *op. cit.,* p. 29.
[149] Selon Celia Briton, « Toussine and Télumée do not therefore organize the community or bring about large-scale material change. What they do, however, is to act as role-models. Each is an example of someone whose good fortune inspires hope, and whose strength in adversity counteracts the general assumption of 'malédiction'. It is their individual lives that have an impact on the community as models which others can attempt to emulate, and they have as a result to put

Entourée d'une population que la misère et la folie n'épargnent pas, Télumée se voit ainsi dans l'impossibilité de les abandonner et de marronner à jamais. Pour mieux comprendre et guider la communauté, Télumée doit alors, elle aussi, passer, dès son plus jeune âge, par les déboires que ces derniers ont connus et continuent de subir pour mieux accomplir ses responsabilités.

Les diverses expériences par lesquelles Télumée passera pour se construire, montrent à l'évidence le lien indestructible qu'a la société post-coloniale avec l'ère de l'esclavage. Comme l'indique Lizabeth Paravisini-Gebert

> From Queen without a Name and Ma Cia, Télumée will learn the tales, legends, and songs of the Guadeloupean past, especially of its history of slavery and its impact on peasantry. As Gil Zehava Hochberg[150] argues, "It is the mystery of the images circulating in the stories that compels Télumée to later re-inscribe these images 'back' into history, understood not as the story of the past, but as the hidden reality of the present[151]

Les séquelles de la colonisation qui sont toujours perceptibles dans la société où Télumée est née, a grandit et mourra, ne semblent pas présager un avenir rayonnant pour la Guadeloupe. On ne s'étonne alors pas d'entendre Télumée affirmer que « comme je me suis débattue, d'autres se débattront, et, pour bien longtemps encore, les gens connaîtront même lune et même soleil, et ils regarderont les mêmes étoiles, ils y verront comme nous les yeux des défunts[152]. » Cette observation rappelle sans doute celle de Ti Noël qui, comme Télumée, constate que personne n'est à l'abri de la « malédiction » et que chaque génération aura son lot de souffrance. Man Yaya, fait d'ailleurs le même constat dans *Moi, Tituba, sorcière Noire de Salem* :

---

themselves on display for the community's benefit. » Celia Briton, « Living by Mistake: Individual and Community in Simone Schwarz-Bart's Pluie et vent sur Télumée Miracle » dans *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool University Press, Sep 1, 2010, p. 67.

[150] Gil Zehava Hochberg, "Mother, Memory, History: Maternal Genealogies in Gayl Jones's "Corregidora" and Simone Schwarz-Bart's "Pluie et vent sur Télumée Miracle"", Research in African Literatures, Vol. 34, No. 2, Summer, 2003.

[151] Lizabeth Paravisini-Gebert, *Literature of the Caribbean*, ABC-CLIO, 2008, p. 207.

[152] Schwarz-Bart, *op. cit.*, p. 254.

> Ne t'affole pas Tituba ! Tu le sais, la déveine, c'est la sœur jumelle du nègre ! Elle naît avec lui, elle se couche avec lui, elle lui dispute le même sein flétri. Elle mange la morue de son coui[153].

Mais Télumée qui a fait son temps et rempli son devoir nous laisse entendre, aux dernières lignes du roman, qu'elle quittera néanmoins cette terre « maudite » remplie de joie[154] et ce, malgré la pluie et le vent qui se sont abattus sans relâche sur elle. Télumée peut certainement attester de cela grâce à la possibilité qu'elle a eu de rêver, de marronner sous une forme « d'hystérie contrôlée[155] » et de trouver une source de réconfort succinct face aux adversités qui ont croisé son chemin.

2.2. Marronnage merveilleux : une touche esthétique.

2.2.1. D'Chimbo : une légende merveilleuse démentielle.

Avec *D'Chimbo*, c'est un fait historique qui est remanié dans l'imaginaire européen et guyanais de façon à justifier et à donner une logique à des actes qui sont considérés comme fous. Si chez Carpentier le marronnage merveilleux a servi, en premier lieu, à sauvegarder le bien être des esclaves au sein de la fiction et, en second lieu, à élaborer, grâce à la littérature, une Histoire d'Haïti beaucoup plus proche de la réalité des Amériques, et s'il a permis à Télumée de retrouver la joie de vivre dans un monde qui ne l'a pas épargnée ; on constate que la légende de D'Chimbo offre un usage alternatif de ce marronnage par l'imaginaire.

---

[153] *Ibid.,* p. 135.
[154] *Ibid.,* p. 254.
[155] Comme le note judicieusement Celia Briton dans son analyse des relations entre les Lougandor et la communauté qui les entoure, Télumée s'évade et se coupe mentalement de la réalité pour se fondre dans un monde imaginaire où elle se persuade qu'elle ne peut être blessée par personne. Celia Briton, « Living by Mistake: Individual and Community in Simone Schwarz-Bart's Pluie et vent sur Télumée Miracle » dans *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool University Press, Sep 1, 2010, p. 12.

Criminel notoire à Cayenne dans la réalité historique post-esclavagiste, D'Chimbo[156] a pillé et violé maintes personnes avant de disparaître dans la forêt profonde et d'y vivre impunément pendant dix-sept mois. Le passage du portrait historique de D'Chimbo à son portrait fictionnel est d'autant plus intéressant qu'il dénote, à notre avis, une envie de la part des écrivains de comprendre non seulement la raison de tels actes cruels de la part du Rongou, mais aussi une envie de résoudre le mystère de sa disparition impunie et de justifier l'incompétence des autorités à mettre la main sur ce dernier aussi rapidement qu'on ne l'aurait espéré :

> Comment faisait donc D'Chimbo pour se dérober si facilement aux agents de la force publique ? La police constatait qu'on signalait la présence du bandit presqu'à la même heure en plusieurs endroits de la colonie et c'est pour cette raison que l'opinion persistait à penser que cet homme avait le pouvoir de se rendre invisible. [...] Etant donné que la police avait tué plusieurs hommes qu'ils avaient pris pour D'Chimbo, tout Cayenne racontait que le Rongou savait prendre des formes diverses, changeait de visage pour tromper ses poursuivants et pouvait même, quand il le jugeait utile, se transformer en serpent, en arbre ou en ruisseau[157].

L'introduction d'éléments merveilleux au cœur de cette affaire - notamment celle des pouvoirs inexplicables du Rongou - qui ne peut se faire qu'en marronnant la version historique, ne semble alors avoir d'autre motivation que celle de rendre compréhensible, à travers un discours fictionnel, la « folie » des actions de D'Chimbo aux yeux d'un public apeuré par l'invulnérabilité du « Rongou, cet égorgeur de femmes et d'enfants, cet ogre altéré de sang, ce démon caché sous une forme humaine[158]. »

C'est Frédéric Bouyer, capitaine français de frégate européen, qui, en 1866, fictionnalisera le premier l'histoire du « redoutable Rongou à la sinistre renommée[159] » sous le titre de *L'amour d'un*

---

[156] Dans les faits historiques, D'Chimbo arrive en Guyane le 26 septembre 1858 et est employé en tant que travailleur engagé à l'exploitation aurifère de l'Approuague.
[157] Auxence Contout, « La semaine Guyanaise », 26 octobre 1989, p. 31.
[158] Frédéric Bouyer, *La Guyane française: notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863*, Paris, Librairie Hachette, 1867 ; (Cayenne, Guy Delabergerie), 1990, p. 131.
[159] *Ibid.,* p. 123.

monstre. Scènes de la vie créole, une nouvelle publiée dans le journal parisien *L'événement,* avant d'en faire une chronique historique, qu'il publiera un an plus tard dans son livre intitulé *La Guyane Française, Notes et souvenirs d'un voyage effectué en 1862-1863*. On découvre dans ces deux écrits le portrait d'un animal à la force herculéenne et au « caractère malfaisant[160]. » Les descriptions physiques de D'Chimbo faites par Frédéric Bouyer ne manquent d'ailleurs pas de rappeler, comme l'ont déjà remarqué maints critiques[161], les préjugés coloniaux qui avaient pour but de justifier les craintes des colons et l'assujettissement des Noirs. D'Chimbo

> est de petite taille, son buste et ses bras sont démesurément longs, ses jambes courtes. Sa tête, petite, s'appuie sur un cou de taureau. Ses dents de devant, limées d'après la coutume de sa race, donnent à sa physionomie un cachet de férocité inouïe. Il ressemble au djina, à ce gorille colossal, dont il est le compatriote, et dont il en partage la force redoutable et les appétits sensuels. Sa main droite est armée d'un sabre d'abatis, à lame forte, large, pesante, emmanchée dans un grossier morceau de bois[162].

Le narrateur déclare également, dans sa fiction *L'amour d'un monstre,* qu' « À [s]es yeux le Rongou n'était pas un homme quoiqu'il en eût les traits[163]. » Les actions de D'Chimbo sont principalement justifiées chez Frédéric Bouyer par ses origines d'où découlent, naturellement, ses tares ontologiques[164]. Il n'est pas surprenant de retrouver ici de tels (pré)conceptions car il faut rappeler,

---

[160] *Ibid.,* p. 116.

[161] Isabelle Favre remarque que « paraît alors, dans le texte de Bouyer, le corps de D'Chimbo, un corps de monstre au sens classique du terme, qui échappe à une nomenclature strictement humaine ; un corps à la silhouette d'abord humaine, qui disparaît progressivement sous tous les éléments empruntés à l'animal et au végétal dont on le recouvre. » Florence Martin, Isabelle Favre, *De la Guyane à la diaspora africaine: écrits du silence,* « D'Chimbo : chroniques et marronnages textuels », Karthala Editions, 2002, p. 37.

[162] Bouyer, *op. cit.,* p. 120.

[163] Frédéric Bouyer, *L'amour d'un monstre*, Paris : A. Degorce-cadot, 1868, p. 278.

[164] Dans le discours de Frédéric Bouyer D'Chimbo est un « monstre » (p.121, 126), il a « une odeur de bête fauve » (p.123), il a « la puissance d'un sauvage féroce » (p.128) ; c'est un « animal féroce », « rusé » et « sauvage » (p.129.) Frédéric Bouyer, *La Guyane française: notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863*, Paris, Librairie Hachette, 1867 ; (Cayenne, Guy Delabergerie), 1990. On apprend également au travers de la chronique de Bouyer que « la défense d'un pareil scélérat était difficile. L'avocat dut se retrancher habilement derrière la nature sauvage du Rongou, ses instincts de brute

comme l'indique Isabelle Favre, que « nous sommes dans les années 1860 et que les scientifiques européens s'adonnent à des études en anthropométrie destinées à établir certaines caractéristiques physiques comme signes d'une psychopathologie criminelle (Cesare Lombroso)[165]. » À cet effet, on ne s'étonne point que D'Chimbo soit perçu que comme un « monstre[166] » à « la puissance d'un sauvage féroce[167] » aux yeux d'un européen qui baigne dans les préjugés à l'heure où la science occidentale se veut pourtant informative et source de connaissance absolue. Si Isabelle Favre remarque à juste titre que

> chaque incarnation littéraire guyanaise de D'Chimbo s'attachera à déconstruire l'image de Bouyer du personnage, à réhabiliter le pouvoir du *trickster* marron, sa langue, à changer la perception de son corps, et à effacer du tableau noir les équations existentielles racistes tracées par la craie blanche[168],

il nous paraît important d'indiquer que D'Chimbo reflète l'image du « nègre sauvage » aussi bien dans l'imaginaire post-esclavagiste, celui de l'Européen, que dans celui du Créole Guyanais[169]. D'Chimbo est, en effet, également décrit comme une « bête féroce » et un « monstre » par des écrivains guyanais tels que René Ricatte, Michel Lohier et Régine Horth, entre autres[170]. Il était donc

---

que la civilisation n'avait pas épurés, la loi naturelle à laquelle il obéissait sans se rendre un compte exact du crime et de la vertu, de la propriété et du vol. » *Ibid.,* p. 132.

[165] Florence Martin, Isabelle Favre, *De la Guyane à la diaspora africaine: écrits du silence,* « D'Chimbo : chroniques et marronnages textuels », Karthala Editions, 2002, p. 58.

[166] Bouyer, *op. cit.,* p. 121 et 126.

[167] *Ibid.,* p. 128.

[168] Martin, Favre, *op. cit.,* p. 60.

[169] Serge Mam Lam Fouck, *D'Chimbo*: *du criminel au héros, une incursion dans l'imaginaire guyanais*, Kourou, Ibis Rouge Editions, 1997, p. 23. Isabelle Favre Retrace d'ailleurs, dans *De la Guyane à la diaspora africaine,* les différents récits successifs sur D'Chimbo tout en les mettant en relation avec le code noir et la construction de l'image du nègre. Cette dernière en conclut qu'« on aboutit alors au portrait-robot du « Nègre sauvage » qui hante l'imaginaire colonial de l'Européen et du Créole guyanais ». Martin, Favre, *op. cit.,* p. 35.

[170] René Ricatte, *De l'île du diable aux tumuc-humac*, Paris, La pensée universelle,1978 ; Michel Lohier, *Le Bandit D'Chimbo*, dans Radio Presse, 1er septembre 1963 ; Régine Horth, *La Guyane gastronomique et traditionnelle*, Paris, Editions Caribéennes, 1988. D'Chimbo, dans la pièce de Théâtre d'Elie Stephenson, *La nouvelle légende de D'Chimbo,* est décrit par l'un des personnages comme « une bête. Un

doublement exclu de la société. Les écrivains guyanais ne lient néanmoins pas les traits inhumains de D'Chimbo uniquement à ses origines africaines[171] mais ils les rattachent aussi et surtout à sa relation et son appartenance au monde merveilleux et surnaturel, contrairement à ce que l'on a pu constater chez Frédéric Bouyer. Les traditions de chacun des partis semblent dès lors jouer un rôle prépondérant dans l'instrumentalisation d'un discours fictif autour du Rongou.

Les écrivains Guyanais, fascinés par l'immatérialité d'un homme assurément humain, marronnent alors non seulement la version historique de l'histoire de D'Chimbo, mais aussi sa version fictive européenne. En s'appropriant l'histoire du Rongou, ces derniers ont pour but de développer un nouveau discours plus en accord avec leur vision du monde, celle de la réalité merveilleuse des Amériques à laquelle Carpentier fait allusion. La définition que nous donne Jacques-Stephen Alexis dans *Du réalisme merveilleux des Haïtiens* pour ce qui est du merveilleux nous informe d'autant plus, sur le rôle primordial que celui-ci joue au sein de la communauté caribéenne. Le merveilleux, c'est, selon ce dernier,

> l'imagerie dans laquelle un peuple enveloppe son expérience, reflète sa conception du monde et de la vie, sa foi, son espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice, et l'explication qu'il trouve aux forces antagonistes du progrès[172].

Les multiples fonctions du merveilleux délimitées par Jacques-Stephen Alexis vis-à-vis du peuple, s'appliquent également aux écrivains caribéens qui, grâce à cette forme d'allégorie, peuvent exprimer

---

véritable animal d'Afrique. Car il est impossible qu'un être humain comme nous puisse accomplir tous ces crimes abominables. » (p.93.) « C'est un fou sanguinaire. » (p.94) Elie Stephenson, *La nouvelle légende de D'Chimbo* suivi de Massak, Cayenne, Editions Ibis Rouge, 1996.

[171] Mam-Lam-Fouck note dans son ouvrage que D'chimbo n'était pas épargné par le racisme de la population Guyanaise du fait de ses origines africaines. Serge Mam Lam Fouck, *D'Chimbo*: *du criminel au héros, une incursion dans l'imaginaire guyanais*, Kourou, Ibis Rouge Editions, 1997.

[172] Jacques-Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens » dans *Présence Africaine* 8-10, 1956, p. 267.

à travers leur(s) œuvre(s) littéraire(s) une pensée propre à un monde qui se détache de tout autre, et ce, du fait de son Histoire.

Bien que grandement inspirés, comme le précise Mam Lam Fouck, par les premiers textes de Bouyer, les écrivains guyanais développeront l'histoire de D'Chimbo sous un angle prenant en compte la culture « populaire » et folklorique provenant des héritages de l'esclavage et faisant ainsi appel au monde merveilleux pour tenter d'expliquer son comportement insensé. L'aspect surnaturel de D'Chimbo devient donc l'une des composantes essentielles de son portrait dans les diverses versions guyanaises fictionnalisées[173] :

> En effet, les Guyanais réinventent un méta-récit et un personnage à partir de ce qui perdure dans le souvenir collectif de l'affaire D'Chimbo et l'interprètent à travers des systèmes de pensée et de croyance qui sont eux-mêmes recomposés à partir de traces plus anciennes (par exemple, la science magique africaine, ou encore le pouvoir merveilleux de la parole)[174].

Ce que Mam Lam Fouck appelle « le comportement déviant de D'Chimbo[175] », en d'autres termes, un comportement ne répondant pas aux normes et lois sociales imposées et qui vaut donc son exclusion de la société, sera ainsi transposé en légende dans l'imaginaire guyanais qui fera de D'Chimbo un être tout puissant aux pouvoirs surnaturels. Sorcier et quimboiseur, le Rongou « invulnérable » aux « instincts démoniaques[176] » sévit impunément grâce à un pacte avec le diable qui le dote de pouvoirs magiques : « Il paraît qu'il était un grand sorcier dans son village. Il peut se dédoubler[177] », nous dit l'un des personnages mis en scène dans la pièce de théâtre d'Elie Stephenson, *La nouvelle légende de D'Chimbo,* qui reprend l'histoire du Rongou. Cette aptitude à rester libre, qui pour Frédéric Bouyer n'est due à autre chose qu'à la densité de la forêt et à la ruse du

[173] Martin, Favre, *op.cit.,* p. 44.
[174] *Ibid.*, p. 55.
[175] Mam Lam Fouck, *op.cit.,* p. 49.
[176] Régine Horth, *En direct avec la Guyane. Cuisine et folklore*, Broché, 1973, p. 550-551.
[177] Elie Stephenson, *La nouvelle légende de D'Chimbo* suivi de Massak, Cayenne, Editions Ibis Rouge, 1996, p. 95.

Rongou[178], se transforme chez les écrivains Guyanais en histoire merveilleuse où l'on retrouve ce même personnage, doué d'aptitudes exceptionnelles :

> Domestique 1 : « Tu penses qu'ils pourront arrêter D'Chimbo ? »
> Domestique 2 : « Je ne sais pas. Ce type est fort. Il connaît toutes sortes de sortilèges. Il est de mèche avec le diable. [...] Il se lave avec de l'eau de bête morte. Une balle de fusil ne lui crève pas la peau. Quant au sabre, il ne le blesse pas. [...] Il peut être à deux, trois endroits en même temps. Il peut aussi disparaître comme il le désire[179]. »

À ce titre, seul « l'arrestation de D'Chimbo [– qui advient ironiquement à l'habitation La Folie –] par un frère Rongou qui partageait le même système de sorcellerie et connaissait donc les antidotes à l'invincibilité apparente du bandit[180]» semble être une fin plausible et acceptable pour cette légende. C'est uniquement parce que le fusil de Tranquil contenait des plombs trempés dans du cœur de maripa, que le sabre d'Anguilay était « âpreté » avec une « anguille tremblante » et que les liens avec lesquels ils l'ont attachés étaient des lianes de patate douce[181] que l'arrestation de D'Chimbo a été possible, nous dit Auxence Contout à travers son récit dans « La semaine Guyanaise. »

Le « fou sanguinaire », invulnérable et doté de pouvoirs surnaturels, qui répond la terreur sur l'île de Cayenne n'existerait de ce fait, que dans l'imaginaire littéraire où l'Histoire est prise comme base pour se déployer en une fiction laissant libre cours à l'imagination et à l'interprétation de chacun des partis. D'Chimbo, un travailleur en qualité d'engagé dans la période post-esclavagiste, devient par conséquent un mythe dans l'imaginaire guyanais. Pourtant, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce monde merveilleux auquel les écrivains guyanais font appel, n'est en réalité pas créé de

---

[178] Frédéric Bouyer nous raconte dans sa chronique que D'Chimbo reste « [...] invisible grâce aux cachettes de la foret profonde » et qu'il est « donc, servi par le décor du théâtre où il joue ses tragédies sanglantes. » Bouyer, *op.cit.,* p. 120.
[179] Stephenson, *op. cit.,* p. 98.
[180] Martin, Favre, *op. cit.,* p. 55.
[181] Auxence Contout, « La semaine Guyanaise », 28 décembre 1989, p. 23.

toutes pièces car D'Chimbo lui-même affirme, dans la réalité historique, avoir des pouvoirs surnaturels. On peut ainsi entendre ce dernier déclamer qu'

> [...] ils ont beau me poursuivre, me cerner avec leur police, leurs gendarmes, leurs noirs, ils ne me prendront jamais. Ils peuvent me porter des coups de sabre, me tirer des coups de fusil, tout cela ne me fait rien. Le fer et les balles m'atteignent sans me faire de mal. D'ailleurs j'ai d'autres ressources pour leur échapper. Je sais me rendre invisible ; je sais prendre diverses formes ; je puis, quand je veux, me changer en serpent, en arbre, en ruisseau[182].

Les croyances afro-caribéennes, desquelles les mythes font partie intégrante, sont alors mises en avant dans le cadre d'un combat culturel et social qui atteste d'une réalité et d'une identité propre à une nation qui a réussi à se construire et à exister par l'imaginaire, entre autres. Le mythe de D'Chimbo le Gabonais devient à ce titre l'une des manifestations du folklore Guyanais :

> D'Chimbo est devenu un mythe. La tradition orale de Guyane s'en est emparée, et maintenant encore il reste le sujet de conversations passionnées au cours desquelles la rigueur des faits exposés voisine avec les croyances aux phénomènes surnaturels, la peur des Zombies, croyances qui ont perduré en traversant l'Atlantique avec les vaisseaux de la Traite négrière...[183]

Toutefois, comme l'indique Ulrich Sophie, ancien maire de Cayenne, dans la préface du livre de Bernard Ruff, *La Guyane aujourd'hui*,

> pour apprécier le mérite de ces récits, il faudrait, semble-t-il, les placer dans leur cadre en ayant soin d'avoir toujours présente à l'esprit la pénible condition sociale de nos aïeux africains uniquement guidés par leur faculté d'observation, et aussi par le vif désir d'apporter quelque adoucissement à leur vie obscure et sans issue apparente[184].

Le retour à l'histoire de la Traite et de l'esclavage semblerait donc inévitable pour toute analyse mettant en scène le monde post-colonial et ses héritages socioculturels.

---

[182] Bouyer, *op.cit.,* p. 126.
[183] Michel Lohier, *Légendes et contes folkloriques guyanais*, Cayenne, Imprimerie Paul Laporte, 1960, p. 42-43.
[184] Bernard Ruff, *La Guyane aujourd'hui*, Editions du Jaguar, 2000, p. 8.

2.2.2. Du marronnage matériel, sensoriel et stylique chez Glissant.

La vaste contribution d'Edouard Glissant dans le domaine des études post-coloniales n'est plus à démontrer. En empruntant tour à tour le chapeau de philosophe, de poète, de romancier, d'essayiste et de théoricien, Glissant s'est exprimé, tout au long de sa carrière, sur diverses questions concernant la situation socioculturelle, économique et politique des Antilles. Pour se faire, ce dernier chercha en premier lieu à reconstituer l'histoire dont les Antilles furent destituées à cause de la Traite. Voici ce que Glissant déclare dans *Le discours antillais* au sujet de la névrose des Noirs causée par la colonisation et le commerce triangulaire :

> Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite. Notre conscience historique ne pouvait pas « sédimenter, » si on peut ainsi dire, de manière progressive et continue, comme chez les peuples qui ont engendré une philosophie souvent totalitaire de l'histoire, les peuples européens, mais s'agrégeait sous les auspices du choc, de la contradiction, de la négation douloureuse et de l'explosion. Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour, caractérisent ce que j'appelle une non-histoire. Le facteur négatif de cette non-histoire est donc le raturage de la mémoire collective[185].

C'est, entre autres, grâce à l'entrelacement de l'histoire et de la littérature que Glissant tentera de rapiécer la mémoire collective raturée des Antilles. En retournant dans ses fictions vers le passé pour mieux comprendre le présent et peut-être même le futur, Glissant établit le rôle fondamental de la contribution de l'écrivain dans la quête identitaire antillaise :

> Parce que la conscience antillaise fut balisée de barrières stérilisantes, l'écrivain doit pouvoir exprimer toutes les occasions où ces barrières furent partiellement brisées.
> Parce que le temps antillais fut stabilisé dans le néant d'une non-histoire imposée, l'écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée, c'est-à-dire dévoiler la vivacité d'une dialectique réamorcée entre nature et culture antillaise[186].

[185] Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 130-131.
[186] *Ibid.,* p. 132-133.

Roger Toumson a sans doute raison de dire qu' « il y a chez Glissant un rapport d'étroite imbrication entre théorie et pratique[187]. » Les concepts et les théories articulés par Glissant, prennent en effet régulièrement vie au sein de ses propres fictions, accompagnés de l'imaginaire qui demeure un des outils indispensables à la reconstruction d'une histoire et d'une identité antillaise. Colin Katell déclare à ce sujet que

> Pour Glissant, l'acte d'écriture peut (doit) combler la béance de l'histoire, la faillite des mémoires. Dans une telle dynamique, l'acte d'imagination s'apparente à un acte magique, au sens où l'entendrait Sartre. Nous retrouvons, dévoilée, la fonction démiurgique de l'écrivain[188].

L'écrivain doté de la capacité merveilleuse d'élaborer une histoire serait alors tel un Dieu chargé de créer un monde qui fournirait, comme par magie, une histoire au peuple antillais dépossédé. Il serait cependant erroné de dire que Glissant cherche à écrire l'Histoire des Antilles. Bien au contraire. L'Histoire avec un grand H est, aux yeux de ce dernier, formée de multiples histoires qui s'entremêlent et se complètent : « Les histoires lézardent l'Histoire [...][189]. » Cette observation que Glissant nous livre se fait d'ailleurs ressentir non seulement au niveau de l'agencement du « récit aux voix mêlées[190] » présent au sein de ses diverses fictions, mais également dans le cadre de la création de ses romans qui se font échos. La forte résonance du fond et de la forme dans l'œuvre littéraire et théorique de Glissant s'expliquerait, entre autres, par le fait que ce dernier entend élaborer le « roman du nous », « le roman de l'implication du Je au Nous, du Je à l'Autre, du Nous au Nous[191]. »

---

[187] Roger Toumson, « Les polylogues d'Edouard Glissant », Small Axe, N°36, Novembre 2011, p. 121.
[188] Colin Katell, *Le roman monde d'Edouard Glissant, Totalisation et Tautologie*, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 132.
[189] Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 9.
[190] Edouard Glissant, *Mahagony*, Paris, Gallimard, (1987), 1997, p. 193.
[191] Glissant, *Le Discours Antillais*, *op. cit.,* p. 153.

Le marronnage tient certainement une place essentielle dans le « roman du nous » que Glissant tente d'édifier. Si « l'espèce [le marron] en était morte depuis longtemps[192] », on la retrouve néanmoins encore « dans les bois de nos cerveaux[193]. » Inspiré de la réalité historique, Glissant fera de la figure du marron un topos transversal historico-littéraire qui subsiste sous diverses formes au-delà de l'abolition de l'esclavage. Il tentera de ce fait un retour vers ces figures marronnes « soit dans nos discours, dans nos écrits, soit dans nos rêves, nos illusions[194]. » *Le Quatrième Siècle* (1964), *La case du commandeur* (1981) et *Mahagony* (1987), exemplifient par ailleurs pertinemment cette quête de l'auteur. Si, dans *Le Quatrième siècle*, Longoué, « un marron du premier jour, [u]n marron de la première heure[195] », « le premier qui a refusé[196] » (en 1799) l'asservissement qui lui était imposé représente dans l'univers romanesque de Glissant la figure pionnière du marron, fondateur de la lignée des Longoué ; on retrouvera dans *Mahogany* des versions contemporaines de la figure du marron à une échelle diachronique au travers de Gani (en 1831), Maho (en 1942) et Mani (en 1982). Le narrateur se demande même à cet effet, « [...] si je ne devais pas indiquer que le marron Gani et le géreur Maho et le délinquant Mani, à des époques si éloignées, représentaient la même figure d'une même force dérivée de son allant normal[197]. » Mais au delà du marronnage concret de ces personnages fictifs, s'opèrent d'autres formes de marronnage aux prises desquelles Mathieu, dans *Le Quatrième siècle*, Pythagore et Marie Celat dans *La case du commandeur* ne peuvent échapper malgré eux. Si l'envie de Mathieu et de Pythagore de déchiffrer le passé opaque des Antilles les amène à fouiller les livres et les registres d'état civil en premier lieu, il s'avérera que cette quête pour une histoire

[192] Edouard Glissant, *La case du commandeur*, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 74.
[193] *Ibid.*, p. 74.
[194] Glissant, *Mahagony*, *op. cit.,* p. 120.
[195] Glissant, *Le Quatrième Siècle*, *op. cit.,* p. 51.
[196] *Ibid.,* p. 109.
[197] Glissant, *Mahagony*, *op. it.*, p. 20.

authentique et intégrale des Antilles ne peut se dissocier d'une expérience sensorielle qui caractériserait au mieux les Caraïbes.

En effet, Mathieu, qui demande au quimboiseur Papa Longoué de lui dire le passé[198], ne semble pourtant pas, à première vue, ouvert à d'autres perspectives que celle de la rationalité pour interpréter celui-ci. La tentative de Papa Longoué de raconter « le matin qui vit les deux ancêtres débarquer de la Rose-Marie[199] » semble vaine, malgré ses efforts. Car Mathieu, aveuglé par ses connaissances scientifiques veut suivre « le sentier « du plus logique »[200] » et forcer Longoué à faire de même. Il n'a de ce fait de cesse de nier le récit du quimboiseur : « ce n'est pas vrai[201] » dit-il au sorcier à de multiples reprises. Papa Longoué met pourtant Mathieu en garde contre l'incomplétude des livres qui, en dépit de leur caractère informatif, ne contiennent pas toute la science du monde : « Tu as lu les livres. Ce qu'il n'y a pas dans les livres, tu ne peux pas le savoir[202]. » Et d'ajouter : « Et je sais que pour toi, un quimboiseur c'est la folie et la bêtise. Mais ce n'est pas vrai. On ne connaît pas tout mais on connaît quelque chose[203]. » Discrédité en tant que fou par Mathieu, papa Longoué tend, en mettant en valeur ses facultés de quimboiseur, à changer le point de vue de Mathieu vis à vis des préjugés qu'il pourrait avoir contre celui qui est généralement considéré dans la culture antillaise coloniale et post-coloniale comme un sorcier, un guérisseur mais aussi un mentor pour la communauté. En outre, Edouard Glissant semble attribuer à Papa Longoué le rôle de « Maitre de la Parole », figure chère à Patrick Chamoiseau. Papa Longoué est en effet celui qui, au delà de la connaissance de la magie et de la médecine, détient également la connaissance d'une partie du passé

[198] « - Dis-moi le passé, papa Longoué ! Qu'est-ce que c'est, le passé ? », Glissant, *La case du commandeur, op. cit.,* p. 17.
[199] *Ibid.*, p. 27.
[200] *Ibid.*, p. 53.
[201] *Ibid.*, p. 42, 43, et 45.
[202] *Ibid.*, p. 46.
[203] *Ibid.*, p. 137.

et de la mémoire des Antilles. « Les mots en bouche[204] » seraient alors indispensables aux « mots traduits sur papier[205] » pour le rapiècement de l'histoire et la compréhension de son envergure. Pour Papa Longoué qui « raconte l'histoire à l'image de son aïeul, Longoué le premier, pour qui l'ordre n'avait pas d'importance[206] », le sensorielle semble primer face au rationnel :

> Moi je te le dis, Mathieu mon fils, heureusement tu as les livres pour oublier le détail mais pour savoir ce qu'on oublie : l'odeur par exemple, l'équipe de nuit, et les aléas sur l'habitation Senglis, le terrain qui change partout, les chiens dressés. Tout ça qui te donne l'explication ! Car tu ne sauras jamais ce qu'a coûté chacun des livres que tu épelles depuis a jusqu'à z[207].

Papa Longoué déplore d'ailleurs l'incapacité qu'a Mathieu d'être en harmonie avec la nature du pays qui l'entoure. Fermé au prime abord à toute expérience sensible, Mathieu ne se doute pas que « toute l'histoire s'éclaire dans la terre que voici[208].» Dépeint au sein de la fiction comme un cartésien invétéré, Mathieu

> [...] riait, Mathieu se moquait.
> Mais soudain [...] il vit la cabine étroite, à l'odeur forte, [...] il vit les six hommes entassés là autour des pots d'étains, il entendit les paroles, ne sachant même pas si papa Longoué les redisait à son intention ou si c'était le vent, dans tout ce cri des ouvrages d'antan, qui enfin marchandait le prix de la chair. Car dans la lutte autour des noms et des secrets du passé, Mathieu pour la première fois se trouva directement cerné par le pouvoir du quimboiseur, sans loisir d'étudier le vrai. Si le vieil homme avait eu connaissance d'un tel dialogue (mais comment ?) ou s'il avait deviné les mots d'après un modèle qu'il s'était fabriqué ? Et Mathieu entendit les mots, par-dessus les échos de la plaine[209].

En dépit de ses réticences et de sa résistance, Mathieu se trouve, malgré lui et comme par magie, emporté dans un monde où il n'a plus aucun contrôle. Il est à son tour confronté à la dure réalité à laquelle ses aïeux ont dû faire face lors de leur « transbord » et de leur arrivée sur l'île de la Martinique. Ce marronnage spirituel dans lequel Mathieu accompagne Papa Longoué semblerait

---

[204] *Ibid.*, p. 78.
[205] *Ibid.*, p. 78.
[206] Glissant, *Le Quatrième Siècle*, *op. cit.*, p. 54.
[207] *Ibid.*, p. 141.
[208] *Ibid.*, p. 53.
[209] *Ibid.*, p. 46-47.

évincer toutes les barrières entre le passé et le présent[210] qui ne font plus qu'un et ce, sans doute, grâce à la présence intrinsèque du merveilleux. Ce serait en effet, selon Celia Britton, les compétences du quimboiseur en matière de sorcellerie qui permettrait la réconciliation momentanée de ces deux réalités indépendantes par nature mais qui ne peuvent pourtant pas être dissociées dans le cadre de l'histoire de la Martinique. Celia Britton attribue également à Papa Longué, le rôle de celui qui, de par ses aptitudes merveilleuses, permet l'élision entre « discours » et « histoire » (tels que définis par Benveniste), ce qui permettrait de neutraliser l'opposition entre la magie et la logique[211].

Si Mathieu finit par céder face à ce monde opaque qui lui est inconnu et qu'il essaye de décrypter par tous les moyens, ce n'est pas toujours le cas pour une grande partie de la population antillaise, comme on peut le constater dans *La case du Commandeur*. En effet, le passé, qui se fait ressentir sur le plan socioculturel et politique dans le présent des habitants de la Martinique, se voit totalement refoulé par ces derniers. Pythagore regrette d'ailleurs que « nous[212] » ne veuille pas attester de ce passé où le « transbord » fut une étape décisive.

> Mais si un seul campe dans sa passion et confusément crie qu'il entrevoit cet antan, qu'il réentend ce gémi, qu'il rit de son hébétude et va damer la terre autour pour se prouver qu'elle est à lui, nous n'accompagnons pas son geste ni ne déchiffrons ce cri. Nous feignons qu'il se moque, ou que la folie du cyclone a détourné sur lui son œil fixe, ou que le soleil a pointé dans sa tête[213].

Pythagore, à la recherche de ce qu'il appelle non pas l'Afrique mais la Guinée ou le Congo[214] et se parlant à lui-même, se voit moqué par ses compatriotes qui le croient fou et le klaxonnent dans la rue[215]. Ce dernier, tout comme Mathieu, recherche des réponses à ses questions dans les traces

---

[210] Celia Britton, « Discours and histoire, magical and political discourse in Edouard Glissant's *Le Quatrième siècle* », French Cultural Studies, N°5, 1994, p. 159.
[211] *Ibid.*, p. 159.
[212] Glissant, *La case du commandeur*, *op.cit.*, p. 17.
[213] *Ibid.*, p. 17.
[214] *Ibid.*, p. 34.
[215] *Ibid.*, p. 17.

écrites et feuillette de ce fait les livres de sa fille Mycéa, avec l'idée en tête que le pays lointain qu'il recherche est à l'image de l'île où il se trouve aujourd'hui. Mais

> il ne savait pas (et il ne savait pas que Mycéa le savait déjà : il ne connaissait vraiment pas l'enfant) que les livres n'ont cessé de mentir pour le meilleur profit de ceux qui les produisirent, que ce pays qu'il désirait connaître il lui eût fallu le retrouver en lui-même, par-delà toute description et tout détail[216]. [...] Et de ne pas le savoir, étant torturé du besoin de ce savoir, enferma donc Pythagor dans l'errance du songe[217]. [...] Ce qui resta du tourment de Pythagor se concentra dans le balbutiement obstiné du mot (même pas un mot, un éclair répété de sons) *Odono*, *Odono*, dont nous avons ri sans nous douter que le même éclair parfois nous traversait[218].

Pythagore ne semble pas réaliser, à l'instar de Mathieu, que la connaissance suprême du passé, celle de ses origines, se trouve non pas dans le matériel mais plutôt dans le sensoriel. La hantise de Pythagore de connaître la vérité au sujet du « Pays d'antan » et son incapacité à démêler ce passé opaque met à jour le traumatisme profond de la population antillaise causé par la colonisation qui eût pour conséquence de priver cette dernière d'une histoire concrète. Edouard Glissant atteste de ce fait lorsqu'il demande dans *Le discours antillais*:

> Serait-il dérisoire ou odieux de considérer notre histoire subie comme cheminement d'une névrose ? La Traite comme choc traumatique, l'installation (dans le nouveau pays) comme phase de refoulement, la période servile comme latence, la « libération » de 1848 comme réactivation, les délires coutumiers comme symptômes et jusqu'à la répugnance à « revenir sur ces choses du passé » qui serait une manifestation du retour du refoulé ?[219]

Le refus total de la population environnant Pythagore de revenir sur le passé peut se lire comme un mécanisme de défense sans lequel il serait aux prises de la folie. Pythagore et sa fille Marie Celat exemplifient d'ailleurs très bien le morne destin de quiconque s'attacherait à fouiller ce passé indicible et indescriptible.

---

[216] *Ibid.*, p. 34.
[217] *Ibid.*, p. 42.
[218] *Ibid.*, p. 43.
[219] Glissant, *Le Discours Antillais*, *op.cit.*, p. 229.

La névrose de Marie Celat est sans doute la plus flagrante aux yeux du lecteur. Tombée dans la folie suite à ses malheurs, on apprend, dès les premières pages du roman, que cette dernière ère tout en répétant « quelque chose que personne ne comprenait[220] » : Odono. Elle propageait, tout comme son père l'avait fait avant elle, « des idées qui n'étaient pas au goût de la majorité des gens[221], » et était donc considérée comme un danger public pour la société qui devait « pouvoir se protéger[222]. » La folie de Marie Celat est pourtant beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. Ce personnage « opaque par nature[223] » transcende l'univers romanesque de Glissant. Celle qui a « la tête en feu[224]» dans *La case du commandeur* est alors décrite par l'une de ses amies dans *Mahogany* comme connaissant « des choses que nous ne savons pas[225].» Marie Celat savait également, dès son plus jeune âge, que le monde des livres est « un monde qui l'excluait[226]. » À ce titre, la folie de Marie Celat, tourmentée par la recherche d'Odono[227] – ce « cri de malfini tragique dans ta tête[228] », ce malaise partagé par tous[229] mais reconnu par très peu – lui permettrait à un certain niveau d'accéder, dans le cadre d'une double exclusion (par les livres occidentaux et par sa propre communauté), à un savoir précieux auquel ceux qui préfèrent rester dans l'amnésie totale n'ont nul accès. L'hôpital psychiatrique, institution occidentale au sein duquel Marie Celat est internée ne peut de ce fait, paradoxalement peut-être pour les européens, pas lui porter un réel secours. Car comme le note Michael Dash dans *Edouard Glissant*,

[220] Glissant, *La case du commandeur*, *op.cit.*, p. 11.
[221] *Ibid.*, p. 12.
[222] *Ibid.*, p. 12
[223] *Ibid.*, p. 173
[224] *Ibid.*, p. 12.
[225] Glissant, *Mahagony*, *op. cit.,* p. 149
[226] Glissant, *La case du commandeur*, *op. cit.*, p. 34.
[227] *Ibid.*, p. 224.
[228] *Ibid.*, p. 18.
[229] *Ibid.*, p. 44.

« sanity as definied in contemporary Martinique is a kind of Madness[230]. » On se souvient en effet que Glissant qualifiait, dans *Le discours antillais*, le refus de la population Martiniquaise de retourner vers le « Pays d'antan » comme une forme de névrose. Il semblerait pourtant que le seul moyen de se remettre du lourd traumatisme de l'esclavage soit de l'admettre. Mais cette tâche qui s'avère presqu'impossible n'est entreprise que par les plus téméraires. En ce sens, Pythagore et Marie Celat, bien que passant pour fous aux yeux de leurs compatriotes, seraient en fait les seules personnes réellement dotées de bon sens.

C'est en la compagnie de Chérubin, lui-même considéré comme fou, que Marie Celat, après avoir marronné l'hôpital psychiatrique, atteindra une forme ultime de marronnage merveilleux qui lui permettra d'entrevoir le « Pays d'antan », comme Mathieu dans *Le quatrième siècle* :

> Marie Celat s'assit dans un coin, Chérubin à l'opposé, farouche, la bouche serrée, le coutelas sur les genoux, comme s'il se préparait à bondir sur sa compagne et à la déchiqueter point par point. Le temps alors descendit et les porta. Ils explorèrent le grand silence, rejoignirent l'autre côté de leur esprit[231].

Le voyage spirituel de Mathieu et celui de Marie Celat vers le passé ne sont néanmoins pas similaires en tout point. L'expérience sensorielle de Mathieu, initiée par le quimboiseur Papa Longoué, semble plus ancrée dans le domaine du merveilleux que ne l'est celle de Marie Celat. Bien que ces expériences se rapprochent dans le fait que Mathieu et Marie Celat perdent le sens de la réalité et parviennent à transcender par l'imaginaire l'espace indivisible qui sépare le passé du présent ; le rapport de Marie Celat avec le passé s'institue et se définit plutôt sous une forme de délire réciproque entre Chérubin et elle-même.

L'importance du marronnage chez les divers personnages qui appartiennent aux fictions de Glissants semble indiscutable. En s'évadant physiquement ou spirituellement de certains espaces

[230] Michael Dash, *Edouard Glissant*, Cambridge University Press, 1995, p. 128.
[231] Glissant, *La case du commandeur*, *op.cit.*, p. 233.

prédéfinis, ces derniers espèrent s'affirmer au delà de toute oppression. Ce que l'on constate vis à vis du contenu textuel des œuvres de Glissant au sujet du marronnage se reflète au niveau de la forme, en d'autres termes, sur le plan stylistique. Car le marronnage chez Glissant ne se limite pas au sujet historique, il est également littéraire. En effet, si Glissant fait appel à l'imaginaire pour redonner une voix aux esclaves et aux marrons, comme le suggère Lydie Moudileno dans « Retrouver la parole perdue : Edouard Glissant et le récit d'esclave reconstitué[232] », à cela vient s'ajouter d'autres motivations telles que celle d'échapper aux règles stylistiques établies par l'Europe en matière de rédaction fictionnelle. Patrick Crowley interprète d'ailleurs, dans « Edouard Glissant: Resistance and Opacité », le concept d'Opacité forgé par Glissant comme forme de résistance post-coloniale à une certaine forme d'oppression culturelle[233]. Dans cette optique, il n'est nullement surprenant de voir des critiques tels que Michael Dash, par exemple, qualifier *Le quatrième siècle* comme la « déconstruction of historical novels[234]. » Selon Dash, cette fiction ne tient pas nécessairement compte de la linéarité historique telles que le feraient des histoires positivistes que l'on pourrait trouver en Europe. Ce dernier ajoute que « The true chronology that is proposed by Glissant is an emotional juxtaposition of space and time[235]. »

Priska Degras, quant à elle, interprète une autre des fictions de Glissant, *Mahagony,* comme un

> *Marronnage* of language, *marronnage* of structures and laws governing the narrative (since the character becomes creator), and lastly, *marronnage* by the chronicler, regarding the official Text of History, and as such, a *marronnage* of Time[236].

[232] Lydie Moudileno, « Retrouver la parole perdue : Edouard Glissant et le récit d'esclave reconstitué », The romanic review, vol.90, N°1, 1999.
[233] Patrick Crowley, « Edouard Glissant: Resistance and Opacité », Romance Studies, Vol. 24, July 2006.
[234] Dash, *Edouard Glissant*, *op.cit.*, p. 74.
[235] *Ibid.*, p. 81.
[236] Priska Degras, « Name of the frathers, History of the name: Odono as Memory », World literature today, Vol. 63, N°4, autumn 1989, pp.613-619, p. 618.

L'écriture de Glissant reflète sans doute de façon générale le chaos présent sur l'île de la Martinique qu'il traduit à l'aide d'un langage baroque. Ce langage opaque que Celia Britton qualifie de poétique[237] dévoile en effet une misère qui « n'est pas comme le jour qui passe », une misère qui n'a pas de matin, pas de midi et pas de soir[238]. » L'omniprésence de la fatalité dans le quotidien des habitants de la Martinique revient sans appel dans l'univers romanesque de Glissant. La multitude de personnages névrosés[239] qui y sont (re)présentés confirme l'indubitable obsession de Glissant face à la représentation de la folie dans ses fictions. Celia Britton remarque, par ailleurs, pertinemment le lien qu'entretiennent la réalité martiniquaise et la folie dans l'œuvre de Glissant lorsqu'elle déclare dans son article « Always Changing While Still Remaining: A Tribute to Edouard Glissant » que

> In keeping with the "inextricable" nature of the reality that it explores, the language of Glissant's novels is famously obscure, and much has been written about this in the context of his key concept of *opacity*. But there are also connections to be made between this language, which refuses to be confined by the rules of logic and rationality, and the theme of *madness*. […] Rather, madness is a state, usually temporary, of unbearable awareness: people go mad when their vision of society and of themselves becomes too clear and conflicts too sharply with other people's acceptance of the status quo—whether this is slavery or the consumerist ideology of the 1970s and 1980s.[240]

En mettant en scène la façon dont aujourd'hui le désordre est entré dans les têtes, les corps[241], « pas seulement la folie en souffrance, mais tout ce que vous ne devinez pas même, qui vous porte à la sauvagerie ou désespérance[242], » Glissant incarne sous un angle diachronique un univers romanesque de la folie où l'histoire et la fiction s'entremêlent. Cette généalogie de la folie ne manque pas de

---

[237] Celia Britton, « Always Changing While Still Remaining: A Tribute to Edouard Glissant », Small Axe, N°36, November 2011.
[238] Glissant, *Le Quatrième Siècle*, *op.cit.,* p. 274.
[239] On retrouve une multitude personnages fous dans l'œuvre Glissant : Pythagore et Chérubin dans *La case du commandeur* ; Mycéa dans *La case du commandeur, Mahagony,* et *Tout-Monde* ; DIan, Médellus, and Silacier, dans *Malemort* et Mani dans *Mahagony.*
[240] Britton, « Always Changing While Still Remaining: A Tribute to Edouard Glissant », *op.cit.,* p. 109.
[241] Glissant, *Mahagony*, *op.cit.*, p. 136.
[242] *Ibid.*, p. 136.

transporter le lecteur du passé au présent, celui d'un monde colonial et d'un monde contemporain qui au final, ne font plus qu'un du fait de la situation initiale de non-histoire des peuples transbordés. À ce titre on pourrait voir le travail de Glissant comme le décloisonnement entre histoire et fiction mais également entre passé et présent au sein duquel l'évolution de la notion de folie fait son petit bout de chemin.

QUATRIEME CHAPITRE

LA FOLIE DU POUVOIR

1. LA FOLIE DU POUVOIR DANS LES COLONIES FRANÇAISES

1.1. Pouvoir et colonies : une histoire d'appropriation

L'usage arbitraire du pouvoir des colons sur leurs esclaves, en dépit de l'imposition du Code noir, ne fut jamais réellement négocié au sein des colonies françaises. L'appropriation de ce pouvoir par les colons blancs dès le début de la traite et de l'esclavage, n'a jamais été adoucie ou limitée par les lois venues de la métropole. L'aménagement du système d'exploitation des plantations eut pour conséquence directe et bien connue la mise en place d'une hiérarchie arbitraire prônant l'assujettissement total de l'individu africain. Les textes de lois officiels comme le Code Noir qui avaient pour but de réguler l'autorité et les droits des maîtres sur leurs esclaves, étaient paradoxalement rédigés par ces mêmes maîtres. Il s'agissait en fin de compte, de méthodes efficaces d'appropriation et de conservation du pouvoir.

Le pouvoir colonial que l'on connaît sous diverses formes politiques et économiques s'affichait également sous une forme de domination et de répressions physiques et psychologiques, tel qu'on a pu le constater dans le premier et second chapitre de cette thèse. L'avidité mais surtout une certaine démence poussaient bien des maîtres à surpasser le pouvoir qu'ils possédaient sur leurs esclaves[1] en plus de leur nier toute humanité et tout droit légitime. Dans cette perspective, la révolte des esclaves à Saint-Domingue en 1791 – qui voulaient renverser un ordre établi durant des siècles – ne pouvait être interprétée que comme pure folie dans l'imaginaire européen où le Noir était associé aux meubles et dénué de toute capacité intellectuelle et morale. De quel droit – ou plutôt par quel accès

[1] Voir *Le système colonial dévoilé*, où le Baron de Vastey fait la peinture crue et détaillée de l'abus psychologique et physique des colons sur leurs esclaves par le biais d'exemples concrets et vivides. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry, P. Roux, 1814.

de folie – ces Nègres osaient-ils prendre la liberté de se soulever contre le pouvoir (colonial) et s'imaginer un jour l'acquérir ? C'est ce genre de questions que les colons se posèrent à l'époque au sein d'un discours d'où étaient exclus les sujets principaux. C'est à la représentation de cette folie du pouvoir dans l'imaginaire européen et antillais - celle de l'acquisition du pouvoir mais aussi celle de sa mise en œuvre dans les caraïbes françaises - que nous consacrerons les pages de ce chapitre.

1.2. De l'esclave au tyran noir.

Dans son analyse littéraire, *Le Nègre romantique,* Léon François Hoffman remarque que l'image négative de la révolution de Saint-Domingue inspira bon nombre de romans. Il y dégage les facteurs historiques et sociologiques qui ont contribué à la formation de l'image du Noir avant son émancipation[2]. On peut y lire que les premiers chefs de la révolution Haïtienne, tels que Dutty Boukman, Georges Biassou, Jean-Jacques Dessalines et Toussaint Louverture, firent leur apparition dans les romans occidentaux non pas pour leur héroïsme au cœur d'une révolution unique en son genre, mais plutôt au cœur d'un discours politique négatif. Hoffman note en effet là-dessus, que « les chefs historiques des Noirs ne sont pas flattés. Cruels, ignorants, voleurs, vaniteux, luxurieux, nous voici loin des admirables héros que souhaitaient les abolitionnistes du XVIII[e] siècle[3]. » Il y a lieu, à cet égard, de rappeler que Descourtilz, naturaliste et médecin français qui fut prisonnier de 40 000 Noirs révoltés lors de la Révolution Haïtienne, représentait ces derniers en ce temps-là, dans son texte proto-littéraire *Voyages d'un naturaliste,* comme des « vampires affamés de sang[4] », des

[2] Léon-François Hoffmann, *Le nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective*, Paris: Payot, 1973.
[3] Hoffmann, *op. cit.*, p. 134. Hoffman ajoute que seuls deux Nègres créoles issus de la littérature révolutionnaire, Bug-Jargal de Victor Hugo et le Toussaint Louverture de Lamartine, peuvent être considérés comme des personnages héroïques.
[4] Michel-Etienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de*

« monstres infernaux[5] » dont la fureur n'avait aucune limite. La presse révolutionnaire donnait également à voir une représentation similaire des esclaves noir révoltés[6]. Cette caricature des Noirs au sein du discours occidental durant la révolution, cette inversion des rôles, où le colon blanc devient désormais la victime et l'esclave noir le bourreau[7], remis indubitablement en question la dynamique du pouvoir au sein de la colonie. Ce contexte fut dès lors propre à représenter le noir sous son plus mauvais jour dans l'histoire culturelle.

L'usurpation du pouvoir colonial par les noirs qui se l'approprièrent par la force, rappelle sans doute la figure occidentale du tyran définie par le dictionnaire Littré dans son sens vieilli comme celui qui « a usurpé la puissance souveraine dans un État[8]. » On ne s'étonne pas de voir les Blancs, subitement démunis de leurs privilèges, faire références aux noirs révoltés comme étant tyranniques. Descourtilz, qui désigne explicitement le Général Toussaint Louverture et le Général Dessalines comme tyrans[9], dans *Un naturaliste en Haïti: aux côtés de Toussaint-Louverture*, en est l'exemple parfait. Tyran se dit par extension, dans son acceptation moderne, « de tous ceux qui tyrannisent[10] » et s'écarte ainsi de la sphère purement politique pour notamment englober la sphère familiale, juridique ou celle de l'ordre et de la sûreté publique comme nous le verrons au sein des textes qui seront analysés.

Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc, Paris, Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835. *Ibid.*, p. 289.

[5] *Ibid.*, p. 330.

[6] A ce sujet voir le premier chapitre de cette dissertation, p. 69.

[7] Selon Hoffman, suite aux événements du 23 août 1791, « les rôles sont renversés : les colons deviennent des victimes et ce sont les Noirs qui deviennent les bourreaux. » p. 102. Le Baron de Vastey faisait déjà cette remarque dès le XIX[e] siècle.

[8] Dictionnaire Littré.

[9] Michel-Etienne Descourtilz, *Un naturaliste en Haïti* : aux côtés de Toussaint-Louverture, Paris, Ed. Cartouche, 2009, p. 150 à 161.

[10] Dictionnaire Littré.

Sur la scène littéraire occidentale du XIX[e] siècle, le Noir en position de pouvoir fit souvent figure d'antihéros. Il se définissait par son inaptitude à contrôler ses passions sanguinaires instinctuelles et sa volonté de satisfaire ses intérêts personnels au détriment de ceux des autres. Tel fut notamment le cas pour les personnages de Tamango dans *Tamango* de Prosper Mérimé et de Babo dans *Benito Cereno* d'Herman Melville[11]. Leurs caractéristiques communes furent, entre autres, celles d'être « cruels », « sauvages » et « déloyaux », une image qui n'est pas sans rappeler le tyran occidental qui apparaît dans les textes littéraires français dès le XII[e] siècle[12]. Il va sans dire que ces illustrations rendaient certainement la tâche difficile pour le lecteur de ressentir ne serait-ce que la moindre empathie envers les Noirs.

Pierre Corneille (1606-1684), Boileau (1636-1711), François Fénelon (1651-1715), Jean Racine (1639-1699) et Voltaire (1694-1778) sont autant d'auteurs qui se sont intéressés à la figure et à la pensée du tyran dans leurs fictions, pièces de théâtres et essais philosophiques. On pense notamment à Octave César Auguste dans *Cinna* de Corneille (1639), ou encore à l'incontournable Néron, dans *Britannicus* de Racine (1669) qui illustrent admirablement le caractère singulier d'une telle figure redoutée par tous.

Si l'on constate que ledit tyran noir présenté dans les discours occidentaux partage effectivement des attributs avec le tyran occidental, ce serait une erreur de l'identifier totalement à ce dernier. En effet, le tyran noir se distingue du tyran occidental dans la mesure où son comportement despotique

[11] Une exception à la règle serait peut-être dans *Bug Jargal* de Victor Hugo. Si ce personnage a des qualités rédemptrices il reste néanmoins plein de défauts.

[12] Selon Olivier Bertrand, dans « L'évolution sémantico-lexicale du mot tyran en ancien et moyen français (X-XVe siècles), les usages sémantico-lexicaux du mot tyran renvoyaient souvent aux attributs de la cruauté, de la sauvagerie à et ceux de la déloyauté. Olivier Bertrand, « L'évolution sémantico-lexicale du mot tyran en ancien et moyen français (X-XVe siècles) » dans Denis Bjaï et Silvère Menegaldo, *Figures du tyran antique au Moyen Age et à la Renaissance : Caligula, Néron et les autres*, Klincksieck, 2009. pp. 17-23.

trouve sa source dans l'Histoire de la traite et de l'esclavage qui le constitue et qui ne peut être négligée. C'est principalement en y faisant référence que l'on peut relever et comprendre ce qui caractérise le tyran noir.

Dans le contexte colonial, où les esclaves noirs subordonnés - et exclus (des profits engendrés par) tous les systèmes de productions dans les colonies - furent couramment victimes des abus du pouvoir de leurs maîtres, le tyran noir aux yeux des Blancs est d'abord celui qui fait usage d'une violence insensée pour usurper et s'approprier un pouvoir auquel il n'aurait aucun droit. Cet acte qui a tout son sens pour les Noirs se voit pourtant interprété comme au plus haut point déraisonnable dans l'imaginaire et le discours européen. On se retrouve alors dans un univers où les exécutions et les tortures semblent des moyens de domination politique admissibles uniquement pour les Blancs. Dès lors qu'il se soustrait à l'ordre établit, il devient inadmissible, voire irrationnel. Le pouvoir aux mains des noirs se transforme ainsi en un élément négatif sur lequel ils n'auraient visiblement aucun contrôle, contrairement à leurs maîtres.

Le retour de la violence des esclaves envers leurs maîtres semblait pourtant inévitable dans le cadre d'une émancipation effective, comme le remarque Frantz Fanon dans *Les damnés de la terre*[13]. Il faudrait ainsi se demander si l'appellation « tyran » fut réellement appropriée pour les noirs révoltés qui n'avaient d'autre choix, durant la Révolution Haïtienne, que celui de l'usage de la violence pour se soustraire au système oppressif qui leur fut imposé et face auquel ils ne pouvaient rien dire du fait de leur exclusion socio-juridique des discours dans les colonies. Le changement de normes politiques au fil du temps pousserait-il donc la notion de corruption et l'usage excessif du pouvoir à passer d'un élément positif à un élément négatif selon le contexte dans lequel il est exécuté, par qui, et envers qui ?

[13] Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 55.

Mais plus encore, ce qui nous intéresse ici, est l'évolution dans la fiction de cette figure de l'homme noir au pouvoir après l'indépendance haïtienne et dans le monde post-colonial antillais d'une manière générale. C'est un fait connu que le « commandeur » qui faisait déjà office de tyran sur la plantation, n'était pas forcément plus tendre envers ses propres congénères que les colons blancs dans les colonies françaises. Même plus tard, après l'indépendance de l'Etat haïtien, l'homme de couleur *aliéné* en position de pouvoir continuait, semble-t-il, à reproduire, dans une certaine mesure, le système d'oppression qui l'a rendu fou. Cette aliénation historique nous a fait découvrir un tyran noir qui martyrise et force ses concitoyens à se plier à *sa raison*, aussi déraisonnable soit-elle, dans un nouveau contexte où l'esclave devait être, dès la constitution de 1801, un cultivateur libre. De cette tragique répétition de l'histoire où la majorité des protagonistes (nouveaux maîtres et anciens esclaves) est désormais noire, la figure du fou demeure encore le réfractaire au nouvel ordre établi.

Cette étude considérera en particulier la façon dont l'écrivain antillais présente l'homme noir au pouvoir (roi, président, militaire ou encore policier) à travers le théâtre et le roman. On examinera en premier lieu la figure historique de Christophe dans les œuvres théâtrales respectives d'Aimé Césaire et de Derek Walcott, *La Tragédie du Roi Christophe* et *Henri Christophe* dans le but de déterminer si ce roi tant blâmé fut réhabilité littérairement parlant. On s'intéressera par la suite à la trilogie romanesque de Marie Chauvet, *Amour, Colère, Folie*, dans le cadre de laquelle on identifiera les stratégies « déviantes » mises en place par l'auteur dans la fiction pour critiquer les différents régimes tyranniques imposés à la population haïtienne. L'analyse de la fiction policière *Solibo magnifique* de Patrick Chamoiseau, viendra clore notre étude dans sa redéfinition de l'usage du pouvoir dans un contexte où « la Loi » use et semble même abuser de son autorité dans le but de prouver sa raison. Nous allons aborder la question du pouvoir sous sa forme monarchique, administrative, militaire et judiciaire. Disons que les différents textes sélectionnés importent dans la mesure où ils visent

différentes époques (XIX[e] et XX[e] siècles) et différents régimes politiques (monarchie, dictature et démocratie) sous lesquels les notions de pouvoir et de tyrannie se manifestent et évoluent au sein de la littérature caraïbo-guyanaise.

2. FOLIE, POUVOIR ET THEATRALITE.

2.1. Représentation de la folie et du pouvoir dans le contexte théâtral

La présence de l'instance théâtrale est indubitable dans les œuvres que nous avons choisies d'analyser. Autant cette présence est littérale pour les pièces de Césaire et de Walcott, ainsi que dans le troisième volet intitulé « Folie » de la trilogie de Chauvet, autant elle apparaît implicitement dans la fiction de Chamoiseau. Ce dernier avoue en effet dans le cadre d'un entretien avec Michaël Plumecocq, que *Solibo Magnifique* devait initialement être une pièce de théâtre et que le produit final romanesque garde au sein de sa structure un côté théâtral[14]. D'autres clins d'œil furtifs à la théâtralité existent également dans *Amour, Colère, Folie* de Chauvet, notamment au niveau des jeux de regards et celui de l'agencement de l'espace dans lequel les histoires prennent vie.

La forme théâtrale explicitement ou implicitement adoptée par les auteurs antillais joue un rôle essentiel dans la mise en scène et l'expression du pouvoir, de la tyrannie et de la folie. Ce mode d'expression permet aux écrivains de représenter adéquatement les *comportements excessifs* de certaines figures d'autorité dont les agissements « cruels », « barbares » et « déloyaux » deviennent synonymes de tyrannie dans le monde postcolonial antillais. Ce choix esthétique est peu surprenant lorsque l'on connaît la critique autour de la présence de la folie et du pouvoir au théâtre. Par exemple, M. Gilbert Balllet, professeur de Clinique psychiatrique à la Faculté et Membre de l'Académie de médecine,

[14] Michaël Plumecocq, « Entretien avec Patrick Chamoiseau autour de *Solibo Magnifique* », *Roman 20/50*, N°27, juin 1999. Entretien réalisé à Fort-de-France en 1996, p. 126.

voit, en 1913, dans la folie, une source féconde pour les auteurs au niveau des effets scéniques dramatiques[15]. Il existerait, selon lui, deux façons de faire intervenir la folie au théâtre :

> [...] ou bien elle n'apparaît dans le drame que comme un épisode secondaire, destiné à accentuer les reliefs des sentiments que l'auteur a voulu mettre en scène. Sans doute alors elle fait partie de l'action, mais elle n'est ni toute l'action, ni même le principal de l'action ; elle est simplement l'accompagnement, le corollaire si l'on veut. C'est que l'auteur, dans ce cas, vise moins à peindre la folie elle-même que les passions humaines auxquelles celle-ci s'associe comme cause, comme ressort accessoire ou comme résultat. C'est ce qu'on voit dans les œuvres de Shakespeare. Ou bien la mise en scène de la folie est l'objectif du drame. Celle-ci constitue alors le centre et le ressort premier de l'action. On vise dans ce cas une façon de démonstration clinique qui peut être d'autant plus émouvante que l'optique du théâtre, si la pièce est heureuse, accuse mieux la physionomie des personnages.[16]

Pour Marguerite Agathe Coste, théâtre et folie sont, à l'évidence, indissociables :

> [...] la folie ne peut manquer de rencontrer le théâtre, d'abord parce qu'elle est excès et que « *le théâtre prend des gestes et les pousse à bout*[17] », ensuite parce qu'elle lui lance un défi qui le touche au cœur de ce qu'il est... Car la scène place souvent l'excentrique en son centre, l'individu en crise en son mitan [...][18] .

Enfin, Isabelle Smadja remarque à juste titre dans son article « Folie du moi et/ou folie du monde dans le théâtre contemporain » que l'usage de la folie au théâtre peut « avoir pour fonction de mettre en place une critique politique ou idéologique[19]. » Ces quelques observations montrent que théâtre et folie forment une union artistique d'exception en ce qu'elle déclenche chez les écrivains un flot de créativité intarissable qui trouve son expression au sein du déraisonnable, de l'immodéré et de l'insensé. Mieux encore, elle permet de dévoiler et d'examiner certaines actions perçues comme hors norme et déclenche une évaluation critique de ces agissements de la part de l'auteur, du spectateur et/ou du lecteur.

---

[15] André de Lorde, *La folie au théâtre*, Fontemoing et cie, 1913. Préface par M. Gilbert Balllet, p. IV.
[16] *Ibid*., p. IV-V.
[17] Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, Paris : Gallimard, 1997, c1964. p. 40.
[18] Marguerite Agathe Coste, *La Folie sur scène: Paris 1900/1968*, Editions Publibook, 2004, p. 12.
[19] Isabelle Smadja, « Folie du moi et/ou folie du monde dans le théâtre contemporain », *Psychologie clinique*, 2009/1, N°27, pp 63-75, p. 74.

L'ajout du thème du « pouvoir » au couple « théâtre » et « folie » vient resserrer le champ de l'analyse à laquelle l'on s'attachera dans ce chapitre. Loin d'atténuer les effets déjà mentionnés plus haut quant à l'influence réciproque entre le théâtre et la folie, la notion du pouvoir s'avère être une source d'extension féconde chez les écrivains. Elle l'est particulièrement dans son usage absurde et sa forme abusive qui aboutit à la tyrannie. Sophie Bastien atteste par exemple un tel fait dans *Caligula et Camus : Interférences transhistoriques*[20], où elle explore la relation entre le théâtre, la folie et le politique dans l'œuvre de Camus. Tout cela pour dire que les attributs prolifiques du théâtre accouplés aux thèmes de la folie et du pouvoir ne sont certainement pas une invention des écrivains antillais qui ne manquent pas de se les approprier. Considérons un instant leurs intentions de plus près.

Dans sa recherche pour une praxis littéraire – « une « activité de représentation où la collectivité réellement se pense, se critique, se fait[21] » – Glissant présente le théâtre comme une forme privilégiée qui, grâce à la possibilité qu'il ouvre à l'autocritique, permettrait aux Antillais d'

> explorer [leur] réel dans une perspective cathartique. Décomposer ce que nous sommes tout en purifiant ce que nous sommes par l'expose en plein *soleil de la conscience* des mécanismes cachés de notre aliénation.[22]

En effet, « l'expression « théâtrale » est [...] nécessaire[23] » pour Glissant :

> (a) Dans son aspect critique : pour contribuer à la liquidation des représentations aliénées.
> (b) Dans son aspect dynamique : pour contribuer à l'opération fondamentale par laquelle un peuple échappe à la limitation de l'expression folklorique, à quoi on le réduit.[24]

Ainsi la démarche des écrivains antillais dans leur appropriation de la forme théâtrale demeure fondamentalement politique. Celle-ci vise avant tout à se libérer – se purifier comme le déclare

---

[20] Sophie Bastien, *Caligula et Camus : Interférences transhistoriques*, Amsterdam : Rodopi, 2006.
[21] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris : Gallimard, c1997. p. 703.
[22] Déclaration de Glissant citée par Bernabé, Chamoiseau et Confiant dans *Eloge de la créolité*, p. 22.
[23] Glissant, *op. cit.*, p. 702.
[24] *Ibid.,* p. 702.

Glissant – du filtre des valeurs occidentales[25] qui les dit, et/ou à travers lequel ils se disent eux-mêmes aliénés. Tout cela pour mieux représenter le monde auquel ils appartiennent. Le théâtre devient dès lors une source de créativité populaire, dont la critique politique se fait accessible à tous et pour tous : « [...] un art capable par son insertion de changer le réel : de contribuer à la reprise historique[26]. » Cette reprise historique à laquelle Glissant fait référence, place le combat des artistes antillais sur la scène internationale où la reconnaissance des qualités intrinsèques uniques aux Antilles est manifestement revendiquée.

2.2. La folie du pouvoir démasquée dans les pièces et fictions antillaises.

Bien que Glissant mette l'accent sur la fonction critique et créative du théâtre en déclarant qu'il ne sert pas uniquement à refléter la vie mais à contribuer à vaincre l'absence et à combler le manque présent dans la vie antillaise[27], il ne faut pas négliger l'aspect pratique et surtout didactique du théâtre qui complémente la quête politique des auteurs antillais. Patrick Chamoiseau identifie l'autre versant du rôle des artistes dans la société antillaise lorsqu'il déclare, dans *Ecrire en pays dominé*, que « Le vieux guerrier [le] laisse entendre : ... dans les démocraties populaires l'intellectuel, l'artiste, devenait *utile* à l'instruction des masses[28].» Césaire lui-même confie là-dessus, lors d'un entretien en 1970, qu'il a « quitté le poème pour la pièce de théâtre qui permettait de faire descendre la poésie dans la rue; qu'il écrivait pour le peuple antillais, pour les Noirs en général mais surtout pour l'aider à « prendre possession » de lui-même[29]. » On pourrait ici lire Césaire littéralement pour peu que l'on considère

[25] Bernabé, Chamoiseau et Confiant, *op. cit.*, p. 24 ; Glissant, *op. cit.,* p. 685 et 712.
[26] Glissant, *op. cit.,* p. 712.
[27] *Ibid.,* p. 708.
[28] Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris : Gallimard, p. 145.
[29] Hervé Fuyet, Nicole Fuyet, Guy Levilain and Mary Levilain, « Décolonisation et classes sociales dans La Tragédie du Roi Christophe d'Aime Césaire », The French Review, Vol. 46, N°6 (May, 1973), pp. 1101-1116.

l'homme noir *aliéné* comme dépossédé de tout libre arbitre. Car la proclamation de l'indépendance d'Haïti en 1804 et l'affranchissement des autres colonies françaises en 1848 ne furent nullement synonymes de liberté absolue en pratique. Comme le remarque Ashis Nandy dans *The Intimate Enemy*, la culture du colonialisme ne disparaît pas forcément suite au départ des dirigeants étrangers de la colonie[30]. Nandy identifie, dans son analyse, le colonialisme comme « un état d'esprit » infiltré au plus profond du cerveau du colon et du colonisé[31]. Il représenterait également certaines continuités culturelles et un bagage culturel formé de codes que le colon et le colonisé partagent[32].

Le genre théâtral vient à point nommé pour les écrivains antillais qui désirent démasquer les tragédies de l'aliénation coloniale qui perdure dans le monde postcolonial. Ce qu'ils tentent de faire voir et comprendre en même temps au peuple antillais pour lequel ils écrivent, c'est qu'un homme peut en cacher un autre. Ils dévoilent ainsi au public un « chaos identitaire »[33], un « désordre d'hommes »[34] causé par l'entremêlement traumatique de plusieurs cultures. Il faut souligner l'ambiguïté des termes « chaos » et « désordre » car ils ne cachent pas forcément, comme on serait tenté de le croire, une vision pessimiste. Au contraire, les récits critiques et théoriques de Glissant, Chamoiseau, Confiant et Bernabé désignent ce mélange comme un attribut positif qu'il faudrait embrasser dans toute sa totalité. Reste que la réalité sociale en dit autrement, et découvre fréquemment les effets négatifs de cet amalgame de cultures sous le visage d'individus qui, dans un élan aveugle, persistent dans l'envie de faire dominer une facette de leur être sur l'autre. L'antillais

---

[30] Nandy, *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*, Delhi: Oxford, 1983. p. 2.
[31] *Ibid.,* p. 3.
[32] *Ibid.,* p. 2.
Frantz Fanon, Albert Memmi, Edward Said, Hommi Bhabha et Gayatri Spivak sont autant de théoriciens qui se sont également arrêtés sur la notion d'aliénation qui trouve sa source dans l'influence du colonialisme sur le colonisateur et le colonisé.
[33] Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, *op. cit.*, p. 205.
[34] *Ibid.*, p. 170.

devient dès lors, dans sa recherche identitaire, celui qui emprunte des masques[35] successifs qui sont presque lui mais pas tout à fait – tel un acteur sur une scène théâtrale – ; celui pour qui « chaque partie de moi est l'ennemi de l'Autre, [et] voit donc en l'Autre un étranger, un fou[36]. »

Le masque blanc du fou à la peau noire se manifeste de manière psychologique mais également au niveau de la communication verbale et non verbale, celui du matériel et du vestimentaire. L'importance de ces éléments est d'autant plus frappante lorsqu'ils sont attachés à représenter des hommes qui jouissent et abusent de leur position privilégiée. Ce sont ces hommes que Césaire, Walcott, Chamoiseau et Chauvet donnent aux lecteurs à voir lorsqu'ils peignent respectivement le portrait de Christophe, roi mégalomane, celui de « la Loi » martiniquaise qui « saigne les gens[37] » et celui de « policiers-bourreaux[38] » haïtiens qui terrorisent la population. La mise en scène d'exemples extrêmes tels que ceux-ci par les écrivains antillais découvre de manière graphique et drastique l'étendue de la folie dans laquelle les hommes aliénés peuvent tomber. Mais au-delà de cette intention de montrer le fou au pouvoir à travers le théâtre, les écrivains espèrent surtout déclencher pour la population antillaise un processus cathartique de « décolonisation de l'esprit »[39] sur le plan socio-culturel, linguistique et celui de l'esthétique littéraire.

La critique socio-politique naturellement associée à cette volonté manifeste de décoloniser l'esprit antillais, demeure pourtant bien abstraite si l'on interroge directement ces quatre écrivains.

---

[35] L'image du masque, porté par les antillais en conséquence de leur aliénation, est particulièrement développée par Gerard Aching dans *Masking and Power: Carnival and Popular Culture in the Caribbean*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

[36] Françoise duRivage, « L'écriture de la folie dans trois romans de Patrick Chamoiseau », *Romance Languages Annual,* n°IX, 1998, pp. 53-57. p. 57.

[37] Patrick Chamoiseau, *Solibo Magnifique*, p. 89.

[38] Image récurrente dans *Amour, Colère, Folie* de Marie Chauvet.

[39] Terme emprunté à Ngugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, Paris : Broché, (1986), 2011. Thiong'o utilise cette notion pour parler de sa propre expérience et de celles des Africains face à la domination occidentale.

En effet, aucun d'eux ne soutient explicitement critiquer les exactions politiques qu'ils dépeignent. Césaire précise au cours d'un de ses entretiens que l'écriture de ses trois pièces de théâtre décolonisatrices vise à aider à la réforme des nouvelles nations[40]. L'usage du mot « tragédie » dans le titre de sa pièce qui porte sur le règne de Christophe laisse pourtant à penser qu'une certaine critique est émise. Derek Walcott admet dans *What the twilight says* qu'il recherche uniquement les héros Caribéens qui manquaient à son pays pour écrire sa trilogie – et qu'il les a trouvés dans la Révolution haïtienne[41]. Mais Christophe est-il réellement présenté comme un héros dans la pièce *Henri Christophe* de Walcott ? De son côté, Chamoiseau déclare dans *Ecrire en pays dominé* qu'il désire « régler les passions, éclairer les tragédies[42] » et indique à propos de *Solibo Magnifique* qu'il n'a aucune volonté de juger les policiers de son roman[43]. Les actions de ces derniers sont pourtant clairement condamnées. Enfin, bien que plusieurs critiques associent *Amour, Colère, Folie* à une critique acérée de la dictature duvaliériste par Marie Chauvet, celle-ci reste encore à prouver.

Par qui est alors démasquée cette folie du pouvoir exposée par les écrivains antillais si ce n'est par eux-mêmes ? En fait, ces quatre écrivains font un usage habile des personnages fictifs qu'ils mettent en scène. Il revient alors aux victimes de parler des tyrans. Ces personnages – psychologiquement et/ou physiquement brutalisés – auxquels le lectorat antillais peut s'identifier sont essentiels pour le discours de l'auteur antillais. C'est grâce à eux qu'une certaine distance critique est possible pour les auteurs qui distillent leur pensée sur l'état politique de la société antillaise. Ces mêmes personnages servent en même temps de catalyseurs de la « catharsis » théâtrale que les auteurs désirent déclencher pour arriver à une autocritique de la population antillaise et, comme ils l'espèrent, à une

[40] Interview de Césaire avec Mlle de Préville, Bulletin bimestriel CLET, N°3, novembre-décembre, Paris, 1964. p. 8.
[41] Derek Walcott, *What the twilight says : essays*, New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998. p. 12.
[42] Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, *op. cit.*, p. 184.
[43] Plumecocq, *op. cit.*, p. 135.

décolonisation de l'esprit.

L'usage d'outils et de techniques discursifs tels que l'ironie, la parodie et le sarcasme viendra conforter la représentation que ces auteurs font d'une société post-coloniale toute aussi fragmentée que les êtres qui y habitent. Loin d'être un simple usage esthétique, cette dérision découlerait de la réalité sociale où l'homme aliéné perdrait à jouer un personnage auquel il prête son physique et sa voix. Selon Albert Memmi,

> À l'effort obstiné du colonisé de surmonter le mépris (que méritent son arriération, sa faiblesse, son altérité, il finit par l'admettre), à sa soumission admirative, à son souci appliqué de se confondre avec le colonisateur, de s'habiller comme lui, de se conduire comme lui, jusque dans ses tics et sa manière de faire la cour, le colonisateur oppose un deuxième mépris : la dérision. Il déclare, il l'explique au colonisé, que ces efforts sont vains, qu'il n'y gagne qu'un trait supplémentaire : le ridicule. Car jamais il n'arrivera à s'identifier à lui, pas même à reproduire correctement son rôle.[44]

En démasquant et en exposant cet homme aliéné dont parle Memmi, les écrivains antillais font un premier pas dans leur ambition de « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf[45]. » L'homme noir au pouvoir étant une pièce maîtresse pour le succès de cette démarche décolonisatrice, il n'est dès lors pas surprenant de le voir aux premières loges des critiques. Mais cette décolonisation de l'esprit demeure difficile à appréhender comme en atteste Césaire :

> Le temps de la décolonisation sera plus difficile pour le monde noir parce que nous n'avons pas à nous dresser contre un ennemi commun aisément discernable, mais à lutter en nous-mêmes contre nous-mêmes. Il s'agit d'un combat spirituel qui ne fait que commencer.[46]

Le choix de mettre en scène la folie du pouvoir des personnages historiques ou des être fictifs en position de force, vise certainement à évincer méthodiquement des agissements et des pensées

[44] Albert Memmi, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985, p. 152.
[45] Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1961, p. 303.
[46] Suzan Z. Andrade, Eileen Julien, Micheline Rice-Maximim et Aliko Songolo, « La tragédie du roi Christophe en filigrane: les démocraties africaines de la dernière décennie du XXème siècle », dans *Atlantic Cross-Currents: Transalantiques*, Africa World Press, 2001. p. 165-181. Citation reprise dans Bakary Traoré, « Les tendances dans le théâtre africain », Paris : *Présence Africaine*, N°75, p. 3.

imprégnés des normes européennes qui perdent tout leur sens dans le monde antillais. Walcott, Césaire, Chamoiseau et Chauvet semblent néanmoins sur la bonne piste dans leur démarche consciencieuse. Comme l'indique Fanon : « On ne peut avancer résolument que si l'on prend d'abord conscience de son aliénation[47]. » En dépeignant littérairement l'exercice quotidien d'actes de violences psychologiques, physiques et verbales perpétrés par ces hommes, les auteurs dévoilent au spectateur et/ou au lecteur une société où se dissimule, sous la soi-disant bienveillance collective, la soif de l'intérêt personnel qui encourage l'adoption arbitraire des principes tyranniques dans le but de ramener paradoxalement les victimes à la raison.

3. ANALYSES LITTERAIRES DE LA FOLIE DU POUVOIR.

3.1. Le Roi Christophe : tyran malgré lui ?

"Every slave dreams in extremes,
And we were both, Henri."[48]

La figure et le règne d'Henry, premier roi d'Haïti qui, sept ans après l'indépendance de ce pays, créa de toutes pièces une nouvelle monarchie dans le Nord, demeure sans doute l'une des plus fascinantes de l'histoire d'Haïti et de ce fait l'une des plus fréquemment mentionnées aussi bien dans le domaine de l'histoire que dans celui de la littérature. C'est sans grande surprise que deux écrivains caribéens renommés, Aimé Césaire et Derek Walcott, s'en inspirèrent dans le but de retracer dans leur pièce de théâtre respective, *La tragédie du roi Christophe* (1963) et « Henri Christophe » (1949), le destin tragique du héros de l'indépendance dont les rêves et les actions furent souvent qualifiés de tyranniques aussi bien par ses contemporains que par les nôtres. La première pierre ne fut-elle pourtant pas trop rapidement jetée à ce roi mégalomane qui, comme le soutiennent maints critiques,

[47] Fanon, *op. cit.*, p. 211.
[48] Dessalines s'adressant à Henri Christophe. Derek Walcott, "Henri Christophe" dans *The Haitian Trilogy*, New-York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. Je souligne.

n'avait d'autre bonne volonté que celle de réhabiliter l'île et le peuple d'Haïti sur le plan national et universel ? Victor Schœlcher relève d'ailleurs, dans *Colonies étrangères et Haïti*, l'efficacité indubitable du roi Henry dans son dessein : « malgré ses barbaries, il est impossible de refuser à Christophe un esprit d'ordre supérieur. Le pays, sous sa terrible main, marcha rapidement vers la civilisation[49]. »

Pourtant, Schœlcher raconte que Henry Christophe qui « avait véritablement de maladives fureurs de sangs[50] » mériterait bien la dénomination de « Caligula noir »[51], une qualification déjà donnée vingt ans plus tôt au roi noir par Hérard Dumesle qui le traitait de « nouveau Caligula[52]. » Certes, l'histoire du roi Henry n'était pas la première à inspirer des écrivains à marier folie et tyrannie. Les personnages de Néron et de Caligula suscitaient dès le Moyen Âge, la production d'un nombre conséquent de compositions littéraires qui mettaient en scène le thème de la folie du pouvoir[53]. Sophie Bastien montre par exemple que ces deux tyrans, quoique issus de différentes époques, partagent pourtant bien des caractéristiques communes : ces « monstres[54] » – « capricieux et cruel » pour l'un[55], « farouche et criminel » pour l'autre[56] – aimables et sages à leur début, semblent perdre toute notion de contrôle une fois leur accession au pouvoir soigneusement établie. Si la folie réelle découvrant le vrai visage de ces deux empereurs romains est déclenchée en tout premier lieu par une passion amoureuse, qui mena par la suite à des crimes innommables et innombrables au cœur de la

[49] Victor Schœlcher, *Colonies étrangères et Haiti, résultats de l'émancipation anglaise*, t.2, (Paris, Pagnerre, 1843), p. 153.
[50] Schœlcher, *op. cit.,* p. 152.
[51] Schœlcher, *op. cit.,* p. 152.
[52] Hérard Dumesle, *Voyage dans le nord d'Haïti, ou révélation des lieux et des monuments historiques,* Les Cayes, 1824. p. 255.
[53] Roland Auguet, dans *Caligula ou le pouvoir à vingt ans*, déclare à cet effet que « De nos jours, Auguste, César même, qui ont crée un régime, un empire, et dominé cinq siècles d'histoire, n'intéressent pas beaucoup. Mais Néron, tout le monde connaît. Caligula aussi : c'est « la folie du pouvoir. » Roland Auguet, *Caligula ou le pouvoir à vingt ans,* Paris : Payot, 1984, p. 203.
[54] *Ibid.*
[55] Bastien, *op. cit*., p. 32.
[56] *Ibid.,* p. 41

cité, force est de constater que ce schéma ne s'applique pas à Christophe, exemple phare du roi fou dans l'imaginaire antillais.

Nous disons néanmoins avec Laurent Dubois que la figure tyrannique de Christophe, dont la folie ne fait aucun doute aux yeux des critiques, demeure beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît[57]. Dans les pièces de Césaire et de Walcott, Christophe semble se différencier des empereurs romains auxquels nous avons précédemment fait référence dans la mesure où sa tyrannie ne fut pas déclenchée par son accession au pouvoir – bien que ses tendances cruelles furent très certainement exacerbées suite à son changement de statut – mais plutôt par un système colonial infernal dont les répercussions psychologiques s'avérèrent irréversibles. En d'autres termes, le contexte historique colonial demeure essentiel pour examiner et comprendre les actions paradoxales et les passions de Christophe qui, à la fois esclave, cuisinier, aubergiste, général luttant aux côtés de Toussaint Louverture et de Dessalines il y a encore peu d'années, vécut et contribua pleinement à créer « l'impossible » indépendance dont personne ne soupçonnait la probabilité et la potentialité[58]. Pour les colons blancs, et peut-être pour les esclaves noirs qui s'apprêtaient à se soulever contre le pouvoir établi, l'édification d'une nouvelle République noire ne fut de ce fait que fantaisie, une lubie insensée pour les colons qui n'imaginaient pas leurs esclaves libres un jour, et un rêve improbable pour les noirs qui furent, malgré tout, prêts à donner leur vie pour cette cause. Ainsi les chefs noirs qui obtinrent inopinément la liberté de leur peuple par le fer et le sang n'eurent pas le temps, et encore moins le loisir, d'établir un plan pour l'édification d'une nouvelle nation noire libre. Cette réussite

[57] Laurent Dubois, *Haiti: The Aftershocks of History*, NY, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2012. p. 68.

[58] On pense ici à ce que dit Michel Rolph Trouillot, déjà cité dans le chapitre 2 à la page 96. Michel-Rolph Trouillot, « Chapitre 3: An Unthinkable History » dans *Silencing the past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995, p. 73.

inespérée et inattendue laissa dès lors des hommes, tels que Dessalines et Christophe – forts de leur carrière militaire, mais illettrés – devant de nouvelles questions et décisions politiques pour lesquelles ils ne furent pas préparés. Si Christophe, au sein de la pièce de Césaire, nomme l'érection de la fameuse Citadelle Laferrière comme un « défi insensé », une réalité impossible :

CHRISTOPHE

> Précisément, ce peuple doit se procurer, vouloir réussir quelque chose d'impossible ! Contre le Sort, contre l'Histoire, contre la Nature, ah ! ah ! l'insolite attentat de nos mains nues ! Porté par nos mains blessées, le défi insensé ![59]

Ce même qualificatif, voire ce passage entier se prête bien plus largement à l'entreprise à laquelle Christophe dut faire face : celle de l'édification d'une nation noire. Défi insensé, en effet, dans la mesure où Christophe devait imaginer l'inimaginable et rendre possible l'impossible, se battre envers et contre tout, sur le plan économique, politique, socioculturel et humain. C'est ici qu'entre en jeu ledit caractère tyrannique et excessif du « très craint et très respecté[60] » Christophe astucieusement mis en scène par Aimé Césaire et Derek Walcott. Car pour répondre à ce « défi insensé » et arriver à ses fins, on retrouve un Christophe qui administre aux grands maux les grands remèdes[61], ce qui dans son esprit militarisé se traduisait certainement par : *à la guerre comme à la guerre !*

Dans sa remarquable analyse de la question du pouvoir dans *Monsieur Toussaint* et la *Tragédie du roi Christophe*, Lisbeth Gant-Britton conclut que

> The question of power is one of the most important issues postcolonial nations face. […] As Glissant and Césaire point out, in countries laboring to overcome the enormous economic, social, cultural and psychological problems induced by colonialism, power struggles among postcolonial elites can have the most direct, devastating effects on those least able to cope with them.[62]

---

[59] Aimé Césaire, *La tragédie du roi Christophe*, Paris : Présence Africaine, 1963, p. 62.
[60] *Ibid.,* p. 15.
[61] En entendant un compatriote se plaindre qu' « il y en a qui ne vous laissent pas prendre le temps. Ils vous le fourrent dans le fond de la gorge comme une médecine, » un paysan réplique : « On peut pas dire de mal d'une bonne médecine d'herbes conséquentes au renouveau. » Césaire, p. 74.
[62] Gant-Britton, Lisbeth, « The Question of Power in Monsieur Toussaint and The Tragedy of King

Le critique a sans doute raison de souligner le caractère destructif du pouvoir, surtout pour ceux qui, comme Christophe, n'ont aucune autre notion de la force modérée. La tragédie de l'histoire de Christophe semble en effet résider dans son échec flagrant de « refondre le matériau humain[63] » et de ramener son peuple à la raison[64]. Une chose certaine, en tout cas, est que le rôle de créateur[65] qui fut attribué à Christophe dans la pièce de Césaire et celui de « médecin traitant » dans celle de Walcott ne sont pas arbitraires ni anodins. Ils reflètent une image et une idée capitale de Christophe comme « démiurge[66] » chargé de faire renaître un pays « convulsionnaire » sur le plan économique, politique, socioculturel et humain. Comme le remarque Nick Nesbitt : "Christophe's recourse to violence in his pursuit of a Haitian utopia dooms his effort to failure[67]." L'évolution du personnage de Christophe vers celle d'une figure tyrannique est très explicite dans la pièce de Césaire. En portant à l'attention du lecteur la transformation du nom Henri avec un « i » à Henry Ier, avec un « y » dès les premières pages de la pièce, le présentateur-commentateur de la pièce de Césaire indique un changement de condition qu'il nous paraît essentiel de noter. Christophe passe effectivement du statut de Henri – homme ordinaire, esclave-cuisinier pendant l'ère esclavagiste, puis général noir au cours de la révolution – à celui de Henry, noble roi d'un pays indépendant. Nous pensons que ces trois masques dont *Henri/y* dut s'accommoder en une courte période de sa vie déclenchèrent

---

Christophe », *Paroles gelées*, 14 (1), 1996. p. 57-58.

[63] Césaire, *op.cit.,* p. 50-51.

[64] Derek Walcott, "Henri Christophe" dans *The Haïtian trilogy*, New-York: Farrar, Straus and Giroux, 2002, p. 63.

[65] Pour l'analyse de la figure de Christophe en tant que créateur voir John Conteh-Morgan, "A Note on the Image of the Builder in Aimé Césaire's « La Tragédie du roi Christophe »", *The French Review*, Vol. 57, No. 2 (Dec. 1983), pp. 224-230.

[66] Michel Benamou, "Demiurgic Imagery in Cesaire's Theater", Présence africaine 93, 1975. P. 165-177.

[67] Nick Nesbitt, Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature, University of Virginia Press, 2003. "Cannibalizing Hegel: Decolonization and European Theory in *La tragédie du roi Christophe*." P.118-144, p. 137.

certainement un changement – voire un dérèglement – profond de sa personne et de sa personnalité. Nul doute que le *Henri* présent sur la scène du théâtre de la guerre d'indépendance dut développer des capacités d'adaptation différentes de celles du *Henri* cuisinier. Même chose pour sa majesté *Henry* qui fut dotée d'un nouveau pouvoir et de nouveaux devoirs qu'il ne prit pas à la légère. Le rôle, la volonté et la détermination du roi Henry sont dévoilés au lecteur lors de son couronnement :

LE PRESIDENT DU CONSEIL D'ETAT

> Excellence, par la grâce de Dieu et la loi constitutionnelle de l'Etat, nous vous proclamons Henry Ier, souverain des îles de la Tortue, Gonave et autres îles adjacentes. *Destructeur de la tyrannie, régénérateur et bienfaiteur de la nation haïtienne*, Premier Monarque couronné du Nouveau Monde.[68]

CHRISTOPHE

> Je jure de maintenir l'intégrité du territoire et l'indépendance du royaume : de ne jamais souffrir sous aucun prétexte le retour de l'esclavage ni d'aucune mesure contraire à la liberté et à l'exercice des droits civils et politiques du peuple d'Haïti, de gouverner dans la seule vue de l'intérêt, du bonheur et de la gloire de la grande famille haïtienne dont je suis le chef.[69]

Il serait faux de penser que la transformation ultime d'Henry en monarque responsable d'un peuple à peine sorti des griffes coloniales, coïncide à la disparition ultime des deux autres Henri. Bien au contraire, nous pensons que ces trois expériences vécues par Christophe ne font ultimement qu'une dans son être et en cela influencent les décisions du chef politique qu'il devient, sans ignorer l'évolution ingrate de Christophe qui passe du statut de protecteur de son royaume à celui de tyran. Le lecteur, en poursuivant l'analyse de Lisbeth Gant-Britton, "[…] glimpses once again how a leader may go from being at one with his "nation," to becoming a "head of state," in which he turns against the very people he originally wanted to protect[70]." Il sera effectivement extrêmement difficile pour Christophe de régénérer la nation haïtienne en se détachant complètement de la

[68] Césaire, *op.cit.,* p. 39, je souligne.
[69] *Ibid.,* p. 39.
[70] Gant-Britton, *op. cit.,* p. 56.

violence et des valeurs occidentales qui l'avaient assujetties quelques années plus tôt. Car aux yeux du roi, et surtout pour son secrétaire le Baron de Vastey, ces mêmes éléments peuvent mener à la reconnaissance du nouveau statut libre d'Haïti. Observé de toutes parts, Christophe dut prouver qu'il était à la hauteur de la tâche non seulement aux yeux de la population qu'il dirigeait mais également aux yeux de l'occident. Ce n'est autre que le Baron de Vastey, affecté par la non reconnaissance d'Henri en tant qu'acteur politique sur le plan universel, qui suggérera dans la pièce de Césaire l'établissement d'« un roi, une cour, un royaume[71] » au sein duquel le pouvoir de la nouvelle élite noire serait mis en évidence dans le but d'acquérir le respect du monde entier, et plus particulièrement celui des français[72]. Dans la pièce de Césaire, le maître de cérémonies délégué par la TESCO (Technical, Educational, Scientific Cooperation Organization) se voit attribué la charge de « la mise en forme »[73] de la « cérémonie importante. Capitale, Messieurs, sur laquelle les yeux du monde entier sont braqués[74]. » Le côté performatif de la cérémonie, digne d'une scène de théâtre, est clairement énoncé par Roxanna Curto qui déclare, dans "The Science of Illusion-making in Aimé Césaire's *La tragédie du roi Christophe* and *Une tempête*", que

> Christophe's power is based on a series of performances that are meant to project an image of him as a legitimate ruler before Western cameras and the people of Haiti. […] in order to be considered a king by other nations and the media, Christophe believes that he must conform to the standard image of one, as established by French rulers such as Louis XIV.[75]

Le caractère primordial de cette cérémonie ainsi que l'autorité et le pouvoir de Christophe furent

---

[71] Césaire, *op.cit.,* p. 28.
[72] Vastey souligne que les Français n'ont que très peu d'estime à l'égard de la République haïtienne, non seulement parce qu'elle fut fondée par des Noirs mais aussi à cause des guerres intestines dont le pays est accablé : « Que disent les Blancs de France ? Que Pétion et Christophe sont deux faibles. Les Français, voyez-vous, n'ont pas de respect pour les républiques. Napoléon l'a bien montré. Et qu'est-ce Haïti ! Même pas une, mais deux ! Deux républiques, Monsieur. » (Césaire, p. 28)
[73] Césaire, *op.cit.,* p. 32.
[74] *Ibid.,* p. 30.
[75] Roxanna Curto, "The Science of Illusion-making in Aimé Césaire's *La tragédie du roi Christophe* and *Une tempête*", Research in African Literatures, Vol. 42, No. 1 (Spring 2011).

toutefois vite discrédités en passant pour une pure comédie dont le présentateur-commentateur confirme le caractère en la désignant, à l'aide d'une didascalie, comme « une sorte de répétition générale bouffonne et maladroite[76]. » Césaire donne au lecteur à voir, au sein de cette performance, un roi pour qui les principes de la royauté sont opaques et des courtisans qui ne prennent pas au sérieux les titres rocambolesques qui leur sont attribués (« duc de la Marmelade », « duc de la Limonade, » etc.) Au demeurant, on apprend que le statut royal de la cour d'Henry ne changera rien à l'opinion de la France vis-à-vis d'Haïti. Au cours d'un dialogue de sourds avec Franco de Médina, envoyé par la France pour parler de « la question de Saint-Domingue », Christophe s'indigne du fait que le roi de France les traite toujours d'« esclaves révoltés » et d'« *esclaves marrons*, et *précaires*[77]. » Ces remarques mettent certainement l'accent sur le fait que la cour du roi Henry demeure aux yeux de la France, une aberration à la tête de laquelle se trouve un roi mégalomane, comme l'a montré Laurent Dubois**[78]**. Une telle réception des efforts de Christophe pour légitimer son royaume démontre qu'en dépit de son désir d'être « comme tout roi, tout vrai roi, je veux dire tout roi blanc[79] », il demeure véritablement un « roi noir, un conte bleu »[80] au masque blanc et donc un roi illégitime. Au demeurant, Roxana Curto note à ce sujet que "By imitating these French conventions, Christophe and his advisors believe that they are projecting an image of his power throughout the world; nevertheless, by following such outdated models, they fail to establish their authority[81]." Cette critique implicite de Césaire mise à nue dans l'analyse de Curto est d'autant plus forte qu'au début de

[76] Césaire, *op.cit.,* p. 35.
[77] *Ibid.,* p. 92.
[78] Laurent Dubois, *Haiti: The Aftershocks of History*, NY, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2012. p.64
[79] Césaire, *op.cit.,* p. 16.
[80] *Ibid.,* p. 31.
[81] Curto, *op. cit.,* p. 156.

la pièce, Christophe, perçu comme un « général rebelle[82] » par Pétion et le Sénat, avait expressément refusé la fonction de Président de la République, *au pouvoir limité par la Constitution*, qui lui avait été offerte. Loin de s'accorder à la décision prise par le Sénat dans l'objectif d'éviter de retomber dans la tyrannie – « *le danger le plus redoutable*[83] » déjà vécu sous Dessalines – Christophe interpréta l'offre d'un « pouvoir sans croûte ni mie, une rognure, une râclure de pouvoir[84] » qui ne ferait de lui qu'un « gros bonhomme de bois noir, le jacquemart débonnaire occupé à frapper de son épée dérisoire et pour l'amusement des foules [...][85] » comme une injure à sa personne. Césaire nous fait pourtant remarquer que même en adoptant le puissant masque blanc de la monarchie, Christophe conserve un rôle de pantin qui s'établit dans le registre de la comédie que le narrateur-commentateur ne manque pas de mettre en avant à travers le sarcasme et l'ironie.

L'apparence bouffonne de Christophe n'exclut toutefois pas la réalité et l'omniprésence de son caractère colérique et instable. Celui-ci se fait voir chez Césaire à travers l'usage de didascalies précisant la lecture du texte telles que « *Ton terrible*[86] » et « *détendu, puis s'animant peu à peu*[87] » ; et grâce à des méthodes discursives telles que l'utilisation répétitive de phrases exclamatives comme « Tonnerre ![88] » et « Foutre tonnerre ![89] » qui découvrent la fureur verbale de Christophe. Mais la tyrannie et l'obsession de celui que le peuple surnomme « le roi bâton[90] », se précisera lors de la mise à mort, en l'espace concis d'environs vingt pages, de quatre réfractaires à son autorité, parfois pour l'exemple. Le lecteur apprend ainsi, par le biais d'une discussion entre des dames dans un salon

[82] Césaire, *op.cit.,* p. 22.
[83] *Ibid.,* p. 20.
[84] *Ibid.,* p. 20.
[85] *Ibid.,* p. 19.
[86] *Ibid.,* p. 23.
[87] *Ibid.,* p. 37.
[88] *Ibid.,* p. 20.
[89] *Ibid.,* p. 22.
[90] *Ibid.,* p. 110.

bourgeois du Cap-Henry, que Christophe tua un jour, à coup de canon, un paysan fatigué qu'il surprit en train de se reposer à une heure non prévue par le code Henry[91]. Basin, comte de Mont-Roui, sera attaché à un arbre et tué à coup de sabre devant le peuple assemblé pour avoir fait fouetté des paysans[92]. Franco de Médina, dont nous avons déjà fait mention, sera également mis à mort faute d'avoir pu négocier avec Christophe[93]. Enfin, l'archevêque Brelle, qui « écrit beaucoup. Il parle beaucoup... Beaucoup plus que le bien de l'Etat ne le requiert[94] » sera tué par Prézeau sous les ordres du roi.

L'excessivité de Christophe ne se définit pas uniquement sur le plan verbal et physique. Elle prend également une forme matérielle dans la Citadelle Laferrière, qui est sans doute l'exemple le plus frappant de la folie des grandeurs de Christophe :

> Pas un Palais. Pas un château fort pour protéger mon bien-tenant. Je dis la Citadelle, la liberté de tout un peuple. Bâtie par le peuple tout entier, hommes et femmes, enfants et vieillards, bâtie pour le peuple tout entier ![95]

Christophe, « halluciné[96] » comme le précise la didascalie qui suit ce passage, se voit emporté par les fantasmes de ses grands rêves pour l'avenir du peuple. Pourtant, si la Citadelle avait pour but premier d'être le symbole de l'élévation du pays et du peuple haïtien hors de son état d'asservissement comme le maintiennent plusieurs critiques[97], elle fut également considérée comme

---

[91] *Ibid.,* p. 78.
[92] *Ibid.,* p. 83-84.
[93] *Ibid.,* p. 92.
[94] *Ibid.,* p. 101.
[95] *Ibid.,* p. 63. La construction de la Citadelle est, d'ailleurs, chez Walcott, considérée comme un caprice par les Bishops selon les dires du Baron de Vastey. Remarque à laquelle Christophe rétorque : "Caprices! Who talks of caprices?
I will exhaust this country into riches. (p. 73)
[96] Césaire, *op.cit.,* p. 63.
[97] La Citadelle construite par le roi Henry fait, en effet, l'objet de plusieurs interprétations : Pour Roxanna Curto, la citadelle "constitutes an explicit metaphor for the establishment of national consciousnesses in the newly independent Caribbean and African territories." Curto, op. cit., p. 155.

le symptôme de la paranoïa de Christophe qui craignait de retomber dans l'esclavage[98]. Pour réaliser ses rêves les plus fous et tenter de calmer ses angoisses, Christophe ira jusqu'à épuiser et même tuer (volontairement et involontairement) des hommes, des femmes, des enfants et des vieillards qu'il assujettit à un travail journalier militarisé[99]. Le caractère intraitable de Christophe face à ses objectifs est flagrant tout au long de la pièce de théâtre de Césaire. À titre d'exemple, Christophe répond à sa femme, qui tente tant bien que mal de le mettre en garde contre son comportement immodéré, que « Je demande trop aux hommes ! Mais pas assez aux nègres, Madame ![100] », et par la suite de prévenir ses courtisans que « c'est une remontée jamais vue que je parle, Messieurs, et malheur à celui dont le pied flanche ![101] » Les demandes démesurées de Christophe, qui semblent arbitraires à première vue, trouvent pourtant leur explication et leur justification dans une logique de motivation à la production au sein de laquelle la fatigue et le repos n'ont pas de place :

Pour Gant-Briton la Citadelle est "the ruins of which which still stand today as an infamous reminder of his obsession to outdo his former European masters." Gant-Britton, op. cit., p. 46.
John Conteh-Morgan, note quant à lui que "The construction of the citadel, like the development of a nation, is considered by Christophe as a victory of order over chaos, of man over nature, of the human will over fate." Conteh-Morgan, op. cit., p. 228.
Pour Nick Nesbitt "[…] the citadel becomes a menacing presence dominating the city of Cap Haitian, a sign of Christophe's terror and oppression against his own citizens" Nesbitt, *op. cit,* p. 129.

[98] Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la perspective de Laënnec Hurbon qui déclare, dans « Mémoire et politique en Haïti », que « (...) la Citadelle de Christophe couronné roi est une œuvre chargée d'exprimer en tout premier lieu la grandeur du royaume plutôt que de dissuader l'ennemi colonisateur et esclavagiste de retourner dans l'île. » Laënnec Hurbon, « Mémoire et politique en Haïti » p.173-186, dans Micheline Labelle, Rachad Antonius, Georges Leroux, *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Presses de l'Université du Québec, 2005. p. 177. Nous pensons que les deux interprétations de la citadelle sont toutes aussi valides l'une que l'autre.
On notera également l'interprétation intéressante de Nick Nesbitt qui sera l'un des rares critiques à voir dans la Citadelle un symbole négatif : " […] the citadel becomes a menacing presence dominating the city of Cap Haitian, a sign of Christophe's terror and oppression against his own citizens." Nesbitt, *op. cit,* p. 129.

[99] La proclamation de Christophe (le code Henry) veut considérer les gérants, conducteurs et cultivateurs sous le même règlement que les *militaires*.

[100] Césaire, *op.cit.,* p. 59.

[101] *Ibid.,* p. 59.

CHRISTOPHE

> [...] dites-leur [au Sénat] que je regrette qu'en la circonstance, et par l'esprit d'animosité contre ma personne, ils n'aient pas compris qu'à l'heure actuelle et au milieu de nos traverses le plus grand besoin de ce pays, de ce peuple qu'il faut protéger, qu'il faut corriger, qu'il faut éduquer, c'est...

PETION

> La liberté.

CHRISTOPHE

> La liberté, sans doute, mais pas la liberté facile ! Et c'est donc d'avoir un Etat. Oui, Monsieur le philosophe, quelque chose grâce à quoi ce peuple de transplantés s'enracine, boutonne, s'épanouisse, [...] pourquoi ne pas le dire, quelque chose qui, *au besoin par la force*, l'oblige à naître à lui-même et à se dépasser lui-même.[102]

Le roi Henry ne cache en effet à personne qu'il fera *tout en son pouvoir* pour aider le peuple qu'il dirige à sortir de « la *raque* (boue) de l'histoire[103]. » Se faisant l'avocat du diable, le Baron de Vastey fait délibérément l'apologie du pouvoir de Christophe et déclare même aux dames bourgeoises qu'il fréquente que « les lubies féroces[104] » et le « travail forcené[105] » imposé par le roi visent à « affirmer » la race noire, « et *d'abord à [ses] propres yeux*[106]. » Il est néanmoins difficile pour les sujets de croire sur parole le Baron de Vastey aux vues des conséquences lourdes des actions de Christophe. Il convient de faire remarquer que les femmes bourgeoises interprètent d'un œil justement critique comme une affaire illogique ce que Vastey conçoit comme un geste politique :

DEUXIEME DAME

> Le charmant paradoxe ! En somme, le roi Christophe servirait la liberté par les moyens de la servitude ![107]

---

[102] *Ibid.,* p. 22-23, je souligne.
[103] *Ibid.,* p. 95
[104] *Ibid.,* p. 82.
[105] *Ibid.,* p. 82.
[106] *Ibid.,* p. 80, je souligne.
[107] *Ibid.,* p. 80.

Le parallèle entre les pratiques du roi Henry, profondément néfastes sur le plan physique et psychologique pour la population qui l'endure, et celles des colons est souligné par la majorité des critiques qui ont fait l'analyse de l'œuvre de Césaire[108]. Elles reflètent d'ailleurs un système d'exclusion de la population haïtienne similaire à celui que l'on a pu constater jadis dans les colonies françaises dans les deux premiers chapitres de cette étude. Reste qu'il est frappant de constater que le secrétaire du monarque n'est pas le seul à discerner les bienfaits des méthodes employées par Christophe. Un paysan ira même, pour tenter de persuader son compatriote qui procède à la critique de « la machinerie déglinguée de ce royaume[109] », jusqu'à prêter à Christophe et à son peuple la métaphore du père qui corrige son fils pour son bien :

PREMIER PAYSAN

> Faut pas vous révolter, compé... ! Moi-même des fois je dirais que Christophe aime trop le cocomacaque ! Mais ce n'est pas parce qu'on aime trop le cocomacaque[110] qu'on n'est pas bon père et bon mari. [...] Mais le père c'est le père et ce qu'il fait de dur, c'est pour le bien du fils, et parce qu'il a de l'orgueil pour le fils. Réfléchissez compé, réfléchissez.[111]

Christophe ne gardera pas longtemps auprès de lui les défenseurs de ses actions. La réalité le rattrapera rapidement et son pouvoir se retournera contre lui sous la forme d'un suicide. Le premier signe de la chute du tyran apparaît lorsque ses méfaits commencent à le hanter ; dans la pièce, l'état mental de Christophe restera d'ailleurs ambigu jusqu'à sa mort[112]. Le lecteur apprend que Christophe

---

[108] Martin Mégevand note, par exemple, à ce sujet que "Christophe ruins all the efforts for the psychic and social emancipation of his people, who are consequently submitted once again to a new form of rule – this time, to an autochthonous one." Martin Mégevand, "The Tragedy of Decolonization: Dialectics at a Standstill". p. 185-201, dans Patrick Crowley, Jane Hiddleston, *Postcolonial Poetics: Genre and form*, Liverpool University Press, 2011. p. 196

[109] Césaire, *op.cit.,* p. 109.

[110] Traduction de « cocomacaque » donnée dans le roman : « Gourdin, matraque. » *Ibid.,* p. 75.

[111] *Ibid.,* p. 75.

[112] Juste avant de se donner la mort, Christophe, dans un élan hallucinatoire, apercevra Boyer qui, au sein d'un discours enflammé, encourage ses troupes à se venger et à libérer Haïti des fers tyranniques de Christophe. Suite à quoi ce dernier revient à la réalité et se donne la mort (p. 146).

s'affaisse à la vue du spectre de Corneille Brelle - l'archevêque qu'il avait ordonné de faire tuer plus tôt – au cours de la célébration de la fête de l'Assomption à l'Eglise de Limonade. Frappé d'apoplexie en pleine messe, Christophe se croit victime d'un maléfice, privilégiant une vision magique et merveilleuse de sa maladie, alors que Steward, le médecin déployé à ses soins privilégiera un pronostique scientifique et médical : « Voyez-vous, le surmenage, la fatigue, la tension nerveuse, une grande émotion aussi...[113]. » Ces interprétations divergentes montrent sans doute l'aveuglement de Christophe (qu'il soit conscient ou non) face aux répercussions physiques et psychologiques que sa manière de gouverner a sur sa propre santé, au-delà de celle du peuple. Désormais paralysé, Christophe fera les frais d'une transformation physique et mentale décadente contrastant fortement avec l'image initiale présentée au lecteur par Césaire, d'un homme de pouvoir farouche et déterminé. Assis dans un fauteuil sur la véranda du Palais royal et doté de ses jumelles, Christophe observe tel un spectateur impuissant, tout son travail partir en fumée[114] au cœur du théâtre d'une guerre civile. Loin de se repentir de ses actions, il précise à Hugonin qu'il ne regrette rien et déclare, indigné, que « [...] les nations ne sont jamais bonnes. Et c'est pourquoi les rois non plus ne doivent pas être trop bons...[115]. » Et de conclure plus loin, peut-être ironiquement : « [...] Nous, nous avons construit. Eux détruiront ![116] »

Le caractère irascible de Christophe déjà souligné chez Césaire est à retrouver dans la chronique christophienne en sept scènes de Derek Walcott. Il est bon de faire remarquer que l'Histoire tient un rôle proéminent dans la pièce de théâtre de Walcott qu'il désigne d'ailleurs dans son sous-titre sous

[113] Césaire, *op.cit.,* p. 129.
[114] Hugonin fait remarquer à Christophe : « De la terre montent, voyez, ... des colonnes de fumée... Du vent, des hennissements de chevaux. Ce qui brûle, ce sont les champs du roi » (Césaire, p. 138).
[115] Césaire, *op.cit.,* p. 132.
[116] *Ibid.,* p. 145.

le nom de chronique. En débutant sa reconstitution de la vie et de l'histoire de Christophe à partir du règne de Dessalines, Walcott nous dépeint de manière prémonitoire l'image d'un général atrabilaire et sûr de lui-même :

CHRISTOPHE

A king flows in me.
You have seen me command,
Cruel and kingly when I burned Le Cap,
Rochambeau realmless, harried to France.
I judge my conduct
In a king's eyes and find this failure.[117]

Christophe ne cache certainement pas sa fierté royale dans ce passage[118]. Dessalines, inquiet du peu de contrôle que Christophe a sur ses émotions, déclarera ceci en faisant de Christophe l'équivalent d'une bête furieuse qu'il faut à tout prix dompter : « [He] must learn how to cage the jaguar hope in the bars of restraint[119]. » Tout comme Césaire, Walcott souligne la duplicité, ou plutôt la complexité, de la figure terrifiante du général Christophe. Un général dont le nom ne nous est pas indiqué affirme en effet que

GENERAL

Christophe is a two-sided mirror; […]
Under that certain majesty he hides
The teaching of Toussaint, the danger of Dessalines.[120]

Il est certain que les deux éléments entrants dans la comparaison de Christophe à Toussaint et à Dessalines sont primordiaux. Par un oxymore implicite, ils qualifient Christophe à la fois de figure

[117] Walcott, *op.cit.*, p. 28-29.
[118] Christophe n'a de cesse de faire référence à sa personne en tant que roi, même avant son intronisation : « A King flows in me » (p. 28 et 68) ; « I am the King, I am the State » (p. 87), « I am proud, I have worked and grown this Country to its stature.' » (p. 91). La fierté de Christophe, qui n'est qu'à un pas de l'égoïsme, est beaucoup plus fortement exprimée dans la pièce de Walcott que dans celle de Césaire.
[119] Walcott, *op.cit.*, p. 12.
[120] *Ibid.,* p. 29-30.

bienfaitrice et *tyrannique*, deux attributs qui au premier abord ne sauraient coexister dans un seul et même individu. Ces dualités retraceront la politique ambivalente de Christophe qui dans son désir ardent de protéger son peuple le subordonnera aux travaux forcés. Christophe s'identifie de surcroît exclusivement avec l'Histoire dans une interlocution adressée à Vastey et ce même général anonyme, affirmation qu'il faudrait prendre en compte cette troisième composante de sa personne :

CHRISTOPHE

> You are fools; I do not tie the shoelaces of history;
> I am the history of which you speak.[121]

Cette assimilation de Christophe avec l'Histoire dans l'œuvre de Walcott peut se lire de deux façons. Le roi Henry est, d'une part, le personnage historique que le lecteur (ou spectateur) a sous les yeux, celui dont l'histoire de son règne fut considérée par l'auteur comme essentielle à partager avec le public sous une forme théâtrale. D'autre part, en se désignant comme Histoire, Christophe informe le général anonyme, le Baron de Vastey et le lecteur/spectateur qu'il est acteur de sa destiné et non spectateur. Convaincu de sa condition royale, Christophe ne laissera personne se dresser sur son chemin. Son rêve de « make history, richer than all Kings[122] » lors de son intronisation se réalisa assurément, dans la mesure où son histoire demeure jusqu'à aujourd'hui populaire. Mais le roi tant blâmé n'imaginait sûrement pas en ce temps-là, laisser une trace de sa mémoire en tant qu'individu dépassé non seulement par son pouvoir, mais également par les événements. Dans la pièce de Walcott, le personnage du Baron de Vastey, qui garde un œil critique sur les actions de Christophe, contrairement à chez Césaire, résume le danger derrière la passion du roi : « Christophe loves Haiti, like himself, cruelly. But like a well-intentioned physician, he bleeds it too much[123]". Vastey n'est pas

[121] *Ibid.,* p. 28.
[122] *Ibid.,* p. 62.
[123] *Ibid.,* p. 30.

le seul à noter le caractère absurde et destructif du roi. L'archevêque Brelle est, dans la pièce de Walcott tout comme chez Césaire, un autre personnage important qui dénonce avec virulence l'usage du pouvoir investi en lui par Dieu et par l'Histoire[124]. Voici un passage qui illustre parfaitement la tension palpable entre les deux hommes :

BRELLE

You drive your peasants without mercy. Do you consider mercy?
Have you no bitter memory to depose
Your cruelty from its holiday at the blood's bright money?
And now you force your poison to my clergy,
Corrupting with gold, corroding with silver.
God, what a waste of blood, these cathedrals, castles, built;
Bones in the masonry, skulls in the architrave,
Tired masons falling from the chilly turrets.
Henri you must stop.
I prayed for you,
Only a humble old man.[125]
[...]

CHRISTOPHE

I am not a civilized man, Father;
I am at heart very primitive; there is that urge –
A beast in the jungle among primitive angers
Clawing down opposition; what is the expression –
The instinct?[126]

L'objection de Christophe face à la critique de l'archevêque Brelle soulève un problème fondamental dans le gouvernement du roi. En avouant à Brelle, et indirectement au lecteur/spectateur, l'existence immuable de sa condition primitive, Christophe confesse non seulement qu'il accepte et qu'il est fier de son ontologie bestiaire déjà évoquée par Pétion auparavant ; mais aussi que seul son instinct, et non sa connaissance des affaires politiques guide ses choix dans l'établissement de la nation

[124] *Ibid.,* p. 60.
[125] *Ibid.,* p. 86.
[126] *Ibid.,* p. 90.

haïtienne. Ignorant l'importance du savoir dans les affaires du pouvoir, Christophe mettra simplement en place ou plutôt reproduira un système démentiel auquel il attribut son entière confiance au lieu de questionner rigoureusement les conséquences de ses actions politiques. De là l'insistance sur son échec politique et sa paralysie (autant physique que psychologique) à la fin des œuvres de Walcott et de Césaire. Chris Bongie observe à cet effet que

> The entire second act of Henri Christophe, which dealt with the rise and fall of Christophe's kingdom, is reduced to a two-scene (eight-page) postscript. This undeveloped postscript is obviously only there to reinforce Walcott's thesis about the "monotonies of history": namely, that Christophe will double Dessalines, who doubled Toussaint, in his desire to be king, and that kings are bad.[127]

Si Walcott émet effectivement un jugement moral, comme semble le noter Bongie, sur la nature de Christophe, il stigmatise surtout l'aveuglement du tyran blâmant le peuple de ne pas comprendre ses intentions[128]. Dans la pièce de Walcott, Christophe refusera d'admettre ses torts en dépit des remontrances de Vastey :

CHRISTOPHE

I have done what I would do again.

VASTEY

It is not your house that you must put in order but yourself.[129]

La réflexion de Vastey quant au désordre intérieur de Christophe qui reflète le désordre extérieur dont il est responsable, n'atteindra jamais la conscience du roi qui demeure toujours aveuglé par ses principes idéologiques. L'état c'est lui, le bien-être de la nation lui est secondaire. L'égoïsme de

[127] Chris Bongie, "'Monotonies of History": Baron de Vastey and the Mulatto Legend of Derek Walcott's "Haitian Trilogy"", *Yale French Studies*, No. 107, The Haiti Issue: 1804 and Nineteenth-Century French Studies (2005), pp. 70-107, p. 93.
[128] Christophe, qui ne comprend pas ce qui lui arrive s'interloque: "What have I done, what have I done, Vastey, to deserve all this?" Walcott, *op.cit.,* p. 101.
[129] *Ibid.*, p. 102.

Christophe touche à son paroxysme dans cette scène où il avoue au Baron de Vastey, que sa seule vraie préoccupation était l'irréversibilité de sa misère et l'effondrement inexorable de son pouvoir :

CHRISTOPHE

In honesty, I am rather sorrier
For myself than all those things I did.[130]

***

Césaire et Walcott dépeignent dans leurs pièces un roi Henry conscient, du moins de façon intermittente, du caractère improductif de la mimésis coloniale. Par exemple dans Césaire, après le rejet expéditif de certains usages de la cour française que tentait de lui imposer le maître de cérémonies délégué par la TESCO, il déclare ceci :

CHRISTOPHE

> Oui, je ne hais rien tant que l'imitation servile... Je pense, Monsieur le Maître de Cérémonies, que s'il faut élever ce peuple à la civilisation (et je crois que nul n'a plus fait dans ce sens que moi), il faut aussi laisser parler le génie national.[131]

Césaire fait parler Christophe comme les écrivains caribéens qui appelaient très tôt à la création de nouveaux critères littéraires, socioculturels et linguistiques qui sauraient représenter le « génie » antillais à sa juste valeur. Le fait que Christophe accorde une place importante au génie national, symbolise sa lutte contre l'acculturation. Il semble se liguer contre tout ce qui est signe du passé colonial. Il convient de mentionner un autre exemple concret de la lucidité culturelle de Christophe quant à la question de la visibilité et de l'éradication des mœurs coloniales dans son royaume. Lorsqu'il apprend que Basin, comte de Mont-Roui, fait fouetter des paysans, le roi s'écrit : « Que diable ! [...] J'ai mis à sa disposition des travailleurs, je ne lui ai pas donné d'esclaves ![132] », puis

[130] *Ibid.,* p. 106.
[131] Césaire, *op.cit.,* p. 53.
[132] *Ibid.*, p. 83-84.

ordonne d'attacher l'auteur des méfaits à un arbre et de le tuer à coup de sabre devant le peuple assemblé. Le passage subséquent montre combien Christophe tient à montrer l'exemple et surtout à purger les passions fâcheuses de ses sujets d'imiter l'autorité des colons :

CHRISTOPHE

> Il est temps de *mettre à la raison* ces nègres qui croient que la Révolution ça consiste à prendre la place des Blancs et continuer, en lieu et place, je veux dire sur le dos des nègres, à faire le Blanc.[133]

Cette critique de l'autorité des nègres a été associée à la critique même de Christophe du gouvernement de Dessalines. Très tôt dans la pièce de Walcott adviendra l'exemple qui exposera l'aliénation ultime de Christophe, un général qui voit clairement les travers de ces prédécesseurs, mais qui, une fois roi, perdra toute capacité de différencier le bien du mal. Pour Christophe, Dessalines est "a lunatic King"[134], "something monstruous"[135]. Sans parler du fait qu'il "keep[s] his own people in virtual slavery"[136]. Dans la pièce, Pétion renchérira les observations de Christophe en traitant à son tour Dessalines de "model of horror"[137], "a beast"[138]. Tous ces qualificatifs attribués ici à Dessalines trouveraient leur source, selon Christophe, dans la guerre d'indépendance et de la prise du pouvoir qui auraient transformés Dessalines en un homme insensé. Ce sont ces mêmes adjectifs qui serviront à qualifier le régime de Christophe que Césaire et Walcott identifient d'ailleurs comme un double de Dessalines[139], voire son pire imitateur. L'archevêque Brelle ne cache pas à Christophe sa folie et déclare au cour d'un échange avec lui que

BRELLE

---

[133] Walcott, *op. cit.,* p. 84, je souligne.
[134] *Ibid.*, p. 40.
[135] *Ibid.*, p. 41.
[136] *Ibid.*, p. 38.
[137] *Ibid.*, p. 41.
[138] *Ibid.*, p. 41.
[139] Christophe est qualifié d' « épigone », successeur de Dessalines dans la pièce de Césaire. Césaire, *op. cit.,* p. 15.

You have become worse than your Dessalines;
You have grown mad with satisfaction and despair.
How long, King, will you continue to wear
A cloak of blood around an ex-slave shoulder?[140]

CHRISTOPHE

I have not a conscience but a memory.[141]

En mettant à l'écart sa conscience et en favorisant sa mémoire, Christophe témoigne des séquelles psychologiques qui lui sont restées de son expérience passée en tant qu'esclave puis en tant que général pendant la guerre d'indépendance. Ce qui le rend par conséquent, tout comme Dessalines, insensible à tout sentiment de pitié envers quiconque. Mais Brelle, désespéré de l'attitude intransigeante de Christophe conclura que

BRELLE

Spiritual power has never made me despotic,
As temporal power has made you insane, neurotic
[...]
You are so lost.
Good night.[142]

La problématique du pouvoir despotique couvre l'ensemble des deux pièces de théâtre. Le Baron de Vastey, l'archevêque Brelle, la femme de Christophe et le peuple seront autant de personnages qui énonceront tour à tour chez Césaire et Walcott les caractéristiques néfastes du pouvoir sur Christophe et dénonceront ses abus. En refusant de relâcher son autorité, même face à la souffrance de son peuple, Christophe ne devient pas seulement un roi autocrate ni un vrai tyran, mais aussi un nègre victime de son pouvoir tragique. Vastey conclut d'un commentaire judicieux le récit du règne de Christophe lorsqu'il déclare, à l'approche des troupes de Pétion qui s'apprêtent à les tuer :

[140] Walcott, *op. cit.*, p. 92.
[141] *Ibid.,* p. 92
[142] *Ibid.,* p. 93-94.

Monotonies of history…
We are finished, majesty,
We were a tragedy of success.[143]

Nul doute que le rôle de la tragédie dans l'histoire et de l'Histoire est essentiel pour comprendre la dimension esthétique et politique des deux pièces de théâtre retraçant la vie tumultueuse de Christophe. Bien que l'on puisse lire l'emploi du mot « tragédie » pour les pièces de Césaire et de Walcott comme caractérisant aussi bien l'histoire de Christophe que le genre de la pièce de théâtre, la structure non conventionnelle de celles-ci reste indéniable. L'analyse perspicace de l'esthétique du texte de Césaire faite par Jacqueline Leiner dans « *La Tragédie du roi Christophe* : une esthétique de la différence » montre d'ailleurs à quel point cette pièce se détache de la tradition littéraire classique[144]. Mais en dépit de leur éloignement structurel, les pièces de Césaire et Walcott gardent une tonalité tragique qui fait écho aux textes occidentaux. Car en effet, « l'échec et la mort du héros sont inséparables de l'esthétique tragique[145]. » Si, comme Sylla le remarque pour Césaire, « le titre choisi par l'auteur insiste davantage sur la tragédie d'un homme que sur le tragique d'un genre »[146], réfutant dès lors certaines caractéristique de ce genre théâtral particulier - et si les dernières paroles du Baron de Vastey dans la pièce de Walcott semblent indiquer un même phénomène - ce serait néanmoins

[143] *Ibid.,* p. 103.
[144] Pour une étude avancée de l'esthétique (fond et forme) de la pièce de Césaire voir Jacqueline Leiner, « La Tragédie du roi Christophe : une esthétique de la différence » dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1992, N°44. pp. 81-94. Communication de Mme Jacqueline LEINER (University of Washington) au XLIIIe Congrès de l'Association, le 22 juillet 1991.
Voir également Sergine Sylla, "Césaire dramaturge de la décolonisation dans la *Tragédie du roi Christophe.* », *Ethiopiques*, Numéro spécial : Hommage à A. Césaire, 2ème semestre 2009. (http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1650#nb29), et Martin Mégevand, "The Tragedy of Decolonization : Dialectics at a Standstill". p. 185-201, dans Patrick Crowley, Jane Hiddleston, *Postcolonial Poetics: Genre and form*, Liverpool University Press, 2011.
[145] Sylla, *op. cit.*
[146] *Ibid.*

une erreur de ne pas prendre en considération la catharsis qu'elles incitent. Césaire et Walcott arrivent en effet à exciter de manière effective chez le lecteur, le sentiment de pitié pour autrui et de crainte pour soi-même dont il est question dans la *Poétique* d'Aristote. En mettant en scène les passions déchaînées de Christophe, ces auteurs démontrent certainement qu'il demeure peut-être le jouet de l'Histoire[147], celle des conditions socio-historiques, économiques et politiques du pays qui déclenchèrent et contribuèrent à son comportement tyrannique. Encore faut-il relever la fonction didactique et morale[148] de cette histoire dont le but ne se limite uniquement pas à émouvoir le spectateur mais permet également l' (auto)-critique. Edward Baugh, n'a effectivement pas tort de noter, dans "Of Men and Heroes: Walcott and the Haitian Revolution", l'impact notoire qu'a eu la Révolution Haïtienne sur l'imagination littéraire caribéen[149]. Césaire lui-même atteste de celui-ci lorsqu'il déclare dans un entretien que

---

[147] Sylla remarque pertinemment au sein de son article que « Malgré tout, la fatalité qui pèse sur Christophe n'est pas divine comme dans le théâtre antique. Mais elle ne dérive pas du jeu des passions, comme dans la tragédie racinienne. Elle est d'essence historique : après avoir triomphé de l'ordre esclavagiste et colonial, Christophe a mal utilisé la liberté conquise. Il échoue. Puis il meurt, incompris […]. » *Ibid.* Nous pensons néanmoins que les passions exclusives, ou peut être l'aveuglément, de Christophe contribuent tout autant à cette fatalité.

[148] Selon Clément MBom, dans *Le Théâtre d'Aimé Césaire,* « L'œuvre dramatique de Césaire et *La Tragédie du roi Christophe* ne sont pas théâtrales, le spectacle joue un rôle secondaire, c'est un miroir qui permet de voir l'essentiel, les idées, les problèmes des Nègres (...). Le théâtre de Césaire est un « donner à penser » Clément Mbom, *Le Théâtre d'Aimé Césaire*, Paris, Nathan, 1979, cité par J. - Ch. Deberre, *op. cit.*, p. 90 et repris par Sylla. Clément Mbom réitère le même argument avec des mots différents dans son article « *La tragédie du roi Christophe* en filigrane: les démocraties africaines de la dernière décennie du XXème siècle » : « [...] l'œuvre d'Aimé Césaire en générale, et *La tragédie du roi Christophe* en particulier peuvent permettre aux différents acteurs de la scène politique africaine, par exemple, de voir pour se voir, de regarder pour se regarder, de connaître pour se connaître, de comprendre pour se comprendre en vue d'une action appropriée parce que concertée pour des lendemains meilleurs. » p. 180. Clément Mbom, « *La tragédie du roi Christophe* en filigrane : les démocraties africaines de la dernière décennie du XXème siècle » dans Suzan Z. Andrade, Eileen Julien, Micheline Rice-Maximim et Aliko Songolo, *Atlantic Cross-Currents: Transalantiques*, Africa World Press, 2001. p.165-181, p. 180.

[149] Edward Baugh, "Of Men and Heroes: Walcott and the Haitian Revolution", *Callaloo*, Vol. 28, No. 1, *Derek Walcott: A Special Issue* (Winter, 2005), pp. 45-54. p. 45.

> Saint-Domingue est le premier pays des temps modernes à avoir posé dans la réalité et avoir proposé à la réflexion des hommes, et cela dans toute sa complexité, sociale, économique, raciale, le grand problème que le XXe siècle s'essouffle à résoudre : le problème colonial. Le premier pays où s'est noué ce problème. Le premier pays où il s'est dénoué. Cela vaut sans doute qu'on s'y arrête.[150]

En prenant pour exemple ultime le premier modèle de gouvernement haïtien au XIX[e] siècle, Césaire et Walcott soulèvent la question de la décolonisation, de la construction d'une nation et de l'identité culturelle[151] pour les futurs leaders noirs. L'exemple et l'exemplification concrets des actions de Christophe semblent vouloir servir, en premier lieu, à mettre les futurs chefs politiques antillais en garde contre la tragique répétition de l'Histoire d'Haïti[152] - celle-là même que Vastey ne nie point dans la pièce de Césaire : « Eh ! L'Histoire pour passer n'a parfois qu'une voie. Et tous l'empruntent[153]. » Le roi Christophe et surtout son idéologue Vastey considèrent que la naissance et surtout la *reconnaissance* de la nouvelle nation haïtienne passent par l'emprunt et la conservation de certains modèles historiques qui préexistaient avant la création de leur royaume nègre : d'où la voie inéluctable et poignante de l'Histoire. Leur faute tragique se situe dans l'application indispensable de ces modèles historiques qui finissent par paralyser non seulement l'avancement culturel mais également la mise en place de nouvelles valeurs politiques plus appropriées au nouvel état noir.

---

[150] Sylla, *op. cit.*

[151] Conteh-Morgan, *op. cit.,* p. 224.
Césaire explique lors d'un entretien avec Mlle de Préville : « Oui. J'ai voulu évoquer trois problèmes. Le problème métaphysique de la race elle-même ; Le problème humain : l'adaptation d'un peuple à un nouvel état social, passage de la dépendance à l'indépendance et ... à la responsabilité ; Le problème politique : la charge d'avoir un Etat à construire comme le connaissent actuellement bien des Chefs de gouvernement, Senghor, Ben Bella, Keita, Castro, etc. Car je considère que la phase de décolonisation est terminée et que se pose le problème positif de reformer des nations, qui, à la fois, gardent certaines traditions, maintiennent leur autonomie et s'adaptent aux exigences du monde moderne. » Cité par Mbom dans « *La tragédie du roi Christophe* en filigrane : les démocraties africaines de la dernière décennie du XXème siècle », op.cit., p.166. Interview de Césaire avec Mlle de Préville, Bulletin bimestriel CLET, N°3, novembre-décembre, Paris, 1964, p. 8.

[152] Bongie, *op. cit.*, p. 72.

[153] Césaire, *op. cit.,* p. 80.

Walcott identifie peut-être l'essence absolue du caractère tragique de l'Histoire postcoloniale haïtienne lorsqu'il déclare, dans *What the twilight says,* que "Those first heroes of the Haitian Revolution, to me, their tragedy lay in their blackness[154]." Condamnés par les nations européennes à garder, des années après l'indépendance, le statut de « l'esclave-roi [155] », une mésalliance[156] irrationnelle et insensée, les chefs politiques noirs ne pouvaient décidément gagner leur reconnaissance. Par ailleurs, Walcott indique clairement que ces anciens esclaves, qui ont tout donné pour défendre leur cause, furent malheureusement corrompus en tant que tyrans dans le processus d'obtenir leur liberté[157].

Si Aimé Césaire dramatise ce que L. Gant-Britton appelle « des opportunités ratées dans le monde postcolonial[158] », il importe de noter que la critique politique constructive proposée dans sa pièce établit Christophe comme un modèle phare qui conserve une dimension inspiratrice pour le futur. L'interprétation donnée par plusieurs critiques du suicide de Christophe non comme un acte stérile mais fécond trouve dès lors tout son sens[159]. Par ailleurs, Césaire déclare au sujet de la *Tragédie de Christophe* et d'une autre de ses pièces, *Une saison au Congo*, que

> Disons que se sont des « tragédies optimistes ». Christophe ne finit pas comme un banal tyran qui est trucidé, ce n'est pas vrai. La pièce se termine presque par une apothéose, et il y a quand même

[154] Derek Walcott, *What the twilight says: essays*, New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998. p. 12.
[155] La notion de « slave-king » est directement tirée de l'essai de Walcott. Derek Walcott, *What the twilight says: essays*, New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998. p. 12.
[156] Régis Antoine, *La literature franco-antillaise : Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Ed. Karthala, 1992.
[157] Walcott, *op. cit.,* p. 12.
[158] Gant-Britton, *op. cit.*, p. 43.
[159] A titre d'exemple, Hamner déclare que « Le Roi Christophe échoue, soit ; et le nègre se retrouve démuni, sans aucun recours immédiat a la fin de la pièce: mais cet échec n'est qu'une source d'énergie qui redonne au nègre l'indication d'une autre conduite a tenir face a sa perspective, afin d'asseoir sa présence dans le monde des méandres, contourner les méandres du temps, de l'Histoire, en regardant cette fois encore plus haut, au-delà de Christophe. » Hamner, *op. cit.,* p. 42-43.

une semence de futur dans son échec (…).[160]

De tout cela on pourrait conclure que le témoignage lourd de sens[161] de la mise en scène de la figure de Christophe, transformé en héros mythique[162] par Césaire et Walcott, espère faire passer le message à la collectivité antillaise[163] que de la tyrannie découle indéniablement la tragédie et que le pouvoir a deux facettes qu'il faut bien savoir discerner pour son usage dans un but productif, sous peine de sombrer dans une folie destructive.

3.2. Dénoncer à travers le fou : tyrannie et invraisemblance dans *Folie*.

> *Mais c'est une histoire de fous que vous nous avez contée là, Monsieur. Le public ne voudra jamais de votre histoire de fous... » dit l'éditeur à Simon*[164].

La trilogie de Marie Chauvet, *Amour, Colère, Folie*, n'a cessé d'inquiéter, d'intriguer et d'animer de vifs débats critiques depuis sa publication par Gallimard en 1968. C'est un fait connu que ce roman qui fait la critique acérée du régime dictatorial de François « Papa Doc » Duvalier dans les années 60, a été autocensuré et pousse Chauvet à partir en exil à New-York en 1969 où elle meurt en 1973.

---

[160] Entretien avec Aimé Césaire, octobre 1967. Propos recueillis par Nicole Zand. Journal « Le Monde », n° 7071, samedi 7 octobre 1967, page 13. (http://www.madinin-art.net/entretien-avec-aime-cesaire-octobre-1967/).

[161] Lors de l'enterrement de Christophe, le premier porteur indique que le corps de celui-ci pèse lourd avant d'observer que « Son poids c'est sa parole. Faut savoir la comprendre. » Césaire, p. 150.

[162] Hervé et Nicole Fuyet et Guy et Mary Levilain déclarent au sujet de la tragédie que "Est-ce dire que le Roi Christophe nous donne le point de vue pessimiste intégral ? Nous ne le croyons pas, car si la mort de Christophe est l'échec d'un personnage, elle est aussi la création d'un mythe. Pour Christophe, au sens littéral, natura facit saltus. N'oublions pas qu'il pèse plus lourd mort que vivant et qu'il est enterre debout. Comme pour les personnages de Huis-Clos, Christophe n'est (par opposition à l'existence) que lorsque la minute de vérité aura donne un sens à sa vie. Or il meurt volontairement, conscient de son échec, et par conséquent, il vit et porte témoignage." Hervé Fuyet, Nicole Fuyet, Guy Levilain and Mary Levilain, *op. cit.* p. 1115.

[163] Césaire rappelle dans son entretien qu'à travers Christophe, ce n'est pas le sort d'un individu, mais le destin d'une collectivité qu'il donne à voir. Zand, *op. cit.,* (http://www.madinin-art.net/entretien-avec-aime-cesaire-octobre-1967/).

[164] Marie Chauvet, *Amour, Colère, Folie*, Léchelle : France, Emina Soleil, 2005, p. 348.

Les trois récits représentent une société où la combinaison des problèmes socio-économiques et de la tyrannie politique touche à son paroxysme. Claire dans *Amour*, Rose dans *Colère* et René dans *Folie* sont autant de personnages qui donnent à voir les différentes facettes de la vie haïtienne sous un système oppressif sans une dénomination précise. C'est ce flottement calculé de Chauvet qui permet d'ailleurs d'explorer des thèmes tels que ceux de la dictature et de la violence (physique, verbale, psychologique et sexuelle) qui nous permettent d'articuler encore une fois le surgissement du passé colonial dans le présent. Certains critiques, telle que Doris Garraway, analysent par exemple dans *Amour* le schisme psychologique de Claire vis à vis de la violence coloniale aussi bien dans la sphère familiale que sociale[165]. Il en est de même pour l'histoire tragique et sexuelle du personnage de Rose dans *Colère*[166]. Si l'on trouve une abondance d'analyses liées exclusivement à chacun des deux premiers volets de la trilogie de Chauvet, le troisième, *Folie*, est tant soit peu négligé. Seul un petit nombre de critiques a réellement prêté attention à ce texte, dont Maximilien Laroche qui en a fait par deux fois l'analyse[167].

À cet égard, cela aurait été intéressant de nous demander pourquoi cette histoire fictionnelle pourtant si emblématique du pouvoir tyrannique, n'accroche pas autant que les deux autres ? Mais notre objectif n'est pas de faire le procès de son abandon critique. Comme c'était le cas dans les pièces de théâtre de Césaire et de Walcott, et comme nous le ferons pour le roman de Chamoiseau, nous aimerions plutôt comprendre la fonction de la parole du fou dans un contexte de pouvoir

[165] Doris Garraway, "Toward a Literary Psychoanalysis of Postcolonial Haiti: Desire, Violence and the Mimetic Crisis in Marie Chauvet's Amour", The Romanic Review, Vol. 104, N°3-4, May-November 2013.
[166] Scharfman, Ronnie, "Theorizing Terror: The Discourse of Violence in Marie Chauvet's *Amour, Colère, Folie*" dans *Postcolonial Subjects: Francophone Women Writers*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
[167] Maximilien Laroche, « Trois études sur Folie de Marie Chauvet », GRELCA, Vol.1, 1984 et « Un conte-roman : *Folie* de Marie Chauvet » dans La *double scène* de la *représentation* : oraliture et littérature dans la Caraïbe, Port-au-Prince : Éd. Mémoire, 2000.

absolu, qui projette un doute systématique sur la vraisemblance du récit. Formulons ici une hypothèse, à savoir que l'exploitation que Marie Chauvet fait du concept de la folie contribue à valider l'invraisemblance du récit et permet donc à l'auteur, de dénoncer stratégiquement les abus de pouvoir des forces de l'ordre à la fois de manière concrète et absurde. Pour se faire, elle adopte des techniques stylistiques particulières d'écriture qui lui permettent de se protéger, de dire sans dire, et de critiquer sans critiquer, sous un régime dictatorial où la liberté d'expression est systématiquement étouffée.

Cette mise en scène d'une écriture déviante rend possible une liberté d'interprétation du lecteur que Marie Chauvet ne dirige vers aucune direction particulière. La folie de l'œuvre, c'est qu'aucune lecture n'est nécessairement la bonne pour saisir l'énigme du personnage principal et ses confrères poètes qui ne semblent d'ailleurs pas eux-mêmes, en mesure d'interpréter raisonnablement la situation dans laquelle ils se trouvent. Tout ce qu'ils racontent jette conséquemment le doute sur la vraisemblance de leur témoignage. C'est une parole déviante qui reste du moins politique et nécessite de ce fait, de lire entre les lignes la critique de la tyrannie que Chauvet élabore implicitement.

Avant d'examiner le rôle que joue la parole ambiguë du fou dans *Folie*, il paraît impératif de définir le terme vraisemblance, élément indispensable à l'art de la poésie pour les théoriciens depuis Aristote. Patrick Garnier définit le vraisemblable, dans son article « La notion de vraisemblance chez les théoriciens français du Classicisme » comme « ce que l'on croit qui aurait pu ou pourrait arriver[168]» et précise dès les premières pages de son article qu' « en matière de poésie, un événement impossible, mais vraisemblable, est préférable à un événement possible, mais invraisemblable[169]. » Dans le roman de Chauvet, quatre poètes se barricadent pour résister aux assauts des forces

[168]Patrick Garnier, « La notion de vraisemblance chez les théoriciens français du Classicisme », Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest, Vol. 83, N°1, 1976, pp. 45-70. p. 46.
[169] *Ibid.,* p. 46.

maléfiques. Ils n'auraient, pour se battre à armes égales contre une troupe de petits diables en uniforme rouge et noir, que des poèmes incendiaires dont l'existence sous une forme écrite n'est pas toujours incontestable. Écrivent-ils vraiment ? Sont-ils de réels poètes qui ont des œuvres réelles qui inquiètent le pouvoir ? On n'en sait rien jusqu'à la fin du récit. Cloitrés dans la mansarde de René, assiégés par des diables auxquels René fait référence dans ses poèmes qu'il a enfermés dans sa malle étant donné qu'ils représentent « De quoi [s]e faire trouer de balles sans pitié[170] », on apprend en effet que les « poètes sous-alimentés[171] » René, André, Jacques et Simon sont « traqués par les diables[172].» La nature vraisemblable de ces diables n'est cependant pas entièrement claire. L'existence de la poésie non plus.

C'est sans doute ce que confirme Simon, le seul français parmi la troupe des quatre poètes, qui soumet une centaine de poèmes qu'il aurait écrits au cours de son internement dans un asile de fous. Son éditeur lui aurait déclaré : « Mais c'est une histoire de fous que vous nous avez contée là, Monsieur. Le public ne voudra jamais de votre histoire de fous ... [173]. » À Simon de répliquer ceci : « Le vulgaire parle toujours de vraisemblance ou d'invraisemblance [...] comme si on peut facilement dissocier le vrai du faux[174]. **»** Il convient de souligner que l'opinion de l'éditeur est fidèle à la pensée de grands théoriciens littéraires. C'est le cas, par exemple, de Nicolas Boileau qui disait déjà en 1674 dans son *Art Poétique* ce qu'on entend de la bouche de l'éditeur. On peut ainsi lire au chant III de l'*Art poétique* ce qui suit : « Jamais au spectateur n'offrez rien d'incroyable : Le vrai peut quelquefois

[170] Chauvet, *op. cit.,* p. 300.
[171] *Ibid.,* p. 305.
[172] *Ibid.,* p. 305.
[173] *Ibid.,* p. 348.
[174] *Ibid.,* p. 348.

n'être pas vraisemblable[175]. » La critique que Simon fait des contraintes imposées à l'écriture poétique par la tradition, aussi légitime qu'elle puisse paraître, ne change pourtant rien à la règle de la vraisemblance qui demeure capitale pour la littérature en général. Que Simon soit outré par le fait que l'éditeur ose juger l'histoire réelle de son vécu pendant la guerre comme non crédible – niant par la même non seulement l'existence des faits retracés qui font de cet homme ce qu'il est aujourd'hui mais également ses capacités en tant qu'écrivain, il faut faire remarquer que Marie Chauvet cultive précisément dans *Folie* cette notion d'invraisemblance rejetée par l'Europe.

Le roman caribéen dans sa tentative de redéfinition tend en effet à se démarquer des critères esthétiques imposés par l'Occident. Comme on l'a vu précédemment, l'une des formes de détachement se manifeste par l'utilisation du merveilleux chez des auteurs comme Simone Schwarz-Bart, Patrick Chamoiseau qui s'inspirent de la théorie du réel merveilleux de l'écrivain franco-cubain Alejo Carpentier et surtout celle du réalisme merveilleux de l'écrivain haïtien Jacques Stephen Alexis. Maximilien Laroche remarque d'ailleurs que l'esthétique de *Folie* est tributaire de ce courant :

> Dans « Folie », à l'aide des policiers-bourreaux, des poètes-fous, des lwas marassas et du Dieu chrétien, Marie Chauvet, à sa manière, à su parfaitement remplir cette tâche assignée au romancier réaliste merveilleux[176].

La romancière haïtienne trouve en effet sa place au sein du groupe des romanciers réalistes merveilleux de par sa représentation de ce que Jacques Stephen Alexis nomme la conscience de la réalité du peuple[177]. Mais il demeure important de noter qu'au-delà de cette appartenance propre aux caraïbes, Chauvet a des motivations artistiques et politiques propres au contexte social haïtien. N'oublions pas que celle-ci était en contact direct dans les années soixante avec Anthony Phelps,

---

[175] Nicolas Boileau-Despéraux, *Art Poétique*, Chant III, Paris : Imprimerie D'aug. Delalin, 1815, p. 18.
[176] Maximilien Laroche, « Trois études sur Folie de Marie Chauvet », GRELCA, Vol.1, 1984, p. 27-28.
[177]Jacques-Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens » dans *Présence Africaine* 8-10, 1956, p. 266.

Serge Legagneur, René Philoctète, Villard Denis (Davertige) et Roland Morisseau, fondateurs, en 1961 de la revue *Haïti Littéraire*, aussi appelé Le groupe de Cinq. Ce groupe qui s'apparente à un cénacle avait pour ambition de moderniser la poésie haïtienne et de défendre la liberté artistique contre la dictature[178]. De plus, la trilogie de Chauvet, et en particulier son troisième volet, « Folie », nous rappelle sans conteste le concept du Spiralisme introduit en 1965 par Frankétienne, René Philoctète, et Jean-Claude Fignolé qui voulaient régénérer et révolutionner la littérature haïtienne en s'éloignant des conventions de la littérature traditionnelle. On trouve dans ce troisième volet du roman aussi bien de la prose, de la poésie que du théâtre, un mélange qui témoigne textuellement des aléas sociaux de la vie en Haïti.

Dès les premières lignes de Folie, Chauvet introduit un monde chaotique haïtien dont le vocabulaire météorologique rappelle l'incipit de *Mûr à crever* de Frankétienne : « C'était comme si brusquement, la terre violentée, saccagée par un effroyable cataclysme s'était ouverte pour nous engloutir. Des gens couraient, hurlaient[179]. » L'emboitement abondant et successif que fait l'auteur de verbes, d'adverbes et d'adjectifs à connotations violentes pour illustrer les conditions de la nature et l'état d'esprit des gens, indique d'entrée de jeu que la « ville maudite[180] » à laquelle Frankétienne lui-même fait souvent référence dans ses œuvres au sein d'allégories liées à la maladie et que Chauvet nous donne à voir est bel et bien atteinte. Le discours de René ballote entre le paradoxe flagrant et répétitif d'un silence pesant, « silence du ciel tropical bleu indigo », « silence et consternation »,

[178] Michal Obsynski, *Manifestes et programmes littéraires aux Caraïbes francophones: En/jeux idéologiques et poétiques*, The Netherlands: Brill, 2015, p. 157.

[179] Chauvet, *op. cit.,* p. 299, je souligne.
[180] *Ibid.,* p. 301.

« silence de peur », « silence de mort[181] » et celui du sifflement des balles qui semblent provenir de nulle part, et qui, on l'apprend plus tard, symboliserait le langage des diables. Il est par ailleurs intéressant de noter que ce paradoxe du silence angoissant et de l'angoisse créée par le bruit des balles traverse et rythme le récit tout entier. René décrit, par exemple, les rues de la ville comme désertes et précise qu'il n'y a pas âme qui vive[182]. « Nous voilà les habitants à moitié morts d'une ville morte[183] » dit ce dernier à un moment donné. Même la nature semble complaisante. Selon René, « Rien ne bouge, pas même les feuilles[184]. » Ces détails topographiques attestent sans doute de l'état de terreur dans lequel se trouve le peuple qui n'ose rien contre la tyrannie. Si le silence est normalement synonyme de paix, de tranquillité et de bien-être, il devient ici tout le contraire, et expose une oppression terrible et insoutenable. Le seul bruit des balles devient dès lors, un moyen pour les victimes d'avoir la certitude du déroulement des événements extérieurs effroyables qu'ils fuient. Ainsi René dit qu'il préfère et souhaite même « le sifflement des balles à cette torpeur silencieuse où tout semblait plongé[185]. » Le silence à la fois pesant[186] et narquois[187] est comparable à un oiseau de mauvais augure. Il a en outre des répercussions psychologiques notables sur les victimes qui sont esclaves de leur imagination qui s'active furieusement dans l'attente d'une attaque terrible :

> Une terrible explosion va tout faire disparaître. Elle va retentir brusquement, soulevant les maisons, les transformant en torches, réduisant les êtres humains en poussière. Ca va venir. Ca va venir. C'est terrible, l'attente ! Ne trouver de répit ni en soi ni dans les autres. Savoir, sentir que le danger approche à pas de loup[188].

---

[181] *Ibid.,* p. 299.
[182] *Ibid.,* p. 342.
[183] *Ibid.,* p. 312.
[184] *Ibid.,* p. 320.
[185] *Ibid.,* p. 302 et p. 320.
[186] *Ibid.,* p. 333.
[187] *Ibid.,* p. 308.
[188] *Ibid.,* p. 333.

Ce silence a aussi des répercussions physiques. Il « strangule[189] » la population selon René qui se plaint d'ailleurs de la passivité du préfet, du magistrat communal et du Commandant Cravache face à cette situation alarmante. Ce mutisme cacherait pourtant un cri selon René, un cri « que l'oreille des hommes ne peut capter que lorsque tout s'est tu[190]. » En admettant que le cri du peuple soit un cri de frayeur les consignant à un silence continu – signe de leur traumatisme extrême ; il est bon de remarquer que le silence a, pour René, une vertu autre : celle d'établir une révolte inattendue. Lorsqu'il se retrouve enfermé dans sa mansarde en compagnie d'André, de Jacques et de Simon, René recherche en effet activement le silence et la solitude pour mettre en place son plan de résistance[191]. Marie Chauvet nous présente un personnage aussi paradoxal que l'histoire dont il s'inspire. Déchiré entre son désir d'être un héros (tels que les grands chefs noirs de la révolution haïtienne Dessalines, Pétion, Toussaint et Christophe), et sa lâcheté comparable à toute celles des autres habitants[192], René se dit fréquemment des mots d'encouragement pour sortir de sa terreur paralysante :

> Des balles sifflant à mes oreilles me firent rapidement rentrer la tête et refermer la porte. Silence et consternation ! Silence de peur. Ecoutaient-ils comme moi tressauter leur cœur ? Le silence pesait sur nous comme une plaque de ciment et nous n'osions plus bouger, tapis dans la terreur, dans notre terreur commune où nous nous tenions invisiblement enlacés comme au fond d'un trou sans air. Agglomération stagnante de lâches et de pleutres ! Sortir de ma terreur. Je vais sortir de ma répugnante terreur. Seul, drapé d'une majesté ancestrale, ils me verront apparaître, moi le poète inoffensif et rêveur, et offrir un front serein à leurs balles[193].

[189] *Ibid.,* p. 320.
[190] *Ibid.,* p. 336.
[191] *Ibid.,* p. 349.
[192] *Ibid.,* p. 299.
[193] *Ibid.,* p. 299.

René croit avoir un rôle historique à jouer, celui d'un « ange exterminateur[194] » et ne compte pas se désister en jouant au sourd ou à l'aveugle : « J'ai, quant à moi, des oreilles pour entendre et des yeux pour voir et j'ai entendu et j'ai vu[195]. » Le caractère naïf, songeur, instable et même délirant du jeune poète qui se croit choisi par Dieu pour délivrer la ville lui joue pourtant des tours et embrouille également le lecteur qui ne peut déchiffrer aisément le témoignage de René. Les trois autres poètes (Simon, André et Jacques) apparaissent aussi tous comme des fous qui s'accusent mutuellement de perdre la tête. Mais c'est sans conteste René, le narrateur et personnage principal du récit, qui exemplifie le plus concrètement la parole du fou.

La profession de René, celle de poète, est d'autant plus importante pour nous. Si René nous précise que le métier auquel il s'adonne ne rapporte rien matériellement et qu'il n'est pas reconnu dans sa ville où il est conséquemment traité de paresseux par la communauté, il reste important dans le cadre de notre argumentation autour de la vraisemblance de la parole. En effet, la (non-)profession de poète que René exerce donne une double dimension à sa parole envers laquelle les forces de l'ordre intentent d'ailleurs une action. L'art de la poésie qui permet « d'évoquer et de suggérer les sensations, les impressions, les émotions les plus vives[196] » vient à point nommé pour la formation professionnelle de René dans le domaine de la littérature et des arts. Celui-ci parvient d'ailleurs à maîtriser la langue française et est très productif[197] en dépit du certain malaise identitaire que crée cette ambition. La poésie serait donc en tout premier lieu, l'expression d'une passion pour René qui tente par tous les moyens de démontrer ses talents. Mais René, à la foi témoin et victime des actions tyranniques du commandant Cravache et de ses sbires, détient également, en tant que

[194] *Ibid.,* p. 315.
[195] *Ibid.,* p. 315.
[196] Définition de "poème", Larousse.
[197] *Ibid.,* p. 311.

poète, le dangereux pouvoir de dire et surtout celui de dénoncer, par l'intermédiaire de ses poèmes, la sombre réalité politique et sociale d'Haïti, ce qu'il ne manque pas de faire. Il n'est de ce fait pas surprenant que le métier de poète, et conséquemment sa parole, soit désavoué par la population effrayée qui ne désire pas être tourmentée d'avantage et par la milice haïtienne qui refuse que l'on dévoile ses méthodes d'intimidations immorales. La parole de René devrait par conséquent être lue comme à la fois artistique et politique, productive dans un cas et dérangeante dans l'autre. Étant considéré comme une « Maladie endémique d'une jeunesse mécontente [...][198] », soit, un phénomène social néfaste, on peut voir à travers la fiction que le métier de poète n'apporte que des désagréments aux poètes persécutés. À ce titre, René qui, dans son jeune âge, s'était juré d'écrire des poèmes « qui remueront le monde » découvre par la suite

> qu'il fallait pour une telle tâche donner son sang goutte à goutte. Je m'ouvris les veines et je trompais en vain ma plume dans mon sang. Poète maudit ! Poète d'emprunt ! Poète nègre moulé par la France ! Où est ta langue ? A moi le clairin ! Pour oublier, je me suis saoulé nuit et jour. Comme Villon, comme Baudelaire, comme Rimbaud...[199]

En plus d'éveiller dans la conscience de René une certaine perte identitaire dans sa reconnaissance avec les poètes français qui furent jadis persécutés en France pour leur non-conformisme, tel que l'est aujourd'hui René en Haïti ; le métier de poète fait littéralement coulé le sang de René et de ses confrères qui se retrouvent martyrisés par le Commandant Cravache (dont le nom chosifiant et sarcastique dénote bien le caractère). Ce Commandant serait en effet sadique au point de renifler le sang et de caresser les plaies de ses victimes[200]. Ayant déclamé dans les rues de la ville le poème à caractère subversif du poète haïtien Massillon Coicou intitulé *L'Alarme*, la bande des quatre se retrouve nez à nez avec la violence acharnée de Cravache qui compte bien les forcer à se taire :

---

[198] *Ibid.,* p. 304.
[199] *Ibid.,* p. 332.
[200] *Ibid.,* p. 323.

> Ah ! Ah ! Ah ! Il n'a pas l'air de beaucoup apprécier Massillon Coicou, le commandant Cravache. Il m'a mis la main au collet, botté par deux fois le derrière, frappé à la tête avec son coco-macaque en me traitant de fou.
> - Confrérie de poètes fous, a-t-il dit[201].

René revient sur l'incident dix pages plus loin en évoquant son incompréhension face à la réaction excessive du Comandant Cravache qui ne voit en eux rien d'autre que des fous :

> - Confrérie de poètes fous ! ricane le commandant Cravache. À force de nous entendre traiter de fous, nous finirons, un jour, par le devenir. Il a tout fait pour ça, d'ailleurs, le commandant Cravache. Combien de coups à la tête avons-nous encaissés ? Combien de mois de prison ? Et pourquoi grands dieux ? Qui veulent-ils effrayer en s'attaquant à nous, ceux qui nous pourchassent, ceux qui nous persécutent, ceux qui nous battent ? ...[202]

En lisant ce passage, on pourrait se demander d'où provient la folie des poètes que le commandant Cravache maintient et qui justifie sa violence. Serait-elle liée à la folie des poètes d'écrire sous et sur un gouvernement dictatorial qui expose clairement la censure et tue toute liberté d'expression, ou serait-elle imbibée dans le fond de leur propos qui demeure politique au sein d'un genre artistique ? Quoi qu'il en soit, René semble suggérer que les vrais déclencheurs et cultivateurs de la folie sont ces hommes despotiques qui pourchassent et persécutent arbitrairement les poètes. La fureur physique du commandant et des autres figures d'autorité illustrées dans ce passage par les coups de tête que reçoivent les poètes, serait dès lors responsable de la naissance d'une folie mentale pour les poètes affectés par un traumatisme crânien. Le passage subséquent qui met en scène les poètes emprisonnés et torturés à coups de bâtons et de calottes par des hommes au visage diabolique durant 6 mois suite à l'incident précédent nous conforte dans cette idée. Les détails de ce supplice sont donnés par Simon qui déclare :

> Ah ! les vaches ! C'est qu'ils ont failli avoir notre peau ! Il y avait vraiment de quoi devenir maboul ! Vous vous rappelez ce soir où ils nous ont réveillés à coups de pied pour nous avertir que nous allions être fusillés ? Et cet autre où ils se sont amusés à nous gifler en nous forçant à

[201] *Ibid.,* p. 323.
[202] *Ibid.,* p.333.

> marcher nus à quatre pattes devants eux comme des chiens ? Il n'y a pas à dire, ils persécutent les poètes, ici. Même les poètes français[203].

Simon démontre à l'intérieur de ce passage que, non seulement la répression des forces de l'ordre est bien réelle et qu'elle a le potentiel de créer des fous, mais qu'elle est également aveugle à la couleur de la peau. Plus intriguant encore est de voir la théorie, selon laquelle la violence des autorités peut être source créatrice de folie pour les poètes, directement appliquée dans la fiction. En effet, le caractère véridique de la parole de Simon au sujet de l'histoire précédemment relatée est automatiquement remis en question par ses confrères qui avouent ne se souvenir de rien (peut-être à cause des commotions créées par les multiples coups qu'ils ont reçus sur la tête). Cette discréditation ferait presque passer Simon pour un « maboul[204] » lui-même et pousse le lecteur à se demander à son tour non seulement là où se situe réellement la vérité, mais également si les actes de tortures que Simon décrit en détail se sont réellement déroulés. La tactique de la discréditation de la parole de Simon par ses confrères poètes de qui l'on attendait la confirmation des faits, permettrait selon nous à Chauvet de dénoncer, à travers la voix de Simon, une réalité tyrannique pourvoyeuse de malades mentaux dont certains nient peut-être l'existence mais qui demeure néanmoins réelle pour ceux qui veulent bien la voir.

Il est clairement établi que la police recherche à évincer la profession de poètes qu'elle perçoit comme pernicieuse. Lorsque les poètes sont de nouveau arrêtés dans le livre deuxième, qui prend la forme d'une pièce de théâtre qui favorise un renversement de point de vue, le Commandant cravache avoue au policier qui l'interroge, qu'il a contrôlé il y a à peine trois mois le vers « Aux Armes ! » du poète Massillon Coicou que chantaient les poètes dans les rues de la ville. Il conclut en

[203] *Ibid.,* p. 352.
[204] *Ibid.,* p. 352.

disant : « J'ai cru la bastonnade et six mois de détention une punition suffisante[205]. » Ainsi constate-t-on que la parole du poète est contrôlée par des répressions physiques qui visent à le réduire au silence. Ce que l'on voit dans la fiction s'applique sans doute dans la réalité, surtout pour Marie Chauvet qui, en prenant la liberté de parler sous la tyrannie, fera face à des menaces aussi bien envers sa famille qu'envers elle-même et verra son livre censuré. Il en va de même pour Massillon Coicou (1867-1908), poète et militant politique haïtien qui s'était jadis soulevé contre la dictature du président Pierre Nord Alexis et qui sera par conséquent exécuté en 1908. On observe que Marie Chauvet utilise l'intertextualité de manière politique en insérant dans son récit des vers appartenant à ce poète et qui incitent à résister à l'oppression :

> *Entendez-vous ce cri qui retentit : Aux armes !*
> *Encor l'horreur ! encor du sang ! encor des larmes*
> *Ces lugubres échos, ce n'est pas le canon*
> *De la Crête à Pierrot qui tonne sa furie*
> *Pour défendre ou venger les droits de la Patrie...*[206]

En dissimulant son discours politique derrière les propos de Coicou récupérés par les poètes au sein de la fiction pour traduire leur propre sentiment, Chauvet se risque adroitement à briser le silence imposé par la dictature en dénonçant les excès du pouvoir, sans le faire. On retrouve dès lors cette thématique du silence et de la parole à laquelle on faisait déjà référence plus tôt, cette fois dans un cadre critique et politique. Le livre aux échos politiques est un danger pour le gouvernement qui ne veut pas qu'on le dise, et même qu'on le dénonce ; mais qui préfère se dire lui-même en contrôlant l'image qu'il projette. Bien que ces mots inscrits sur des pages restent accessibles uniquement à une certaine partie de la population – celle qui sait lire –, il demeure une arme dangereuse pour le gouvernement qui se veut effacer toute trace de dénonciation qui pourrait même par la suite arriver

[205] *Ibid.,* p. 374
[206] *Ibid.,* p. 323

aux oreilles de la prospérité. Rester silencieux semble donc être le seul moyen d'échapper aux conséquences que pourraient amener une révolte éventuelle sous une dictature, sans quoi ceux au pouvoir vous l'imposent automatiquement par la censure, verbale et/ou écrite et/ou par la torture, physique et/ou psychologique.

Une fois dans la mansarde, Simon rappelle par conséquent aux autres, qu'ils s'étaient jurés de ne jamais se mêler à la politique suite à leur arrestation par le commandant et ses sbires féroces au visage diabolique[207]. Il remarque pourtant qu'André, René et Jacques auraient des mines de conspirateurs[208]. C'est que la présence soudaine de nouvelles forces oppressives dans la ville, celle des diables, semble éveiller un sentiment d'indignation mêlé à la peur pour beaucoup, et surtout pour René. Mais qui sont réellement ces diables ? Si nous n'avons fait jusqu'ici qu'une référence éparse à ces forces mystérieuses qui symbolisent le pouvoir et hantent le texte sous le nom métaphorique de « diables », c'est que leurs attributs et leur fonction ne sont clairs pour personne. On peut néanmoins affirmer que ces personnages, de par leur désignation symbolique, font partie intégrante du merveilleux de la vie haïtienne et de la touche merveilleuse qui caractérisent en partie la fiction de Chauvet. Ils contribuent à l'invraisemblance de l'histoire de fou de René et de ses compagnons, non seulement parce qu'ils sont de nature changeante, mais aussi parce que, conséquemment, le lecteur ne sait plus à quoi ou à qui il a affaire. Les diables sont présentés dans le texte de manière anonyme. Toute référence à ces derniers se fait soit par la voie passive, l'article défini pluriel « les », le pronom personnel « ils », le pronom possessif « leur », le pronom démonstratif « eux », ou encore par leur tenue vestimentaire (un uniforme et des bottes). René avoue d'ailleurs leur en avoir donné intuitivement une représentation poétique bien avant de les avoir vus

[207] *Ibid.,* p. 352.
[208] *Ibid.,* p. 344.

> [...] je les ai peints bottés, armés, habillés d'un rutilant uniforme rouge et noir garni de boutons d'or. Le symbole, je l'ai compris : Flammes incandescentes brûlant au fond d'un gouffre d'où les damnés verraient, suprême et odieuse tentation, ruisseler sans fin une pluie d'or. Rouge, noir, or ! Flamme, gouffre, ambitions ![209]

Mais il ne sait pas en réalité à quoi ces derniers ressemblent :

> Je voudrais dévisager les diables pendant qu'ils tuent. De loin, sous leur uniforme, ils se ressemblent tous. Ni noirs, ni blancs, ni jaunes. Incolores ! Comme le crime. Incolores ! Comme l'injustice et la cruauté. On ne voit rien d'eux que leur uniforme. Corps sans tête. Têtes coiffées d'une sorte de casque en or mais d'où la face est exclue. Aurai-je le courage de les dévisager derrière la cloison de ma mansarde ? Anonymes comme la bêtise et la méchanceté. La laideur m'accable, me démoralise. J'appelle laideur la décomposition du plan facial et des traits sus l'effet de la cruauté sadique. Ils prennent trop plaisir à tuer[210].

Ce passage prouve que René n'est pas sûr de son ressenti intérieur et de sa propre expérience extérieure. Non seulement n'est-il pas sûr de ce dont il parle, mais il est aussi présenté dans le récit comme rêveur, alcoolique, affamé, épuisé et de ce fait délirant, à l'instar de ses confrères. Si la description des diables par René n'est pas vérifiable, elle le devient d'autant moins lorsque le lecteur prend en considération l'état insensé dans lequel il se trouve. Au fond, ces diables semblent faire partie de la rumeur. Personne ne les a vraiment vus, mais tout le monde en parle. Le lecteur remarquera que la véritable présence des diables, voire même leur véritable existence, est toujours remise en question par les poètes eux-mêmes. Ainsi la question « qui ? », indiquant le manque d'un sujet précis, suit-elle fréquemment les multiples références faites aux diables par le cénacle des poètes fous. Le quiproquo entre René et André au début de l'histoire est révélateur :

> - Tu les as vus ?
> - Qui ?
> - Les diables. Ils entourent ton frère. Ils le cernent. Ils le poussent devant eux.
> - Où ?
> - Là, au coin de la grand-rue[211].

[209] *Ibid.,* p. 300.
[210] *Ibid.,* p. 314-315.
[211] *Ibid.,* p. 306.

Le dialogue de sourd entre les deux personnages n'est qu'un exemple parmi tant d'autres[212] qui incitent la remise en question de l'existence des diables à l'extérieur de la mansarde dans le livre premier du récit. Par ailleurs, ces figures que René définit comme portant « un uniforme » et armés jusqu'aux dents, sont illustrées différemment par André, Simon, Angélie (la mère de René) et Germaine (la maîtresse de Simon), soulignant ainsi leur caractère multiforme. Suite à une autre conversation avec René au sujet des diables, André déclare qu' « Il y a toutes sortes de diables, [...], j'en ai vu un en rêve. Il était tout blanc avec des cornes et une queue rouge. Il gesticulait drôlement et me menaçait d'une longue fourche[213]. » Cette représentation du diable fait sans doute écho, du moins en partie, à l'image occidentale qui est donnée d'une telle figure. Simon, le poète français en donne d'ailleurs une description similaire :

- Et vous les avez vus ? demande Simon.
- Qui ?
- Les diables.
- Oui, répondis-je.
- Ils ont des cornes et une queue ?
- Non. Des bottes, des armes et un casque.
- Ils sont nus à part ça ?
- Non. Ils portent un uniforme.
- Mon Dieu ! fait-il, tout ça me rappelle les horreurs vécues au front[214].

La perception de Simon est clairement influencée par la tradition européenne et la religion catholique mais également par son expérience personnelle. Simon, qui réfute l'idée des diables et essaie de persuader ses confrères poètes qu'il s'agit simplement d'une patrouille de Port-au-Prince, sera d'ailleurs blâmé par André de ne rien comprendre au merveilleux haïtien suite à quoi, il sera à son tour tenté de qualifier ses confrères poètes de fous.

[212] Voir également p. 315, 336, 340, 344, 346, 347, 351 et 353.
[213] *Ibid.,* p. 326.
[214] *Ibid.,* p. 347.

Angélie et Germaine semblent quant à elles, insinuer que les diables ne sont autres que les proches qui nous entourent. Pour Angélie, que le Père Angelo traite de folle,

> les diables sont partout. Ils prennent la forme d'honnêtes gens. Ils te saluent, ils te disent adieu ma commère, bonne santé ma sœur ; ils lèvent sur toi des yeux innocents et ils règlent ton compte par en bas[215].

Germaine semble confirmer le diagnostique que fait Angélie de la société haïtienne lorsqu'on entend Simon dire qu'après avoir été la victime d'hallucination pendant toute une nuit,

> Germaine à parlé de diables ce matin-là, je me rappelle à présent. Elle m'avait enfermé à clé, accusant la vieille Tulia d'avoir le mauvais œil. Moi, j'écrivais, malgré la fièvre, indifférent à tout. « Ce quartier est plein de diables, m'assurait-elle, je sais ce que tu as[216]. »

Ces multiples représentations du diable offertes au cœur de *Folie* participent à la déstabilisation du récit en ne permettant au lecteur d'établir aucune conclusion définitive lorsqu'il s'agit d'identifier les acteurs de la tyrannie. Plus encore, Marie Chauvet nous pousse d'aller au-delà de nos idées et jugements prédéfinis et de nous ouvrir à la polysémie qu'entraine l'usage d'un même mot dans différent contextes. Après tout, ne pourrions-nous pas également qualifier le commandant Cravache et ses sbires de diables pour les poètes haïtiens ? Les diables de Simon ne pourraient-ils pas êtres ceux auxquels il a fait face pendant la guerre ? Et ne devrions-nous pas accepter les croyances mystiques du peuple haïtien pour qui le diable n'est autre que les personnes qu'ils côtoient tous les jours et qui leur en veulent en secret ? Toutes ces interprétations semblent en effet plausibles dans la mesure où, la seule caractéristique commune et stable à tous ces diables est leur cruauté, qui ne manque pas d'être dénoncée par tout un chacun. Chauvet semble en ce sens dénoncer la tyrannie en général. Réduire l'interprétation de la figure du diable simplement au gouvernement de Duvalier, et donc à la sphère politique, bien que légitime, serait selon nous trop réductif et ferait même une omission importante de l'implication artistique du texte. Car en mêlant folie et polysémie, Chauvet

[215] *Ibid.,* p. 337.
[216] *Ibid.,* p. 346.

brouille les pistes de sa dénonciation et ne laisse d'autre choix au lecteur que celui de garder à l'esprit que sa lecture du texte ne prime pas nécessairement sur une autre.

La question de perspective demeure donc importante pour la lecture de *Folie*, et devient même évidente dans la forme du texte qui débute par le récit omniscient de René, enfermé dans sa mansarde (« son poste d'observation[217] ») pour épier les diables et Cécile de l'intérieur à travers un trou. Le lecteur, qui ne peut en premier lieu que se fier au récit de René, observateur principal qui découvre sa réalité en même temps qu'il la vie dans le livre premier, se rend bien vite compte qu'il ne peut et ne doit surtout pas prendre les paroles du poète au pied de la lettre. Le livre deuxième qui prend la forme d'une pièce de théâtre, où René qui regardait est maintenant regardé, finit de déstabiliser le lecteur qui fait désormais face aux voix multiples de la population, d'un prêtre, d'un docteur et des forces de l'ordre. Ce changement de perspective permet d'exposer la folie de René en plein jour. Le lecteur apprend en effet, par exemple, que les diables auxquels René faisaient sans cesse référence ne sont point. De plus, pour le peuple haïtien René, qui ne semble plus avoir toute sa tête, est « possédé par ses loas[218] », « possédé du démon[219] » et « enragé[220]. » Pour le prêtre, la situation entière est « un cas de folie collective particuliers[221]. » Pour le docteur Prémature, « ces hommes ne sont pas en pleine possession de leurs faculté[222]. » Le docteur sera toutefois forcé de changer son diagnostic et de déclarer les poètes sains d'esprit après que le Commandant Cravache, qui a besoin d'un alibi crédible et fondé pour exécuter les poètes pour l'exemple, lui fasse du chantage. Car être fou, c'est être protégé par le caractère incertain de la valeur des propos énoncés.

[217] *Ibid.,* p. 302.
[218] *Ibid.,* p. 357.
[219] *Ibid.,* p. 358.
[220] *Ibid.,* p. 358.
[221] *Ibid.,* p. 362.
[222] *Ibid.,* p. 380.

La folie a ainsi le pouvoir de disculper tous présumés coupables, par manque de preuves concrètes. En octroyant au Commandant Cravache la possibilité de s'exprimer par lui-même lors du chantage grâce au genre théâtral plutôt que par le biais d'un témoignage indirect tel que celui de René, Chauvet expose directement la nature totalement corrompue des forces de l'ordre haïtiennes qui n'hésitent pas à abuser de leur position privilégiée au pouvoir pour arriver à leurs fins. À présent, démunis de toute excuse, les poètes sont déclarés traîtres à la patrie et fusillés.

> Il faut souligner le caractère essentiel des dernières paroles de René, prêt à mourir :
> - Ah ! Christ ! criai-je, puisqu'ils vont nous attacher au poteau comme ils t'ont cloué sur la croix et puisqu'ils vont cribler notre corps de plaies, fais que notre mort serve à quelque chose et empêche nos noms de sombrer dans l'oubli[223].

Si pour le Commandant Cravache, montrer l'exemple consiste à fusiller les poètes qui ont eu la folie de se soulever contre la dictature et les abus de pouvoir des forces de l'ordre, il en est autrement pour René et ses confrères poètes qui espèrent laisser une trace de leur combat à la postérité. L'histoire des poètes servirait alors de témoignage au sujet de l'oppression constante qui est imposée à la population haïtienne et en particulier aux poètes et artistes qui désirent s'exprimer. En conclusion, on peut dire que l'usage par Marie Chauvet d'un discours fréquemment invraisemblable, de métaphores, du merveilleux et du procédé intertextuel sont autant d'éléments qui, selon nous, favorisent la protection de l'auteur face à une dénonciation certaine de toute forme de dictature où l'on abuse ostensiblement du pouvoir ; une dénonciation qui reste tout de même cachée entre les lignes. Dans cette optique, il n'est pas inintéressant de se demander si le livre de Marie Chauvet aurait été censuré s'il n'était constitué que du volet *Folie*. Bien qu'aucune réponse concrète ne peut être donnée, nous restons persuadés que des trois volets à visée politique de la trilogie *Folie,* demeure

[223] *Ibid.,* p. 382.

celui qui cache le mieux sa dénonciation et de ce fait dit sans réellement dire grâce à la stylistique et à l'esthétique empruntées par l'auteur.

3.3. *Solibo Magnifique* ou le terrorisme de la Loi.

> *La Loi saigne les gens, la Lwa ka senyen moun !... Surprenante révélation, terrifiante aussi à en juger par ses effets : les pompiers délaissent guerre et batailles en zigzag à travers la Savane :* La Lwa ka senyen moun *!...*[224]

Publié en 1988 chez Gallimard, le second roman de Patrick Chamoiseau, *Solibo Magnifique,* dépeint un monde post-colonial antillais où la présence et la fonction des forces de l'ordre sont pour le moins alarmantes. Dans la veine du roman policier, un certain narrateur du même nom que l'auteur, relate l'histoire tragique d'un conteur qui meurt soudainement d'une « égorgette de la parole[225]. » Le narrateur Chamoiseau indique lors de l'arrivée de la police sur les lieux du crime qu'

> Avec elles, arrivent aussi les chasseurs de bois d'aux jours de l'esclavage, les chiens à marronnage, la milice des alentours d'habitation, les commandeurs des champs, les gendarmes à cheval, les marins de Vichy du temps de l'Amiral, toute une Force qui inscrit dans la mémoire collective l'unique attestation de notre histoire : Po la poliiice ![226]

Assimilées aux formes d'oppressions coloniales sous lesquelles les esclaves furent jadis assujettis, le narrateur insinue que la structure et les pratiques de la police dans la société martiniquaise n'ont guère évolué. Ce n'est un secret pour personne que Chamoiseau, fort de ses études en sociologie et en droit effectuées à Paris, vécut la départementalisation de la Martinique en 1946 comme une *tragédie*[227] que l'on pourrait certainement rapprocher sous certains ongles à l'histoire du roi Christophe en Haïti. En plus de démontrer que cette nouvelle intégration politique n'octroie en réalité aux départements d'outre-mer qu'un statut de société néocoloniale qui demeure liée à la

[224] Patrick Chamoiseau, *Solibo Magnifique,* Paris, Gallimard, 1988, p. 89.
[225] *ibid..,* p. 25.
[226] P. Chamoiseau*, Solibo Magnifique, op. cit.*, p. 83.
[227] Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris : Gallimard, p.172.

France sur le plan socioculturel, linguistique, économique, et politique[228], Chamoiseau pointe du doigt le phénomène de domination coloniale qui perdure avec une telle assimilation. Constatant que la modernisation pousse la société antillaise à se tourner vers l'espace urbain pour donner sens à leur vie, l'écrivain déclare dans *Écrire en pays dominé* que « [...] l'En-ville créole n'est pas la ville occidentale [le Centre-métropole], il ne comble pas l'espoir qui sous-tend les exodes. C'est un outils militaire et administratif, comptoir gestionnaire aux ordres du Centre lointain[229]. » Chamoiseau souligne par ailleurs qu'il n'existe aucune solidarité cet En-ville[230].

La police martiniquaise, que Chamoiseau dépeint dans son roman, est sans doute l'exemple le plus évident de cette occupation militaire occidentale établie au sein de ce qu'il nomme la « modernité coloniale[231]. » Dans ce nouveau contexte postcolonial, l'oppression et la répression sont désormais prises en charge et appliquées par la population noire elle-même qui demeure, dans une certaine mesure, sous les ordres des blancs de la métropole. Chamoiseau décrit dans son roman des policiers noirs qui n'hésiteront pas à abuser de leur pouvoir et à user de la violence physique, psychologique et verbale envers leurs confrères terrorisés pour parvenir à leurs fins, tel « le planteur-béké [qui] jetait les esclaves au fer pour les rendre raisonnables[232]. » C'est à travers le récit du marqueur de paroles (un ethnographe) Patrick Chamoiseau, narrateur et personnage fictionnel, victime lui-même des excès de la police, que l'histoire du maître de la parole (conteur créole) Solibo parvient aux oreilles de tous. Le narrateur également surnommé Chamzibié, Ti-Cham ou Oiseau de Cham, se disant marqueur de paroles, mais en réalité sans aucune profession selon le rapport d'enquête préliminaire

[228] A. James Arnold, "Créolité: Power, mimicry, and dependence, Review: Literature and Art of the Americas", 37:1, 19-26, 2004. p. 20.
[229] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 190.
[230] *Ibid.*, p. 200.
[231] *Ibid.*, p. 17.
[232] *Ibid.*, p. 181.

de l'inspecteur principal Evariste Pilon, s'était en effet promis de faire la lumière sur ce qui s'est passé. Mais il est conscient du caractère éphémère de la situation qui dépendra de sa parole contre la parole de l'autorité. Le narrateur de *Solibo Magnifique* est constamment hanté par l'oubli, la folie et la force répressive qui désamorcent la vérité, comme il le déclare au terme de son incarcération : « Sitôt libre, j'avais voulu tout oublier, même cette promesse légère de porter témoignage[233]. » L'idée de légèreté souligne la nature évanescente de l'événement que seule la parole marquée peut colporter (sans les moyens de confirmer) la vérité sur le trépassé. Cette parole particulière s'inscrit contre le silence tacite du pouvoir qui anéantit la raison :

> J'aurais voulu pour lui d'une parole à sa mesure : inscrite dans une vie simple et plus haute que toute vie. Mais, autour de son cadavre, la police déploya la mort obscure : l'injustice, l'humiliation, la méprise. Elle amena les absurdités du pouvoir et de la force : terreur et folie.[234]

La portée primordiale de la parole dans le roman de Chamoiseau qui n'est plus à démontrer, nous fait penser par exemple à la place essentielle que tient ici, le concept de l'oraliture que plusieurs critiques se sont déjà attachés à examiner. Il importe de noter que cet outil stylistique invoqué par Confiant et Chamoiseau permettrait d'écrire une langue essentiellement orale. Encore faut-il ajouter avec ces mêmes critiques que *Solibo Magnifique* possède un caractère multidimensionnel qui va au delà de la simple dichotomie relevée entre l'oralité et l'écriture. Cette hybridité, sensée refléter le caractère complexe de la société antillaise, ressort notamment sur le plan esthétique, linguistique et culturel[235].

---

[233] *Ibid.,* p. 221.
[234] *Ibid.,* p.27
[235] Pour plus d'informations sur le caractère hybride du roman de Chamoiseau voir, entre autres : Alexie, Tcheuyap, Creolist mystification : Oral Writing in the Works of Patrick Chamoiseau and Simone Schwartz-Bart", Research in African Literatures, Vol. 32, N°4., Winter 2001, pp. 44-60 ; Guillermina De Ferrari, *Vulnerable States: Bodies of Memory on Contemporary Caribbean Fiction*, University of Virginia Press, 2007 ; Wendy Knepper, *Remapping the crime Novel in the Francophone Caribean: The Case of Patrick Chamiseau's* "Solibo Magnifique", PMLA, Vol. 122, N°5, Special Topic: Remapping Genre (Oct. 2007), pp. 1431-1446.

Mais de ce métissage flagrant, se dégage surtout une dualité rigide au niveau de l'interprétation de la mort mystérieuse de Solibo qui déclenche ce que certains ont nommé « une incommunicabilité entre deux mondes[236] » et d'autres « un malentendu des cultures[237] », mais qui pourrait être interprété comme une histoire de fou. En confrontant le point de vue du peuple antillais à celui de la police – en d'autres termes, celui du merveilleux et de l'irrationnel antillais au scientifique et rationnel occidental – Chamoiseau montre au public de son roman les mesures extrêmement déraisonnables que sont prêts à prendre les représentants de la loi aliénés pour obtenir non pas *la* vérité mais *leur* vérité de manière à résoudre une enquête qui s'avère tout à fait sans sens. Le roman policier postcolonial trouve en effet généralement l'une de ses particularités dans son infusion du réel merveilleux – qui appartient au monde caribéen[238] – à un genre traditionnellement positiviste. Ceci est d'autant plus vrai pour le roman *Solibo Magnifique* qui remettra en cause, à l'aide de cette touche magique, toute vérité scientifiquement prédéfinie.

Il est encore plus étonnant de constater qu'en utilisant le genre du roman policier, propice à la représentation de la tyrannie de la justice, Chamoiseau démasque un système judiciaire qui est sensé garantir la paix et protéger la société qui a perdu toute confiance dans les hommes de loi. On s'attendrait en lisant des romans policiers classiques à l'arrestation par la police d'un ou de plusieurs individus qui auraient perpétrés un délit ou un crime. Ce que Chamoiseau nous offre, c'est la torture arbitraire des témoins innocents de la mort de Solibo qui deviennent suspects et finissent victimes

[236] M. Ndiaye Cheikh, « Maronnage, orlité, écriture dans Solibo Magnifique de Patrick Chamoiseau », Nouvelles Etudes Francophones, Vol. 22, N°2, University of Nebraska Press, Automne 2007. p. 112-121.

[237] Jean Bessiere, « Malentendus Romanesques et Données culturelles : Quelques exemples francophones, » dans Mabel Lee and Meg Hua, Cultural *Dialogue and Misreading*, Broadway, Australia : Wild Peony ; Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1997. p. 25.

[238] Françoise Cévaër remarque dans son article que l'irrationnel est presque toujours présent dans le roman policier postcolonial. Françoise Cévaër, « Enquetes occultistes : les policiers antillais face au surnaturel », Présence Francophone, n°72, 2009. p. 48.

des représentants locaux du « bleu de la Loi[239], » et par filiation de la « Loi [qui] sort de France[240]. » S'il paraît à première vue aisé de juger les agissements violents de la police envers ces innocents, Wendy Knepper fait bien de remarquer que le contexte postcolonial qui accompagne de tels événements, rend en réalité une telle tâche difficile, même pour le lecteur :

> […] in a postcolonial context, particularly when the novel traces the life of a subject who is haunted by the colonial past, roles of the victim and the detective or investigator are increasingly problematic. In fact, rather than role switching, one may find an elision of roles as one person is both a victim and a perpetrator simultaneously, making it difficult to make a moral judgment about 'right' and 'wrong' actions or even the 'nature of justice' itself. When one brings a postcolonial perspective to a repressive regime or a colonial order, the very act of upholding the law may become suspect and even 'criminal'. When a subject moves between or among conflicting interpretive frameworks of crime, law, punishment, and justice, the determination of right or wrong actions may become problematic[241].

Rappelons que Patrick Chamoiseau lui-même avait déjà avoué n'émettre aucun jugement sur les figures d'autorité dans son roman auxquels il s'identifie d'ailleurs entièrement. Ces policiers semblent en outre, avoir une fonction bien particulière :

> Nous sommes tous un peu comme ça. Pilon entre deux chaises qui se concurrencent dans sa tête, Bouaffesse avec sa violence mal contrôlée, son désir d'assimiler les valeurs qui viennent d'ailleurs. C'est vraiment nous. C'est plus un éclairage porté sur des fonctionnements. Je crois en l'éclairage. Je pense que nous sommes dans une obscurité culturelle, identitaire, une obscurité de phénomènes de dominations diverses qu'il nous faut éclairer. Et ça me renseigne moi-même sur ce que je suis. Ça me débarrasse de pas mal de comportements, c'est cathartique d'une manière générale. Je suis dedans, j'ai les mêmes peurs, aliénations, impossibilités[242].

Aussi raisonnables que semblent la confession et les intentions de Chamoiseau, on ne peut s'empêcher de se demander si son roman est réellement dépourvu de toute critique idéologique. Celle-ci doit bien exister même si ce n'est pas directement de la part de l'auteur. C'est du moins

---

[239] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 93.
[240] *Ibid.,* p. 97.
[241] Wendy Knepper, "Confession, Autopsy and the Postcolonial Postmortems of Michael Ondaatje's *Anil's Ghost*," in Christine Matzke and Susanne Mühleisen, *Postcolonial Postmortems: Crime Fiction from a Transcultural Perspective*, Ed. Rodopi, 2006. p. 42.
[242] Michaël Plumecocq, Entretien avec Patrick Chamoiseau autour de *Solibo Magnifique*, Roman 20/50, n°27, juin 1999. (Entretien réalisé à Fort-de-France en 1996). p. 135.

indirectement à travers son double fictif, le narrateur et personnage Patrick Chamoiseau qu'on l'entend. Les méchancetés policières, « l'injustice, l'humiliation, la méprise, [...] la terreur et la folie » que causent « les absurdités du pouvoir et de la force[243] » ont effectivement autant d'importance dans la fiction que la Parole de Solibo qu'il tente de retranscrire. C'est grâce à ces comportements immodérés et surtout grâce aux réactions des victimes face à celles-ci, que Chamoiseau pourrait non seulement réveiller la conscience antillaise sur sa confusion identitaire mais également changer les mentalités. Des personnages fictionnels comme Congo et Doudou-Ménar sont pour l'auteur des lanternes aussi essentielles que le narrateur lui-même pour éclairer les exactions de la police. N'ayant pas la langue dans leur poche – insubordination qu'ils finiront par payer de leur vie – ces personnages communs auxquels le lectorat antillais peut facilement s'identifier, pourraient bien être la clef du déclenchement de la catharsis théâtrale que Chamoiseau souhaite.

Le vent de folie qui souffle dans l'univers de *Solibo Magnifique* n'est pas lié au hasard. Le décès du grand conteur Solibo, mort d'une « égorgette de la parole », est précisément signe précurseur de la décadence de l'oralité dans le monde postcolonial antillais et par conséquent de celle d'oreilles attentives aux histoires créoles. Mais il dénote aussi la naissance d'une folie extrême dans la société antillaise. Le personnage la Fièvre, témoin de la mort de Solibo, en fait le constat : « Il est clair que nous ne sommes plus du bon côté de la vie. En mourant, Solibo nous a plongés là où il n'y a plus de parole qui vaille, plus de sens à rien. [...] Tout est là, familier, mais l'existence est nulle : *Où sommes-nous, Seigneur ? Où sommes-nous ?...*[244]. » Le narrateur explique en effet que celui qui fut jadis un maître de la parole incontestable,

[243] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 27.
[244] *Ibid.,* p. 155.

> [...] se dissipait dans les mémoires [...]. Il avait vu mourir les contes, défaillir le créole, il avait vu notre parole perdre de cette vitesse que pas un de nos maîtres ne pouvait écouter, il se voyait saisi par cette fatalité qu'il avait cru pouvoir vaincre. Alors il s'adressa au seul qui pouvait le comprendre, et on le vit aller, les lèvres battant silence, en discussion avec lui-même[245].

Un autre témoin, Bête-Longue, révélait déjà quelques pages plus tôt, qu'il aperçut plusieurs fois Solibo en train de se parler à lui-même, « à l'environ de son four. [...] Assis dans la fumée. Raide. Sa bouche battait silencieusement[246]. » N'ayant plus de fonction particulière, plus de raison d'être dans une société en proie à la modernisation, Solibo, désespéré ne sait plus où donner de la tête et meurt en emportant avec lui la Parole. Chamoiseau nous fait voir l'étendue de cette perte identitaire en exposant tout au long de son roman, le discours de sourd entre la police et les gens du peuple qui se réclament de deux mondes diamétralement opposés. Dire que Solibo a connu une « mort énigmatique du point de vue médical[247], » qu'il est « étranglé *de l'intérieur*[248], » n'amuse pas le Brigadier-chef Philémon Bouaffesse et l'inspecteur principal Evariste Pilon. Car selon le narrateur, « Pourtant, amateur de mystères policiers, l'inspecteur principal n'appréciait guère le côté irrationnel des « affaires » d'ici-là[249].» Le problème fondamental, c'est que « la loi des vieux blancs » est inutile contre le merveilleux des Antilles[250]. L'inefficacité de la loi française soulignée par le narrateur indique que celle-ci n'a aucune signification formelle dans le département d'outre-mer. Nous abondons dans le sens du critique H. Adlai Murdoch quand il remarque, dans *Creole Identity in the French Caribbean Novel,* que Doudou-Ménar, et nous ajouterions même ses compatriotes, font exclusivement référence aux institutions européennes présentes en Martinique de manière

[245] *Ibid.,* p. 223-224.
[246] *Ibid.,* p. 187.
[247] *Ibid.,* p. 216.
[248] *Ibid.,* p. 215.
[249] *Ibid.,* p. 117.
[250] *Ibid.,* p. 86.

métonymique[251]. Les policiers deviennent ainsi « les hommes de la Loi[252]. » Ils portent « le bleu de la Loi[253] » et conduisent « le car de la Loi[254]. » Leur lieu de travail est sans grande surprise « la maison de la Loi[255]. **»** Cet amalgame que font les habitants antillais entre l'institution et la personne démontre le peu d'intégration des valeurs françaises auxquelles ils sont assujettis et qu'ils s'efforcent malgré eux d'assimiler. Le mot « Loi », dont la majuscule atteste de sa force absolue, ne représente réellement pour le peuple antillais qu'un concept étranger, une abstraction européenne qui englobe un symbole qui n'a de sens pour personne.

Les représentants de la Loi eux-mêmes ne semblent pas avoir une meilleure idée de ce qu'elle représente et se dissocient par conséquent de celle-ci assez souvent. Justin Philibon, par exemple, que Doudou-Ménar appelle « la Loi » lorsqu'elle court chercher de l'aide pour Solibo, réplique aussitôt : « Madame, je suis gardien de la paix, la loi c'est un autre butin, ça se fait en France, voyez-vous[256]. » Le brigadier-chef Bouaffesse réagit comme lui lorsqu'il explique à un pompier qu'« au nom du Code et de la République » il devrait le mettre en prison pour avoir détruit des indices indispensables à son enquête sur la scène du crime. Il poursuit en précisant : « [...] mais je suis un gentil, nul n'est censé ignorer la loi mais la loi sort de France et quand elle arrive au pays, même si on la connaît, on n'est pas obligé de la reconnaître, bon alors j'ai décidé de vous laisser tranquille [...][257]. »

---

[251] Idem pour « la Médecine. » H. Adlai Murdoch, *Creole Identity in the French Caribbean Novel*, Chap. 5: "Solibo Magnifique: Carnival, Opposition, and the Narration of the Caribbean Maroon", University Press of Florida, 2001. p. 97.
[252] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 88.
[253] *Ibid.,* p. 93.
[254] *Ibid.,* p. 83.
[255] *Ibid.,* p. 180.
[256] *Ibid.,* p. 49-50.
[257] *Ibid.,* p. 96-97.

Il est difficile de réellement croire aux connaissances présumées de Bouaffesse au sujet de la loi. Celui qui parle « au nom du Code et de la République » semble en réalité n'avoir aucune maîtrise de l'expertise judiciaire française qu'il croit appliquer, au point où ses collègues métropolitains déclarent qu'enquêter avec lui relevait du « délire tropical[258]. » Plus grave encore, son parcours pour parvenir au statut de Brigadier-chef paraît quelque peu illégitime. Si l'on en croit le narrateur, on ne peut préciser

> [...] comment il abandonna son tricot de marin-pêcheur où il végétait après sa guerre coloniale, pour les bleus officiels du gardien de la paix. De plus, toute question visant à éclaircir comment il était devenu sous-brigadier, puis brigadier, enfin brigadier-chef, sans voir accompagner ces promotions de l'exil habituel dans le givre des commissariats parisiens resterait sans réponse[259].

Les motivations de Bouaffesse demeurent ambiguës dans le roman, surtout lorsqu'il refuse de transmettre l'affaire de la mort de Solibo à l'officier de police de permanence, car cette procédure « ôtait aux agents en uniforme l'éventuelle gloire d'une photo en journal[260]. » Les réticences que Bouaffesse éprouve envers l'officier de police n'indiquent pas simplement un désir de faire la une mais un mal plus profond : celui de faire partie du clan des « uniformes, des bougres natifs natal[261] » plutôt qu'à celui des officiers de police judiciaire qui sont généralement, en Martinique, les « Français de France[262].» L'aliénation absolue du brigadier-chef est perçue par le narrateur comme un anachronisme délibéré invoquant le passé colonial de la Martinique :

> Cet homme, il faut le dire, est du bois des chefs. Sur le bateau négrier c'est lui qui nous aurait baignés à l'eau de mer, désinfecté la cale au vinaigre bouilli, nous aurait frottés d'huile un peu avant la vente. Sur l'habitation, il eût été celui qui donnait la cadence du travail au champ, puis, plus tard, commandeur. Il était fait pour être chef, mais du côté du manche. Diriger, par exemple, une troupe de nègres-marrons galeux ne l'aurait pas intéressé[263].

---

[258] *Ibid.,* p. 120.
[259] *Ibid.,* p. 55.
[260] *Ibid.,* p. 104.
[261] *Ibid.,* p. 104.
[262] *Ibid.,* p. 104.
[263] *Ibid.,* p. 57-58.

Le personnage de Bouaffesse, dans le contexte colonial ou post-colonial, semble clairement destiné à jouer le rôle d'un tyran aliéné qui, pour paraphraser Françoise Cévaër, serait un avatar « du système colonial [qui a] surtout retenu la loi de l'oppression et de la répression, la violence et la terreur[264]. » De fait, le champ lexical de la magie noire, de la mort et celui de la violence se trouve partout où le brigadier-chef fait apparition. Bouaffesse aux mains « maudites » et « mortuaires » utilisait sa réputation de demi-quimboiseur à bon compte pour effrayer tous ceux qu'il appréhendait. C'était un homme intrépide, d'une « implacable cruauté[265] » qui « semblait guetter le prétexte pour entrer en sauvagerie[266]. » Le brigadier chef, au sourire qui épouvante, ne rate pas une occasion pour torturer les témoins qui sont sous l'emprise d'une peur froide[267]. Se faire respecter envers et contre tout prend dès lors le dessus sur le devoir de faire respecter la loi[268] - et surtout de résoudre l'enquête de la mort de Solibo - dans un monde postcolonial où la hiérarchie instaurée en même temps que le pouvoir détruit toute solidarité entre gens de couleurs. En vérité, « le bleu de la Loi » confère à Bouaffesse un certain statut professionnel et social qu'il compte bien garder intact par tous les moyens. Guillermina De Ferrari récapitule ainsi la situation du personnage: "In spite of all his efforts, he is left at the margins of the spectacle of power. He is almost a "real" guardian of the metropolitan law. But not

[264] Cévaër, *op. cit.,* p. 52.
[265] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 91.
[266] *Ibid.,* p. 183.
[267] Les victimes sont décrites comme « tremblant[e]s » (p. 83), « raides », « glacé[e]s de sueur » (p. 84) ; un seul regard de Bouafesse « suffisait à [leur] givrer les orteils et les graines » (p. 85).
[268] Cévaër, *op. cit.,* p. 52. Kneper en dit de même : "[Bouafesse] is seen as complicit with power in ways that have less to do with protecting and care for the community and more to do with self-interest". Wendy Knepper, "Remapping the crime Novel in the Francophone Caribean: The Case of Patrick Chamiseau's "Solibo Magnifique"", PMLA, Vol. 122, N°5, Special Topic: Remapping Genre (Oct. 2007), pp. 1431-1446. p. 1438.

quite[269].” S’il est vrai que le masque de la loi duquel Bouaffesse tire son autorité lui permet de se démarquer de la masse populaire antillaise, il demeure en même temps la preuve même que le brigadier-chef ne pourra jamais parfaitement arriver à jouer le rôle qui lui est attribué par la France. L’aliénation et la supercherie de Bouaffesse sont non seulement démasquées par le narrateur qui délégitime le parcours et les capacités professionnelles de celui-ci, mais aussi par ses victimes. À titre d’exemple, Doudou-Ménard, qui recherche du secours pour Solibo, arrive à l’hôtel de police affolée et se voit encerclée puis attaquée par les gardiens de la paix. Contrarié par le tapage extérieur que produit une telle manœuvre, Bouaffesse sort de son bureau pour voir ce qui se passe. Suite à quoi Doudou-Ménard s’exclame :

> « A-a ! Philémon, je t’avais pas reconnu là comme ça, non ! tu es policier garde-caca alors ?... » À ce cri du cœur, le brigadier-chef la crut folle, mais, homme à femmes, expert en cette énigme, il se mit en alerte afin de prévenir toute négligence susceptible de lui jouer un vieux dé de serbi[270].

Sans doute convient-il de souligner le caractère ironique de la scène. On pourrait penser que Doudou-Ménard qui, il fut un temps, connut très intimement Bouaffesse, n’aurait aucun mal à l’identifier. Pourtant cette dernière s’étonne à la vue du brigadier-chef qui ne correspond désormais plus à l’idée qu’elle s’en était faite. Si l’on peut très bien imaginer que Bouaffesse a physiquement changé depuis cette affaire – ce qui expliquerait la non reconnaissance de Doudou-Ménard – nous sommes plutôt tentés de croire que cette absence de reconnaissance indique une fragmentation capitale entre l’homme noir que Doudou-Ménard connut jadis et le masque blanc qu’il porte aujourd’hui. Cette dernière émet clairement un jugement péjoratif plein de sarcasme sur ce que Bouaffesse est devenu, nommément un « policier garde-caca[271]. » Est-ce Bouaffesse ou son travail de

---

[269] Guillermina De Ferrari, *Vulnerable States: Bodies of Memory on Contemporary Caribbean Fiction*, University of Virginia Press, 2007. p. 58.
[270] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 59
[271] *Ibid.,* p. 59.

policier que Doudou-Ménard équivaut à de la merde, un néant sans réelle signification ? Quoi qu'il en soit, la présence d'un dénigrement est bien là. De peur d'être démasqué, Bouaffesse (qui est officiellement en fonction) évite d'entrer dans le jeu de Doudou-Ménard et la discrédite à son tour en la traitant de folle. En la catégorisant ainsi, le brigadier-chef qui prend son rôle très au sérieux et refuse d'être comme son collègue, Diab-Anba-Feuilles, qui a « des manières de gros nègres, pas celles d'un agent de la force publique[272] », espère jeter le doute sur le discours de Doudou-Ménard et par la même garder une certaine dignité. Le tour de force de Bouaffesse ne débouchera toutefois à rien, et le coureur de jupons, couvert de ridicule, sera bien obligé de reconnaître celle avec qui il avait eut une affaire jadis. Il va sans dire que le comique tient une place importante dans le roman de Chamoiseau[273]. Selon ce dernier,

> Dans *Solibo* il y a aussi le coté rabelaisien de la caricature, du grotesque, qui devait discréditer l'histoire policière. Je crois que je l'ai discréditée en annonçant tout de suite que Solibo était mort d'une « égorgette de la parole » et non pas assassiné. Bien sûr le mot « égorgette » avait un petit côté mystérieux mais au moins ça c'était réglé, ce qui fait que ce faux roman policier était tout de suite invalidé, dès le départ. Mais il fallait encore l'invalider par le grotesque de certaines situations, l'exagéré de certaines attitudes, le côté marionnettes de ces personnages qui appliquent une législation extérieure, qui ne comprennent pas l'imaginaire local[274].

Bouaffesse n'est pas le seul « gendarme burlesque[275] » que Chamoiseau tourne en dérision en exposant son aliénation. Il y a aussi l'inspecteur principal Evariste Pilon, « un nègre savant qui avait sillonné les universités avant d'atterrir dans la police de France, puis à la Brigade criminelle au pays[276]. » L'inspecteur Pilon n'est pas plus apte que Bouaffesse à déchiffrer le mystère attaché à

---

[272] *Ibid.,* p. 93.
[273] Pour une analyse complète de la fonction de la parodie dans l'œuvre de Chamoiseau, voir : Nicole Simek, "The Politics of Parody in Patrick Chamoiseau's Solibo Magnifique and Maryse Condé's Célandre Cou-Coupé," Romance Notes, Vol. 46, N°2, Winter 2006.
[274] Plumecocq, *op. cit.,* p. 131.
[275] Euridice Figueiredo, « La Réecriture de l'Histoire dans les romans de Patrick Chamoiseau et Silviano Santiago, » Etudes littéraires, Vol. 25, N°3, Hiver 1992-1993 p.27-38. p .30.
[276] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 104.

l'affaire de la mort de Solibo. Plus laxiste dans ses méthodes d'interrogation, celui qui fut sacré par le journal *France-Antilles* comme « grand détective[277] » semble néanmoins demeurer dans le noir complet à cause de sa volonté donner la priorité au rationalisme cartésien, tout comme l'avait fait Mathieu face aux révélations de Papa Longoué dans *Le Quatrième Siècle* de Glissant[278], plutôt qu'à ce qu'il perçoit comme le délire merveilleux local. C'est que Pilon et Bouaffesse représentent décidément ce que De Ferrari appelle « the hybrid self of colonial history[279]", à l'instar du roi Christophe en Haïti dont nous avons précédemment fait l'étude. À la fois colons et colonisés[280] ces personnages se retrouvent piégés dans un contexte de postindépendance et postcolonial où ils n'ont d'autre choix que celui de renforcer la loi coloniale sur des sujets qu'ils perçoivent à leur tour comme colonisés. Cette mimicrie transforme ainsi Pilon, Bouaffesse et Christophe en "satiric figures, the puppets of a power system that compels them to adopt generic masks[281]." Les figures rhétoriques et les figures de style (telles que le sarcasme et l'ironie) sont autant d'outils utiles aux narrateurs respectifs de ces œuvres pour souligner l'échec flagrant des personnages de déceler et d'échapper à leur aliénation. Ils dénotent aussi sans doute pour les personnages de *Solibo Magnifique*, comme le remarque De Ferrari, le manque de crédibilité des institutions du tiers monde où la possibilité de justice semble inexistante[282].

Aussi comique que paraissent les scènes débridées dans lesquelles l'auteur fait jouer ses policiers aliénés, il saute aux yeux que « Chamoiseau's *Solibo Magnifique* still paints a pessimistic portrait of

[277] *Ibid.,* p. 117.
[278] Voir le troisième chapitre de cette thèse pour mon analyse sur *Le Quatrième Siècle* de Glissant.
[279] De Ferrari, *op. cit.*, p. 60.
[280] *Ibid.*, p. 45.
[281] Wendy Knepper, "Remapping the crime Novel in the Francophone Caribean: The Case of Patrick Chamiseau's "Solibo Magnifique"", PMLA, Vol. 122, N°5, Special Topic: Remapping Genre (Oct. 2007), pp. 1431-1446. p. 1438.
[282] De Ferrari, *op. cit.*, p. 59.

cultural alienation in Martinican society[283]." On voit en effet que les comportements, actions et paroles des représentants de l'ordre mènent nécessairement au drame. Nicole Simek[284] et Rose-Myriam Réjouis[285] sont autant de critiques qui ont relevé la double facette du roman qui touche à la fois au comique et au tragique, une touche sans aucun doute théâtrale. Chamoiseau explique ce choix stylistique dans un entretien qu'il accorde à Michaël Plumecocq en déclarant que le tragique est rehaussé dans les situations extrêmes. Il poursuit en précisant :

> Je crois que les situations extrêmes se prêtent bien à la dimension du rire, et celui-ci n'enlève pas le tragique. [...] J'ai du goût pour le rire et ce goût s'est renforcé parce que je me suis rendu compte que c'était une des stratégies de reconstruction du conteur créole qui était de redonner de l'espoir, de la vie, à partir d'une réalité dramatique[286].

Les exemples dont Chamoiseau s'inspire pour faire la caricature des policiers de son roman sont en effet bel et bien issus de la réalité sociale. Chamoiseau indique quelques lignes plus tard qu'il a lui même vécu ce genre de réactions de la part de policiers quand il était plus jeune et que cette représentation « est à peine exagérée[287]. » Bien qu'ils ne fussent jamais attrapés, ses amis et lui-même « [...] étaient poursuivis par des policiers qui avaient ce genre de comportement, d'une extrême violence[288]. » Et d'ajouter :

> Ceux qui se retrouvaient policiers étaient d'une manière générale des gens assez violents. C'est une caricature mais sans vraiment l'être. C'est vraiment la rencontre entre des êtres qui venaient tout

[283] Aching Gerard, *Masking and power : carnival and popular culture in the Caribbean*, Chapter 4: "Turning a Blind Eye in the Name of the Law: *Cultural Alienation in Chamoiseau's* Solibo Magnifique." p. 150.
[284] Simek nomme l'enquête de l'audience malchanceuse de Solibo "comic and tragic." Simek, *op. cit.,* p. 255.
[285] Selon Rose-Myriam Réjouis, "A focus on the detective narrative reveals that in Martinique, one can either play along and reap the benefits of sociocultural assimilation or resist and be the victims of those who do. The detective novel is here a farce and a tragedy". Rose-Myriam Réjouis, "Object Lessons: Metaphors of Agency in Walter Benjamin's "The Task of the Translator" and Patrick Chamoiseau's *Solibo Magnifique*," Translation in French and Francophone literature and Film, French Literature Series, Vol. XXXVI, 2009, pp. 147-161. p. 150.
[286] Plumecocq, *op. cit.*, p.132-133.
[287] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 131.
[288] *Ibid.,* p.131.

> droit de la plantation. La violence plantationnaire qui est la seule que nous connaissons. Nous n'avons pas d'exercice démocratique, de concert de tolérance, aux Antilles, nous venons directement de la violence des plantations. [...] La violence était un mode relationnel et elle s'est exprimée de manière terrible des années trente aux années soixante dans les forces policières qui se mettaient en place ici. Ce sont les derniers feux de la violence des plantations, de la violence esclavagiste qui perdurent dans la société en train de se transformer[289].

La filiation directe que Chamoiseau signale entre la violence plantationnaire et la violence postcoloniale est on ne peut plus évidente dans la fiction. Il suffit de regarder de plus près les diverses interactions entre les policiers et les témoins pour se rendre compte que la domination métropolitaine est loin d'avoir disparue et continue de créer des tyrans, cette fois au travers de nouveaux acteurs noirs aliénés. Car le seul ordre que Bouaffesse et Pilon désirent réellement conserver n'est point celui de l'imaginaire local mais bien celui de la raison française, et ce malgré – ou peut-être à cause de – l'impénétrabilité de cette enquête sans queue ni tête. La violence est effectivement un instrument privilégié par nos deux policiers qui désirent et se faire respecter et faire respecter leur point de vue. Plus important encore, nous pensons que le concept de la folie, tel que notamment employé et manipulé par Bouaffesse et Pilon envers les témoins, demeure une arme capitale par laquelle les policiers se disculpent de leurs actions. Il faut dire que grâce au pouvoir et à l'influence de leurs grades, Bouaffesse et Pilon iront jusqu'à fabriquer de toutes pièces la démence de certains témoins et feront même d'autres des névrosés.

Le passage successif de l'auditoire de Solibo de l'état de témoins à celui de suspects pour enfin finir en victimes, indique indiscutablement un mouvement planifié par l'auteur du roman vers une regrettable tragédie. Cette évolution est également accompagnée d'un changement de décor. Pris dans la nature où ils écoutaient les contes de Solibo, l'auditoire maintenant suspect se retrouve par la suite séquestré dans un hôtel de police où il sera torturé.

[289] *Ibid.,* p.131-132.

Il va sans dire que le profil des témoins mis en scène par Chamoiseau est aussi essentiel que celui des policiers. Appartenant à la classe populaire pour la grande majorité, les victimes de la main de Bouaffesse et de l'aveuglement de Pilon sont clairement humiliées, insultées et diminuées du fait de leur manque d'intégration dans la société moderne. Leurs professions respectives (tambourier, employé d'usine, fabricant de râpes à manioc, maître-djobeur, etc.), aussi bien que celle du narrateur (marqueur de paroles) sont instantanément remises en question et jugées inexistantes dans le rapport d'enquête préliminaire d'Evariste Pilon au début du roman. Cette non reconnaissance initiale par la loi de l'existence même des témoins dans la société antillaise a deux conséquences manifestes : elle fait d'eux des parias mais par-dessus tout des fous en marge de la société, incapables de s'adapter à un monde postcolonial en constante évolution.

La présumée folie de deux personnages en particulier est mise en avant par le brigadier-chef Bouaffesse : celle de Congo et de Doudou-Ménard. « Bateau Français, surnommé Congo, fabricant de râpes à manioc (?), très probablement sans profession, demeurant quartier La-Bel-fort, Lamentin[290] » est présenté dans le roman comme le personnage dont la discordance avec la réalité est la plus flagrante. Sorte d'antique coloniale, Congo a les caractéristiques typiques de l'ancien esclave plantationnaire sur le plan ethnique, vestimentaire et linguistique. Africain doté d'un « accent de nègre originel[291] », Congo n'est compris de presque personne lorsqu'il s'exprime en créole. Il porte des habits qui bernent ceux qui l'entourent, au point où les spectateurs du carnaval en Martinique le croient déguisé et le prennent en photo. Congo est la proie privilégiée de Bouaffesse qui s'amuse à lui en faire voir de toutes les couleurs. Il torturera d'abord verbalement[292] le vieil homme inculte en

[290] *Ibid.,* p. 31.
[291] *Ibid.,* p. 41.
[292] De Ferrari, *op. cit.,* p. 38.

le forçant par exemple à parler le « français mathématique » au lieu du « charabia de nègre noir[293]. » Mais l'usage contraignant de la langue officielle, devenue une sorte d'outil d'intimidation, s'étend à tous les autres témoins. Bouaffesse sait parfaitement que

> Le français engourdie leur tête, grippe leur vicerie, et ils dérapent comme des rhumiers sur les dalles du pavé. En seize ans de carrière, le brigadier-chef avait largement éprouvé cette technique aussi efficace que les coups de dictionnaire sur le crâne, les graines purgées entre deux chaises et les méchancetés électriques qu'aucun médecin (assermenté) ne décèle[294].

Congo ne reculera pas devant les tactiques redoutables de la police et se montrera même à plusieurs reprises plus rebelle que jamais. C'est le cas lorsqu'indigné du manque de respect que montre la police envers le cadavre de Solibo, il brise la vitre du « car de la Loi[295] » de son front suite à quoi Bouaffesse qui le traite de « sauvage[296] » le réprimande furieusement : « C'est encore toi, papa, grinça Bouaffesse, c'est toi le plus enragé de la compagnie ? [...] Toi, tu es un chien sans maître, où est ton respect ?! Tu sors de ton bois pour empoisonner sur la Savane un brave bougre qui ne t'a rien fait, et tu viens me parler de respect ?![297]» En incriminant le vieil homme du meurtre de Solibo et en l'assimilant à un « sauvage », un « enragé » et « un chien sans maître » le brigadier-chef dévalorise tant la personne de Congo que son action qui pourtant ont une signification majeure. Congo pourrait en effet être comparé à tout ce que Bouaffesse n'est pas ; plus précisément – et si l'on reste dans l'anachronisme institué dans le roman par l'auteur-narrateur – un chef à la stature des nègres-marrons qui se bat pour sa liberté d'expression ; une figure cruciale dans l'Histoire des Antilles que l'on retrouve partout dans les romans de Glissant et que Chamoiseau met également au centre de son roman *L'esclave vieil homme et le molosse* par exemple. La réaction et le discours de Bouaffesse face à

[293] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 105.
[294] *Ibid.,* p. 105.
[295] *Ibid.,* p. 159.
[296] *Ibid.,* p. 160.
[297] *Ibid.,* p. 160-161.

l'action de Congo interpellent pourtant une interprétation différente où le vieil Africain, emporté par ses instincts et ses passions bestiales, n'a plus toute sa tête. Ces adjectifs ne sont d'ailleurs pas sans rappeler l'image que se faisaient déjà les colons des esclaves qui passaient pour des fous furieux à la moindre révolte.

La sérénité avec laquelle Congo approche les situations violentes successives qui lui tombent littéralement dessus fait de lui un personnage d'autant plus exceptionnel qu'il agit ainsi sans une apparente motivation : « Le vieillard subissait l'assaut sans ciller. Son calme rendait dérisoire la violence haineuse de Bouaffesse[298]. » L'indifférence de Congo face à la maltraitance des policiers est de nouveau soulignée, lorsqu'il se fait cette fois-ci physiquement attaqué à l'hôtel de police : « Congo est trainé sans ménagement. Jambette et Diab-Anba-Feuilles lui tordent les bras dans le dos, l'écrasent sur une chaise, visage sous l'incandescence d'une lampe de bureau. Le vieil homme se laisse faire[299]. » Plus Congo se montre froid, plus la colère des policiers augmente. Les pages subséquentes du roman découvrent le visage de policiers complètement atteints dont la torture frénétique envers Congo est effrayante. Après que Bouaffesse ait abattu un énorme registre sur le crane de Congo, les gardiens de la paix

> […] le firent se mettre nu, s'agenouiller sur une règle carrée, ils lui martelèrent le crâne et les oreilles avec de gros annuaires, ils lui donnèrent des coups de pied, le firent ramper sous les chaises de bureau, ils lui cognèrent le foie, les graines, la nuque, ils lui écrasèrent les doigts et l'aveuglèrent avec leurs pouces. [...] Quand un évanouissement l'emportait, ils sortaient leur ammoniaque et le ramenaient à la douleur. Quand il pleurait, eux riaient. Quand, pris de dérèglement nerveux, il riait, eux redoublaient de férocité et l'assommaient. S'il se taisait, eux s'acharnaient, et quand il hurlait, ils enrageaient pour le museler[300].

La folie de cette scène vivide et graphique du calvaire de Congo que le narrateur s'est évertué à décrire en détail parle nécessairement d'elle-même. Il est intéressant de noter ici toutefois, que le

[298] *Ibid.,* p. 161.
[299] *Ibid.,* p. 200-201.
[300] *Ibid.,* p. 206.

narrateur Chamoiseau ne laisse pas la police s'en tirer à bon compte et émet aussitôt un jugement qui ne laisse pas le lecteur indifférent sur ces agissements au plus haut point déraisonnables. Il déclare ceci : « Un mot : il n'y avait plus rien d'humain par là. Congo n'avouait pas, et l'échec possible leur ôta toute distance, le plus vieux des cerveaux en eux reprit fonction, et justifia leur haine (toute la nuit)[301]. » La barbarie des policiers laissera Congo, à l'aube, terrorisé. Mais plutôt que d'avouer une vérité qui n'en est pas une, celui-ci décide de se défenestrer afin d'échapper à cette tyrannie désormais insoutenable.

L'immoralité profonde des forces de l'ordre locales atteint son paroxysme lorsque, Pilon et Bouaffesse créent de toutes pièces une histoire pour justifier la mort de Congo ; un acte qui rappelle sans doute les agissements du commandant Cravache dans *Folie* de Marie Chauvet. Le suicide volontaire et symbolique[302] du vieil homme se transforme dès lors au sein du discours judiciaire en une simple « tentative d'évasion[303]. » Dans ce scénario où la Loi a le dernier mot Congo passe, une fois de plus, pour un déséquilibré que rien ni personne ne pouvait sauver. L'invalidation du geste de Congo par le pouvoir n'indique pourtant en rien la véritable signification de celui-ci qu'on ferait peut-être bien de lire, comme le suggère Greg Wright, comme "a defiance of police authority, not a capitulation to or simple escape from it[304]."

Doudou-Ménard, à l'instar de Congo, sera l'un des témoins qui se révoltera contre l'autorité très tôt dans le roman et sera par conséquent l'autre victime privilégiée de la violence des gardiens de la paix. Ce personnage est d'ailleurs présenté d'entrée de jeu comme figurant l'excès par excellence

---

[301] *Ibid.,* p. 206-207.
[302] Comme le note De Ferrari, Gerard Aching rightfully points the connection between Congo's "vol" (par la fenêtre) and the slave's view of suicide as escape." *Ibid.,* p. 44.
[303] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 211.
[304] Greg Wright, "Out on *Parole*: Suspending oral Culture's Death Sentence in Patrick Chamoiseau's *Solibo Magnifique*" in Nels Pearson and Marc Singer, *Detective Fiction in a Postcolonial and Transnational World*, Farnham, England: Burlington, VT: Ashgate, 2009. p. 90.

sous sa forme physique (l'adjectif « la grosse » est utilisé à plusieurs reprises pour la qualifier) et sur le plan psychologique (elle s'emporte très rapidement). Surnommée tour à tour « la Redoutable[305]», « l'Enragée[306]», et « la Sauvage[307]», Doudou-Ménard ne se laisse pas faire et ose même hausser la voix pour contredire et dénoncer la police. Le narrateur nous apprend par exemple qu'elle « ressemble à une chienne folle[308] » lorsqu'elle tient tête aux policiers qui tentent de l'arrêter sans raison apparente au moment où elle accoure chercher de l'aide pour Solibo. On se souvient en outre que Doudou-Ménard n'a pas le plus grand respect pour les policiers qu'elle considère comme des « garde[s]-caca ». Loin d'apprécier les critiques et les insubordinations incessantes de la vendeuse de fruits confits, Diab-Anba-Feuilles l'agresse lorsque l'opportunité se présente et lui administre, de manière inattendue, « le plus redoutable coup de boutou des annales policières[309]. » « Je pleure sur ça[310] » ajoute le narrateur. Il faut faire remarquer les deux réactions complètement divergentes qu'ont Bouaffesse et le narrateur face à la situation. Si Chamoiseau, désespéré, est apitoyé par le comportement du gardien de la paix, Bouaffesse lui, qui émet également un jugement là-dessus n'arrive pas à croire au manque de professionnalisme de son agent qui ose exposer des manières de gros nègre qui manquent légèrement de dignité officielle[311]. Honteux de cet écart de conduite de la part de l'agent de la force publique, il tente alors de « le restituer à son peu de raison[312] », celle requise par son statut de policier français. Suite à cela, le pompier le plus savant présent sur la scène

[305] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 110 ; 111 ; 112 et 132.
[306] *Ibid.,* p. 111 et 132.
[307] *Ibid.,* p. 50 et 132.
[308] *Ibid.,* p. 132.
[309] *Ibid.,* p. 93.
[310] *Ibid.,* p. 93.
[311] *Ibid.,* p. 93.
[312] *Ibid.,* p. 95.

du crime diagnose Doudou-Ménard d'« un terrorisme crânien[313] », un jeu de mot évident de l'auteur qui reste sarcastique et qui fait sans doute référence à la notion médicale de traumatisme crânien[314]. Mais l'usage du mot « terrorisme » n'est pas une coïncidence et conforte la critique du narrateur. La marchande meurt finalement d'un arrêt cardiaque suite à une troisième attaque violente, cette fois provenant de Bouaffesse[315]. Tel que pour Congo, la mort de Doudou-Ménard, relatée au sein du discours manipulateur du pouvoir, sera justifiée par sa folie. Ainsi, lorsque Pilon interroge Bouaffesse sur les raisons pour lesquelles la marchande s'en est prise à un agent de police de manière à déterminer s'il existe un rapport avec l'affaire de la mort de Solibo, le brigadier-chef répond : « Aucun modèle de rapport ! Cette folle était folle au mitan de la tête !...[316]. »

Si les expériences terrifiantes respectives de Congo et de Doudou-Ménard sont celles qui sont décrites le plus en détail, il serait faux de penser que les autres témoins s'en sortent sans une égratignure. Le narrateur nous laisse d'ailleurs entendre que personne n'est épargné par les coups de boutous et les coups de pieds des policiers[317]. La peur globale des témoins devenus victimes se fait ressentir tout au long du récit. Ils sont souvent en larmes, terrifiés[318], terrorisés[319] et « raides[320]. » Ce que l'inspecteur principal Pilon qualifie de simples « constatations de routines[321] » dans l'objectif de rassurer les victimes déjà bien bousculées s'avère en fait être un véritable carnage une fois à l'hôtel de police : « Terrorisés, les témoins préfèrent s'imaginer à l'horizon, dans un lointain de nuage que le

[313] *Ibid.,* p. 96.
[314] On retrouve ici une fois de plus l'idée selon laquelle la police créerait les fous en les tabassant sur la tête déjà présente chez Marie Chauvet dans *Folie.*
[315] *Ibid.,* p. 136.
[316] *Ibid.,* p. 137.
[317] *Ibid.,* p. 109.
[318] *Ibid.,* p. 92.
[319] *Ibid.,* p. 109.
[320] *Ibid.,* p. 108.
[321] *Ibid.,* p. 141.

soleil pâlit[322]. » Ici nous trouvons-nous sans doute face à un cas de « marronnage merveilleux », c'est-à-dire ce phénomène de fuite d'un monde plein de douleurs insoutenables par l'imagination dans l'espoir de rester sain d'esprit déjà évoqué et étudié dans le troisième chapitre de notre étude.

Contrairement à Congo et à Doudou-Ménard, le reste des victimes demeure souvent silencieux face à leur martyr et n'ose se rebeller. Le narrateur indique, par exemple, qu'après l'attaque de Doudou-Ménard par Diab « la compagnie des témoins avait brisé son alignement et s'amassait en une grappe informe où les corps et les têtes n'étaient plus accordés. L'épouvante maintenait le tout dans un silence spectral[323]. » Cette attitude ne reflète néanmoins en rien le sentiment (sinon que la peur) de ces derniers qui désirent véritablement se soulever contre le pouvoir abusif de la police martiniquaise mais qui, malgré eux, finissent par uniquement crier en silence[324].

Force est de constater que le délire absolu des forces de l'ordre à l'hôtel de police déclenche à son tour la folie des victimes. C'est encore le cas pour Justin Hamanah qui en faisant sa déposition barbouillait nerveusement dans une autre langue : « Je disais quoi, là ? Excuse moi inspectère, mais ici, dans cette maison de la Loi, on n'a plus sa tête[325]. » Justin n'est pas le seul à perdre la tête et la langue. Le narrateur précise en effet qu'une fois Congo défenestré « Sucette libéra une vieille terreur. Par un curieux phénomène, il tenta lui aussi un élan vers le vide, mais Bouaffesse put le colleter, le plaquer contre l'armoire[326]. » Déchaîné, Sucette ceinture par la suite Jambette jusqu'à ce qu'il s'évanouisse et bastonne Bouafesse de coups de boutous. Seul un coup de feu tiré au plafond par Pilon le ramène à ses esprits. Une autre victime, Didon, est quant à lui qualifié de « malade : il bave,

[322] *Ibid.,* p. 100.
[323] *Ibid.,* p. 95.
[324] Le narrateur Chamoiseau indique dans la fiction qu'« A force de silence douloureux, nous crions avec lui [Congo].» *Ibid.,* p. 159.
[325] *Ibid.,* p. 180.
[326] *Ibid.,* p. 209.

frissonne et délire[327]. » Si l'inspecteur Principal Evariste Pilon ne participe pas activement à la torture physique des témoins (contrairement à Bouaffesse), il y prend part autrement. C'est un « nègre savant[328] » qui a pour charge d'écrire le rapport de l'enquête de Solibo qu'il n'hésite pas à détourner à sa guise. Après avoir réinventé l'histoire de la défenestration de Congo, Pilon rapportera l'acte de révolte de Sucette en la désignant de « crise d'hystérie furieuse[329] », faisant de cette victime le troisième personnage inséré dans un discours judicaire mêlé à la folie. Pilon opère, pour ainsi dire, une torture textuelle sur ses victimes qui ne peuvent se défendre des propos incriminants que la Loi porte sur eux, non seulement parce qu'ils n'ont aucun accès légal au rapport officiel dont ils font l'objet mais également parce qu'ils sont illettrés pour la plupart et n'auraient rien pu faire même avec le rapport entre les mains.

En exposant la transformation extrême des victimes de la violence de la Loi en fous (furieux même pour certains) le roman de Patrick Chamoiseau montre les conséquences physiques, et surtout psychologiques, que peuvent engendrer l'imposition arbitraire d'une perception sur une autre. Obligées par la force à changer leurs discours imbibés de merveilleux sur la mort de Solibo de manière à ce qu'ils s'accordent aux valeurs et à la réalité européenne, les victimes de Bouaffesse et de Pilon sombrent dans un monde alternatif qui est celui de la folie. Il reste difficile d'établir si cette folie est un moyen de légitime défense pour les victimes qui refusent à tout prix de nier le merveilleux qui fait partie intégrante de leur monde ou plutôt le résultat malencontreux de l'impossibilité inhérente pour ce peuple de s'identifier entièrement avec l'Europe. Quoi qu'il en soit, la scène de l'interrogatoire présentée par Chamoiseau illustre de manière très vive, dans un contexte postcolonial, la théorie de Fanon dans *Les damnés de la terre* selon laquelle la colonisation dans son

[327] *Ibid.,* p. 214.
[328] *Ibid.,* p. 104.
[329] *Ibid.,* p. 211.

essence est une vraie pourvoyeuse d'hôpitaux psychiatriques[330]. La maison de la Loi devient ainsi, un véritable asile psychiatrique où plus personne n'a sa tête. On y trouve des policiers aliénés, obsédés par la recherche de la vérité et persuadés qu'ils ne peuvent ramener leurs suspects à la raison que par la torture et la violence. Et des victimes brutalisées dans le but de nier leur réalité et d'abandonner un discours qui, en dépit du rejet cartésien et de l'aveuglement systématique[331] de la police, demeure des plus raisonnables à leurs yeux.

Pilon et Bouaffesse, à bout de force et d'idées, se laisseront pourtant finalement, et peut-être un peut trop tard, persuadés de la présence d'un merveilleux aux Antilles et finiront par consulter un quimboiseur, une sorte de grand « expert en morts étranges[332]. » Ce dernier demandera aux policiers de laisser tomber leurs connaissances et de se remettre en question : « qu'arrive-t-il si la vie n'est pas ce qu'elle doit être – et l'idée défaille ?[333] ». Désormais envoutés par la signification de la présence et de la disparition de l'homme plutôt qu'à l'existence d'un improbable ennemi, mieux instruits de l'histoire de Solibo par le marqueur de paroles, Pilon et Bouaffesse décident de descendre « leur gros dossier de merde », c'est-à-dire le dossier de l'affaire Solibo, et de clore « une enquête inutile » sur l'énigme de la mort :

> [...] ils avaient découvert que cet homme était la vibration d'un monde finissant, pleine de douleur, qui n'aura pour réceptacle que les vents et les mémoires indifférentes, et dont tout cela n'avait bordé que la simple onde du souffle ultime[334].

Si cette enquête paraît inutile aux yeux des policiers et sûrement des victimes, son cheminement demeure très utile dans sa dimension cathartique. Patrick Chamoiseau a beau dire qu'il ne juge pas les personnages de son livre, il le fait indirectement et avec plein de sarcasme au travers du narrateur

[330] Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris : F. Maspero, 1961. p. 20.
[331] Gerard, *op. cit.*, p. 130.
[332] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 218.
[333] *Ibid.,* p. 219.
[334] *Ibid.,* p. 227

ethnographe qui joue le rôle de son double. Les interactions de Congo, de Doudou-Ménard, de Sucette et des autres victimes avec la police exposent également clairement, la violence et la manipulation des policiers inconsciemment aliénés et éclairent ce que Aching Gerard nomme "the authority's ideological mask of cynical reason[335]." Car les policiers noirs, pantins tragi-comiques aveugles dans leur désir d'être blanc, n'ont d'autre choix, en faisant respecter la loi et les idées métropolitaines, que celui de devenir des tyrans qui perpètrent une violence obscène[336] et terroriste[337]. Ainsi, le peuple antillais fait-il face à ses « petitesses aliénées par [...] la France[338] » au sein d'une fiction qui réclame dans sa décolonisation une nouvelle quête identitaire, et que le lecteur peut aisément s'imaginer jouée dans une salle de théâtre antillaise, de par sa forme et surtout son fond.

[335] *Ibid.,* p. 130.
[336] Wright, *op. cit.,* p. 87.
[337] Murdoch, *op. cit.,* p. 259.
[338] P. Chamoiseau, *op. cit.,* p. 190.

CINQUIEME CHAPITRE

LA FOLIE RHETORIQUE

1. RHETORIQUE ET ESPACES D'APPLICATION

1.1. La rhétorique traditionnelle européenne

La rhétorique en occident fut définie par deux mouvements traditionnels bien connus. De Aristote à l'âge classique, elle fut assimilée à *l'art de persuader* par le discours, une tradition sophiste guidée par des règles de construction du discours[1]. Elle fut plus tard associée à l'art de plaire, celui d'instruire et celui de toucher[2] l'auditoire.

Les principes de la rhétorique furent remis en question au nom de la vérité au fil des années sous la tradition stoïcienne. L'argumentation selon laquelle, les preuves proposées par l'orateur n'ont pas nécessairement un caractère véridique, mais appartiennent du moins au domaine du vraisemblable, motivèrent les théoriciens à restreindre la rhétorique à *l'art de bien dire.* L'élocution et les figures de style gagnèrent par conséquent, une place conséquente dans le discours. Il s'agissait maintenant de plaire et d'émouvoir.

S'ensuit dans les années soixante, une résurgence de débats autour de la rhétorique d'où naissent des « néo-rhétoriques » qui s'inspirent des deux mouvements déjà évoqués[3].

Joëlle Gardes Tamines définit la rhétorique, dans son ouvrage *La Rhétorique,* comme « la discipline de la parole en action, de la parole agissante[4]. » Cet art, pratiqué par les plus grands orateurs et leurs

[1] Ses cinq composantes principales sont l'invention, la disposition, l'élocution, la mémoire et l'action. Pour la définition complète de ces composantes voir Joëlle Gardes Tamine, *La rhétorique*, Paris : Armand Colin, 1996, p. 10.

[2] Pour Cicéron, les notions connues sous le nom de « *placere, docere, movere* » régissent l'art de la rhétorique. *Ibid.*, p. 10.

[3] Celle de la « rhétorique persuasive » qui s'inspire de la rhétorique aristotélicienne (où les figures ont une valeur argumentative et explicative ou sont pensées comme des pratiques sociales) et celle de la « Rhétorique restreinte » (à l'élocution et au style). *Ibid.,* p. 11.

élèves qui jouaient parfois des rôles politiques dans la cité, ne relève pas d'une simple affaire. Selon Aron Kibédi-Varga dans *Rhétorique et Littérature*, les traités classiques autour de la rhétorique indiquent fréquemment que, pour mettre en place un discours de la sorte, il faut prendre en considération « le type d'auditoire, ses attentes, ses motivations, ses mœurs et ses passions[5]. » Elle s'appuie ainsi autant sur la grammaire que sur des éléments de sociologie et de psychologie[6]. L'orateur doit en effet séduire son public par son éloquence, « frapper les cœurs et les esprits, persuader, convaincre[7]. » Par conséquent, l'aspect communicatif et émotif du discours importe grandement à sa rhétorique qui prend forme sous un mélange de procédés verbaux (figures de style, etc.) et non verbaux (gestuelle, etc.) rationnels qui mettent en valeur ses arguments et interpellent l'imagination et les sens du public. Par ailleurs la tradition divulgue que pour assurer le succès de son discours, acquérir et surtout garder l'entière confiance de son public, l'orateur se doit d'être un homme au caractère moral, sage, en d'autres mots, crédible et non enclin à la démesure.

Tamine fait pourtant dans son ouvrage un rapprochement pertinent entre la rhétorique et la violence qui nous intéressera dans le cadre de notre étude sur la folie rhétorique. S'il n'est pas permis à l'orateur, en tant qu'individu, de tomber dans l'excès selon les conventions de la tradition européenne de la rhétorique, il semblerait que son discours ne soit pas sujet aux mêmes restrictions. Pour Tamine, la rhétorique pourrait même être envisagée comme substitut à la violence. Elle aiderait à régler des conflits sans avoir recours à la force physique, et à agir sur les gens avec les mots plutôt

---

[4] *Ibid.,* p. 4.
[5] Aron Kibédi-Varga, *Rhétorique et Littérature,* Paris : Klincksieck, 2002 (1970), p. 22.
[6] *Ibid.,* p. 22.
[7] Tamine, *op. cit.*, p. 22.

que les poings. La rhétorique impliquerait en cela une certaine « volonté de vaincre, de triompher de l'autre dans l'usage du discours[8]. »

Le philosophe Michel Meyer explique à ce sujet, dans *Questions de rhétorique*, que la rhétorique fait surface dès lors qu'il y a présence d'un désaccord entre un ou plusieurs individus :

> Les hommes sont de plus en plus nombreux. Ils sont aussi de plus en plus divisés. Ils se font souvent la guerre pour résoudre leurs problèmes. Mais ils peuvent aussi en parler pour négocier et discuter de ce qui les oppose. C'est à ce moment-là qu'ils ont le plus besoin de rhétorique[9].

Pour Meyer, la rhétorique est «la négociation de la distance entre des hommes à propos d'une question, d'un problème[10]. » Nul besoin de dire que cette forme de négociation des plus rigoureuses et des plus acerbes peut aller jusqu'à abuser de son pouvoir discursif sur son public pour le frapper et le convaincre. Nous considérons dès lors avec le philosophe présocratique Gorgias de Léontinoi le discours comme « un tyran très puissant[11] » qui peut facilement se jouer de la psychologie de l'homme et qui de ce fait peut être envisagé comme une arme dangereuse dans les mains de quiconque sait s'en servir habilement.

1.2. « Marronnage rhétorique » antillais

En replaçant la question de la rhétorique et de la violence qu'elle occasionne dans le contexte colonial et postcolonial on comprend très vite la menace qu'elle peut engendrer pour une population donnée. Le chapitre de Frantz Fanon « L'homme noir et la langue » dans *Peau noire, masques blancs* nous éclaire adéquatement sur le rôle capital qu'a joué la langue dans le processus de colonisation et

[8] *Ibid.,* p. 8.
[9] Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Paris : Librairie Generale Francaise, 1993, p. 5.
[10] *Ibid.,* p. 22.
[11] Gorgias de Léontini, *Les Présocratiques*, Trad. du grec ancien par Daniel Delattre, Jean-Paul Dumont et Jean-Louis Poirier, Édition de Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Collection Bibliothèque de la Pléiade (n° 345), Paris : Gallimard, 1988, p. 1033.

d'infériorisation de l'homme noir, sans parler de leur exclusion au sein de discours prépondérants dans les colonies. Pour Frantz Fanon, « il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance[12]. » Et au risque de corrompre l'une des affirmations du psychanalyste[13] l'on pourrait tout aussi bien ajouter que si c'est en partie au nom de la maîtrise de la langue française que l'on proclamait l'égalité des Noirs face aux Blancs, c'est en son nom aussi qu'on décidait de leur extermination.

Le fait de parler une langue sous-entend deux éléments essentiels soulignés par Fanon : en premier lieu, celui « d'exister absolument pour l'autre[14] » et en second lieu, « assumer un monde et une culture[15]. » L'instrument de reconnaissance d'autrui et le véhicule culturel qu'est le langage expliquerait par conséquent la volonté du Noir, une fois libéré de ses chaines, de vouloir s'assimiler entièrement à la culture française. Violement dépossédés de leur langue maternelle lors de leur « transplantation[16] » dans les colonies avec des compagnons d'infortune issus de nations africaines différentes de la leur, les esclaves n'eurent d'autre choix que celui d'élaborer une langue hétérogène qui hérita du nom de « créole » et qui leur permit de communiquer avec leurs confrères et leurs maîtres.

Cette langue « indigène » qui endossa automatiquement le statut imposé aux hommes noirs – celui de l'infériorité – fut, après la prise d'indépendance d'Haïti en 1804 et l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848 délaissée, et parfois même dédaignée, par les hommes de

[12] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris : Editions du Seuil, 1952, p. 14.
[13] « [...] si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination. » Fanon, *op. cit.*, p. 22.
[14] *Ibid.*, p. 13.
[15] *Ibid.*, p. 30.
[16] Terme issu du *Discours Antillais* d'Édouard Glissant qui démontre le traumatisme brutal qui accompagne la traite atlantique et l'implantation forcée de la population noire sur de nouvelles terres. Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.

couleur ayant accès à l'instruction, au profit de la langue française qui devait servir de moyen de reconnaissance des capacités intellectuelles de l'homme noir. Si, comme le note Fanon, « parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation[17] », il fallait alors à ces hommes de couleur démontrer qu'ils pouvaient maîtriser cette langue. Il n'est de ce fait pas surprenant de voir l'homme de couleur complexé tenter coûte que coûte de s'assimiler au Blanc et de vouloir faire sienne la langue française aussi bien dans la société que dans le domaine de la littérature[18] pour affirmer leur existence et leurs talents à la société française qui jadis les rabaissait.

Il faudra attendre la fin des années 1920 pour voir les antillais remettre en question les valeurs européennes et penser leur spécificité dans le but de réhabiliter la race noire et valoriser ses propres traits de culture[19]. L'homme de couleur comprend en effet que l'assimilation culturelle et linguistique ne contribue pas à combattre l'infériorité qui lui fut assignée par les Blancs et que le moyen pour lui de se relever et de révéler son existence passerait plutôt par une rupture avec les valeurs (littéraires) françaises.

La théorie de contre-violence physique du colonisé qui désirait se libérer de la violence de ses colonisateur, telle qu'avancée par Fanon dans *Les damnées de la terre*, aurait dès lors un équivalent abstrait qui aurait vu le jour des années plus tard, celui d'une contre-violence linguistique. En refusant de se laisser définir par les Blancs et en se dépossédant de la langue de l'autre pour affirmer la leur, les antillais revendiquent la reconnaissance d'une culture qui les définit de manière plus

[17] Fanon, *op. cit.* p. 13.
[18] Fanon parle de ce phénomène dans le premier chapitre de *Peau noire, masques blancs,* intitulé « Le Noir et le langage. » *Ibid.,* pp. 13- 32.
[19] Michel Leiris, *Contacts de civilizations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris : UNESCO, 1955, p. 107.

appropriée. La culture française se voit par conséquent reléguée au statut de composante du monde antillais plutôt qu'à celui de sa définition exclusive[20].

Nous appellerons ici cette révolte langagière des orateurs antillais désaliénés *le marronnage rhétorique*. Ce marronnage, qui se définit dans l'excès, dévoile l'usage d'un discours dont la langue tente d'échapper à l'assimilation pour mieux dénoncer l'autre et s'affirmer soi-même. Dès lors, les figures de style et les images auxquelles les écrivains font appel pour parer leur discours et frapper l'imagination de leur public, frôlent une certaine folie linguistique dans leur caractère extrême. Cette repossession langagière ira par ailleurs quelquefois jusqu'à la perversion absolue du langage de l'autre. Il s'agirait pour les écrivains antillais de renverser de manière effective, au cœur de cette démesure, une situation sociale et discursive dans laquelle ils furent constamment infériorisés, et de reprendre possession d'eux-mêmes ainsi que de leur Histoire. La facette politique de la poétique rhétorique tient de ce fait une place prépondérante dans la mesure où les écrivains antillais rejettent ceux qui durant des siècles se présentèrent comme une nation civilisatrice[21]. Le marronnage rhétorique vient conforter le marronnage merveilleux que l'on aborde dans le troisième chapitre de cette étude dans son désir de construire et d'affirmer une identité caribéenne. L'écrivain antillais ne marronne désormais plus uniquement le fond des discours européens, qui les illustrait comme entités exotiques, pour valoriser leur culture et leur réalité ; ils marronnent également la langue qui sert à la décrire dans sa tentative d'établir une identité culturelle et littéraire adéquate. Rappelons que Glissant, par exemple, avait, dans la rédaction de ses œuvres, la double intention de faire ses personnages fictionnels marronner spirituellement et celle de marronner lui-même la langue sur le plan stylistique en tentant d'échapper aux règles de créations établies par l'Europe en matière de

[20] Leiris, *op. cit.*, p.110.
[21] *Ibid.*, p. 111.

rédaction fictionnelle. Ce détachement nécessaire face à l'Europe, cette prise de liberté de la part de l'écrivain antillais contribue ainsi à soutenir des principes socioculturels, politiques et littéraires sources d'un impact positif et expansif pour leur monde.

Nous verrons dans ce chapitre que l'art rhétorique dans son aspect violent est peut-être l'une des premières formes d'expression adoptée par les anciens esclaves ayant tout juste acquis la liberté. Cette rhétorique déchaînée viendra remplacer au XIX^e^ siècle, les épées et les fusils jadis utilisés par le peuple haïtien pour acquérir son indépendance lors d'une révolution sanglante. Il confortera le discours d'anticolonialistes tels que Pompée Valentin Baron de Vastey, secrétaire du roi Henry et Boisrond-Tonnerre, secrétaire de Dessalines, virtuoses de la langue française qui prouveront les capacités intellectuelles et morales de l'homme noir et dénonceront, dans leurs textes respectifs *Le système colonial dévoilé* (1814) et *Mémoires pour servir à l'Histoire d'Haïti* (1851), les crimes des colons français sous toutes les coutures à l'aide d'un discours aussi sanguinaire que ne l'a été leur bataille physique.

Les fictions modernes dont nous ferons l'analyse, *La revanche de bozambo* (1968) de Bertène Juminer et *L'oiseau Schizophone* (1993) de Franketienne nous ferons voir l'évolution continuelle de la rhétorique des écrivains antillais qui, au XX^e^ siècle, viendra se placer sur le plan d'une production littéraire qui se veut totalement maître de ses propres valeurs représentatives du monde caribéen. Juchés, depuis la colonisation, entre deux cultures, deux langues et deux visons du monde, les auteurs francophones se battent depuis la nuit des temps pour exprimer, à travers leur quête d'écriture, une réalité qui n'est pas toujours aisée à capturer et à dépeindre du fait de cette fragmentation intérieure. Ces interrogations linguistiques, culturelles et sociales, bien que prises de front, ne cessent de revenir, dû principalement à une incertitude constante de la question identitaire. La littérature – étant l'un des pans de cette recherche identitaire – soulève des questions qui ne

cessent d'être ré-explorées par les auteurs : Quelle est la constitution de mon essence ? Comment puis-je représenter *ma* réalité – une réalité différente de celle de l'occident mais ayant néanmoins certaines caractéristiques communes ?

Si l'art de la rhétorique dénote réellement le caractère de l'orateur comme on le pense dès le XIX^e^ dans la tradition européenne, nous verrons qu'elle laisse alors transparaître une folie qui, chez certains écrivains antillais, se traduit parfois par l'expression textuelle d'une fureur inégalée aux formes esthétiques exacerbées qui donnerait bien son nom à la folie rhétorique.

2. LA PAROLE EN ACTION.

2.1. Rhétorique de la guerre chez de Vastey et Boisrond-Tonnerre.

Les XVIII^e^ et XIX^e^ siècles voient naître et accroître des déclamations coloniales et anticoloniales extrêmement fermes sur la question de l'émancipation des esclaves. Ces discours stratégiques[22] considérés comme légitimes et fondés, et qui avaient pour but de conserver ou de mettre fin à l'esclavage, furent, jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, majoritairement formulés par des Blancs éduqués tels que les colons ou les membres de la Société des amis des Noirs.

La Révolution de 1791 et la proclamation de l'indépendance d'Haïti en 1804 viendront changer cette tendance en faisant entrer dans ces polémiques la voix d'hommes de couleurs qui avaient eu la chance de recevoir une éducation dans la métropole, tels que Julien Raimond, le baron de Vastey ou encore Boisrond-Tonnerre. La rhétorique encadrant la question de la colonisation et de l'esclavage prend alors un nouveau tournant. La voix de l'esclave, libérée d'un mutisme imposé par les lois sociales, civiles et politiques dans les colonies, se fait désormais entendre. Et celle-ci est bien

[22] Ces discours politiques visaient naturellement à vaincre, dans le cadre d'échanges parfois houleux, les arguments du parti opposé. La définition de la rhétorique attribuée par Michel Meyer à la rhétorique prend ici tout son sens.

déterminée à dénoncer les abus endurés par les Noirs durant des siècles à l'aide d'une rhétorique virulente reflétant la folie des évènements auxquels ils furent soumis.

Cette rhétorique se détache de la conception qu'en fait le philosophe Michel Meyer puisqu'il n'est plus question de négocier pour ces hommes de couleurs. Ils veulent que justice soit faite. Leur entrée dans les débats touchant à la colonisation se voit donc presqu'immédiatement suivie d'un marronnage de la rhétorique européenne qui prenait jusqu'ici la forme d'une lutte féroce mais ouverte à la discussion entre deux partis blancs. La rhétorique antillaise au sujet de la colonisation et de l'esclavage sera, au contraire, tranchante et privée de diplomatie. Elle interposera par ailleurs la voix des blancs à celle des noirs.

Le système colonial dévoilé (1814) de Pompé Valentin Vastey et les *Mémoires pour servir à l'Histoire d'Haïti* (1851) de Louis Félix Mathurin Boisrond-Tonnerre demeurent jusqu'à aujourd'hui, des textes proto-littéraires capitaux dans le mouvement de l'affranchissement politique et intellectuel de la population noire peu après la déclaration d'indépendance d'Haïti en 1804. J. Michael Dash remarque d'ailleurs que "Le baron de *Vastey*, self-taught secretary to King Christophe, was the *most important ideological figure* in *early Haitian history*[23]." Pour d'autres critiques tels que Chris Bongie[24] et Doris L. Garraway[25], *Le Système colonial* dévoilé demeure la première critique systématique et systémique de

[23] J. Michael Dash, Literature and Ideology in Haiti, 1915-1961, London: Macmillan, 1981, p. 4.
[24] Voir, entre autres, Chris Bongie, *Friends and Enemies: The Scribal Politics of Post/Colonial Litterature*, Liverpool University Press, 2008; "Memories of Development: Vastey's *Le système colonial dévoilé* and the Performance of Literacy." In Baron de Vastey, *The Colonial System Unveiled*. Ed. C. Bongie. Liverpool: Liverpool UP, 2014. 247-84. p. 7.
[25] Voir, entre autres, Doris L. Garraway, "Empire of Liberty, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti" in Small Axe16.3 (2012): 1-21; "Abolition, Sentiment, and the Problem of Agency in theSystème colonial dévoilé," in The Colonial System Unveiled, edited by Chris Bongie (Liverpool UP, 2014), p. 211 ; and "Print, Publics, and the Scene of universal Equality in the Kingdom of Henry Christophe.", L'Esprit Créateur, Vol. 56, No. 1, Spring 2016, pp. 82-100

l'idéologie coloniale française. Marlene Daut[26] et Hénock Trouillot[27] ont de plus à leur tour, démontré l'importance des textes de Vastey et de Boisrond-Tonnerre pour l'étude socio-historique, politique et littéraire d'Haïti.

Secrétaires et l'on pourrait même ajouter historiographes de grands personnages historiques noirs – le roi Henry pour le Baron de Vastey et Jean-Jacques Dessalines pour Boisrond-Tonnerre – ces deux mulâtres qui furent témoins des scènes horrifiques de la Révolution haïtienne cherchèrent dans leurs écrits respectifs à donner une voix aux anciens esclaves opprimés et à dénoncer les crimes passionnels des colons blancs. Ils tenaient en ce sens un rôle politique capital sur l'île, similaire à celui de l'orateur classique de la cité européenne.

Si, comme on l'a déjà souligné, l'orateur traditionnel européen devait éviter d'entrer dans la démesure sous peine de perdre la confiance de son public[28], il faut remarquer qu'il n'en est pas de même pour les rhéteurs haïtiens. Leur plume s'avère en effet être une arme aussi aiguisée que l'épée qu'ils utilisaient il n'y a guère si longtemps pour acquérir leur liberté et laisse donc voir la mise en place d'un discours où l'apologie de la violence prédomine, excitant par la même les passions et les émotions du public. L'histoire de ce que l'on pourrait appeler la décolonisation culturelle d'Haïti passa nécessairement par la révélation de la folie cachée des colons eux-mêmes, celle des atrocités inhumaines qu'ils ont perpétrées sur les esclaves pour mieux les asservir. Le réquisitoire anticolonial

[26] Voir, entre autres, Marlene Daut, "Un-Silencing the Past: Boisrond-Tonnerre, Vastey, and the Re-Writing of the Haitian Revolution, 1805-1817," *South Atlantic Review,* 74.1 (Winter 2009): 35-64; "From Classical French Poet to Militant Haitian Statesman: The Early Years and Poetry of the Baron de Vastey." *Research in African Literatures,* 43.1 (Spring 2012): 35-57.; 'The Alpha and Omega of Haitian Literature': Baron de Vastey and the U.S. Audience of Haitian Political Writing," *Comparative Literature*. 64.1 (Winter 2012): 49-72.; "Monstrous Testimony: Baron de Vastey and the Politics of Black Memory," *The Colonial System Unveiled,* tr. and ed. by Chris Bongie. Liverpool University Press, 2014.

[27] Voir, entre autres, Hénock Trouillot, Les origines sociales de la littérature Haïtienne, Port-au-Prince, Haiti: Ateliers Fardin, 1986.

[28] Rappelons que cet homme moral devait garder un caractère sage. Tamines, *op. cit.*, p. 51.

De Vastey et les mémoires de Boirsond-Tonnerre demeurent des exemples essentiels quant aux moyens rhétoriques utilisés par ces hommes qui pouvaient enfin s'exprimer pour détourner le discours colonial contre lui-même et repousser les crimes des colons en dehors des limites de ce qui est normal. C'est donc un combat sur le plan discursif que mènent les deux écrivains qui pourraient presque tenir le rôle secondaire d'historiens si ce n'était pour la présence éparse de subjectivité dans le fond de leur argumentation. En s'appropriant la langue de manière subversive, le baron de Vastey et Boisrond-Tonnerre comptent se faire entendre et persuader leur public du caractère démentiel des actions des blancs envers les noirs durant la traite, la colonisation et la révolution.

En effet, comme dans un procès criminel, les deux textes retracent de façon systématique le tableau de la cruauté des blancs dans tous ses détails. Doris Garraway équivaut, par exemple, le texte de Vastey à une « déposition, un témoignage légal[29]. » Pour cette dernière, ainsi que pour Marlène Daut ce texte aurait pour visée non seulement punir les blancs, peut-être bien pour la première fois, pour leurs actes de barbarie horribles comme l'indique Chris Nesbitt[30], mais aussi de légitimer la vengeance des noirs durant la Révolution Haïtienne[31] pour la reconnaissance du nouvel Etat Haïtien. En ce sens, "(…) Vastey moves the discourse of abolition from questions of morality, abstract

[29] Doris Garraway, "Abolition, Sentiment, and the Problem of Agency in *Le système colonial dévoilé*", in *The Colonial System Unveiled,* Liverpool: Liverpool University Press, 2014. (pp. 211-246), p. 232.

[30] Nick Nesbitt, "Afterword: Vastey and the System of Colonial Violence", in *The Colonial System Unveiled,* Liverpool: Liverpool University Press, 2014. (pp. 285-300) P. 286

[31] Selon Marlène Daut, "The vengeance for which Vastey advocated had nothing to do with the supposedly innate barbarity of 'Africans' or the propensity for 'mulatoes' to want to kill their father; it was "wholly justified, self-defense." Marlene Daut, « Monstrous Testimony: Baron de Vastey and the Politics of Black Memory », in *The Colonial System Unveiled,* Liverpool : Liverpool University Press, 2014. (pp. 173-210), p. 203 and 205.
Doris Garraway Remarque quant à elle que "[…] Vastey focuses only on the actions of the offender. The goal, I contend, is to inspire feelings of loathing and vengeance in his readership, and furthermore, to promote the cause of Haitian independence and its international recognition." Garraway, *op. cit.,* p. 227.

legality, and economics to those of culpability and justice[32]." On pourrait affirmer la même chose pour les mémoires de Boisrond-Tonnerre. Par ailleurs, les auteurs qui se prennent pour de véritables accusateurs publics ne négligent pas de prendre dans ce processus le public à témoin du caractère insensé de tous ces évènements déclenchés en premier lieu, selon eux, par l'avarice, « cette passion infâme[33] », et le manque de moralité des colons qui furent prêts à tout par ambition au détriment des Noirs. Garraway precise à ce sujet concernant Vastey que

> In putting colonists on trial before the men of feeling and inspiring revulsion in the latter, Vastey deploys shaming as a form of punishment, one that will persist as long as his work commands a readership. Vastey's emphasis on shaming is entirely consistent wit the trope of unveiling when we consider that shame follows from the experience of being seen; it therefore 'attends being observed and judged' (Deonna, 48-49)[34]

Le système colonial dévoilé du baron de Vastey, publié en 1814, peu de temps après la chute de Napoléon, s'ouvre et se referme sur la louange du roi Henry dont l'autorité et la fonction primordiale sont acclamées par son secrétaire. Entre temps Vastey rafraîchit la mémoire de son public en débutant son récit par une accusation en règle du régime impérial de Napéoléon qui voulait rétablir l'esclavage après l'indépendance en Haïti, et qui continuait de soutenir la traite des esclaves qui furent importés sur d'autres colonies. En remontant à l'origine de colonisation depuis la quasi-extermination des peuples indigènes par les colons, il donne ensuite à voir les horreurs de l'esclavage en insérant des centaines d'exemples concrets au cœur de son récit qui devient littéralement un répertoire dans lequel des données propres à exposer et inculper les blancs sont présentées devant l'opinion publique.

[32] *Ibid.,* p. 217.
[33] Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry, P. Roux, 1814, p. 1.
[34] Garraway*, op.cit.,* p. 232.

Les *Mémoires pour servir à l'Histoire d'Haïti* de Boisrond-Tonnerre retracent quant à eux, l'histoire de la révolution et de l'indépendance d'Haïti. Bien qu'ils débutent à l'époque où le général Toussaint-Louverture était encore à la tête de l'armée indigène, leur focalisation bascule très rapidement sur les actions et les exploits du général Dessalines hautement acclamés en même temps qu'ils dépeignent les horreurs perpétrées par les colons lors de cette bataille sanglante. Mais l'édition originale de l'ouvrage que publie hâtivement Boisrond-Tonnerre en 1805, ne contient uniquement que le texte des mémoires. Le texte de la deuxième édition du récit de Boisrond-Tonnerre en 1853 est précédé par une étude historique et critique offerte par l'historien Joseph Saint-Rémy qui n'est pas un partisan de la politique de Boisrond-Tonnerre et met même en garde le lecteur quant à prendre au mot l'intégralité du contenu des *Mémoires*. On trouve à la suite de cette étude critique plusieurs actes politiques[35] écrits par Boisrond-Tonnerre lui-même. Enfin, ces mémoires se referment sur une correspondance entre Fréron, Lucien Bonaparte, le général Lapoype et Paulette, veuve de Leclerc, pour laquelle aucune indication de lecture ou d'interprétation n'est donnée.

Il est intéressant de noter que les textes respectifs de baron de Vastey et de Boisrond-Tonnerre s'annoncent d'entrée de jeu aux antipodes de la tradition européenne de l'art rhétorique. Si l'exigence de *bien dire* domine les règles rhétoriques françaises, on voit en lisant les préambules des textes de Vastey et de Boisrond-Tonnerre qu'au contraire tout caractère esthétique et stylistique est réfuté à ces textes avant même que le lecteur n'arrive à leur corps. À titre d'exemple, le baron de Vastey précise dans son introduction que ce travail qu'il a entrepris fut fait à la hâte et qu'il

[35] Le Procès-verbal de la proclamation de l'indépendance d'Haïti fait aux Gonaïves le 1er janvier 1804 ; une adresse du général en chef Dessalines au peuple d'Haïti fait au quartier-général des Gonaïves le 1er janvier 1804 ; un acte de nomination du général en chef au gouvernement général d'Haïti, fait au quartier-général des Gonaïves le 1er janvier 1804 ; enfin, un acte d'acceptation par le gouverneur-général de sa nomination à la dignité impériale, le 15 février 1804.

> manquera certainement de méthode et de correction, qui font la beauté de la plupart des ouvrages ; d'ailleurs, haytien élevé sur le sommet des montagnes au milieu des forêts, il n'est pas étonnant si mes écrits fourmillent de fautes de littérature ; mon but en écrivant, n'est pas d'aspirer à la gloire d'être homme de lettres, mais bien d'être utile à mes compatriotes, de les éclairer et de dévoiler la vérité aux européens[36].

En excusant d'entrée de jeu les présumées défaillances stylistiques de son texte qui seraient dû à son statut et à sa situation sociale, Vastey pousse le lecteur à ne pas s'arrêter à la forme de l'œuvre mais de surtout prêter attention à son fond. Il exprime ainsi la prévalence d'une volonté politique plutôt qu'esthétique qui aurait motivé l'écriture de son œuvre.

Saint-Rémy discrédite de façon analogue le potentiel littéraire universel du texte de Boisrond-Tonnerre lorsqu'il déclare dans son étude historique et critique que :

> Les *Mémoires* de Boisrond-Tonnerre, dans d'autres lieux, ne se recommanderaient pas par leur valeur littéraire ; mais ils doivent en avoir une pour Haïti. Boisrond-Tonnerre est le premier qui ait songé à enregistrer les actes de la lutte que nous avons soutenue contre l'ambition du vainqueur de l'Europe. – C'est là son titre à une réimpression ; c'est là aussi un de ses honorables titres à la renommée ; malheureusement ce genre de titres est rare pour lui[37].

En ne restreignant la valeur littéraire des *Mémoires* qu'au contexte haïtien, Saint-Rémy souligne une fois de plus l'importance politique de ceux-ci à défaut de leur valeur esthétique. Leur seul mérite de réimpression résiderait dans le fait qu'ils soient le premier témoignage qui relate, d'un point de vue haïtien, la bataille acharnée et sanglante des esclaves pour leur liberté.

Vastey et Saint-Rémy comparent implicitement leurs écrits politiques aux standards et aux valeurs européens. Il manquerait en effet à Vastey et à Boisrond-Tonnerre ce petit quelque chose (que Vastey blâme par le fait de n'avoir pas eu accès à une éducation appropriée) pour être considérés comme des hommes de lettres accomplis tels que ceux que l'on trouverait en Europe. En minimisant d'emblée la valeur littéraire de ces textes, Vastey et Saint-Rémy contrecarrent à l'avance

[36] Vastey, *op. cit.,* p. VII-VIII.
[37] Louis Félix Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*, Paris, Libraire, 1851, p. VII.

les attaques potentielles qu'ils pourraient recevoir de l'un des publics auquel ils s'adressent : celui des européens. Ils réaffirment par là même leur véritable volonté, celle de dévoiler la vérité effroyable de l'histoire d'Haïti dissimulée et manipulée par les colons. Il semblerait que pour contester et réécrire leur histoire de manière effective l'esthétique dut donc laisser place au politique.

Le baron de Vastey et Boisrond-Tonnerre seraient à cet effet, des hommes de justice plutôt que des hommes de lettre. Leurs récits ne sont d'ailleurs pas sans rappeler le genre historique par le fait qu'ils s'inspirent de faits véridiques, qu'ils mettent en scène des personnages historiques importants et qu'ils se déroulent de manière chronologique.

On ne devrait pas pour autant automatiquement révoquer toute caractéristique littéraire à ces deux textes. L'attitude modeste des auteurs n'informe en rien la véritable valeur littéraire des textes, car le politique va de pair avec l'esthétique comme le démontrent judicieusement Chris Bongie et Doris Garraway dans the *Colonial System Unveiled*[38] ; surtout pour ces deux mulâtres qui eurent la possibilité de recevoir une éducation classique à une époque où la majorité des noirs en était privée. Quoi qu'ils en disent, *Le système colonial dévoilé* et les *Mémoires* sont disposés et écrits d'une manière extrêmement appliquée, dans un langage soutenu laissant transparaître ici et là des expressions et des figures de style qui rythment, chacune à leur manière, le discours qui est offert au public.

L'œuvre de Vastey arbore un ton critique et académique soutenus par des arguments éloquents et l'énonciation de faits issus de recherches méticuleuses qui nous font penser aux discours des plus grands orateurs de la Révolution française[39]. Il est par ailleurs bon de souligner que Vastey

[38] Garraway lit par exemple " *Vastey's Colonial System* as both a radicalization of the contemporary antislavery tract and a transformation of the slave narrative into a form of public diplomacy defending the agency of an abolitionist state[38]." Garraway, *op. cit.,* p. 217.

[39] Voir à ce sujet Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 4-5.

connaissait bien la poésie classique française, comme l'observe Marlène Daut qui lui attribue même la carrière d'un poète français classique en France métropolitaine[40].

Boisrond-Tonnerre n'est pas en reste en matière de talent littéraire. Le secrétaire de Dessalines détient également des connaissances stylistiques illustrées ne serait-ce que par le poème qu'il écrivit sur le mur de la prison où il fut jeté en 1806 pour traitrise – et retranscrit par Saint-Rémy dans sa critique historique :

> Humide et froid séjour, fait par et pour le crime,
> Où le crime en riant immole sa victime,
> Que peuvent inspirer les fers et les barreaux,
> Quand un cœur pur y goutte un innocent repos[41].

Ce poème n'est pas écrit de façon hasardeuse. Une analyse rapide y dénote aisément la présence d'alexandrins et de rimes qui forment une strophe méthodiquement construite et qui correspond aux règles de la poésie française classique que Boirsond-Tonnerre maîtrise clairement. Nous verrons de plus par la suite que les *Mémoires* sont remplis de procédés stylistiques qui s'appuient sur un savoir littéraire.

Orateurs donc, Vastey et Boisrond-Tonnerre, mais pas n'importe lesquels ni dans n'importe quelle situation. S'ils sont indubitablement influencés par la tradition européenne, ils sont néanmoins issus d'une race d'hommes habitués à être privés de la parole, d'où la présence d'un marronnage rhétorique. Comme l'observe Doris L. Garraway,

> […] what deserves more attention is the very politics of Vastey's often self-conscious rhetorical style, notably, the way in which his writing style and forms of address convey his emphatic insistence on the role of speech and writing in the manifestation of a universal equality that otherwise risks remaining purely theoretical[42].

---

[40] Pour plus d'informations voir Marlène Daut, *The early years and poetry of the baron de Vastey*, Research in African literature 41.1, 2012, p. 375-89.
[41] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. XVI.
[42] Doris L. Garraway, "Print, Publics, and the Scene of universal Equality in the Kingdom of Henry Christophe.", L'Esprit Créateur, Vol. 56, No. 1, Spring 2016, pp. 82-100, p. 85.

Il est de plus nécessaire de mettre l'accent sur le fait que les hommes noirs furent, comme l'indique Garraway, "covertly addressed and publicly ignored[43]" au sein du discours occidental, une situation politique d'infériorisation qui motiva certainement encore plus Vastey et Boisrond-Tonnerre à s'exprimer. Cette différence capitale de la prise de la parole après l'indépendance explique peut-être en quoi et pourquoi leurs textes tiennent un statut particulier à cheval entre la littérature et l'histoire, l'action et la réflexion.

La rédaction de ces œuvres n'est en rien un loisir pour le baron de Vastey et pour Boisrond-Tonnerre ; c'est-à-dire – pour emprunter l'expression utilisée par Daniel Desormeaux pour qualifier *De l'égalité des races* (1885) d'Anténor Firmin qui se place plus tard dans la même veine que ceux de ces auteurs – un *otium litteratum*[44]. Ces deux hommes déclarent explicitement au cœur de leurs réflexions respectives que leur initiative intellectuelle émane d'une nécessité dure à ignorer. Ils se proposent par conséquent, de faire appel à la justice pour la population noire aussi crûment que possible et pour cela font ressurgir la voix des esclaves qui fut souvent étouffée au sein du discours européen qui dit l'époque de la colonisation et celle de la révolution haïtienne sans faire mention des nombreux crimes qui les accompagnent. Ainsi, Vastey déclare-t-il dans son introduction qu'il

[43] Ibid. p.90

[44] On peut en effet voir Anténor Firmin comme l'un des héritiers de Vastey et de Boirsond-Tonnerre à la fin du XIX[e] siècle. Selon Daniel Desormeaux, "Publier son œuvre maîtresse en terre étrangère n'était pas pour Firmin une affaire de convenance mondaine (une sorte d'*otium literatum*), mais un engagement collectif. L'intellectuel autodidacte sent qu'il a la responsabilité philosophique de se dépasser pour éclairer et guider les plus jeunes. [...] Il veut renouveler, sans le principe de l'hostilité permanente, la même vocation des premiers publicistes haïtiens, comme Pompée de Vastey, Juste Chanlatte et Boisrond-Tonerre qui dès 1804, s'étaient donné pour tâche de justifier intellectuellement l'indépendance d'Haïti. Résistance à la marginalité du style, érudition délirante, crise pathologique et crise littéraire, résument la voie périlleuse qu'emprunte Firmin. » Daniel Desormeaux, « Le facteur littéraire dans *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin », *L'Esprit Créateur*, Volume 56, N° 1, Spring 2016. pp. 24-39, p. 37.

> sen[t] le *besoin*, la *nécessité* de dévoiler le barbare *Système Colonial* qui a pesé sur nous pendant des siècles. Heureux si mes faibles écrits peuvent êtres utiles à mes semblable et contribuer au bonheur de mes compatriotes[45].

Et plus loin d'affirmer dans le corps de son œuvre que « si dans de telles circonstances nous n'écrivions point, nous serions en effet indigne de la qualité d'homme, que nos ennemis nous contestent[46]. » Quant aux *Mémoires* de Boisrond-Tonnerre, Saint-Rémy indique qu'il se fait « un *devoir* de les publier » parce qu'ils « contiennent des révélations précieuses qu'on ne trouve point ailleurs sur l'histoire glorieuse de la libération de [s]on pays[47]. » Boisrond-Tonnerre lui-même semble insinuer qu'il n'a d'autre choix que celui de retracer le « théâtre de ces cruautés[48] » des Blancs. Il indique à cet égard qu'il « ne rappelle que la courte, mais malheureusement trop longue époque du séjour de ces monstres à Saint-Domingue, et déjà ma plume est effrayée du nombre de crimes qu'elle *doit* tracer[49]. »

L'usage des termes « nécessité » et « devoir » laissent clairement entendre que les auteurs prennent cette tâche livresque comme une mission inévitable. Cette résolution est d'autant plus profonde que Vastey et Boisrond-Tonnerre insistent lourdement sur le caractère véridique et impartial de leurs textes qui dépeignent de façon sèche les actes de barbarie des colons blancs sur les noirs, mais pour lesquels les mots appropriés semblent leur manquer. Citons, pour illustrer ce qui vient d'être dit en quelques lignes, deux passages importants issus de chacun des textes. Dans le premier passage, le baron de Vastey exprime son malaise face à son devoir de mettre l'accent sur la véracité des faits reprochés aux anciens colons :

---

[45] Vastey, *op. cit.,* p. VII, je souligne.
[46] *Ibid*., p. 95.
[47] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. VII, je souligne.
[48] *Ibid*., p. 87.
[49] *Ibid*., p. 13, je souligne.

> Le temps est enfin venu, où la vérité doit apparaître dans son grand jour ; moi qui n'est pas blanc, ni colon, sans avoir la même érudition, je ne manquerai pas de citations ; ma plume haytienne manquera d'éloquence sans doute, mais elle sera véridique ; mes tableaux seront sans ornemens , mais ils seront frappans ; les termes dont je me servirai ne seront peut-être pas toujours le mot propre, mais n'importe, je serai entendu, compris, par l'européen sensible et impartial, et le colon farouche frémira, tremblera, en voyant ses forfaits mis aux grand jour.
> Ce n'est point un roman que j'écris, c'est l'exposé des malheurs, des longues souffrances et des supplices inouïs qu'a éprouvé un peuple infortuné pendant des siècles ; mon sang se glace dans mes veines, mon cœur est contristé, je manque de facultés et d'expressions pour aborder la tâche que je me suis imposée ; quelle plume il faudrait avoir pour décrire des crimes jusqu'alors inconnus aux humains ? Quelle expression pourrai-je employer pour dépeindre tant d'horreurs ? Je n'en connais point[50].

Boisrond-Tonnerre, dans le second passage, fait usage d'un procédé similaire pour exprimer ses troubles et valider ses propos :

> Eh ! quoi, me suis-je dit mille fois avant d'entreprendre cet ouvrage, le répertoire des crimes des Français, quel être pourra ajouter foi aux vérités que je trace ? [...] Non, je ne serai cru que par ce ramas de vils assassins qui ont exercé leurs fureurs sur mes compatriotes ; eux seuls pourront concevoir qu'il existe des cannibales d'une espèce aussi monstrueuse que la leur ; eux seuls sauront que j'ai dit la vérité, et que si les couleurs manquent à mon tableau, c'est qu'elles sont trop fortes pour ma faible plume.
> On ne la taxera pas, cette plume, de vénalité, elle ne sera pas accusée d'être guidée par la partialité ; tous les faits que contiennent ces mémoires doivent entrer au domaine de l'histoire que nous transmettrons à notre postérité[51].

Pour appuyer et confirmer la véracité et l'impartialité de leurs écrits, Vastey et Boisrond-Tonnerre recourent à plusieurs techniques de composition : l'usage du discours direct qui fait entendre la voix des personnages qui s'expriment[52], la citation assidue de figures d'autorités (critiques) pour soutenir leurs arguments[53] ou encore la dénomination explicite de plusieurs des responsables et des victimes

[50] Vastey, *op. cit.,* p. 39-40.
[51] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 14-15.
[52] Par exemple, des dialogues entres acteurs historiques tels que Dessalines et Leclerc chez Boisrond-Tonnerre.
[53] De Vastey cite, à titre d'exemple, Las Casas, l'abbé Grégoire et Hilliard d'Auberteuil, pour n'en citer qu'un nombre limité. De Vastey et Boisrond-Tonnerre font également souvent parler les colons eux-mêmes pour démontrer leur impartialité. Garraway déclare là-dessus au sujet du texte de Vastey que "The gesture of deference may be understood as a rhetorical strategy of *captatio benevolentia*, through which the author ensures the good will of the reader. In their writings, many abolitionists

des tortures – qui furent jusqu'ici anonymes – grâce au témoignage de familles et de témoins qu'ils estiment sages et dignes de foi[54]. Enfin, Vastey et Boisrond-Tonnerre incorporent dans leurs textes de multiples proclamations et actes de justices passés par les Blancs pendant la période coloniale et de la révolution haïtienne[55]. Certains actes publiés par les Noirs libres en 1804 – sont présentés comme des preuves légales irréfutables que le lecteur peut apprécier par lui-même. Comme nous l'avons dit, cette accumulation de pièces à conviction est propre à faire penser au genre judiciaire qui retrace les faits de manière rationnelle pour mieux incriminer, stigmatiser, condamner certains comportements et même obtenir la réparation qui est due aux victimes de l'esclavage. Ces auteurs ambitionnent de faire un vrai procès aux européens pour leurs abominables crimes restés impunis durant des siècles.

Lorsque le baron de Vastey et Boisrond-Tonnerre avouent avoir du mal à s'exprimer, ils dévoilent leur connaissance de l'art de la persuasion en faisant référence à des images qui doivent frapper l'opinion publique tout en faisant appel aux bons sentiments des lecteurs étrangers pour gagner leur

---

developed an elaborate practice of paying homage to those who had come before them in defending the antislavery cause in order to establish credibility as knowledgeable, yet humble, additions to a community of esteemed predecessors. By identifying an established intellectual lineage, they also justified the legitimacy of their ideas." Garraway, *op.cit.,* p. 223. Pour Bongie qui lit le texte de Vastey dans la perspective du *Bildungsroman*, l'incorporation de ces sources aide Vastey, l'apprenti écrivain, "to develop his subject effectively, and to develop *as* a subject." Bongie, *op.cit.,* p. 257.

[54] Selon Marlène Daut qui lit le texte de Vastey sous la perspective du genre Latino Américain *testimonio*, "Vastey's borrowing voices from former slaves and the dead and using them as témoins (40) is a important precursor to the genre". Ce dernier servirait en effet à contrecarrer l'oppression coloniale en dévoilant la vérité. Daut, *op. cit.,* p. 191.

[55] On peut lire chez de Vastey plusieurs arrêts du conseil, tel que *l'Arrêt du conseil du Cap, qui juge qu'un Econome est garant de la perte d'un cabrouet et de deux nègres, dont il a disposé pour son usage, sans l'agrément du propriétaire présent* du 11 juillet 1781 ou encore *l'Arrêt du conseil d'Etat, qui supprime un Ouvrage intitulé* : Considérations sur l'Etat présent de la Colonie française de Saint-Domingue du 17 décembre 1777. Avant les mémoires de Boisrond-Tonnerre on peut lire plusieurs actes dont le procès-verbal de la proclamation de l'indépendance d'Haïti du 1er janvier 1804 (p. 2) et l'acte de nomination du général en chef au gouvernement-général d'Haïti signé le 1er janvier 1804, l'acte d'acceptation par le gouverneur-général de sa nomination à la dignité impériale le 15 février 1804 (p. 8).

confiance et les convaincre. L'abondante présence de cette technique de validation argumentative qui complémente leur discours, vise à insinuer que les actes des blancs appartiennent au domaine de l'impensable, de l'inconcevable, enfin à celui de l'indicible. Pourtant, le fait que Vastey souligne qu'il n'écrit pas un roman et que Boisrond-Tonnerre précise que son ouvrage doit entrer dans le domaine de l'histoire, indique clairement que ces descriptions détaillées qu'ils sont sur le point de partager, n'appartiennent pas à la sphère fictionnelle mais bien à celle du réel et du factuel. Le sentiment de faiblesse et de frayeur qu'ils désirent partager avec les lecteurs à travers l'écriture, nous importe dans la mesure où cela fait partie intégrante d'un appareil rhétorique soigneusement mis en place. En qualifiant leurs écrits de faibles[56], ces deux auteurs font appel à un double processus ingénieux qui aiguille implicitement la lecture du texte ; ils jouent sur la psychologie du lecteur en lui indiquant, d'une part, qu'il ne doit s'attendre à rien d'exceptionnel et ils soulignent d'autre part ne pas posséder d'outils linguistiques nécessaires pour décrire fidèlement les horreurs de l'esclavage. Hénock Trouilllot fait pourtant bien de signaler pour Boisrond-Tonnerre que

> L'un de ses traits essentiels comme écrivain, c'est que dans sa phrase robuste et colorée, les adjectifs pleuvent comme en cascade. On dirait un homme dont les sentiments sont trop ardents pour être renfermés dans une phrase. Alors, il court à la recherche des mots, des adjectifs qui conviennent, c'est-à-dire les plus forts, et qui tonnent comme des coups de canons d'alarme[57].

On pourrait en dire tout autant des phrases de Vastey. D'un côté, le discours de Vastey et de Boisrond-Tonnerre reflète fortement leur propre état d'esprit, celui d'une haine et d'un mépris incontrôlables envers les blancs. Contre l' « œuvre de raison » que Charairon, «mulâtre à mœurs

[56] Vastey déclare, comme nous l'avons déjà vu : « Heureux si mes faibles écrits peuvent êtres utiles à mes semblables [...]. » Vastey, *op. cit.*, p. VII. De plus, peu avant de faire la liste des crimes des blancs il indique modestement qu'il va « essayer de crayonner » les supplices éprouvés par les noirs pendant l'esclavage (p. 40) et qualifie son tableau évasé de « faible récit » (p. 62).
Boisrond-Tonnerre quant à lui nous laisse entendre qu'il faudrait blâmer sa « faible plume » s'il s'avérait que des couleurs manquent à son tableau. Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 14.
[57] Hénock Trouillot, Les origines sociales de la littérature Haïtienne, Impr. aux Ateliers Fardin, 1986, p. 90-91.

douces, élevé en France » voulait faire de la proclamation de l'indépendance, Boisrond-Tonnerre déclarait par exemple, dans une langue tonitruante, que « pour dresser l'acte de l'indépendance, il nous faut la peau d'un blanc pour parchemin, son crâne pour écritoire, son sang pour encre, et une baïonnette pour plume[58]. » Ces seules paroles sont propres à illustrer les sentiments extrêmes que ressentaient les noirs après la défaite des troupes françaises.

En faisant appel à la notion de tableau[59] pour décrire leur travail, les deux auteurs s'identifient à des artistes, mieux encore, à des peintres, dont la plume servira de pinceau pour apposer sur la feuille vierge les couleurs vives des crimes des colons tâchés de sang. On trouve ainsi des éléments visuels horrifiques dispersés dans les textes qui appellent à l'imagination du lecteur. Boisrond-Tonnerre déclare par deux fois, par exemple, que lors de la révolution « [...] les villes n'offraient plus que le dégoûtant spectacle d'un hôpital général et dont la terreur avait fait autant de cimetières [...][60]. » On apprend que les hommes, les femmes ainsi que les enfants et les vieillards furent tous victimes de la cruauté des généraux français qui n'hésitaient pas à les torturer, les brûler, les fusiller, les noyer ou à les pendre[61]. Le baron de Vastey donne une image non moins violente du comportement démesuré

[58] Boisrond-Tonnerre, *Ibid.*, p. X.

[59] Ce même terme revient à plusieurs reprises dans les textes. En voici un exemple chez chacun des auteurs.
Chez Vastey : « Répondons à ce monstre qui a pu proférer un pareil blasphème, en esquissant le tableau de la traite ; colons et vous infâmes sectateurs de ce trafic abominable, prêtez-moi une oreille attentive ! » Vastey, *op. cit.*, p. 13.
Chez Boisrond-Tonnerre : « Avant de retracer le tableau des scènes d'horreur exécutées à Saint-Domingue, par cet amas d'immondices connus sous les dénominations de capitaine-général, de préfets, d'ordonnateurs, de vice-amiraux français, je dois prévenir qu'il n'est pas un fait, pas un crime, pas une action mentionnés dans cet ouvrage, qui ne porte avec soi le caractère de la plus grande véracité. » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 13.

[60] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 68. Boisrond-Tonnerre réitère les mêmes propos quelques pages plus loin : « Ces villes ressemblaient à de vastes cimetières et offraient le coup d'œil le plus révoltant. [...] Partout l'absence des lois sanitaires ajoutait aux ravages de l épidémie. » *Ibid.,* p. 86.

[61] Boisrond-Tonnerre donne l'exemple concret de la cruauté des généraux envers les femmes et enfants dans cet extrait en particulier: « [...] leurs généraux torturaient les noirs cultivateurs pour les

des colons blancs sur l'île de Saint-Domingue, cette fois, avant la révolution. Ce dernier met extensivement à nu la folie des Blancs envers les Noirs en exposant de manière répétitive et dans les moindres détails page après page ce que Garraway qualifie de « litany of attrocities »[62]. On y voit tour à tour des esclaves brûlés vifs, enterrés vifs, castrés, fouettés (parfois à mort), pendus, décapités, défigurés, mutilés, empalés, harponnés. Vastey affiche également la méchanceté des femmes créoles blanches – « mégère[s] », « tigresse[s] »[63] et « furie[s] »[64] aussi folles que les hommes créoles – jalousent des femmes esclaves qu'elles poussent parfois leurs maris à torturer. Au manque de solidarité entre femmes noires et blanches vient s'ajouter le manque de compassion de certains maîtres qui traitent leurs femmes esclaves comme des objets sexuels[65] et torturent les femmes enceintes aussi durement que les autres esclaves[66]. Pour ajouter à l'épouvante de ces images crues et répétitives, Vastey précise que, pour certains colons, torturer leur esclave s'avérait être un « loisir[67]. » Lombard, par exemple, conseiller au conseil supérieur du Cap-Français « éclatait d'un rire immodéré » lorsqu'il mutilait ses esclaves[68].

---

forcer à découvrir le lieu où Dessalines avait enfoui ses trésors. Là, les femmes, les enfants étaient en proie à la rapacité du soldat qui leur arrachait avec la dernière inhumanité, les oreilles avec les boucles qu'elles y portaient ; un collier, un mouchoir devenait le prix d'un coup de fusil, et s'il arrivait qu'un cultivateur effrayé s'enfonçât dans les bois, il était de suite fusillé ou lié et envoyé à Saint-Marc pour y être mis à mort. » *Ibid.,* p. 39.
Un autre exemple concret est celui de Brunet, qui « massacre et désarme les cultivateurs qu'il trouve [à Plaisance] sans défense [...]. Il en passe une partie au fil de l'épée, et renvoie l'autre aux Gonaïves pour y être exposée à la potence. Ce n'est plus que supplices et noyades ; hommes femmes, enfants, vieillards, tous sont des brigands pour Brunet : quels excès de barbarie et d'injustice ! » *Ibid.,* p. 56-57.

[62] Garraway, *op. cit.,* p. 211 et 229. Les descriptions de Vastey s'allongent sur une vingtaine de pages. Vastey, *op. cit*, p. 40 à 61.
[63] *Ibid.,* p. 54, 55.
[64] *Ibid.,* p. 55.
[65] *Ibid.,* p. 69.
[66] *Ibid.,* p. 70.
[67] *Ibid.,* p. 43.
[68] *Ibid.,* p. 43.

En offrant de multiples exemples individuels qui englobent aussi bien les actes barbares des Blancs envers les Noirs que celui de la souffrance des victimes torturées, Boisrond-Tonnerre et Vastey font appel à la figure de l'amplification[69] qui donne une force indubitable à leur discours ainsi que l'effet d'un trop plein presqu'insoutenable pour le lecteur qui doit se sentir coupable de ce qui s'est passé. Si Garraway et Daut remarquent pertinemment que Vastey s'éloigne stratégiquement du genre sentimental dans la mesure où, pour l'une, son discours est sans sentiments[70], et pour l'autre, il ne permet pas au lecteur (re)sentir à la manière de la lecture d'un roman ou d'un poème [71] nous disons néanmoins que cette volonté n'exclut aucunement le déclenchement potentiel de sentiments chez le lecteur (aussi involontaire qu'il soit). Ils démontrent que ces tortures (arbitraires) provenant d'hommes blancs issus de différents rangs sociaux et de différentes villes n'étaient pas l'exception à la règle mais bien la règle générale. Ils font non seulement nommément référence à la majorité des acteurs et des sujets de cette violence – une touche qui rend la chose d'autant plus intime ; mais ils ne manquent pas aussi de souligner que les hommes blancs au statut le plus élevé sur l'île sont parfois les plus barbares. Ils prennent pour exemples des figures qui détenaient un rôle respectable à Saint-Domingue tels que des conseillers, des avocats, des procureurs, des préfets, des chevaliers, des capitaines, des entrepreneurs, des sucriers, dont le lecteur ne peut désavouer les agissements sans désavouer du même coup la société esclavagiste toute entière.

À l'excitation du sens visuel du lecteur vient s'ajouter celle de son ouïe. Boisrond-Tonnerre fait par exemple référence au « bruit de la mousqueterie et de l'artillerie[72] », et au « feu roulant » des

[69] Les procédés d'accumulation, d'énumération et de répétition sont fréquemment utilisés par les auteurs.
[70] Garraway, *op. cit.,* p. 230.
[71] Daut, *op. cit.,* p. 201.
[72] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 33.

balles tirées par les partis en guerre[73]. Quant à Vastey, c'est par le jeu de mots phoniques des « cliquetis des chaînes[74] » et du « claquement du fouet[75] » accompagné du « cri des malheureux livrés à ce supplice[76] » qu'il rend le lecteur témoin auriculaire des scènes horrifiques qu'il décrit.

D'un autre côté, Boisrond-Tonnerre et de Vastey soulignent qu'au delà de la torture physique des esclaves, les blancs opèrent une torture linguistique. Ces derniers utiliseraient, selon Vastey, le procédé de l'ornement qui leur permettrait à la fois d'embellir et de justifier leur discours et leurs actions. Cette manipulation discursive s'établit sur le plan historique, politique, scientifique et religieux. Boisrond-Tonnerre et Vastey dénoncent tous deux l'écart flagrant qui existe entre les paroles et les actions du gouvernement français qu'ils conçoivent comme fourbes[77]. De plus, ces auteurs démontrent, en discréditant systématiquement les arguments des écrivains et savants occidentaux qui défendent les bons côtés de l'esclavage[78], que la religion et la science ne sont que faux prétextes servant à nourrir des préjugés. Voici ce que dit le baron de Vastey sur le préjugé de couleur :

> Moi-même en écrivant ceci, je ne puis m'empêcher de rire de tant d'absurdités, lorsque je pense que des milliers de volumes ont été écris sur un pareil sujet ; des docteurs, des écrivains et de savans anatomistes ont passé leurs vies les uns à discuter sur des faits qui sont clairs comme le

[73] *Ibid.,* p. 33.
[74] Vastey, *op. cit.*, p. 40.
[75] *Ibid.,* p. 40.
[76] *Ibid.,* p. 40.
[77] Pour Boisrond-Tonnerre il s'agit d'un faux discours sur la présence d'une fraternité entre les blancs et les noirs (Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p.24-25) et pour de Vastey, le gouvernement ne travaille qu'à à tromper et à égarer l'opinion des européens sur le compte des noirs (Vastey, *op. cit.*, p. 89).
[78] Selon Bongie: "The trope of reversal constitutes the most obvious rhetorical move in Vastey's counter-discourse: it is the French colonists who are "cannibals"(1817, 2), they who play the role of white Cain to the black Abel (1814b, 32), they who descend from "sordid origins" (1814b, 83). It is the Haitian, and not the French, Revolution that represents a triumph of mankind: "the revolution raised us up and gave us a place among civilized nations, whereas it has debased and degraded you, causing you to fall to the level of the most barbarous peoples"(1814a, 22)." Friends and Enemies. p. 230

> jour, les autres à disséquer des corps humains et d'animaux, pour prouver que *moi*, qui écrit maintenant, je suis de la race de l'Orang-Outang. Je me demande toujours en riant (car qui ne rirait pas de pareilles bêtises). Sommes-nous encore dans ces siècles d'ignorance et de superstitions, où Copernic et Galilée passaient pour des hérétiques et des sorciers ? Ou sommes-nous en effet dans ce temps de lumières qui a vu naître tous ces grands génies qui ont illustrés leur patrie par leurs immortels travaux ?[79]

Sous le sarcasme manifeste de Vastey se cache une fureur indéniable qui s'explique par le fait que ce dernier n'arrive pas à comprendre, même à imaginer, comment et pourquoi le préjugé, « génie barbare »[80], a pu inspirer tant d'« affreux délires[81] » et laisser libre cours à autant d'agissements obscurs et insensés au milieu du siècle des Lumières qui prônait l'éthique rationnelle. Le baron de Vastey critique ainsi ouvertement, les idéologies des puissances occidentales en dénonçant l'aveuglement de ces hommes soi-disant détenteurs de la connaissance universelle qui ne font que mentir, calomnier et blasphémer les Noirs. Vastey fait de l'Histoire l'exemple par excellence de la mauvaise foi des européens : « La plupart des historiens qui ont écrits sur les colonies étaient des *blancs*, même des *colons*[82] » qui se donnèrent à cœur joie d'entrer dans les détails pour parler du climat et de l'économie de l'île, mais qui s'avisaient de ne guère dévoiler les crimes de leurs complices[83]. Il poursuit en précisant que « [...] bien peu ont eu le courage de dire la vérité, et encore en la disant, ils ont cherché à la déguiser et atténuer par leurs expressions, l'énormité de ces crimes »[84]. Manipulation du langage donc, mais plus encore, réécriture de l'histoire et omission volontaire de la part des Blancs.

Boisrond-Tonnerre et de Vastey, qui révèlent ne pas être dupes des blancs, démontrent à plusieurs reprises comment un mot peut en cacher un autre pour peu qu'on analyse le discours

[79] Vastey, *op. cit.*, p. 31.
[80] *Ibid.*. p. 89.
[81] *Ibid.,* p. 89.
[82] *Ibid.,* p. 38.
[83] *Ibid.,* p. 38.
[84] *Ibid.,* p. 39.

européen de plus près. Ainsi peut-on lire chez Boisrond-Tonnerre que le plan d'atrocités bien calculé par les français fut décoré du nom de « politique[85]. » L'épigraphe de Vastey offre un paradigme similaire qui vaut la peine d'être cité : « *Le voilà donc connu ce secret plein d'horreur* : Le Système Colonial, c'est la Domination des Blancs, c'est le massacre ou l'Esclavage de Noirs. » Au-delà d'un secret, Vastey nous dévoile un langage codé. Sous la dénomination de « système colonial » ne se cacherait en réalité rien d'autre que des « massacres » que Vastey positionne d'ailleurs au premier plan de son décryptage avant d'y ajouter son équivalent : « l'esclavage ». Le nom « politique » ou encore l'appellation « système colonial » ne seraient donc que des expressions sophistiquées européennes parmi tant d'autres qui, dans la réalité sociale haïtienne et pour la population noire, se transcrivent par des tortures psychologiques et physiques[86].

Cet art qu'ont les Blancs de manipuler le langage atteint son apogée lorsque les colons se prennent, tels des poètes fous, à composer des métaphores perverses spécialement destinées à représenter le calvaire enduré par les noirs. Vastey remarque à ce sujet que « Jarosay l'aîné coupait la langue à ses domestiques, pour être servi *à la muette*[87]. » Boisrond-Tonnerre soutient lui aussi que les actes de barbarie des colons avaient dépassé toute commune mesure et ce, à un tel point qu'ils avaient même imaginé un nouveau langage mêlant la périphrase à l'ironie perverse pour y faire référence. Il ne cache d'ailleurs pas son indignation face au plaisir et à l'amalgame linguistique que font les Blancs de la souffrance des noirs :

> Arrêter, noyer ou pendre, signifiaient la même chose. Ces barbares avaient créé un vocabulaire. Noyer deux cents individus, c'était un coup de filet national ; pendre, c'était monter en grade ; être

[85] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 20.
[86] Un autre exemple flagrant de cette association est celui-ci: « La traite! que ce mot seul renferme de crimes ! que d'horreurs et d'abominations se trouvent dans cette seule expression ! » Vastey, *op. cit.*, p.17.
[87] *Ibid.,* p. 51.

> dévoré par les chiens, c'était descendre dans l'arène ; fusiller, c'était laver la figure avec du plomb, et brûler enfin, c'était opérer chaudement.
> Quel horrible langage ! et c'était contre des gens qu'ils méprisaient, que leur barbarie s'ingéniait à faire de l'esprit. O Français ! vous ne serez bientôt que les seuls esclaves de la terre[88].

Le despotisme verbal des européens dans ces deux illustrations est on ne peut plus clair. Il n'est pas surprenant de voir Vastey et Boirond-Tonnerre remettre en question, d'un ton critique exalté, *la raison européenne* du fait de ses idéologies inintelligibles et de ses actions alarmantes. La lecture de leur ouvrage découvre de nombreuses questions rhétoriques adressées non seulement aux français qui se trouvent au pied du mur et sont forcés de repenser leurs actions[89], mais également aux haïtiens que les rhéteurs haïtiens poussent à réfléchir sur leur longue période de servitude[90]. La prolifération notoire d'interjections[91] qui remplit les textes, souligne l'émotion des deux auteurs qui ne peuvent se contenir face aux horreurs qu'ils décrivent. Ils ne s'abstiennent pas d'émettre des jugements ici et là quant au portrait moral des européens qui ne respectent aucunes des valeurs qu'ils professent[92]. De

---

[88] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 75.

[89] En voici un exemple tiré du texte de Vastey : « Européens, quelles leçons vous donnez aux méchans, et quels exemples pour les bons ? Quelle étrange politique de caresser ceux qui réduisent vos frères dans la dure captivité, et de plonger dans le plus cruel esclavage ceux qui les accueillent avec bonté et humanité ! » Vastey, *op. cit.*, p. 29.
Boisrond-Tonnerre n'est pas en reste : « Comment persuader aux nations que la contagion française n'a pas encore gagnées, qu'un tyran usurpateur du trône de son maître, qui ne fonde sa puissance que sur la liberté et l'égalité, qui s'institue le restaurateur des mœurs et de la religion, ait décrété de sang-froid le massacre d'un million d'hommes, qui ne veulent que la liberté et l'égalité ; et qu'ils défendront contre l'univers tout entier ? » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 15.

[90] Selon Vastey, « La postérité s'étonnera qu'un système aussi affreux, dont la base est établie sur la violence, le vol, la rapine et la perfidie, et enfin sur tout ce que le vice a de plus infâme et de plus impur, ait trouvé parmi les nations éclairées de l'Europe, des apologistes zélés. » Vastey, *op. cit.*, p. 13.

[91] On peut lire chez Vastey, entre autres, « Hé quoi ! » (p. 11), « Eh ! » (p. 65 et 95), « Hélas ! » (p. 65), etc. Chez Boisrond-Tonnerre, « Eh quoi ! » (p. 3), « Eh ! » (p. 15 et 95), « Eh bien ! » (p. 86), etc.

[92] Vastey laisse par exemple entendre son opinion sur la conservation de la Traite par les français lorsqu'elle fut abolie partout ailleurs en s'exclamant : « ô délire ! ô infamie inconcevable ! » Vastey, *op. cit.*, p. VI.
Quant à Boisrond-Tonnerre, il prend un malin plaisir à dénigrer les force militaires françaises lorsqu'il décrit la défaite de celle-ci durant une journée particulière dans ce passage à suivre qui ne manque également pas de sarcasme : « Ainsi finit cette journée, la honte des français ; cette journée

même, l'usage de l'ironie et du sarcasme[93] par les auteurs vient retirer toute crédibilité et tout sérieux à la parole européenne qui est ici dépeinte comme perfide.

Pour Boisrond-Tonnerre et pour le baron de Vastey qui désirent remettre les choses au clair, examiner l'Histoire de plus près, c'est se rendre compte qu'une multitude de peuples conquérants sont « abâtardis et dégénérés », « ignorants, grossiers et cruels[94]. » Les faits jusqu'ici omis à dessein par les détracteurs occidentaux doivent révéler que les barbares ne sont autres que les blancs eux-mêmes :

> Homme injuste ! ou démon, qui que tu sois, gaulois, germain ou saxon, prend l'histoire, lis ton origine, vois les mœurs de tes ancêtres, regarde ce que tu étais et ce que tu es aujourd'hui [...] vous étiez des sauvages, plus barbares, plus cruels et plus superstitieux que ne le sont les peuples d'Afrique ; mais n'allons pas chercher aussi loin les preuves de votre absurdité, ou plutôt de votre insigne mauvaise foi [...][95].

Les crimes de « la nation la plus barbare[96] » sont du reste inégalés. Selon Vastey, « L'histoire ne présente aucune agrégation d'hommes qui se ressemblent par les crimes aux colons de Saint-Domingue [...][97]. » Pour Vastey, les colons étaient des « Nérons, des Mézence, des Phalaris, etc., et les femmes des Messalines et des Frédégondes, etc. »[98]. Vastey fait ici appel à la mémoire culturelle, historique et littéraire des européens pour construire son discours qu'il appuie par des exemples de figures tyranniques connues. Pour la postérité européenne qui n'a jamais fait l'expérience de

---

où furent blessés ou tués dix-huit de leurs généraux ; où il resta plus de cinq mille des leurs sur la place, où sept cents hommes ont vu fuir, en moins de six heures, plus de quinze mille hommes de *la plus grande nation du monde* (l'expression de la lettre de Leclerc à Toussaint-L'Ouverture) [...] » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 34.

[93] Après avoir démontré à l'aide du récit de Mungo Park, un voyageur français, que les monarques africains étaient bon envers les blancs et que leurs sujets sont heureux sous leur gouvernement, Vastey déclare d'un ton sarcastique : « O blancs ! il faut bien que cela soit, puisque c'est vous qui le dites ! » Vastey, *op. cit.*, p. 27.

[94] *Ibid.,* p. 21.

[95] *Ibid.,* p. 20.

[96] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 93.

[97] Vastey, *op. cit.*, p. 62.

[98] *Ibid.,* p. 62.

l'esclavage, ces figures leur permettent de se représenter la violence sans pareil de leurs aïeux envers les noirs et possiblement s'indigner à leur tour de celle-ci.

Boisrond-Tonnerre et le baron de Vastey établissent un contraste saisissant entre la puissance des colons – qu'ils désignent à leur tour comme des barbares, des monstres, des furieux et des tyrans – et l'impuissance des Noirs – qui héritent par conséquent du statut d'infortunés, de malheureux, de victimes et de martyrs. En renversant le discours dominant des Blancs, les auteurs rétablissent leur réalité sociale, une réalité où les Noirs, loin d'être des brutes, sont en fait sans défense, désarmés, et abusés mentalement mais surtout physiquement par les colons inhumains. La cruauté des Blancs se fera voir jusque dans leurs agissements envers leur propre race et leur propre famille qu'ils n'hésitent pas à exécuter si le besoin s'en fait ressentir[99].

Toutes ces illustrations sont propres à déclencher chez le lecteur des sentiments passionnels s'échelonnant du dégoût au traumatisme. Boisrond-Tonnerre et le baron de Vastey parlent à plusieurs reprises du lectorat comme « les âmes sensibles »[100], ou les « cœurs bons et sensibles »[101]. Les émotions du public se voient excitées à travers l'usage de questions rhétoriques[102],

[99] Boisrond nous donne à titre d'exemple le cas de femmes du Cap qui fournirent de l'argent et des habits à des officiers démunis qui comptaient quitter la colonie. « O Français ! ce dernier trait vous juge, vous ne trouverez plus à Saint-Domingue un être sensible à vos malheurs » s'exclame l'auteur. Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 51.
De Vastey nous démontre que les maîtres blancs n'ont d'ailleurs aucune pitié même envers leur propre famille avec le cas de Garadeux aîné qui tuera sa femme et sa nièce qui voulaient intercéder auprès de lui pour un esclave. Vastey, *op. cit.*, p. 52.
[100] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 15.
[101] Vastey, *op. cit.*, p. 71.
[102] « Qui ne frémirait de penser [...] » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 13.
« Haytiens, à ce langage des colons, au souvenir de ces oppresseurs, que nous avons vaincus dans tant de combats, vos cœurs ne se soulèvent-ils pas ? Ne sentez vous pas bouillir le sang dans vos veines ? » Vastey, *op. cit.*, p. 91.

d'impératifs[103], et par l'exposition crue des sentiments propres à l'auteur qui appelle en retour la compassion du lecteur[104] mais aussi à la résistance constante des Haïtiens contre un quelconque retour à l'esclavage comme le note Garraway[105].

Comme tout bon orateur qui crée en mémoire son public, Boisrond-Tonnerre et de Vastey s'adressent par exemple au lecteur en l'interpellant directement dans leur texte. Ce procédé rhétorique permet de distinguer trois publics prédominants auxquels ils attribuent un rôle particulier. Ils s'adressent en premier lieu aux Blancs qui les ont tant fait souffrir aussi bien durant l'esclavage que pendant la révolution haïtienne. Écrire l'histoire postcoloniale, c'est comme faire un procès textuel. On peut lire chez Vastey des apostrophes telles que celle-ci – « Blancs nos calomniateurs, répondez-nous ?[106] » – qui feraient presque penser à une salle de tribunal. Les auteurs profitent d'ailleurs de cet agencement verbal pour convoquer le lecteur en lui demandant de faire appel à son bon sens. La question d'impartialité qui leur tient tant à cœur revient lorsque Boisrond-Tonnerre déclare, par exemple, que « Le moment des crimes est arrivé ; lecteur impartial, vous allez juger quels furent les bourreaux et quelles furent les victimes »[107]. A l'instar de Boirond-Tonnerre, de Vastey déclare dans son texte que « [...] l'homme impartial pourra se faire une juste idée de ces temps

[103] « Vois tes villes couvertes de deuil [...] » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 95. « Européens qui ne connaissez pas cet affreux système, qui ne pouvez pas même en concevoir l'idée, hommes sensibles, ne pleurez pas encore sur le tableau, sur les faibles esquisses des horreurs de la traite ! N'épuisez pas votre sensibilité, retenez vos soupirs et vos larmes ; vous n'avez encore rien vu ni entendu ! écoutez le récit *du régime colonial*, et faites vous, si vous pouvez, une idée des monstres qui peuvent mettre en pratique des semblables cruautés. » Vastey, *op. cit.*, p. 35.

[104] « Et l'on ose supplier ta clémence ! Non. Moi aussi je pleure mes parens, j'invoque ta fureur contre tout ce qui est français, et l'animadversion des lois contre quiconque rappellerait ou en souffrirait un sur la terre qu'ils ont ensanglantée. » Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 95.

[105] Garraway, *Op. cit.,* p. 235.

[106] Vastey, *op. cit.*, p. 30.

[107] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 44.

affreux et de la situation déplorable où nous étions plongés[108]. » Ce témoin impartial de la postérité européenne que Boisrond-Tonnerre et de Vastey désirent instruire objectivement sur les agissements de leurs aïeux envers les noirs, est libre de porter son propre jugement sur l'histoire coloniale. En lui laissant cette liberté de juger par elle-même les faits effroyables qu'ils exposent, les auteurs s'assurent de faire paraître leur capacité de jugement comme un pouvoir de différentier la folie de la raison.

La portée didactique du texte ne se limite néanmoins pas au public européen. Il a une importance bien plus grande pour la postérité haïtienne que Boisrond-Tonnerre et le baron de Vastey interpellent à la fin. Une adresse explicite de Boisrond-Tonnerre au peuple haïtien expose clairement les desseins des *Mémoires* :

> Haïtiens, que le courage d'un héros a relevés de l'anathème du préjugé, en lisant ses mémoires, vous mesurerez de l'œil l'abîme d'où il vous a retirés ! Et vous, esclaves de tous pays, vous apprendrez par ce grand homme, que l'homme porte naturellement dans son cœur la liberté, et qu'il en tient les clés dans ses mains[109].

Il en va de même pour de Vastey :

> O vous jeunes haytiens qui avez le bonheur de naître sous le règne des lois et de la liberté ! vous qui ne connaissez pas ces temps d'horreurs et de barbaries : lisez ces écrits ; n'oubliez jamais les infortunes de vos pères, et apprenez à vous défier et à haïr vos tyrans ![110]

Les deux conclusions visent, en premier lieu, à raviver la mémoire de l'Histoire d'Haïti, telle qu'elle fut vécue par les noirs durant la colonisation et pendant la révolution haïtienne. En même temps, elles enjoignent la postérité de glorifier les grands chefs noirs qui se sont révoltés et qui ont combattu pour libérer le peuple haïtien. Il est vrai que Boisrond-Tonnerre et le baron de Vastey font l'éloge particulier des chefs sous lesquels ils exercent leur fonction de secrétaire au moment où ils écrivent, Dessalines et Christophe. Retracer l'histoire de l'abolition de l'esclavage est une forme

[108] Vastey, *op. cit.*, p. 90.
[109] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 95.
[110] Vastey, *op. cit.*, p. 90.

d'apologie de ces chefs. Ce prétexte politique est une tactique qui permet aux auteurs de finir leur argumentation dans une sorte d'apothéose et de placer le peuple haïtien dans un discours universel comme première nation noire libre que les empires se doivent de respecter et dont les autres colonies devraient suivre l'exemple.

Le général Dessalines, devenu gouverneur général à vie d'Haïti suite à la déclaration d'indépendance en 1804, est présenté du début à la fin des mémoires de Boisrond-Tonnerre comme un homme « intrépide[111] » et dynamique, un « chef résolu[112] », enfin, un génie militaire[113] qui brûle de désir de se venger des blancs. Ce serait un héros national qui ne s'est pas laissé duper et encore moins séduire par les forces armées françaises, contrairement au naïf Toussaint-Louverture. C'est en peignant Dessalines comme un homme qui rend coup pour coup au système colonial, que Boisrond-Tonnerre fait l'apologie de la violence et de la cruauté anticoloniale :

> Voyez l'immortel auteur de notre liberté expulser à jamais vos phalanges victorieuses partout, mais avilies sur le territoire de la liberté.
> Si dès longtemps et à chaque fois que nous fûmes les plus forts on vous eût rendu le réciproque, votre escadre n'eût pas trouvé un blanc à son arrivée dans l'île : mais grâce à l'expérience et à la sagesse du général Dessalines, nous n'aurons plus à pleurer une aussi funeste indulgence. Il vient de nous faire la justice la plus complète : ils ont tous péri par le fer ceux qui les premiers ont tiré leur contre des hommes innocents. Aucun Français ne foule plus de son pied sacrilège le territoire de mon pays. Grâces te soient rendues, immortel restaurateur de notre liberté ![114]

Vastey attribue au roi Henry un statut de protecteur intraitable et sans reproche. Christophe n'est autre que la source d'inspiration de Pompée Valentin le baron de Vastey, qui se présente comme « le très-humble, très-obéissant, très-fidèle serviteur et sujet » de sa majesté[115] à qui il offre le fruit de son

[111] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 26.
[112] *Ibid.,* p. 40.
[113] *Ibid.,* p. 76.
[114] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 94.
[115] Vastey, *op. cit.*, p. II.

travail. En terminant son discours, Vastey honore et rassemble la foule haïtienne autour de celui qui mit fin au despotisme colonial et à l'esclavage :

> Ah ! mes compatriotes ; haytiens, mes frères, mes amis, rallions-nous contre nos ennemis communs ; ne formons qu'un seul et même faisceau de nos armes ; rallions-nous autour de ce grand homme, de ce génie tutélaire, que la divinité a fait naître pour le salut des haytiens ; rallions-nous autour du grand Henry, de ce bon père qui emploie toute sa sollicitude à faire le bonheur de la famille haytienne, dont tous les membres son des enfans ; lui seul conduira le vaisseau de la liberté et de l'indépendance au port ; qui pourrait en douter ? [...]
> Gloire soit à jamais rendue à Henry 1er, le régénérateur et le bienfaiteur du peuple haytien ! Gloire à lui et à ses descendans ; puisse sa dynastie régner éternellement sur nous ![116]

Pour Vastey, sa majesté Henry, intronisé en 1811, est « le seul Prince noir[117] » qui puisse se faire entendre les malheurs des noirs auprès des Souverains de l'Europe et du Tribunal des nations. Le seul qui puisse mener Haïti à une Régénération du peuple haïtien concrète et la faire devenir une nation indépendante.

En réhabilitant le gouverneur général Dessalines et le roi Henry au statut de figures d'autorité majeures pour la révolution haïtienne, Boisrond-Tonnerre et le baron de Vastey restaurent l'Histoire d'Haïti, jadis réduite en silence par les Blancs, et prouvent par la même, au sein d'un discours révolutionnaire, que l'homme noir a autant de capacités intellectuelles et morales que l'homme blanc.

Les témoignages de Boisrond-Tonnerre, tout comme ceux de de Vastey, invitent, dès le début du XIXe siècle, à réfléchir sur la nécessité de procéder au renversement moral de la réalité coloniale dont la principale étape consisterait à redéfinir l'usage du mot « barbare » si souvent employé par les européens pour stigmatiser l'insurrection violente des Noirs. En marronnant dans la langue française pour s'attacher à dévoiler la vérité pure et dure du système colonial, qui s'instaure par une rhétorique insidieuse et violente, Boisrond-Tonnerre et Vastey démontrent que la sagesse ne suffit pas toujours pour convaincre les détracteurs de la nation haïtienne et qu'il faut parfois passer par la rhétorique des

[116] *Ibid.,* p. 92 et 94.
[117] *Ibid.,* p. I.

passions pour réellement se faire entendre. Néanmoins, au cœur de ces excès calculés, il y a tout un discours soigneusement agencé qui, à l'aide d'arguments d'autorité et de preuves tangibles, frappe et interpelle le lecteur impartial qui finira peut-être par choisir le camp de la raison humaniste face à des actes barbares au plus haut point. Si pour les deux auteurs, la plume remplace bien l'épée dans le but de juger, d'instruire et surtout de restituer à Haïti la place intellectuelle qui lui revient, ils n'hésitent toutefois pas à faire entendre aux Blancs intrépides et inconscients, qu'ils n'hésiteront pas à laisser tomber cette même plume pour reprendre les armes si nécessaires. Ainsi Vastey assure-t-il, aux dernières pages de son texte, que le temps de la colonisation ne reviendra pas et qu'il est prêt à prendre les baïonnettes pour assurer cela[118]. Boisrond-Tonnerre quand à lui déclare haut et fort qu' « aucun Français ne foule plus de son pied sacrilège le territoire de mon pays[119]. » Ces menaces directes placées à la fin des textes des auteurs démontrent certainement, que s'ils savent faire appel à la raison pour plaider leur cause, la contre-violence linguistique, et parfois physique, demeurent le moyen de légitime défense le plus approprié face à la folie des colons blancs.

2.2. Bertène Juminer et Frankétienne : (re)lire l'H/histoire à sa guise.

La rhétorique dont s'inspirent des contemporains comme Bertène Juminer, romancier guyanais et professeur de médecine et Frankétienne, l'écrivain et artiste haïtien, partage certaines caractéristiques des textes proto-littéraires de baron de Vastey et de Boisrond-Tonnerre dans leur volonté politique de rétablir les valeurs culturelles caribéennes et de marronner devant les dangers de l'assimilation culturelle européenne. Cette nouvelle pratique se démarque néanmoins du modèle précédent en ce qu'elle trouve sa place dans les théories modernes développées autour de la rhétorique où le style

[118] *Ibid.,* p. 91.
[119] Boisrond-Tonnerre, *op. cit.,* p. 94.

prédomine sur l'élocution. Au delà de la continuation d'une guerre culturelle qui s'établit désormais également sur le plan esthétique et stylistique, cette rhétorique découvre une littérature aussi riche et diversifiée que les peuples qui forment les Antilles.

Les mouvements de régénération culturelle bien connus tels que la négritude, l'indigénisme, l'antillanité, la créolité et le spiralisme, pour n'en citer qu'un certain nombre, sont en effet autant de tentatives pour la population antillaise de (re)définir son identité et de (re)chercher sa langue après des siècles d'assujettissement.

Le domaine de la littérature et de l'art prend à cet effet le statut d'une arme politique. Il devient un objet de subversion qui permet aux auteurs, non seulement de résister à la tyrannie de la langue et de l'esthétique européenne mais également d'expérimenter librement autour de styles qui s'accordent à leur réalité. Comme le remarque Roger Toumson dans son article « Les littératures caribéennes francophones : problèmes et perspectives », les auteurs antillais entament « [l'] élaboration d'un nouveau code romanesque, [l'] édification d'une structure narrative apte à traduire les singularités psycho-sociales antillaises, histoire individuelle et histoire collective étant indissociées[120]. » Il fait également remarquer qu'à partir des années soixante-dix, (nous serions même tentés de dire dès les années soixante), le roman prend un nouvel élan :

> À mesure que s'amplifie la crise d'effondrement des idéologies d'inspiration marxiste, non seulement en Europe mais encore dans le Tiers-Monde, l'on assiste au reflux du mythe idéologique de l'engagement. Intellectuels et écrivains font désormais la critique des idéologies en présence. Crise de la raison, crise du sens, crise du langage : l'attention se fixe désormais sur les régimes de la subjectivité. Ce renouveau des concepts, des symboliques et des écritures, les avant-gardes littéraires antillaises ne sont pas étrangères. Les apports du structuralisme—de la littérature antillo-guyanais. Une nouvelle génération d'auteurs à la sémiotique, de l'anthropologie à la psychanalyse —, les débats engagés rendent également possibles, dans le champ littéraire caribéen francophone, le renouveau des logiques, des esthétiques et des styles[121].

[120]Toumson Roger, « Les littératures caribéennes francophones : problèmes et perspectives », dans *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 2003, n°55, p. 103-121, p. 114.
[121] Toumson, *op. cit.,* p. 117.

Si nous pensons, contrairement à Toumson que pour cette nouvelle génération d'écrivains la création littéraire n'est pas simplement « un geste d'irrespect[122] » mais qu'elle reste bel et bien ancrée dans un acte de rébellion contre l'assimilation culturelle (une hantise ravivée par la départementalisation des Antilles-Guyane en 1946), nous nous accordons à dire avec lui que beaucoup d'auteurs

> font preuve d'un incontestable talent dans la confection des trames narratives et dans le maniement du matériau verbal. Leur langue, savoureuse, sonore, où s'entremêlent langue et patois, est l'emblème de la « diversalité », de cette anthropologie ségalénienne du « divers » dont l'archipel des Antilles est à leurs yeux le foyer optique. Ces fictions romanesques donnent lieu à un formidable brassage verbal.[123]

Les romanciers Bertène Juminer et Frankétienne exemplifient parfaitement cette déclaration de Toumson en détournant, pour l'un, et en désarticulant, pour l'autre, la langue française en un tumulte d'images sonores qui ne font pas toujours sens pour le lecteur. Bien que cette « crise du sens et du langage » au caractère déroutant puisse, à première vue, paraître contre-productive – notamment à cause des barrières de compréhension et d'interprétation qu'elle dresse parfois pour le lectorat – elle s'avère d'autant plus fertile qu'à la libération de la langue se mêle celle des possibilités de création et d'interprétation. Cette folie rhétorique devient dès lors, un élément positif où l'imagination féconde des auteurs sert et conforte explicitement un combat littéraire qui souligne que l'H/histoire peut se dire et se lire sous plusieurs perspectives.

2.2.1. Détournement sémantique et folie rhétorique dans *La Revanche de Bozambo*.

Bertène Juminer aborde dans son troisième roman publié en 1968, La *revanche de Bozambo*, l'histoire de la colonisation, comme l'ont fait le baron de Vastey et Boisrond-Tonnerre, et dont il fait

[122] *Ibid.*, p. 117.
[123] *Ibid.*, p. 117-118.

similairement le renversement politique et moral. L'approche adoptée par Juminer face à ce sujet diffère cependant de celle des deux écrivains politiques dans sa perspective fictionnelle et dans l'adoption d'un style quelque peu inattendu pour détourner le discours colonial contre lui-même. En effet, Juminer marronne la rhétorique occidentale en chamboulant du tout au tout les valeurs et les idées intellectuelles européennes qu'il partage avec son lecteur. L'histoire de la colonisation est ici, réinventée et présentée dans un registre satirique qui voit l'Europe colonisée par l'Afrique et l'apparition de procédés d'expressions stylistiques uniques en leur genre pour décrire ce nouveau monde.

Cette inversion qui brouille les repères historiques de la colonisation et représente l'Europe à partir d'un regard caribéen n'est en rien gratuite. Le romancier guyanais fut couramment impliqué dans les histoires politiques des départements d'outre-mer où il condamnait fermement l'esclavage et aspirait à l'autonomie des DOM. Juminer utiliserait par conséquent, l'exemple de « l'anticolonialisme des Français se dressant contre leurs oppresseurs et développant sur le plan littéraire le mouvement de la « blanchitude[124] » pour illustrer un monde imaginaire dont la critique politique, morale et sociale acérée pourrait bel et bien s'appliquer à la réalité.

Ernest Le Cavernnec fait bien de remarquer que *La revanche de Bozambo* a des allures de règlement de compte avec l'Europe[125]. L'Europe Occidentale Baoulienne que Juminer met en scène possède une valeur démonstrative essentielle pour celui qui offre au lecteur l'histoire de la prise d'autonomie effective d'un peuple lourdement contrôlé et surveillé par des colonisateurs qui refusent durant une longue période de lâcher prise et ce, malgré les contestations parfois violentes de la population

[124] Bernard Mouralis, « Les écrivains africains et l'esprit des Lumières », *Revue des sciences Humaines*, n°252, Oct-Dec 1998, p. 169.
[125] Ernest Le Carvennec, « Poétique, éthique, écriture dans les romans de Bertène Juminer », *Poétiques et imaginaires : Franco*poly*phonie littéraire des Amériques*, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 306.

colonisée. L'on pourrait peut-être également lire dans l'élaboration de ce roman, un procès général contre toute forme d'oppression. Juminer connaissait les méfaits qu'engendre la domination par la force pour ceux qui se retrouvent infériorisés et dont la voix est réduite à néant pour l'avoir vécu lui-même. Ayant fait ses études de médecine en France et ayant travaillé aux Antilles-Guyane, en Tunisie et au Sénégal, il fut exposé à divers régimes politiques auxquels il dût s'adapter au fil de sa carrière. Une dédicace faite à son ami poète d'origine haïtienne, Lucien Lemoine, qui avait fui le gouvernement Duvalier en 1966 et décida de s'installer au Sénégal sous l'invitation du président Senghor, après s'y être rendu pour le Festival des Arts Nègres, atteste par ailleurs du fait que Juminer avait conscience que personne n'est à l'abri des persécutions :

> Je me rappelle, [dit Jacqueline Scott-Lemoine, femme du poète], il avait écrit, de son écriture précise, proportionnée, sans bavure aucune, celle des notes dont il parsemait ses petits carnets de lecteur averti (différente en cela de son autre écriture, celle du médecin), en dédicace à *La revanche de Bozambo* : « A Lucien Lemoine qui, à travers ce miroir opaque, saura découvrir un monde bien réel. Signe que nous possédons tous une Baoulie et que l'on est toujours le Bozambo de quelqu'un. » Il savait à qui il s'adressait[126].

Juminer ne ferait donc pas à travers son roman simplement la critique de l'impérialisme européen qui, au XX[e] siècle, prend des allures d'une assimilation presqu'indissociable de la colonisation qui eût lieu jadis. Les dictatures instaurées dans certaines régions antillaises trouvent également place sur sa liste d'objections. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, selon Lilyan Kesteloot, « La caricature ne fut pas appréciée. Sa parabole engendrait une gêne certaine, même si elle fit sourire quelques-uns. On l'oublia aussitôt[127]. » Selon Kesteloot, « Juminer ne se situait pas dans « la ligne » de l'idéologie

[126] Jaqueline Scott-Lemoine, « Bertène et Xavier, Xavier et Bertène », *Présence Africaine*, N° 167/168, 2003, pp. 157-160, p. 157-158.
[127] Kesteloot Lilyan, *Histoire de la littérature négro-Africaine.*, Paris : Karthala Editions, 1 mai 2004, p. 249

dominante en 1968[128] » et surtout dans celle du mouvement de la négritude, qui voulait donner de l'homme noir une image positive dans le cadre de sa régénération.

Si le roman de Bertène Juminer attire très peu l'attention de par son idéologie, il est aussi à constater que très peu de critiques lui font justice de manière approfondie sur le plan littéraire et surtout stylistique. Quelques-uns mentionnent juste en passant son caractère original et parodique. D'autres intéressés en font un court résumé avant d'en recommander la lecture. La forme du texte de Juminer importe pourtant tout autant que son fond car il reflète aussi bien l'homme que sa pensée. Bien que Bertène Juminer refuse de reconnaître ses talents d'écrivain[129] et ce en dépit de ses multiples publications littéraires[130], son entourage ne manque pas de flatter son égo. Il nous fait le portrait d'un homme pointu et pointilleux dont le caractère pénétrant ne peut être dissocié de son écriture. À titre d'exemple, la comédienne Jacqueline Scott-Lemoine qui fréquentait couramment le médecin et écrivain guyanais déclare, dans un article publié dans le journal *Présence Africaine* en 2003[131] que « Nous ne garderons donc de lui que cette image lointaine, après tout apaisante, d'homme courtois, policé, avec cette petite pointe d'ironie dans la voix, ponctuée par le même reflet dans son regard aigu comme son écriture[132]. »

L'écriture de Bertène Juminer est, pour le moins que l'on puisse dire, cocasse. Ce dernier s'inspire du genre policier pour *La revanche de Bozambo*, comme Patrick Chamoiseau avec *Solibo Magnifique*[133].

---

[128] *Ibid.*, p. 248.
[129] Selon la biographie offerte dans île en île, Bertène Juminer nie être écrivain dans le magazine « Pit a pawol ». http://ile-en-ile.org/juminer/
[130] Bertène Juminer, *Les Bâtards*, Paris : Présence Africaine, 1961 (1977) ; *Au Seuil d'un nouveau cri*, Paris : Présence Africaine, 1963 (1978) ; *La Revanche de Bozambo*, Paris : Présence Africaine, 1968 (2000) ; *Les Héritiers de la presqu'île*, Paris : Présence Africaine, 1979 ; *La Fraction de seconde*, Paris : Éditions Caribéennes, 1990.
[131] Bertène Juminer (1927-2003) décède en cette même année.
[132] Scott-Lemoine, *op.cit.,* p. 158
[133] Voir le troisième chapitre de la thèse.

Ce genre littéraire européen réapproprié par les auteurs antillais marronne la tradition française à l'aide de son exploitation dans une perspective créole, voire même africaine dans ce cas précis. Contrairement à l'œuvre de Chamoiseau, cette altération ne prendra pas place grâce à l'insertion du merveilleux caribéens dans la trame du récit. Elle se fera véritablement grâce à l'imagination et à l'élaboration entière d'un monde fantasmagorique par Juminer où des quiproquos causés par l'apparition d'homonymes dans l'intrigue, déroutent une enquête qui devient dès lors absurde. Cette inversion historique et sémantique, au-delà de sa touche humoristique, a réellement pour but de frapper les esprits. L'écrivain parvient à atteindre son but en surprenant son lecteur dès les premières pages de son roman qui évoquent l'histoire de la colonisation de l'Europe par l'Afrique. Plusieurs hommes érudits et savants parmi lesquels des historiens et des archéologues essayent en vain de démystifier ce phénomène : « On peut d'ailleurs se demander comment l'Europe a pu s'y prendre pour appeler sur elle l'implacable domination africaine. Décadence ? Faiblesse congénitale ?[134] » Juminer recycle les préjugés[135] et les théories racistes naguère répondus contre les noirs pour appuyer son intrigue et les accole à la population blanche – ces hommes de couleur[136] inférieurs et sauvages pour qui le phénomène de la colonisation salvatrice et civilisatrice est une entreprise nécessaire.

[134] Bertène Juminer, *La Revanche de Bozambo*, Paris : Présence Africaine, 1968, 2000, p. 21.

[135] Pour donner un exemple des préjugés que l'on peut trouver dans le roman sur les indigènes blancs : « Menteurs, fainéants, ils se ressemblent tous » (p.31). Ils ont une « conscience infantile » (p. 31) et ce sont « de grands enfants » (p. 73). Ces deux derniers commentaires nous font notamment penser aux théories psychanalytiques d'Octave Mannoni que Bertène Juminer connaissait sûrement. Juminer, *Ibid.*

[136] Dans une note de bas de page on peut lire à propos de l'insinuation du narrateur selon laquelle les bancs seraient des hommes de couleur que « l'inspecteur parle d'or. Car le grand physicien Abou-Zouzouf ayant brillamment démontré que le noir était une absence de couleur, il va de soi que l'homme de couleur, c'est le Blanc. » *Ibid.,* p. 69.

Les changements socioculturels, politiques et linguistiques qu'engendre une telle colonisation à l'envers, sont brillamment articulés par Juminer qui fait preuve de génie dans sa tentative d'établir un récit fictionnel historique qui garde toute sa cohérence discursive sous sa forme chaotique : « Depuis quatre siècles que les Africains ont pris pied en Amérique, les malheurs de la race blanche s'accumulent[137]. » La Traite des Blancs, l'abolition de l'esclavage et la lutte de certains hommes et femmes de race noire pour briser le joug impérialiste africain – malgré « l'inhumanité foncière du nègre[138] » – ne sont pas laissés pour compte :

> Koumba Couli-Cagou avec son livre saisissant, *La Turne de l'oncle Jules* ; puis Vivi Oumarou dans les Caraïbes où il prit la relève du héros blanc Laclôture, mort de soif et de chaleur en déportation aux confins de l'aride savane soudanaise, ce qui n'empêcha pas sa patrie victorieuse de devenir la première république blanche du Nouveau Monde[139].

Ce passage dévoile une histoire universelle centrée sur l'Afrique, remplie de caractéristiques insolites pour le lecteur qui se réfère à sa propre connaissance historique et littéraire. Ce dernier se familiarise par ailleurs, avec de grands noms africains tels que « la reine Saramakaye, aux mille conquêtes politiques et sentimentales ; l'illustre physicien Abou-Zouzouf, père de la théorie de l'absoluité[140]. » Il apprend aussi, par exemple, que le jazz est une musique issue de la Renaissance nègre. Bertène Juminer fait même référence dans son roman, à la lutte fictionnelle des Blancs d'Amérique ouolove contre la ségrégation et les inégalités raciales, juridiques et sociales dont ils sont les victimes. Enfin, la foule des Pieds-Blancs gronde en Corse pour se libérer des mains du Maghreb.

À ces éléments historiques universels essentiels pour la trame de la fiction de Juminer vient s'ajouter la ville de Bantouville, l'endroit principal où se déroule l'action de l'histoire de Bozambo. Cette ville, parodie de la ville de Paris, serait, du point de vue de certains chroniqueurs et figures

[137] *Ibid.,* p. 38.
[138] *Ibid.,* p. 37.
[139] *Ibid.,* p. 37-38.
[140] *Ibid.,* p. 11.

d'autorité dans le roman, « une sorte de paradis que le génie africain a fait surgir d'un marécage aux berges de la Sékouane, rivière indolente et capricieuse que les natifs nomment communément la Seine[141]. » Des informations plus poussées nous sont données sur la ville indigène quelques pages plus loin grâce à un dépliant touristique qui stipule qu'

> A l'époque barbare, pré-baobiste, Bantouville, après avoir été une petite cité lacustre au bord de la Sékouane, s'est appelée Paris et a été la capitale d'un pays assez avancé. De nombreux Africains l'ont alors visitée et ont tenté d'y implanter la saine éthique nègre. Mais des querelles intestines ont crée une telle anarchie sur tout le continent blanc, que la République Baoulienne s'est vue obligée, dans l'intérêt de la Paix et de la Civilisation universelle, d'imposer sa loi. Bantouville est maintenant une magnifique cité de trois cent mille habitants parmi lesquels règne la concorde. La superbe avenue des Champ-Baobabs, connue du monde entier et percée au début du siècle par des ingénieurs africains, témoigne de l'effort civilisateur de baoulie éternelle... etc[142].

Bantouville est l'archétype parfait pour illustrer à petite échelle les permutations socio-historiques, politiques et linguistiques qu'endurent les colonies. En prime de la superbe avenue des Champs-Baobabs, parodie des Champs-Élysées, on peut voir à Bantouville des monuments célèbres familiers tels que « la tour Abdoulaye, toute métallique et trapézoïdale ; la splendide basilique baobabiste construite sur la butte Mozamba, point culminant de la cité[143] » qui nous font sans doute penser à la tour Eiffel et à la Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre. On apprend en outre que, « Toutes les grandes artères de la capitale portent des noms de grands hommes de l'Antiquité nègre : écrivains, artistes, hommes d'Etats[144]. » Juminer se donne d'ailleurs à cœur joie de faire des jeux de mots avec certains noms propres de personnages célèbres à Bantouville[145].

---

[141] *Ibid.,* p. 11.
[142] *Ibid.,* p. 18.
[143] *Ibid.,* p. 12.
[144] *Ibid.,* p. 20.
[145] Entre autres avec celui de l'actrice Bora Belkoukoune au nom de famille à connotation sexuelle (p. 68). De plus, le nom de la statue profanée de Tintin-K-Taillé (p. 66) nous fait penser à Justin Catayée, homme politique guyanais fondateur du parti socialiste guyanais et député de Guyane en 1958.

Des problèmes sociopolitiques capitaux se posent au sein de Bantouville. L'homme blanc natif (également surnommé indigène, autochtone ou gaulois) dont la langue maternelle est le gaulois est perçu et traité comme un étranger dans la colonie africaine. Qu'il soit assimilé ou analphabète, il est méticuleusement contrôlé par le service des migrations avant de pouvoir accéder à la cité, formalité à laquelle le Noir n'est pas astreint. Seuls ceux en possession des documents exigés – « permis de circulation, certificat de baptême baobiste, de travail de bonne vie et mœurs, de non-contagion, de domicile personnel à Bantouville, enfin, permis d'avoir un permis[146] » – peuvent accéder à la capitale. Les indigènes blancs pauvres sont, en outre, ségrégués et entassés dans un quartier surnommé « la zone[147] ». Inversement, le noir africain, homme civilisé dont la langue maternelle est le baoulien, est souvent bourgeois. Il a à sa disposition des porteurs blancs, aussi appelés des boys et fait honneur à l'institution polygame établie dans l'empire baoulien en s'offrant des maîtresses gauloises émancipées et quelquefois arrogantes.

Le malaise linguistique engendré par la colonisation africaine est profond à Bantouville où les indigènes sont critiqués – et par leurs congénères et par les Noirs – dès lors qu'ils se prennent à parler comme les Africains. Bertène Juminer établit dans son texte une différence notoire entre le baoulien, langue au registre soutenu, parlé par les noirs civilisés, et le gaulois, dialecte au registre familier parlé par les indigènes blancs[148]. Ainsi, parler baoulien à un indigène est mal vu. « Les « patrons » africains eux-mêmes s'expriment d'ailleurs en gaulois lorsqu'ils s'adressent aux boys.

[146] *Ibid.,* p. 12.
[147] *Ibid.,* p. 29.
[148] Juminer fait de l'usage familier de la langue française un dialecte complètement à part dans la réalité baouliene. Les indigènes blancs s'expriment en utilisant des mots et des expressions comme « piaule, mec, graille » (p. 87), « t'barrer ; j'sais pas » (p. 120) et « glandouille » (p. 120).

Seuls « Quelques Européens évolués vêtus à l'africaine et parlant de même, mais avec un fort accent toubab[149] » sont à constater.

Le climat politique est également très tendu dans cette ville fictive. Des tensions se font ressentir entre les militants anticolonialistes, qui réclament l'autonomie et le départ de l'occupant africain, et les activistes africains – ou Gueules roses – qui ripostent contre la propagande autochtone. À l'augmentation des tensions, suit celle de la discrimination raciale qui a pour conséquence la chasse à l'indigène à Bantouville où « Il n'est pas bon de courir à travers les rues [...] quand on n'a pas la chance d'être noir[150]. »

L'inspecteur général Bozambo, personnage principal de l'histoire, est parmi ceux qui comptent bien tenir sous contrôle les contestations des indigènes blancs. Cet inspecteur, constamment sur ses gardes, est présenté par le narrateur comme étant « un homme intelligent et rusé, rompu aux affaires coloniales, qui n'usurpe pas son titre de grand responsable de la sécurité territoriale de l'E.O.B.[151]. » L'intégrité et les préoccupations candides de Bozambo quant à ses responsabilités face aux agitations indigènes qui parcourent Bantouville, feront de lui la cible privilégiée du commandant démineur Adiami, un homme égocentrique prêt à tout pour atteindre le sommet de la gloire. Bertène Juminer introduit en effet astucieusement au cœur de l'intrigue, un quiproquo qu'il construit autour d'un homonyme homographe et homophone – « une grenade » – duquel le commandant Adiami abusera.

Lorsqu'Anatole Dupont – jeune provençal indigène et neveux d'Edgar Dupont, un homme déjà bien connu des autorités baouliennes – se rend à Bantouville dans le but d'y poursuivre ses études, il se voit poursuivre par des gendarmes en boubou bleu et perd sa valise au cours de sa fuite. Les forces de l'ordre aillant fouillé celle-ci, rapportent au commandant Adiami qu'elle contient des

[149] *Ibid.,* p. 27.
[150] *Ibid.,* p. 32.
[151] *Ibid.,* p. 45.

grenades, fruits comestibles du grenadier qui, on l'apprend plus tard dans une lettre adressée à Edgar Dupont qui parviendra à Bozambo, proviennent du verger de Marius, le père d'Anatole et étaient destinées à son frère Edgar. Voyant dans cette trouvaille providentielle une opportunité de ridiculiser une fois de plus Bozambo qui fut déjà victime de ses mauvais tours à plusieurs reprises[152], le commandant Adiami informe l'inspecteur général que son équipe de démineur a trouvé « des grenades » dans la valise de l'individu en fuite sans plus de précisions. Influencé par le contexte professionnel, politique et juridique qui entoure son enquête, Bozambo comprend qu'il s'agit d'un projectile explosif et se met à l'affût du présumé criminel qui n'a véritablement rien à se reprocher.

Bertène Juminère fait du jeu des homonymes un procédé stylistique privilégié dans son texte. On le trouve à plusieurs reprises, surtout pour les noms propres. Les identités sont par conséquent brouillées dans cette ville politiquement instable et posent de ce fait des risques constants pour les forces de l'ordre qui ne savent plus où donner de la tête. À titre d'exemple, Martin Dagobert, un homme interpellé lors de son passage au service des migrations, porte le même nom que Martin, un ancien conseiller municipal, « expédié en Baoulie pour avoir osé critiquer les pratiques administratives, activité subversive s'il en est, puisque résultant d'un « comportement de nature à troubler l'ordre public[153]. » Martin l'homonyme assure néanmoins ne pas connaître l'exilé politique en question. De même, on apprend que Dupont est le nom parfait pour garder l'anonymat à Bantouville du fait de sa popularité[154]. Les manipulations linguistiques de Juminer ne s'arrêtent pas là. C'est à l'aide d'un paragraphe allitératif et assonantique que le narrateur décrit les agissements de population de Bantouville :

[152]Adiami donne par exemple des billets éborgnés à Bozambo, ce qui vaut 3 à 6 mois d'emprisonnement selon un arrêté suggéré à M. le Gouverneur général de l'E.O.B. par Bozombo lui même.
[153] Ordonnance de cyclonaire de1960 après G.-B. *Ibid.,* p. 14
[154] *Ibid.,* p. 88.

> Ici la Racaille fourmille dans chaque famille ; la Flicaille roupille, estampille, houspille, bousille pour une vétille ; sans crier gare, la Valetaille en guenilles sort de sa coquille, pétille, puis dégobille ses broutilles ; noire, la Volaille babille, nasille, maquille et frétille dans la peau de sapotille ; blanche, elle déshabille sa pacotille, puis titille, mordille ou grappille dans le piège à filles ; prise en chasse, la Piétaille décanille à la godille comme gerbilles dans un jeu de quilles. Cette taupinière où l'on ne cesse de se propulser à la vitesse d'un gombo dans la gorge d'un crève-la-faim : serait-ce donc ça, Bantouville ?[155]

Ces effets sonores et rythmiques dignes d'un poème en prose illustrent pertinemment les compétences rhétoriques et stylistiques de l'écrivain guyanais. De plus, des jeux de mot qui reflètent les valeurs et la réalité africaine imaginées par Juminer sont à trouver dans presque toutes les pages du récit. Les Noirs ont ainsi la capacité de « bleuir[156] », les indigènes qui se prennent pour des patrons héritent du nom de « noirs-becs[157] » et « être noirci » c'est être innocenté[158]. » Il arrive à Bozambo de « passer des nuits noires[159] » dans cet univers alternatif où certains hommes ont une « arme noire [160] » à leur disposition ; et où certains suspects « bro[ient] du blanc[161] » lors de leurs interrogations[162]. Ces multiples opérations linguistiques démontrent que Bertène Juminer manie aisément la langue française qui garde une cohérence indéniable dans ce contexte extrême d'inversion sémantique et d'appropriation littéraire. Juminer continue de dépayser son lecteur en mettant en valeur certaines expressions africaines et créoles qui héritent par conséquent, d'un statut aussi important que celui de la langue française. On peut dès lors lire des mots accompagnés de leur traduction : « cocomacaques » (matraques)[163], « thiep » (riz au poisson)[164], « makoumêts »

[155] *Ibid.,* p. 85-86.
[156] *Ibid.,* p. 16, 79, 114 et 135.
[157] *Ibid.,* p. 17.
[158] *Ibid.,* p. 31.
[159] *Ibid.,* p. 48 et 74.
[160] *Ibid.,* p. 35.
[161] *Ibid.,* p. 65.
[162] Les exemples abondent dans l'œuvre.
[163] *Ibid.,* p. 31.
[164] *Ibid., p.* 31.

(homosexuels)[165], « fatous » (femmes de ménage)[166] et « calimbés » (culottes)[167]. Juminer avait sûrement en tête qu'un public hétérogène composé d'africains, d'antillais mais également de français aurait accès à son roman dans les années soixante. Ce geste commun pour les écrivains antillais qui désirent faire circuler leurs œuvres à l'échelle internationale en dit long sur les intentions de Juminer qui voulait certainement, que son combat anticolonialiste atteigne les rives françaises. En démystifiant les termes africains et créoles qu'il utilise, Bertène Juminer s'assure que la lecture de *La revanche de Bozambo* demeure aussi accessible que possible. Mais il admet également que la différence culturelle pose des limitations inévitables quant à la liberté d'expression et d'invention de l'auteur antillais qui, même en maîtrisant parfaitement la rhétorique, se voit parfois dans l'obligation de céder aux contraintes linguistiques pour favoriser son message politique.

Ce message est transmis dans la fiction à travers le mécontentement de la population indigène blanche face à la situation politique de Bantouville et du pays en entier déjà évoqué auparavant. Leur colère transparaît du début à la fin de l'intrigue et constitue même le cœur de l'histoire. Elle se fait entendre jusque sur le plan littéraire avec le mouvement de « la blanchitude » qui met en avant dans son journal, *La Revue Blanche*, l'art et littérature expressionniste blanche. Le *Registre d'un retour à la terre ancestrale* de Lamine Zamba – parodie du *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire – où on peut lire la phrase bien connue « Ma blanchitude n'est ni un fromager ni un baobab[168] » est l'une des références bien connues du mouvement dont le narrateur fait part au lecteur. La plaquette de George-Edouard-Fernand Escartefigue, secrétaire général du mouvement anticolonialiste gaulois ou M.A.C. emprisonné pour avoir perturbé l'ordre baoulien, tient également une grande place dans le

[165] *Ibid.,* p. 81.
[166] *Ibid.,* p. 90.
[167] *Ibid.,* p. 100.
[168] *Ibid.,* p. 59.

texte de Juminer[169]. Intitulée *Qu'est-ce que le colonialisme baoulien ?* – peut-être en référence à l'essai de Césaire, *Discours sur le colonialisme* – cette plaquette fait la critique des préjugés des africains noirs qui se sont autoproclamés élus et nés pour conquérir le Blanc primitif et inculte. Pour Escartefigue, qui dénonce l'esclavage ainsi que le caractère contradictoire inhérent de la mission civilisatrice, le Blanc est frappé par le complexe de « colonisabilité ». Il appelle ainsi à la libération nationale et adjure l'Europe de se libérer de l'impérialisme africain dans le domaine socio-économique, culturel, linguistique, religieux et militaire. Enfin Escartefigue signale aux Gaulois qu'ils doivent être fiers de leurs origines gauloises et ne pas se laisser duper par l'histoire qu'on leur inculque à l'école selon laquelle les Baouliens seraient leurs ancêtres. Si pour cet anticolonialiste le mouvement de la blanchitude est une manière adéquate de se faire entendre et de raviver les valeurs gauloises, il appelle néanmoins les Blancs à dépasser les limitations que peuvent engendrer la littérature et l'art par l'action politique pour une libération concluante. « La dialectique et l'action »[170] ne peuvent être en ce sens dissociées.

Ce malaise politique présenté dans la fiction reflète sans doute, celui que Juminer ressent pour son propre pays qu'il aimerait voir autonome. Manifestement influencé par le mouvement de la négritude[171] et fervent dénonciateur des méfaits qu'ont engendrés plus de quatre siècles de colonisation, d'esclavage et de « domination départementalisé[172] », Juminer dédiera une grande partie de sa vie à lutter contre la domination française sur les anciennes colonies.

Rappelons qu'en 2000 Bertène Juminer, Patrick Chamoiseau, Gérard Delver et Edouard Glissant ébauchèrent et signèrent le « Manifeste pour refonder les DOM » qui faisait procès à la France. Si

[169] Cette plaquette est citée sur une dizaine de pages.
[170] *Ibid.,* p. 60.
[171] Mouvement fondé par Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas et Léopold Sédar Senghor.
[172] *Ibid.,*

ces militants reconnaissent d'une part que la départementalisation favorise la modernisation, l'élévation du niveau de vie ainsi que l'amélioration des conditions d'existence et des rapports sociaux aux Antilles-Guyane, ils considèrent également cette assimilation politique comme « un syndrome d'assistanat généralisé, de dépendance accrue. » Selon ces derniers, en plus d'invalider les pouvoirs locaux, les habitants participent à une consommation accrue qui ne leur apporte rien de positif. Juminer et ses compatriotes aspirent, dans ce manifeste, à la liberté de penser et de vouloir, un désir contraint par la départementalisation qui engloutit selon eux l'imaginaire créole par les valeurs françaises. A l'instar des indigènes qui revendiquent leur autonomie dans la fiction *La Revanche de Bozambo*, Juminer, Chamoiseau, Delver et Glissant suggèrent à la population antillaise, à travers leur manifeste, de sortir de son état passif et de se libérer pour (re)naître. Ils proposent de ce fait, de puiser dans « les vitalités culturelles, linguistiques et artistiques » pour l'expansion des Antilles-Guyane sur le marché mondial. Le roman de Juminer, écrit trente deux ans avant le manifeste, pourrait dès lors être lu comme une pièce précurseur dévoilant très tôt la pensée politique de l'auteur qui très jeune, avait déjà des opinions très marquées.

Les dernières pages du roman découvrent un gouvernement baoulien attentif aux cris des indigènes révoltés et qui par conséquent, décide d'octroyer l'autonomie interne aux Gaulois. Sur proposition du président Mango Zékodène, respecté de tous, l'Europe est décolonisée suite à quoi, la majorité des prisonniers politiques sont libérés. Mais pour le commandant Adiami, colonisateur extrémiste et farceur attitré de Bozambo (qui prendra d'ailleurs sa revanche comme le titre du roman l'indique), décoloniser l'Europe est une pure folie. Les indigènes, qu'il infantilise encore dans son esprit, ne sont d'ailleurs pas assez mûrs pour être autonomes. Pour Adiami, qui refuse de voir les Gaulois au pouvoir, l'E.O.B. c'est la Baoulie : « nous y sommes depuis deux siècles. Nous avons nos

monuments, notre culture, nos morts ici ![173] » Il faudra au colonel Sar, commandant militaire progressiste affecté à Bantouville lors de la colonisation, faire comprendre au commandant Adiami dont il est le chef, que ce dernier n'a pas le choix face au bouleversement politique qui se déroule en Europe excepté celui de demander son rapatriement en Baoulie. Bozambo qui assiste à cet échange entre les deux commandants, car convié à mettre en place des mesures de sécurité pour accompagner la libération de l'Europe Occidentale Baoulienne, profitera de cet instant propice pour démasquer Adiami. Il fera part à son chef de la farce autour des « grenades » et des autres manquements professionnels du commandant démineur. Décontenancé le commandant Sar déclare Adiami atteint du « transport au cerveau », mal dont souffraient jadis les colonisateurs pionniers[174]. Persuadé que le commandant démineur doit être suivi par un psychiatre, il recommande son rapatriement sanitaire en Baoulie, honte ultime pour un baoulien en fonction dans les colonies.

L'Epilogue de *La Revanche de Bozambo* laisse voir une Europe officiellement décolonisée et une population heureuse célébrant sa victoire. Le geste du président Zékodène, jamais vu auparavant dans le monde, appartient désormais à l'Histoire.

La fin du roman est sans doute symbolique pour Bertène Juminer qui espérait être un jour témoin d'un aboutissement similaire dans la réalité antillaise. Si les DOM n'ont jusqu'à ce jour, toujours pas obtenu un statut autonome à l'instar de l'Europe fictionnelle que nous présente Juminer, son roman n'en reste pas moins original. L'expérimentation linguistique que Juminer y entreprend, illustre parfaitement le phénomène de marronnage rhétorique auxquel les auteurs antillais travaillent dès les années soixante. En exhibant une écriture non-conformiste, accompagnée d'un corps syntaxique adapté au monde imaginaire qu'il met en place et qui demande au lecteur d'avoir une forte

[173] *Ibid.,* p. 159-160.
[174] *Ibid.,* p. 171.

connaissance des valeurs européennes pour immédiatement s'en détacher, Bertène Juminer plonge son lecteur dans un monde parallèle qui lui semble presque le même que celui qu'il connaît sans tout à fait l'être. Ce monde dystopique au dénouement utopique que nous présente Juminer, c'est celui inspiré d'une vision où la colonisation n'est qu'absurdité et où les personnes non progressistes, déclarées folles, sont renvoyées chez elles avec une camisole de force, à l'instar du commandant Adiami. Un monde, enfin, où les détournements sémantiques à première vue insensés, prennent tout leur sens pour le message anticolonial qui se cache derrière eux.

2.2.2. Désarticulation rhétorique dans L'*Oiseau Schizophone*

En introduisant, dans les années 1960, un nouveau mouvement littéraire qu'ils nomment le Spiralisme, Frankétienne, Philoctècte, puis Jean-Claude Fignolé veulent régénérer et révolutionner la littérature haïtienne. Ce mouvement tend – à l'instar des mouvements avant-gardistes qui prennent place en France[175] – à s'éloigner de, et même, selon Daniel Desormeaux, à faire disparaître[176], la littérature traditionnelle (souvent qualifiée par sa linéarité et son caractère vraisemblable) qui limiterait sur plusieurs niveaux les possibilités de création et d'expression de l'auteur. La fierté des auteurs de la deuxième moitié du vingtième siècle résidait par conséquent, dans le fait de la création de nouveaux agencements – ou « désagencements » (éclatement des structures et des règles) serions-nous tentés de dire – au niveau stylistique et narratif.

[175] La deuxième moitié du 20ème siècle voit la naissance de divers mouvements voulant donner un nouveau visage à la littérature française. Nous pouvons citer, parmi d'autres, les mouvements surréaliste, futuriste, dadaïste et celui du Nouveau Roman.

[176] Daniel Desormeaux, « Passage aux Livres dans *Mûr à crever* », dans Jean Jonassaint, *Typo, topo, poéthique: sur Frankétienne*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 51.

Si l'on peut attester d'une certaine influence « de la révolution surréaliste[177] » et du Nouveau Roman sur les jeunes auteurs haïtiens de l'époque, il serait néanmoins une erreur de faire du spiralisme une pâle copie des mouvements avant-gardistes de l'occident. Le mouvement spiraliste, au-delà de sa présence dans une vague de renouvellement général de la littérature, prône un style et une vision à la fois complémentaires et divergentes de ce qu'offrent les auteurs et théoriciens occidentaux en faisant de cet art une ressource littéraire au statut esthétique et socio-politique unique en son genre pour Haïti[178]. Comme l'observe Yves Chemla dans son article publié en 2003 intitulé « « Iconographie, schizophonie et autobiographie dans *H'éros-chimères* de Frankétienne », l'écrivain haïtien fait face à une crise de la représentation, crise qui voit le jour suite à la prise du pouvoir par les Duvalier qui annonça parallèlement la fragmentation de la société haïtienne. Il fallut donc à l'écrivain haïtien qui n'avait d'autre choix que celui de « se cantonner dans une posture critique et dénonciatrice » utiliser un langage verbal tout aussi disloqué que la société qu'il tentait de représenter[179]. En ce sens,

> plus qu'un mouvement littéraire animé par trois écrivains (Frankétienne, Fignolé, Philoctète), [le spiralisme] est une rébellion contre toute tentative d'enfermement, une folie revendiquée quand la

[177] Anthony Phelps déclare dans *Haïti Littéraire : Rupture et nouvel espace poétique. Exemplaire fraternité* que " curieusement à cette époque, sous le règne de l'obscurantisme d'état, qui allait se muer en horreur institutionnelle, de jeunes écrivains de jeunes créateurs, par les livres, étaient au courant de la révolution surréaliste, ils connaissaient les peintres, sculpteurs, et plus précisément les poètes du surréalisme[...] » http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/phelps_haiti-litteraire.htm

[178] Comme l'indique Frankétienne, « l'une des défaillances de nos intellectuels, c'est de s'être toujours servi de l'instrument ou de la démarche des autres qui ne nous ont en fait jamais bien compris. C'est une démarche erronée, illogique, de vouloir utiliser l'instrumentation, les outils de quelqu'un qui me regarde mal et qui se dit : « je vais comprendre le peuple haïtien ». Elle explique cette coupure qui a toujours existé entre l'intelligentsia, les intellectuels haïtiens et les masses haïtiennes. On ne nous comprend pas, on ne nous a jamais compris. On nous considère comme « anormaux », comme des malades de la Caraïbe, comme des schizophrènes, comme des fous. On nous considère comme des gens qui prennent plaisir à vivre dans le malheur. » Dans *Découvrir Haïti à travers ses écrivains,* « L'identité culturelle haïtienne », Conférence du 8 novembre 2000. http://easyasbl.be/conf-franketienne.htm

[179] *Ibid.*

> dégradation des conditions de prises de parole prend le nom de normalité. Cette voix résolument dans l'oblique, se doit de prendre au plus près la forme du chaos, d'ouvrir le puits par où s'échappent les paroles les plus informes, sensées représenter la raison. C'est pourquoi cette langue est si subtile, malgré son apparence féroce et térébrante : il s'agit de ne pas se scléroser dans une ornière, dans un centre absolu, mais l'ayant rejoint, d'en prolonger la trajectoire sur l'infini des possibles, de s'ouvrir sans relâche au changement, aux bifurcations[180].

Mûr à Crever (1968) est l'un des premiers romans bien connus de Frankétienne à exemplifier la théorie spiraliste. Cette œuvre pluridimensionnelle – que l'écrivain nomme également « Genre total[181] » – met en scène grâce au procédé de mise en abyme, le personnage de Paulin, un écrivain qui souhaite, dans l'élaboration de son roman (qui ne se verra jamais achevé), recréer une certaine esthétique littéraire qui saurait non seulement dépeindre sa propre réalité, mais qui aurait aussi pour but de redonner vie à une littérature « moribonde[182].»

L'exemplification de cette conception et idéologie littéraire qu'est le spiralisme est poussée à son extrême une vingtaine d'années plus tard avec *L'oiseau Schizophone* (1993). Ce « livre monstrueux[183] » multidimensionnel et multilingue de 812 pages expose de larges pages qui contiennent une mosaïque de mots, de collages et d'images aussi incongrus les uns que les autres. En plus d'unifier la littérature et l'art, Frankétienne mélange la prose et la poésie au sein d'une « écriture quantique[184] » révolutionnaire. La présence de la folie est, on ne peut plus flagrante, au sein du texte de l'écrivain et ceci qu'on l'aborde structurellement (écriture et forme du texte) ou substantiellement

---

[180] Yves Chemla, « Iconographie, schizophonie et autobiographie dans *H'éros-chimères* de Frankétienne", Etudes haïtiennes: journée d'études consacrée aux «Voix poétiques et romanesques de la Caraïbe» Lundi 17 mars 2003 Université PARIS IV-Sorbonne Salle des Actes. http://www.ychemla.net/fic_doc/Frank_sorb.html

[181] Frankétienne mêle et entremêle la poésie, la prose et le théâtre dans ce roman. Frankétienne, *Mûr à Crever* (genre total)*,* Collection Spirale, « Presses Port-au-Princiennes », 1968.

[182] *Ibid.,* p. 87.

[183] Frankétienne, *L'Oiseau Schizophone*, Paris : Jean-Michel Place, 1998, « Présentation » p. 11.

[184] *Ibid.,* p. 10.

(contenu et fond du texte). Robert Fourrnier et Robert Berrouët-Oriol nous laissent d'ailleurs entendre là-dessus qu'

> Au plan architectural, l'œuvre est *un espace sonore, auditif, visuel*, à géométrie variable sur chacune des pages blanches sommées de fréquenter la folie, la poly-folie, la polyphonie de la partition scripturale. A ce titre, elle marronne ses propres paradoxes – notamment l'enfermement, donné dans le lexème *schizo*, et aussi l'éclatement phrasé, donné dans le suffixe *phonie*[185].

Le concept de schizophrénie – maladie mentale caractérisée, entre autres, par le délire et le désordre de la pensée – emprunté au domaine médical par l'écrivain et adapté à la sphère littéraire sous l'appellation de « schizophonie » est en effet essentiel pour comprendre cette œuvre qui illustre véritablement l'esthétique du chaos dans son fond et dans sa forme. Mais qu'est-ce que la « schizophonie » ?

Chemla définit le concept de « schizophonie » présenté par Frankétienne comme

> l'attitude ou la posture de l'artiste, en rupture avec le langage courant dégagé de son exigence de vérité, mais qui se rend compte peu à peu que ces sons qu'il entend et qu'il produit sont aussi les seuls à même d'évoquer le chaos et la pollution qui atteignent le monde (c'est-à-dire aussi le langage), par la voie du néologisme, de l'invention lexicale, des rimes et des échos, des allitérations et des rencontres de sons et d'images[186].

Et d'ajouter : « La schizophonie, c'est enfin le fait d'intégrer cette idée qu'il y a une affinité entre le chaos et le vide, entre le trop plein et le trop évidé. C'est la langue en situation de chaos et de vide idéologique. Par là, on voit que la schizophonie n'est pas propre à Haïti. Comme le dit Franketienne, « Haïti est une référence du monde, une image agrandie du malaise mondial. »[187] » En analysant de plus près la définition ici présentée par Chemla, on remarque non seulement que la « schizophonie »,

---

[185] Robert Fourrnier et Robert Berrouët-Oriol, « *Poétique, langage et schizophrénie: Frankétienne*», dans *Poétiques et Imaginaires - Francopolyphonie littéraire des Amériques* (sous la direction de Pierre Laurette & H.-G. Ruprecht), Paris, éditions de L'Harmattan, 1995, p. 94.

[186] Yves Chemla, « Iconographie, schizophonie et autobiographie dans *H'éros-chimères* de Frankétienne", Etudes haïtiennes: journée d'études consacrée aux «Voix poétiques et romanesques de la Caraïbe» Lundi 17 mars 2003 Université PARIS IV-Sorbonne Salle des Actes. http://www.ychemla.net/fic_doc/Frank_sorb.html

[187] *Ibid.*

concept littéraire unique en son genre, défie aussi bien la réalité que la langue pour s'affirmer et se persévérer comme forme littéraire, mais également qu'elle ne s'astreint pas au contexte haïtien. Le titre *L'oiseau Schizophone* qui aurait en partie vu le jour grâce aux discussions de Frankétienne avec un certain groupe d'intellectuels à Montréal sur la schizophrénie et l'exil[188] prendrait dès lors tout son sens. Il engloberait un désir pour l'auteur de s'envoler loin d'une réalité insupportable ; désir uniquement atteignable pour Frankétienne – qui ne quitta pas Haïti pendant la dictature des Duvalier – par l'exil dans son propre imaginaire qui demeure fortement imprégné des traumatismes de la vie. Comme l'indique Parfait Diandue, « il existe un parallèle entre le monde réel de Frankétienne et le monde fictionnel de son héros imaginaire, Théophile Philémond. Les deux personnages évoluent tous les deux dans un monde carcéral et ne peuvent voyager que par l'esprit[189]. » Associé à l'imaginaire, le processus d'écriture en tant que confinement intérieur permettrait par conséquent à l'écrivain d'échapper à sa réalité, ne serait-ce qu'un cours instant, grâce à la littérature qui ouvre la porte à de nouvelles explorations et créations.

L'oiseau Schizophone, c'est l'histoire de Théophile Philémond (connu par les autorités sous le pseudonyme de Prédilhomme), un écrivain en lutte contre l'obscurantisme et condamné, au terme d'un jugement dispensé par le gouvernement zozobiste, à être mis en quarantaine et à manger feuille par feuille son œuvre jugée subversive et qui demeure sa seule compagnie dans sa cellule vide. C'est au cœur de cette intrigue que Frankétienne transporte le lecteur dans un « délire intensément lucide[190] » où « mémoire » euphorique, « Histoire » tragique et « exil » imaginaire s'énoncent et

[188] Jean Jonassaint, *Typo, topo, poéthique: sur Frankétienne*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 195.
[189] Bi Kacou Parfait Diandue, « Schizophrénie et révolte dans le spiralisme de frankétienne : Haïti ou l'inertie du temps » dans Michel Beniamino, Arielle Thauvin-Chapot, *Mémoires et cultures: Haïti, 1804-2004,* actes du colloque international de Limoges (30 septembre - 1er octobre 2004), Presses Univ. Limoges, 2006, p. 227.
[190] Frankétienne, *op. cit.*, p. 11.

s'affirment dans des « déchirures lexicales[191]. » La « Psykinérama[192] » - l'art de se baser sur la mémoire, l'imagination et l'instant - tient en effet une grande place dans le processus de la rédaction de l'œuvre de Frankétienne. Ce dernier dit au demeurant s'inspirer de la richesse de son pays, et entre autres du vaudou, pour orner ses œuvres[193]. La fiction, le rêve et la réalité ne feraient donc plus qu'un dans *L'oiseau Schizophone* que l'on pourrait qualifier d'aventure poétique mettant en scène un voyage « entre le réel et l'onirique[194]. »

Le héros se trouve pour le reste en pleine quête linguistique alors qu'il tente de réconcilier ces trois mondes. Il ressort de cette tentative une psychose aigüe caractérisée par une logorrhée verbale qui laisse voir les troubles ressentis par l'écrivain à la quête d'une langue qui saurait dire son ressentit. En laissant parler son langage inconscient et en mettant en scène ses passions violentes dans un discours prolifique et une langue totalement libre, Philémond fait l'expérience d'un jaillissement de flots de paroles irrépressibles dont la vitesse lui échappe :

> Parfois il était pris d'un accès de bidoune démentielle. Il délirait en riant à perdre haleine avec la bouche pleine de mots bigougnés de musique baroque rythmant des phrases inachevées[195].

Cet écrivain aux prises de l'hystérie et tourmenté qui revit, à travers l'écriture, la « folie paradoxalement folklorique et tragique des évènements passés[196] », nous donne par conséquent à voir sa réalité sous une forme de spirale nerveuse et de boulimie linguistique nébuleuse parfois paradoxaux. En parcourant les pages de *L'oiseau Schizophone* le lecteur se trouve nez à nez avec des structures et des expressions verbales éclatées, saccadées et dépossédées de leur signification initiale qu'il voit danser autour d'images et de collages apocalyptiques. Cette crise de la graphie découvre des

[191] *Ibid.,* p. 178.
[192] *Ibid.,* p. 7.
[193] Fourrnier et Berrouët-Oriol, *op.cit.,* p. 65.
[194] Frankétienne, *op.cit.,* p. 737.
[195] *Ibid.,* p. 734.
[196] *Ibid.,* p. 78.

procédés stylistes tels que l'allusion, le détour, l'hyperbole, l'onomatopée et l'homophonie qui accompagnent et complémentent l'« Esthétique de la perte[197] » et « l'art du mouvement perpétuel[198] » que l'on trouve dans cette œuvre.

Il n'est de ce fait pas étonnant que le régime zozobiste mette Predilhomme en quarantaine et qu'il demande à ce « Terroriste de la déconstruction[199] » de dévorer son œuvre dissonante qui contient et propage en même temps la maladie qu'est la « schizophonie » dans une violence prosaïque[200]. Contenir la contagion revient dans ce monde fictif à contenir la langue qui prend ses libertés pour dénoncer. Un parallèle peut être ici établit avec la réalité de Frankétienne qui vivait lui-même sous une dictature aux prises de la censure.

Avant d'aborder le cadre politique qui entoure les œuvres et la réalité de l'écrivain, il nous paraît essentiel de démontrer à quel point la liberté de la langue fut un principe capital aux yeux de Frankétienne. Nous pouvons dans cette optique lire l'expression « Les mots, prison d'un homme[201] » de deux façons. Elle pourrait qualifier le fait qu'à trop utiliser les mots pour s'exprimer sous un régime dictatorial la prison nous attend ; mais on pourrait également y lire que les mots préétablis que nous partageons dans une société donnée peuvent être source de limitation. Le « marronnage linguistique[202] » qu'entreprend Frankétienne prend dès lors tout son sens :

---

[197] *Ibid.,* p. 648.
[198] *Ibid.,* p. 784.
[199] *Ibid.,* p. 367.
[200] *Ibid.,* p. 668.
[201] *Ibid.,* p. 629.
[202] Rafaël Lucas parle de « marronnage linguistique » dans *L'Oiseau Schizophone* face à tous les déroutages et à toutes les subversions du texte. Il dit également que Frankétienne « marronne la langue totalitaire » dans l'excessivité de l'usage de figures de styles et torsion des mots. » Rafaël Lucas, « L'énergie linguistique dans l'œuvre de Franketienne », dans Marie-Christine Hazaël-Massieux, Michel Bertrand, *Langue et identité narrative dans les littératures de l'ailleurs : Antilles, Réunion, Québec*, Publications de l'Université de Provence, 2005, p. 169.

> Je ne suis pas obsédé dans le domaine littéraire par l'immédiateté réductrice du sens. La sémantique ne pèse pas sur mon imaginaire, de manière tyrannique. Bien sûr, il y a un sens qui découle de n'importe quel ajustement de mots, mais ce sont des sens pluriels, ambigus et qui dégagent un parfum d'esthétisme qui s'adresse directement à la sensualité. La sensualité, c'est ce qui trop souvent manque dans l'approche d'une œuvre d'art. La littérature, pour moi, c'est de l'art[203].

En atténuant l'importance attribuée par la société à la forme et à la fonction du langage, Frankétienne se veut libérer la littérature de toute norme qui lui paraît restrictive. L'ambition du mouvement spiraliste se définirait donc à travers la démocratisation de la littérature. En maniant le langage sur le plan stylistique et en le contemplant en tant qu'objet matériel[204] plutôt qu'en tant qu'instrument d'expression, l'auteur se défait de toutes contraintes auxquelles il aurait pu faire face dans la littérature traditionnelle. Ecriture, fond et forme ne feraient à cet égard plus qu'un avec l'œuvre artistique, permettant à l'auteur, qui refuse de dompter sa langue – figure de la folie esthétique reflétant la folie du quotidien –, de s'exprimer aussi librement que possible.

L'attention particulière que Frankétienne porte à la notion d'art nous pousse à dire que son marronnage n'est pas simplement linguistique comme le note Rafaël Lucas mais qu'une dimension rhétorique la complète et dénote une fois de plus l'originalité des auteurs antillais. Si nous avons pu relever plusieurs procédés stylistiques dans le texte de Frankétienne, leur usage ne se place pas dans la volonté *de bien dire* prônée par les stoïciens dans la rhétorique traditionnelle. L'écrivain est par ailleurs aux antipodes de la figure du sage et tombe en plein excès dans son exemplification de la « schizophonie » qui prône l'art de la jouissance (visuelle et sonore). « La logique déraisonnable[205] » qui emprisonne la littérature est ainsi évincée aussi bien sur le plan linguistique que rhétorique pour laisser l'auteur s'exprimer à son gré.

---

[203] Fourrnier et Berrouët-Oriol, *op.cit.,* p. 64.
[204] Daniel Desormeaux, *op. cit.,* p. 55.
[205] Frankétienne, *op.cit.,* p. 526.

Mais qui dit liberté littéraire ne dit pas forcément liberté politique. Bien que le roman soit primordialement artistique, mettant en œuvre une esthétique littéraire, il reste difficile d'ignorer son fond tissé de problèmes politiques et sociaux. En effet, si s'évader de la prison que constituent les mots semble réalisable sur le plan fictionnel, on ne peut pas toujours en dire autant dans la réalité, et surtout à Haïti où « la raison du plus fort[206] » domine. Le roman révèle d'ailleurs que la liberté d'expression durement contrôlée, la « permanence institutionnalisée de la terreur cannibaliste, la tyrannie maloumatiâcre, le zozobisme obscurantiste [sont déjà] responsable[s] de l'exode massif des mascarognards vers des rives étrangères plus clémentes[207]. »

Le gouvernement mystificateur à la « langue-de-bois[208] » à la tête duquel se trouve un président mégalomane a en effet instauré un « terrorisme sans foi ni loi[209] » pour museler les paroles dérangeantes. « Silence ! on tue...[210] », peut-on lire dans l'œuvre de Frankétienne. Ce que le gouvernement veut combattre, c'est « la langue dégainée telle l'épée sanglante[211] », la « conspiration des mots[212] ». Le livre de « l'artiste des quêtes impossibles, [...] poète à la tête folle et au cœur plein d'amour, [...] écrivain des abysses vertigineux [et] militant rebelle connu sous le pseudonyme de Prédilhomme[213] » ne pouvait à cet effet qu'être interprété comme provocateur par le régime zozobiste :

> Votre œuvre est liée au passage de l'oiseau maléfique. Vous avez tressé un langage qui vise à l'effondrement de la planète. La liberté totale que vous prônez porte le germe d'un virus foudroyant. Votre esthétique du chaos absolu et votre théorie sur la lumière des catastrophes conduisent inéluctablement au sida culturel. […] Vous avez adroitement codé votre écriture pour

[206] *Ibid.,* p. 806.
[207] *Ibid.,* p. 654.
[208] *Ibid.,* p. 750.
[209] *Ibid.,* p. 762.
[210] *Ibid.,* p. 654.
[211] *Ibid.,* p. 87.
[212] *Ibid.,* p. 780.
[213] *Ibid.,* p. 654.

> transmettre des messages ésotériques vers les antennes des sociétés secrètes de Zilozanana. […] Par le biais de l'ambiguïté poétique vous avez entrepris de déprogrammer le cerveau des lecteurs, […] votre écriture perturbe le système zozobiste[214].

Le livre est ici défini comme un réel danger pour la société zozobiste du fait de son ambiguïté poétique qui ne serait autre, aux yeux du gouvernement dictateur, qu'une stratégie politique de dénonciation, une idée déjà présentée dans l'œuvre de Marie Chauvet à propos des poètes fous dans le quatrième chapitre de cette thèse.

Ceci est sans doute vrai pour Frankétienne qui dépeint la réalité de la situation politique, économique et sociale d'Haïti et introduit son œuvre comme le « Livre monstrueux de nos malheurs, de nos folies et de nos catastrophes[215] » dans sa « Présentation » qui précède sa fiction. Si « la spirale apparaît comme l'esthétique du chaos[216] » structurellement, nous voyons qu'il en est de même substantiellement pour ce mouvement qui ne s'astreint pas à la feuille de papier[217]. Le roman spiraliste semble, en effet, relater l'inconstance de la vie en Haïti. Frankétienne situe son intrigue dans une Haïti tyrannisée et déchirée par l'angoisse. Haïti, « terre convulsée[218] » et « corps social malade[219] », contamine ses habitants dont l'écrivain fictif, héros tourmenté « sang voix[220] », qui a « la maladie d'écrire[221] » et qui n'a à sa disposition que la « sémantique de la douleur et du sang[222] » pour traduire son désespoir et celui de la population haïtienne. Le pays serait en effet frappé par

---

[214] *Ibid.,* p. 16-17.
[215] *Ibid.,* p. 11.
[216] Entretien avec Frankétienne et Jean-Claude Fignolé dans Edelyn Dorismond et Fritz Calixte, *Langues et éducation dans la Caraïbe.* L'Harmattan, Recherches haïtiano-antillaises, 2008, p. 163-175.
[217] Selon Frankétienne, le spiralisme est « une invention qui ne plagie rien d'autre que la vie, la spirale en mouvement ». Ulrick Fleishmann, *Entrevue avec Frankétienne sur son roman Dézafi*, Dérives No 7, 1977, p. 23.
[218] Frankétienne, *op.cit.,* p. 762.
[219] *Ibid.,* p. 812.
[220] *Ibid.,* p. 197.
[221] F *Ibid.,* p. 49.
[222] *Ibid.,* p. 125.

l'épidémie contagieuse du silence, maladie dont les symptômes paradoxaux sont à la fois la peur et l'espoir. Il semble en outre difficile pour le peuple haïtien opprimé et apeuré de combattre la dictature et de se faire entendre sans craindre d'endurer une torture potentielle.

Frankétienne nous pousse également à nous demander où se situe le mal qui détruit le pays. Serait-il réellement lié à l'écriture ou serait-il plutôt dû à la dictature ? En qualifiant l'œuvre de Prédilhomme de subversive et en voulant protéger la jeunesse mascarogne contre le virus de la « schizophonie », le gouvernement zozobiste semble insinuer que la littérature rendrait fou. Le narrateur souligne pourtant une maladie d'autant plus grave dans cette même société, celle de la « Présidentie, la maladie mascarognarde la plus fréquente et la plus contagieuse. Toute la classe politique est atteinte de ce mal incurable, le goût excessif du pouvoir despotique aggravé par le sida de la démence[223] ». Faire appel au « masque de l'imaginaire[224] » semblerait alors être l'unique moyen pour l'écrivain d'échapper à la vue de ce « sida politique[225] » qui mine son quotidien.

Mais « pour continuer à vivre, [l'écrivain ne peut parallèlement faire appel qu'à] une parole tendue [...] vers plus de silence[226] », et ce aussi bien dans la fiction que dans la réalité. Créer devient ainsi pour les auteurs haïtiens un art de « dire sans dire » comme l'explique Anthony Phelps dans *Haïti Littéraire : Rupture et nouvel espace poétique, exemplaire fraternité*. Ce dernier déclare que

> Malgré les répressions, malgré le climat de peur, la création, surtout dans les domaines de la poésie et de la peinture, la création était en pleine effervescence comme si inconsciemment, nous sentions le besoin de contrer l'invasion de l'obscurantisme de l'État, par des manifestations culturelles, le besoin de lancer un dernier cri créateur, contre la terreur qui s'installait et qui devait nous disperser vers d'autres cieux.

[223] *Ibid.,* p. 662.
[224] *Ibid.,* p. 621.
[225] *Ibid.,* p. 811.
[226] *Ibid.,* p. 781.

Créer sous la dictature nous a obligé à maîtriser l'ellipse, à dire sans dire, à recourir à la métaphore. L'atmosphère de terreur nous a forcés, en quelque sorte, à nous approcher de plus en plus de l'essence même de la poésie[227].

Ce qui vaut pour la poésie vaut aussi pour le roman, arme politique dont le message émis au lecteur à travers les aventures de personnages fictifs reste jusqu'à un certain niveau crypté pour la protection de son auteur. Frankétienne nous dit là-dessus que

> [...] l'homme haïtien est essentiellement un homme politique.
> [...] Notre espace a été traversé par toute une succession de discours politiques. Et ces discours politiques successifs ont entraînés une érosion de la parole, une érosion des mots. Ce phénomène n'est pas typiquement haïtien, mais chez nous ce phénomène est porté à ses extrêmes limites. Par conséquent, un créateur qui est soucieux de la dynamique expressive de la parole est obligé d'être prudent[228].

Bien que persécutés par ceux au pouvoir et considérés comme des trouble-fêtes, ces poètes et romanciers en proie à la censure ne se laissent pas intimider, à l'instar des poètes fonctionnalisés de Chauvet, et continuent de choisir la « Folie d'écrire[229] » et de décrire la folie de leur environnement. L'art prend en ce sens un statut révolutionnaire où la folie devient un moyen de résistance linguistique, artistique et politique en dépit des « excès de la raison minent la révolution[230]. »

Cette « écriture comme métaphore éclatée de la folie, avec la folie tout court[231] » n'est cependant pas toujours facile d'accès, en particulier dans *L'Oiseau Schizophone*. Si Robert Fourrnier et Robert Berrouët-Oriol n'ont pas tort de dire qu'« il nous faudrait en vérité inventer un langage pour pouvoir décrire correctement ce qu'*est* la langue de Frankétienne[232] », il faut concéder que cette langue dévoile

---

[227] *Haïti Littéraire : Rupture et nouvel espace poétique. Exemplaire fraternité.* http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/phelps_haiti-litteraire.html.
[228] Fourrnier et Berrouët-Oriol, *op.cit.,* p. 61.
[229] Frankétienne, *op.cit.,* p. 767.
[230] *Ibid.,* p. 806.
[231] Fourrnier et Berrouët-Oriol, *op.cit.,* p. 61.
[232] *Ibid.,* p. 84.

pourtant bel et bien un cri flagrant : celui de la « Fièvre du génie schizophrène[233] », « le dissident sans repère[234]. » « Le livre parle[235] » donc. Et « une parole cache un témoignage [236] », uniquement visible par « jaillissements sporadiques de clarté[237] » et « éclairs de vérité[238] » dans *L'Oiseau Schizophone.*

Ce chaos politique, littéraire et linguistique à première vue contraignant et opprimant demeure en réalité une source d'inspiration pour les auteurs du spiralisme. Selon Frankétienne,

> Depuis quelques temps, de manière très négative, on est défini avec des références telles que « Haïti-misère », « Haïti-Sida », « Haïti-turbulences ». Mais il y a une construction qui se fait. Haïti, terre de violence, terre de turbulences, mais l'espoir est là. Il y a un chaos qui est fécond. Je me demande si le chaos n'est pas significatif et symbolique de vie. Car là où il n'y a pas de chaos, c'est le calme. Et le calme, c'est la mort. Haïti est un pays vivant. Haïti est une terre vivante. Ce qui se passe actuellement et qui déroute pas mal de chercheurs, d'analystes, de critiques, est porteur d'espoir[239].

Ce dernier continue en déclarant que

> les traumatismes continuent. Les malheurs s'accumulent. Aucune porte, aucune fenêtre. On a cru qu'avec 1804 on était arrivé au bout du tunnel. Cela ne s'est pas produit. On est en présence d'un peuple traumatisé au niveau de son histoire, au niveau de sa vie quotidienne. Que lui est-il resté de ce moment là ? Il lui est resté les grandes portes de l'imaginaire [...][240].

Le chaos éveillerait ainsi la créativité littéraire haïtienne et permettrait aux auteurs d'accéder à un imaginaire qui les transporte loin de la réalité quotidienne. Cette déclaration inattendue du chaos comme source d'inspiration positive serait également valable pour d'autres régions Antillaises, telle que la Martinique. Selon Edouard Glissant, dans *Le chaos-monde, l'oral et l'écrit,* l'idée du

> *chaos* ne veut pas dire désordre, néant, introduction au néant, chaos veut dire affrontement, harmonie, conciliation, opposition, rupture, jointure entre toutes ces dimensions, toutes ces

---

[233] Frankétienne, *op.cit.,* p. 358
[234] *Ibid.,* p.358.
[235] *Ibid.,* p. 341.
[236] *Ibid.,* p. 160.
[237] *Ibid.,* p. 26.
[238] *Ibid.,* p. 27.
[239] *Découvrir Haïti à travers ses écrivains. "L'identité culturelle haïtienne"*, Conférence du 8 novembre 2000. http://easyasbl.be/conf-franketienne.htm
[240] *Ibid.*

> conceptions du temps du mythe, de l'être comme étant, des cultures qui se joignent, et c'est la poétique même de ce chaos-monde qui, à mon avis, contient les réserves d'avenir des humanités d'aujourd'hui.[241]

Le concept d'opacité de Glissant se rapproche en effet à la notion de folie, tout comme le concept de schizophonie de Frankétienne dans la mesure où ils dénotent tous les deux le chaos présent dans les Caraïbes. Selon Celia Britton qui fait ce rapprochement pour Glissant, la langue de ce dernier refuse d'être confinée par la logique et la rationalité[242]. Le chaos que l'on trouve dans les sociétés caribéennes reste productif lorsqu'on s'attache à analyser la question du lectorat qui demeure en étroite connexion avec celle de la création, surtout pour le mouvement du spiralisme comme le remarquent Yves Chemla, Daniel Desormeaux et d'autres. Pour Chemla,

> [...] il semble d'évidence que la spirale comme genre, pour Frankétienne, s'est détachée de la seule image du *fil conducteur* : elle s'étend plutôt comme une étoffe, ou mieux comme un tapis, dont l'observateur peut parvenir à suivre une pluralité de trajets, de figures, de surfaces, de formes, objets de métamorphoses dès que le point de vue se déplace. Lectures plurielles, déboîtement du regard, effet d'excentration, sont les marques les plus avérées de ce qui se donne à apprécier comme une esthétisation du chaos[243].

Ainsi, dans *L'Oiseau Schizophone*, la « schizophonie » déroutante de l'écrivain ouvre des possibilités d'interprétations infinies pour le lecteur qui aurait le courage d'aller au-delà de sa détresse immédiate et d'affronter le puzzle qu'est l'œuvre. S'il est « difficile de faire la part entre ce qui relève de l'*intention* du texte et ce qui est dû à l'*attention* du lecteur[244] » c'est que Frankétienne laisse à tout moment place à la participation libre du lecteur dans cette œuvre « ouverte ». Il lui reviendrait donc d'accomplir sa

---

[241] Edouard Glissant, « *Le chaos-monde, l'oral et l'écrit » dans* Patrick Chamoiseau ; Ralph Ludwig, *Ecrire la parole de nuit : la nouvelle littérature antillaise : nouvelles, poèmes et réflexions poétiques,* Paris : Gallimard, 1994, p. 124.
[242] Britton, « Always Changing While Still Remaining: A Tribute to Edouard Glissant », *op.cit.,* p. 109.
[243] Yves Chemla, « Un cri dans l'intime », dans Jean Jonassaint, *Typo, topo, poéthique: sur Frankétienne*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 113.
[244] Vincent Jouve, « Quelle exemplarité pour la fiction ? » dans Emmanuel Boujou, Alexandre Gefen, Guiomar Hautcoeur et Marielle Macé, *Littérature et exemplarité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 240.

part herméneutique comme le confirme Frankétienne lui-même, dans *Le dire du spiralisme : Entretien avec Frankétienne et Jean-Claude Fignolé.* Selon ce dernier, l'œuvre spiraliste

> n'appartient à personne; elle appartient à tout le monde. En somme, elle se présente comme un projet que tout un chacun exécutera, transformera, au cours des phases actives d'une lecture jamais la même. Le lecteur, investi autant que l'écrivain de la fonction créatrice, est désormais responsable du destin de l'écriture[245].

En ne donnant aucune indication de lecture ou d'interprétation à son lectorat, Frankétienne l'invite à puiser dans sa propre imagination pour compléter l'œuvre. L'exploration linguistique et le témoignage obscur qu'est *L'oiseau Schizophone* devrait à cet effet être reçu comme la simple « expérience humaine de la folie[246] » que l'écrivain invite le lecteur à partager. Dans ce cas précis, « le lecteur croî[rai]t halluciner autant que le poète[247]. » Il est également libre de créer sa propre folie. Car l'écrivain appelle parallèlement à la « fête des sens[248] » du lecteur fasciné dont l'esprit est frappé par une multitude d'iconographies et de figures de styles. Peut-être devrait-il dès lors, accueillir « la folie comme spectacle[249] » lors de sa lecture de *L'Oiseau Schizophone* : spectacle du subconscient de l'écrivain ; spectacle graphique et artistique ; spectacle de la tragédie haïtienne.

Mais cette folie suppose aussi une spirale infinie que ni l'écrivain lui-même ni le lecteur ne réussiront jamais à totalement apprivoiser. « Dans cette perspective », déclare Frankétienne, « (celle ou les lecteurs s'attendent à une approche « traditionnelle réductrice), la spirale suppose l'esthétique du paradoxe, l'esthétique de l'ambiguïté et de l'inabouti[250]. » Et d'ajouter plus loin :

> Il est un fait que *L'Oiseau Schizophone* représente pour moi une somme au niveau du langage qui est à la fois chronique annoncée, c'est une saga, mais c'est la chronique annoncée de l'Apocalypse de la terre haïtienne, et de la Terre globalement. Là où cela devient effrayant, c'est que *L'Oiseau*

[245] Dorismond et Calixte, *op.cit.,* p. 163.
[246] Frankétienne, *op.cit.,* p. 780.
[247] Bi Kacou Parfait Diandue, *op. cit.,* p. 230.
[248] Frankétienne, *op.cit.,* p. 153.
[249] *Ibid.,* p. 801.
[250] Fourrnier et Berrouët-Oriol, *op.cit.,* p. 61.

> *Schizophone* représente aussi la chronique annoncée de l'Apocalypse de ma propre création. On dirait que c'est une œuvre qui m'a avalé, qui m'a détruit, qui m'a rongé de l'intérieur, au point où, au moment ou je vous parle, je me sens comme désarmé et privé de parole[251].

La dernière page du roman découvre une déclaration similaire. L'écrivain fictionnel nous informe en effet que « la métaphore ultime me dévora la langue[252]. » Frankétienne semble conclure que le voyage autobiographique à travers lequel l'écrivain tente d' « écrire l'insaisissable[253] » le laissera avec une « œuvre majeure inachevée[254] » où la « syntaxe de la mort[255] » correspond curieusement à la mort de la syntaxe. Car l'écrivain tourmenté réalise que sa langue qui l'inquiète est impossible à écrire[256]. On comprend dès lors pourquoi le livre des passions de l'écrivain[257] restera éternellement qualifié par « les blessures de l'absence[258] » et « le cri du silence[259].

[251] *Ibid.,* p. 66.
[252] Frankétienne, *op.cit.,* p. 812.
[253] *Ibid.,* p. 395.
[254] *Ibid.,* p. 739. La notion d'œuvre inachevée est également à trouver dans *Mûr à crever.*
[255] *Ibid.,* p. 118.
[256] *Ibid.,* p. 608.
[257] On pourrait dire que *L'Oiseau Schizophone* exemplifie le désordre à plusieurs niveaux : désordre dans sa forme (stylistique) et son fond (textuel) ; désordre causé par l'écrivain dissident dans la fiction, désordre de la société et du gouvernement malades.
[258] *Ibid.,* p. 791.
[259] *Ibid.,* p. 791.

CONCLUSION

Des textes analysés dans cette thèse ressortent inlassablement différents concepts qui habitent le domaine de la folie, une folie socialement constituée et qui fait de celui qui ne se conforme pas aux normes imposées dans la société antillaise - voire à celles dictées par les puissances européennes extérieures ; et qui sont assimilées et régurgitées dans un élan mimétique - un superstitieux absurde, un (tyran) furieux, ou un (orateur) insensé.

Cette « folie » fut pourtant, comme on l'a vu, nécessaire en premier lieu pour renverser la « démence coloniale » et l'hégémonie sociopolitique et historique des colons mais également dans son ambition postcoloniale de détourner son entendement initial pour désaliéner l'esprit antillais et (re)créer des valeurs propres à représenter l'homme antillais sous son véritable jour. Le merveilleux, la tyrannie des hommes au pouvoir, les distorsions de la réalité et de la vérité mais aussi les distorsions rhétoriques sont autant de domaines où l'on peut constater ces folies métaphoriques (ré)appropriées et revisitées par les écrivains antillais contemporains.

On a par exemple pu observer dans les textes coloniaux de Saint-Méry, Descourtilz, Labat et Du Tertre que le merveilleux se définit de façon négative comme une illusion et une erreur. La « folie » merveilleuse, terminologie que le discours colonial a inspiré, serait pourtant plutôt une cure, comme on a pu le dénoter à travers l'analyse des textes de Carpentier, T'Chimbo, Schwarz-Bart et Glissant où les personnages fictifs aussi bien que les écrivains pratiquent un certain « marronnage merveilleux. » Marronnage, assurément, de situations insoutenables et de discours candides. La présence symbolique des pratiques et des croyances merveilleuses dans les caraïbes s'avère dès lors, être reconnue comme ayant des qualités positives aux Antilles dans l'ère coloniale et post coloniale.

On croirait en effet que ces hommes opprimés ont besoin d'« irréalismes » et de « fantasmes[1] » pour (sur)vivre ; d'être, paradoxalement, hors contact avec la réalité pour rester sains d'esprit. Or, si ceci est précisément la définition de la folie en Europe, on pourrait affirmer le contraire et soutenir que la « folie » merveilleuse n'est qu'une invention de l'Europe provenant de ses normes et de ses interdits[2].

Chez Césaire, Walcott, Chamoiseau et Chauvet c'est l'idée du pouvoir, entre autre, qui prime ; un pouvoir tyrannique où les passions sont exaltées et mènent bien souvent à la folie. La folie du pouvoir est, comme on a pu le démontrer dans la première partie de cette thèse, avant tout une notion européenne. De Vastey et Boisrond-Tonnerre montrent d'ailleurs également très bien dans *Le système colonial dévoilé* et dans les *Mémoires* étudiés dans le cinquième chapitre, comment les Blancs de la colonie en abusent. Les deux secrétaires détournent en outre aisément la folie du pouvoir européen pour l'utiliser à leur avantage. Car l'image des Noirs au pouvoir dans les discours occidentaux ne fut autre que celle d'individus n'ayant aucun contrôle sur leurs instincts (sanguinaires) et étant consumés par le pouvoir. Si dans *Bug-Jargal* (1818) de Victor Hugo par exemple, le héros romantique nègre s'avère capable de sentiments humains, c'est qu'il transcende sa condition originelle pour devenir quasiment blanc ; car Hugo ne manque pas de montrer à travers le griffe Habibrah jusqu'où l'immoralité intrinsèque du Noir et sa soif du pouvoir peut le mener. L'image de l'anti héros noir cruel est à trouver de façon similaire dans *Tamango* (1829) de Prosper Mérimée ou dans *Benito Cereno* de Herman Melville. Mais l'analyse de cette figure devient d'autant plus intéressante lorsqu'on se tourne aux discours antillais pour qui le Noir au pouvoir devient une figure aliénée, un Blanc au masque noir dont les agissements font paradoxe à ses désirs pour la communauté qu'il est chargé de protéger et de guider. Si critique (implicite ou explicite) il y a dans

[1] Fanon, *op. cit.,* p.44.
[2] Rappelons-nous que dès le XVII[e] siècle la magie est reléguée au domaine de la déraison.

ces textes, le but ultime pour ces écrivains semble d'offrir à la population antillaise une œuvre à la fonction didactique et cathartique qui pourra désaliéner la population actuelle et servir aux futures générations pour un gouvernement meilleur.

Enfin, les discours rhétoriques respectifs de Boisrond-Tonnerre, De Vastey, Juminer et Frankétienne nous offrent des schémas de discours « excessifs » allant de l'échauffement verbal à la distorsion textuelle. À l'acquisition de la liberté physique à travers une bataille démentielle – cette sale guerre comme on dit aujourd'hui – suit une autre lutte où l'épée laisse place à la plume et qui eut pour but l'acquisition d'une égalité qui, bien qu'officiellement reconnue, ne se fit pas toujours ressentir. Il s'agissait pour ces écrivains non seulement, de sortir du mutisme imposé par le discours colonial - un discours qui les disait tout en les excluant de sa production ; mais également de mettre en place de nouveaux systèmes de production plus adaptés à leur réalité – une ambition qui nécessitait pour son succès en tout premier lieu un « marronnage rhétorique » de la part de ces écrivains postcoloniaux.

Sans doute l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault qui introduit son quadruple système d'exclusion (celui de la production, de la famille, du discours et du jeu) représente un point de comparaison essentiel en ce qui concerne les diverses définitions, perceptions et agissements envers la folie en Europe. Si, comme en Europe, la folie semble essentiellement définie par le contexte social dans laquelle elle se trouve, on remarque néanmoins que les formes d'émanation de cette folie dans pour les colonies et le monde postcolonial antillais diffèrent dans la mesure où l'esclave et l'assimilé semblent explicitement inclus dans les systèmes de production coloniaux et postcoloniaux mais y demeurent pourtant implicitement exclus. L'esclave des colonies se détachait du système de reproduction par des pratiques telles que l'infanticide (pour lesquelles il fut taxé de folie) qui perdurent dans le monde post colonial. Ce même esclave n'avait ni aucun pouvoir, ni droit à la

parole jadis, et en dépit des tentatives acharnées des écrivains postcoloniaux antillais de reprendre le pouvoir et de retourner la langue européenne contre elle-même, on ne peut manquer de constater que les problèmes identitaires et linguistiques persistent aux Antilles.

Cette persistance pourrait-elle trouver une meilleure explication dans la science positiviste ? Si nous n'avons que très peu abordé les problèmes psychologiques et les dérèglements psychiatriques au sein des fictions antillaises contemporaines que nous avons analysées, elles demeurent néanmoins un complément essentiel pour notre étude qui s'appuie sur une approche historico-littéraire pour explorer la représentation de quelques figures de la folie dans la fiction caraïbo-guyanaise depuis la période coloniale jusqu'à nos jours. En tant que psychiatre, Frantz Fanon et bien d'autres pour qui l'aliénation coloniale est une réalité, qualifieront d'ailleurs au XX[e] siècle « la folie antillaise » par la dénomination médicale de névroses qui apparaissent déjà dès l'ère coloniale sous l'expression d'« effritements de la personnalité, [de] dédoublements, [de] dissolutions (chez l'esclave) [qui] remplissent une fonction économique primordiale dans la stabilité du monde colonisé[3]. » Des cas peut-être plus aigus encore de cette névrose apparaissent régulièrement dans la littérature contemporaine antillaise. C'est, par exemple, le cas dans *Pluie et vent sur Télumé Miracle* de Simone Schwarz-Bart où Toussine, Victoire et Télumée tombent tour à tour dans des traumatismes profonds qui les priveront chacune de la parole pendant une période de temps assez étendue. Les névroses de Mycéla dans les œuvres de Glissant se rapprochent sans doute de celles vécues par les héroïnes de Schwarz-Bart. Ti Noël dans *Le royaume de ce monde* ou Solibo dans *Solibo Magnifique* ne sont pas laissés pour compte et se perdent dans des monologues incompréhensibles devant leurs chaudières. *L'Oiseau Schizophone* de Franketienne pose très clairement la question de la schizophrénie au cœur du texte et trouve même sa naissance dans ce concept. Tout cela pour dire qu'il ne serait pas

[3] *Ibid., p.* 44.

inintéressant de se tourner vers des ouvrages essentiels de recherche psychologiques et psychanalytiques afro caribéens et occidentaux tels que *Psychologie de la colonisation* de M. Mannoni, *Peaux noire, masques blancs* de Frantz Fanon, *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire, ou encore *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur* d'Albert Memmi, *Les lieux de la mère* de Fritz Gracchus, *Freudianism in French Caribbean Thought* de Célia Britton et *De la postcolonie* d'Achille Mbembe's pour aborder la question de l'aliénation coloniale à proprement parler. Ces ouvrages serviraient à donner une meilleure idée des effets psychologiques de la colonisation non seulement sur les colonisés mais aussi sur les colons qui ne sont pas épargnés par la démence d'un tel système qui les transforme parfois en monstres comme l'attestent Fanon, Césaire, Memmi, Sartre et bien d'autres. Ainsi pourrait-on chercher à comprendre plus en profondeur les relations que pourraient entretenir les folies métaphoriques constatées au sein de cette étude avec les folies psychologiques et psychiatriques pour rendre un témoignage nécessairement plus complet des motivations et/ou symptômes qui se cachent derrière les actions des Blancs envers les Noirs durant l'ère coloniale, mais aussi de celles de l'homme noir envers ses propres congénères dans l'ère postcoloniale.

BIBLIOGRAPHIE

I/Récits fictionnels, pièces de théâtre et textes antillo-guyanais

A- Textes principaux

BOISROND TONERRE, Louis ; SAINT-REMY, Joseph – *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*, Paris : France, Libraire, 1851.

CARPENTIER, Alejo – The Kingdom of this World, London: Deutsch, 1990.

CESAIRE, Aimé – *La tragédie du roi Christophe*, Paris : Présence Africaine, 1963.

DESCOURTILZ, Michel-Etienne – *Voyages d'un Naturaliste, et ses observations faites sur les trois règnes de la Nature, dans plusieurs ports de mer français, en Espagne, au continent de l'Amérique septentrionale, a Saint-Yago de Cuba, et à St.-Domingue, où l'Auteur devenu le prisonnier de 40,000 Noirs révoltés, et par suite mis en liberté par une colonne de l'armée française, donne les détails les plus circonstanciés sur l'expédition du général Leclerc,* Paris : Dufart, père, Libraire-Editeur, 1755-1835.

–*Histoire des désastres de Saint-Domingue précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Révolution française,* Paris : Garnéry, 1795.

CHAMOISEAU, Patrick – *Solibo Magnifique*, Paris : Gallimard, 1988.

DE VASTEY, Baron – *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry : P. Roux, 1814.

FRANKETIENNE – *L'oiseau Schizophone*, Paris : Jean-Michel Place, 1998.

– *Mûr à Crever*, Port au Prince: Éditions Mémoire, 1968.

JUMINER, Bertène – *La revanche de Bozambo*, Paris, Présence africaine, 1968.

SCHWARZ-BART, Simone – *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris : Editions du Seuil, 1972.

VIEUX-CHAUVET, Marie – *Amour, Colère, Folie*, Léchelle : France, Emina Soleil, 2005.

WALCOTT, Derek – *The Haïtian trilogy*, New-York : Farrar, Straus and Giroux, 2002.

B- Textes secondaires

CESAIRE, Aimé – *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris : Présence Africaine, 1983.

CESAIRE, Aimé – *Et les chiens se taisaient*, Paris : Présence Africaine, 1956.

CHAMOISEAU, Patrick – *Texaco*, Paris : Editions Gallimard, 1992.

FIRMIN, Anténor – *De l'égalité des races humaines* (anthropologie positive). Paris : Librairie Cotillon, 1885.

HORTH, Régine – *En direct avec la Guyane. Cuisine et folklore*, Cayenne, 1973.

LOHIER, Michel – « Le palmier bifide », *in Parallèle 5,* n° 13-14 de septembre-décembre, 1955.

LOHIER, Michel – *Légendes et contes folkloriques de Guyane*, Paris : Editions Caribéennes, 1987.

MELVILLE, Herman – *Benito Cereno* (1855), Boston : Bedford/St. Martins, c2008.

VIEUX-CHAUVET, Marie – *La Danse sur le volcan*, Léchelle : France, Zelige, 2004.

SAINT-MERY, Moreau de – *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, A Philadelphie : Et s'y trouve chez l'auteur, au coin de Front & de Callow-Hill Streets. A Paris, chez Dupont, libraire, rue de la Loi. Et à Hambourg, chez les principaux libraire s, 1797.

II/ Ouvrages de psychologie et discours critiques sur la folie.

BASTIDE, Roger – *Le rêve, la transe et la folie*, Paris : Flammarion, 1972.

BERGER, Maurice – *La folie cachée des hommes de pouvoir*, Editions Albin Michel, 1993.

CESAIRE, Aimé – *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence Africaine, 1955.

CHAMOISEAU, Patrick – *Ecrire en pays dominé*, Editions Gallimard, 2002.

FANON, Frantz – *Les damnés de la terre*, Paris : F. Maspero, 1961.

FANON, Frantz – *Peau noire, masques blancs*, Paris : Editions du Seuil, 1952.

FIGNOLE, Jean-Claude – « Une *poétique* de la *schizophrénie* », *La revue noire*, 1992.

FOUCAULT, Michel – *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972.

GAUCHET, Marcel and SWAIN, Gladys – *La pratique de l'esprit humain: L'institution asilaire et la révolution démocratique,* Paris: Gallimard, 1980.

GILLIBERT, Jean – *Folie et création*, Editions Champ Vallon, 1990.

GLISSANT, Edouard – *Le discours antillais*, Paris : Gallimard, 1997.

MANNONI, Dominique, O – *Psychologie de la colonisation,* Paris: Éditions du Seuil, 1950.

MEMMI, Albert – *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris: Gallimard, 1985

MENAHEM, Ruth – *Langage et folie: essai de psycho-rhétorique*. Les Belles Lettres, 1986

QUETEL, Claude – *Histoire de la folie: de l'Antiquité à nos jours*, Ed. Tallandier, 2009.

RIBADEAU DUMAS, François – *La folie au pouvoir*, Productions de Paris, 1966.

SWAIN, Gladys – *Le sujet de la folie: Naissance de la psychiatrie,* Paris: Calmann-Lévy, 1997.

III/ Articles

ACHING, Gerard – Beyond Sites of Execution: Haiti and the Historical Imagination in C. L. R. James and Alejo Carpentier, pp. 103-25 dans Reiss, Timothy J. (ed.); *Sisyphus and Eldorado: Magical and Other Realisms in Caribbean Literature. Trenton*, NJ; Africa World; 2002.

ALEXIS, Jacques-Stephen – « Du réalisme merveilleux des Haïtiens » dans *Présence Africaine* 8-10, 1956, p.245-271.

ANTOINE, Régis – Transe et régence dans *La Tragédie du roi Christophe*. pp. 13-26 dans Leiner, Jacqueline (ed.); *Soleil éclaté*: Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs. Tübingen; Narr, 1984.

ALPER, Ayşe – Le Théâtre poétique d'Aimé Césaire: Nouvelle vision de *La tragédie du Roi Christophe*, *Frankofoni* (Ankara, Turkey) 1998; 10: 271-78.

ARNOLD, A. James – "Créolité": Power, Mimicry, and Dependence, Review: *Literature & Arts of the Americas*; May2004, Vol. 37 Issue 1, p19-26, 8p.

BAUGH, Edward, Of Men and Heroes: Walcott and the Haitian Revolution, *Callaloo: A Journal of African Diaspora Arts and Letters* (Callaloo) 2005 Winter; 28 (1): 45-54.

BERGO, Bettina – What Sujet de la folie? Gladys Swain and Marcel Gauchet's Search for an Alternative History of Madness, *PhaenEx* 5, no. 2 (fall/winter 2010): 87-124.

BONGIE, Chris – 'Monotonies of History': Baron de Vastey and the Mulatto Legend of Derek Walcott's Haitian Trilogy, *Yale French Studies* (YFS) 2005; 107: 70-107.

CARPENTIER, Alejo – « On the Marvelous Real in America » et « Baroque and the Marvelous Real » dans Magical Realism : theory, history, community, Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Durham, N.C. : Duke University Press, 1995, p.75-108.

CARRUGGI, Noëlle – Rencontres de l'un et du multiple: Mémoire individuelle et mémoire collective dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart, *Francographies*: Bulletin de la Société des Professeurs Français et Francophones d'Amérique (Francographies) 2003; 12: 57-67.

CEVAER, Françoise – Enquêtes occultistes: Les Policiers antillais face au surnaturel, *Présence Francophone*: Revue Internationale de Langue et de Littérature (PFr) 2009; 72: 48-65

CHANCY, Myriam J. A. – Exile and Resistance: Retelling History as a Revolutionary Act in the Writings of Michelle Cliff and Marie Chauvet, *Journal of Caribbean Studies* (JCSt) 1993 Winter-1994 Spring; 9 (3): 266-92.

CISSE, Mouhamadou – Les Glissements policiers dans les romans de P. Chamoiseau, R. Confiant et F. Chalumeau, *Présence Francophone*: Revue Internationale de Langue et de Littérature (PFr) 2009; 72: 66-85

CONTEH-MORGAN, John – A note on the image of the builder in Aimé Césaire's *La Tragédie du roi Christophe*, *The French Review*; December 1983, Vol. 57, p224-230, 7.

COTTENET-HAGE, Madeleine – Violence libératoire/violence mutilatoire dans Amour de Marie Chauvet, *Francofonia*: Studi e Ricerche Sulle Letterature di Lingua Francese (Francofonia) 1984 Spring; 4 (6): 17-28.

CHRISTOPHE, Marc-A. – Totalitarianism and Authoritarianism in Aime Cesaire's *La Tragedie du Roi Christophe*, *College Language Association Journal* (Atlanta, GA) 1978; 22: 31-45.

CONSTANT, Isabelle – Entretien sur le rêve avec Simone Schwarz-Bart, *Etudes Francophones* (EFr) 2002 Spring; 17 (1): 107-18.

CURTO, Roxanna – The Science of Illusion-Making in Aimé Césaire's *La Tragédie du roi Christophe* and *Une Tempête*, *Research in African Literatures* (RAL), 2011 Spring; 42: 154-171.

DASH, J. Michael – Imaginary Insurrections: New Criticism on Caribbean Writers, *Research in African Literatures* (RAL) 2012 Fall; 43 (3): 115-125.

– The Theater of the Haitian Revolution/The Haitian Revolution as Theater, *Small Axe*: A Caribbean Journal of Criticism. Sep2005, Issue 18, p16-23. 8p.

DEMISSIE, Fassil – Aime Cesaire: poetics and politics, *African & Black Diaspora*; Jan2009, Vol. 2 Issue 1, p115-119, 5p.

DOHO, Gilbert – Le fou, le rebelle, l'enfant et la révolution haïtienne, *Présence Francophone*: Revue Internationale de Langue et de Littérature (PFr) 2005; 64: 53-72.

DOUGLAS, Rachel – Transformation of the Framing Mise en Abyme in Frankétienne's Writing, pp. 109-24 dans Bolton, Lucy (ed.); Kimber, Gerri (ed.); Lewis, Ann (ed. and introd.); Seabrook, Michael (ed.); *Framed! Essays in French Studies*. New York, NY; Peter Lang; 2007.

– Haitian Revolutions in Literature: The Case of Linguistic and Visual Inventiveness in Frankétienne, *Small Axe*: A Caribbean Journal of Criticism. Oct2008, Issue 27, p58-70. 13p.

DUNN, David L. – Cesaire, Aime, Interview with Aime Cesaire on a New Approach to *La Tragedie du Roi Christophe* and *Une Saison au Congo*, *Cahiers Cesairiens* (University Park, PA), 1980; 4: 1-10.

DU RIVAGE, Françoise – "L'écriture de la folie dans trois romans de Patrick Chamoiseau", *Romance Languages Annual*, Indiana: West Lafayette, 1997. N°9, p.53-57.

FIGUEIREDO, Euridice – La Réécriture de l'histoire dans les romans de Patrick Chamoiseau et Silviano Santiago, *Etudes Littéraires* (ELit) 1992-1993 Winter; 25 (3): 27-38.

FIGUEROA, Victor – Between Louverture and Christophe: Aimé Césaire on the Haitian Revolution, *French Review*: Journal of the American Association of Teachers of French (FR) 2009 Apr; 82 (5): 1006-1021.

– The Kingdom of Black Jacobins: C. L. R. James and Alejo Carpentier on the Haitian Revolution, *Afro-Hispanic Review* (AHR) 2006 Fall; 25 (2): 55-71.

FUYET, Herve – Decolonisation et classes sociales dans *La tragedie du Roi Christophe* d'Aime Cesaire, *The French Review*; May 1973, Vol. 46, p1101-1116, 16p.

GANT-BRITTON, Lisbeth – The Question of Power in *Monsieur Toussaint* and *The Tragedy of King Christophe*, *Paroles Gelées*: UCLA French Studies (PG) 1996; 14 (1): 43-61.

GARRAWAY, Doris Lorraine – Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti, *Small Axe*: A Caribbean Journal of Criticism (SmallAxe) 2012 Nov; 39: 1-21.

GAUCHET, Marcel – Une autre histoire de la folie, Propos recueillis par Bernard Granger, *Psychiatr Sci Hum Neurosci* 5: 63–70, Springer, 2007.

GUION, Jean R., *La Tragédie du Roi Christophe* ou l'éternel défi de la Négritude face à la normalisation occidentale, pp. 107-121 dans Dreyfus, Simone (ed. and introd.); Jouve, Edmond (ed. and introd.); *Les Ecrivains de la Négritude et de la Créolité*, Paris, France; Société d'Edition de Publicité et d'Etudes Graphiques Internationales (SEPEG); 1994.

HAMNER, Robert – Dramatizing the new world's African king: O'Neill, Walcott and Césaire on Christophe, *Journal of West Indian Literature*. August 1992, Vol. 5, Issue 1/2, p30-47, 18p.

HAWKINS, Hunt – Aimé Césaire's lesson about decolonization in *La Tragédie du Roi Christophe, CLA Journal*. Dec 1986, Vol. 30 Issue 2, p144-153. 10p.

HECKENBACH, Ida Eve – La Violence et le Discours antillais au féminin: Une Approche à la littérature des Caraïbes, *LittéRéalité* 1998 Spring-Summer; 10 (1): 37-45.

HEGERFELDT, Anne C. – Through another's eyes: magic realist focalizers, *Costerus* (New Series); 2005, Vol. 155, p115-156, 42p.

JONASSAINT, Jean – Beyond Painting or Writing: Frankétienne's Poetic Quest, *Research in African Literatures*. Summer, 2004, Vol. 35, Issue 2, p141-156, 16p.

KIRK, John M., Magic Realism and Voodoo: Alejo Carpentier's *The Kingdom of This World*, *Perspectives on Contemporary Literature* (Louisville, KY) 1979; 5: 124-30.

KNEPPER, Wendy – Remapping the Crime Novel in the Francophone Caribbean: The Case of Patrick Chamoiseau's *Solibo magnifique*, *PMLA*: Publications of the Modern Language Association of America (PMLA) 2007 Oct; 122 (5): 1431-46.

KUBAYANDA, Josaphat B. – On discourse of decolonization in Africa and the Caribbean, *Dispositio*. 1989, Vol. 14, Issue 36/38, p25-37, 13p.

LARRIER, Renée – Muffled voices break free: Calixthe Beyala's *C'est le soleil qui m'a brûlée* and Marie Vieux Chauvet's *Amour, Colère, Folie*, *Francophone Women Writers of Africa & the Caribbean*; 2000, p88-105.

LATORTUE, Régine – Le Corps du Roi: Christophe, le tragique architecte, dans *Oeuvres & Critiques*: Revue Internationale d'Etude de la Reception Critique d'Etude des Oeuvres Litteraires de Langue (O&C) 1994; 19 (2): 295-300.

LAHENS, Yanik Jean-Pierre – Mythe et histoire dans *Le Royaume de ce monde* d'Alejo Carpentier, *Conjonction* 1986 Apr.-June, 169: 137-144.

LAVILE, Pierre – Aimé Césaire et Jean-Marie Serreau: Un Acte poliitique et poétique: *La Tragédie du roi Christophe* et *Une Saison au Congo*, pp. 237-296 dans Bablet, Denis (ed.) – *Les Voies de la création théâtrale*, II, Paris, CNRS, 1970.

LEINER, Jacqueline – *La Tragédie du roi Christophe*: Une Esthétique de la différence, *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Francaises* (CAIEF) 1992 May, 44: 81-94.

LESEUR, Geta – Wild Women in the Wilderness: Tituba of *I, Tituba, Black Witch of Salem* and Télumée of *Bridge of Beyond* as Maroon Subjects Finding Voice, *MaComère*: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars (MaComere) 1998, 1: 94-100.

LICOPS, Dominique – Redefining Culture, Politicizing Nature: Negotiating the Essentialism of Natural Metaphors of Identification in the Work of James Clifford, Paul Gilroy and Aimé Césaire, pp. 53-68 dans Gyssels, Kathleen (ed., preface, and introd.); Hoving, Isabel (ed., preface, and introd.); Bowers, Maggie Ann (ed. and preface); *Convergences and Interferences: Newness in Intercultural Practices*/*Ecritures d'une nouvelle ère/aire*. Amsterdam, Netherlands, Rodop,; 2001.

LUSEBRINK, Hans-Jürgen, De l'incontournabilité de la fiction dans la connaissance historique: Questionnements théoriques à partir de romans historiques contemporains d'Alejo Carpentier, de Yambo Ouologuem et d'Ousmane Sembène, *Neohelicon*: Acta Comparationis Litterarum Universarum (Neohelicon) 1989; 16 (2): 107-128.

MARIELLA, Aita – Une Vision de l'américanisme: Le Réel merveilleux chez Simone Scwharz-Bart, *Negritud*: Revista de Estudios Afro-Latinoamericanos (Negritud) 2007 Nov; 1 (1): 77-96.

MBOM, Clément – *La Tragédie du roi Christophe* en filigrane: Les Démocraties africaines de la dernière décennie du XXème siècle, pp. 165-182 dans Andrade, Susan Z. (ed. and introd.); Julien, Eileen (ed. and introd.); Rice-Maximim Maximin, Micheline (ed. and introd.); Songolo, Aliko (ed.); *Atlantic Cross-Currents: Transatlantiques*. Trenton, NJ; Africa World; 2001.

MURDOCH, H. Adlai – Re-Siting Resistance: Chamoiseau's Articulation Of Creole Identity, *Sites*: Journal of the Twentieth-Century/Contemporary French Studies. Fall99, Vol. 3 Issue 2, p315. 7p.

MUSGRAVE, Megan – Phenomenal Women: The Shape-Shifter Archetype in Postcolonial Magical Realist Fiction, *FEMSPEC*: An Interdisciplinary Feminist Journal Dedicated to Critical and Creative Work in the Realms of Science Fiction, Fantasy, Magical Realism, Surrealism, Myth, Folklore, and Other Supernatural Genres (FEMSPEC) 2005; 6 (2): 65-86.

NDIAYE, Cheikh M. – Marronnage, oralité et écriture dans *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau, *Nouvelles Etudes Francophones* (NEFr) 2007 Autumn; 22 (2): 112-21.

NESBITT, Nick – History and Nation-Building in Aimé Césaire's *La Tragédie du Roi Christophe*, *Journal of Haitian Studies*, 1997-1998; 3-4: 132-48.

– Cannibalizing Hegel: decolonization and European theory in La tragédiedu roi Christophe dans *Voicing Memory*; 2003, p118-44.

PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth – The Haitian Revolution in Interstices and Shadows: A Re-Reading of Alejo Carpentier's *The Kingdom of This World*, *Research in African Literatures* (RAL) 2004 Summer; 35 (2): 114-27.

PLUMECOCQ, Michaël – Entretien avec Patrick Chamoiseau autour de *Solibo Magnifique*, *Roman* 20-50: Revue d'Etude du Roman du XXe Siècle (RVC) 1999 June; 27: 125-35.
SALIEN, Jean-Marie – Négritude et lutte des classes dans *La Tragédie du roi Christophe* d'Aimé Césaire: Essai de sociocritique, *Présence Francophone*: Revue Internationale de Langue et de Littérature (PFr) 1982 Spring; 24: 147-155.

SCHARFMAN, Ronnie – Theorizing Terror: The Discourse of Violence in Marie Chauvet's *Amour Colère Folie*, pp. 229-45 dans Green, Mary Jean (ed.); Gould, Karen (ed.); Rice-Maximin, Micheline (ed.); Walker, Keith L. (ed.); Yeager, Jack A. (ed.); *Postcolonial Subjects: Francophone Women Writers*, Minneapolis: U of Minnesota, 1996.

SERRANO, Lucienne J. – Intention d'écriture dans *Amour, Colère et Folie* de Marie Chauvet, *Ecrivaines Françaises et Francophones*: Europe Plurilingue, 1997 Mar;162-68.

SMITH, Robert P. – Racial imperialism as satire and humor: Bertene Juminer's *La revanche de Bozambo*, *CLA Journal*; September 1982, Vol. 26, p23-33, 11p.

SCHWARZ, Henry, Ray – Sangeeta, Imperialism, Colonialism, Postcolonialism, *Companion to Postcolonial Studies*; 2005, p23-52, 30p.

SLEMON, Stephen – « Magic Realism as Postcolonial Discourse », dans *Magical Realism: theory, history, community*, Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Durham, N.C. : Duke University Press, 1995, p.75-108.

TAKOLANDER, Maria – Magical Realism and Fakery: After Carpentier's 'Marvelous Real' and Mudrooroo's 'Maban Reality', *Antipodes*: A North American Journal of Australian Literature (Antipodes) 2010 Dec; 24 (2): 165-171.

TEULIERE, Gérard – D'un réel-merveilleux anamorphique: Le Décor mythique de l'histoire chez Alejo Carpentier, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien/Caravelle* (CMHLB) 2003; 81: 163-186.

TOUMSON, Roger – Les Littératures caribéennes francophones: Problèmes et perspectives, *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* (CAIEF) 2003 May; 55: 103-121.

TROUILLOT, Hénock – *Origines sociales de la littérature haïtienne*, Numéro spécial de Revue de la société haïtienne d'histoire de géographie et de géologie, vol. 32, no. 109. N.A. Théodore, Jan.-Avril-Juil. 1962.

URQUHART, Steven – *Solibo Magnifique* ou comment le conte devient témoignage, pp. 29-38 dans Swoboda, Tomasz (ed. and introd.); Wierzbowska, Ewa (ed. and introd.); Wrońska, Olga (ed. and introd.); *Autour de Patrick Chamoiseau*, Sopot, Poland; Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego; 2008.

VETE-CONGOLO, Hanétha – « Lorsque la folie seule fait taire le silence : pour le développement, *Le livre d'Emma* et *À l'angle des rues parallèles* » dans Nadège Ménard (Ed.) *Écrits d'Haïti: Perspectives sur la littérature haïtienne contemporaine* (1986-2006), Paris : Editions Karthala, 2011, p.119-135.

WALCOTT-HACKSHAW, Elizabeth – My Love Is Like a Rose: Terror, "Territoire," and the Poetics of Marie Chauvet, *Small Axe*: A Caribbean Journal of Criticism. Sep. 2005, Issue 18, p40-51. 12p.

WARNER, Keith Q. – De l'écrivain devenu leader politique: A la recherche d'un héros antillais, pp. 421-431 dans Leiner, Jacqueline (ed.); *Soleil éclaté*: Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs. Tübingen; Narr; 1984.

WEYMANS, Wim – "Revising Foucault's Model of Modernity and Exclusion: Gauchet and Swain On Madness and Democracy ", *Thesis Eleven,* 2009, 98: 33.

WILSON, Elizabeth Betty – History and Memory in *Un Plat de porc aux bananes vertes* and *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, *Callaloo*: A Journal of African American and African Arts and Letters (Callaloo) 1992 Winter; 15 (1): 179-89.

IV/ Ouvrages à portée historique

BENOT, Yves – *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris : Editions La Découverte, 1992.

BONGIE, Chris – *Friends and Enemies: The Scribal Politics of Post/Colonial Litterature*, Liverpool University Press, 2008.

– *The Colonial System Unveiled*, Liverpool: Liverpool UP, 2014. 247-84.

BOUYER, Frédéric – *La Guyane française, notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863*, Paris : Librairie de L. Hachette et Cie, 1867.

DAUT, Marlène L. – « Un-Silencing the Past: Boisrond-Tonnerre, Vastey and the Re-Writting of the Haitian Revolution, 1805-181817 » dans *South Atlantic Review* 74, n°1, winter 2009, p.35-64.

DAYAN, Joan – *Haiti, History and the Gods*, Berkeley: University of California Press, 1995.

CLARKE, Thurston – *Equator: A Journey*, Morrow, 1988.

DUBOIS, Laurent - *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

– *Haiti: The Aftershocks of History*, Macmillan, 2012.

FICK, Carolyn E. – *The Making of Haïti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, 1990.

FISCHER, Sybille – *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press, 2004.

GARRAWAY, Doris L. – *Tree of liberty*: cultural legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic world. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

HEINL, Robert Debs, HEINL, Nancy Gordon, HEINL, Michael – *Written in Blood: The Story of the Haitian People, 1492-1995*, University Press of America, 2005.

JOHNSON, Sarah E. – *The Fear of French Negroes: Transcolonial Collaboration in the Revolutionary Americas*, Berkeley : University of California Press, 2012.

HRODEJ, Philippe – *L'esclave et les plantations : de l'établissement de la servitude à son abolition*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008.

LANDERS, Jane – *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas*, Frank Cass, 1996.

PLUCHON, Pierre – *Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*, Paris : Editions Karthala, 1987.

POPKIN, Jeremy – *Facing racial revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

POPKIN, Jeremy – *La Presse de la Révolution : journaux et journalistes (1789-1799)*, Odile Jacob, 2011.

PRICE-MARS, Jean – *Ainsi parla l'oncle*, Leméac, 1973.

RICATTE, René – *De l'Ile du Diable au Tumuc Humac*, Paris : La pensée Universelle, 1978.

ROBO, Rodolphe – *La Guyane de fond en comble*, Cayenne, 1973.

RUFF, Bernard – *La Guyane aujourd'hui*, Paris : Les Editions du Jaguar (2ème édition), 1992.

TROUILLOT, Michel-Rolph – *Silencing the past: power and the production of History*, Boston : Mass. : Beacon Press, 1995.

V/ Ouvrages critiques littéraires

ARNOLD, Albert James – *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and Francophone Regions*, V.1. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 1994-2001.

BENIAMINO, Michel – Mémoires et cultures : Haïti, 1804-2004 : actes du colloque international de Limoges, 30 septembre-1er octobre 2004 / avant-dire de René Depestre ; sous la direction Michel Beniamino & Arielle Thauvin-Chapot, Limoges: PULIM, 2006.

BONNET, Véronique – *Conflits de mémoire*, Paris: Editions Karthala, 2004.

BRITTON, Celia – *Edouard Glissant and Postcolonial Theory:* Strategies of Language and Resistance, Charlottesville, Va.: University Press of Virginia, 1999.

BRITTON, Celia – *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*, Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

CESAIRE, Aime, LEINER, Jacqueline – *Soleil éclaté: mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire,* Gunter Narr Verlag, 1984.

- "Transe et regence dans "La tragedie du Roi Christophe"", Regis Antoine, p. 13.

CONTEH-MORGAN, John – *Theatre and drama in Francophone Africa*: a critical introduction, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

CHANCE, Domnique – *Ecritures du chaos : lecture des oeuvres de Frankétienne, Reinaldo Arenas, Joël Des Rosiers*, Presses universitaires de Vincennes, 2009.

– *L'auteur en souffrance*, Presses universitaires de France, 2000.

CHANADY, Amaryll B. – *Entre inclusion et exclusion: La symbolisation de l'autre dans les Amériques,* Honoré Champion, 1999.

CHANCY, Myriam J. A. – *Framing silence: revolutionary novels by Haitian women*, Rutgers University Press, 1997.

CURTIUS, Anny D. – *Symbioses d'une mémoire*: *Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris: L'Harmattan, 2006.

DAELLO, Raphael – *Caribbean literature and the public sphere: from the plantation to the postcolonial*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.

DASH, Michael J. – *The other America: Caribbean literature in a New World context*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

DOUGLAS, Rachel – *Frankétienne and rewriting: a work in progress*. Lanham, Md: Lexington Books, 2009.

DUFF, Christine K. – *Univers intimes - pour une poétique de l'intériorité au féminin dans la littérature caribéenne*, Peter Lang, 2008.

DUNKLEY, Daive - *Readings in Caribbean history and culture - breaking ground*, Lexington Books, 2011.

FARIS, Wendy B. – *Ordinary enchantments: magical realism and the remystification of narrative,* Vanderbilt University Press, 2004.

FAURE, Annick-Josepha – *Patrick Chamoiseau: les diverses formes de démence dans "Chronique des sept misères", "Solibo le magnifique" et "Texaco"*, 1999.

GALLAGHER, Mary – *Soundings in French Caribbean writing since 1950 : the shock of space and time*, New York: Oxford University Press, 2002.

GARNIER, Xavier – *Le Réalisme merveilleux*, Paris: L'Harmattan, 1998.

GREEN, Mary Jean – *Postcolonial subjects: francophone women writers*, Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996.

– Theorizing terror: the discourse of violence in Marie Chauvet's Amour, Colère, Folie

GRIFFIN, Amy L. – *La mystique feminine antillaise: role de la femme surnaturelle dans Pluie et vent sur Télumée Miracle et Moi, Tituba sorcière*, University of Georgia, 1999.

GYSSELS, Kathleen – *Filles de solitude: essai sur l'identité antillaise dans les (auto)biographies fictives de Simone et André Schwarz-Bart*, Paris : L'Harmattan, 1996.

HARDWICK, Louise – *New approaches to crime in French literature, culture and film*, Peter Lang, 2009.

HAZAEL-MASSIEUX, Marie –Christine, BERTRAND, *Michel – Langue et identité narrative dans les littératures de l'ailleurs* : Antilles, Réunion, Québec / sous la direction de Marie-Christine Hazaël-Massieux, Michel Bertrand, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2005.

HOFFMANN, Léon-François – *Haïti: Lettres et l'être*, Toronto: Editions du GREF, 1992.

–*Le nègre romantique: personnage littéraire et obsession collective*, Paris: Payot, 1973.

HSIAO, Li-Chun – "This shipwreck of fragments": *historical memory, imaginary identities, and postcolonial geography in Caribbean culture and literature,* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub., 2009.

HURBON, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, Paris, Ed. du Cerf, 1988.

JOHN, Catherine, A. – *Clear Word and Third Sight: Folk Groundings and Diasporic consciousness in African Caribbean writing*, Durham: Duke University Press, 2003.

JONASSAINT, Jean – *Typo/ Topo/ Poethique sur Frankétienne*, Paris: L'Harmattan, 2008.

– *La Déchirure du (corps) texte et autres brèches*, Editions Dérives et Nouvelle, 1984.

KESTELOOT, Lilyan – *Histoire de la literature négro-africaine*, Paris: Editions Karthala, 2001.

KNEPPER, Wendy – *Patrick Chamoiseau: A Critical Introduction*, University Press of Mississippi, 2012.

LAROCHE, Maximilien – *L'image comme écho - essais sur la littérature et la culture haïtiennes*, Éditions Nouvelle optique, 1978.

– Trois études sur Folie de Marie Chauvet, GRELCA, 1984.

LAURETTE, Pierre; RUPRECHT, Hans-George – *Poétiques et imaginaires: francopolyphonie littéraire des Amériques* sous la direction de Pierre Laurette et Hans-George Ruprecht, Paris : L'Harmattan, 1995.

LEINER, Jacqueline. – *Aimé Césaire : le terreau primordial*, Vol.1, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993-2003.

MABILLE, Pierre – *Le Miroir du merveilleux*, Paris : Editions de Minuit, 1962.

MAM LAM FOUCK, Serge – *D'Chimbo, du criminel au héros : une incursion dans l'imaginaire guyanais, 1858-1996*, Kourou : Ibis Rouge Editions : Presses Universitaires Créoles/GEREC, 1997.

MAN, Michel – *La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans Le baobab fou et La folie et la mort de Ken Bugul.*

MARTIN, Florence ; FAVRE, Isabelle – *De la Guyane à la diaspora Africaine : Ecrits du silence*, Paris: Karthala, 2002.

MOLINARI, Chiara – *Parcours d'écritures francophones - poser sa voix dans la langue de l'autre*, L'Harmattan, 2005.

MOURALIS, Bernard – *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris : Présence Africaine, 1993.

MUDIMBE-BOYI, M. Elisabeth – *Essai sur les cultures en contact : Afrique, Amérique, Europe*, Paris : Karthala, 2006.

NESBITT, Nick – *Voicing memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature*, University of Virginia Press, 2003.

NDAGANO, Biringanine – *Penser le carnaval : variations, discours et représentations*, Paris : Editions Karthala, 2010.

NDONG N'NA, Ygor-Juste – *La folie des discours identitaires dans les nouvelles littératures*, Paris : L'Harmattan, 2012.

NTONFO, André – *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane Françaises,* Sherbrooke, Québec : Naaman, 1982.

NUNES, Zita – *Cannibal Democracy: Race and Representation in the Literature of the Americas*, University of Minnesota Press, 2008.

OGUNFOLABI, Kayode O. – *History, Horror, Reality: The Idea of the Marvelous in Postcolonial Fiction*, Thèse, 2008.

O'REGAN, Derek – *Postcolonial echoes and evocations - the intertextual appeal of Maryse Condé*, Peter Lang, 2006.

PAGEAUX, Daniel-Henri **–** *Images et mythes d'Haïti*: *El Reino de este mundo* d'Alejo Carpentier, *La tragédie du roi Christophe* d'Aimé Césaire**,** *Iles de tempête* de Bernard Dadié, Paris : Editions L'Harmattan, 1984.

PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth – *Literature of the Caribbean*, Westport, Conn. : Greenwood Press, 2008.

PIERRE, Schallum – *Phénoménologie du merveilleux*, PUQ, 2012.

RIESZ, Janos – *La « folie » des tirailleurs sénégalais*, Grant & Cutler, 1997.

ROCHMANN, Marie-Christine – *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, Paris : Karthala, 2000.

ROSELLO, Mireille – *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris: Editions Karthala, 1992.

SCHEEL, Charles W. – *Réalisme magique et réalisme merveilleux: des théories aux poétiques*, Paris, France: L'Harmattan, 2005.

SIMPORE, Karim – *Le rôle de la femme dans le processus d'élaboration des mythes identitaires africain, cadien, antillais: Yénnéga, Télumée et Evangéline,* University of Louisiana at Lafayette, 2009.

SKULSKY, Harold – *Metamorphosis: The Mind in Exile*, Harvard University Press, 1981.

SOURIEAU Marie-Agnès, BALUTANSKY, Kathleen M. – *Ecrire en pays assiégé: Haïti*, Rodopi, 2004: - "D'un exemplaire créateur souterrain: un entretien avec Frankétienne", Jean Jonassaint. p.257

- "Physical Internment and Creative Freedom: The Spiralist Contribution", Kaima L. Glover, p.231.

STUMMER, Peter O., BALME Christopher – *Fusion of cultures?*, Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1996.

TOUREH, Fanta – *L'imaginaire dans l'oeuvre de Simone Schwarz-Bart: approche d'une mythologie antillaise*, Éditions L'Harmattan, 1986.

TURCOTTE, Virginie – Lire L'altérité Culturelle Dans les Textes Antillais, Université du Québec à Montréal, Centre de recherche Figura sur le texte et l'imaginaire, 2010.

VI/ Ouvrages philosophiques

ADLER, Alfred, *Le tempérament nerveux*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich – *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier: Editions Montaigne, 1939-41.
- Chapitre IV – *Conscience de soi*.

JUNG, Carl Gustav – *L'inconscient collectif*

NIETZSCHE, Friedrich – *La Volonté de Puissance*

VII/ Journaux

L'EVENEMENT, n° 273 à 283 :
- BOYER, Frédéric – « L'amour d'un monstre. Scènes de la vie créole », 1866.

L'ILLUSTRATION

LE PETIT JOURNAL, n° (La France et ses colonies)

LA REVUE DES DEUX MONDES

LA SEMAINE GUYANAISE, n°305, 306, 308, 309,314, 315,316 :
- CONTOUT, Auxence – « *Le bandit D'Chimbo »*, 1989-1990.