

LE MARRONNAGE DANS LA LITTÉRATURE RÉUNIONNAISE

*Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University
in partial fulfillment of the requirements
for the award of the degree of*

DOCTOR OF PHILOSOPHY

By

BALASUBRAMANIAN JENNI

Under the supervision of

Prof. Vijayalakshmi Rao

and

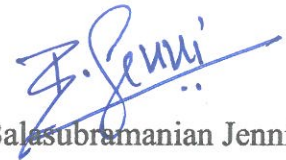
Prof. J-C. Carpanin Marimoutou

2017



CENTRE FOR FRENCH AND FRANCOPHONE STUDIES
SCHOOL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE STUDIES
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
NEW DELHI- 110067

This is to certify that this Ph.D thesis entitled « Le marronnage dans la littérature réunionnaise » has been carried out in the Centre for French and Francophone Studies, School of Language, Literature and Culture Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi. This work is original and has not been submitted in part or full for any other degree or diploma of any other university or institution.

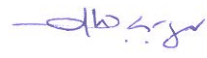


Balasubramanian Jenni

Prof. J.C. Carpanin Marimoutou
Co-Supervisor
Université de la Réunion.



Prof. Vijayalakshmi Rao
Professor
Supervisor
Centre for French and Francophone Studies
School of Language
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067



Prof. Dhir Sarangi
Chairperson

Chairperson
Centre for French and Francophone Studies
School of Language, Literature and Culture
Jawaharlal Nehru University, New Delhi 110067

Je dédie cette thèse à

*La mémoire de M. Jean-Pierre Spielmann, l'homme qui
croyait en mes capacités*

Raphael Tipaka qui m'a appris à voler haut en liberté.

La Réunion, cette terre à corde ombilicale rhizomique.

Remerciements

Cette thèse n'aurait jamais vu la lumière du jour sans le soutien de nombreuses personnes.

Je tiens à remercier, en premier lieu, ma directrice de thèse, Professeure Vijayalakshmi Rao, pour sa patience, ses remarques, son soutien, ses conseils, et surtout sa disponibilité. Son cours sur la littérature réunionnaise m'a tellement marquée que cette thèse en est le témoin aujourd'hui. Elle était toujours là dans les grands moments de doute. Son encouragement et sa persévérance m'ont permis de tenir le coup jusqu'à la fin.

Je voudrais également remercier mon codirecteur de thèse, Professeur J-C. Carpanin Marimoutou, d'avoir accepté de codiriger cette thèse. Ses remarques et critiques m'ont permis de polir et de mieux organiser cette thèse.

Je ne pourrais jamais oublier l'aide qu'a apportée Mme. Valérie-Magdeleine Andrianjafitrimo. Elle m'a aidée à faire un premier encadrement du travail. Son soutien éclaircissait la voie de la recherche. Son soutien m'aidait à déchiffrer le labyrinthe qu'est la littérature antillaise.

Je souhaiterais aussi remercier mes professeurs du Centre d'études françaises et francophones de JNU, qui m'ont fait découvrir le monde francophone. Un grand merci à M. Ashish Agnihotri pour les discussions et les thés que nous avons bus ensemble. Sa porte était toujours ouverte quand le doute me dévorait. Son bureau était ce cocon où j'ai appris à me réconcilier avec mon passé. Il m'a montré la beauté d'un funambule quand j'avais eu du mal à avancer dans mon travail et de Mme Bovary quand l'amour m'a trahie.

Un grand merci à Prof. K. Madavane et à Prof. Ajith Khanna d'avoir apporté des livres de la Réunion à New Delhi.

La bienveillance de Mme. Françoise Sylvos m'a permis de faire mon premier séjour à la Réunion dans le cadre de deux colloques internationaux. Un grand merci à

Mme- Sylvie Kandé pour les livres qu'elle m'a envoyés de New York. Je remercie M. Mohit Chandna pour ses encouragements et commentaires précieuses.

Un grand merci également à Josiane Kichenapanaidou, à Yvonne et à Christian Gibaroux. Ces deux familles m'ont accueillie et m'ont supportée pendant plus de deux mois à la Réunion. Entre les repas et les brins de causette en créole, Yvonne, la dame créole et Christian le Zoréol m'ont aidée à apprécier la vie quotidienne réunionnaise.

Comment remercier Raphael Tipaka ? Les mots ne suffisent certainement pas. L'homme que j'ai rencontré en 2010 lors de l'exposition sur les Lazarets de la Grande Chaloupe à l'IFP, à Pondichéry, a toujours tenu sa promesse de m'accompagner. Il était et est là à chaque pas que j'ai fait et que je fais toujours. Quand les ouvrages étaient impossibles à se procurer, Raphael les a achetés à la Réunion et en France pour me les faire parvenir jusqu'à New Delhi. Il était toujours disponible pour lire et relire mes textes. Il était la fenêtre ouverte sur la Réunion qui est toujours distante mais tellement proche. Raphael m'a appris à rêver et à m'envoler quand je pensais que je ne pouvais même pas marcher. Il m'accompagnée partout à la Réunion de l'université aux archives, de la montagne à la plage. Merci Raphael pour ces délicieux repas créoles, ces sorties magnifiques, ce soutien financier, moral et surtout pour cette amitié et amour toujours grandissant.

Je remercie mes deux mères tout d'abord pour s'être battues jusqu'à la fin pour la famille. Sans elles et leur soutien, nous, les trois filles, on n'aurait jamais pu faire un tel trajet académique. Je remercie mon père de m'avoir appris la persévérance. Son éducation socialiste et marxiste nous a permis de mieux survivre dans ce monde. Je tiens aussi à remercier mes oncles et mes tantes qui étaient toujours là dans les moments difficiles financiers que personnels. Mes deux sœurs étaient toujours là pour me soutenir. Merci Kuma et Manma.

Je remercie aussi tous mes amis qui m'ont soutenue pendant toutes ces années à JNU : Jagadeesan, Ramya, Senthil, Vinayagam, Yunush, Hoimointhi, Homolatha, Manasa, Vijaya, Thilaka, Shubra, Anuj, Runjhun. Un grand merci à Kishore Gaurav pour avoir été toujours disponible.

Je remercie spécialement Vidya, ma colocataire, la grande sœur que je n'ai jamais eue. Son soutien, sa patience et son amitié m'ont permis de mieux survivre sur le campus.

Un grand merci aussi à mes amis de l'Alliance française de Delhi : Pallavi, Ruchira, Tanushree, Janani, Nathalie, Siba, Shiv et Susheel. Leur sourire et leur soutien sont toujours encourageants et réconfortants.

Je dois remercier Anil, Ashish, Himanshu et Sameer qui m'ont toujours ouvert leur porte quand les repas de la cantine de JNU devenaient trop monotones ou surtout quand je remettais en question mon existence. Sameer était toujours là à me gaver de son excellent *upma* et à partager les meilleurs whiskies du monde ! Il a aussi relu le résumé de la thèse en anglais avec beaucoup de patience.

Je tiens à remercier Stéphane pour la relecture de ma thèse et Anuj pour la mise en page.

Une personne très spéciale que je tiens à remercier est Shashi. Sa maison à Delhi m'a fait découvrir à tout un monde que j'ignorais : la spiritualité, les soirées infinies, des sorties impeccables, des rencontres de gens aussi bizarres que riches. Un monde alternatif ! En dehors de tout cela, Shashi m'a montré la beauté de la solitude, d'une vie sans attaches mais profondément enracinée. Son amitié et son amour m'ont libérée de toutes mes idées préconçues de la vie, de son sens et de l'amour. Son *jugaad* cuisine me sauvait la vie, à 3h du matin, après des discussions interminables sur le marxisme, le spiritualisme arrosées par l'alcool. J'ai terminé la première ébauche de cette thèse à Bangalore, chez lui, dans un bel appartement avec un jardin Zen. Merci Shashi et à sa famille : Ammi, Nani, Bindu et Sameera.

Un remerciement très spécial à Maha, mon âme sœur. Sans elle, son amitié, je ne me serais pas aujourd'hui heureuse et épanouie. Nimisha, Priya, Sulok, Krishan, Shahbaz Himanshu sont mes anges gardiens. Leur soutien est irremplaçable. Je tiens à remercier Sinduja, mon *English Guru* et complice. Je remercie Lakchimy Lebrin de son soutien financier quand les temps étaient difficiles.

Les six derniers mois ont été très intenses, frustrants et sublimes. Kadambam, le petit chat qui m'a adoptée, m'a montré la voie du calme. Sa présence et son amour inconditionnel tout comme ceux de JoJo, la chienne de la résidence, ont rendu la fin de cette thèse une expérience inoubliable. Je remercie tous les cuisiniers de ma résidence qui m'ont gardée en vie à JNU pendant sept ans ainsi que les femmes de ménage qui ont toujours gardé le bâtiment propre.

Il faut absolument remercier UGC de leur soutien financier. Je remercie aussi Google, Gallica BNF, Windows pour avoir facilité tout ce travail de recherche. Je ne sais pas si j'aurais pu finir cette thèse sur une machine à écrire !!

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE INTRODUCTIF: LE MARRONNAGE DANS LA LITTERATURE ANTILLAISE: UN APERÇU	25
1. Le marronnage dans la pensée césarienne	28
a. L'essence nègre : la Négritude	28
b. La figure du marron chez Aimé Césaire	30
2. Le Marronnage et l'Antillanité	33
a. Le marronnage : une résistance violente	33
b. Le manque de mythes	34
c. Le marronnage : le mythe fondateur des œuvres d'Edouard Glissant	36
3. <i>L'Eloge de la Créolité</i> : un éloge du marronnage de l'En-ville	40
a. Le refus du marronnage comme mythe fondateur	40
b. Les petits marrons de la ville	43
PARTIE I: LE MARRONNAGE DANS LA LITTERATURE COLONIALE DE LA REUNION	51
Chapitre I : Le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste	59
1. Le marronnage dans <i>Bourbon Pittoresque</i> : une première tentative de fixer ce qui est fugue	61
a. La version du marronnage du chasseur : fantaisie ou paranoïa ?	62
b. Les marrons malgaches et cafres : une lutte interr raciale	67
c. Les stéréotypes : un effet contre-productif colonial	69
2. Les marrons romantiques : le marronnage dans le discours abolitionniste	75
a. La poésie pour l'abolition	76
b. <i>Les Marrons</i> : l'avènement du métissage	84
c. <i>Sacatove</i> : l'histoire d'un amour pur	97

Chapitre II. La littérature du voyage et le marronnage : le rôle du marron dans une société post abolitionniste	111
1. <i>Fables créoles et explorations à l'intérieur de l'île Bourbon</i> : une étude de marronnage à travers l'espace du centre	115
a. Des versions de l'histoire d'Anching : le processus de mythification	116
b. Les marrons et leurs lieux de mémoires : la caverne comme habitat et tombeau des marrons	120
2. <i>Une Chasse aux Nègres-Marrons</i> : manifestation du retour chez le marron	126
a. Un soir, dans la caverne des Malgaches	128
b. Quinola et le désir du retour	130
c. Quinola et Maurice : une histoire d'amour vache	133
3. Un discours de conservationniste sur le marronnage	135
a. Vinson et son récit d'Achaine	135
b. Le départ en marronnage d'Anchaing et d'Héva : début d'humanisation de la nature et de l'esclave	138
c. L'espace du marronnage : la manifestation de l'impossibilité d'habiter l'île	142
Chapitre III : La littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage	147
1. Le marronnage : un thème littéraire tombé dans l'oubli	149
a. L'expansion coloniale et la littérature	149
b. <i>L'île enchantée</i> et <i>les Sortilèges</i> : la place du surnaturel dans la littérature coloniale	158
2. La réapparition du marronnage en traces dans la littérature coloniale	166
a. Cafrine : une nouvelle du fénoir	166
b. <i>Des Sortilèges</i> aux <i>Sortilèges Créoles</i> : Eudora et la réconciliation des mémoires	177
c. <i>Une colonisation ou l'idéal amour</i> : un roman de retour en arrière vers la période du marronnage	190
CONCLUSION PARTIE I	201
PARTIE II: LA LITTERATURE POSTCOLONIALE ET LE MARRONNAGE : UNE RUPTURE AVEC LE CANON COLONIAL ?	205
Chapitre IV : L'esclave fugitif dans le théâtre et la poésie	213
1. Le marron <i>ex machina</i> : le marronnage sur la scène théâtrale	216
a. La tradition théâtrale de la Réunion	216

b. <i>L'esclave</i> de Marc Kichenapanaidou : un marron chrétien	219
c. <i>Les limites de l'aube</i> : le marronnage dans le théâtre carnavalesque	226
2. Le marronnage dans la poésie	240
a. La poésie réunionnaise : du classique à la poésie engagée	240
b. <i>Vali pour une reine morte</i> de Boris Gamaleya: le cri du marron	244
3. Riel Debars et Alain Lorraine : maronner dans la poésie et habiter l'île	255
a. Riel Debars : le marronnage et le peuple	255
b. Alain Lorrain : un poète-marron militant	259
Chapitre V : Le roman postcolonial et le marronnage	265
1. Le marronnage au féminin : le cas d'Adzire et de Zoura	268
a. Les femmes dans le marronnage : un aperçu	268
b. Adzire : une femme marronne à part	271
c. Zoura : une séductrice dans les Hauts de la Réunion	278
2. Le récit du marronnage : un point de vu des dominants	285
a. Ce que le maître a à dire sur le marronnage	285
b. <i>Madame Desbassayns</i> : la Seconde Providence	286
c. <i>Les chasseurs de Noirs</i> : Le chasseur-chassé	293
CONCLUSION PARTIE II	301
PARTIE III : LE MARRONNAGE A LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE IDENTITE : DIALOGUES, CREOLISATION, HYBRIDITE ET NEGOCIATION	305
Chapitre VI : Les plusieurs visages des marrons : études des romans <i>Le Nègre Blanc de Bel Air, Noir mais Marron, et Bourbon Pittoresque Achevé</i>	313
1. <i>Le Nègre Blanc de Bel Air</i> et l'abolition de l'esclavage : la fin d'une monde binaire ?	316
a. Introduction	316
b. Ni maître, ni esclave mais un être hybride monstrueux : l'histoire d'un héros ambivalent	319
c. La chasse aux marrons : quelle est la place du noir qui accompagne le maître ?	323
d. Le mot-clef : la réconciliation et la liberté	326
2. <i>Noir mais Marron</i> : le voyage vers une identité créole	331
a. Introduction	331

b. Une initiation vers le marronnage : une longue préméditation	333
c. La vie en marronnage : la remise en question de son sens ?	337
d. Le voyage d'un Yorouba vers un créole noir : l'affirmation de l' <i>agency</i> marron	340
3. <i>Bourbon Pittoresque achevé</i> : une métafiction historique ou un roman kitsch?	345
a. Introduction	345
b. Jean-Baptiste, un protagoniste faible : un maître ambivalent au cœur hybride ou un homme anhistorique ?	347
c. Un roman à la continuation des stéréotypes coloniaux ?	349
Chapitre VII : Le marron et la remémoration : la mémoire des âmes errantes	355
1. Passages des Lémures en pays Mafate : à la recherche des sentiers des marrons	358
a. Introduction	358
b. La nature : l'archive de la vie des marrons dans les Hauts	361
c. Passages des Lémures : les âmes errantes des marrons et celles des autres	365
d. Mafate l'homme qui a donné son nom aux sommets de l'île	369
2. Le marron dans le neuvième art : <i>Caf' la boue</i> , histoire d'un marron solitaire	373
a. Introduction	373
b. Ulysse et Louise, et le début de la vie en marronnage	377
c. La fin d'un rêve marron : le silence d'Ulysse	385
CONCLUSION PARTIE III	397
CONCLUSION GENERALE	401
BIBLIOGRAPHIE	411
ANNEXE	1

INTRODUCTION

Le tableau de Félix Duclassan¹, *Murmure*, se donne la tâche de représenter deux personnes, la maîtresse de maison et le cuisiner du domaine des De Villèle². Ce tableau est très intéressant car les deux portraits proposés sont inachevés. Le gris du crayon et le blanc du fil laissent une image vaporeuse, floue et flottante. Seule une silhouette vague des personnages nous parvient à travers ces deux couleurs mais l'image semble à jamais perdue. Les deux personnages importants du domaine de De Villèle sont dilués dans le temps alors que l'arbre généalogique de la famille des Desbassayns s'étend vers le ciel, avec des racines bien fortes et des branches étendues. Ce tableau manifeste cet aspect irreprésentable de l'esclavage. La fragilité des sources qui nous parviennent aujourd'hui laisse des trous incombables de mémoires mais aussi de l'histoire. Le marronnage, cette fuite d'esclave, tombe aussi dans cette catégorie.

Dans ce cadre, par cette thèse, nous nous donnons la tâche d'étudier le marronnage dans la littérature réunionnaise. Avant d'avancer dans la modalité de procédure, nous jetterons de la lumière sur ce que c'est le marronnage, son histoire et l'importance d'une telle recherche.

¹ Voir l'Annexe.

² Ce tableau se trouve dans le musée de Villèle à St Paul de la Réunion. Le domaine de Mme. Desbassayns abrite aujourd'hui le musée départemental. Ce tableau a été fait à l'aide des descendants des employés du domaine. Madame Filain, maîtresse de maison et de Monsieur Puylaurent, le cuisiner sont les deux personnages du tableau. Il a été fait en 2013 lors de La Nuit d'Art Pleine Lune organisée par l'association Cheminements sur le site du musée.

Définition

Le mot marron est un dérivé du mot espagnol « Cimarròn » qui veut dire « s'échapper, fuir » et par extension désigne les animaux domestiques qui deviennent sauvages. Ce phénomène est constaté dans les colonies françaises de peuplement et plus particulièrement dans les îles. Le marron, l'esclave fugitif s'échappe soit seul ou en groupe de la plantation pour aller se réfugier dans les montagnes ou encore dans l'arrière-pays comme à la Guyane. Plusieurs définitions se proposent sur l'origine du mot « marron ».

Gabrielle Debien³ nous donne la définition de P. Labat, tiré de son œuvre *Nouveaux voyages aux îles d'Amérique*⁴ :

« Ils se retirent [...] dans les bois, dans les falaises ou autres lieux peu fréquentes, dont ils ne sortent que la nuit pour aller arracher du manioc, des patates ou autres fruits et voler quand ils peuvent des bestiaux et des volailles »⁵

Le marronnage se propageait vite dans les colonies. De même dans le monde anglophone, le mot « maroon » est calqué sur le dérivé du mot en espagnol dont Richard Price⁶ constate qu'il vient d'Arawakan, issue de la langue d'origine amérindienne. Le marronnage était depuis le XV^{ème} siècle associé aux animaux domestiques pour ensuite être associé aux Amérindiens et aux esclaves importés.

A la Martinique, avant l'arrivée des esclaves d'Afrique, les colons ont recruté des Français de la Métropole pour travailler sous contrat de trois ans. La

³DEBIEN, Gabriel, « *Le Marronnage aux Antilles françaises au XVIII^{ème} siècle* », *Caribbean Studies*, Vol. 6, No. 3 (Oct., 1966), pp.3-43. <http://www.jstor.org/stable/25611959>, consulté le 25 juillet 2013.

⁴LABAT, Jean-Baptiste R.P, *Nouveaux voyages aux îles d'Amérique*, A la Haye, Paris 1741.

⁵DEBIEN, Gabriel, *op.cit.*, p.3.

⁶RICHARD, Price, *Maroons: Rebel Slaves in the Americas, Festival of American folklife*, 1992, p.1. http://www.folklife.si.edu/resources/maroon/educational_guide/23.htm, consulté le 5 août 2013.

première vague de colonisation de la Martinique passe par l'engagisme. Paul Butel dans son ouvrage *l'Histoire des Antilles françaises* note que « Ce furent [...] des hommes recrutés par Belain D'Esnambuc pour « s'habituer, défricher et cultiver le pétun et autres denrées exotiques à Saint Christophe en 1627. La plupart étaient d'origine paysanne, recrutés dans les campagnes normandes et habitués au travail de la terre. »⁷

Le marronnage, il se peut que le terme fût utilisé pour désigner toute fuite de la plantation par un subordonné. Cela mis à part, partout dans le monde esclavagiste, le marronnage a été largement associé aux esclaves.

Cette première appellation donnée aux esclaves fugitifs ne s'arrête certainement pas là. Avec le temps, le marron ayant une connotation associée à l'acte de s'échapper des plantations s'allie avec d'autres qualificatifs. Le pouvoir colonial impose l'image du marron à la population servile comme un bandit, un scélérat qui s'échappe de la plantation par paresse. Edouard Glissant explique bien ce propos dans *le Discours Antillais*⁸ :

« Il est significatif que peu à peu les colons et l'autorité (aidés de l'Eglise) aient pu imposer à la population l'image du Nègre marron comme bandit vulgaire, assassin seulement soucieux de ne pas travailler [...].⁹ »

L'image du marron est transformée pour contrôler la population servile. En représentant le marron comme un croquemitaine, les colons et leur allié, l'Eglise, contrôlent et essaient d'empêcher de nouveaux actes de marronnage. Or, Glissant souligne que « le Nègre marron est le seul vrai héros populaire des Antilles dont les effroyables supplices qui marquaient sa capture donnent la

⁷ BUTEL, Paul, *L'Histoire des Antilles Françaises*, Editions Perrin, Paris, 2007, p. 42.

⁸ GLISSANT, Edouard, *Le discours Antillais*, Editions Gallimard, Paris, 1997. Ci-après, *DA*.

⁹ *Ibid.*, p.180.

mesure du courage et de la détermination¹⁰ ». Ce déplacement du paradigme de la pensée du marronnage lui assigne un nouveau statut de rebelle.

Pourquoi le marronnage ?

Le marronnage, comme la définition nous le montre, était toujours associé à la question de la liberté et de la résistance dans l'histoire. Toute définition et théorisation nous proviennent du monde soit anglophone ou des Antilles françaises¹¹. La Réunion en partageant son histoire coloniale avec les Antilles semble habiter dans le silence. Les recherches scientifiques autour de cette question restent toujours maigres. En 2010, l'exposition « Les Lazarets de la Grande-Chaloupe » organisée dans le cadre de *Bonjour India*, à Pondichéry, était une grande ouverture sur La Réunion jusqu'alors présenté par les images ensoleillées des plages, des arômes de vanille et de la canne à sucre. L'engagisme occulté de l'histoire de Pondichéry a stupéfié les habitants. En menant des recherches sur ces traces des engagés¹², j'ai fini par découvrir le marronnage, puis le manque de recherches sur le sujet.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Le marronnage était très répandu dans les colonies anglaises, portugaise (Brésil), hollandaises (Surinam). Aux Etats-Unis, le Fugitive Slave Act a été promulgué en 1787 pour régulariser la chasse et la capture des esclaves fugitifs. Le problème rencontré serait de savoir comment traiter les esclaves fuis dans les états libres. Cet acte a été modifié deux fois en 1787 et en 1850 pour assurer les droits des esclaves en fuites. Dans les colonies francophones, le Code noir se servait de livre des lois protégeant les maîtres et les esclaves. En ce qui concerne le marronnage, l'article 38 condamne le marron pour son acte : « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis une épaule; s'il récidive un autre mois pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort. » Comme l'explique Jérémie Ayadi, l'esclave « est un objet de droit et non sujet de droit », AYADI, Jérémie, *Droit, esclavage et droits esclavagistes français et anglo-américains*, l'esclave, Mémoire de 4^e année, sous la direction de Anne Klebes Pélissierm, à l'Université Robert Schuman, Strasbourg, 2007. p. 56.

http://urs-srv-eprints.u-strasbg.fr/279/01/AYADI_J%C3%A9r%C3%A9mie_2007.pdf
consulté le 15 septembre 2013.

¹² La littérature produite sur l'engagisme est très pauvre. Nous ne pouvons que recenser un roman, *Boadour* de Firmin Lacpatia. LACPATIA, Firmin, *Boadour*, A.G.M, 1978.

Le marronnage dans l’Océan Indien.

Maurice et La Réunion, ces deux îles sœurs colonisées par la France et les Britanniques ont connu le marronnage. Leur Histoire, marquée par l’arrivée des colons et des esclaves, puis des engagés ne nous laisse presque aucune statistique de nombre exact des marrons pendant la période esclavagiste et surtout de leur état après l’abolition de l’esclavage.

A Maurice, le Morne, le « lieu de mémoire » des descendants d’esclaves, témoigne de l’existence des marrons¹³. Le Morne s’appelait jadis la République des marrons. Sandra Carmignani¹⁴ montre l’importance de cette montagne dans l’imaginaire collectif des Mauriciens qui devient aussi un enjeu politique et touristique à Maurice :

« Le Morne est connu pour avoir abrité des esclaves marrons fuyant leur condition servile durant la colonisation. L’histoire, véhiculée par la mémoire orale, raconte que nombre d’entre eux, craignant leur capture, se jetèrent du haut de ses falaises [...]. »¹⁵

Avec le projet de *Route de l’esclave* initié par l’UNESCO¹⁶ et le projet de *Maroon slave archeological project*¹⁷, le Morne a connu un essor important au

¹³ Edward Alpers a beaucoup travaillé sur la question du marronnage dans l’espace de l’Océan Indien. Ces deux articles Edward A. Alpers « Flight to Freedom: Escape from Slavery among Bonded Africans in the Indian Ocean world, c.1750–1962, » *Slavery & Abolition*, 2003 et « The idea of marronage: reflections on literature and politics in Réunion », *Slavery & Abolition*, 2004, sont une grande contribution sur la réflexion du marronnage dans l’espace de l’Océan Indien et plus précisément de la Réunion. Il discute en détail la question du petit marronnage et note qu’à Maurice le petit marronnage prévalait alors qu’à la Réunion c’était le grand marronnage. La raison de cette différence serait bien géographique car La Réunion offre des espaces montagneux du centre de l’île propice au grand marronnage.

¹⁴ Carmignani, Sandra, « Figures identitaires créoles et patrimoine à l’île Maurice », *Journal des anthropologues*, 104-105 | 2006, pp.265-285.

¹⁵ *Ibid.*, p 70.

¹⁶ Un projet de l’UNESCO lancé officiellement au Bénin en 1994, d’après la proposition d’Haïti et des pays africains. cf. « Le projet La route de l’esclave de l’Unesco », *Revue internationale des sciences sociales* 2006/2 (n° 188), pp. 205-209.

¹⁷ *Le Maroon slave archeological project* a été constitué par l’Université de Maurice en 2002-2003 pour identifier les sites historiques de l’esclavage et du marronnage. C’est un projet scientifique entrepris par des chercheurs de divers secteurs des sciences humaines.

niveau national et international. Cependant, le marronnage reste un phénomène mineur à Maurice¹⁸ alors qu'à La Réunion la toponymie des Hauts¹⁹ portent la mémoire du marronnage. Les descendants des esclaves, à Maurice, aujourd'hui se tournent vers Le Morne comme lieu de mémoire de leurs ancêtres. Cependant, leur identité souffre d'une carence de legs laissés par l'esclavage qui se réduit aujourd'hui à la mémoire de souffrance et d'humiliation.

Cependant, la Réunion se présente différemment dans ces débats autour de la question du marronnage. Celui-ci semble être omniprésent dans l'île surtout dans sa toponymie²⁰. Cilaos, un des pitons, est aujourd'hui reconnu comme le haut lieu du marronnage par de divers historiens et archéologues réunionnais²¹. Comme pour le Morne à Maurice, l'intérieur de l'île est rentré dans le patrimoine mondial de l'humanité de l'UNESCO en 2010. Mais l'UNESCO dans sa liste des monuments *Biens du Patrimoine Mondial directement liés à l'esclavage et à la route de l'esclave*²² n'a pas encore inclus les pitons, cirques

¹⁸ [...] les Créoles, [R]envoyés à la violence de l'esclavage et au déni de la créolisation, leurs origines sont perçues comme refoulées, oubliées, incertaines. L'histoire et la culture des descendants d'esclaves sont caractérisées, dans le discours ambiant, par ce manque de « capital ancestral » ; sans cesse renvoyé et comparé aux communautés dont les capitaux culturels, sociaux, religieux, économiques sont plus élevés et qui auraient su préserver leur mémoire et leur histoire ». CARMIGNANI, Sandra, *op cit.*, p 5.

¹⁹ Les Hauts signifient à la Réunion, l'espace montagneux alors que le bas signifie l'espace littoral.

²⁰ Les montagnes de l'île sont baptisées d'après les noms des marrons qui ont occupé ces centres naturels. Les noms de marrons- ou ayant un lien avec le marronnage- abondent l'intérieur de l'île comme Cilaos, Mafate, piton d'Anchaing etc.

²¹ GRAHTER, Groupe réunionnais sur l'archéologie et l'histoire de la terre réunionnaise, était une association réunionnaise, dirigé par Marc Kichenapanaidou. Avec l'aide d'un archéologue en mission venant de métropole, elle a initié les premières démarches pour une archéologie du marronnage à la Réunion. Les travaux ont été repris, par la suite, par Anne-Laure Dijoux qui prépare une thèse sur « la vallée secrète », qui démontre la présence des marrons dans ce lieu hostile.

²² Le débat autour de la reconnaissance par UNESCO des monuments matériels et immatériels se porte sur la question de la légitimation des legs culturels laissés par l'esclavage dans ces anciennes colonies. <http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/dialogue/the-slave-route/spotlight/preservation-of-memorial-sites-and-places/wh-properties-directly-linked-to-slavery/>, consulté le 25 août 2016.

et remparts comme monuments issus de la mémoire de l'esclavage. Cependant, ils rentrent dans la catégorie de patrimoine naturel²³.

Le marronnage : une résistance universelle née de l'esclavage.

Jules Hermann²⁴, dans son ouvrage *Colonisation de l'île Bourbon*²⁵, décrit l'implantation définitive dans l'île par les colons blancs ainsi que les serviteurs²⁶ :

« Les Français étaient restés sur le littoral, la plupart des Malgaches s'en étaient écartés, et avaient gagné les bois et la montagne, pour se reconstituer en marron »²⁷

Pour Hermann, les premiers Malgaches évadés dans les hauts et les colons blancs implantés sur le littoral commencent ainsi le premier établissement humain définitif à la Réunion. L'île, depuis le début de la colonisation, est divisée en deux espaces : l'espace des Hauts et l'espace du bas.²⁸ Les Hauts étaient toujours associés au marronnage, à la barbarie, et les bas à l'habitation coloniale et à la civilisation.

²³ « Dominé par deux pics volcaniques, le site présente une grande diversité d'escarpements, de gorges et de bassins boisés qui, ensemble, créent un paysage spectaculaire. Il sert d'habitat naturel à une grande diversité de plantes présentant un degré d'endémisme élevé. On y trouve des forêts ombrophiles subtropicales, des forêts de brouillard et des landes, le tout formant une mosaïque d'écosystèmes et de caractéristiques paysagères remarquables. » <http://whc.unesco.org/fr/list/1317>, consulté le 25 août 2016.

²⁴ Jules Hermann est un homme politique de la Réunion « d'une grande érudition, [qui] serait à l'origine de l'invention du mythe de la Lemurie, dans la littérature d'expression française de l'Océan indien » <http://www.larevuedesressources.org/la-lemurie-de-jules-hermann,1315.html> consulté le 15 décembre 2016.

²⁵ HERMAN, Jules, *Colonisation de l'île Bourbon et Fondation du quartier Saint-Pierre*, Editions Orphie, St. Denis, 2012 (première édition 1885).

²⁶ Le marronnage à La Réunion existe depuis que les premiers esclaves étaient embarqués à l'île sous l'appellation de « serviteurs » par les premiers colons blancs venus de Madagascar. Plusieurs versions existent sur les premiers marrons. Ils étaient des malgaches, évadés dans les Hauts pour fonder une première société marronne dès le début de la colonisation en 1663. Les documents officiels constatent la cause du premier marronnage comme un soulèvement contre l'enlèvement des femmes malgaches par les colons blancs.

²⁷ HERMAN, Jules, *op.cit.*, pp. 363- 364.

²⁸ On peut le remarquer aussi à la Martinique. Edouard Glissant fait de ce clivage comme thème principal de son œuvre *le Quatrième siècle*.

Quant au « nouveau monde », en général, il a connu une grande variété de marronnage propagée sur tout le continent américain depuis les Etats-Unis jusqu'au Brésil. L'introduction massive des esclaves dans les colonies d'Amérique a eu un impact direct sur la formation des communautés marronnes²⁹. En outre, la culture marronne survit encore dans les parties de l'Amérique Latine.³⁰ Comme le note le couple Price, la culture marronne dans certaines parties des Amériques arrivait à surmonter les difficultés, pour aujourd'hui prospérer en tant que culture indigène. Dans le cas de la Réunion, la société marronne a totalement disparu sinon leur culture et leurs mémoires tentent d'exister en bribes dans les traditions.

La chasse aux marrons est très répandue dans les colonies issues de l'esclavage, et la Réunion n'est pas une exception. Elle fait partie de la période la plus sanglante de l'histoire de la Réunion. Sudel Fuma note qu'au XVIIIème siècle le marronnage était à son apogée en raison de l'introduction massive des esclaves dans les plantations de café. Il explique que :

« le marronnage a connu un tel degré d'intensité qu'il a représenté un danger pour les colons français qui ont su s'organiser militairement et mener une véritable guérilla contre les noirs, en majorité des malgaches, qui refusent la servitude. »³¹.

²⁹ Les travaux de Richard et Sally Price sont consacrés à la formation et l'évolution de ces communautés marronnes à la Jamaïque et dans les autres îles des Antilles : « For more than four centuries, the communities formed by such escaped slaves dotted the fringes of plantation America, from Brazil to the south eastern United States, from Peru to the American south west. Known variously as *palenques*, *quilombos*, *mocambos*, *cumbes*, *mambises* or *ladeiras*, these new societies ranged from tiny bands that survived less than a year to powerful states encompassing thousands of members that survived for generations and even centuries" PRICE, Richard, PRICE, Sally, *Maroon societies Rebel slave communities in the Americas*, *op.cit.*, p.1.

³⁰ "[...] Today their descendants still form semi-independent enclaves in several parts of the hemisphere -for example, in Suriname, French Guiana, Jamaica, Colombia and Belize--fiercely proud of their maroon origins and, in some cases at least, faithful to unique cultural traditions that were forged during the earliest days of African-American history", *Ibid.*, p.1.

³¹ FUMA, Sudel, *L'esclavage et le marronnage à la Réunion*, tiré de <http://www.futura-ciencias.com/magazines/sciences/infos/dossiers/d/ethnologieesclavage-marronnage-reunion-158/>, p. 5, consulté le 30 juin 2015.

Ces chasses³² se passent dans le camouflage des forêts, seuls les comptes-rendus des chasseurs rapportent les scènes de chasses où les femmes, enfants et vieillards étaient tués de coups de balles.

Le marronnage : une histoire du manque.

Dans le cas de la Réunion, les archives qui manquent sur les témoignages des esclaves partis marrons n'est pas exceptionnelles. Carpanin Marimoutou dans son article « Penser, Représenter, Exposer l'esclavage colonial³³ » explique la destruction systématique des archives par le pouvoir colonial :

« La Réunion [...] est face au silence des esclaves et des marrons. Non seulement les archives réunionnaises sur le marronnage ont été brûlées par l'administration [...], mais les esclaves comme les marrons ont laissé peu de traces matérielles et discursives. [...] »³⁴

Le silence dont nous parle Marimoutou hante l'histoire de la Réunion. Le manque des archives et sa destruction systématique prouvent la terreur de l'esclavage colonial qui laisse des trous d'information. Quelques rares archives trouvées sur le sol réunionnais semblent être une millième de pièce d'un énorme puzzle impossible à reconstruire. Ces manques poussent les chercheurs à faire un détour par d'autres moyens pour recueillir les paroles des esclaves et des marrons³⁵. Les historiens ont du mal à donner des chiffres exacts sur les esclaves et encore moins sur les esclaves fugitifs qui n'ont certainement pas été

³² « 19 détachements sont créés au milieu du XVIIIème siècle : 5 à Saint-Paul, 3 à la Rivière d'Abord, 3 à Saint-Denis, et 8 à Sainte Suzanne. Des primes et des esclaves furent accordés aux chasseurs pour augmenter l'émulation et récompenser les plus hardis : "il leur sera délivré par la Compagnie, aux frais de la commune, sur le pied du tarif, autant de noirs et négresses qu'ils en tueront dans les bois dont, suivant l'usage, ils seront tenus de porter la main gauche », FUMA, Sudel, *art.cit*, p. 6.

³³ MARIMOUTOU, Carpanin, « Penser, représenter, exposer l'esclavage colonial. Réflexions à partir des expériences réunionnaises », *Africultures* 2013/1 (n° 91), pp. 43-51. DOI 10.3917/afcul.091.0043 disponible sur <http://www.cairn.info/revue-africultures-2013-1-page-43.htm>

³⁴ *Ibid.*, p. 46.

³⁵ Les travaux des historiens réunionnais comme Prospère Eve, Albert Jauze, Sudel Fuma ou encore de Bruno Maillard sont importants.

comptabilisés. Parfois, les maîtres se lassent de porter plainte contre un esclave fugitif. Sudel Fuma indiquait inlassablement ce manque d'archives. Tout ce que nous pourrions aujourd'hui savoir sur cette résistance des esclaves c'est travers les rapports des chasseurs ou des maîtres archivés. Aucune voix indépendante des marrons n'a été enregistrée, en dehors de la cours de justice, jusqu'à présent à la Réunion ni dans les autres colonies françaises. Fuma insiste sur ces manques comme un obstacle majeur à entreprendre des recherches sur le marronnage :

« [...] sur les conditions de vie des marrons, sur leur organisation sociale, les rapports de l'administration sont muets ! Il est possible de comprendre en partie cette lacune car aucun administratif de la compagnie des Indes ne se serait hasardé à escalader les dangereuses montagnes de l'île. »³⁶

Les manques s'affirment haut et fort. Les questions se posent pour savoir les causes de ces manques. D'après Fuma, l'esclave a été tout d'abord compris sous un angle de bétail, d'outils vivants. Il n'a aucun statut juridique³⁷. Il n'a pas de nom sinon de sobriquet ou encore il n'a pas d'état civil. La comptabilisation des esclaves passe par les chiffres, et le sexe et peut être l'âge. Dans la majorité des cas, il n'y a aucune mention dans les registres prouvant le pays d'origine des esclaves, leurs ethnies etc. La cause que nous cite Fuma, à part une pénurie de documents, repose sur la mentalité de l'époque :

« [...] Quelle est la cause ? Probablement la mentalité de l'époque qui réduisait l'esclave et encore plus l'esclave marron, qui osait par son

³⁶ FUMA, Sudel, *art.cit.*, p. 5.

³⁷ L'article 31 du Code noir cite que « Ne pourront aussi les esclaves être parties ni être (sic) en jugement en matière civile, tant en demandant qu'en défendant, ni être parties civiles en matière criminelle, sauf à leurs maîtres d'agir et défendre en matière civile et de poursuivre en matière criminelle la réparation des outrages et excès qui auront été contre leurs esclaves. »

comportement bravé l'ordre colonial, est un objet sans intérêt. »³⁸

Le marron est «un objet sans intérêt ». Il est destiné à être traqué et tué pour servir d'exemple aux autres esclaves qui tenteraient une telle expédition :

«éliminer physiquement un noir marron en le tuant à bout portant quel que soit son sexe, homme ou femme ou enfant, ne posait aucun problème de conscience aux chasseurs noirs ». ³⁹

Nous ne pouvons nier la contribution de l'archéologie⁴⁰ et de l'historiographie dans la constitution des preuves évidentes sur le marronnage, pourtant l'imaginaire collectif se tend vers d'autres sources et moyens pour combler et transmettre la mémoire de la résistance des esclaves.

Contrairement aux autres colonies anglaises surtout comme aux Etats-Unis, la France ne nous a laissé aucun récit autobiographique ou biographique des esclaves et rien des marrons. Les fameux *Slaves narratives*⁴¹ provenant des Etats-Unis pourraient bien nous surprendre: des biographies, des autobiographies, de la poésie, des lettres etc. Souvent racontés par les esclaves ou marrons et/ou rédigés par les blancs, les *slaves narratives* aux Etats-Unis font partie de la littérature noire et se développaient depuis le XVIII^e siècle.

³⁸ FUMA, Sudel, *art.cit.*, p. 6.

³⁹ *Ibid.*, p. 6

⁴⁰ GUTIERREZ, Manuel, *Recherches archéologiques à la Réunion*, Editions Sépia, Paris 2010.

⁴¹ La fonction de ces récits qui sont majoritairement autobiographiques serait de révéler au monde la souffrance des Noirs, leur vie dans la plantation, leur rapport avec les maîtres et entre eux. Cela est surtout une possibilité d'écrire une histoire alternative de l'espace géographique et de la société dans laquelle vivaient les esclaves. L'exemple populaire des *slave narratives* serait l'adaptation en film du *slave narrative* de Solomon Northup par Steve McQueen, *12 years a slave* sorti en 2013. Le film sur le marronnage ou encore sur l'esclave n'est pas très répandu en France. <http://docsouth.unc.edu/neh/chronautobio.html>, consulté le 12 janvier 2017.

Le film *Case départ* sortie en 2011 met en scène la question du retour en arrière aux temps de l'esclavage de deux frères d'origine antillaise. Un film de comédie qui tente d'explorer la question de l'identité échoue misérablement car la question de la traite, du marronnage et de la souffrance est rendu comique alors que l'esclavage reste toujours un champ en voie de découverte. http://www.lemonde.fr/cinema/article/2011/07/05/case-depart-servitude-de-la-comedie_1544824_3476.html. consulté le 12 janvier 2017.

Soutenu par le mouvement abolitionniste, les *slaves narratives* aux Etats-Unis encourageaient les Noirs à parler de leur vie en esclavage. Un genre contesté, les slave narratives sont souvent préfacés par un Blanc pour authentifier le contenu. En dehors de ces allégations, ces récits restent incontestablement une preuve incontournable de l'esclavage, de la souffrance et de l'histoire d'un peuple.

«As autobiography these narratives give voice to generations of black people.[...] Expected to concentrate primarily on eye-witness accounts of slavery, many slave narrators become I-witnesses as well, revealing their struggles, sorrows, aspirations, and triumphs in compellingly personal story-telling. »⁴²

Manque d'éducation et d'accès aux matériaux, les esclaves des colonies françaises sont longtemps restés dans le silence. Leur parole a toujours été rapportée sous le pouvoir colonial.

Marronnage et mémoires.⁴³

Il est impossible d'étudier le marronnage sans la question de la mémoire. Depuis le XIXe siècle la mémoire devient un objet d'étude important en parallèle avec l'histoire. Pierre Nora en opposant mémoire et histoire nous donne la définition suivante de la mémoire :

« La mémoire est [...] en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et

⁴² <http://docsouth.unc.edu/neh/chronautobio.html>, consulté le 12 janvier 2017.

⁴³ Pour une étude approfondie sur la mémoire, à consulter : RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Points Seuil, Essais, Paris, 2000; HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1990 et ASSMAAN, Jan, « Originalveröffentlichung » in: Ph.Gignoux (Hrsg.), *La commémoration*, Colloque du Centenaire, Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses, Vol. XCI, Louvain-Paris 1988, pp. 47-56

manipulations. [...] Elle est par nature multiple et démultipliée, collective, plurielle et individualisée [...]. »⁴⁴

En ce qui concerne le marronnage, nous avons à plusieurs reprises noté que le récit ou les souvenirs des marrons sont à jamais perdus sinon ils sont enfouis sous la parole du pouvoir dans les archives, conservés dans des procès-verbaux, des comptes rendus des chasseurs de marrons⁴⁵. Donc on voit déjà une spoliation à la source même de l'information.⁴⁶ Marimoutou étudie la voix de Marie⁴⁷, une marronne capturée et présentée à la cour, enregistrée en créole par les autorités coloniales. Il émet l'hypothèse que la parole de Marie ne reflète pas la vérité inscrite en créole sur les documents :

« Dans un tel contexte, mon hypothèse est que le violeur, le harceleur n'est pas un esclave, qu'il ne s'appelle pas Alexis, mais

⁴⁴ NORA, Pierre, *Lieux de mémoires*, tome 1, Editions Gallimard, Paris, 1997, p. xix.

⁴⁵ Les auteurs compilent la voix souterraine des esclaves et des marrons trouvée dans les archives qui serviraient de témoignages de leur vie dans la plantation, dans les Hauts et les causes du marronnage ou d'un quelconque délit. Comme le disent les auteurs, il « vise donc d'abord à présenter de larges « témoignages » d'esclaves, à redonner la parole à ceux qui n'ont pas laissé de traces écrites ». REGENT, Frédéric et al, *Libres et sans fers, paroles d'esclaves français : Guadeloupe, île Bourbon (Réunion), Martinique*, Fayard, Guadeloupe, 2015.

⁴⁶ La représentation du Soi de l'opprimé dans un cadre cognitif et énonciatif contrôlé par le pouvoir requiert des modes de lectures différentes. Judith Butler explique que la voix des subalternes ne reste pas inouïe au contraire, elle commente sur Spivak : « Spivak doesn't mean by this claim that the subaltern doesn't express her desires, form political alliance or make culturally and politically significant effects, but that within the dominant conceptualization of agency, her agency remains illegible » dans BUTLER et al, *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the Left*, Verso, Paris, 2000, p 36.

⁴⁷ Marimoutou analyse le cas de Marie à partir des commentaires faites par Georges Azéma sur le rapport de Marie en créole. Elle accuse d'un quelconque Alexis pour l'avoir harcelé sexuellement et que cela serait sa cause du marronnage. Voici la voix de Marie « *Moin la parti marron parce qu'Alexis, l'homme de jardin l'était qui fait à moin trop l'amour* ». La réponse de Marie indique qu'elle a marronné parce qu'elle était victime de viol. Azéma commente sur cette parole comme suivant : « *La peur des châtiments suggérait parfois aux prévenus de singuliers moyens de défense. Elle est plaisante cette déclaration de Marie, la bonne de M. Ferrere qui a abandonné son travail pour commettre pour la seconde fois "le crime de marronnage" [...]* ». CHAUDENSON, Robert, « Textes créoles anciens (La Réunion et Île Maurice), Comparaison et essai d'analyse », dans *Helmut Buske Verlag, Kreolische Bibliotek, Hamburg*, 1981, p. 3.

qu'il n'est pas possible à Marie, à l'intérieur d'une telle situation énonciative, de tenir un autre discours. »⁴⁸

Nous voyons clairement que d'une part les archives sur les témoignages sont d'une rareté exceptionnelle et d'autre part la parole des esclaves inscrites dans les documents officiels est manipulée et sont certainement d'ordre polyphonique. Ce que l'esclave dit n'est jamais ce qu'il dit. Sa condition d'énonciation était toujours encadrée par le pouvoir colonial⁴⁹. D'où le silence règne ou encore d'autres outils sont requis pour disséquer les rares paroles des esclaves. Les pièces et les paroles éclatées qui nous parviennent sous d'autres formes comme les contes, les récits et les chansons sont bien imbibées de cette mémoire occultée du marronnage.

Si une population n'a pas la mémoire du marronnage transmise alors comment s'en aller vers les réminiscences de cet acte ? Comment se souvenir de quelque chose qui a été oublié, laissé dans le silence ? Comment le faire partager de génération en génération ? La littérature semble être l'unique réponse à ces questions. Si la mémoire individuelle du marron s'est effacée, c'est par la représentation littéraire que les dominants, les dominés et leurs descendants, construisent cette mémoire. Cette présente thèse ne se préoccupe pas des modalités du fonctionnement et de la transmission de la mémoire. Mais c'est une composante importante pour comprendre la représentation du marronnage dont il est question.

⁴⁸ MARIMOUTOU, Carpanin, « Penser, représenter, exposer l'esclavage colonial. Réflexions à partir des expériences réunionnaises », *art.cit.*, p. 49.

⁴⁹ Pour J. Maggio, la subalterne parle constamment mais elle n'est pas ouïe par le pouvoir. Dans ce cas-là, il propose la traduction comme moyen de faire entendre ces voix occultées, incomprises. MAGGIO, J, "Can the Subaltern Be Heard ?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak" *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 32, No. 4, Sage Publications, (Oct.-Dec. 2007), <http://www.jstor.org/stable/40645229>, consulté le 15 mars 2017.

Problématique générale

La présence du marronnage nous surprend car depuis les œuvres canoniques jusqu'à la dernière parution, le marronnage et le personnage de marron intéressent toujours les écrivains, les dessinateurs, les chanteurs etc. Il serait intéressant aussi de savoir pourquoi et comment il survit à travers le temps. Nous avons aussi affaire à une transformation du marron sur le plan littéraire allant d'un esclave échappant la plantation vers un Homme qui brisant la chaîne de l'asservissement. C'est ce que nous montre Aimé Césaire dans sa poésie en célébrant l'identité marronne. Il écrit «Marronnons-les Depestre, marronnons les comme jadis nous marronnions nos maître à fouet»⁵⁰. James Clifford⁵¹ dans son analyse de ce néologisme de d'Aimé Césaire qui fait du substantif marronnage un verbe exprime la possibilité d'une nouvelle poésie :

« Marronnage is no longer about simply escaping; it is also about reflexive possibility and poesis. Césaire makes rebellion and the remaking of culture-the historical maroon experience- into a verb. »⁵²

Cette transformation du substantif en un verbe marque la naissance d'un peuple et de sa littérature. L'acte d'appropriation de ce qui a été renié (l'histoire et le verbe) et humilié donne la possibilité de se constituer en un groupe. Comme l'appropriation du substantif « Nègre » par Aimé Césaire lui-même, elle a donné naissance au mouvement de la Négritude. La fierté Nègre fonde la conscience Nègre. Comme le disait Aimé Césaire lui-même, « Nègre je suis nègre, je resterai ».⁵³ Si pendant l'esclavage et la colonisation le colonisé était

⁵⁰ CESAIRE, Aimé, *Réponse à Depestre, poète haïtien : Eléments d'un art poétique*, Présence Africaine, Paris, 1955, p. 45.

⁵¹ CLIFFORD, James, « A politics of neologism: Aimé Césaire » in *Predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*, Harvard University Press, 1988.

⁵² *Ibid.*, p. 181.

⁵³ VERGES, Françoise, *Nègre je suis, nègre je resterai, entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, Paris, 2005

inscrit dans l'inaction et la passivité, la transformation du substantif en verbe le pousse de vers l'action, car le verbe définit l'action.

D'une simple fuite à un acte de rébellion, le marronnage dans la littérature a pris plusieurs sens depuis la littérature coloniale jusqu'à la littérature postcoloniale. En outre, cette verbalisation du marron nous intéresse pour comprendre quel rôle joue ce personnage et son acte à travers le temps, dans une société qui n'a pas de véritable mythe fondateur. Ce qui veut dire qu'allant de la littérature coloniale à celle postcoloniale, le marron entreprend une transformation aussi bien politique, historique et spirituelle marquant l'Histoire de l'île.

Nous avons donc affaire à une transformation du marron, qui passe de l'image d'un rebelle sauvage à celle d'un agent postcolonial qui devient porteur de la mémoire oblitérée des rebellions avortées. Que font les écrivains à l'aide du personnage du marron dans la littérature? Quel message nous livrent-ils? Et comment l'interpréter à travers les angles politiques, culturels, et identitaires? Est-ce vraiment possible de représenter ce qui est irréprésentable, fantomatique et errant? C'est-à-dire, le marron vivant dans les marges de la société prend une forme à l'aide de la littérature. Comment justifier cette représentation? Et quelles sont les aboutissements de cette représentation? Ces questions nous invitent à aller chercher du côté de la littérature réunionnaise du XIXe siècle au XXIe dans un corpus varié pour montrer l'évolution et la place du marronnage et du personnage du marron au cours du temps.

Hypothèse

Dans la mesure où le marronnage représente un nouvel espace hybride de négociation, le marron ne pourrait plus être vu comme un révolté mais un porteur d'*agency* postcolonial.

Corpus⁵⁴

Ce corpus comprend des textes publiés entre 1833 et 2016. Le choix a été difficile car le motif du marronnage se caractérise par sa présence sous forme de traces dans plusieurs œuvres publiées à la Réunion. Le processus de sélection du corpus est le suivant :

- Le marronnage devrait être traité dans son intégralité, c'est-à-dire, il devrait être le thème central de l'œuvre étudiée. Car tout texte qui réfère à la période de l'esclavage traite partiellement marronnage, ce qui fait que le nombre d'œuvres à analyser est considérable.
- Le corpus devrait être francophone, mais l'infusion de la langue créole est inévitable dans certaines œuvres, ce qui implique la nécessité des traductions du créole. Ainsi, nous avons occulté toute une gamme de la littérature créole aussi bien écrite qu'orale, qui inclue les chansons et les textes de Maloya.⁵⁵

⁵⁴ Voir la bibliographie

⁵⁵ Tour à tour, nous revenons sur la question de la spoliation des archives. Si la voix des marrons sont à jamais enfouies dans les procès et les rapports, la littérature orale porterait les traces des voix de ces derniers. Sudel Fuma dans le dossier *L'esclavage et le marronnage à la Réunion* insiste sur l'importance de la tradition orale pour dénicher les sites des marrons dans les Hauts. L'historien note bien que « malgré les recherches universitaires récentes, [l'histoire de l'esclavage à la Réunion] n'a pas encore révélé tous ses secrets ». Fuma pense que « La tradition orale peut venir au secours des archéologues et des historiens pour retrouver les sites des marrons. En effet, les créoles des Hauts [...] connaissent tous les recoins des montagnes et les histoires de marrons et de l'esclavage. » FUMA, Sudel, *op.cit.*, p. 4.

Approches théoriques

A la lumière des études déjà parues sur le marronnage et de la théorie postcoloniale nous allons aborder le marronnage sous divers angles. Comme nous l'avons déjà signalé, nous allons aborder un corpus qui va des années 1833 à 2016, ce qui englobe une majeure partie de la littérature coloniale et postcoloniale. A cet égard, nous allons faire une étude thématique et diachronique du marronnage. Pour traiter la question de l'évolution de la représentation du marronnage, nous allons nous servir de la théorie postcoloniale qui nous fournira des outils pour analyser la place, le rôle et la parole du marron dans des époques bien déterminées. Cela nous invite à prendre en compte des œuvres majeures de la théorie postcoloniale partant de Franz Fanon⁵⁶ à Aimé Césaire, des études subalternes⁵⁷, la lecture et l'analyse de discours dominant du pouvoir /savoir et surtout la question de l'hybridité, *d'agency* et d'ambivalence traitée par Homi Bhabha⁵⁸, Bill Ashcroft et al⁵⁹. Mais la base fondatrice serait bien de faire une relecture des œuvres coloniales à la lumière des études subalternes, non-linéaire et non-binaire.

Bill Ashcroft et al définissent la théorie postcoloniale comme un processus d'analyse de l'impact du contact culturel entre l'Europe et le reste du monde :

« [...] It is clear, however, that postcolonialism [...] has been primarily concerned to examine the processes and effects of, and reactions to, European colonialism from the sixteenth century up to and including the neo-colonialism of the present day»⁶⁰

⁵⁶ FANON, Frantz, *Peau noire Masque blanc*, Edition du Seuil, Paris, 1952, et *Les damnés de la terre*, Préface de Jean-Paul Sartre (1961); Éditions La Découverte/Poche, Paris, 2002.

⁵⁷ SPIVAK, Gayatri, "Can the subaltern speak?", in Cary Nelson et Lawrence Grossberg's (dir) *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988.

⁵⁸ BHABHA, K Homi, *The location of culture*, Routledge, London, 1994.

⁵⁹ ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen, *Post-colonial studies, the key concepts*, 2nd Edition, Routledge, New York, 2007.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 169.

On voit que sur l'axe chronologique, les études postcoloniales ont une vaste arène temporelle. En ce qui concerne le marronnage, nous comprenons l'importance de la formation du discours culturel imposé aux colonisés par le pouvoir colonial, ce qui nous incite à voir que le marron est tout d'abord un produit purement du système esclavagiste qui avec le temps contribue à former d'autres identités dans un cadre espace-temporel spécifique.

Nous partons du fait que le marron est tout d'abord une construction discursive coloniale qui avec le temps évolue pour s'adapter à des besoins plus concrets de la situation politique, sociale et culturelle de la Réunion. Ce personnage devient lui-même l'élément d'une stratégie d'écriture et de culture de survie dans le milieu d'une culture dominante, tentant d'équilibrer la balance du pouvoir et du savoir, qui cherche à assimiler et à s'imposer. Dans cette perspective, le marronnage devient aussi le pionnier de la formation de l'identité réunionnaise. Or nous verrons que la relecture des textes coloniaux à la lumière des études postcoloniales fait sortir le marronnage de son silence pour faire comprendre que c'est par ce silence qu'il hante la littérature canonique.

En ce qui concerne les œuvres postcoloniales (dans le sens d'après la colonisation), sans oublier que pour la Réunion cela serait post départemental (1946), nous nous sommes majoritairement fondée sur les écrits de Franz Fanon, du mouvement de la Négritude, engendrée par le marxisme qui tente de faire une relecture des textes anciens pour les réviser dans le sens de leur redonner leur sens perdus. Ce qui veut dire que la colonisation se fonde sur deux mondes opposés, les colons et les colonisés. La période suivant la seconde guerre mondiale est la phase où le Soi s'extirpe du mensonge colonial en créant un nouveau discours nationaliste qui permettrait de reprendre tout ce qui a été perdu et oblitéré.

Pour la période suivant les années 90, nous nous sommes intéressée à lire les œuvres à la lumière des théories postcoloniales prônant l'hybridité et l'ambivalence. Ce qui marquerait la fin à la pensée binaire qui tente d'essentialiser la culture et l'identité. Mais avec les notions d'ambivalence et d'hybridité, nous verrons qu'une troisième position émerge qui restitue la résistance dans des espaces liminaires, par des gens vivant dans la liminalité comme le marron lui-même.

Plan de chapitres.

La rédaction de cette thèse est faite en trois grandes parties qui sont précédées par un chapitre introductif qui s'intitule **Le marronnage dans la littérature antillaise : un aperçu**. Cette introduction à notre thèse nous invite à voir le marronnage dans son intégralité culturelle, politique et identitaire aux Antilles. Nous annonçons clairement, dans ce chapitre, notre prise de position qui consiste à ne pas analyser les œuvres de la Réunion à la lumière des apports théoriques des Antilles. Cependant, cette partie reconnaît l'immense contribution des penseurs de la littérature antillaise en ce qui concerne le marronnage réunionnais. Ce chapitre discute la place du marronnage comme un élément intégral de la pensée antillaise alors que dans l'Océan Indien le marronnage n'a pas pris une place aussi importante, il est plutôt déficient pour des raisons géographiques et historiques.

Notre première partie **Le marronnage dans la littérature coloniale de la Réunion** est divisée en trois chapitres. Dans un premier chapitre, **le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste**, nous étudierons majoritairement les romans canoniques du marronnage, des nouvelles et des poèmes qui marquent la naissance du genre qu'est le texte du marronnage à Réunion. Ensuite dans un deuxième chapitre **la littérature du voyage et le marronnage : le rôle joue-t-il dans une société post abolitionniste**, nous traiterons la littérature du voyage et érudite sur le centre

de l'île, et sa position sur la question du marronnage. Par la suite, dans un troisième chapitre **La littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage** nous étudierons la littérature proprement dite coloniale, de la période allant à partir de l'abolition de l'esclavage jusqu'à la départementalisation. Cette dernière cherche à imposer et à étudier son discours sur l'Autre, qui le catégorise et le fixe dans son essentialisme. Comme nous l'avons déjà dit, cette partie ne comporte pas un nombre important d'œuvres. La liste est restreinte en ce qui concerne le marronnage car les préoccupations coloniales se vouent à l'étude de la population du bas. Cependant, il faut aussi comprendre qu'avec l'abolition de l'esclavage, les marrons eux aussi ont disparu. Cela dit, nous n'avons aucune œuvre qui traite du marronnage en dehors des esclaves Malgaches ou Africains.

La deuxième partie, **la littérature postcoloniale et le marronnage : une rupture avec le canon colonial ?** est divisée en trois chapitres. Nous pouvons noter qu'il n'y apparaît aucune production francophone sur le marronnage à partir des années 1950. Car c'est aussi la période de la départementalisation où la politique de l'assimilation battait son plein pour convertir les anciens colonisés en citoyens français. Or, la période postcoloniale, qui ravive le marronnage, nous pousse à attendre jusqu'aux années 1970 pour qu'il y ait une irruption sur la scène littéraire, qui s'ensuit des mouvements sociaux ravivant le marronnage sur la scène littéraire. Le marron réclame sa place spoliée dans la littérature qui longtemps faisait de lui un croque-mitaine, un paria. Le marron, pour parodier Ashcroft, est cet «Empire writes back». Dans le cinquième chapitre, **L'esclave fugitif dans le théâtre et la poésie** nous aborderons la place du marronnage dans le théâtre et la poésie postcoloniale. Ensuite Dans le cinquième chapitre, **Le roman postcolonial et le marronnage**, nous allons suivre la deuxième phase de la littérature du marronnage dans les romans postcoloniaux.

La troisième partie, **le marronnage à la recherche d'une nouvelle identité : dialogues, créolisation, hybridité et négociation**, comporte deux chapitres. Nous analysons les œuvres apparues à partir des années 2000, qui font de la société réunionnaise une société postmoderne. Les grands discours fondateurs sont remis en question. Les sens du marronnage se multiplient et foisonnent pour devenir instables. Par contre, le marronnage continue à survivre pour toujours être présent sur la scène littéraire. Le chapitre six, **les plusieurs visages des marrons : études des romans *Le Nègre Blanc de Bel Air, Noir mais Marron, et Bourbon Pittoresque Achevé***, analyse les romans pour mettre en lumière la manifestation d'un marronnage qui cherche la réconciliation des mémoires. Dans le septième chapitre **Le marron et la remémoration : la mémoire des âmes errantes**, le thème du marronnage prolifère. Le neuvième art s'intéresse au personnage du marron pour lui donner de couleurs différentes ; comme la poésie qui tente de le lire dans la nature. Cette fois il n'apporterait peut-être pas le message de lutte mais plutôt il tente de comprendre sa position, son errance. Il appartient désormais aux mondes des âmes errantes qui hantent et tentent de revivre la mémoire activée dans les Hauts. La transformation continue à l'affecter pour faire de lui non pas un rebelle mais un porteur de la mémoire oblitérée des luttes du passées, des révolutions avortées.

Comme dans tout travail scientifique de recherche, nous avons rencontré de nombreuses contraintes lors de la réalisation de cette thèse. Tout d'abord, parmi des ouvrages analysés, certains n'ont jamais été travaillés dans un cadre scientifique. Cela explique partiellement le manque de sources secondaires. C'était le premier grand défi à relever. Certaines œuvres n'ont jamais été

rééditées et les ressources concernant les écrivains sont aussi très parcimonieuses car la plupart de ces œuvres sont publiées par des maisons d'éditions locales. De plus, il ne faut pas oublier la presse en langue créole qui aurait été un atout dans notre étude. Mais, les contraintes linguistiques ne nous ont pas permis d'aborder les sources en langue créole. Cela ouvre le débat du marronnage vers un éventuel travail de recherche.

CHAPITRE INTRODUCTIF: LE MARRONNAGE DANS LA LITTÉRATURE ANTILLAISE: UN APERÇU

Le marronnage surgit de la situation esclavagiste des colonies. L'esclave, un être déshumanisé par le colonialisme est vendu comme du bétail, ce qui par la suite, lui enlève l'essence même de l'Homme. Condorcet dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègre*⁶¹ explique ses propos contre l'asservissement de l'Homme Noir par les nations européennes :

« [...] On dépouille l'esclave, [...] de tout ce que la nature lui a donné pour conserver sa vie [...]. A ce tort, on joint celui d'enlever à l'esclave le droit de disposer de sa personne. ».⁶²

Les propos de Condorcet présentent la situation de l'esclave comme un être enlevé de sa conscience humaine. La conscience humaine d'après Karl Marx distingue des hommes des animaux par la possibilité «de produire leur propre existence⁶³». C'est exactement ce que nie l'esclavage aux hommes noirs qui les réduisent en des biens non conscients dans ces conditions de non-sujets. Dans ce cas, même si l'esclave travaille la terre, et se rapproche d'elle, cette terre ne lui appartient pas, elle ne lui permet pas, d'après les propos de Marx, de «produire une existence». Dans ces conditions, la seule possibilité de se rallier à la nature est offerte par l'acte de marronnage. L'essence du marronnage commence tout d'abord par cette possibilité de re-poséder la terre en dehors

⁶¹ CONDORCET, Marquis de, *Réflexions sur l'esclavage des Nègre*, Le Monde Flammarion, Paris, 2009.

⁶² *Ibid.*, p. 26.

⁶³ MARX, Karl, *Idéologie allemande*, www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm, consulté le 15 avril 2017.

d'un système servile. En fuyant la plantation, l'esclave non seulement gagne un nouveau statut, mais crée aussi une contingence de mise en valeur de son rapport avec son environnement. L'abolition de l'esclavage annonce la fin définitive de cette maltraitance et de cette dépossession. Cependant, les plaies sont bien trop profondes pour qu'elles se ferment aussi vite. Après la période post-esclavagiste, la plupart des îles sucrières rentre dans le statut de la colonie française. L'esclavage est aboli, l'égalité s'annonce comme une pluie tant attendue par la terre aride. Les anciens esclaves sont remplacés par les nouveaux engagés indiens et chinois. Mais leur situation servile ne change pas beaucoup.

A partir des années 30, les anciens esclaves des colonies et nouveaux citoyens français quittent les îles pour aller vers la Métropole. Cette migration vers la terre matricielle annonce le début d'une nouvelle prise de conscience de la position des populations provenant des anciennes colonies. Elle suscite par la suite un mouvement politique et littéraire. Cette vague d'immigration porte un grand coup à la société coloniale française ainsi que sur le sujet colonial qui découvre sa sous-citoyenneté. Une nouvelle pensée anticolonialiste émerge et de plus en plus de voix contestent la suprématie blanche et la thèse coloniale de la bienfaisance. C'est dans ce cadre que naissent les intellectuels francophones. On verra par la suite comment ceux qui sont issus des îles sont influencés par le marronnage et le prend comme un outil de résistance et de lutte contre l'acculturation coloniale. Nous verrons que cette nouvelle conscience nègre bourgeoise et encadre l'essence nègre en premier lieu encouragée par la Négritude⁶⁴.

⁶⁴ Aimé Césaire emploie pour la première fois le terme « négritude » dans son recueil de poème *Cahier d'un retour au pays natal* paru en 1939. Ce néologisme part du principe de réévaluer l'essence Nègre, qui a longtemps été connu sous une connotation négative. La Négritude de Césaire perce le discours colonialiste, le dissèque et secoue la conscience noire : « Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale, elle plonge dans la chair rouge du sol, elle plonge dans la chair ardente du ciel, elle troue l'accablement opaque de sa droite patience ». La définition de ce mouvement varie entre les deux chantres Césaire et Senghor. SENHOR,

La contribution des Antillais dans les mouvements politiques et littéraires postcoloniaux est indéniable. La Martinique a donné au monde des poètes, des littérateurs, des médecins⁶⁵ qui ont repositionné le discours provenant du tiers-monde. Elle a donné ces fers de lance qui perçaient la conscience blanche, qui réveillaient la conscience Noire. Ce chapitre introductif a pour but d'exposer sa contribution dans le développement d'une pensée du marronnage. Comme notre thèse analyse le marronnage dans la littérature réunionnaise, nous ne nous engageons pas dans un travail comparatif pour évoquer les divergences et les convergences entre ces deux sphères littéraires. Nous allons remarquer que la Réunion a échoué à problématiser le marronnage comme sa contrepartie antillaise. Cependant, le marronnage est inhérent à la littérature réunionnaise.

A cette fin, nous ferons un aperçu de la littérature antillaise de la place qu'elle accorde au marronnage dans sa formation. Nous verrons promptement que le marronnage se positionne comme la base de la conceptualisation de la littérature antillaise. Ainsi, nous allons mettre en lumière les grandes tendances littéraires martiniquaises qui nous permettraient de comprendre leur évolution bien différente de celle de la Réunion.⁶⁶ A cette fin, nous évoquerons par la suite en trois parties la pensée de la Négritude, de l'Antillanité et de la Créolité en rapport avec le marronnage.

Léopold S. "Qu'est-ce que la négritude?." *Études françaises* 31 (1967): 3–20. DOI : 10.7202/036251ar.

⁶⁵ Nous parlons ici d'Aimé Césaire, de Franz Fanon, d'Edouard Glissant. Ces trois majeures figures ont forgées une place incontestables dans la création d'un contre discours postcolonial provenant des Antilles françaises.

⁶⁶ Le marronnage à la Réunion suivrait quelque part une dialectique comparable à celle de la Martinique ou des Antilles en générale. Ce travail comparatif ouvre une autre possibilité de recherche académique que nous ne tenterons point dans cette thèse.

1. Le marronnage dans la pensée césairienne.

a. L'essence nègre : La Négritude

Pour comprendre la place du marronnage dans la pensée de Césaire, nous devrions passer par la place qu'il accorde à la nature dans ses œuvres. La nature pour Césaire est un leitmotiv rappelant la perte d'un rapport intrinsèque entre l'Homme et la nature surpassé par le joug du colonialisme. Cet envoûtement se rallie à la recherche d'une terre perdue où l'Homme Noir vivait en harmonie avec la Nature, en Afrique. Or, l'esclavage a banni le rapport ancestral que l'Homme Noir entretenait avec sa terre. Par l'esclavage, il est déporté sur une terre inconnue où il ne devient qu'un outil, un objet de valeur dépourvu de toute essence humaine. Cette nouvelle situation le dépouille de toute vénération de cette terre⁶⁷. Au contraire il la hait au point de la fuir. Fuir où ? L'esclave prend la voie du marronnage qui lui semblerait la meilleure pour s'allier avec la nature. D'où, nous comprendrons très vite que cette inhibition et ce désir de la nature pousserait l'esclave à prendre la route des hauts, des montagnes.

Ce « devenir » nature, arbre chez Césaire marque la naissance d'une nouvelle pensée qui reliait l'Homme Noir avec ses ancêtres et une terre libre. Les vers suivants expliquent à quel point le poète se métamorphose et se fusionne avec la nature pour donner naissance à un nouvel homme Noir. Pour citer un

⁶⁷ L'esclave dans la colonie ne possède aucune terre. Il est la propriété du maître qui prend en charge de la survie de l'esclave. La terre que laboure l'esclave est à son maître et il n'en tire aucun profit car elle ne nourrira ni lui ni ses proches, comme elle le faisait dans son pays natal. Ici, la terre nourrit le maître, son commerce et enrichie sa nation. L'homme modifie la nature en la travaillant et par la suite, cet acte de travail lui permet de créer une conscience d'existence, c'est ce qui manquerait dans le cas de l'esclavage. Hegel sur la dialectique du maître et esclave, repositionne l'esclave au centre de la libération de la conscience humaine. Mais nous comprenons que cette dialectique est réfutée vite car l'esclave dans aucun cas possède la terre qu'il laboure. Cependant, cette transformation de la conscience ne serait que possible quand l'esclave franchit les seuils de la plantation pour aller librement cultiver dans la nature.

meilleur exemple de l'arbre césairien nous pouvons voir ces vers dans sa pièce de théâtre *Et les chiens se taisaient* :

« Je suppose que le monde soit une forêt. Bon ! Il y a des baobabs, du chêne vif, des sapins noirs, du noyer blancs ; je veux qu'ils poussent tous bien fermes et drus, différents de bois, de port, de couleur, mais pareillement pleins de sève et sans que l'un empiète sur l'autre, différents à leur base mais oh ! Que leur tête se rejoigne oui très haut dans l'éther égare a ne former pour tous qu'un seul toit. »⁶⁸

Cet extrait de la pièce nous montre bien la valeur particulariste et en même temps universaliste du mouvement de la Négritude. Le poète dans ces vers ne compare point la qualité des arbres mais la cohabitation qui préserverait leur particularité. Cette pensée laisse la liberté à chaque culture de s'épanouir seule avec ces racines alors que dans les cieux ils se côtoient et s'échangent dans l'égalité. Ainsi, son obsession pour les arbres s'annonce fréquemment. L'article de René Henan⁶⁹ tente de comprendre cette obsession de l'auteur :

« Le poète Césaire se réapproprie symboliquement la faune et la flore sous toutes leurs formes que la colonisation avait dénaturées [...] par l'homme venu d'Europe [...] Refuser cette dramatique séparation de l'homme avec la nature, tel est le sens d'un retour au pays natal. »⁷⁰

Cette prépondérance de la nature nous permettrait de voir comment Césaire incorpore la question du marronnage dans sa pensée. Quelle est la relation entre le marronnage et la nature ? Comme déjà défini auparavant, le marronnage, dans une première définition, ne se réalise que par une fuite dans la nature. Ce qui marque le retour à la nature par l'esclave. D'où, nous pouvons comprendre la prééminence de la nature chez Césaire comme un désir « marron », d'échappement dans la nature pour retrouver sa liberté et sa place dans le

⁶⁸ CESAIRE, Aimé, *Et les chiens se taisaient*, Présence Africaine, Paris, 1958, p. 80.

⁶⁹ HENANE, René, *La faune et la flore césairiennes : marqueurs de négritude ? Aimé Césaire a-t-il lu Amos Tutuola ?*, <http://mondesfrancophones.com/espaces/afriques/la-faune-et-la-flore-cesairiennes-marqueurs-de-negritude-aime-cesaire-a-t-il-lu-amos-tutuola/> consulté le 31 janvier 2015.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

monde. Le déportement, l'exil, la déshumanisation infligés par le colonialisme trouveraient une solution par l'acte de marronner, de se libérer et de jaillir dans une nature accueillante. Or avant de comprendre le marron, il faut comprendre la nature, son appel et sa force. C'est exactement ce que fait Césaire dans ses œuvres. Cependant, il est aussi à comprendre que la nature et l'acte de marronner sont dialectiques. Nous allons voir par la suite comment cela fonctionne dans les œuvres du poète.

b. La figure du marron chez Aimé Césaire

Le marron reste une figure qui hante Césaire depuis le *Cahier d'un retour au pays natal*, sa première œuvre poétique. Il vient annoncer l'humiliation du nègre fustigé pour avoir marronné. Son « *audace marron* » au jarret coupé y apparaît non pour quémander la grâce mais pour montrer au monde que son jarret est coupé pour avoir contesté la servitude et pour avoir désiré sa liberté.

Ses œuvres poétiques suivant le *Cahier* vont vers une démarche de dénonciation de la colonisation. Le point de départ serait sans doute la pièce *Et les chiens se taisaient*, une pièce mettant en scène la vie d'un homme qui se révolte contre son maître et appelle au soulèvement du peuple contre ce dernier. En même temps, c'est une pièce qui plonge dans l'être de ce révolutionnaire qui tombe dans la peur, le doute et finit par être arrêté et exécuté. Cette pièce le prélude à la série qui suit la *Tragédie du roi Christophe*, *Une saison au Congo* et *Une tempête*. Comme le montre Justin Daniel⁷¹ dans son article, les œuvres de Césaire qui mettent en scène les anciens esclaves dans la période de la décolonisation font échos aux situations des leaders politiques comme Senghor, Castro, Ben Bella, Lumumba, N 'Krumah, Touré.

⁷¹ DANIEL, Justin, "Aimé Césaire et les Antilles françaises : une histoire inachevée ?", *French Politics, Culture & Society*, Vol. 27, No. 3, (Winter 2009), pp. 24-33. <http://www.jstor.org/stable/42843612>, consulté le 16 septembre 2015.

Césaire invoque le marron pour expliquer, contester et changer le présent. Le « marron debout » de la Révolution haïtienne est la source de l'inspiration pour Césaire. Il apparaît dans ces œuvres comme l'agent instigateur de la situation troublé.

Le marron de Césaire fait précisément passer le nom en action. Ce passage à l'action accentue la base fondatrice de ses œuvres aussi bien poétiques que dramaturgiques. Il apparaît sur la scène littéraire et ranime les anciennes mémoires jusqu'alors réprimées par la société coloniale. Le poète conscient de la situation présente utilise le marronnage comme un appel pour la population à résister. Ce passage à l'action est né à partir de l'arrêt du temps depuis l'abolition. C'est-à-dire, les promesses de la société coloniale lors de l'abolition se sont trop vite évanouies et les inégalités persistent depuis des siècles. D'où le besoin de faire ressurgir le marron. Delà, comme démontré au-dessus, le marron rentre en pleine action dans le présent. Cette condition d'atemporalité est remarquée par Marie-Christine Rochemann dans son œuvre majeure⁷². Elle explique la présence du silence du passé et d'une Histoire blanche dominante couvrant l'Histoire des opprimés dans les œuvres de Césaire. C'est un moyen de faire sortir non seulement la haine d'un passé qui persiste mais c'est aussi un cri de prise de conscience pour que les lecteurs puissent se réveiller de la magie de la bonté coloniale.

« Evoquer les horreurs de l'esclavage, c'est manifester avec éclat la culpabilité du Blanc, ouvrir les veines de la haine nécessaire à la rupture, faire jaillir hors de soi l'instance paternelle jusque-là dissimulée et agissante. »⁷³

Nous voyons que le poète invoque délibérément l'esclavage dans le contexte colonial pour faire sortir les sentiments dormants qui rendent le colonisé encore

⁷² Cette étude couvre la vaste période de la littérature coloniale des Antilles, qui semble être tombée dans l'oubli. Elle ravive les anciens textes sur la question du marronnage pour épingler la représentation du marron à travers le temps. ROCHEMANN, Marie-Christine, *L'esclave fugitive dans la littérature antillaise*, Editions Karthala, Paris, 2000.

⁷³ *Ibid.*, p. 178.

plus aliéné. La relation père-fils entretenue par le colonisateur et le colonisé s'effondre petit à petit sous les coups d'une violence poétique organisée dans les œuvres de Césaire. Caliban dans *Une tempête*⁷⁴, qui s'agit d'une réécriture de la pièce *The Tempest* de Shakespeare, renonce de façon déterminé à répondre à Prospero qu'il appelle du sobriquet « Caliban ». Dès cet instant, Caliban marronne, précisément au terme césairien. Il refuse de répondre à ce prénom et la révolte débute ainsi : « Caliban : Appelle moi X. Ca vaudrait mieux. comme qui dirait l'homme sans nom. Plus exactement l'homme dont on a volé le nom. »⁷⁵ Ce refus de répondre à un prénom donné par le maître est déjà un acte de marronnage, de fuite et de résistance par Caliban.

Le marron césairien appelle au duel comme l'indique Rochemann dans son œuvre. Il ne s'échappe de la plantation que pour ensuite redescendre affronter le maître. Il marronne dans la plantation pour organiser un soulèvement. D'où la définition du marronnage comme uniquement une fuite est contredite par Césaire. Il fait appel à un marronnage transcendant qui se libère d'une définition normative. Nonobstant, il est imprégné dans la voix d'un révolté, d'un rebelle qui remet en cause l'ancien ordre. Dans ses œuvres, Césaire ne place pas le marron au centre de son diégèse. Mais le marron vient faire allusion à une résistance nécessaire aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur de la plantation. Dans *Et les chiens se taisaient*, Césaire évoque le Rebelle comme son protagoniste. Le héros de Césaire n'est pas nécessairement un esclave en fuite physique de la Plantation. Pourtant il marronne et réclame sa liberté et défie en duel son maître.

Césaire est ce marron résistant. Il résistait l'imposition culturelle d'une France « blanche » par sa poésie. Le marronnage de Césaire comme le montre Clifford est un cri poétique, une décharge politique instiguant la conscience politique d'un peuple opprimé. Nous verrons tout de suite que la tradition du marronnage

⁷⁴ CESAIRE, Aimé, *Une tempête*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

⁷⁵ *Ibid.*, p.28.

ne se conclue pas avec Césaire, Edouard Glissant à son tour prend le relais et approfondit sa philosophie en plaçant le marronnage comme base fondatrice de sa pensée.

2. Le Marronnage et l'Antillanité

a. Le marronnage : une résistance violente

Dans le *Discours Antillais*, Glissant consacre une majeure partie à la question de la résistance dans les petites Antilles. La première résistance qu'il nomme est la mise en pratique d'une économie de survie. Cette économie de subsistance d'après Glissant commence bien avec l'économie de plantation. Les esclaves sont autorisés à cultiver des parcelles de terres pendant leur temps libre. Cette pratique donne la possibilité d'une certaine indépendance aux esclaves qui peuvent consommer et troquer les produits dans les bourgs. Cultiver les terres en parcelles crée aussi des cultures en parcelles, des cultures de survies. Ce type de cultures de survie encourage une économie alternative dans le système de plantation. Cette culture en parcelle comme l'explique Glissant lui-même n'a pas abouti à la création d'une nation :

« La survie détermine des habitudes communes mais ne les consacre pas en traditions. Ainsi l'organisation de l'économie de survie permet-elle la résistance qui donnera la nation »⁷⁶.

La culture en parcelle est une technique de survie pour se sauver de la famine. Cette pratique qui pourrait être un des moyens de survie pendant des temps difficiles dus aux perturbations climatiques ou politiques n'est pas parvenu à aboutir à la question de l'appropriation de la terre. Cette conscience d'appropriation de la terre échoue très vite. Or, Glissant montre à travers ses œuvres que le marronnage avait cette possibilité de libération comme dans les autres pays du berceau antillais.

⁷⁶ GLISSANT, Édouard, *DA*, p. 115.

b. Le manque des mythes

Les mythes sont les littératures fondatrices de toute société atavique. Dans la section Histoire et littérature de son *Discours Antillais*, le poète-romancier élucide le rapport entre la littérature et l'histoire où la question du mythe surgit.

« Le Mythe déguise en même temps qu'il signifie, éloigne en éclairant, obscurité en rendant plus intense et plus prenant cela qui s'établit dans un temps et un lieu entre des hommes et leur entour. [...] Le Mythe est le premier donné de la conscience historique, encore naïve, et la matière premier de l'ouvrage littéraire.»⁷⁷

Les sociétés créoles sont dépourvues de mythes fondateurs⁷⁸. Alors où aller chercher ses Mythes ? La question que nous nous poserons c'est d'accorder une place aux contes populaires comme possibilités de mythes dans ces sociétés. Pour lui, les contes sont « une balance entre le jour et la nuit [...] qui est la seule mesure temporelle pour l'esclave, le paysan, l'ouvrier agricole.»⁷⁹. Pourtant, le mythe dépasse ces deux mesures et fait rentrer l'Homme dans la cosmogonie et dans la question de la Création.

Dans un des entretiens accordés à Wilbert. J. Robert⁸⁰, Glissant explique sa position de romancier à la recherche de mythe. Wilbert.J. Robert cite les mots de Glissant pour expliquer sa définition du mythe :

⁷⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁸ Pour Glissant, le conte est transparent dans sa narration, il raconte le réel alors que le mythe donne raison à l'apparition du réel. La différence entre conte et mythe est la question du sacré. Le conte n'appartient pas au monde du sacré. Il exprime les sacrilèges, les ruses de l'homme et donne raison de la survie. Alors que le mythe touche la valeur sacrée par son obscurité, « explore l'inconnu-connu et débouche sur l'absolu d'histoire par la filiation. » *Ibid.*, p. 263.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 262-263.

⁸⁰ WILBERT.J, Robert, "Land and myth in the writings of Edouard Glissant", *World Literature Today*, Vol. 63, No. 4, Edouard Glissant Issue, 1989, pp.626-631, <http://www.jstor.org/stable/40145555>. Consulté le 1 janvier 2014.

«We belong to countries that we hope will be one day free, and consequently, our use of myths is a purely intellectual exercise: it is something that we desire, that we voice, but it is not something that we live, isn't that so? »⁸¹

Cette réponse frappante expose la possibilité de garder un esprit ouvert sur la question du Mythe. La population antillaise est une population recomposée provenant de diverses cultures avec des mythes variés. Sa recombinaison dans une nouvelle terre sous le joug de l'esclavage met hors de portée la création d'un mythe fondateur. Pour Glissant, le mythe est un des moyens sûrs d'ancrer dans un lieu concret et arrêter le lancinement de la recherche d'un Ailleurs possible. Se fixer dans un espace antillais, d'après Glissant, ne serait que possible quand un mythe est mis en place.

En outre, les traces des mythes s'effaçaient avec la Traite au cours de laquelle les mémoires⁸² se recomposaient au contact de la terre antillaise. Le commencement de l'histoire antillaise est une histoire traumatique liée à la Traite. L'expérience du négrier a détruit l'unité du temps et de l'espace dans la conscience des déportés. Elle remettait le compteur à zéro, pourtant la vie ne recommence pas comme pour les survivants de l'arche de Noé. La place de l'écrivain dans la reconstruction de ce qui est perdue est, comme nous l'indique Peter Hitchcock⁸³ dans son article que le mythe « [...] is not to occupy the space of history, but to make space for history.»⁸⁴

⁸¹ *Ibid.*, p. 626.

⁸² « Le pan d'histoire est subi, la période suppose un projet global vers laquelle la communauté s'efforce, quand même son histoire « fait » autant qu'elle œuvre dans son histoire. La notion de « pan » d'histoire est donc opératoire et méthodologique. Le pan ne redevient période pour l'observateur qu'au moment où la communauté recompose pour elle-même un projet par quoi elle réintègre son passé -historique », GLISSANT, Édouard, *DA*, op.cit., pp. 273-274.

⁸³ HITCHCOCK, Peter, "Antillanité and the art of resistance", *Research in African Literatures*, Vol. 27, No. 2 (Summer, 1996), pp. 33-50.

<http://www.jstor.org/stable/3820159>, consulté le 15 mars 2014.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 34.

c. Le marronnage : le mythe fondateur des œuvres d'Edouard Glissant

A l'instar d'Aimé Césaire, nous voyons que Glissant prend le marronnage et l'image du marron comme un moyen de penser le mythe. Le manque ou l'impossibilité d'écrire l'histoire des Antilles dû aux raturages historiques donne une autre fonction à la littérature de ces îles. C'est d'écrire leur histoire. La littérature devient un champ important de découverte, de mise en parallèle des faits historiques et la littérature. D'après Romuald Fonkoua⁸⁵, dans son analyse de la littérature antillaise, montre que *l'écriture en bribe* fonde la littérature antillaise moderne. De même Maryse Condé dans son ouvrage *le roman antillais*, affirme que toute écriture antillaise est d'abord une écriture engagée et que le romancier antillais tout d'abord tend aux *faits sociaux ou politiques*. Elle cite un peu plus loin que l'auteur antillais croit trouver dans « le passé l'image du présent et qu'il prétend prouver que le peuple souffre encore ou du moins ne s'est pas tellement éloigné de sa condition initiale. »⁸⁶ Ces quelques propos sur la littérature antillaise nous invitent à réfléchir son rôle actuel dans la question d'écrire l'histoire.

Pour Glissant, le rôle de l'écrivain est de bien créer cet espace pour écrire l'Histoire. Auparavant, la tâche que le romancier prend en main c'est d'écrire une histoire antillaise en élaborant un mythe fondateur qui expliquerait son existence, son passé, pour mieux s'ancrer dans un présent bien réel et non pas dans un ailleurs mythique. Ce mythe fondateur ne pourrait être que le marronnage selon Glissant.

Le marronnage dans les œuvres de Glissant prend une place centrale. Il n'est pas évoqué comme un fait historique ou comme un passage important dans l'histoire du peuple. Au contraire, il explique le passé et le présent c'est son idéologie fondamentale comme l'explique Rochmann. Depuis son premier

⁸⁵ ROMUALD, Fonkoua, « Littérature antillaise et histoire : écrire « l'histoire des peuples sans histoire » », *Notre librairie*, No 161 (mars-mai 2006), pp. 104-110.

⁸⁶ CONDE, Maryse, *Le roman antillais*, F. Nathan, Paris, 1977, p. 16.

roman *La Lézarde* jusqu'à *Tout-monde*, le marronnage occupe la place centrale des romans de Glissant. Néanmoins, nous voyons qu'il existe une progression dans la pensée marronne de Glissant, qui part du marronnage à la dérive, pour montrer l'essence martiniquaise et la source de son histoire.

La pensée glissantienne organise son écriture en bribes par le biais de la centralisation des marrons et de leur contribution dans l'histoire de la résistance. Remonter au temps de l'esclavage pousse l'auteur à recréer le monde binaire produit par le colonialisme. Comme le montre Richard Burton⁸⁷, les œuvres de Glissant juxtaposent le monde des mornes et le monde des plaines. Cette division verticale de l'espace antillais fait le premier pas vers l'écriture l'Histoire. L'Histoire de deux lignés esclaves importées à la Martinique offre la possibilité d'un mythe fondateur. Glissant attribue les mornes aux Longoué et la plaine aux Béluse. L'ante-Longoué est *un marron du premier jour voire de la première heure*⁸⁸ alors que L'ante- Béluse est la figure de l'acceptation, de soumission et *créateur sans reproche*⁸⁹ qui fonde sa vie dans les plantations en acceptant l'esclavage. Cette pensée bipolaire de Glissant divise l'espace martiniquais en mondes antagonistes. Le morne résiste et la plaine accepte la soumission. Cette histoire des deux familles (les Béluse et les Longoué) ne constitue pas à elle seule l'histoire des Antilles. La nature apporte des éléments importants à la compréhension de la formation du vécu antillais.

En dehors de l'espace du morne et de la plantation, le roman le *Quatrième siècle* retrace l'histoire de l'espace liminaire entre la plantation et la forêt, et enfin, la ville. Cette histoire de quatre siècles de vie en Martinique depuis

⁸⁷ Burton analyse un grand éventail de la littérature antillaise francophone de la Martinique à la Guadeloupe pour comprendre la place du marron dans la production littéraire. Cette étude met en avant le *marronisme*, une phase où le marron se transforme, se mythifie en un Héros indomptable des Antilles françaises. BURTON, Richard, *Le roman marron*, L'Harmattan, Paris, 1997.

⁸⁸ GLISSANT, Edouard, *Le Quatrième Siècle*, Gallimard, Paris, 1997, p. 45.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 17.

l'arrivée d'un négrier jusqu'à la fin de la seconde Guerre mondiale donne une visée d'épopée créole. Il n'y a rien de merveilleux dans ce mythe juste la souffrance et le besoin inhérent de faire passer l'histoire de génération en génération en dehors de l'histoire officielle.

Nous pourrions aussi constater que Glissant dans ses œuvres romanesques ne donne pas trop d'importance à la ville mais il ne la renie totalement pas non plus. Pour lui, l'espace de la ville (après 1848) est l'espace de l'assimilation alors que l'espace des hauts a toujours résisté depuis le premier jour. Neil Roberts⁹⁰ en analysant les œuvres de Glissant montre que la ville est un espace qui est sous la haute surveillance gouvernementale aussi bien coloniale que de l'Etat moderne. Glissant se positionne clairement contre cet espace de soumission et valorise le morne depuis son roman le *Quatrième siècle* :

«The lowland areas, comprising plantations, valleys and apparatuses of modern statecraft, are zones of appropriation. Such zones are territories of governance premised on fiscal legibility, hierarchy, the idea of the state as a self-liquidating entity, and the unfreedom of slavery.»⁹¹

Comme le montre Neil Roberts, l'espace de la ville est plutôt un espace de surveillance et d'adhésion alors que le morne laisse la liberté et la possibilité d'une autonomie de gouvernance pour les marrons. Cependant, la validité de ce propos a été réfutée par les critiques comme Richard Burton et Neil Roberts lui-même. La descente des marrons pour s'approvisionner en matière en vivre remet en question la possibilité de l'autonomie. Burton, lors de l'analyse des œuvres de Glissant explique le détournement des faits historique par l'auteur comme suivant :

« L'histoire de la Martinique ne devient une « non-histoire » que parce que Glissant a choisi de la traiter comme telle en

⁹⁰ Il étudie la notion de la liberté des espaces liminaux des esclaves et par la suite du marronnage. Son analyse se base sur des écrits américains. ROBERTS, Neil, *Freedom as Marronnage*, the University of Chicago Press, Chicago, 2015.

⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

supprimant ou en faussant son contenu réel et en la présentant comme une simple réfraction déformée de l'histoire de la France. Ce faisant, il l'a détournée, cette histoire, de son centre véridique, qui se trouve sur la plaine. [...] »⁹².

Le refus total de Burton de la conception du marronnage comme fondateur d'un mythe laisse la possibilité de repenser l'histoire de la Martinique du point de vue de ceux qui sont restés dans la plantation. Car dans le roman *Quatrième siècle*, d'après Burton :

« Ce sont les Béluse qui ont fait l'histoire martiniquaise et les Longoué qui, du haut de leur morne, les ont regardés faire.[...] Le Négateur est un spectateur avant tout qui n'a jamais appris la leçon de la plaine .»⁹³.

Malgré tout, le marron de Glissant ne veut pas fanfaronner de sa puissance suprême d'avoir refusé l'esclavage mais d'avoir ouvert une voie possible pour l'émancipation et la construction d'un nouveau monde. Rochemann conclut et explique la position de Glissant ainsi :

« Né dans le cadre d'un mythe, le marronnage dans l'œuvre de Glissant a vécu de la vie du mythe, référence chérie et permanente mais transformée et enrichie en fonction de l'évolution d'une pensée toujours active, toujours prête à l'autocritique. »⁹⁴

Le propos de Rochemann donne une critique encore plus subtile de l'omniprésence du marronnage dans les écrits de Glissant. Pour la critique, la place du marronnage dans les œuvres de Glissant n'est pas stagnante au contraire, elle est vouée à un changement constant, qui évolue avec la pensée de l'écrivain. La division binaire de l'espace cède la place dans son *Tout-monde* à « un nouveau pays rêvé [qui] fait des échanges fructueux et de métissages [...] sur la base d'un concept d'abord expérimenté par les Antillais :

⁹² BURTON, Richard, *op.cit.* p. 80.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ ROCHMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p. 298.

la créolisation.⁹⁵ » Le marronnage dans les œuvres de Glissant s'attarde sur la question de la possibilité de faire un mythe du point de vue de ceux qui ont refusé le colonialisme. Nonobstant, la résistance de ceux qui ont accepté de vivre dans la plantation devient le motif littéraire chez les écrivains de la Créolité.

3. *L'Eloge de la Créolité*⁹⁶ : un éloge du marronnage de l'En-ville⁹⁷

a. Le refus du marronnage comme mythe fondateur

Avec Glissant la saga du marronnage connaît sa fin. Le marron comme fondateur de la société antillaise est contesté par les inventeurs de la Créolité. Le marronnage pour ces derniers est « une opaque résistance des nègres marrons bandés dans leur refus⁹⁸ ». Si bien qu'il nie le marron comme le fondateur de la société martiniquaise, Patrick Chamoiseau refuse catégoriquement la place du marron dans la création de la Martinique d'aujourd'hui. A plusieurs reprises, dans ces écrits, il insiste sur un argument répétitif concernant les Nègres marrons : leur silence, leur incapacité à graver leur histoire. Il écrit :

« plus. [...] Il fait silence comme dans une cale de négrier, [...]. Et ce silence borde l'abîme d'un imaginaire qui s'étire aux extrêmes mais qui refuse le saut. »⁹⁹

⁹⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁹⁶ Avec la publication de *L'Eloge de la Créolité*, le discours sur le Nègre ou sur les Antilles dépasse le domaine des Caraïbes et se tend vers un universalisme. Ce premier pas vers la définition du peuple antillais prend ses racines dans la Négritude qui valorisait l'essence « Nègre » pour aller vers l'identité créole. « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux : une vigilance, ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde. Ces paroles que nous vous transmettons ne relèvent pas de la théorie, ni de principes savants. Elles branchent au témoignage » BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, et al, *Eloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1993, p. 13.

⁹⁷ En créole antillais, l'En-ville se réfère à la ville.

⁹⁸ BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, et al, *op.cit.*, p. 34.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 161-162.

De ce point de vue, le marronnage solitaire ou le grand marronnage commenté par Chamoiseau nous revient comme une vraie critique de l'acte même du marronnage : un drive non-productif et sans fin. Le sort des Nègres marrons comme des âmes errant sans aucune raison de vivre et qui finissent leur vie dans le silence nous paraît inopportun. Le silence des Nègres marrons tant commenté par Chamoiseau devient répétitif dans presque toutes ses œuvres où il essaie de mettre en valeur l'habitation contre la vie dans du morne. Les marrons n'ont laissé aucune histoire, aucun conte ou même traces lisibles dans la nature, sinon ce lourd silence. Ce refus catégorique, à son tour, explique le repositionnement du discours de la créolité sur le monde de la plantation, car pour lui « le Nègre marron le plus extraordinaire [est] celui qui ne quitte pas l'Habitation .»¹⁰⁰.

Par ailleurs, Chamoiseau discute la survivance d'autres résistances par contre il a eu du mal à retrouver celle des marrons :

« Quelques spectres de Danseurs, de Quimboiseurs, de conteurs m'apparurent ; mais, fut-elle dénaturée, aucune survivance des Nègres marron »¹⁰¹

Le silence des Nègres marrons est pesant et muet alors que les autres formes de résistances pratiquées dans la plantation perdurent même si elles sont altérées. Par contre, Chamoiseau reconnaît l'importance de la résistance marronne.

En donnant la définition de la Tracée Chamoiseau appuie bien l'importance des Nègres marrons. Ces tracées¹⁰² sont :

« élaborées par les Nègres marrons, les esclaves, les créoles, à travers les bois et les mornes du pays. [...] Elles témoignent

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰² CHAMOISEAU, Patrick, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature, Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane (1635-1975)*, essai, Hatier, Paris, 1991.

d'une spirale collective que le plan colonial n'avait pas prévue. »¹⁰³

Chamoiseau ne veut plus reconnaître le marronnage comme le seul acte qui laissait des traces dans la nature comme l'a fait Glissant ou encore Césaire. Comme vu par ailleurs, les chasseurs, les esclaves et les créoles étaient aussi des passagers importants dans cette nature. Nous avons donc un palimpseste de traces qui se superposent et créent la base d'une écriture créole. Par cette affirmation, l'espace du morne cesse d'être un espace exclusif des marrons pour laisser place à la recherche des traces des non-marrons.

Ce refus total du marronnage comme une résistance primordiale des Antilles repositionne le discours sur le marronnage à un autre niveau. C'est ce qu'il appelle *le marronnage de devant- le -bois*. Le marron de *devant-les-bois* appartient à cet espace interstitiel, « ambigu où pour un temps, les esclaves s'abreuvent d'une liberté impuissante à trancher ce cordon ombilical qui [le] reliait au ventre des souffrances »¹⁰⁴. Si le grand marron essaie de rompre tout contact avec la plantation, le petit marron rode autour de la plantation. Il plane dans les parages, mange les repas laissés par les familles dans un coin précis de l'habitation et dans chaque occasion donnée, il reviendra pour s'y intégrer. Cet espace interstitiel du petit marron devient très vite le motif littéraire célébré par le mouvement de la Créolité.

« Le petit marron inséparable de la pratique de la débrouillardise, constitue pourtant une façon quotidienne de s'opposer au système dominant, [...] dans un monde interlope qui participe à la fois de celui de la plaine et des mornes [...] »¹⁰⁵.

Si le grand marron s'opposait au système colonial, le petit marron s'y oppose par sa ruse et sa capacité de se débrouiller. La lutte quotidienne est un exemple de débrouillardise, de survie que Glissant a mis de côté dans ses œuvres alors

¹⁰³ *Ibid.*, p.12.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 165.

que la littérature de Chamoiseau tente de redécouvrir ces petits-gens, leur technique de survie.

b. Les petits marrons de la ville

Chamoiseau articule le refus du grand marronnage dans *les Lettres Créoles*. Le marronnage pratiqué dans l'habitation explique les techniques de survie d'un peuple obliéré. Dans ce but, les écrivains de la Créolité se tournent plus vers *le Paroleur*, le conteur de l'habitation que d'aller chercher la vie des marrons :

« L'héritier du cri sera le Nègre marron [...] mais l'artiste du cri [...] sera le Paroleur, notre conteur créole. C'est lui qui, [...], reprendra à son compte la contestation de l'ordre colonial, utilisant son art comme masque et didactique »¹⁰⁶.

Dans l'ensemble, les Créolistes antillais, à partir des années 90, se tournent plus vers la redécouverte du marronnage urbain, né dans l'habitation qui s'étendait dans les villes et les bourgs. Ce nouveau marronnage est le modus opérandi des esclaves qui ont décidé de rester dans la plantation et le premier marron de l'habitation est bien le Paroleur. Il marronne et fait marronner les spectateurs par sa parole. Nous comprenons que le marronnage est pris ici comme une métaphore de fuite qui affronte le système en préparant un espace de résistance dans le cœur du pouvoir. Comme nous le montre ces co-auteurs,

« [...]L'oraliture créole installe le lieu du marronnage dans l'habitation. Elle n'attaque pas mais elle piège. Elle ne frappe pas mais elle mine. Elle ne révolutionne pas, mais elle prépare et organise toutes les révolutions »¹⁰⁷.

Le marronnage urbain va faire couler de l'encre pendant la période post-glissantienne. Notamment par Patrick Chamoiseau, la porte-parole de ces petits-marrons urbains, qui résistent à l'oppression aussi bien coloniale que départementale. D'une recherche du marronnage physique, nous passons à la recherche du marronnage symbolique.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 58.

D'après le constat de Rochemann, le portrait plutôt caduc du marronnage dans les œuvres de Chamoiseau débute à partir de son troisième roman *Texaco*¹⁰⁸. Son premier roman *Les chroniques des sept misères* narre principalement l'histoire des djobeurs dans la ville, pendant la seconde Guerre mondiale, et l'auteur nous fait suivre Pipi, le personnage principal. Peut-on le qualifier d'un buildingsroman subalterne ? Certes l'auteur nous fait accompagner Pipi dans ses aventures de survie pendant les périodes difficiles de sa vie mais l'auteur nous fait aussi découvrir ces djobeurs habiles. Il est très intéressant de noter que Richard Burton dans son analyse du roman, qualifie les djobeurs comme petits marrons :

« [...] *chronique des sept misères* montre [...] que le djobeur est le petit marron par excellence, à cette différence près que c'est la ville elle-même qui est le site de sa drive et que c'est au cœur même du système qu'il mène son jeu oppositionnel complexe ». ¹⁰⁹

Ce rapprochement du djobeur au marron par Burton relance le débat du recentrement du marronnage dans le discours contemporain. Pipi est le personnage typique qui survit en résistant dans le cœur du système qui l'exploite. Son marronnage ne remet pas en question le système mais montre la possibilité de la résistance subtile.

Ensuite arrive *Texaco*, son œuvre majeure qui lui a valu le prix Goncourt. Il narre l'Histoire de Marie Sophie Laborieux qui est aussi l'Histoire de la Martinique énoncée sous la Parole de cette femme prodigieuse. Chamoiseau est se transforme en marqueur de Paroles qui retranscrit l'aventure de cette femme et de ces amis sous forme de roman. Il le fera aussi pour *Solibo Magnifique*. De même, Il se transforme en Oiseau de Cham pour le vieux Guerrier dans son œuvre *écrire au pays dominé*.

¹⁰⁸ CHAMOISEAU, Patrick, *Texaco*, Gallimard, Paris, 1992.

¹⁰⁹ BURTON, Richard, *op.cit.*, p. 167.

Texaco raconte les histoires de la Martinique, c'est-à-dire non pas l'Histoire des gouverneurs mais l'Histoire du peuple. Ce roman expose à nouveau les Nègres marrons comme ennemis de la résistance. Rochemann note qu'il condamne les marrons pour leur violence et leur voie stérile. Pour les auteurs de la Créolité, l'essence de la littérature antillaise se repose dans le Cri commencé dans la Cale mais rendu silencieux dans la communauté marronne. Ils sont à la poursuite de ce cri qui n'existe que dans l'habitation à travers le conteur, le quimboiseur etc. La Tracée laissée par les Nègres marrons ne sont que du silence irrévocable alors que la ville bout toujours sous le bruit des cris millénaires. Ces Histoires en spirale racontées dans le roman mettent le grand marronnage ou le marronnage solitaire en dehors de la diégèse. Chamoiseau appuie son argument dans les *Tracées Créoles* :

« Certains s'enfuient là même et transportent leur silence dans les hauteurs des mornes : ce sont les Nègres marrons. [...] De l'Afrique ils cultivent une songerie immobile et lorsqu'ils redescendent parmi les gens, aux heures de l'Abolition, ils ajouteront aux phénomènes de la créolisation la poésie d'une Afrique de souvenirs, mythique et idéale. »¹¹⁰

Le silence des Nègres marrons est relié indirectement aux paroles de la Négritude qui est le marronnage culturel. Les lancinements de Césaire cités par Chamoiseau rappellent le cri des marrons de la première heure. Ce rapprochement de la Négritude au marronnage stérile tourne en rond sans pouvoir où aller :

« Le Nègre marron, lui forcé d'articuler son magistral refus dans une zone étroite [...] sans arrière-pays géographique, sans arrière-pays culturel sinon le lancinement d'une mémoire en voie d'oblitération, se voit obligé d'accepter bien des termes de ce nouvel ordre de l'existence. »¹¹¹

¹¹⁰ CHAMOISEAU, Patrick, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature, Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane (1635-1975)*, op.cit., p. 34.

¹¹¹ *Ibid.*, p.39.

Ce commentaire amer s'exprime encore plus vigoureusement dans son roman *L'esclave vieil homme et le molosse*.¹¹² Rochemann questionne le but même de l'auteur d'avoir écrit un roman exclusivement sur le marronnage après l'avoir tant critiqué dans presque dans toutes ces œuvres. Cette question nous interpelle afin de comprendre ce roman justement comme une critique prouvée contre le marronnage solitaire tant refusé par Chamoiseau.

L'esclave vieil homme et le molosse narre l'histoire d'un vieux nègre dont personne ne peut dater sa naissance. Il est dans l'habitation du maître et travaille dans l'usine. Un jour il marronne :

« [...] l'esclave vieil homme ressent non pas une décharge mais une déflagration. Son corps devient une proie convulsive. [...] l'esclave vieil homme se redresse. [...] Il traverse les cases, [...] l'esclave vieil homme plonge dans les hauts-bois. »¹¹³

Le départ en marronnage se fait sans raison par le vieux nègre. Il ne médite pas sur son acte mais il lui arrive d'un coup, ce désir de partir. Les questions sur son origine et son arrivée sont de moindre importance. Toute la phase de la course du marron ne répond pas aux questions suivantes : d'où vient-il ?, où va-t-il ?, quel est le but de ce marronnage ? La dépersonnalisation du vieux marron détruit l'essence marronne jusqu'alors construite par les mouvements de la Négritude et de l'Antillanité. Pour Chamoiseau, l'acte de marronner dans les Antilles n'a pas abouti à une révolution comme à Haïti. Mais cela ne veut pas dire que l'acte même du marronnage est aberrant. On voit que l'esclave se déterritorialise pour se reterritorialiser par l'acte du marronnage. C'est un acte essentiel. En dehors de cela, l'esclave en fuyant la plantation n'annonce peut être pas une révolution mais pose un défi au pouvoir colonial. Ce défi est son premier cri. Or, Chamoiseau fait de l'esclave vieil homme un marron perdu et désorienté :

¹¹² CHAMOISEAU, Patrick, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Gallimard, Paris, 1997.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 55-56.

« [...] Ce n'était plus l'absence de repères du début, mais une désorientation profonde. Il alla avec l'impression de rester immobile. Parfois, il éprouva le sentiment de rebrousser chemin alors même qu'il était persuadé d'avancer au profond des Grands-bois. »¹¹⁴

Cette immobilité de l'esclave vieil homme redirige vers le discours stérile de la Négritude. Les Grands-bois avalent le Nègre marron pour le digérer et le rejeter mort à la fin de la diégèse. Le vieux n'est pas débrouillard et sa survie dans la forêt est temporaire et il meurt seul.

Le marron de Chamoiseau n'a pas de but précis, il ne sait où il va et comment il va se protéger du molosse qui le pourchasse. Il semble se laisser aller dans un sentier inconnu. Il court. Comme le montre Rochemann dans son analyse, elle rapproche ce marronnage solitaire « Au renoncement complet du sens : échapper aux militantes urgences, constituer une course simplement en un tableau mouvant, dont la création se justifie par sa seule beauté. L'art pour l'Art aux Antilles, quelle évolution depuis le *Cahier d'un retour au pays natal* ! »¹¹⁵ La transformation du marronnage dans les œuvres de Chamoiseau est marquant. Ce roman met sous le même sort les trois agents de la plantation le maître, l'esclave et le molosse dans les Grands-bois. Seul le marron meurt, le molosse devient docile et le maître, lui, retrouve son humanité grâce à la pénétration dans cette forêt.

Ce roman de la Créolité sacrifie le marronnage pour un nouveau début dans la littérature antillaise. L'esclave vieil homme met fin à la possibilité d'explorer le marronnage en dehors de son acte de marronner. Réduit à la désorientation et dépourvu du sens qu'il a construit depuis *le Cahier* de Césaire, le marronnage aux Antilles est aujourd'hui tombé dans le silence. Le Nègre marron est laissé

¹¹⁴ *Ibid.*, p.61.

¹¹⁵ ROCHMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p. 379.

dans les gouffres de la critique littéraire et de nouveau réduit au silence par les promoteurs de la Créolité.

Conclusion

Ce chapitre introductif étoffe le concept du marronnage qui a façonné la pensée antillaise. Depuis Césaire jusqu'à Chamoiseau, le marronnage occupait une place centrale dans le débat de la question de l'Histoire et de la résistance. Les chantres de la Négritude faisaient appel au marron comme figure par excellence de résistance. Glissant, avec le temps, se réconcilie avec l'insuffisance de la lutte marronne pour une éventuelle libération de la conscience antillaise. Cependant, dans ses écrits antérieurs, la place qu'il accordait au marronnage était centrale au discours anticolonialiste. Avec la Créolité, la saga du grand marronnage vient à son terme. Le refus total du grand marronnage permet à l'ouverture d'un discours provenant de la marge de la société : l'esclave qui a décidé de continuer sa lutte en restant dans l'habitation.

Le marronnage comme nous l'avons pu voir, est presque devenu un débat obsolète aux Antilles alors qu'à la Réunion, depuis la période coloniale jusqu'à aujourd'hui, il reste vif. Les auteurs et les artistes dédient des œuvres entières sur la question du marronnage. Le nœud de ce débat réside dans cette différence. Les Antilles et la Réunion issues de l'esclavage ne perçoivent pas leur créolisation et leur Créolité de la même façon. Il y a certainement une solidarité qui s'affiche sur le plan d'action de lutter contre l'omniprésence d'une France forte et imposante, mais les modalités d'action sont eux-mêmes ce qui les différencie.

Leur formation intellectuelle, littéraire et politique a largement été influencée par leur positionnement géographique. La Martinique entourée par des pays qui

ont connu la Révolution et le mouvement des Noirs américains¹¹⁶ développait vite une conscience noire rebelle et revendicative alors que La Réunion dans le berceau de l'Océan Indien était dans un embargo intellectuel, tourné vers Madagascar ou l'Inde mythique. La naissance de la conscience noire y a été construite très tardivement. Mais ce que nous allons voir, par la suite dans notre thèse, c'est cette omniprésence du marronnage dans la littérature réunionnaise. Son importance dans la formation de sa conscience politique, sociale et littéraire se manifeste constamment.

¹¹⁶ La Révolution haïtienne, le mouvement des droits civiques aux Etats-Unis, la révolution cubaine sont quelques exemples de mouvements sociaux qui ont influencé la géopolitique des Amériques.

PARTIE I: LE MARRONNAGE DANS LA LITTÉRATURE COLONIALE DE LA REUNION

La littérature coloniale de la Réunion regroupe deux phases importantes : l'une avant l'abolition de l'esclavage et l'autre après l'abolition de l'esclavage. Dans un premier temps, le genre le roman du marronnage¹¹⁷ nous attire notre attention. C'est un genre littéraire qui se focalise exclusivement sur la question de la chasse aux marrons, de la vie des marrons dans les Hauts, la vie des chasseurs et leurs exploits. Jean-François Samlong dans son ouvrage¹¹⁸ étudie en détail le système des personnages dans deux romans qu'il dote de cette étiquette : *Bourbon Pittoresque* d'Eugène Dayot et *Les Marrons* de Louis Timagène Houat.¹¹⁹ Ces types de romans exposent les problèmes antagonistes de la société coloniale à la Réunion et d'autre part font le premier pas pour

¹¹⁷ Dans cette partie, nous analyserons les œuvres suivantes : *Bourbon Pittoresque* D'Eugène Dayot, (1839), *L'exploration à l'intérieur de l'île* de Louis HERY, 1883, *Une chasse aux nègres Marron*, de PAVIE, Théodore, 1845 et *Salazie ou Piton d'Anchain* d'August Vinson (1888), le poème « Anchain », de Lacaussade paru dans *Les salaziennes*, 1839, Louis Timagène Houat, *Les Marrons* (1844), *Sacatove* de Leconte de Lisle (1846), *Cafrine* des Leblond (1905), *Eudora ou l'île enchanté* de Mahé Marguerite Hélène (1953), *Une colonisation, l'idéal d'amour* de Claire Bosse (1952).

¹¹⁸SAMLONG, Jean-François, *Le roman du marronnage*, UDIR, La Réunion, 1990, p. 183.

¹¹⁹ Samlong dans son analyse catégorise deux romans (*Bourbon Pittoresque* et *Les Marrons*) dans le cadre de son étude du roman du marronnage. Il exclut tout autre œuvre que nous avons repérées et incluses dans notre présente étude. La raison qu'il nous donne est simple. D'après lui, ces autres œuvres traitent le marronnage partiellement et que « ces ouvrages ne sont pas à vrai dire des romans, quoiqu'en disent les auteurs ; la qualité littéraire reste douteuse ; et surtout, la thématique du marronnage ne sert que de toile de fond vague et insipide à des intrigues amoureuses où des digressions savantes sur l'histoire et la botanique », *Ibid.*, p 21.

Cependant, l'étiquette «roman du marronnage» ne s'applique seulement pour des œuvres publiées avant l'abolition. Même si nous avons repéré un nombre important d'œuvres sur le marronnage à travers le temps, seuls les romans de Dayot et de Houat aujourd'hui portent cet emblème pour des raisons citées par Samlong.

insérer le marronnage et le marron dans le discours qu'il produit. Afin de tenter de faire un premier pas vers la mythification de ce personnage énigmatique de la société coloniale, ces romans place le personnage du marron au cœur de leur narration.

Nous constaterons que la littérature coloniale, et celle qui suit l'abolition, mettent en scène un affrontement constant entre les colons et les marrons. Cela est dû à cause de plusieurs facteurs économiques et historiques. Alexandre Bourquin¹²⁰, par son œuvre, tente de raviver l'histoire des Hauts et des petits-blancs. Cette communauté d'après lui « quitte à une situation qui les rapprochait par trop de la condition noire et se réfugier dans les domaines des Marron !¹²¹ ». Cette communauté, exclue de la bonne société coloniale, commence à migrer vers les Hauts de l'île au milieu du XIXe siècle par manque de richesses. Cependant, comme le montre Bourquin dans son œuvre, l'histoire de cette communauté semble être aussi occultée par l'histoire coloniale que celle du marronnage. Nous pouvons déduire que la déstabilisation de l'ancien statut du colon est une des raisons de la multiplication des œuvres du marronnage où le Blanc et le Noir s'affrontent.

¹²⁰ BOURQUIN, Alexandre, *Histoire des petits-blancs de la Réunion XIXème –début XXème siècles*, Karthala, Paris, 2005.

Une communication sur le marronnage et la Vallée secrète a été présentée par l'anthropologue Anne-Laure Dijoux dans la ville de Cilaos le 20 décembre 2014. Son intervention a commencé avec le message suivant : « faire l'anthropologie du marronnage c'est faire une anthropologie des Petits-Blancs des Hauts ». Nous voyons que certains anthropologues comme Anne-Laure Dijoux présume fortement que le marronnage, l'immigration et l'installation des Petits-Blancs dans les Hauts se côtoient en harmonie avec le marronnage. Cf. DIJOUX, Anne-Laure, « La « vallée secrète » à La Réunion. Un refuge extrême pour les esclaves « marrons » caractérisé pour la première fois par l'archéologie », *Archéopages*, juillet 2013.

URL : <http://archeopages.revues.org/491>, consulté le 22 juin 2015.

Il y avait même une participante qui affirmait qu'elle pense vivement que les Marrons et les Petits-Blancs vivaient en paix dans les Hauts alors que le bas continuait à mijoter dans ces problèmes d'ethnicité. Elle faisait certainement allusion au texte de Houat que nous allons analyser par la suite. Cette comparaison entre ces deux communautés se fait facilement parce qu'elles sont considérées comme des hors-castes, des parias exclus de la même société.

¹²¹ BOURQUIN, Alexandre, *op.cit.*, p. 23.

Ces œuvres sont majoritairement écrites entre 1840 et 1890, mais l'intrigue pour la plus part se passe au XVIIIe siècle. Entre les intrigues qui se passent aux XVIIIe siècles et l'énonciation qui se fait au XIXe, nous remarquons un siècle d'écart. Dans le discours colonial, et plus précisément dans le cadre des sociétés créoles, les Petits-Blancs qui s'appauvrissent par le temps étaient jadis un groupe dominant des premiers colons. Cette perte de leur blancheur, remarquée par Chane-Kune¹²², les pousse à reconquérir une place dans le discours colonial. Dans ce cadre, ces écrivains (les Blancs dans la majorité des cas) deviennent des historiens de l'époque qui en réactivant la lutte sanglante entre les marrons et les chasseurs reconquerraient leur titre perdu : celui de Pères fondateurs de la Réunion. Ces œuvres placent les marrons, des êtres reniés d'historicité au sein du discours hégémonique pour affirmer l'*agency* du Petit-Blanc. Or nous pouvons remarquer que le discours colonial manifeste un désir profond de se définir par rapport à l'Autre, une large population différente d'eux : des marrons.

¹²² « La prolétarianisation d'une partie de la population blanche [...] bouleverse complètement le schéma traditionnel des colonies, où la hiérarchie sociale coïncide avec la classification ethnique. [...] Il est difficilement concevable pour l'ensemble de la société qu'un Blanc partage la condition d'un esclave », CHANE-KUNE, Sonia, *Aux origines de l'identité réunionnaise*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 107.

Nous pouvons à l'aide du propos de Chane-Kune comprendre que la paupérisation de la classe blanche était un phénomène important dans l'histoire du marronnage et de la Réunion. Cette prolétarianisation de la classe blanche les a poussés à occuper les espaces des Hauts. Cela déstabilise cette classe jusqu'alors connue comme dominante. Le rêve de s'enrichir dans cette île commençait à se désintégrer par l'avènement de la classe des Gros Blancs qui côtoient les riches familles de la Métropole. Cette paupérisation des blancs n'est pas un phénomène exclusif à la Réunion. Les Antilles ont aussi connu cette phase.

Paul Butel l'explique dans son *Histoires des Antilles françaises* : « [...] la vie du petit blanc ne paraissait pas plus brillante que celle des gens de couleur.[...] Ils avaient la société d'un ou deux esclaves, [...] pratiquaient quelques déboisement dans les mornes, des plantations de vivres.[...] Toujours à court de capitaux ou avec la malchance contre eux, ils ne pouvaient se maintenir, vendaient leur concession, [...] et se repliaient sur les bourgs et les villes. »¹²² BUTEL, Paul, *op.cit.*, p. 201.

La grande différence entre la classe des petits-blancs des Antilles et de la Réunion se place dans leur lieu et politique d'implantation. Les petits-blancs des Antilles s'implantent dans les bourgs et les villes alors qu'une immigration massive des petits-blancs de la Réunion, les pousse à occuper les Hauts. Cette ghettoïsation les renferme encore plus dans leur «mythe» de blancheur.

Le marron et son acte de marronnage existent sur deux plans : dans un premier temps sur un plan réel, historique et ensuite sur un plan textuel, discursive que la littérature coloniale nous a léguée. Or, nous avons perdu le marron sur le plan réel¹²³. Par contre, la littérature reste un espace discursif où le rapport de pouvoir entre le marron et le colon s'expose dans son exubérance et son ambivalence. Les tentatives de lire leur voix dans les discours dominants marquent les études postcoloniales. Tout commence avec l'Orientalisme¹²⁴ d'Edward Saïd qui qualifie l'Orient comme une construction discursive de l'Occident. Pour Saïd, l'Orient a été orientalisé par le discours érudit des Européens :

« [...]Orientalism, therefore, is not an airy European fantasy about the Orient but a created body of theory and practice in which, for many rations, there has been a considerable material investment. »¹²⁵

Homi Bhabha¹²⁶ reprend l'idée de Saïd et montre que la colonie est tout s'abord un discours produit par les dominants sur les dominés. Il nous donne une perspicacité importante de la relecture des discours coloniaux pour déterrer la représentation de l'Autre. De même, Dans *White mythologies*¹²⁷, Robert Young spécifie la thèse de Bhabha en expliquant comment ce dernier s'appuie sur Saïd et le discours de la représentation. Il insiste sur le canal de la communication:

« [...]It cannot be assumed that representations are just static entities which may or may not correspond to the 'real' – because

¹²³ La thèse de Marie Fremin, *Le récit d'esclave: écriture de la mémoire de l'esclavage entre témoignages et fictions. XVIIIe-XXe siècles. États-Unis. France. Caraïbe francophone*, soutenue sous la direction de Christiane Chaulet-Archour, à l'Université Cergy-Pontoise, en 2011, pose particulièrement cette question du manque des récits biographiques des esclaves du côté des colonies françaises alors que les Etats-Unis abondent des récits qui ont permis la période abolitionniste à s'épanouir.

¹²⁴ SAID, Edward, *Orientalism*, Penguin books India, New Delhi, 2001.

¹²⁵ *Ibid.*, p.21.

¹²⁶ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*. Routledge, London, 1994.

¹²⁷ YOUNG, Robert, J-C, *White mythologies writing history and the West*, Routledge, London, 2004.

they must always also form part of an address, whether written or spoken, with a specific addresser and addressee »¹²⁸.

Comme l'explique Young, si l'Orientalisme est un discours, qui se concentre sur le schéma de la communication de Jakobson. Ce qui veut dire que tout discours a un énonciateur et un lecteur. Alors en dehors de la représentation, qui est l'énoncé, le rapport entre l'émetteur, le récepteur et le contenu joue un rôle crucial. Le savoir produit sur l'Autre se sert à mieux contrôler et comprendre l'Autre. Le discours est construit, défini et fixé dans un savoir érudit pour se poser comme être supérieur avec une mission plus sacrée :

«The objective of colonial discourse is to construe the colonised as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction.»¹²⁹

Young reprend les mots de Baudrillard en disant que « as soon as the other can be represented, it can be appropriated and controlled.»¹³⁰ D'où représenter, c'est un contrôle indirect sur une population indigène. Nous verrons dans ces œuvres que le marron est représenté par les colonisateurs par le biais du discours littéraire embellis de stéréotypes coloniaux permettant de le fixer et le calcifier.

Avec l'arrivée de l'abolition de l'esclavage, le discours colonial tend vers le discours soutenant la liberté des esclaves. Un discours romantique annonce le début d'une héroïsation du marron. Comme le dit Marie Christine Rochemann, « les thématiques de l'ascension libératrice et de l'exultation du marron dans une autre nature rendue à sa gratuité »¹³¹ remplacent l'ancien discours. Cependant, l'esclave ou le marron tombera vite dans un discours de victimisation par « l'évocation des châtements». Le marron est replacé dans son espace naturel pour appuyer la thèse du bon sauvage, heureux dans son milieu

¹²⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹²⁹ BHABHA, K. Homi, *The location of culture*, *op.cit.*, p. 70.

¹³⁰ YOUNG, White, *op.cit.*, p. 183.

¹³¹ ROCHEMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p. 84.

de décivilisé. Nous constaterons que les stéréotypes perdurent mais changent d'allure. D'un discours pédagogique de l'époque coloniale, on rentre dans un discours performatif. Dans d'autres mots, d'une construction du savoir, avec la proclamation de l'abolition de l'esclavage, le marron se métamorphose, il s'est habillé de raisons nobles et philosophiques (la liberté et l'amour). Il ne sera plus un objet d'étude scientifique mais romantique et humaniste mis au service de l'abolition.

Malgré cela, très vite le marronnage retombera dans l'oubli dans la phase de la recherche de la gloire de l'empire française à partir du début du XXe siècle. La littérature coloniale transforme l'île en un autre espace, réduite à une seule ethnie qui la fait briller sous le soleil colonial français : les Créoles. Dans *L'île enchantée La Réunion*¹³², Les frères Leblond en décrivant la beauté édénique de l'île tentent d'attirer et de développer le tourisme. Dans ce cadre, ces derniers affirment que « l'Histoire de l'île n'est que la conquête continue des hauteurs, des cirques intérieurs ! ». ¹³³ Cela explique l'importance accordée à la chasse aux marrons, et aux chasseurs qui sont des petits-blancs.

Cela prouve la mise en valeur extensive de cet espace des marrons pour les transformer en un espace conquis. Les Leblond appuie par la suite qu' :

« [I]l faudrait organiser lentement l'exode vers les hauteurs, la protection méthodique de la « population des hauts » de la haïtisation [...] à y mener une heureuse proportion de la race blanche nécessaire à une sauvegarde fraternelle des races noires trop insouciantes et gaspilleuses. » ¹³⁴

La « race » créole est en danger pour ces auteurs car ils pensent qu'elle a toujours inévitavelmente développé à cause d'autres ethnies qui se multiplieraient et surpasseraient en nombre. L'abolition qui rendait la liberté fait sentir soudainement le déséquilibre ethnique qui distille goutte à goutte la peur

¹³² LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, Redier, La Réunion, 1931.

¹³³ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁴ *Ibid.*, p.70.

d'être dominé par l'Autre maintenant libre et égal. Nous pouvons dire que tout ce déséquilibre joue un rôle primordial dans l'organisation spatiale de l'île, ce qui pousse à une politique littéraire de « mise en valeur du créole ».¹³⁵ Cela veut aussi dire une conversion des espaces des Autres en un espace du Soi. Or, la boucle des stéréotypes se relancera, comme l'escalier de Penrose.

Toutes ces œuvres comportent plus ou moins comme personnage principal un esclave qui se transforme en un nègre marron. Systématiquement, tous ces œuvres décrivent, donnent la parole à ces ennemis endogènes de la Réunion. L'identité du petit-blanc est intrinsèquement liée à la chasse et aux captures des marrons. Cependant, il reste à déterminer quels sont la place et le poids accordé au marronnage par ces écrivains du XIXe et du début du XXe.

Cette partie est divisée en trois chapitres. Le premier chapitre **Le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste** étudie les romans du marronnage et d'auteurs œuvres abolitionnistes. Dans un deuxième chapitre **La littérature du voyage et le marronnage dans la société post abolitionniste**, nous étudierons les œuvres de la période suivant l'abolition de l'esclavage et du voyage. Dans un dernier chapitre de la partie, **La littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage**, nous traiterons le marronnage, le sens qu'il prend dans la phase coloniale et pré-départementalisation.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 27.

Chapitre I : Le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste

La période esclavagiste et abolitionniste a produit un nombre important d'œuvres sur le marronnage. Nous pouvons retracer la première parution sous forme romanesque avec *Les Marrons*¹³⁶ de Louis Timagène Houat, publié à Paris en 1844, quatre ans avant l'abolition de l'esclavage. Il met en scène la vie des esclaves qui s'échappent de la plantation, dont un réussit à marronner dans les Hauts de l'île. Il part à la recherche de son grand-père parti marron il y a longtemps. Ce roman est le premier pas vers le roman du marronnage dans l'histoire littéraire réunionnaise.

Pour sa part, *Bourbon Pittoresque*¹³⁷ avant d'être publié comme roman, était tout d'abord publié sous forme de feuilleton dans le courrier de St- Paul, journal politique, social et littéraire de la Réunion(1843-1848). Il est publié localement, destiné aux lecteurs de la Colonie encore il retranscrit minutieusement des recherches faites sur le marronnage avec une grande touche de fiction exagérée pour divertir le public. Mais nous verrons très vite que le marronnage devient un leitmotiv pour appuyer la thèse et la cause, d'une part le projet colonial, et d'autre part le projet abolitionniste. En dehors de ces deux œuvres classiques du roman de marronnage¹³⁸, une nouvelle de Leconte

¹³⁶ HOUAT, Louis Timagène, *Les Marrons*, Editions de L'arbre Vengeur, Talence, 2011.Ci-après *Les Marrons*.

¹³⁷ DAYOT, Eugène, *Bourbon Pittoresque*, Nouvelle imprimerie Dionysienne, St Denis, 1977.Ci-après *Bourbon Pittoresque*.

¹³⁸ Le roman du marronnage est un genre littéraire qui met en scène le marronnage au noyau du récit. Il se concentre sur la chasse aux marrons, sur la vie des marrons dans les Hauts, la

de Lisle attire notre attention. Elle raconte l'histoire d'un esclave malgache parti marron qui marie les éléments d'un amour non partagé.

Marie Christine Rochemann dans son ouvrage analyse quelques œuvres sur la question du marronnage autour de la période esclavagiste aux Antilles. Elle note que dans ces romans pré-abolitionnistes les marrons sont :

« cantonnés à des places marginales [...] [et] engagés dans des luttes dont ils ne connaissent pas les enjeux. Il n'est à cette date pas un seul nègre marron dont l'auteur ait fait le héros éponyme dans ces œuvres tournées vers la réalité esclavagiste.»¹³⁹

Cette observation faite sur la littérature pré-abolitionniste antillaise serait très vite contredite dans le cadre de la Réunion. La littérature coloniale, esclavagiste et abolitionniste à la Réunion, ont fait de nombreux marrons des « héros éponymes ».

Ce chapitre a pour but d'étudier ces œuvres pour déterrer la place accordée au marronnage et au marron dans une littérature qui soutient d'une part l'esclavage et d'autre part l'abolition. Nous verrons dans un premier temps comment la littérature proprement dite coloniale, représentée par le roman *Bourbon Pittoresque*, traite le marronnage et quelle représentation du marron elle nous donne. Par la suite, nous analyserons les œuvres dotées de l'étiquette emblématique de l'abolition, pour mettre en exergue la transformation du personnage du marron en un héros romantique.

vie des chasseurs et leurs exploits. Ces derniers ne sortent pas de la pure imagination de l'auteur, au contraire, ils appuient leur authenticité des textes à l'aide des recherches historiques. Jean-François Samlong a étudié les deux romans du marronnages, *Bourbon Pittoresque et Les Marrons*, dans son ouvrage *Le roman du marronnage*, Editions UDIR, La Réunion, 1990.

¹³⁹ ROCHEMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p. 47.

1. Le marronnage dans *Bourbon Pittoresque* : une première tentative de fixer ce qui est fugue.

Eugène Dayot, poète de l'île et romancier, par son œuvre *Bourbon pittoresque* transporte ses lecteurs dans le monde obscur des noirs marrons auquel seuls les chasseurs ont eu accès. Cela vite devient un thème de fantaisie littéraire coloniale car l'auteur dévoile et donne à voir ce qui est toujours caché, car les marrons ne se montrent point et les seules informations fournies sur leur vies dans les Hauts proviennent des chasseurs de noirs. Nous constatons que le caractère de primitif et sauvage des marrons prévaut dans ce roman. Dans son article *Le concept primitif*¹⁴⁰ Bernard Mouralis nous donne une définition concise de ce qu'est un sauvage :

« Le sauvage se définit d'abord comme un être non civilisé, proche de la nature. Cet attribut peut être envisagé dans une perspective négative : le sauvage est celui à qui manque une part d'humanité. »¹⁴¹

Les propos de Mouralis expliquent la mentalité de l'époque qui catégorise les hommes primitifs comme étant un peuple « qui manque d'une part d'humanité ». Ce manque d'humanité fait d'eux l'Autre, différent des colons. Nous verrons par la suite comment l'œuvre de Dayot essaie de définir la suprématie du Soi (petit-blanc) à travers l'animalisation de l'Autre.

En analysant ce roman-feuilleton de Dayot nous verrons à quel point il soutient une thèse coloniale mais surtout esclavagiste nourrie des rapports des chasseurs et, embellie par une touche de fantaisie et des stéréotypes attisant l'esprit curieux et aventureux de ses lecteurs. Pour construire un discours centré sur Soi, l'écrivain doit tout d'abord définir l'Autre, car c'est dans la différence que

¹⁴⁰ MOURALIS, Bernard, « Le concept du primitive, l'Europe, productrice d'une science des autres », *Images du noir dans la littérature occidentale, du Moyen-Age à la conquête coloniale*, Notre Librairie, no 90, octobre-décembre 1987.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 87.

réside la hiérarchie. Dans ce même ordre d'idée, ce roman expose deux points de vue : l'un est des chasseurs dont de Mussard et l'Autre des Marrons.

a. La version du marronnage du chasseur : fantaisie ou paranoïa ?

Tout le roman se compose d'une double narration où le dominant et le dominé exposent leurs version des causes du marronnage et de la chasse aux marrons. Le discours le plus valide est certainement celui de Mussard, le héros des créoles blancs et de l'œuvre. Dans les douze chapitres que nous a laissés Dayot, les marrons représentent des hommes inférieurs aux chasseurs ayant une position de subordonnés, de vilains. L'intrigue suit les normes littéraires de l'époque où la division entre le mal et le bien est tracée.

Le roman commence par une réunion conviviale chez Mussard, et il prend cette occasion à inviter ses compatriotes à préparer pour une nouvelle expédition. C'est aussi le moment de vanter des captures précédentes mais aussi annoncer une nouvelle chasse :

« Avez-vous bien nettoyé et soufflé vos fusils, mes amis ; avez-vous acheté votre poudre, fondus vos balles et préparé tout ce qu'il vous faut pour la campagne que nous allons entreprendre? »¹⁴²

Cette annonce de la nouvelle expédition nous semblerait comme une chasse conviviale de n'importe quel colon de la Réunion, mais c'est bien en avançant dans la lecture, que nous comprenons que c'est de la chasse des marrons dont ces derniers parlent. Cette discussion s'enchaîne sur une énumération des marrons et de leurs camps dans le centre de l'île. Nous pouvons recenser dix grands chef-marrons et quelques autres marron-soldats et l'intérieur de l'île est divisé en plusieurs royaumes et est occupé par un chef-marron. En observant cette liste, on peut voir qu'il y a deux ethnies de marrons : les Cafres d'une

¹⁴² *Bourbon Pittoresque*, p. 44.

part, qui sont des africains et d'autre part des Malgaches.¹⁴³ L'auteur commence par la mise en appuie de la différence ethnique des marrons que nous verrons plus tard qui est un moyen d'appuyer la thèse coloniale de la «race».

Le roman débute par l'élaboration des crimes commis par une bande marrons, dont Balle est le chef:

« Balle se fit appeler le grand roi de l'intérieur, s'empara de l'autorité militaire et judiciaire, institua des lois sévères contre la trahison et la désertion, établit quelques cérémonies religieuses, et divisa son empire en plusieurs département. [...] »¹⁴⁴

Dayot nous fait un inventaire de point de vue historique de la répartition du centre de l'île par les marrons. L'auteur montre que le centre de l'île est aussi bien organisé que le littoral au niveau militaire et administratif. L'ambiguïté commence à se manifester déjà dans ces quelques lignes. Dans ce but, en parlant d'extrême organisation *militaire* et *judiciaire*, les Hauts se transforment en un lieu habité où un peuple s'organise sous l'autorité du chef. D'où il cesse d'être un lieu purement sauvage. Par la suite, si nous reprenons les mots de Young, l'être colonial transformé en un être de surveillance devient un objet de paranoïa et de fantaisie pour le colonisateur.¹⁴⁵ Or, la question de la paranoïa prédomine le discours colonial. Les idées d'Edward Saïd dans son ouvrage, *Orientalisme*, explique que :

¹⁴³ Les Cafres sont des Africains. Le temps de la première colonisation, les colons ont importé des esclaves majoritairement de Madagascar et de l'Afrique Orientale. Cf. JAUZE, Albert, « Malgaches et Africains à Bourbon : La Réunion à l'époque de l'esclavage », hors dossier *Interculturalité à l'île de la Réunion*, Hommes et Migrations, No 1275, septembre-octobre, 2008.

¹⁴⁴ « [...] Il a choisi pour capitale Cilaos, dans la rivière Saint Etienne, il s'y est retranché avec sa bande, dont un grand nombre se trouvent armés des fusils qu'ils ont volés ; a confié Diampare le Bonnet de Prêtre ; à Phaonce, le grand Bénard ; a assigné Fatie, qu'on appelle le roi des Nuages, le Piton des Neiges ; a donné à Mafat, le grand sorcier, le versant au pied duquel coulent les eaux sulfureuses de la rivière des Galets, et au farouche Sakalave Sanson, l'ami de Cimandef, l'ilette aux Lataniers ; il a placé le rusé Matouté et sa femme Simangavole dans une caverne profonde des Salazes, et le colossal Sankoutou, aux bords brulés de la Fournaise ». *Bourbon Pittoresque*, p. 45.

¹⁴⁵ YOUNG, Robert, *op.cit.*, p. 184.

Psychologically, orientalism is a form of paranoia, knowledge of another kind, say, from ordinary historical knowledge.¹⁴⁶

La production du savoir sur l'Autre, d'après Saïd, produit, comme il explique, un autre savoir. Ce désir constant d'étudier l'Autre, de le catégoriser pousse le Colon dans un état immuable de peur, de la perte. Et pour sortir et cacher cette peur, le colon s'imbibe de la violence, et augmente la surveillance. Les instances tirées du roman nous exposent la manifestation du paranoïa chez les colons. Dayot à travers les paroles de Mussard explique aux lecteurs pourquoi ces détachements se sont constitués. Il explique comment Diampare a tué le vieux Schmit. Le voici :

« [...] les scélérats lui ont coupé la main et les oreilles et ont fait main basse sur tout ce qu'il possédait. Poussant la cruauté jusqu'au sacrilège, ils l'ont pendu au milieu de sa porte, les deux poignets cloués aux montants.»¹⁴⁷

Nous voyons d'après cette déclaration que la chasse aux marrons se poursuit généralement quand la colonie est menacée par les descentes des marrons. Les marrons ont non seulement fait une descente mais ils ont aussi profané le corps du maître. La profanation du corps du maître que décrit Dayot ressemble à celle du code noir, le livre des châtements et des règles pour la population servile. Les poignets du colon sont cloués à la manière des poignets cloués des marrons tués lors des détachements dans la place publique. Par la vengeance, nous voyons que les marrons exercent leur pouvoir sur les maîtres en leur infligeant les mêmes condamnations que leurs semblables ont reçu. Ce sacrilège fait au corps du maître questionne le pouvoir colonial car un esclave n'a pas le droit de toucher le maître. Cette fureur s'ajoute avec la peur, la perte de la tranquillité et du pouvoir absolu des colons. Cela montre que la présence du marron déstabilise le pouvoir du colon.

¹⁴⁶ SAID, Edward, *Orientalism*, *op.cit.*, p. 72.

¹⁴⁷ *Bourbon Pittoresque*, p. 45.

Malgré cette peur et l'attaque inattendue des marrons, le créole exprime sa fierté et son patriotisme envers ce pays. Si les grands propriétaires décident l'avenir économique et politique de l'île, les petits-planteurs se soucient de la sécurité de l'île. Ils s'organisent en milice contre les attaques des marrons et se sentent fiers de cet acte. Mussard affirme que :

« Ce n'est pas, [...] le profit qui me tente, [...] mais c'est un devoir qu'il faut que je remplisse dans l'intérêt de tous ; si nous nous endormions aujourd'hui, demain nous serions égorgés jusqu'au dernier »¹⁴⁸.

C'est la notion du devoir qui attire ce chasseur et le pousse à entreprendre des détachements dangereux. C'est dans cette phrase que se situe la fierté des créoles. De plus, ce devoir dont Mussard parle au XVIIIe siècle sert à cette communauté pour appuyer leur contribution à la prospérité de l'île non pas de grandes productions agricoles mais par la protection qu'elle offre pour la société.

Cette paranoïa, dans l'œuvre de Dayot, se manifeste par la chasse aux marrons qui est un moyen de lutter contre un ennemi en formation qui jusqu'à présent n'était qu'un outil de travail. Le père Touchard raconte un incident où il a tué Anchaing. Nous attendons un discours qui manifesterait la bravoure des chasseurs mais pour notre surprise, le père Touchard expose sa faiblesse. La mort d'Anchaing s'annonce comme une gaffe :

« [...]je l'avoue franchement : la balle malencontreuse que j'ai envoyée à ce pauvre diable est un terrible plomb que j'ai sur ma conscience. [...] Cela me ravage d'avoir tué ce vieillard qui vivait tranquillement de sa vie de marron. »¹⁴⁹

La mort d'Anchaing pèse sur la conscience de Touchard car c'est un bon chrétien, un colon laborieux mais ce qu'il craint le plus c'est d'être hanté par l'esprit de ce marron. La conscience des chasseurs dont parle Dayot dans ce

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

roman tente d'exposer leur bonté chrétienne et leur bravoure. C'est-à-dire, même si les chasseurs tuent les marrons en risquant leur vie, ils sont exempts de commettre un péché car une fois tué, ces chasseurs baptisent les marrons pour qu'ils atteignent la porte de Dieu. Touchard dit :

« Le curé Desnoyelles m'a assuré que de bonnes prières arrangent toujours les affaires d'un mort et l'aident à vivre dans l'autre monde ; j'en dirai pour le pauvre noir tant qu'il m'en demandera. »¹⁵⁰

La paranoïa et la peur font partie de la vie des chasseurs et de la vie des colons car ils affrontent les marrons païens d'ethnies différentes avec des cultures différentes. La citation ci-dessus expose la place de l'Église dans cette affaire de chasse aux marrons. Elle ne condamne pas l'acte commis par les chasseurs, au contraire elle le soutient et l'encourage. Nelly Schmidt explique cette tendance :

« L'Église chrétienne s'était le plus souvent conformée au fait accompli, n'intervenant que rarement pour la cause abolitionniste. Quelques pasteurs se prononcèrent en sa faveur, mais les missionnaires chrétiens qui déclarèrent leur opposition au système furent rapidement expulsés des colonies. »¹⁵¹

Nous voyons que l'Église avait une position très ambiguë par rapport à la question de l'esclavage. Si certains des hommes d'Église sont pour le système d'autres s'y opposaient. Pourtant, il faut attendre des années pour que l'Église fasse appel ouvertement à l'abolition.

Pour justifier ce paranoïa, l'auteur pousse sa thèse jusqu'à l'analyse des relations interraciales entre les malgaches et les cafres. En faisant cela, le Colon ne produit pas un savoir scientifique mais se laisse entraîner par une surproduction de stéréotypes qui se transforme en une fantaisie coloniale.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵¹ SCHMIDT, Nelly, « Esclavage et abolitions, colonies françaises, recherche et transmission des connaissances », volume collectif, *La Route des esclaves*, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/N_Schmidt_Unesco_Coll_Bk_Fr.pdf, p. 14, consulté le 15 décembre 2014.

b. Les Marrons malgaches et cafres : une lutte interraciale

Lors d'une discussion entre Diampare et Pyram, on voit que les Cafres et les Malgaches ne s'entendent pas. Un malentendu, une sorte de concurrence ethnique est peinte par l'auteur pour faire comprendre que les marrons entre eux-mêmes ne sont pas solidaires et que la différence ethnique joue un rôle primordial. Dayot décrit à ses lecteurs que les Cafres sont plus farouches et considèrent les Malgaches comme des « menteurs ». Dans un passage, Pyram lui confirme que *les Sikidis*¹⁵² de Mafat auraient prédit le malheur qui les frapperait lors de leur présente descente. La réponse de Diampare évoque son mépris pour les Malgaches :

« Laisse les Malgaches [...] croire à tous ses mensonges. [...] Penses-tu, par exemple, que nous avons besoin des fétiches de Mafat, quand ton père et moi nous poursuivions le tigre et la panthère sur les hautes montagnes de notre pays ? »¹⁵³

Dayot place la différence des ethnies et les malentendus qui en suivent non pas au niveau des Blancs (gros-blancs et petits-blancs) mais au niveau des marrons eux-mêmes. Cette division nous apprend que d'une part il y avait des marrons guerriers et, d'autre part, des marrons spirituels qui consultent l'âme des ancêtres. Diampare, un Cafre d'origine Africaine, est décrit comme un rebelle soif du pouvoir et instigateur des descentes. C'est suite à la descente qu'il fait avec son lieutenant Pyram que la chasse s'annonce et s'organise.

Les différences ethniques et les problèmes interraciaux sont exposés par les marrons eux-mêmes. C'est-à-dire, l'auteur fait de sortes que les marrons avouent les différences ethniques dans les dialogues directes. Dayot cherche par cette technique à faire parler les marrons de leurs différences qui créent des problèmes au sein de leur communauté. En plus, Dayot décrit ces bandes de marrons comme des armées organisées au centre de l'île représentant pour les

¹⁵²Note de bas de page de Dayot dans *Bourbon Pittoresque*: « certains objets dont les sorciers malgaches se servent pour interroger l'avenir » p. 88.

¹⁵³*Bourbon Pittoresque*, p. 89.

chasseurs un défi pour les démanteler. Mais c'est aussi l'occasion de prouver la bravoure de l'homme blanc, n'est-ce pas ? En montrant les Cafres comme insoumis et les Malgaches plus spirituels, Dayot met en avance un discours proprement colonial qui subdivise les marrons en deux camps distincts dans leur raison de marronner.¹⁵⁴ Le manque de solidarité entre ces deux ethnies déstabilise déjà le discours sur le marronnage et la solidarité marronne. Ce qui appuie facilement la nécessité de la chasse et aussi, par ailleurs qualifierait le chasseur comme Homme de l'aventure, du défi et protecteur de la société des marrons farouches.

Dans le même ordre d'idées, Dayot nous décrit les marrons Malgaches à travers Mafat, le grand sorcier de la Rivière des Galets. A part Mafat, les autres marrons Malgaches semblent être en accord avec les Cafres. Mafat est prudent, il ne veut attirer aucun problème de la part des blancs. Il propose à ses frères la paix et non pas la révolution. Il les encourage à défricher davantage la terre à l'intérieur pour la subsistance de la communauté plutôt que d'aller piller les habitations. Mafat est le grand réconciliateur et un admirateur des «Français». Il conseille les marrons :

« [...] de défricher [...] les forêts vierges de certains plateaux, [...] mais de ne point aller [...] dans les plaines piller [...] mettre à mort les hommes et les vieillards, égorger de faibles femmes, chasser même des habitants de leur demeures »¹⁵⁵.

Voici les pensées de Mafat traduites en français par Dayot pour ces lecteurs. Cette première partie de description de Mafat nous fait comprendre qu'il est un sage vieillard avec une vision à long terme pour la communauté marronne. Si les marrons Cafres veulent tuer les Blancs, les Malgaches cherchent à vivre en paix. Nous apprenons une sorte d'admiration pour les Français exprimée par

¹⁵⁴ Nous verrons un peu plus tard que cette différence prévaut dans les autres œuvres de ladite période. C'est-à-dire, une nette différence n'annonce très tôt entre les Malgaches et les Cafres. Voir. *Les Marrons* de Louis Timagène Houat.

¹⁵⁵ *Bourbon Pittoresque*, p. 131.

Mafat. Cette expression de la révérence des Blancs par les marrons malgaches approfondie le but de l'auteur :

« [...] Il ne fallait pas conserver ce chimérique espoir de parvenir à chasser un jour tous les blancs de la colonie de Bourbon, [...] « Car [...], ces blancs sont chez eux, et ces blancs sont des Français » [...]. »¹⁵⁶

L'île a été colonisée par les Français donc elle leur appartient. Les Français sont l'Adam de ce paradis terrestre et les marrons n'attendent une seule chose, soit de la quitter ou la posséder. Ces phrases aussi philosophiquement sculptées par Dayot soutiennent cette éternelle lutte entre Cafre et Malgache, et fait Mafat un allié des français. De surcroît, la dichotomie coloniale s'affirme qui soutient l'ancienneté des colons. Les Cafres aussi bien que les Malgaches marronnent dans l'île, pourtant la littérature coloniale semble favoriser plus les actions des marrons Malgaches que des Cafres pour soutenir la thèse esclavagiste et coloniale.

c. Les stéréotypes : un effet contre-productif colonial

Nous voyons que le marron n'est qu'un prétexte pour mettre en lumière la bravoure des colons français. Ceci se révèle par le discours même que l'auteur met en avant. Les stéréotypes extrêmes des marrons non seulement déstabilisent la position dominatrice de l'auteur mais le détournent de sa propre érudition coloniale. La sorcellerie pratiquée par les Malgaches, les descriptions de l'organisation de la société marronne, tout joue un rôle primordial à la construction de la fantaisie. Les colons n'ont pas besoin d'aller plus loin dans la découverte de l'exotisme comme leurs contreparties métropolitaines, la colonie elle-même offre une possibilité innombrable de faits exotiques, de peuples exotiques avec des coutumes totalement endogènes à découvrir. Les stéréotypes se multiplient dans le dernier chapitre de l'œuvre. *L'Engagement*

¹⁵⁶ *Ibid.*

au sommet de Bénard, est consacré exclusivement aux camps de marrons, leurs coutumes et la réunion qui déciderait le futur de leur lutte.

Tout au long du roman, la diabolisation des marrons facilite l'héroïsation des chasseurs de la société bourbonnaise. Les marrons incarnent des pilliers, tueurs, des voleurs qui en somme, sont le mal, pour que les bons hommes de la société créole puissent les chasser et réinstaller la paix dans la colonie. Le roman est inachevé donc après le chapitre XII nous ne savons ni le sort des marrons ni celui des chasseurs. En analysant le début de ce roman, nous pouvons spéculer sur une fin appropriée qui serait certainement le triomphe du bien contre le mal, c'est-à-dire des chasseurs contre les marrons. L'histoire jusqu'alors qui se concentrait sur le littoral, sur la vie des colons et de leur vie sous le soleil murissant se déplace vers les Hauts. La chasse a débuté, les chasseurs traversent la forêt pour traquer Diampare, qui a pillé l'habitation du père Touchard. Les éléments de fantaisies commencent à se manifester dans l'œuvre quand Dayot donne une description des marrons, plus précisément de leurs habillements, leurs armes et leurs organisations.

« Les vingt hommes de Diampare, armés de flèches et de sagaies, formaient la haie autour des visiteurs. [...]. A côté de Pyram, marchait un chef Sakalave, enveloppé de ce vaste morceau de toîle blanche relevée d'une bordure d'un rouge vif, et que les Malgaches appellent *Saimbou*. »¹⁵⁷

On notera dans la continuation de cette description, une observation minutieuse faite par l'auteur sur les marrons :

« Il portait en Bandoulière un fusil de chasse et, dans sa main droite, trois sagaies fines levaient avec noblesse les bords de son saimbou, qui drapait royalement son corps comme la toge d'un citoyen romain. »¹⁵⁸

L'amalgame des habits natifs et le fusil de chasse marque l'appropriation des outils du maître par le marron.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p 129.

¹⁵⁸ *Ibid.*

« La tête du chef sauvage était surmontée d'un turban de to île, du haut duquel un bouquet de plumes rouges et blanches s'élevait triomphalement. »¹⁵⁹

L'auteur essaie de faire une description ethnographique des classes de marrons. Cette description a deux fonctions : tantôt il crée une impression d'authenticité car l'auteur s'annonce ici intradiégétique et homodiégétique. Il décrit cela comme s'il était présent lors de cette réunion. Ce qui par la suite pousse les lecteurs à rêver, à imaginer les couleurs et les agencements d'un monde de fantaisie des sauvages vivant en cachette. Dayot, à travers cette description rapporte un phénomène extraordinaire auquel seuls les chasseurs ont accès. Cette action fétichise les marrons comme objet de rareté et difficile à percevoir. Par ailleurs, cette description fixe également les marrons en leur donnant une identité sauvage, exotique et guerrière des pays de Madagascar ou d'Afrique que les colons n'ont peut-être jamais eu l'occasion de visiter. Une description visant totalement à divertir les lecteurs et apporter également un message idéologique significatif : la lutte entre la civilisation et la sauvagerie.

En fixant les marrons dans une identité sauvage, primitive, l'auteur appuie non seulement sur son érudition mais aussi sur la supériorité blanche. L'article de Jean-Marie Seillan¹⁶⁰ nous vient éclaircir ces propos :

« [...] les feuilletonistes affectionnent les guerriers et les cannibales les plus féroces susceptibles de doter leurs intrigues des péripéties nécessaires à l'héroïsation des personnages. Car plus grande est la sauvagerie, plus civilisés paraîtront les Blancs appelés à la vaincre. »¹⁶¹

La sauvagerie décrite par Dayot est certainement un appel aux Blancs pour les convaincre et par la suite soutenir la chasse aux marrons. Graduellement, Dayot expose le côté sauvage qui évoque une répulsion chez les lecteurs et aussi une

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ SEILLAN, Jean-Marie, « Littératures coloniales et contraintes génériques », *Le désenchantement colonial*, Les Cahiers de la SIELEC, no 6, Editions Kailash, Pondicherry, 2010.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 33-34.

sorte d'appréhension sur leur magie. Par exemple, la sorcellerie de Mafat, la chanson « patriotique » des marrons crée une ambiance de peur :

« Quand le blanc s'avance dans la forêt [...] les chefs des hommes noirs doivent se concerter pour arrêter dans leur course ces hommes au visage blême ; le blanc est pâle comme les hyangs de nos nuits ; comme ces esprits du mal, il erre dans les grands bois. »¹⁶²

Cette chanson primitive des marrons qui compare les blancs à des fantômes vient appuyer et instiller la peur chez les lecteurs en décrivant comment les Noirs voient leur maître. Il s'agit d'une sorte de miroir inversé projetant une image très péjorative des Blancs. La couleur blanche n'est plus associée à la pureté mais au fantôme dans la culture des esclaves :

« [...] le noir est libre au fond de sa montagne ; pourquoi le blanc veut-il le faire esclave ? Que le blanc soit bravé ! Que la mort soit pour lui ! La liberté pour nous ! Malheur à tous les blancs ! »¹⁶³

La chanson des marrons dans la caverne qui accueille les chefs est une sorte de lamentation des guerriers. Les vers mettent en opposition les marrons et les blancs où le dernier est diabolisé et par la suite la guerre est annoncée contre les chasseurs. Cette chanson accumule et justifie la peur des blancs et appuie leur thèse soutenant la chasse comme moyen d'assainir les montagnes. Cette scène soutient le fait que la guerre s'annonce où les blancs tueraient tous les marrons pour rendre la paix à l'île. Mais comme la fin reste une énigme, nous ne pouvons que spéculer sur le sens de cette scène.

Avant la traduction de cette chanson en français, l'auteur annonce clairement aux lecteurs « qu'il ne nous est possible que traduire et dont nous espérons de reproduire jamais l'effet sauvage et poétique comme la nature qui en répétait les échos »¹⁶⁴. Il établit sa supériorité par l'acte de la traduction des paroles des marrons en français mais en même temps, il annonce une impossibilité de

¹⁶² *Bourbon Pittoresque*, p. 135.

¹⁶³ *Ibid.*, p 135.

¹⁶⁴ *Ibid.*

traduire « les effets sauvages et poétiques ». Une perte dans la traduction ou la traduction elle-même pose la différence culturelle ? Pour reprendre les mots de Bhabha, l'impossibilité de traduire de la part du colon introduit l'absurdité coloniale et déstabilise sa position de pouvoir :

« [...] They [the words] are the inscriptions of an uncertain colonial silence that mocks the social performance of language with their non-sense; that baffles the communicable verities of culture with their refusal to translate. »¹⁶⁵

En traduisant cette chanson en français, Dayot se repositionne comme détenteur du signe. Ainsi, la traduction ou l'interprétation servent à articuler le non-sens de la culture marronne dans la langue des dominés. Les « échos » dont parle Dayot ne reflètent pas la réalité des mots entendus, mais c'est dans cet effet « sauvage » intraduisible que réside le sens de cette chanson. Comme l'explique Bhabha :

« Cultural difference [...] is not the acquisition or accumulation of additional cultural knowledge; it is the momentous, if momentary, extinction of the recognizable object of culture in the disturbed artifice of its signification, at the edge of experience. »¹⁶⁶

Subitement le connu devient inconnu et insaisissable comme la chanson des marrons. Le présent colonial dans lequel se passait la chorale des guerriers se perd dans sa sauvagerie et nous laisse qu'une interprétation limitée. En constituant plusieurs éléments narratifs liés au roman de fantaisie et exotique, le narrateur nous évoque un peuple « exogène » du système, différent du Soi qui n'appartiendrait jamais à cette terre. Le discours colonial fait de sorte que les marrons n'occupent pas l'espace colonial et leur fait des passagers temporels sur cette terre. Par la chasse aux marrons, les colons déclarent la guerre et par la guerre nous comprenons occupation d'un territoire.

¹⁶⁵ BHABHA, Homi. K., *The location of culture*, op.cit., p. 124.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 125.

Bourbon Pittoresque paraît dans une première lecture comme un simple désir colonial de créer une épopée créole où le marron devient l'ennemi par excellence. Mais une lecture approfondie nous révèle que l'espace inconnu des Hauts, comme l'observe Marie Christine Rochemann, explique que:

« La fuite dans les bois [...] réactive[nt] la thématique de la barbarie africaine : cruauté, diabolisation, anthropophagie, tout un imaginaire en accord avec les fantasmagories du roman. »¹⁶⁷

L'essence du roman de Dayot se trouve dans la diabolisation du personnage du marron et surtout du Cafre. Mafat ne fait plus de descentes, seul Diampare retourne vers la plantation pour rappeler aux blancs sa présence pesante dans les Hauts.

Cette « épopée créole » se construit en dévoilant des communautés invisibles auxquelles certains ont la chance d'y accéder, que l'auteur expose aux avides lecteurs créoles de la Réunion. Remplis de stéréotypes, de moments d'évasion, de peur et de la sorcellerie, ce roman a toutes les qualités pour être une fiction qui se veut authentique par ses manipulations discursives. Comme l'auteur ne nous donne aucune fin de son œuvre, nous ne spéculons pas sur une éventuelle fin. Mais nous verrons vite qu'une fois l'abolition s'approche, le marron prend une autre allure dans la littérature réunionnaise. Il devient l'emblème de l'ère romantique, qui par sa soif de la liberté s'élève vers une humanité jusqu'alors reniée.

¹⁶⁷ ROCHEMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p. 75.

2. Les Marrons romantiques : le marronnage dans le discours abolitionniste

Le XIXe siècle relance la question de l'abolition une fois qu'en 1833 l'Angleterre abolit définitivement l'esclavage¹⁶⁸. En 1843, se fonde à Paris La Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage. Pour ne pas perturber le système établi, on appliquait l'abolition graduelle pour abolir l'esclavage jusqu'en 1840¹⁶⁹. Comme l'évoque l'article de Nelly Schmidt, à partir de 1842, l'histoire de l'abolition s'avance vers l'abolition immédiate et complète. En 1848, les colonies françaises sous la présidence de Victor Schœlcher, abolissent l'esclavage. Les décrets sont rédigés et signés en avril 1848. En ce qui concerne la Réunion, Sarda Garriga, le représentant du gouvernement vient annoncer la nouvelle aux esclaves.

Les œuvres qui suivent sont tous publiés entre 1830 et 1848, la période propice des productions littéraires abolitionnistes. Les trois écrivains renommés Lacaussade, Louis-Timagène Houat, Leconte de Lisle, sont issus de la Réunion. Appartenant au courant abolitionniste, ces œuvres nous rapportent une nouvelle vision sur le marronnage et de la relation interpersonnelle et romantique entre homme noir et une femme blanche. Contrairement à *Bourbon Pittoresque*, ces œuvres ne sont pas issues des études scientifiques, du moins, nous n'avons aucune trace des notes de Bas de pages ni de références. Elles rentrent totalement dans la catégorie de fiction, en gardant à esprit que la cause de raconter la véracité des évènements prédomine les recherches scientifiques. D'où d'un lectorat avide de découvrir le marronnage et sa sauvagerie rêvée, nous passons à un lectorat différent qui cherche à comprendre le malheur des noirs.

¹⁶⁸ La première abolition a été promulguée en 1794. L'esclavage a été rétabli en 1802 par Napoléon Bonaparte.

¹⁶⁹ SCHMIDT, Nelly, *art.cit.*, p. 15.

a. La poésie pour l'abolition

i. Introduction

Avant de nous lancer dans l'étude des œuvres romanesques, à la même période de Dayot, en 1839 est publié un recueil de poème par Auguste Lacaussade, *Les Salaziennes. Le lac des goyaviers et le piton d'Anchaine* est le cinquième poème du recueil.¹⁷⁰ Il rend hommage à Anchaine qui fera l'objet du poème.

Ce poème est paru neuf ans avant l'abolition de l'esclavage. Lacaussade est lui-même un bourbonnais métis issu d'un père avocat et d'une mère ancienne esclave affranchie¹⁷¹. Après un séjour d'étude en France, Lacaussade retourne à son île natale. La Révolution industrielle, la naissance d'une nouvelle classe bourgeoise qui cherche à établir la culture française en dehors d'une aristocratie arriérée, les notions de la liberté individuelle, de l'humanisme renaissent dans le domaine littéraire. En France, il a eu l'occasion de fréquenter les milieux des érudits et a côtoyé de fervent abolitionnistes. « Son approche positive de l'abolition de l'esclavage fait de lui un solidaire de l'opprimé » et Il affirme « Je suis né, je mourrai parmi les révoltés¹⁷² ». Prospère Eve, historien éminent de la Réunion dans son article nous donne une image frappante de ce poète métis, engagé et abolitionniste :

« Né sur une terre où l'esclavage [...] il n'eût pas été possible à l'auteur de ces poèmes de s'abstraire complètement du milieu social. [...] Bien que créole d'origine et d'affections, il s'est

¹⁷⁰ LACAUSSE, Auguste, *Les Salaziennes*, 1839. Ci-après *Le lac des goyaviers*
https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Salaziennes

Dans la littérature réunionnaise, nous avons repéré qu'Anchaine a été écrit soit avec un « n » ou avec un « g » à la fin. Lacaussade l'écrit Anchaine alors qu'Auguste Vinson l'écrit « Anchaing ». Nous allons garder la graphie qu'a utilisée chaque auteur.

¹⁷¹ *Encyclopédie de la Réunion Tome 7*, dirigée par Robert Chaudenson, Éditions Livres Réunion, St. Denis, 1980, p. 49.

¹⁷² EVE, Prospère, « Auguste Lacaussade et les réalités économiques de son temps », <https://www.cresoi.fr/Le-poete-Auguste-LACAUSSE>, consulté le 3 avril 2014, p. 2.

toujours senti une répulsion innée pour ce fait antichrétien qui a nom l'esclavage. [...] »¹⁷³

Poète chrétien, amoureux du paysage de son île natale et bien conscient comme ses compatriotes des atrocités esclavagistes, Lacaussade, par l'art poétique, évoque la question de l'esclavage comme une antithèse du progrès industriel et social de son temps.

Le piton d'Anchaine est un poème écrit en alexandrin et aux rimes plates. Il met en parallèle, par son art, aussi bien l'esclave fugitif que le piton qui porte son nom. La métamorphose de la montagne se fait par la présence du marron et, par la suite le marron devient homme en habitant à la montagne. Cette interrelation entre Nature et Homme est le noyau de ce poème qui cherche à humaniser l'esclave.

Par ailleurs, Prospère Eve nous montre aussi à travers son article que, Lacaussade étant un abolitionniste et métis, «dans ses écrits, [fait de] l'esclave [...] un travailleur sérieux et paternel. Il ne s'agit pas d'un paresseux révolté et sanguinaire ».¹⁷⁴ De même nous verrons aussi que l'image d'Anchaine que nous donne le poète n'est plus une image dayotienne, c'est-à-dire une image des marrons sauvages qui ne cherchent qu'à exterminer les blancs pour s'accaparer l'île.

La Salazie devient un leitmotiv littéraire pour Lacaussade qui dédie des poèmes aux Hauts de l'île, jadis le domaine des esclaves marrons :

« Le cirque de Salazie est perçu comme un lieu isolé et sauvage, un endroit retiré et paisible où les deux poètes [Lacaussade et son ami écossais William Faulkner] doivent s'adonner à leur art tout en menant une vie austère, calme et solitaire. »¹⁷⁵

¹⁷³ *Ibid.*, p. 1.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

D’où le centre de l’île devient pour le poète un refuge, un retraits nécessaire pour cultiver la poésie dans la solitude et aussi porter la mémoire glorieuse d’Anchaine mais aussi combattre contre l’esclavage.

ii. L’humanisation du marron et du piton

Anchaine comme marron et Anchaine comme piton s’entrecroisent à travers les vers du poète. Voici le tableau qui met en parallèle le mont et le marron :

La montagne	L’esclave marron
<ul style="list-style-type: none"> • Ce piton dont le front sourcilleux Se dresse, monte et va se perdre dans les cieux ? • Ce mont pyramidal. • C'est à ce mont inculte, inaccessible, affreux • ces mornes déserts .Aux mortelles rigueurs des plus rudes hivers. • affreux domaine • mont escarpé • Par l’âpre aspérité d'un sentier rude et nu. • sa hutte solitaire. 	<ul style="list-style-type: none"> • l'esclave indompté brisant la lourde chaîne. un Nègre malheureux est venu demander sa liberté ravie. • Il féconda ces rocs et leur donna la vie. Car, pliant son courage à d'utiles labeurs, Il arrosait le sol de ses libres sueurs. • Il vivait de poissons, de chasse et de racines; Parfois, dans la forêt ou le creux des ravines, aux abeilles des bois il ravissait leur miel, Ou prenait dans ses lacs le libre oiseau du ciel. • Il préférait sa vie incertaine et sauvage. • Et, debout sur ces monts qu'il prenait à témoins, Souvent il s'écriait : je suis libre du moins ! • Le noble fugitif, Invisible aux regards

A travers ce tableau, le poète met en relief la montagne et le marron pour faire du marron un homme, qui par la suite fait de ce mont inhabitable habitable.

L'esclave dans la plantation est pourtant considéré comme un meuble, un objet de valeur pour le propriétaire, alors que quand l'esclave rompt ce pacte de domination et devient marron, il s'humanise et rentre en contact non forcé avec la nature qu'il l'entoure. La force du marron s'allie avec la force de la nature pour faire de lui un homme libre.

Pour Lacaussade, ce marron est bien un «Africain». C'est la seule identité qu'il nous donne. Cependant, nous remarquons aussi qu'il n'y a aucune référence à Héva, sa femme qui a marronné avec lui dans les Hauts¹⁷⁶. Nous ne savons rien de son passé, de son pays et ni de son ancienne identité. Anchaine est né dans l'esclavage et trouve sa liberté dans le marronnage.

En analysant les vers suivants, nous voyons qu'ils semblent être une description de la montagne, mais en lisant entre les lignes nous comprenons que c'est aussi une métaphore expliquant l'acte du marronnage libérateur :

« Mais quel est ce piton dont le front sourcilleux
Se dresse, monte et va se perdre dans les cieux? »¹⁷⁷

Cette citation est d'une personnification de la montagne à travers l'image du marron. Toutefois, cette personnification consiste aussi un processus de symbolisation. C'est-à-dire, si nous transposons ce vers sur l'acte du marronnage nous verrons que la formation du Piton et celle du marron se superposent. L'acte du marronnage se déroule sur trois temps : quitter l'habitation, traverser la forêt et atteindre les montagnes. De même, la montagne «se dresse, monte et se perd dans les cieux». Autrement dit, il quitte l'habitation, monte vers les Hauts et devient invisible en touchant le ciel. Le marron comme le piton est «sourcilleux, hautain et sévère » manifestant son mécontentement par l'art du marronnage.

¹⁷⁶ Dayot nous évoque aussi la longue histoire d'Anchaine tué par le père Touchard que nous analyserons dans le roman de Vinson. Contemporain de Lacaussade, Dayot, nous explicite une autre version de cette fameuse histoire du marron Anchaine.

¹⁷⁷ *Le lac des goyaviers*

De même, de la montagne nous avançons vers le marron et de sa description est directe et non-allégorique :

« De l'esclave indompté brisant la lourde chaîne,
C'est à ce mont inculte, inaccessible, affreux,
Que dans son désespoir un Nègre malheureux
Est venu demander sa liberté ravie.»

Ces vers décrivent l'imploration de l'esclave qui demande refuge dans cette montagne qu'il qualifie « inculte, inaccessible et affreux ». Ce qui par la suite appuie la thèse que le centre de l'île est un espace hostile, difficile à vivre :

« Ces mornes déserts
Aux mortelles rigueurs des plus rudes hivers »

Cependant, cet esclave ne se lasse pas. Il lutte contre l'hostilité de cet espace naturel par son labeur :

« Il féconda ces rocs et leur donna la vie ;
Il arrosait le sol de ses libres sueurs.
Il vivait de poissons, de chasse et de racines ;
Parfois, dans la forêt ou le creux des ravines »

Voici donc la vie en marronnage d'Anchaine. Par sa persévérance et son travail, il modifie cet espace inculte, inaccessible et affreux en un vrai Eden. Il vit des produits que la nature lui procure et crée une harmonie parfaite entre la nature et l'Homme. C'est en rentrant en contact libre avec la nature que l'esclave modifie son espace pour sa survie. Marie Gisèle Dalama dans son article nous évoque les propos de l'historien Pinchemel qui explique comment l'espace du marronnage humanise l'esclave :

« Le regard de l'esclave est « la première étape de l'humanisation (Pinchemel, 1994, p. 305) de ces milieux naturels de l'île. Ils représentent des espaces de liberté, donc de futures zones de vie »¹⁷⁸

¹⁷⁸DALAMA, Marie-Gisèle, « L'île de la Réunion et le tourisme : d'une île de la désunion à la Réunion des Hauts et Bas », *L'Espace géographique* 2005/4 (Tome 34), p. 343.

Nous pouvons observer que l'esclave par le marronnage, prenant son destin en main, non seulement s'humanise et humanise aussi l'espace. Anchaine donne la vie à cette nature qui par la suite lui permet de survivre en liberté, protégé des menaces venant du Bas.

iii. L'image du marron dans le poème

Lacaussade fait un jeu d'images extrêmement subtil en combinant l'image du marron et celle de la montagne. Depuis le début nous comprenons que le marron et la montagne sont inséparables, ils se font une sorte de fusion dans laquelle l'un donne son identité à l'autre et vis-versa. D'une image fusionnée de la nature/homme nous passons vers un détachement de cette image par l'introduction d'une métaphore animalière qui compare le marron à un aigle habitant les montagnes.

Jusqu'à présent, le piton et le marron vivaient en parfaite harmonie fondant une relation homme/nature qui se réconcilie. Le marronnage entrepris par l'esclave est un acte volontaire qui le réconcilie avec la nature qui l'asservissait dans les bas. La comparaison entre Anchaine et l'aigle apporte une nouvelle touche pour la peinture qu'il fait de cette relation. Cette comparaison peint surtout la descente des marrons :

L'aigle	Le marron
<p data-bbox="395 286 663 439">Cependant, comme l'aigle habitant des montagnes,</p> <p data-bbox="384 551 675 703">Qui du trône des airs descend vers les campagnes,</p> <p data-bbox="392 815 667 967">Sur la terre et les champs, plane avec majesté,</p> <p data-bbox="368 994 687 1088">Et, s'approchant du sol par sa proie habité,</p> <p data-bbox="355 1200 700 1294">La ravissant au ciel dans sa puissante serre,</p> <p data-bbox="355 1491 703 1585">Reprend son vol royal et remonte à son aire ;</p>	<p data-bbox="850 286 1315 376">Le noble fugitif, abandonnant les bois,</p> <p data-bbox="858 488 1307 582">De son mont escarpé descendait quelquefois ;</p> <p data-bbox="855 784 1315 990">Il parcourait les champs, butinait dans la plaine, Et revolant ensuite à son affreux domaine</p> <p data-bbox="839 1102 1327 1196">Par l'âpre aspérité d'un sentier rude et nu,</p> <p data-bbox="842 1397 1324 1491">Invisible aux regards et de lui seul connu,</p> <p data-bbox="831 1518 1335 1554">Il regagnait bientôt sa hutte solitaire</p>

En voici la description de l'aigle qui descend de son trône pour aller chercher sa proie que la nature lui fait mériter. L'aigle étant un être naturel est totalement dépendant de son environnement pour se nourrir. Sa chasse n'est point vue comme une infraction de la loi naturelle. De même, le marron

descend pour trouver des vivres dans les bas afin d'assurer sa survie dans un milieu hostile. Lacaussade dédramatise la question de la descente des marrons qui était une partie composante du roman de Dayot. Le marron comme l'aigle ne descend pas comme un tueur. Au contraire vont chercher ce qui leur appartient :

Diampare et Pyram font une descente chez plusieurs colons pour les tuer, jusqu'à blasphémer leur corps :

« Balle à la tête de deux cents quatre-vingt hommes a fait une descente à Saint-Leu, il y a quelques jours, a pillé, assassiné, incendié et forcé les malheureux habitants de s'embarquer en toute hâte dans leurs pirogues [...] »¹⁷⁹.

Une descente sanglante, sauvage et pilleuse, incomparable avec l'image d'un noble fugitif descendant « quelques fois » sur les champs pour butiner comme l'aigle qui cherche à se nourrir de ce qu'il a besoin sans modifier le rythme de la nature. Un poème qui rend l'image du marron tellement sublime que les lecteurs pro-abolitionnistes ne voient qu'un pauvre Nègre fugitif qui ne vole ce qu'il en a besoin et remonte dans son domaine. Poète abolitionniste, Lacaussade nous fait un autre portrait d'un marron jusqu'alors connu sous le nom d'assassin, pilleur, violeur et voleur. Certes les rapports de polices coloniaux nous laissent d'autres versions des descentes sanglantes des marrons, mais nous pouvons noter que l'image du marron se modifie avec l'auteur et sa philosophie et politique. Les abolitionnistes comme Lacaussade ont pour but de faire connaître aux métropolitains les atrocités subies par les esclaves à travers leurs arts.

Premier poète des opprimés ? Peut-être. Toutefois comme Houat, Lacaussade est aussi un métis. Son statut de Mulâtre joue un rôle très positif. Car lui et Houat, deux métis, n'ont jamais connu l'esclavage. Leur demi-part provenant d'un ancêtre blanc, les pousse à s'allier sur le côté des « blancs

¹⁷⁹ *Bourbon Pittoresque*, p. 44.

abolitionnistes » cherchant à lutter pour une classe sans voix en mettant en lumière l'image d'un marron « noble » dans ses pensées et ses actes.

b. *Les Marrons* : l'avènement du métissage

i. L'appel pour l'abolition

Les Marrons est le premier roman réunionnais publié en 1844 par Louis Timagène Houat, ¹⁸⁰un mulâtre, exilé en France. Un groupe d'esclave Malgaches et Cafres décident de fuir l'habitation. Les Malgaches décident de repartir chez leur grand-pays alors que le Câpre décide de rejoindre son grand père qui est déjà marron. Comme Dayot, nous voyons dès le début de l'intrigue que les Malgaches et les Cafres ont deux visions différentes. Les Malgaches veulent retourner chez eux alors que le Câpre marronne dans les bois. Nous apprenons par la suite que les esclaves d'origines Malgaches sont arrêtés dans l'habitation alors que le Câpre est déjà en liberté dans les forêts. Cette division ethnique et leur décision sur le marronnage est intéressant à voir. Le Câpre qui décide de marronner dans les forêts semble mettre en avant un discours plus pacifiste que les autres. Il leur recommande d'attendre «l'émancipation» qui ne tardera pas à venir jusqu'à l'île. Tandis que les Malgaches veulent préparer une révolution pour accaparer cette île et de la faire leur sienne. Le Câpre se revêt du discours d'abolitionniste :

« [...] dans les grands pays des blancs, il y a des hommes, [...] qui pensent à nous, [...] qui [...] demandent au Roi, à la Reine, [...] de nous donner notre liberté. [...] »¹⁸¹

C'est à travers de la voix de ce personnage de Câpre que l'auteur s'exprime, pour lui le marronnage n'est pas une rupture totale avec le système esclavagiste pour en fonder un nouveau mais stade intermédiaire à passer « d'ici qu'elle

¹⁸⁰ Louis Timagène Houat est un mulâtre, un fervent abolitionniste, accusé de complot contre les colons et déporté en Métropole rédige ce court roman qui célèbre le marronnage et par la suite le métissage.

¹⁸¹ *Les Marrons*, pp. 45-46.

(l'émancipation) arrive. [...]. »¹⁸² Houat inverse l'image des ethnies décrite par Dayot. L'appartenance à cette île s'exprime plus chez le Câpre que les Malgaches Mais il est à comprendre que le Câpre est né dans l'île. Il n'a pas de pays proprement dire. Or l'île Bourbon devient son pays. Il préfère attendre l'abolition plutôt que de faire la révolution. Il nous donne des raisons encore plus surprenantes quand il arrive à la question de la révolution :

« L'île est trop petite... la France enverra contre nous des navires de guerre...on nous brûlera, on nous tuera, on nous remettra dans l'esclavage, et alors ce sera bien pire ! »¹⁸³

« L'île est petite » voici l'argument du Câpre qui semble être le plus diligent du groupe. La petitesse de cette île pose déjà un problème fondamental au temps de l'esclavage qui continue jusqu'à présent. La seule solution pour se combattre de cette petitesse, c'est de marronner dans les Hauts, encore touffus et dense, difficile à accéder.

Depuis le premier chapitre du roman, nous observons que les marrons nous parlent en un français impeccable des Blancs, aucun mot créole ni malgache interrompt la compréhension du récit. Houat ici en tant qu'auteur de ce roman manipule son idéologie à travers les paroles du Câpre. Leur représentation discursive dans le cadre de l'abolition ne les réduit pas à des êtres sans conviction. Les esclaves savent bien pourquoi ils marronnent. Pour les Malgaches c'est l'atrocité infligée à ces derniers, alors que pour le créole noir, c'est une période de transition. Nous constatons aussi que les intentions abolitionnistes de l'auteur n'encouragent point l'esprit révolutionnaire chez les esclaves. Sachant bien qu'il était abonné à la Revue des colonies,¹⁸⁴ Houat ne

¹⁸² *Ibid.*, p. 45.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ La Revue des colonies a été fondée par Cyrille Bisette, homme politique martiniquais qui devient une grande figure de l'abolition de l'esclavage en France, que Houat suit dans ses actions politiques. Bisette publie en 1823 un pamphlet intitulé *De la situation des gens de couleur libres aux Antilles Françaises*, qui le condamne « à être marqué au fer rouge de la marque infamante « GAL » et à servir dans les galères du roi à perpétuité ». Son Revue cherche plutôt la réconciliation que le conflit comme le dit Eric Dussert dans la préface du

cherche pas à encourager le conflit mais l'émancipation qui garderait une bonne relation entre les colons et les esclaves après l'abolition. Lawrence. C. Jennings, dans son ouvrage sur l'abolition de l'esclavage explique bien les propos des abolitionnistes. En expliquant la politique de la Revue Les Abolitionnistes, Jennings montre que :

«The *Abolitionniste* postulated that slaves were « free by nature », requiring only the tutelage of State to prepare them for liberty. »¹⁸⁵

L'ambivalence du discours abolitionnistes réside dans ce propos. Il n'est pas question de froisser le noble sentiment humanitaire de la population blanche en introduisant la révolution qui décapiterait et détrônerait les Blancs de la Réunion. Au contraire, il faut libérer les Noirs, comme le dit Jennings, à l'aide l'Etat qui les oppriment. Dans ces ordres d'idées, la décision de Câpres d'attendre l'émancipation reflète les propos de Houat.

Le conciliabule, le premier chapitre de ce roman sert de portait et d'introduction pour la suite de la narration. Les esclaves se réunissent sous un tamarinier pour pleurer l'état dans lequel ils vivent dans l'esclavage. La parole n'est pas rapportée par l'auteur mais ce sont les esclaves qui déplorent leur situation. Une longue énumération des atrocités est racontée par ces derniers pour que les lecteurs se rendent compte de leur sort dans une île lointaine de l'Océan Indien :

« [...] Si l'on ne nous tue pas, après nous avoir extenués de coups, on nous tord les membres, on nous lie, on nous sangle les deux pouces avec de la ficelle qu'on mouille, et l'ont nous suspend ainsi durant des heures et des heures à l'un des arbres de l'habitation. [...] »¹⁸⁶

roman *Les Marrons*. Comme son maître, Houat cherche plutôt la réconciliation que le conflit à travers le personnage de Câpre.

¹⁸⁵ JENNINGS, Lawrence. C, *French Anti-slavery the movement for abolition of slavery in France 1802-1848*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 194.

¹⁸⁶ *Les Marrons*, p 45.

Tout un chapitre éduque les lecteurs métropolitains sur les atrocités faites aux esclaves dans les colonies. Les esclaves prennent cette occasion pour déchaîner leur colère contre les maîtres et le système. Nous savons tous que l'abus sexuel et mental est un acte pratiqué au quotidien dans le régime esclavagiste pour garder les esclaves à leur place. Leurs corps n'ont rien de sacré pour leur appartenir, au contraire comme le définit le Code noir, leur corps est un meuble, un bien que possède le maître. Les sévices infligés aux esclaves sortent en pleine lumière sous forme du roman pour la première fois à la Réunion. Nous pouvons remarquer que toutes les autres œuvres de l'époque, sur le marronnage et l'esclavage, n'évoquent pas autant l'abus corporel que celle de Houat. Comme l'a déjà indiqué Christopher Miller,¹⁸⁷ la question de l'abolition est abordée avec une telle douceur que «les lecteurs doivent seulement reconnaître la souffrance des noirs non pas leur terrible péché». D'où l'évocation de la violence chez Houat agite l'esprit chrétien des blancs mais il ne tente pas le blesser ou l'accuser.

On constatera que cette énumération de violence par les esclaves ne les rend pas maîtres de leur destin. Ils sont victimes de l'abus sexuel, corporel et le discours de la victime au contraire cherche à inciter la compassion, l'empathie des lecteurs. D'où, cette technique de vulgariser la violence sert plutôt à convaincre davantage «les grands chefs» de là-Bas que de véritablement comprendre la situation de l'esclave. Houat crée une sorte de sympathie auprès des blancs de la Métropole pour qu'ils reconnaissent la souffrance des Noirs. Magali Besonne¹⁸⁸ dans son article explique la question de la sympathie dans le mouvement de l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis. Pour elle la sympathie est un miroir de la société « qui renvoie l'image de l'humanité »:

¹⁸⁷ MILLER, Christopher, *The French triangle: literature and culture of the slave trade*, Duke University Press, London, 2008.

¹⁸⁸ BESSONE, Magali. « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l'idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, vol. n°24, no. 4, 2006.

« La sympathie permet de fonder une économie morale complète qui englobe sujet et objet de la sympathie dans une identification commune qui permet la formation de l'idée de nation. »¹⁸⁹

Houat à travers ce roman met le marronnage au service de l'idéologie abolitionniste contrairement à ses contemporains qui le met au service de l'éloge de la classe des Blancs. L'abolition est le premier pas vers la construction d'une identité d'appartenance à une nation, c'est-à-dire, devenir sujet et citoyen. Houat équilibre parfaitement ses discours anti-esclavage et pro-abolition dans ce roman à travers les personnages. Si les esclaves du conciliabule et Frême accusent les maîtres de leur méchanceté, il met dans la bouche du Câpre et de Marie la bonne parole que les métropolitains veulent entendre sur eux : les blancs émancipateurs, « ils ont du cœur ; ils ont de l'esprit, de l'intelligence. »¹⁹⁰

Dans aucun cas, Houat encourage la haine contre les Blancs au contraire il cherche à relier par la fraternité les Blancs et les Noirs, et cela se fait par la création d'une sorte de sympathie envers les plus démunies.

ii. Frême : un nègre au masque blanc

Quand l'auteur introduit le personnage de Frême et Marie, il avance davantage dans sa théorie d'abolition et de métissage qui rendrait possible la fraternité entre les blancs et les noirs. Frême est un nègre-blanc qui tombe amoureux de Marie, la fille de son maître, mort dans un incendie. Frême est aussi issue d'une haute caste¹⁹¹ dans son grand-pays, lui « qui était donc de cette élite, s'appelait *Coudjoupa*, dans son pays, ce qui veut dire *lion* ou *panthère*. »¹⁹² Comme les autres écrivains de l'époque, Houat insiste également sur l'origine de Frême, le chef en devenir de son roman. En avançant dans le roman, Frême,

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁰ *Les Marrons*, p. 71.

¹⁹¹ Caste est ici utilisée par Houat pour décrire l'appartenance sociale de Frême dans son pays natal.

¹⁹² *Les Marrons*, p 75.

un nègre totalement assimilé par la colonie, « n'avait conservé qu'une idée confuse de ses parents, de sa patrie »¹⁹³ et ne se pose jamais de questions ni sur l'Afrique, ni sur son passé.

Tout un chapitre ne parle que de la gaieté de ce petit négriillon qui se transformerait en un Homme dévoué et adorable. Le futur marron avait une vie relativement aisée comparant aux enfants d'esclave. Il apprend à lire et à écrire et devient un compagnon important de la jeune Marie.

« Le petit nègre avait [...] une humeur charmant; et, avec l'instinct imitateur et gai. [...] Il badinait, il faisait mille folies, moins par devoir que par caractère, et les enfants du directeurs [...]. Il devient le favori, le joujou indispensable.»¹⁹⁴

La description apte de Frême qui ne subit aucun mépris, aucun malheur dans sa jeunesse s'adapte à être le désir de l'autre. D'un joujou Frême devient l'époux de Marie après un incendie qui l'a ruiné. La couleur de peau de Frême aussi bien que sa conscience blanchit. Il n'appartient plus à cette classe infortunée d'esclave mais d'un nègre blanc. Le mariage avec Marie était possible parce que Marie est orpheline et ruinée. Tout ce qui lui reste pour survivre dans la colonie, c'est Frême. Il serait intéressant de voir l'analyse de Fanon dans *Peau noire masque blanc*, qui en parlant d'état du protagoniste du roman de Maran, affirme que :

« La structure névrotique d'un individu sera justement l'élaboration, la formation, l'éclosion dans le moi de nœuds conflictuels provenant d'une part du milieu, d'autre part de la façon toute personnelle dont cet individu réagit à ces influences. »¹⁹⁵

D'où Frême manifeste parfaitement ces troubles quand il s'agit de son envie envers Marie. La séparation prend « une teinte plus mélancolique ». « Il se surprenait dans cette espèce de méditation, d'extase, de somnambulisme

¹⁹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁹⁵ FANON, Franz, *Peau noire, masque blanc*, *op.cit.*, pp. 85-93.

nocturne, [...] plongé dans un chaos inextricable de pensées tristes, désolantes. [...] Il était en transe ¹⁹⁶» Il souffre et fait souffrir aussi sa « petite maîtresse blanche ». Nous voyons qu'en éloignant du contexte esclavagiste du XVIII^e siècle, la question de l'homme noir commence à se manifester sous plusieurs angles. L'aspect psychologique transposé sur Frême ressemble parfaitement au héros romantique blanc. Le roman de l'abolition transpose les qualités d'un héros blanc sur un homme noir qui, par la suite, enlève à l'homme noir son essence Nègre. Comment cette transposition a-t-elle été possible ?

Frême n'est pas un véritable nègre mais un sauvage qui a montré des capacités se civiliser et aussi à éprouver des sentiments « blancs ». D'où il est noir de peau mais pas Nègre. Il a appris à lire et à écrire, il excellait dans l'atelier colonial, il est « évolué ». Pour reprendre la citation de Fanon, Frême « n'a rien de commun avec les véritables nègres, [il] n'est pas noir, [il] est excessivement brun¹⁹⁷ ». De plus, c'est l'amour de Marie qui est rédempteur pour Frême. Fanon parle de l'amour blanc dans le deuxième chapitre qui traite de la question de l'homme de couleur et la femme blanche. Nous pourrions encore la rapprocher à la situation de Frême :

« En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. [...] J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. »¹⁹⁸

C'est exactement dans cette attitude que le personnage de Frême grandit. Rose-May Nicole nous le montre dans son article comment la blancheur de Marie :

« [...] Permet de transfigurer son statut d'esclave, d'y voir un effet de la bienveillance divine, [...] qui abolit toute distance

¹⁹⁶ *Les Marrons*, p. 78.

¹⁹⁷ FANON, FRANZ, *Peau noire, masque blanc*, *op.cit.*, p. 83.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p 76

entre les maîtres-camarades et lui. Elle le transforme en négriillon volontaire, et [...] son identité d'Africain s'efface. »¹⁹⁹

Fanon nous donne aussi une information importante dans *Peau noire masque blanc*, « historiquement [...] le nègre coupable d'avoir couché avec une Blanche est castré »²⁰⁰. Ce qui veut dire pour posséder une blanche sans être castré, la seule possibilité est de prouver ses capacités intellectuelles bien supérieures aux vrais nègres. Frême le prouve :

« Il était assidu, docile, attentif, et de plus, vif, intelligent et adroit. On ne pouvait espérer que de lui un bon sujet, un bon ouvrier. [...] Il devenait un homme. »²⁰¹

Voici le petit négriillon qui a montré aux blancs ses capacités d'imiter le blanc. Il sauve la précieuse jeune fille, comme un nègre sauverait la vie du maître ou une plante exotique chère au maître. Il est « digne d'un amour blanc²⁰² » et par la suite devient blanc. Mais le malheur leur poursuit. La société prouve que quoi qu'il en soit, Frême restera esclave, c'est-à-dire un nègre. Si on reprend les mots de Homi Bhabha, Frême est « *un mimicry man* » qui est « *almost the same but not white*.²⁰³ Ce qui montre que Frême n'a ni l'essence africaine/esclave, ni l'essence européenne/blanche. Il est une représentation partielle du sujet colonial. Le personnage de Frême ici menace le pouvoir colonial en franchissant le seuil et la limite posée et en se mariant Marie.

Frême est suivi de près par le discours colonial et également par le discours abolitionniste qui l'approprie pour le retourner contre le système.

¹⁹⁹ ROSE-MAY, Nicole, « La partenaire blanche des couples mixtes dans les marrons et dans Eudora », in *Métissages, Littérature-Histoire*, Cahiers CRLH-CIRAOI, No 7, L'Harmattan, St. Denis, 1991, p. 163.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 84.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² FANON, Franz, *peau noire, masque blanc*, *op.cit.*, p. 76.

²⁰³ BHABHA, Homi, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", October, Vol. 28, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis (Spring, 1984), The MIT Press, p. 127.

[...] colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of difference that is almost the same, but not quite.[...] Mimicry is, thus the sign of double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which appropriates the other as it visualizes power", *Ibid.*, p 86.

Malheureusement, nous voyons que cela est un échec. Par la description de Frême comme un enfant fidèle trompé et abandonné par la mère Patrie, Houat retombe dans le style du discours colonial. Le marronnage est ici pris par l'auteur comme une trame narrative, donnant la possibilité vivre ses protagonistes dans le monde colonial. Sana quoi, ils auraient été tués par les autres habitants. De plus, Frême et Marie ne vivent pas en communauté comme les marrons de Dayot, ils sont solitaires. La rencontre avec le Câpre dans la caverne déclenche un retour en arrière par ce couple qui lui raconte leur histoire malencontreux. Mais qu'arrive-t-il de Frême une fois en marronnage ? Reste-il un nègre-blanc ?

Une fois dans le marronnage et dans le confinement, Frême devient un être politique, qui réfléchit pour la première fois. Est-ce une prise de conscience de son état de nègre malgré les efforts faits pour devenir blanc ? Voici les paroles du protagoniste :

« [L'abolition] Il y a longtemps que je l'ai entendu dire, et c'est toujours à venir. Les blancs sont les blancs. Ils pensent, ils travaillent pour eux. Les noirs sont leur bien, leurs esclaves. Ils ne sont pas près d'avoir l'envie de les rendre libres. [...] »²⁰⁴

D'un Frême enamouré et bon travailleur nous passons à un Frême penseur, et pessimiste. Ce qui veut dire que les persécutions et la vie au marronnage font de lui un contemplateur. Il s'agit peut-être d'une phase de désapprentissage de l'éducation colonial qu'il a subit l'habitation. Les Hauts le poussent à redevenir l'homme qu'il était dans son pays d'Afrique. La phase du marronnage amène une transformation inhérente du personnage de Frême, conscient de la couleur de sa peau, de sa position ambiguë dans la colonie, qui le pousse à repartir de vivre dans la nature. Car Frême n'a jamais été esclave, il n'a jamais vécu dans le manque à vrai dire ou de la culture d'un lopin de terre comme les autres esclaves de la plantation. Alors, le marronnage lui assigne un instinct de survie.

²⁰⁴ *Les Marrons*, p. 71.

iii. Marie : la vierge rédemptrice

Tout au long de ce roman Marie apparaît sous les dénominations de «la jeune blanche», «Une Madame blanche si jolie», «la bonne petite maîtresse blanche», «un ange», « [sa] sœur», «figure blanche, [...] angélique», «blanche vierge», «belle, magnifique», « blanche honorable », « douce » alors que la noirceur de la peau de Frême était à cacher, à transformer et à blanchir. L'auteur ne célèbre pas la noirceur de Frême.

Houat nous décrit en détail Marie, comme une réincarnation de la Vierge Marie. Comme nous le montre l'article de Rose-May Nicole, nous observerons que la femme blanche est célébrée par sa couleur et la bonté associée à sa couleur de peau. La bonté de Marie, comme dit auparavant, vient équilibrer le discours de l'abolition qui ne veut faire un portrait médiocre de tous les Blancs. Si les blancs sont méchants, violents et pécheurs, Marie est cet ange gardien des esclaves, qui comprend leur cœur sauvage et qui peut s'associer avec eux malgré leur couleur de peau. Et surtout avec Frême. Il « était noble, sinon par l'épiderme et la naissance. [...] un soin, des attentions, un respect, une tendresse, un dévouement ²⁰⁵ » fait qu'il mérite la main de Marie.

L'image de Marie l'immaculé non seulement sauve la communauté blanche du malheur mais fait d'elle la porte-parole de l'humanisme blanc. Quand le Câpre raconte les atrocités subies par les esclaves, elle lui répond que :

« Les blancs ont du cœur ; ils ont de l'esprit, de l'intelligence et de l'intérêt leur dira comme la justice que l'esclavage est une mauvaise chose, et l'on fera son abolition. »²⁰⁶

En dehors de la thèse de l'abolition, Houat introduit une seconde thèse qui est le métissage. Elle réside plus particulièrement dans le couple symbolique Marie et Frême. L'union entre une blanche et un noir est interdit par le Code Noir, et

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 85-86.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 71.

le couple fait scandale dans la colonie d'où ils sont forcés à marronner. Dans son article Rose-May Nicole reconnaît les *Marrons* :

« Comme le premier roman réunionnais, [qui] d'une part d'ouvrir le champ de l'intrigué à des protagonistes noirs et d'autre part d'être le premier roman à textualiser de façon positive l'amour d'un homme noir pour une femme blanche en période d'esclavage. »²⁰⁷

Ce dernier donne naissance à un enfant mulâtre dans les bois. La naissance de cet enfant mulâtre ne serait que possible dans le marronnage, c'est-à-dire dans un espace de liberté où les préjugés de couleurs ne rendront pas le métissage difficile.

Un peu plus tard, un symbolisme s'exprime dans le rêve de Câpre capturé par les chasseurs dans les bois. Dans ce rêve Frême apparaît sur « un des pics salaziens » comme un « surhumain »²⁰⁸. Cette allégorie se rapproche d'une description du volcan qui crache la lave. Hoffmann décrit ce phénomène comme un thème anti-esclavagiste :

« Le tremblement de terre vu comme une punition du Ciel va rejoindre, dans l'arsenal d'une Divinité anti-esclavagiste.[...] La terre trempée de sueurs, les produits tropicaux arrosés de sang sont des images qui remontent aux premières protestations contre l'esclavage. »²⁰⁹

Frême sur le mont saignant est la métaphore du volcan en éruption qui détruit tout sur son chemin. Le feu du volcan consomme tout car « nul ne pouvait se soustraire à ce cataclysme de sang qui tombait, qui pénétrait, qui s'infiltrait partout. »²¹⁰ Cette image de Frême destructeur comme le volcan en éruption

²⁰⁷ ROSE-MAY, Nicole, « La partenaire blanche des couples mixtes dans les marrons et dans Eudora », *art.cit.*, p. 161.

²⁰⁸ « Un surhumain, au lieu d'une seule blessure, il en portait plusieurs à droite et à gauche de la poitrine [...] ces blessures étaient béantes, larges et profondes, telles que des gouffres sous-marins, et lançaient, avec la force de la baleine souffle l'eau de ses narines, des colonnes de sang, qui couraient dans l'air, comme d'immenses fusées rouges, et tombaient en rejaillissant sur tous les points de l'île », *Les Marrons*, p. 117.

²⁰⁹ HOFFMANN, Léon-François, *op.cit.*, p. 235.

²¹⁰ *Ibid.*

serait sauvée par la blancheur de Marie. L'avatar de Frême représente l'excès d'abus des colons alors que l'apparition de Marie avec l'enfant mulâtre redonne une nouvelle vie à tout ce qui a été détruit par le Noir. Cette image vient avertir aux Blancs, comme le dit Hoffmann, l'excès de l'abus de leur pouvoir et le prix qu'ils devraient payer serait le désordre. De même, Françoise Sylvos dans son article²¹¹ montre comment le roman *Les Marrons* fait allusion au passage biblique de la rédemption et cette grandeur surhumaine de Frême d'après l'auteur annonce les conséquences d'une abolition attardée :

« L'esclave persécuté couvrira la terre du sang qu'il a lui-même versé, par un juste retour des choses. Mise en garde adressée à ceux qui tardent à faire advenir l'abolition. Le troisième temps après l'affrontement [...] doit être l'extinction des différences et le dépassement des contradictions. »²¹²

Il est intéressant de noter la démarche de Sylvos qui montre Frême comme une alarme qui réveille la société coloniale. Cependant, Frême représente aussi le désordre colonial, et ce désordre ne se tranquillise qu'avec l'intervention de Marie, la blanche qui incarne non seulement une intervention divine mais aussi la bonté émancipatrice de la république française, *la Liberté guidant le peuple* avec son sein nu. Voici l'image de Marie qui vient réparer les dégâts qu'a causés le courroux d'un esclave :

« [...] sortit une femme blanche, belle, magnifique. [...] Et cette femme éleva l'enfant au-dessus de sa tête, [et] tous ceux qui se débattaient dans le lac de sang prirent la couleur de l'enfant, laquelle était un mélange de noir, de blanc, de jaune et de rouge. [...] »²¹³

²¹¹ SYLVOS, Françoise, « Les marrons bourbonnais, héros du courant abolitionniste » dans *Littérature et esclavage*, (dir.) Sarga Moussa, Coll. Esprit des lettres. Editions Desjonquères, Paris, 2010.

²¹² *Ibid.*, p. 294.

²¹³ [...] Et la femme disparut avec l'enfant comme Frême. En disparaissant, elle laissa échapper une goutte de lait de son sein maternel. Et cette goutte de lait tomba et s'étendit tout le lac de sang, qui aussitôt changea de consistance, de teinte et de forme ; il devint un sol couvert d'arbres et d'animaux, un pays accidenté, riche et fertile, pays où il y avait plus aucune différence de couleur ni de conditions parmi les habitants, ou tous ils étaient libres ; où, loin de chercher à se faire la guerre, à s'esclaver, à s'entre-détruire, ils paraissaient

Pour en reprendre les mots de Fanon dans *peau noir et masque blanc*, nous avons affaire, par ce rêve, à la justice et la liberté blanche tant imposée par les abolitionnistes dans leur philosophie aussi bien chrétienne que politique. Dans ce but comme le dit Sylvos, le marronnage dans le roman de Houat, est un « faux-fuyant [...] qui prélude un choc inévitable »²¹⁴ entre deux ethnies où l'une domine l'autre. Le marron lutte pour la liberté et il ne lutte que pour la liberté octroyée et non pas à accaparer. Est-il pour cela que Frême prend une résolution héroïque de sauver les condamnés?

« [...]les autres, au nombre de cent environ, [...] il les emmena avec lui aux Salazes. [...] Il les disciplina et en fit une bande de Marrons aussi résolus qu'indomptables [...] de laquelle Frême est encore aujourd'hui le vaillant chef. »²¹⁵

Frême devient « le vaillant chef » d'une bande de Marrons qui « se recrute tous les jours » et qui se discipline et se prépare pour l'émancipation. Or non seulement le marronnage et son espace deviennent un « faux-fuyant » mais d'après ce roman, cet espace de liberté devient un espace de préparation, de formation pour la vie en liberté. Le roman se termine au présent qui marque Frême comme chef d'une bande de marrons disciplinée et accordera une prochaine délivrance sélective aux autres esclaves du Bas. Peut-on tirer une leçon de ce roman ? Hoffmann nous le donne :

« Et la leçon que les auteurs proposent est que le Blanc ne doit pas abuser de son pouvoir s'il ne veut pas risquer la catastrophe. »²¹⁶

Houat, un fervent abolitionniste, par ce roman donne aux métropolitains une sorte d'avertissement adouci qui questionnerait leur esprit chrétien. Ces leitmotifs du métissage, de la lutte pour la liberté commencent à être le thème

heureux, de se rencontrer, heureux de se voir égaux, de s'aimer, de s'unir et de s'entr'aider, *Les Marrons*, pp. 117-118.

²¹⁴ SYLVOS, Françoise, *art.cit.*, p. 297.

²¹⁵ *Les Marrons*, p. 137.

²¹⁶ HOFFMANN, Jean-François, *op.cit.*, p. 242.

de la littérature du marronnage. La nouvelle de Lecomte de Lisle n'est pas une exception.

c. Sacatove : l'histoire d'un amour pur

i. Introduction

Sacatove est une nouvelle de Lecomte de Lisle publiée en 1846, dans la *Démocratie pacifique* quelques années avant l'abolition de l'esclavage. L'auteur est un précurseur du mouvement parnasse. Né à l'île de France (Maurice), Lecomte de Lisle était fasciné par la pastorale *Paul et Virginie* publiée en 1789 par Bernardin de Saint-Pierre. Sacatove est un esclave Malgache d'une famille créole qui « était d'un naturel si doux et d'un caractère si gai [...] que son maître le fit commandeur malgré son âge. »²¹⁷ Par rapport aux autres œuvres analysées, nous n'avons pas plus d'information sur Sacatove. Son identité malgache est la seule chose que l'auteur nous fait parvenir. Mais un jour Sacatove décide de disparaître et devient marron. Il vit dans les Hauts avec quelques esclaves dans une caverne qu'il décore pour sa maîtresse avec les meubles qu'il a enlevés de sa chambre. Le refus de Maria le pousse à la libérer. Il décide de la ramener chez elle et il tient à sa parole.

Cette petite nouvelle de quelques pages ne met pas en envergure l'acte du marronnage ni la vie du marron dans les Hauts de l'île. Lecomte de Lisle se contente de narrer en quelques pages le destin de Sacatove épris par sa maîtresse Maria. L'auteur ne célèbre ni la blancheur, ni la douceur de la peau blanche de Maria comme l'a fait Houat, au contraire il nous donne une description très froide de cette jeune maîtresse : « indolente et froide, avec une peau de neige, des yeux bleus et des cheveux blonds »²¹⁸

²¹⁷ LECOMTE, De Lisle, « *Sacatove* », dans *Océan indien*, Omnibus Paris, 1998. p. 432. Ci-après *Sacatove*.

²¹⁸ On voit traditionnellement que dans les œuvres, la représentation des femmes blanches a toujours été faite d'une façon très positive. Elles ont tous cette conscience maternelle qui protègent les esclaves des sévices des maîtres. Cela peut être les personnages comme la

L'amour entre Sacatove et Maria est loin d'être comparable avec celui de Marie et Frême car c'est un amour non partagé. Cependant, il serait intéressant de voir comment le jeu de pouvoir entre ces personnages joue un rôle primordial pour comprendre le marronnage de Sacatove.

Comme ses compatriotes, Lecomte de Lisle est aussi un auteur intradiégétique et homodiégétique. Il est omniprésent et nous rapporte le récit d'un point de vue omniscient. Son intervention brise la fictionnalité du récit et construit un pacte entre lui et le lecteur. Tout au début, c'est avec le consentement du lecteur que l'auteur se donne un esclave comme héros de son récit :

« Il y avait un jeune noir qui sera, si le lecteur veut bien le permettre, le héros de cette histoire, pour le moins aussi véridique que les aventures du poème mauricien. »²¹⁹

Ce qui nous prouve que l'histoire de Sacatove n'est pas une pure fiction mais une histoire aussi vraie que la pastorale *Paul et Virginie* dont s'inspire Lisle.

La description de Sacatove est simple, non élaborée par des métaphores oniriques surhumaines :

« Son dévouement et sa conduite exemplaire devinrent proverbiaux à dix lieues à la ronde. Son maître le fit commandeur malgré son âge, et les noirs s'accoutumèrent à le considérer comme un supérieur naturel. »²²⁰

La description du marron malgache se rapproche de l'image de Frême quand il était jeune. « Gai, doux et s'habitua à parler créole avec tant de facilité ». Son caractère doux et gai fait de lui un ami de son maître mais l'apprentissage de la langue créole lui fait d'un esclave fidèle qui ne résiste pas. Depuis son arrivée à l'île, l'auteur ne nous décrit aucun événement perturbateur de la part de cet

femme de Mussard et Françoise dans le roman *Bourbon Pittoresque*, *Marie des Marrons* ou encore Mlle Bellecombe de *Salazie ou le piton d'Anchain*, etc. Mais pour la première fois, nous avons dans la littérature, la représentation d'une femme blanche « froide ». Elle n'a aucun trait de douceurs accordées à la couleur de sa peau. *Ibid.*, p. 432

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

esclave noir, ce qui le rapproche très bien de Frême, extrême dévot de la culture blanche. De plus, les autres esclaves de la plantation commencent à le considérer comme un «être de naturel supérieur», ce qui nous montre que Sacatove n'est pas un esclave sans particularité : il montre depuis son débarquement des signes d'intelligence qui le rapprochait au maître. L'auteur nous laisse une possibilité de spéculation que Sacatove a toutes les capacités pour être transformé en un nègre-blanc. Mais en voici le premier coup de théâtre. «Tout allait pour le mieux dans l'habitation, quand, un beau jour, Sacatove disparut et ne revint plus.»²²¹ Il est parti marron. La raison est inconnue non seulement aux lecteurs, mais aussi aux habitants de la plantation. Puis, il tombe dans l'oubli. Il devient un être sans intérêt au maître.

Un esclave tant dévoué, pris pour intelligent disparaît du jour au lendemain. Après quelques «recherches les plus actives [...] qu'il était oublié». Ces phrases montrent aux lecteurs que d'une part le marronnage semble être un phénomène commun dans l'île et d'autre part, cela nous montre à quel point la mémoire coloniale est si courte. A peine deux mois, Sacatove est déjà oublié par la communauté. Mais quelle communauté ? Des maîtres ou des esclaves ? La phrase indirecte employée par l'auteur nous laisse dans cette confusion. Cependant, l'oubli est peut être compris comme une composante intégrale de l'esclavage. Pour Paul Ricœur, l'oubli est « une atteinte, une faiblesse, une lacune »²²² qui manifeste par l'effacement des traces ici psychiques²²³. D'où la disparition de Sacatove ne manifeste nullement comme un événement important dans l'habitation, de même, l'auteur ne nous parle pas des autres esclaves, leurs impressions sur la disparition d'un être *supérieur naturel*. Lecomte de Lisle nous fait-il parvenir une vérité historique ? De quel oubli fonde-t-elle la société esclavagiste ?

²²¹ *Ibid.*

²²² RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p. 537.

²²³ Traces psychiques, qu'on peut appeler impression [...] des affections, laissées en nous par un événement marquant [...] frappant. *Ibid.*, p. 539.

Toutefois cet oubli se traduit pour l'auteur par un autre sentiment qu'il décrit comme typiquement créole : l'indifférence. L'attitude de la famille en face de la disparition de Maria marque une stupeur. Comme pour Sacatove, après quelques jours de recherches intensives, elle est tombée dans l'oubli comme l'esclave parti marron. L'auteur décrit « Tout marcha comme d'habitude dans la maison ; seulement il y eut une chambre inoccupée. »²²⁴ Comme vu auparavant au début du chapitre, cette attitude remarquée par l'auteur est une vive critique de la société créole qui dilue l'importance des événements et en préserve seulement les plus marqués.

ii. Sacatove et Maria : un amour impossible

Comme Houat, Lecomte de Lisle nous met sur le plateau littéraire une histoire d'amour entre une blanche et un esclave. Néanmoins, nous avons une histoire d'amour impossible. L'amour que Sacatove éprouve pour sa maîtresse n'est pas réciproque. Nous apprenons avec beaucoup de surprise que Sacatove a enlevé la jeune maîtresse en avançant dans le récit. Car l'auteur ne nous donne aucune piste sur l'amour secret de Sacatove. Si le départ en marronnage de Sacatove est le premier coup de théâtre, le second est l'enlèvement de la maîtresse par ce dernier. Nous découvrons cette histoire d'amour non-partagé dans la caverne de Sacatove.

Le dialogue entre Sacatove et Maria ne dépasse pas de quelques lignes, mais ils sont poignantes et ne laissent aucun malentendu. Nous découvrons les réponses aux questions que l'auteur nous nous a fait poser. Pourquoi partir marron ? Où est Maria ? Quel rapport entre le marronnage de Sacatove et l'enlèvement de Maria ? Et que va-t-il faire d'elle ? Avec toutes ces questions, l'auteur nous pousse à découvrir le rapport de force immuable entre les deux personnages.

Scatove est décrit comme un homme affable pour un esclave qui a enlevé la jeune maîtresse. D'ailleurs, si le lecteur espère les scènes de « la sauvagerie

²²⁴ *Scatove*, p. 433.

africaine » envers une blanche, il se trompe. Ceci s'oppose pleinement à la description des marrons tueurs et sauvages du temps de Dayot : Sacatove ne saute pas sur la jeune blanche pour la violer mais au contraire « la contemplait avec sa physionomie insouciant et douce. »²²⁵ Ce qui rapprocherait bien Sacatove et Frême, qui voyaient la femme blanche comme une déesse inaccessible.

Le rapport dans la caverne, entre Sacatove et sa maîtresse, continue à être celui du maître et de l'esclave. Toutefois, la distance qu'il maintient entre son corps d'esclave et de sa jeune maîtresse évoque la distance infranchissable qu'éprouve Sacatove. La blanche garde sa supériorité, par sa couleur de peau, même dans l'espace du marronnage, et semble être forte et présente. D'autant plus que Sacatove se montre soumis dans un premier temps à travers ses paroles. Dans ce cas, il serait intéressant de noter le parallélisme entre le personnage de Frême et de Sacatove dans leur rapport avec la femme blanche. Les deux hommes de couleurs expriment une extrême dévotion envers la femme blanche. Sacatove, lui :

«[...] s'approcha sans bruit et, se mettant à genoux devant elle, lui dit avec un accent de tendresse craintive »²²⁶

Frême en sauvant la vie de Marie de l'incendie se positionne comme Sacatove :

« Il [Frême] était comme une noire statue agenouillée, la regardant, l'admirant, l'invoquant avec une expression de joie, de tendresse, d'inquiétude ineffable ! »²²⁷

Scatove et Frême semblent être le double l'un de l'autre dans la littérature du marronnage. Ces deux hommes ont pour but d'atteindre la même cause: vivre en liberté avec une blanche, rêve impossible à réaliser dans les bas. En revanche seul Frême est chanceux, il pourrait posséder le fruit de son désir brûlant sans trop le faire souffrir.

²²⁵ *Ibid.* p. 436.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Les Marrons*, p. 84.

En ce qui concerne la raison du marronnage de Sacatove, nous comprenons très vite qu'en dehors de la soif de la liberté, l'amour profond qu'il éprouve pour sa maîtresse est la raison sous-jacente :

Pardon ! Je vous aimais tant ! Je ne pouvais plus vivre dans les bois. Si je ne vous avais pas trouvée à la grande case, je serais plutôt revenu à la chaîne que de courir le risque de ne plus vous voir. Pardon!²²⁸

Voici le marron de Leconte de Lisle qui est prêt à revenir à l'habitation par manque d'amour de sa maîtresse. Le marron de cette nouvelle se veut un héros romantique. Comme nous le montre Léon François Hoffmann dans son ouvrage *le nègre romantique* :

« Le héros romantique est volontiers un surhomme aux passions irrésistibles. [...] Dans l'imagination collective, le Noir, placé sous le signe de l'excessif, est un personnage fait sur mesure pour les créateurs de grands criminels et de demi-dieux de la vertu. »²²⁹

En enlevant Maria, Sacatove commet un acte affreux. Quand elle ne répond pas à ses avances, il décide de la renvoyer chez elle. Leconte de Lisle attribue des qualités des hommes nobles helléniques à ce marron à la peau noire. Comme son mouvement littéraire Parnasse qui célèbre la beauté grecque, l'auteur transforme un esclave en un homme blanc tout en gardant sa distance.

Ce qui veut dire que l'engagement de l'auteur dans ces transformations est tellement subtil que les lecteurs semblent être emportés par la beauté et la noblesse de Sacatove. Il n'est pas un marron violeur mais un véritable humain. De nouveau, on rentre dans une représentation partielle du marron, qui comme Frème manifeste les possibilités d'être le même mais échoue dans l'entreprise car si l'homme noir est totalement transformé en homme blanc comment fonctionnerait la question de la différence ? Comme l'explique Bhabha «The

²²⁸ *Sacatove*, p. 436.

²²⁹ HOFFMANN, Léon-François, *op.cit.*, p. 219.

question of representation of difference is therefore always also a problem of authority.»²³⁰

De plus, en comparant avec les marrons de Dayot, la représentation du marron se métamorphose chez Leconte de Lisle. Des marrons farouches, buveurs de sang nous passons à une image de marron courageux, mais juste, naïf et honorable. Honorable parce que vers la fin de cette nouvelle Sacatove lui-même demande d'être abattu par son jeune maître. Car son discours nous révèle qu'il n'a plus raison de vivre dans les bois sans l'amour de sa maîtresse :

« [...] Sacatove est malheureux maintenant ; il n'aime plus les bois, et veut aller au grand pays du bon Dieu, où les blancs et noirs son frères ! »²³¹

Le marronnage de Sacatove nous évoque des raisons superposées. Tout d'abord Sacatove disparaît un beau jour ; ensuite il enlève sa maîtresse car il est amoureux d'elle et qu'il ne peut plus vivre seul dans les bois ; enfin il la ramène chez elle, puis il vient volontairement se faire tuer devant son maître. Les raisons varient de la soif de la liberté à l'amour impossible pour une blanche. Son échec prouve l'impossibilité de vivre dans cette île. La seule solution de délivrance de cette terre infernale est la mort. Et Sacatove se fait tuer. Carpanin Marimoutou nous fait signe de cette tendance dans son article²³². L'impossibilité d'aimer la femme blanche et habiter cette terre éprouve, comme le dit Marimoutou, l'enjeu d'une terre créole :

« [...] ce n'est pas vraiment le marronnage qui constitue Sacatove en héros ; le marronnage dit l'impossible réalisation du désir dans

²³⁰ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, op.cit., p. 89.

²³¹ *Sacatove*, p. 438.

²³² MARIMOUTOU, Carpanin, « Littérature, imaginaire, créolisation : texte et intertextes » dans *Identité et société réunionnaise : nouvelles perspectives et nouvelles approches*, Karthala, Paris, 2005.

cette Histoire-là, le marronnage dit qu'il y a pas de place pour le désir ici et maintenant, espace insulaire et dans ce temps. »²³³

La mort de Sacatove touche directement la question d'habiter l'île par les non-blancs. Or la seule possibilité offerte à ce marron est la mort. Sacatove est touché par la mélancolie. Comme l'explique Hoffmann dans son analyse du personnage du noir, la littérature romantique :

« A une valeur exemplaire [...] aux sentimentaux qui cultivent la mélancolie, [...] l'exilé dans un monde injuste, le jouet d'un Destin malveillant, dont on a bafoué la dignité humaine. »²³⁴

Cette construction de personnage marron mélancolique touche les cœurs sensibles des métropolitains car Leconte de Lisle fait un portrait très péjoratif de la classe des créoles et la fin le prouve davantage. Nous remarquons que ce n'est pas le jeune créole parti en chasse dans les bois qui trouve Sacatove. Au contraire, le marron se présente devant le jeune créole. C'est lui qui vient chercher la mort et non pas le contraire. « Il était nu comme toujours, sans armes et les mains croisées derrière le dos »²³⁵ Voici la parfaite soumission de Sacatove sans armes, nu et les mains croisées qui se rend au faucheur.

La mort de Sacatove ici ne célèbre pas la victoire du bien contre le mal au contraire elle pleure la mort du « célèbre marron », calme, posé et surtout malheureux. Tous ces éléments mise en avant dans la narration comme le disait Hoffmann transforme le marron en un être romantique, prêt à mourir pour une noble cause qui est l'égalité, la fraternité et la liberté. Le créole blanc est ici encore une fois humilié par l'auteur car ce n'est pas lui qui a chassé cette proie, au contraire la proie a décidé de tomber dans ses bras. D'où comme le disait Sacatove à sa maîtresse, c'est lui qui fait grâce à son maître car le marron aurait pu le tuer mais cède dans cette bataille.

²³³ *Ibid.*, p. 133.

²³⁴ HOFFMANN, Léon-François, *op.cit.*, p. 218.

²³⁵ *Sacatove*, p. 438.

iii. Le métissage : comment comprendre ces naissances des mulâtres ?

Tout ce qui est encore plus intéressant à noter dans cette nouvelle est aussi sa fin. Maria une fois délivrée, se marie avec un blanc. Un peu plus tard, elle donne naissance à un nourrisson qui a eu « la peau moins blanche qu'elle²³⁶ ». Alors comment prendre cette fin ? Un miracle ? Car Maria n'a jamais été agressée sexuellement par Sacatove et elle ne lui pas cédée non plus. Alors comment comprendre la couleur de peau moins blanche de l'enfant ? A-t-il été miraculeusement conçu ? Comme son prénom le suggère, Maria porte l'enfant immaculé de Sacatove et par la suite se transforme comme pionnière du métissage non pas vulgaire mais spirituelle, qui n'était que possible dans le marronnage. Le corps de Maria n'a pas été violé par Sacatove mais nous pourrions dire que l'auteur fait de sorte que c'est son âme qui conçoit cet enfant. Cette image s'oppose à l'enfant mulâtre du couple Maria et Frême qui fonde une famille dans le marronnage, alors que Sacatove échoue dans son entreprise.

Les enfants mulâtres *des Marrons* de Houat et de *Sacatove* de Lecomte de Lisle sont nés d'une mère blanche. Ce thème n'est du tout pas à la mode à l'époque. Hoffmann dans son ouvrage en parlant des mulâtres, évoque un argument très apte :

« Pour l'écrivain, le Mulâtre est par contre assimilé au Blanc : il s'agit de prouver que la partie noire de son hérité ne l'empêche pas de se développer, intellectuellement, moralement et affectivement dans la même direction que la race des Seigneurs. »²³⁷

Dans ce cas, engendrer des enfants mulâtres dont la mère est blanche prouve son rapprochement désiré à la blancheur des maîtres. Ce qui montre les propos de Fanon quand il explique, dans les notes de bas de page, la relation entre femme de couleur et l'homme blanc :

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ HOFFMANN, Léon-François, *op.cit.*, p. 332.

« [U]ne Blanche qui accepte un Noir, cela prend automatiquement un aspect romantique. Il y a don et non pas viol. [...] c'est un honneur d'être la fille d'une femme blanche. »²³⁸

Si l'homme blanc prend la femme noire par la force, l'homme noir la prend par les actes nobles, en respectant le désir de la femme blanche. D'où nous pouvons extrapoler que l'enfant qui naitrait par l'union entre Homme noir et femme blanche est d'une pureté assurée car la femme blanche fait un don pour l'avenir de l'humanité.

Voici le nouveau marron transformé qui fait son apparition sur la scène littéraire réunionnaise. Dans une nouvelle d'une dizaine de pages, Leconte de Lisle superpose une multitude de raisons du marronnage qui vers la fin se termine par une note chrétienne expliquant la conception d'un enfant mulâtre, non pas par une union corporelle bénie par l'Eglise, comme dans le cas des *Marrons*. Leconte de Lisle ne met pas en avant la théorie du métissage comme base de son récit. Cependant il fait de Sacatove, un esclave qui cherche l'égalité entre les noirs et les blancs. Par cette égalité, naîtra une société qui abolira les différences ethniques. Lui, un esclave doux, meurt tragiquement pour son bien aimée. Leconte de Lisle montre explique que Personne :

« ne comprit pas en effet ce qu'il avait fallu à Sacatove de force d'âme et de générosité pour se dessaisir d'une femme que nul au monde ne pouvait lui ravir. »²³⁹

La grandeur surhumaine de Sacatove se place dans cet acte humain, de laisser comme l'a dit Hoffmann, dans ce « plus sublime dévouement » qui par la suite, le transforme en un être digne et romantique.

²³⁸ FANON, Franz, *Peau noire, masque blanc*, pp. 62-63.

²³⁹ *Sacatove*, p. 7.

Conclusion

Ce premier chapitre nous a permis de voir le marronnage et la place du marron dans des œuvres esclavagistes et abolitionnistes. Ayant *Bourbon Pittoresque* comme la seule œuvre de la littérature esclavagiste de l'époque, nous avons pu établir la place accordée au marronnage. Un roman purement antagoniste, *Bourbon Pittoresque* ne cherchait qu'à pousser à l'extrême la lutte entre marrons et chasseurs que l'auteur décrit comme une guerre civile. Orné de stéréotypes, ce roman nous donne un premier aperçu de la lutte sanglante de l'histoire de chasse des marrons de la Réunion. Les marrons sont représentés en deux catégories ethniques : les marrons malgaches et les marrons cafres. Pour Dayot, les Cafres sont des êtres plus féroces qui ne cherchent à exterminer les Blancs, alors que les Malgaches sont plus pacifistes. Ce roman pose cette distinction raciale et nous verrons que les œuvres suivantes soit le conteste soit s'appuie dessus pour construire leur intrigue. La tentative de fixer un être en fuite et camouflé commence à déstabiliser le discours colonial car l'obsession colonial

Le poème de Lacaussade, *La Salazienne* vient chanter la bravoure d'Anchaine, un marron légendaire de la Réunion. Un poète abolitionniste, Lacaussade, compare le marron à un aigle habitant la montagne. A travers ce poème, le poète nous donne une image très positive du marronnage qu'il compare à un acte naturel d'un homme privé de sa liberté. Il ensuite compare le marron à un aigle. Cette comparaison vient expliquer et appuyer la thèse du poète : la liberté fondamentale de l'Homme. Car nous savons qu'une des raisons du marronnage serait cette soif de la liberté.²⁴⁰

²⁴⁰ DESBBASCH, Yvan, « LE MARRONNAGE: Essai sur la désertion de l'esclave antillais », *L'Année sociologique*, Troisième série, Vol. 12, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 1-112. <http://www.jstor.org/stable/27885927>, consulté le 15 mars 2013.

Ensuite arrive le courant abolitionniste qui tourne la page du passé. Des marrons buveurs de sangs et pilleurs, nous passons aux marrons romantiques, prouvant une capacité intellectuelle qui les rapprocheraient des blancs. Le marron se transforme petit à petit en un pantin noir ayant des émotions blanches. Ce qui aussi change la cause de son marronnage qui ne se limite plus à un simple désir de tuer les blancs. Le roman *Les Marrons* de Houat pose les pierres fondatrices d'une œuvre abolitionniste où Frême, un Cafre, résiste en marronnage avec sa femme Marie, une blanche. Ce roman soutient la cause non seulement de l'abolition mais aussi du métissage. Il met en scène une relation interracial par le couple Marie et Frême. D'où nous constaterons qu'en approchant l'abolition, les couleurs des œuvres littéraires se modifient aussi. Le Noir tente de prouver sa capacité intellectuelle et physique par contre il prouve la possibilité de « Blanchir ». Frême est un Nègre-Blanc avec qui le marronnage tente de retrouver la dignité perdue.

La dernière œuvre, *Sacatove* de Leconte de Lisle, est une nouvelle qui raffine le personnage de marron. Un marron malgache épris de sa maîtresse, il l'enlève puis la délivre. Seul la mort vient le délivrer de sa situation de marron et esclave. Bien différent de Frême, Sacatove est représenté comme un demi-dieu grec, vénérant la beauté de sa maîtresse Maria. Leconte de Lisle à travers cette nouvelle critique l'esclavage et la classe des créoles insensible à la beauté qu'offre cette île. Avec cette œuvre, le marron se déplace et rentre dans la production d'un nouveau discours : habiter l'île. La mort de Sacatove annonce l'impossibilité d'habiter l'île par les esclaves.

Avec l'analyse de ces œuvres, nous rentrons dans le sujet du marronnage et dans l'évolution qu'il a connu au cours d'un siècle. Chaque œuvre est différente l'une de l'autre même si elles sont publiées avec quelques années d'écart. Mais, chacune d'elle nous donne un marron aussi différent de l'autre. Toute la littérature abolitionniste s'oppose avec la thèse esclavagiste. Le marron est transformé en un être romantique capable d'éprouver des sentiments

des Blancs donc cette capacité l'humanise. Cependant, la littérature de voyage lui réserve un autre destin que nous allons découvrir.

Chapitre II. La littérature du voyage et le marronnage : le rôle du marron dans une société post abolitionniste

De la littérature de fiction nous passons à un autre type de littérature, très répandue dans la colonie : la littérature du voyage. Nous recourons à l'article de Jean-Marie Seillan²⁴¹ qui nous donne une définition plus précise de cette littérature :

« Son dessein avoué est d'informer, de fournir des témoignages sérieux sur les contrées, les cultures, les peuples inconnus des Occidentaux. [...] Il modèle son récit sur les étapes de son itinéraire. [...] Il rassemble des informations géographiques, zoologiques, botaniques, ethnologiques [...]. »²⁴²

Nous tombons par la suite exactement dans ce type de littérature qui se lance dans le projet de la découverte de l'île par les savants botanistes. Nous avons vu auparavant, par exemple dans le cas du *Bourbon Pittoresque*, que dans la littérature de fiction, il y avait des parties savantes du type ethnologique. Cependant, les œuvres qui vont être analysées, rentrent dans la catégorie des études plutôt scientifiques. Adressées à un public érudit, les œuvres *L'exploration de l'intérieur de l'île*²⁴³ de Louis Héry (1829), *Une chasse aux nègres marrons* de Théodore Pavie (1845) et *Salazie ou Piton d'Anchain, légende créole* d'Auguste Vinson (1888) placent la question du marronnage au

²⁴¹ SEILLAN, Jean-Marie, « La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIXe siècle », *Romantisme* 2008/1 (n° 139), p. 33-45. DOI 10.3917/rom.139.0033

²⁴² *Ibid.*, p. 36.

²⁴³ HÉRY, Louis, *L'exploration de l'intérieur de l'île*, J. Régale, Paris, 1883. Ci-après *L'exploration*.

sein de leur écrit. Seul un roman *Noëlla* (1864)²⁴⁴ de Georges Azéma, publié à la même époque que les œuvres citées, ne fait aucune allusion au marronnage.

Ces récits scientifiques narrativisés sont généralement une tentative de découverte du centre de l'île. Ecrits quelques années avant et après l'abolition de l'esclavage, ces œuvres se veulent authentiques parce qu'elles sont dotées de l'étiquette du genre récits scientifiques qui ne cherche pas à mythifier le marronnage.²⁴⁵ Norbert Dodille dans son ouvrage explique cette littérature de voyage par la contradiction qu'elle manifeste :

« Le récit d'exploration arrive à conjuguer de manière harmonieuse des formes discursives a priori contradictoires : d'un côté, il tire vers le récit d'aventures, ou l'action ne manque pas, avec ses épisodes de violence, de suspens, de trahison [...] »²⁴⁶

Et en même temps, « il comporte un discours scientifique : géologie, géographie, botanique [...] »²⁴⁷ Les œuvres analysées dans ce chapitre se classifient dans la description que nous donne Seillan. et Dodille Les auteurs-voyageurs nous donnent toutes les informations sur l'intérieur de l'île : un espace jusqu'alors non découvert. Les Marrons et les petits-blancs y ont accès depuis longtemps, mais aucune étude scientifique et détaillée n'a été aboutie par les Créoles jusqu'à ce que Héry se lance dans l'affaire pour cartographier l'île.

Si nous observons les dates de parutions de notre corpus, nous voyons qu'ils sont bien publiés, pour la majorité, parallèlement avec les publications des œuvres de fictions. La théorie de Seillan nous explique que « [...] le voyageur

²⁴⁴ C'est un roman pastoral à la bernardienne qui narre l'histoire d'une certaine madame Dauban, enceinte et nouvellement débarquée à l'île et de sa vie à l'île de Bourbon. Elle donne naissance un peu plus tard à une fillette Noëlla. L'histoire se passe au début du 18^e siècle. Comme le roman de Dayot, Azéma place son intrigue au début de la colonisation. Cette fascination de placer une intrigue au début de la colonisation marque la volonté de faire un mythe de genèse.

²⁴⁵ Sauf pour Vinson qui sous-titre son roman comme légende créole

²⁴⁶ DODILLE, Norbert, *Idées et représentations coloniales dans l'Océan Indien*, , Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris , 2008, p 42.

²⁴⁷ *Ibid.*

raconte ce qu'il a vu ; le romancier affabule à partir de ce qu'il a lu. »²⁴⁸ Cela s'applique aussi dans le cas des écrits réunionnais du XIX^e siècle. Les récits de voyages servent non seulement aux romanciers mais aussi aux autres voyageurs. Dans le cas de Vinson ou plus tard chez Mac-Auliffe²⁴⁹ qui cite Jules Hermann, la découverte du centre de l'île s'est lancée comme un projet colonial à partir du XIX^e siècle, au temps du début de la colonisation. Les colons se concentraient plus au développement du littoral que du vaste centre qui était déjà le royaume des marrons. C'est avec la création des Sociétés savantes que l'étude du centre devient plus organisée.

Les sociétés savantes naissent à la Réunion au XIX^e siècle. Les Sociétés des sciences et arts sont créées en 1856 qui contribuent majoritairement à l'étude du local et des locaux. Héry les fonde avec Antoine Roussin qui fait le premier pas vers la validation d'une littérature scientifique dans la colonie. Leur importance manifestent jusqu'à aujourd'hui comme nous le montre Michel Beniamino dans son article²⁵⁰ :

« Ces sociétés savantes réunionnaises – la Société des sciences et arts créée en 1856 et l'académie de La Réunion en 1913 – contribuent à la constitution d'une formation discursive vivace dont on peut suivre les linéaments jusqu'à nos jours. »²⁵¹

La naissance de ces sociétés joue un rôle primordiale à la formation de l'intelligentsia réunionnaise qui commence à se concentrer de plus en plus sur l'île non pas d'un point de vue *exote* mais d'un point de vue scientifique. L'île devient un véritable objet d'étude pour les locaux que pour les voyageurs, comme par exemple, Héry qui se naturalise en « bourbonnais ». Nous voyons

²⁴⁸ SEILLAN, Jean-Marie, « La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIX^e siècle » *op.cit.*, p. 32.

²⁴⁹ Mac-Auliffe est un médecin résident de l'Etablissement thermal de Cilaos a écrit dans *Cilaos Pittoresque et Thermal*, en 1902, sur la condition de cette ville des grands marrons pris par François Mussard que Hermann raconte dans son ouvrage *la colonisation de l'île Bourbon*.

²⁵⁰ BENIAMINO Michel, « De l'interprétation publique de la réalité à l'île de la Réunion », *Journal des anthropologues*, 79 | 1999, pp.115-137.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 120.

donc une progression parallèle entre les productions purement littéraires et des productions savantes. L'une influence l'autre, et dans ce cas, les écrits savants influencent davantage les écrits de fictions.

De nouveau, Dodille observe que ces récits de voyages sont aussi parsemés de micro-récits qui viennent enrichir le corps. Cette observation est valable pour le corpus de cette partie. Ces œuvres pour la plupart abondent des événements ponctuels qui surprendraient le lecteur, narrant des événements soit héroïques ou horribles.²⁵²

Par ailleurs, après l'abolition de l'esclavage, nous n'avons aucun rapport, ni des chasseurs ni de la police coloniale, sur l'intégration des groupes de marrons dans la société post-esclavagiste. Nous assumons qu'ils sont tous descendus pour s'intégrer dans la nouvelle société libre. Cependant, nous notons déjà qu'en dehors de la période de l'abolition de l'esclavage, qui a mis fin à un système opprimant, la question du marronnage s'appesantit toujours. En même temps, évoquer le centre de l'île sans parler du marronnage était une tâche impossible pour les scientifiques. Car les empreintes laissées par ces derniers se manifestent comme des repères importants pour naviguer à l'intérieur cette île dense et encore inconnue. Un espace de mystère et en même temps un espace occupé et habité par les anciens esclaves, nous observons que le centre de l'île porte toujours la toponymie malgache alors que le littoral est bien christianisé par les noms des saints. Cette dichotomie est une attraction de plus pour savoir comment un espace colonial, qui a priori devrait être uniforme, se manifestent des signes de différence dans le cas de la colonisation d'une île vierge.

²⁵² Les œuvres dites de voyages ont tous ces micros récits et c'est plus proéminent dans les œuvres de Louis Héry et d'Auguste Vinson. Pavie à son tour, ne nous donne que la vie de Maurice et de Quinola dans le diégèse. Ces micro-récits viennent d'une part enrichir le corps mais d'autre part, ils appuient sur les connaissances du voyageur, et sur son sens d'analyse. Dans notre cas, nous avons gardé des micro-récits qui ont un rapport direct avec le marronnage dans notre analyse.

1. *Fables créoles et Explorations à l'Intérieur de l'île Bourbon : une étude de marronnage à travers l'espace du centre*

Louis Héry, un métropolitain, arrive à Bourbon en 1820 pour « s'occuper d'une plantation de cannes à sucre et de l'usine qui y a été érigée, dans le quartier de La Montagne. »²⁵³. Mal connu pour un travail de gérant d'usine, il s'oriente vers l'enseignement au collège royal. George Gauvin nous fait parvenir la source de l'inspiration d'Héry pour écrire les fables en créole²⁵⁴, il dit qu'un certain François Chrétien « a entrepris d'écrire en créole mauricien [...] un ouvrage intitulé *Les Essais d'un bobre africain* qui le pousse à écrire en créole réunionnais. Dans cette œuvre, c'est surtout la partie de *l'exploration de l'intérieur de l'île* qui nous fournit des éléments riches en question du marronnage²⁵⁵. *L'exploration* est un texte qui veut être scientifique et bien sûr descriptif d'une nature abondante. Elle contient des passages importants sur les marrons et de leurs vies sous forme de récits rapportés à l'auteur par des guides ou des découvertes personnelles des vestiges par l'auteur lui-même. Sans oublier une description riche du centre de l'île, de sa toponymie, de sa flore et de sa faune. Dans notre analyse, nous nous sommes strictement intéressés dans les passages où le marronnage a été évoqué.

²⁵³ GAUVIN, Georges « Il était une fois... Louis Héry, auteur de fables en créole réunionnaise », Témoignages, 5 août 2008, <http://www.temoignages.re/culture/il-etait-une-fois/il-etait-une-fois-louis-hery-auteur-de-fables-en-creole-reunionnais,31495>, consulté le 10 février 2017.

²⁵⁴ C'est le premier ouvrage écrit en créole réunionnais bien avant les mouvements créoliste des années 70.

²⁵⁵ HÉRY, Louis, *L'exploration dans l'intérieur de l'île de Bourbon*, Nouvelle édition, Paris, 1883. (Première édition 1833). Ci-après *Une chasse*.

La première partie de l'œuvre est composée des fables traduites en créoles réunionnais. C'est plus précisément dans la seconde partie qu'Héry raconte ses découvertes de l'intérieur de l'île.

a. Des versions de l'histoire d'Anching : le processus de mythification

La version de l'histoire du marronnage d'Anchaing est racontée dans un paragraphe, dans la section « La tête du Grand-Bé-Noune ». C'est en expliquant les noms des pitons qu'il introduit la légende derrière le nom d'Anchaing.

« Vous voyez que les montagnes du Bourbon ont leurs légendes comme les glaciers de l'Helvetic ; en voici une qui se rattache au piton d'Anching, et qui explique le nom donné à cet obélisque qui surgit du fond du cirque de Salazie. »²⁵⁶

Dans cette version, nous ne trouvons aucune parole d'Anchaing. Cela nous montre qu'en confectionnant un texte purement érudit, Héry ne voulait pas se concentrer sur les questions de la littéarité de son texte. Il est là à reproduire des évènements dont il a entendu parler lors de son exploration et de son séjour dans l'île.

Héry décrit Anchaing comme Madécasse alors que Dayot, dans *Bourbon Pittoresque*, l'évoque comme Cafre. Son nom ainsi que son identité, tout reste un mystère pour les écrivains de l'époque. En un mot, contrairement à ses prédécesseurs, Héry ne se concentre point sur l'appartenance ethnique de l'esclave²⁵⁷. Dans son œuvre, Dayot nous fait un portrait plus pacifiste des malgaches à l'aide de l'image de Mafat et aussi dans sa version de l'histoire d'Anchaing rapportée par le père Touchard, nous le trouvons vieux et inoffensive, comme chez Héry. En voici la version d'Héry:

« Un Madécasse nommé Anching, pour se soustraire à une punition se sauva dans les grands bois [...] et suivit de sa femme, il y planta sa tente ou plutôt les farouches de son ajoupa, [...] il avait trouvé avec l'indépendance, les nécessités de la vie, [...] et

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 93.

²⁵⁷ Rappelons-nous bien que l'identité d'Anchaing varie au cours du temps. Pour Lacaussade, Anchaing était un Africain alors que pour Dayot il était un Malgache comme pour Héry.

enfin une plate-forme assez spacieuse pour y cultiver quelques racines. Il faut si peu à l'homme sauvage ! [...] »²⁵⁸

Dans la première partie de la version de l'Histoire d'Anchaing que Héry nous apporte, nous le voyons comme jeune malgache parti marron avec sa femme et vivant paisiblement dans la nature avec ses sept enfants. Héry nous ne donne aucune information sur les enfants ni sur la femme. Après avoir vu la version d'Héry, il serait intéressant de remarquer celle de Dayot :

« Anchaing était un des sept premiers esclaves de Bourbon : très jeune encore, arrivé dans l'île, il se sauva dans les montagnes, se fixa sur ce piton. [...] Il vivait dans la solitude la plus complète sur ce rocher dont il avait été le Robinson. [...] Un jour il rencontra une jeune noire marronne qui, tombant de faim et de lassitude, épuisait des dernières forces à couper avec une pierre aigüe le chou d'un palmiste. [...] Il en eut huit filles, dont l'une Marianne, était la femme de Cimandef, et l'autre, Simangavole, était, [...] la femme de Matouté. Anchaing ne s'était jamais beaucoup éloigné de sa caverne ; il vivait paisiblement de chasse, de pêche et de racines qu'il cultivait. Le haut de son piton était un observatoire. »²⁵⁹

Dans la version de Dayot, nous avons des informations de plus sur la famille d'Anchaing. Mais la version d' Héry apporte des éléments en plus, en ce qui concerne le paysage. Les noms des plantes exotiques sont énumérés : songes et fanjans, etc. Des plantes plutôt tropicales que l'auteur appuie sur la nécessité de les nommer car le public adressé est métropolitain : « Le personnage [noir] intéresse également les amateurs, de couleur locale. Il habite cette grande nature sauvage qui fait rêver les lecteurs parisiens. »²⁶⁰ Alors que le récit de Dayot se focalise plus sur la narration²⁶¹ que sur les détails de la végétation de

²⁵⁸ *L'exploration*, p. 93.

²⁵⁹ *Bourbon pittoresque*, p. 50.

²⁶⁰ HOFFMANN, Léon-François, *op.cit.*, p. 218.

²⁶¹ Dayot compare Anchaing à Robinson. Cette comparaison est intéressante à étudier car d'après Gilles Deleuze le personnage de Robinson dans l'œuvre de Tournier n'est ni pionnier d'une nouvelle culture ni d'un nouveau système économique. « La récréation mythique du monde à partir de l'île déserte à place à la recomposition de la vie quotidienne bourgeoise à partir d'un capital. Tout est tiré du bateau, rien n'est inventé, tout est appliqué péniblement

l'île. La première distinction des récits de fiction et de voyage commence à manifester dans ces petits détails.

Ce qui est encore plus intéressant à noter c'est la fin de l'épopée d'Anchaing chez ses deux auteurs. Pour Héry, Anchaing est capturé par un chasseur qui observe la fumée dans le ciel clair. Le chasseur dit : « point de fumée sans feu, et point de feu, autre que celui du volcan, sans main qui l'allume. Je cherchais des marrons, j'en tiens.»²⁶² Dans la version d'Auguste Vinson²⁶³, son maître pardonne et accepte toute la famille d'Anchaing pour les réintégrer dans la plantation. Chez Dayot, il se fait tuer par Père Touchard. Touchard narre la scène à sa fille :

« [...] je fis feu en accompagnant de la voix le bruit de la détonation : Anchaing agita ses bras en l'air, s'affaissa tout à coup et disparut. »²⁶⁴

Ces deux versions de la vie d'Anchaing rendent son histoire plus mystérieuse et spéculative. Chaque version apporte et occulte quelque chose. Cela explique que les besoins de l'écriture de fiction et de voyage varient abondamment. Héry insère les récits du marronnage dans son *exploration* quand le lieu visité est rapporté par des créoles des Hauts. Donc c'est le lieu qui rappelle le récit. Au contraire dans *Bourbon Pittoresque*, l'auteur a construit une œuvre de fiction inspirée des faits établis et mythifié. Le poème de Lacaussade qui paraissait aussi à la même année que le roman de Dayot, ne nous parle ni de la femme, ni des enfants, ni de sa capture mais de sa vie en liberté mais chante le courage de ce marron et de la beauté de la liberté.

sur l'île », DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Editions de minuit, Paris, 2002, p. 15.

On verra plus tard que Vinson fait d'Anchaing un pionnier de ses temps.

²⁶² *L'exploration*, p. 94.

²⁶³ Le roman Piton d'Anchaing de Vinson est un roman et il sera analysé dans la partie suivante.

²⁶⁴ *Bourbon pittoresque*, p. 49.

Chaque auteur multiplie les récits du marronnage d'Anchaing pour amener ses lecteurs dans une nouvelle aventure. Néanmoins, chaque auteur le place dans un passé bien lointain et discontinu du présent. Ce qui rehausse l'aspect de la mythification par le processus de répétition. Dans toutes les versions, le binarisme s'annonce : il y a un eux et nous. E.R. Leach nous explique dans son article le binarisme de la pensée humaine :

« Les oppositions binaires font intrinsèquement partie du processus par lequel passe la pensée humaine. Il est nécessaire que toutes les descriptions du monde fassent ainsi la discrimination des catégories : « P est ce que non-P n'est pas »²⁶⁵

Anchaing et son histoire sont pertinents grâce à la présence du maître. Le maître répète son histoire, et par la suite le rend éternel. De plus, dans toutes les versions, les auteurs rapportent la renaissance de l'esclave dans les Hauts qui connote la Genèse, celle qui explique la naissance d'un monde autre que celui du bas. La vie de ce marron est l'écho de la vie d'Adam et d'Ève, très proche de la Bible. En même temps, cette formation du couple dans les Hauts reste une tradition depuis le début du siècle (Anchaing/Héva, Frême/Marie, Sacatove/Maria). Nous pourrions voir les premières manifestations de la genèse des Hauts à travers le marronnage. Comme le mythe qui explique la naissance de l'espace, le marronnage, à son tour, explique la naissance des Hauts. Et la chasse devient un médiateur qui, comme l'explique E.R. Leach²⁶⁶, célèbre la vie des créoles par la mort des marrons. Donc, la mythification du marronnage en fait explique la naissance d'un peuple à part, les créoles.

²⁶⁵ LEACH, E.R, « La Genèse comme mythe » traduit par Andrée Lyotard-May, *Langages*, vol 6, No 22, 1971, p. 15.

²⁶⁶ « Nous trouvons une distinction catégorielle ternaire : l'agriculture (qui signifie la vie), la guerre (qui signifie la mort) et la chasse (qui est une catégorie médiatisante puisqu'elle est un moyen de vivre pour les hommes, mais qu'elle signifie en même temps la mort pour les animaux) », *Ibid.*, p. 16.

b. Les marrons et leurs lieux de mémoires : la caverne comme habitat et tombeau des marrons

Avec la légende d'Anchaing, nous avons divulgué une première possibilité de reconnaissance du Piton comme un lieu de mémoire²⁶⁷ et du mythe du marronnage. En évoquant ces récits, l'auteur permet aux lecteurs de ne pas se perdre dans la scientificité de son texte qui pourrait vite devenir lasse. Les micros récits placés au centre du récit dominant serviraient par exemple comme un divertissement ou une évasion pour les lecteurs. En outre, ces récits sont tous remplis de scènes de luttes, de chasses et de meurtres qui nourrissent l'imaginaire colonial. Dotés des informations scientifiques concernant l'espace du centre, ces récits tombent dans le cadre de la littérature coloniale qui cherche à fixer l'identité marronne. Ces récits affiliés à des lieux visités par l'explorateur nous donnent une image du marron typique : sauvage, tueur, soif du pouvoir etc. Cependant, nous avons d'autres enjeux qui bourgeonnent. Les récits du marronnage apportés par Héry sont fortement liés aux lieux visités. Contrairement aux récits fictionnels, le lieu devient important pour évoquer le marronnage. Ce qui explique que la mémoire est plutôt liée au lieu. L'espace du marronnage par la suite devient «un lieu terrible et ensanglanté».

Comme le récit du piton d'Anchaing, la légende de Maham est en outre un discours rapporté par l'auteur qui raconte à ses lecteurs une autre légende haletante, d'une sauvagerie portée à l'excès. Maham et son voisin décident de réunir deux camps de marrons pour régner conjointement. Cependant, cette

²⁶⁷ «Le lieu de mémoire» est un terme conçu par l'historien Pierre Nora dans sa collection dirigée en trois parties *La République, La Nation et les France* traitant la question de la mémoire collective française. Nora dans ces trois volumes d'étude sur la mémoire ne fait aucune mention de la mémoire de l'esclavage. Glissant nomme ce manque « le ratage de la mémoire collective » dans son discours Antillais.

« La notion de « lieux de mémoire », telle qu'elle avait été construite dans ce cadre après avoir été empruntée à la rhétorique latine dans laquelle le *locus memoriae* visait à associer, pour fixer l'ordre du discours, une idée à un lieu » dans SAINT-GILLE, Anne-Marie. « Canonisation culturelle et identités nationales : l'élaboration des « lieux de mémoire » », *Études Germaniques*, vol. 247, no. 3, 2007, pp. 573-586.

histoire de collaboration se termine dans une tragédie. La sauvagerie marronne s'est livrée contre un couple malgache :

« Quelques jours auparavant, ayant à se plaindre de la désobéissance d'un malgache et de sa femme, il les avait liés sur un bucher, transpercées à coups de sagaies et brûlés ensuite dans la caverne qui leur servait de repaire. »²⁶⁸

C'est encore un Malgache qui est torturé avant d'être tué par le chef. La caverne utilisée pour s'abriter est devenue leur tombeau. Chaque piton, chaque coin et recoins de l'intérieur devient un espace de mémoire lié au marronnage. Les cavernes sont un leitmotiv important dans l'histoire du marronnage. Si nous remontons un peu dans notre corpus, quasiment toutes les œuvres de fictions et de voyages nous évoquent la caverne.

Le roman *les Marrons* de Timagène nous donne une image de la caverne comme un utérus protecteur. Marie et Frême sont introduits par l'auteur dans le chapitre intitulé « La Caverne- Frême et Marie ». Le Câpre qui s'est sauvé des chasseurs, cherche refuge dans cette Caverne. En voici, une première description « Un grand trou noir se montrait au ventre du morne et à la naissance du plateau. [...]. C'était une caverne spacieuse » (*Les Marrons*, p 54-55). Un peu plus loin, Frême annonce au nouveau invité qu'« il n'y a chemin, ni par en haut ni par en bas, et il faut un coup du hasard, vraiment, pour arriver ici ». (p 59). C'est la seule description de la caverne que Timagène fournit au lecteur, mais nous comprenons bien qu'il s'agit d'un lieu sécurisé du couple.

Cependant, l'image de la caverne est traitée avec beaucoup de précision chez Leconte de Lisle. Sacatove qui enlève Marie, la fille du maître, la ramène dans une caverne. En voici une première description :

« Il y avait là une grande caverne divisée en deux parties naturelles [...]. L'ouverture était à peine franchie que la courbe

²⁶⁸ *L'exploration*, p. 122.

du roc s'élançait à une hauteur triple de la largeur de cet as île, alors inconnu des noirs marrons. »²⁶⁹

L'auteur prend soin de décrire la caverne de Sacatove. La grandeur de cette caverne reste un élément important. La caverne ayant deux séparations. D'un côté la caverne est remplie d'objets de vivre, des objets pillés lors de la descente :

« Au hasard, pêle-mêle, accrochés ou roulant à terre, des fusils, des couteaux à cannes, des barils de lard salé, des sacs de riz, de sucre et de café, des vêtements de toutes sortes, des marmites et des casseroles, encombraient cette antichambre. »²⁷⁰

La deuxième chambre contient des objets de luxe que Sacatove a volé de la chambre de sa maîtresse :

« [...] Chaises, fauteils et divans meublaient cet étrange salon ; et, nonchalamment courbée, au fond, sur une riche causeuse bleue, vêtue de mousseline, calme et immobile, quoiqu'un peu pâle, dormait ou feignait de dormir une jeune fille blanche. »²⁷¹

Sacatove en pillant la chambre de sa maîtresse voulait recréer l'ambiance de luxe au milieu de la nature réunionnaise. Les objets de vivres et de luxe sont bien apportés de l'habitation. Cependant les uns servent à la survie du groupe et les autres, au bonheur de la maîtresse. Contrairement à Marie dans les *Marrons* et leur vie humble dans la caverne, Sacatove essaie de recréer l'ambiance coloniale dans le milieu du marronnage. Cette dichotomie exprime l'écart entre les deux mondes. Le marron se contente du minimum alors que la maîtresse se donne à la folie du luxe.

La caverne de Marie et de Frême n'est pas aussi richement décorée et équipée que celle de Sacatove, C'est une modeste et simple caverne qui protège le couple de la nature et des chasseurs. Pour Houat la caverne se sert d'un espace de confiance. Les marrons confient et partagent leurs désirs, leur passé, leur

²⁶⁹ *Sacatove*, p. 5.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

douleurs. C'est un lieu qui leur donne la possibilité, en dehors de la plantation, à redevenir un être humain. Sacatove exprime son amour pour sa maîtresse dans la caverne comme Le Câpre qui raconte sa vie dans les plantations et son désir de rejoindre son grand-père. La caverne étant un lieu clos et isolé leur permet de racheter la liberté perdue dans l'esclavage.

Dans le monde de la littérature du voyage, la caverne se métamorphose en un chronotope condensant le temps et l'espace, ce qui permet aux lecteurs de voyager dans un temps et espace loin et mystérieux²⁷². Dans les récits que nous narre Héry, la caverne devient un lieu manifestant des histoires à jamais perdu et grâce à l'auteur qui fait des expéditions, nous les redécouvrons. En narrant, un passage sur le meurtre commis par Maham, Héry condense la souffrance d'un couple assassiné. Quand il évoque la caverne de Mussard dans « le Piton des Neiges », c'est la bataille de Mussard contre les marrons qui rend cette narration immémoriale.

« Il vit à l'entrée de la caverne un marron armé de sa sagaie. [...] Mussard l'étendit mort d'un coup de feu. Ce fut le signal du massacre. Les marrons sortirent tumultueusement [...] mais ils furent mitraillés par la décharge. »²⁷³

Cette lutte héroïque rapportée dans un seul dialogue par Héry célèbre la bravoure de Mussard. Toutefois, cette lutte engage l'auteur dans une scène de guerre où le temps s'arrête et se condense progressivement en immobilisant l'espace. Seule la défaite des marrons délivre les acteurs de cet enfer. En

²⁷² Mikaël Bakhtine dans *Esthétique et théorie du roman*, un chronotope se définit ainsi. « Ils se présentent comme les centres organisateurs des principaux événements contenus dans le sujet du roman, dont les « nœuds » se nouent et se dénouent dans le chronotope. C'est lui, on peut l'affirmer, qui est le principal générateur du sujet. En même temps, on voit au premier coup d'œil la signification *figurative* des chronotopes. En eux, le temps acquiert un caractère sensuellement concret ; dans le chronotope, les événements du roman prennent corps, se revêtent de chair, s'emplissent de sang. On peut relater cet événement, informé à son propos, même donné des indications précises quant au lieu et au temps de son occurrence (...) Il sert de point principal pour le déroulement des scènes du roman, alors que d'autres éléments de liaison qui se trouvent à l'écart du chronotope, sont présentés sous la forme sèche d'une information, d'une communication (...), BAKHTINE, Mikaël, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, 1978, p 391.

²⁷³ *L'exploration*, p. 123.

suivant son parcours avec ses guides, nous avançons vers une autre aventure frissonnante dans la caverne du *Cap blanc*.

La découverte de la caverne par les chasseurs est une terrible expérience car cette fois-ci il n'affronte pas un marron vivant mais un marron mort :

« Le premier qui y entra vit sortie de la paille un objet noir qu'il prit pour un pied de marmite. [...] Il veut la lever... horreur... c'était le nez d'un marron mort qui dépassait la paille qui lui servait d'inhumation. »²⁷⁴

Cette scène horrifiante pour les chasseurs les pousse à prendre la course, «comme s'ils avaient eu le diable à leur poursuite». La caverne et le corps du marron de nouveau fige cet espace dans le temps qui serait désormais son tombeau et la paille son linceul. Le temps s'arrête pour lui depuis sa mort et son corps qui se préserve serre l'espace de la caverne comme un habitat du diable. Ces histoires d'horreur sont parsemées dans l'exploration du centre. Les instances s'accumulent.

Nous découvrons ensuite la caverne de *Phaons*. Elle devient une attraction importante pour Héry qu'il décide de mettre au courant des futurs voyageurs qui veulent explorer l'intérieur. D'après Héry, Phaons est un roi des grands marrons qui « avait aussi pratiquait dans sa caverne des meurtrières²⁷⁵ ». Le chasseur qui le connaissait lui raconte l'histoire des marrons chinois. C'est pour la première fois que nous entendons dans les récits du marronnage des chinois comme marrons. Ils s'échappent de leur servitude pour aller se réfugier au sommet du Bénard. L'explorateur nous apprend le fait que bien avant la période de l'engagisme, les chinois y sont venus comme des esclaves. D'où d'un marronnage largement lié à la population Malgache et Africaine, nous passons à une autre ethnie fuyant la plantation.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 152.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 168.

Mais c'est avec les explorations des plaines d'Affouches qu'Héry se resserrent ses récits du marronnage. De nouveau les scènes de meurtres se multiplient avec l'histoire d'un certain homme, Cerveaux qui partait à la recherche du miel vert avec un esclave qui est retourné après une longue période du marronnage. Le maître, des jours plus tard, a été trouvé mort dans un ajoupa, « sa tête détachée à coups de hache gisait à côté de son corps »²⁷⁶ Vengé par son esclave qu'Héry décrit comme « le perfide conducteur » qui retournait dans ses « habitudes sauvages ».

Nous avons pu apercevoir avec Héry l'intérieur de l'île est une véritable scène de crime, de meurtres et de guerres interrompues. Chaque lieu, piton, caverne porte la mémoire des luttes entre les marrons et les chasseurs. Le lieu tant rêvé par les voyageurs leur apporterait évidemment des surprises en lisant *L'exploration*. La nature de l'intérieur se métamorphose en un champ de bataille où les défaites et les victoires se sont entrelacées. La nature réunionnaise devient par la suite un cahier historique qui archive une histoire sanglante. Jacques Pouchepadasse²⁷⁷ caractérise ce type de nature « ambiguë » :

« [...] D'un côté, « la forêt d'émeraude », phantasme bucolique de l'incrédé, incarnation de la nature originelle dans sa luxuriance. [...] De l'autre, « l'enfer vert », univers végétal proliférant et enchevêtré, [...] inhospitalier où rodent des dangers invisibles. »²⁷⁸

La nature réunionnaise est bien ambiguë comme l'indique les récits de Héry appuyé par l'idée de Pouchepadass. Elle est cet amalgame du bien et du mal que le colon a du mal à la cerner. Seule sa mise en valeur semble être la priorité mais avec le temps, son importance commence à manifester. Nous allons le voir par la suite.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁷⁷ POUCHEPADASS, Jacques, "Colonisations et environnement" dans *la Revue française d'outre-mer*, vol 80, no 298, 1993.

²⁷⁸ *Ibid.*, p 10.

2. Une Chasse aux Nègres-Marrons : manifestation du retour chez le marron

Né d'une famille des érudits, Théodore Pavie est un écrivain voyageur, un linguiste et un orientaliste né à Angers, en 1811. Un auteur prolifique qui a voyagé dans le monde depuis les Amériques aux pays orientaux, débarque sur cette petite île de l'Océan Indien, appartenant toujours à La France. Il est né dans une période prospère des voyages, comme nous le montre l'article d'Henri Cordier²⁷⁹ :

« Les premières années du gouvernement de Louis Philipe ont été fertiles en explorations de tout genre : qu'il me suffise de rappeler les voyages de Victor Jacquemont aux Indes. »²⁸⁰

Nous sortons totalement du domaine de la fiction pour rentrer dans le domaine des textes érudits des explorateurs qui font découvrir les quatre coins du monde aux lecteurs avides de la Métropole. Ces textes sont-ils seulement destinés aux lecteurs des familles bourgeoises ? L'Etat tirerait également profit de ces écrits. Grégoire Holtz et Vincent Masse, dans leur article nous explique que :

« La littérature de voyage s'inscrirait précisément dans les interstices de ces ensembles discursifs qu'elle lie et fait dialoguer en produisant un type d'écrit aussi hybride que singulier [...] »²⁸¹

Un texte hybride « au carrefour de domaines de savoirs » donne naissance à un nouveau genre de texte, sans oublier son aspect didactique. Majoritairement, provenant des voyageurs métropolitains, la découverte de nouvelles contrées est également mise au service de l'Etat qui par la suite se servira de ces écrits pour son expansion coloniale. Ces écrivains tentent d'apporter un point de vue externe et scientifique sur les faits et les mœurs des lieux visités. Contrairement

²⁷⁹ CORDIER, H. (1896). La reproduction des Textes Chinois en Europe au commencement du siècle. Dufayel, Schilling, Levasseur. *T'oung Pao*, 7(5), 586-588, tiré de <http://www.jstor.org/stable/4525245>, consulté le 13 juin 2016.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 417.

²⁸¹ HOLTZ, Grégoire et MASSE, Vincent, « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, pp. 1-2.

aux auteurs nés sur place ou qui y habitent depuis longtemps, l'écrivain voyageur semble prendre une distance assez importante entre lui et son entourage. Toutefois, cette distance est à questionner et à étudier.

*Une Chasse aux Nègres-marrons*²⁸² est un récit en prose. Pavie l'écrit lors de son voyage à l'île Bourbon. Ce texte traite exclusivement la question de la chasse aux marrons, un phénomène original des îles esclavagistes que l'auteur-voyageur tente de raconter à travers un récit de voyage.

Pavie voyage avec un docteur et quelques nègres à l'intérieur de l'île pour le découvrir. Ce récit est un compte rendu de voyage entrepris et de ses sentiments. Son guide est Maurice, un petit blanc et aussi un chasseur de marrons. C'est à travers Maurice que Pavie raconte aux lecteurs le marronnage à l'île Bourbon.

Contrairement aux récits de voyage de Louis Héry, le récit de Pavie est stationnaire. C'est-à-dire, le groupe de voyageur rentre dans une grotte pour s'abriter la nuit. C'est de cette grotte que Maurice, le guide des voyageurs, décrit à ses clients, sa vie, la vie des créoles et des esclaves dans l'île. Pavie ne voyage pas d'un endroit à l'autre pour savoir les légendes liées aux lieux. Par contre il reste dans un lieu enfermé, la caverne des Malgaches, et l'histoire de Maurice lui permet de voyager également dans le temps et dans l'espace. La caverne comme dans les récits d'Héry resserre toute l'histoire de la vie de Quinola le marron et de Maurice le Chasseur.

²⁸² PAVIE, Théodore, « Une chasse aux nègres marrons », dans *la Revue des Deux Mondes*, Tome dixième, Quinzième année, Bureau de la Revue des Deux Mondes, Paris, 1845

a. Un soir, dans la caverne des Malgaches

Pour Maurice la nature est le lieu de travail, de loisir et de survie. Un chasseur pratique, passionnément, ce loisir qui devient sa profession. La plupart des romans du XIXe qui explique la chasse à ces lecteurs fait savoir le chasseur se prépare pour ce nouveau sport dès son enfance. Maurice est la porte-parole de la communauté des petits-blancs et c'est à travers lui que les lecteurs découvriront l'île. Il explique le zèle des chasseurs :

« [...] on veut voir ce qui se passe là-haut, [...]. [Nos pères] pénétrèrent les premiers sous ces forêts. [...] c'est de grimper sur les mornes, de glisser au fond des ravins, de chercher partout s'il ne reste pas un coin de terre à découvrir. »²⁸³

Maurice fait explorer aux lecteurs l'importance de cette classe de chasseur comme une communauté d'explorateurs et de chercheurs. Il nous révèle que le premier explorateur du centre de l'île est bien un petit-blanc qui fouille les coins et les recoins de l'île alors que l'histoire témoignent que les premiers Malgaches débarqués dans l'île ont gagné les montagnes dès le dix-septième siècle²⁸⁴. Le discours émis par la classe des chasseurs dans tous les récits que nous avons analysés les décrit comme étant les premiers explorateurs du milieu naturel de l'île. C'est certainement un discours biaisé. Le marron en s'échappant de la plantation se réfugie dans les Hauts de l'île et comme le disent les historiens ils ne campent jamais dans un même endroit par peur d'être capturé par les chasseurs²⁸⁵. Ces marrons vivaient dans de simple « ajoupas » faits en pailles facile à quitter en cas de menace. De plus, la vie des marrons que la littérature nous renseigne provient d'une documentation des récits et des

²⁸³ PAVIE, Théodore, « Une chasse aux nègres marrons », *Revue des deux mondes*, Tome dixième, Paris, 1845, p. 15. Ci-après *Une chasse*.

²⁸⁴ Manuel Gutierrez dans son étude archéologique montre bien que les premiers malgaches « arrivés avec Louis Payen à l'île de la Réunion en 1663 se seraient soulevés deux ans plus tard [...] pour se libérer des chaînes de l'esclavage. Ce fut la première des très nombreuses révoltes de « marrons » que connut l'île jusqu'en 1848. GUTIERREZ, Manuel, *Recherches archéologiques à la Réunion*, Sepia, St. Denis, 2010, p. 34.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

comptes rendus des chasseurs. Il nous indique qu'il existe une ontologie holistique du milieu naturel compris par les marrons. La preuve est cette nomenclature malgache de la nature réunionnaise.

Comme Héry, Pavie se sert de Maurice pour découvrir l'île. Ses voyages et ses escales dans les cavernes, lui permettent, de divertir les voyageurs par des micros récits. C'est dans ses récits que nous découvrons le marronnage. Pour Maurice, les marrons sont majoritairement soit des Cafres et des Malgaches. Il leur décrit tout : l'occupation des marrons, leurs habitat, leurs cultures vivrières, etc. Le marron le plus célèbre que Maurice nous introduit est Quinola, un malgache, « habile dans les sortilèges qui savait se rendre invisible et son nom faisait trembler les enfants. »²⁸⁶ Encore une identité fixée du marron pratiquant de la sorcellerie faisant peur aux enfants expose la thèse coloniale.

La narration de ces évènements se passe exclusivement du point de vue de Maurice. L'auteur se comporte comme un scribe, un transcripteur qui archive les paroles de ce petit blanc. Cela manifeste sa distance envers les évènements passés. Il ne prend pas parti dans la narration. Cependant, la question de la perte de la vérité se pose comme même. Mais contrairement aux ethnologues professionnels qui cherchent à accepter leurs limites, ces récits donneraient une vue homogène et fluide de la narration. Roland le Huenen²⁸⁷, dans son article nous l'évoque ainsi :

« Rares sont en effet les relations qui privilégient [...] la version originale pourtant plus proches de l'expérience vécue. Les récits les plus frustrés [...] procèdent d'une reconstitution après coup d'un itinéraire initialement représenté par le journal de route ou l'envoi de lettres. »²⁸⁸

²⁸⁶ *Une chasse*, p. 18.

²⁸⁷ LE HUENEN, Roland, « Le récit du voyage : l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol. 20, n° 1, 1987, pp. 45-61.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

La distance entre lui et le texte, la recherche d'un langage poétique mais aussi scientifique pousse l'auteur à garder sa position de voyageur. Il ne cherche qu'à transmettre un savoir mais tente aussi de divertir ses lecteurs. Un pacte de confiance s'établit entre le voyageur et son guide, celui-ci accorde une crédibilité à l'auteur. Quand Maurice lui explique le serment de sang que font les Malgaches, Pavier fait part de sa connaissance, en faisant une comparaison des deux cultures. Dans ce cas il décrit :

« comme tous les gens de peu d'éducation, l'honnête Maurice recevait difficilement les impressions qu'on essayait de lui communiquer en dehors du cercle for limité de ses connaissances.»²⁸⁹

Cette observation est très importante et elle porte un double sens. Cela montre aux lecteurs le savoir étendu de Pavier qui assure sa position d'érudit et en même temps, le voyageur certifie l'honnêteté de Maurice et ses connaissances limitées sur les sujets autres que de la chasse. Une fois le pacte établi, le récit coule sans obstacle. C'est ainsi que nous découvrons Quinola, un marron sorcier.

b. Quinola et le désir du retour.

« Où est Quinola ? demanda un créole à un vieux noir [...]. Quinola n'est pas mort ; il ne veut pas mourir dans l'île. »²⁹⁰ Maurice cherche avidement Quinola, le marron qui veut aller mourir dans sa terre natale. Il explique aux voyageurs :

« Les gens de Madagascar n'aiment pas mourir loin de leur. [...] Ils prétendent que les défunts peuvent prendre la forme d'un mauvais génie, apparaître à ceux qui l'ont connu et leur parler en songe. »²⁹¹

L'exploration de l'intérieur pour Pavier et son ami le médecin se transforme en un véritable déferlement des événements et d'information d'ordre

²⁸⁹ *Une chasse*, p. 29.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 22.

²⁹¹ *Ibid.*

ethnologiques. Passant un temps court dans l'île, Pavie n'a d'autre choix que de découvrir les mœurs à l'aide Maurice. Il découvre Quinola à travers Maurice.

Le désir de retourner chez soi est un sentiment inhérent aux personnes transplantées. Dans la littérature coloniale réunionnaise, la question du retour semble être une préoccupation des malgaches. Nous pouvons le retrouver dans le roman de Houat. Au début du récit, dans le conciliabule, le groupe de marrons qui décide de fuir la plantation est de deux ordres : le Câpre qui décide de marronner dans les Hauts et les Malgaches qui prennent la pirogue pour rentrer à la grande terre rouge. Le retour comme le dit Edouard Glissant, c'est « la première pulsion d'une population transplantée, qui n'est pas sûre de maintenir au lieu de son transbord l'ancien ordre de ses valeurs. »²⁹² Les Malgaches et leur pulsion de retour sont expliqués par Maurice à l'aide du personnage de Quinola. Le retour est important pour cette communauté car leurs anciennes valeurs sont telles qu'ils ne veulent les réviser. Le marronnage permet aux certains de sortir de ce dilemme, ce désir pulsionnel de retourner mais pour d'autre il le maintient. Cela peut partiellement être expliqué par la proximité des îles dans l'Océan Indien. La distance entre Madagascar et la Réunion n'est de l'ordre de 900 km. Le vaisseau pourrait traverser la distance en moins d'un mois. D'où le retour semblerait plus possible pour les Malgaches que les autres. Quinola lui-même se souvient du nombre de jours passé dans le navire pour rejoindre la Réunion, il dit « Je suis venu de Madagascar ici en trois jours ! »²⁹³ Albert Jauze, dans son article nous donne les mêmes impressions :

« [...] des Malgaches, qui connaissent la proximité de leur île et ourdissent des plans pour y retourner. Aussi invraisemblable que cela puisse paraître, de tels projets ont parfois abouti. »²⁹⁴

²⁹² GLISSANT, Edouard, *DA*, p 44.

²⁹³ *Une chasse*, p. 30.

²⁹⁴ JAUZE, Albert, *op.cit.*, p. 155.

L'importation massive d'un peuple à proximité est une des raisons citées par les historiens, ce qui convient, en outre, aux propos de Maurice. L'histoire de Quinola devient une obsession au chasseur ainsi qu'au scribe, Pavie. Ce dernier décide de suivre cette histoire jusqu'à la fin dans son récit qui devrait majoritairement se constituer de la découverte de l'intérieur de l'île. Or Quinola décide de partir de l'île en demandant au marron qui vivait avec lui de fabriquer une pirogue qui leur transporterait vers son pays natal. Il dit :

« [...] Je suis venu de Madagascar ici en trois jours !... A trois jours de cette prison, de ces bois d'où nous ne pouvons sortir, de cette petite île où nous n'avons pas une nuit de paix [...] »²⁹⁵

Contrairement à Maurice pour qui cette île est un « petit bijou, avec ses montagnes et ses ravins, ses plantations et ses forêts, ses volcans et ses rivières, [qui] semble trois fois plus grande qu'elle n'est réellement »²⁹⁶, Quinola la décrit comme « Petite » et la compare à la « prison ». Ce sentiment de dégoût, d'horreur qu'exprime le marron pour cette île est compréhensible. Il veut absolument rentrer chez lui qui est une vaste étendue de terre, beaucoup plus grande que La Réunion. La dichotomie d'habiter cet espace insulaire y manifeste. Pour les uns, l'île est un bijou pour les autres elle n'est qu'une prison. Le marron quitte cette terre dans sa pirogue avec les deux marrons frères pour rejoindre son pays. Malheureusement comme les Malgaches du roman *Les Marrons*, ils échouent. Quinola meurt dans la pirogue, loin de « cette prison » comme il désirait. La fin de la vie de Quinola est rapportée à Maurice par un marron qui « rendait quelques services à Quinola. »

²⁹⁵ *Une chasse*, p. 30.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

c .Quinola et Maurice : une histoire d'amour vache

Depuis le début de l'histoire, nous comprenons que c'est avec beaucoup de passion que Maurice racontait la vie de chasseur et des marrons à ses clients. La relation entre Maurice et les marrons sont certainement une affaire de haine. Toutefois, son existence ne se tourne qu'autour des marrons. Tous les évènements qu'il rapportait pour instruire et divertir ses clients lui positionnent comme un chasseur assez ambigu. Son esclave César et son frère par serment, partent en marronnage en enlevant sa dot. Par ailleurs, aucune poursuite n'est lancée par Maurice pour la retrouver. De même, Quinola hante l'esprit de Maurice même s'il n'arrive pas à le traquer. Un marron qui lui raconte la fin de l'Histoire de Quinola semble être un :

« déserteur [qui] hante la montagne et les mornes ; on le laisse vagabonder en paix. D'ailleurs, il ne se montre que quand il veut ; lorsque nous chassons là-haut, il nous aborde quelques fois, en offrant de nous servir de guide.»²⁹⁷

Les relations qu'il entretient avec ces marrons sont certainement haineuses, violent. Par contre, une sorte d'indifférence règne parmi les chasseurs. Ce qui montre, en conséquence, l'existence des marrons-guides qui aident les chasseurs pour repérer les lieux dans l'intérieur de l'île. Le marron-guide est l'image du marron allié des chasseurs. Ce qui montre que le chasseur lui seul est incapable de repérer des endroits des Hauts d'où le besoin de ce marron.

Maurice exprime à travers la narration de la vie de Quinola comment la vie des Petits-blancs est intrinsèquement liée avec celle des marrons. Il ne faut cependant pas prendre cette relation comme une tentative de renouveler la relation avec les marrons ou encore réévaluer la place des petits-blancs de l'époque. Maurice n'est là comme un conteur, narrateur des trésors de l'île pour les voyageurs. La relation qu'il entretient avec Quinola est certes une relation hiérarchique mais en même temps, elle exprime une sorte de dépendance du

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 33.

chasseur envers les marrons. Car une fois le marron est vaincu, mort ou chassé, c'est une victoire assurée pour le chasseur. Cependant, cette mort annonce la fin de la chasse. Si le centre est assaini des marrons que ferons les Petits-Blancs ? Car comme le dit Maurice lui-même, cultiver et travailler la terre pour la survie n'est pas pour les blancs mais c'est pour les esclaves. L'œuvre propose une thèse d'interdépendance adoucie, masquée qui ne pas scandalise les lecteurs. Maurice apprend au voyageur la fin de Quinola, qui lui-même l'apprend à travers un autre marron « allié » des chasseurs :

« [...] depuis bien des années, ce nègre déserteur hante la montagne et les mornes ; [...] on le laisse vagabonder en paix. D'ailleurs, il ne se montre que quand il veut ; lorsque nous chassons là-haut, il nous aborde quelquefois, en offrant de nous servir guide.»²⁹⁸

Pour comprendre le rapport colonisé et colonisateur, nous recourons à Albert Memmi²⁹⁹ et son explication dynamique de l'interdépendance coloniale, qui nous aiderait à comprendre cette relation complexe entre les marron et les blancs :

« [...] la plupart des conduites du colonisateur avaient une répercussion sur l'existence du colonisé et donc sur ses conduites. Inversement que la plupart des conduites du colonisateur, [...], s'éclairent notablement [...] en fonction de l'existence du colonisé. »³⁰⁰

Comme l'explique Memmi, le colon et le colonisé ne pourraient pas être étudiés comme des entités séparées, indépendantes mais comme une relation interdépendante et dynamique. Or ce dernier ne masquerait pas les atrocités infligées aux colonisés. D'où Maurice et son identité de petit-blanc n'existerait-elle pas grâce aux marrons ?

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ MEMMI, Albert, « « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés » suivi de « Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres » », *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Albert Memmi, mis en ligne le 02 juin 2009, URL : <http://sociologies.revues.org/2922>, consulté le 06 mars 2017.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 11.

3. Un discours de conservateur sur le marronnage

a. Vinson et son récit d'Anchaîne

La légende d'Anchaing semble avoir beaucoup fasciné les écrivains du XIX^e siècle. Nous avons repéré un poème dédié spécialement au grand marron, puis deux œuvres lui font référence. Maintenant celui-ci le place au centre de sa narration. Ce roman est paru en 1888, bien quarante ans après l'abolition de l'esclavage. Vinson nous donne l'histoire de la toponymie du piton :

« Ce mont célèbre par, le Malgache qui s'y refugia, [...] pour fuir l'esclavage, le Piton d'Anchaîne. Né à Madagascar, chanté par les poètes créoles, Anchaîne est devenu un héros légendaire. [...] Jamais plu magnifique autel ne fut élevé au culte de la liberté. »³⁰¹

La Légende d'Anchaîne est la dernière du siècle qui paraîtrait sur la question du marronnage. Il nous met au courant des autres ouvrages sortis sur le marronnage d'Anchaîne et lui-même fait référence dans les notes de bas de pages de ses connaissances sur l'esclave fugitif. Il cite Auguste Lacaussade, *les Salaziennes*, Louis Héry, *Les Esquisses africaines*, et Mme. F. De Pusy, *le Journal des Demoiselles*. Il ne fait aucune mention des autres œuvres de l'époque comme celui de Dayot, de Houat ou ni de Pavie.

Auguste Vinson, un médecin de formation, est né à La Réunion, d'un père médecin. André Role³⁰² nous montre que Vinson portait plusieurs chapeaux en même temps. En écrivant la légende d'Anchaing, Vinson joue bien ces

³⁰¹ VINSON, Auguste, *Salazie ou Le piton d'Anchaing*, Librairie CH Delagrave, Paris, 1888, p. 95. Ci-après *Salazie*

³⁰² «Auguste Vinson s'intéressa à bien des domaines sans perdre de vue la Médecine qu'il exerça avec compétence et un incomparable dévouement. Il publia d'intéressantes communications dans la presse spécialisée métropolitaine. Ce fut l'un des membres les plus actifs de la Société « Sciences et Arts » fondée en 1837 dans la revue de laquelle il publia de nombreux et variés articles concernant la botanique insulaire, l'histoire de sa petite patrie, la littérature et les Beaux-Arts. Il eut également une activité journalistique locale et occupa longtemps des fonctions municipales »,
ROLE, André, <http://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx1982x017xspec2/HSMx1982x017xspec2x0119.pdf>, p. 122, consulté le 25 août 2016.

multiples rôles de scientifique, botaniste, littéraire et en même temps historien. Comment catégoriser cette œuvre ? Fiction ou récit de voyage ? Ce dilemme nous pousse à la classer dans le cadre de voyage. Bien que le fils conducteur soit le marronnage d'Anchaing, ce roman contient des micros récits associés aux lieux visités dans l'intérieur de l'île.

Nathalie Dolbec³⁰³ classe ce roman sous deux catégories distinctes : l'une antiesclavagiste et conservationniste. Son article se concentre plus sur la question de la conservation que sur l'image du marron. Malgré tout, elle nous fournit des éléments notables concernant la narration. Comme le dit Dolbec, l'œuvre s'annonce comme un récit de conservationniste non seulement par l'intervention du narrateur-auteur mais aussi par le biais du personnage du Naturaliste qui explique à Mlle de Fontorbière la beauté et le désir qui le motive à entreprendre cette profession :

« L'ardeur de connaître [...] des choses précieuses pour la science m'a fait rechercher l'honneur d'être attaché à la belle expédition. [...] Il semble alors qu'un *désideratum* est rempli, qu'une place vide est désormais occupée. Il y a là pour plusieurs jours de bonheur. [...] »³⁰⁴

« L'ardeur de connaître », « la joie éprouvée », « des jouissances réelles », en voici la description que donne le jeune naturaliste sur sa profession de classificateur. Le désir phallique du naturaliste qui pénètre, classifie, range et expose au monde son travail ne serait-il pas également issu de ce désir sexuel intense masculin et colonial qui pénètre l'espace vierge, mystérieux et nouveau qui est la colonie ? Le centre offre et attise ce désir sexuel d'inconnu chez le naturaliste, au service colonial. Il déchiqète par sa scientificité l'innocence naturelle de l'espace du marronnage et de la liberté. Bhabha explique bien ce désir du savoir qui chez les colonisateurs manifeste comme suit :

³⁰³ DOLBEC, Nathalie, « Le discours conservationniste dans *Salazie* ou le piton d'Anchaing d'Auguste Vinson fils: le cas de la description », *Nouvelles Études Francophones*, Vol. 20, No. 1 (Printemps 2005), University of Nebraska Press, pp. 111-127.

³⁰⁴ *Salazie*, p. 106.

«On the one hand, a topic of learning, discovery, practice; on the other, it is the site of dreams, images, fantasies, myths, obsessions and requirements[...]»³⁰⁵

Le naturaliste construit par sa classification d'ores et déjà non seulement le savoir sur la colonie mais aussi le fixe et la rend stable pour les études ultérieures. Le savoir scientifique devient une obsession coloniale qui nourrit les mythes et les fantasmes des lecteurs. D'une part nous avons cette exploration scientifique coloniale et d'autre part, nous avons la narration de la vie en marronnage du couple d'Anchaine et Héva, parsemée par d'autres micro-récits des habitants des hauts. La science d'un côté, l'amour, la liberté et Dieu de l'autre nourrissent ce récit vinsonnien.

La croyance au Dieu n'est pas seulement attribuée à Héva mais aussi à l'homme de science qu'est Vinson et le naturaliste. N'oublions pas que l'auteur dédie ce roman « à Dieu et à la Liberté ». Le naturaliste lui-même annonce que « les hommes de génie ont été de grands croyants : beaucoup se sont crus de bonne foi les missionnaires de Dieu sur la terre.³⁰⁶ » Les naturalistes sont des missionnaires de Dieu mis au service de la Colonie pour « assembler des vérités arrachées aux mystères de la nature (p.107) » D'où deux récits suivent la trame narrative : une découverte scientifique et une histoire de retour à la nature d'un couple fugitif.

Avec l'introduction du couple Anchaing et Héva, Vinson se relance dans la reconstruction du mythe du bon sauvage. L'espace colonial étant un espace d'ordre, de loi, de la propriété privée, réduit l'homme à un esclave. Pour Vinson détruire la nature pour l'amélioration de l'humanité est une absurdité. Car en montrant Anchaine comme cultivateur et conservateur, l'auteur pose sa thèse de la possibilité de vivre en harmonie avec la nature comme ce couple au dans les Hauts. Anchaine ne détruit pas la nature mais au contraire améliore

³⁰⁵ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 71.

³⁰⁶ *Salazie*, p. 107.

son expérience humaine en s'alliant avec l'expérience naturelle. Il cherche une sorte d'amalgame, d'harmonie avec son entourage. Cette recherche d'harmonie est au centre de cette œuvre qui cherche à construire un discours scientifique et en même temps chrétien soutenant l'innocence d'un couple. Par la suite, il replace le mythe du bon sauvage dans un nouveau milieu, un jardin d'Eden avant la chute d'Adam et d'Eve³⁰⁷. Le simple bonheur du couple dévoile la possibilité de replacer l'homme et la femme déçus dans son milieu naturel.

b. Le départ en marronnage d'Anchaing et d'Héva : début d'humanisation de la nature et de l'esclave

Le départ en marronnage d'Anchaing et d'Héva se fait promptement après une misérable scène de châtiments. Le couple s'échappe de la plantation pour aller se réfugier dans les Salazes, les montagnes de l'est de la Réunion. Avant le départ, la douce maîtresse Mlle Marie de Fontorbière prêche du bon sens à Héva :

« [...] Tu n'étais pas au travail, tu manquais seule. N'écoute pas toujours ton intraitable époux. Anchaing t'aime [...] ; mais calme ce caractère sauvage, toujours en révolte contre l'autorité du maître... Nature indomptée! »³⁰⁸

Ce passage nous explique deux idées essentielles du récit et à la suite des personnages marrons. Héva est une esclave chrétienne, mariée à Anchaing. Elle n'est pas une rebelle mais c'est Anchaing qui est décrit comme « indomptée », « intraitable », « caractère sauvage », « toujours en révolte » et encore « robuste comme un Hercule (p 63) ». D'où nous avons affaire à un grand marron d'esprit révolté qui est insoumis. Le couple est plutôt équilibré où l'un est chrétien et docile, l'autre païen et insoumis. Comme les autres femmes des récits de

³⁰⁷ Le prénom d'Héva symboliquement résonne avec le nom d'Eve, la première femme sur la terre mentionnée par la Bible. Le choix n'est pas innocent de la part de l'auteur. Vinson comparerait peut-être le couple d'Anchaing et Héva avec le fameux couple biblique Adam et Eve, et les Salazes deviennent le jardin d'Eden. Le couple marron est chassé de ce paradis par les Chasseurs des marrons qui les traquent. Mais ce qui les sauve de la perte de l'état de grâce c'est le pardon de Mlle de Fontorbière.

³⁰⁸ *Salazie*, p. 52.

l'époque, Héva est une compagne douce et amoureuse qui suit l'homme dans la voie de la liberté. Après Marie de Houat, Héva est la seule femme, mentionnée dans la littérature de fiction, comme marronne.

Par la suite, une fois échappée de la plantation, le couple gagne Salazie pour commencer une nouvelle vie en liberté. Ils construisent leur hutte, ils ne se réfugient pas dans une caverne comme les autres marrons. Anchaine lui-même construit son habitation :

« Le couple fugitif se contentait d'un simple ajoupa fait de feuilles de palmiers, de fougères et de vétiver sauvage dont la fleur en épillet répand un si doux arôme. La petite propriété fut formée par un enchantement [...]. »³⁰⁹

La nature hostile et sauvage qui les entoure commence à devenir un espace habitable, et est aménagé par Anchaine. L'implantation du couple en liberté se fait tout d'abord par la construction d'un abri qui prend une graduellement une forme sous la plume de l'auteur. Nous savons très bien qu'aucune description préalable de leur habitation n'existe pas et que cette construction provient d'une pure imagination de l'auteur. La deuxième étape de cette humanisation se fait par la mise en culture du terrain. Anchaine cultive la terre pour satisfaire ses besoins vivriers, ce qui veut aussi dire qu'il veut absolument éviter de faire des descentes pour trouver de quoi manger. Vinson par cet acte fait d'Anchaine un « pionnier des temps futur ».

« Un des premiers soins d'Anchaine fut de défricher les pentes les plus cachées, les mieux abritées, et le fond des petits ravins. Il y établit des surfaces unies et nivelées, superposées ; et dans cet humus remué, il sema le riz et les légumes dont il avait apportés les semences. »³¹⁰

Cette culture des vivriers rend ce couple autochtone. C'est la première fois que nous rencontrons une description d'un couple marron s'investissant autant dans la création de leur habitat que dans la production agricole. Les marrons du

³⁰⁹ *Salazie*, p. 99.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

siècle, à part Marie et Frème de Houat, sont majoritairement des solitaires vivant des cueillettes, des pêches, habitant dans les cavernes. Seul Mafat dans l'œuvre de Dayot encourage ses compagnons à :

« [De] défricher de préférences les forêts vierges de certains plateaux, les plus aisés à défendre, [...] comme ils faisaient sur la grande-terre de leur pays ; de faire sentinelle pour se mettre à l'abri des attaques des blancs »³¹¹

Mafat, un admirateur des Français et de leur bravoure, encourage les siens pour se réfugier dans l'arrière-pays. La raison de défricher la terre pour Mafat c'est de décourager l'idée d'«avoir un chimérique espoir» de faire la révolution, c'est-à-dire, réduire les descentes meurtrières, les affrontements directs avec les blancs qui «sont chez eux». Par contre Vinson, décrit Anchaine comme «un pionnier», qui superpose l'image du colon sur l'esclave. Cependant, les actes d'Anchaine assurent sa survie dans cette nouvelle terre sans détruire son entourage. C'est-à-dire, Anchaine ne reproduit pas le système capitaliste au contraire recommence la vie de l'humanité dans les Hauts.

Par contre l'Épilogue du roman donne une autre image de l'île, ruinée et tarie de ses ressources naturelles où Vinson plaint le créole comme ses compatriotes sensibles :

« Le créole est monté ; sa hache trop rapide a transformé le sol en une lande aride par ses mains, chaque soir, un volcan renaissant tache le firmament d'une lueur de sang. »³¹²

Ces quelques vers de l'épilogue donne une image désolante d'une Réunion paradisiaque que le créole a déjoué, alors que l'esclave, nouvellement trouvé sa liberté, cherche à la conserver sans trop perturber l'équilibre du pouvoir nature/culture. Le passage ci-dessus souligne une nostalgie conservacionniste qui s'élançe du discours vinsonien. Dans son article Jacques Pouchepadasse

³¹¹ *Bourbon pittoresque*, p. 131.

³¹² *Salazie*, p. 161.

explore la relation entre l'environnement et la colonisation. Il explique que la colonisation européenne :

« Animé d'une idéologie conquérante qui valorisait la soumission de la nature, la désacralisait et en faisait un objet d'appropriation, un moyen de spéculation, une marchandise. »³¹³

En tant que botaniste et homme de science, il ne peut que faire un inventaire des choses passées, perdues, comme le docteur de la nouvelle de Pavie, qui parle des espèces perdues dans cette île avec un volcan actif :

« [...] qui sait si les volcans n'ont point englouti sous la lave des variétés, des espèces à jamais perdues ? Aux ravages de ces feux souterrains se joignent ceux d'une culture toujours envahissante ; les localités se transforment. »³¹⁴

Pour le docteur, la transformation se fait d'abord naturellement, alors que Vinson implore le désordre amplifié par le créole dans cette terre. En faisant cela, il rejoint le camp de tout observateur de la société créole. Cette tendance était aussi bien présente dans les écrits de Leconte de Lisle, quand il décrivait la beauté inaperçue par les chasseurs, Leconte de Lisle déplore comme ces auteurs compatriotes :

« Les plus froids et les plus apathiques des hommes [...] placés sous le plus splendide et le plus vaste ciel du monde, au sein de l'océan infini, afin qu'il fut bien constaté que l'homme de ce temps-ci est l'être immoral par excellence. »³¹⁵

L'évocation de la médiocrité de la classe créole semble être une préoccupation centrale chez les écrivains du XIXe siècle. La littérature de voyage semblerait avoir plus une vision critique de la société créole que la littérature de fiction coloniale. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que la nature réunionnaise était toujours décrite comme un lieu paradisiaque, habitable mais avec cette littérature savante, les descriptions changent et commence à manifester une

³¹³ POUCHEPADASS, Jacques, *art.cit.*, p. 9.

³¹⁴ *Une chasse*, p. 6.

³¹⁵ *Salazie*, p. 4.

sorte de peur. L'impossibilité d'occuper un tel espace tâché par le sang des esclaves et des marrons tués dans la guerre construit un discours qui déstabilise l'occupation du centre. Nous ne devons cependant pas oublier que le récit de Vinson se place au début du XVIIIe siècle où la colonisation s'est faite permanente et l'exploration du milieu naturel devient primordiale pour mettre en valeur la colonie.

c. L'espace du marronnage : la manifestation de l'impossibilité d'habiter l'île

La nature réunionnaise qui était un lieu paradisiaque commence très tôt à manifester des signes d'instabilité dans la littérature. Depuis Héry, nous constatons ce malaise qui se construit petit à petit dans le discours colonial. Une fois qu'il a terminé de raconter le meurtre d'un blanc par son esclave dans les hauts, la description de la nature qu'il donne est intéressante à noter :

« [...] Le voyageur, enchevêtré à chaque instant et enlacé dans les mailles végétales de cet infernal réseau, tombe pour se relever et ne se relève que pour retomber encore. »³¹⁶

L'observation d'Héry sur la nature réunionnaise dans les années 1820 nous montre le côté horrifique de cet espace occupé par les marrons. Un lieu dangereux, difficile d'accès, piégeant et surtout spectral. Autant de morts, de squelettes que d'histoires horrifiques qui métamorphosent ce lieu en une tombe, un hypogée des corps de nombreux marrons.

L'argument de Vinson, à travers l'image d'Anchaine, montre l'exemple d'une culture qui protégerait la nature et assurerait la survie de la race humaine. Le marron apparaît comme le premier occupant de ce milieu naturel, vivant en harmonie avec son entourage. Mais la capture ramène Anchaine et sa famille sur l'habitation. La miséricorde de sa maîtresse et de son époux, accorde au couple une vie en paix. L'esprit de la liberté d'Anchaine est vaincu par la

³¹⁶ *L'exploration*, p. 178.

gentillesse de la maîtresse. Cependant, Anchaine, comme l'annonce l'auteur, est le premier habitant des Hauts. Vinson vers la fin du roman, explique aux lecteurs que :

« [...]La misère du prolétaire croissait en même temps. L'île avait moins de secrets et de recoins cachés. La curiosité scrutait les pitons orgueilleux, les monts inaccessibles ; la science s'en emparait. »³¹⁷

Vinson, comme le guide, Maurice, dans la nouvelle de Pavie, nous montre que les Hauts de la Réunion perdent leur secret et les recoins cachés. La montée des petits-blancs vers les hauts de l'île à la recherche d'une nouvelle vie a plus d'impact sur la nature que les marrons qui y vivaient en harmonie. L'argument le plus important dans ce passage est de saisir que les Hauts qui étaient un lieu secret, sacré et mystérieux perd cette valeur progressivement. Elle est explorée entièrement par cette classe des petits-blancs qui la cartographie pour l'exploiter et la mettre au service du pouvoir colonial. Cette observation faite par l'auteur reconstitue une ère nostalgique qui avait gardé le grand centre préservé de la civilisation et l'avidité humaine. L'homme créole est ce prédateur qui détruit tout ce qui l'obstrue alors que le marron ne défriche que ce dont il a besoin.

Cet axe de déplacement par les esclaves fugitifs et par les colons commence à réorganiser l'espace colonial réunionnais. Jusqu'alors les esclaves étaient confinés dans les plantations, l'espace colonial était circulaire, majoritairement concentré autour de l'île. Une fois que les esclaves s'enfuyaient, une nouvelle route s'ouvre vers l'intérieur de l'île. Circulaire parce que non seulement l'occupation de l'île commençait par le littoral mais aussi parce que l'espace est infini et répétitif dans un cercle. L'organisation circulaire de l'espace colonial se rompt une fois que les esclaves s'enfuient envers les montagnes. L'espace n'est plus circulaire mais il devient vertical. Un maillon de la chaîne

³¹⁷ *Salazie*, pp. 150-151.

de l'oppression se détache et le cercle commence à se transformer en une ligne verticale qui pose les esclaves fugitifs (qui étaient en bas de l'échelle spatiale coloniale) au sommet et inversement les colons en bas de cette échelle. Dans ce cadre de jeux de symboles, la chasse aux marrons fonctionne sur deux plans. D'une part, les colons montent vers les hauts pour réclamer leur pouvoir en capturant les marrons et purifient cet espace inconnu, d'autre part cette montée du bas vers les Hauts est, en outre une manière de cartographier les Hauts jusqu'alors inexplorés ce qui, deux siècles plus tard, serviraient aux Petits-Blancs pour s'y installer définitivement. Comme le dirait Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin³¹⁸, cartographier l'espace de l'Autre est de rendre l'espace réel en espace textuel en le nommant pour mieux le gérer. En plus, ils ajoutent que l'espace inhabité donne libre cours à l'imagination des colons. Dans ce cas, les marrons occupent réellement ces espaces et les chasseurs explorent ce milieu où jusqu'alors ils ne s'étaient pas aventurés.

Conclusion

D'une première lecture, ces œuvres portant sur le marronnage nous semblent comme des récits qui mettent en action et en valeur la communauté des créoles blancs par le biais de la narration de la question du marronnage. Car catégoriquement nous voyons que la classe des petits blancs est intrinsèquement liée au marronnage et à la chasse aux marrons. La recherche d'une nouvelle identité dans la société coloniale bourbonnaise divisée en classe de Gros blancs et des petits blancs s'exprime dans les œuvres aussi clairement comme celle de Théodore Pavie et d'Auguste Vinson.

Mais en poussant nos hypothèses, nous comprenons que le marronnage est purement construit dans le discours colonial qui se représente sur plusieurs niveaux. Le Marronnage semblerait être le point focal des récits. Par ailleurs c'est un vieux piège qui décore l'essence principale d'une certaine

³¹⁸ ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen, *op.cit.*, p. 28.

l'idéologie coloniale et de l'abolition de l'esclavage. Cependant, la place du marronnage dans ces récits n'est pas négligeable.

Tour à tour, le processus de stéréotype, de fixité crée une altérité prévisible, fétiche au sein du discours d'énonciation colonial. En posant ces éléments de base, ce discours tente de produire une représentation falsifiée d'une réalité donnée (Bhabha). De plus, si nous prenons le marronnage comme un acte de se rendre invisible, cela pose une grande menace au pouvoir colonial qui veut tout contempler, catégoriser, classer et rendre visible. Dans les œuvres analysées, le marron est rendu visible jusqu'à qu'il perd ce privilège d'être invisible. La littérature de fiction, d'abolition et de voyage le rend parfaitement visible aux lecteurs, du monde colonial, comme le dit Bhabh et donne le « plaisir dans l'acte de voir³¹⁹ ». Mais les écrivains eux même n'ont pas vu le marron, peut-être pour certains comme Pavie. Nous n'avons aucune preuve laissée par ces auteurs à part un discours embelli de péripéties. Cette visibilité n'est que possible par un nombre infini de répétitions des productions littéraires aussi bien imaginaires que scientifiques dont l'une alimente l'autre mutuellement. Si la fiction décrit, pour sa part les versions scientifiques viennent l'approuver, la soutenir. L'imaginaire colonial joue tour à tour le jeu de fixer les stéréotypes pour ses fins idéologiques et en faisant cela il rend une représentation falsifiée pour de vrai, authentique et fiable.

«As a form of splitting and multiple belief, the stereotype requires, for its successful signification, a continual and repetitive chain of other stereotypes. [...] The same old stories *must* be told again and afresh, and are differently gratifying and terrifying each time.»³²⁰

La répétition encouragée par le lectorat encourage la production littéraire sur le thème du marronnage. Les histoires prennent à chaque fois des formes différentes, avec des marrons différents mais à la fin ils adhèrent chacun à

³¹⁹ "The drive that represents the pleasure in seeing", BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 76.

³²⁰ *Ibid.*, p 77.

l'idéologie qui les conduit. Cette répétition mythifie le marron et l'acte du marronnage en le rendant quasi irréel, construit et nourrie un imaginaire collective important de l'époque.

Le marron est rendu plus humain à travers la littérature de l'abolition et du voyage. Cependant, nous voyons que le marronnage est manipulé pour étayer une thèse propre à l'auteur. Ce qui montre que le marronnage n'existe point en tant que sujet. Comme le dit Bhabha, l'obsession qu'est le marronnage dans cette période le fait rentrer dans un cercle répétitif où à chaque instant les auteurs cherchent à renouveler les informations. Jean-Claude Fizaine³²¹ explique cette obsession quand il traite la question de l'esclavage dans son article :

« L'esclavage est au XIXe siècle presque impossible à penser d'une manière cohérente. Sujet « obsessionnel » si l'on veut, dans la mesure où tout écrivain [...] croit pouvoir choisir comme prétexte à démontrer son savoir-faire littéraire. »³²²

Cette obsession semble se dissiper au XXe siècle mais ne disparaît totalement pas. Le marronnage après un long silence réapparaît dans la littérature dite coloniale.

³²¹ FIZAINE, Jean-Claude, « L'argumentaire sur l'esclavage et la figure de l'esclave dans la fiction littéraire au XIXe siècle » dans *Esclavages et abolitions : mémoires et systèmes de représentation*, Karthala, Paris, 2000

³²² *Ibid.*, p. 113.

Chapitre III : La littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage

Après l'abolition de l'esclavage en 1848, la Réunion rentre dans une nouvelle phase de servitude³²³. Un système remplaçant les esclaves par les engagés, n'est guère meilleur que celui qui le précède. Les marrons sont descendus et désormais ils feront partis du peuple libre. Plusieurs ont été tués dans la lutte sanglante entre les chasseurs et les marrons. Nous pourrions penser qu'une fois les préoccupations esclavagistes ont connu leur fin, le marronnage cesserait d'y exister dans la conscience de la classe dominante. Par contre, nous verrons par la suite que les traces du marronnage ne cessent de ressurgir sur la scène littéraire du début du XXe siècle.

La littérature restera toujours un espace vivace gardant le marron et son acte actif. Cette première phase de littérature que nous venons d'analyser fixait le marron dans son discours. Il lui a donné naissance, l'a fait grandir puis l'a tué pour chanter la victoire du blanc. Pour reprendre les propos de Homi Bhabha, le discours colonial est « un jeu » exerçant son pouvoir sur les personnages qu'il crée, les maintient et les manipule à son gré :

³²³ Pour savoir plus sur l'histoire de l'engagisme, à référer aux quelques ouvrages suivants : LACPATIA, Firmin, *Les Indiens de la Réunion origine et recrutement*, Surya Editions, Sainte-Clotilde, 2009, et *Les Indiens de la Réunion la vie sociale*, F. Lacpatia, Sainte-Clotilde, 1983. SANTA GOVINDIN, Sully, *Les engagés indiens - île de la Réunion*, Azalées Editions, Saint-Denis, 1994. MARIMOUTOU-OBERLE, Michèle, *Les Engagés du sucre*, Océan Editions, Saint-André, 1999. FUMA, Sudel, *De l'Inde du Sud à l'île de la Réunion : les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Université de la Réunion, 1999.

«Therefore, despite the « play » in the colonial system which is crucial to exercise its power, colonial discourse produces the colonized as a fixed reality which is at once an « other » and yet entirely knowable and visible.»³²⁴

La littérature esclavagiste et abolitionniste fixe le marron comme un Autre camouflé dont seul les écrivains et les voyageurs ont la chance de le confronter, de le voir et de converser avec ce dernier. En faisant cela, ce discours se donne une forme et un sens au marronnage lié à la violence, au viol et au rapt. La confection des marrons se fait par un mélange de tous ces ingrédients avec un grand ajout des stéréotypes sauvages pour livrer au lecteur un personnage grotesque qui mériterait d'être tué, torturé et enterré sans sépulture. Ces récits sont majoritairement écrits quand le marronnage était en action. Le centre occupé par ces derniers devenait un champ de bataille où cette nature édénique semble être souillée par la sauvagerie noire et l'indifférence créole. Mais qu'en est-il du siècle suivant ? Quelle est la place du marron et du marronnage au début du XXe siècle où l'Empire français rayonnait dans le monde ? L'esclavage est mis fin, les travailleurs asiatiques remplaçaient les anciens esclaves, mais quant au marronnage, comment la littérature le perçoit-elle ?

Ce chapitre traitera en détails ces questions en trois moments. Dans un premier temps, nous analyserons le nouveau statut de la colonie qui passe d'un système esclavagiste à un système engagiste. De plus, à travers ce changement nous ferons l'état des lieux de la littérature réunionnaise dans son summum, ses modalités et ses préoccupations. Dans un deuxième temps, nous analyserons les manifestations du marronnage dans l'œuvre « Cafrine » des frères Leblond (1905). Dans un dernier temps, nous analyserons deux romans *Eudora ou l'île enchantée* de Marguerite Hélène- Mahé (1952) et *l'idéal d'amour* de Claire Bosse (1958) publiés avec un décalage de 50 ans.

³²⁴ BHABHA, Homi. K, « "The other question" », p. 23.

1. Le marronnage : un thème littéraire tombé dans l'oubli

Avec le changement du système économique, le marron perd du terrain sur la scène littéraire bourbonnaise. Sa présence n'est plus pertinente et il ne peut nourrir, en aucun cas, un imaginaire obsolète. Il devient un phénomène du passé, inscrit dans la chronologie historique et temporelle de l'île. C'est vers le progrès de la colonie, la nouveauté et l'étude de nouvelles *races* que les préoccupations coloniales se cheminent. De l'étude exogène de la colonie, nous passons à une étude plus endogène. Des études proviennent de la colonie et elles se concentrent sur sa composition ethnique, ses accomplissements, ces devoirs, et surtout sa valeur sur la scène internationale et nationale. Car la France mesure sa grandeur à travers la prospérité de ces colonies. L'abolition tant contestée tombe vite dans l'oubli mais reste toujours comme une dette à se souvenir pour la population noire.

a. L'expansion coloniale et la littérature

i. La littérature coloniale

La littérature coloniale est un vaste terrain littéraire. Jean-Claude Blanchère la définit comme suit:

« La littérature coloniale [...] côtoie le roman d'aventures, le récit d'exploration, et elle mêle à l'exotisme, avec un souci de documentation destinée à l'édification du lectorat métropolitain, une dose d'imagination. Bien entendu, elle comporte souvent une forte dose de propagande. »³²⁵

En ce qui concerne la question réunionnaise, nous avons constaté qu'à partir de l'abolition de l'esclavage et l'introduction des engagés, la facette de la littérature se modifie petit à petit. La grande préoccupation littéraire qu'était le marronnage à l'époque esclavagiste et abolitionniste s'oriente vers la question coloniale et de l'indigène. Le marronnage laisse sa place à la naissance d'une

³²⁵ BLACHERE, Jean-Claude, « Les littératures oubliées : le cas de la littérature coloniale », *SIELEC*, Numéro 2, 2eme semestre, 2001, p. 7

autre imaginaire qui est plutôt l'étude des diverses ethnies coloniales, leurs mœurs, et surtout leur psychologie. D'une littérature d'escale écrite majoritairement par les voyageurs nous passons à priori à une littérature plutôt scientifique. Les préconiseurs de ce nouveau courant sont les Frères Leblond³²⁶, Eugène Pujarnisclé³²⁷ qui se jettent dans une nouvelle aventure qui est la littérature coloniale.

Si cette littérature fixait l'Autre par l'excès, les stéréotypes, sa progéniture n'en fait pas moins. Par contre elle essaie d'en donner un aspect scientifique, d'observatrice qui cherche plus à étudier qu'à divertir. Comme l'a bien dit Blanchère, la question de la propagande devient le centre de ce discours. Le lectorat métropolitain longtemps nourri par le romantisme du XIXe se prend maintenant pour un lectorat érudit. Il ne cherche pas uniquement le divertissement d'un Ailleurs dévergondé mais il cherche à comprendre le rayonnement, la grandeur et les bienfaits de la colonisation de la France.

Parallèlement, on remarque l'importance grandissante des sciences humaines et plus particulièrement la psychologie qui étudie l'individu dans son groupe. La question de la race bourgeoise dans le milieu des sciences humaines : l'espèce humaine est catégorisée, analysée et étudiée. Cette étude est bien sûr mise au service colonial qui faciliterait l'expansion colonial. Entre 1900 et 1930, la facette de la littérature commence à modifier avec les changements économiques mondiaux. D'une phase du système esclavagiste, le monde passe au système impérial et capitaliste de mode de production, et les effets se reflètent sur la littérature de l'époque.

³²⁶ Les frères Leblond étant un nom de plume, Georges Athéna et Aimé Merlo sont deux cousins nés à la Réunion. Les débuts de leur carrière se tournent vers le journalisme dans un premier temps. Mais avec le temps, il se consacre au genre romanesque et ils étaient pionniers du roman colonial

³²⁷ Eugène Pujarnisclé est l'auteur de l'œuvre *Philoxène ou de la littérature coloniale*, L'Harmattan, Paris, 2010.

Robert Randau³²⁸ dans son explique la nécessité de cette littérature qui vient illuminer les Français sur la grandeur de la France :

« Le public n'est point au courant [...], des ressources et de la richesse de nos possessions extérieures, de l'état social des habitants et, en somme, de la valeur cosmique de notre empire. Il convient donc d'éclairer sur la nécessité d'une politique coloniale. »³²⁹

En dehors de comprendre l'Autre, la politique de la littérature coloniale est aussi de faire connaître l'Autre aux métropolitains. L'écrivain n'est plus maintenant un voyageur avec une vue externe mais il s'agirait désormais d'un natif, un blanc né dans l'île qui connaît son *pays* comme le revers de sa main. Dans le cas de la Réunion, le marronnage est bientôt une affaire finie. Il n'y apparaît plus comme le centre de la narration fictionnelle. Les noms des grands marrons sont maintenant oubliés au milieu des cirques. Comme vu auparavant, la classe des blancs est recentrée dans le discours comme le possesseur d'un savoir local qui est un maillon de cette grande chaîne coloniale française. Dans le grand cadre littéraire, il s'agirait de l'écriture faite par les fonctionnaires, des Européens implantés dans les colonies, etc. La question de la Réunion s'avérait être plus intéressante car la population créole blanche permettent aux métropolitains de s'installer sans trop souiller leur blancheur en se mariant avec les jeunes femmes créoles qui portent le génie créole et la beauté hellénique.

L'arrière fond de la littérature n'est plus cet espace exotique que l'auteur fait découvrir aux lecteurs mais en ajoute un trait plus important qui est la psychologie coloniale. On cherche maintenant à comprendre l'Autre d'une manière scientifique sans trop le réduire comme un corps sans âme. L'Autre que le discours esclavagiste et abolitionniste a fixé redevient un objet d'étude mais cette fois-ci plus culturelle.

³²⁸ RANDAU, Robert, « La littérature coloniale hier et aujourd'hui », *La Revue des Deux Mondes*, Deuxième quinzaine, 1929

³²⁹ *Ibid.*, p. 416.

ii. Le roman colonial : un roman de psychologie et de race

Le roman colonial est le nouveau mode d'expression des écrivains du début du XXe siècle. Une étude anciennement faite sur le cadre spatial et sur la population se transforme en une étude scientifique qui permettrait aux métropolitains de connaître mieux leurs colonies. Pierre Singaravélou³³⁰ explique le positionnement des écrivains et des hommes de science, et la place de la littérature dans l'étude du sujet colonial. La colonie cesse d'être un lieu, un ailleurs exotique. On commence à l'étudier comme une partie intégrante de la politique impériale française, c'est-à-dire une partie de la Métropole dans les outre-mers. C'est comme si nous explorons une autre France sous les Tropiques, qui n'est qu'une expansion de sa géographie. Singaravélou cite les grands géographes, les hauts fonctionnaires coloniaux, les historiens et les directeurs des écoles coloniales pour montrer comment ces derniers ont intégré la littérature dans l'étude du sujet colonial. La place attribuée à la littérature est phénoménale au début du XX siècle qui ouvre le monde sur un temps nouveau.

« [...] le roman colonial, [...] « moins lié que les autres genres par les règles et des traditions, [...] il s'attache à nous mettre brusquement, directement, en contact avec des âmes diverses, les différences de pensées. »³³¹

Cette littérature ressemble plus à ce que le réalisme apportait pour les métropolitains sur leur société. On suit les pas de Zola pour décrire minutieusement ce que véritablement est cet Autre. De l'exotisme nous passons à la réalité, à la psychologie qui le déchiffre. Pour Singaravélou, Hardy a été influencé par la question de savoir ce que pensait l'indigène et aussi comment il pensait. Cette littérature accorde le statut de l'Autre à l'indigène et le pose comme le centre de son étude. L'ère des récits rapportés par des voyageurs sont finis, les écrivains comme les Leblond prennent leur plume pour chanter la

³³⁰ SINGARAVELOU, Pierre, « De la psychologie coloniale à la géographie psychologique Itinéraire, entre science et littérature, d'une discipline éphémère dans l'entre-deux-guerres », *L'Homme et la société* 2008/1 (n° 167-168-169), pp. 119-148.

³³¹ *Ibid.*, p. 126.

Colonie et sa place dans le monde. En quelque sorte, le roman est l'outil primordial et fiable d'étude à présent pour comprendre la colonie, pour lui ajouter ce qui lui manque pour la mieux diriger.

Les Leblond dans *l'île enchantée* distinguent bien à la Réunion deux types de romans : un roman français et un roman exotique. Il décrit le roman français par sa pureté d'amour qu'ils comparent avec *Paul et Virginie*, un roman à la française explorant l'île par sa pureté de race. Ensuite vient la littérature exotique de la Réunion qui la place sous un autre angle étant donné que les ethnies se multiplient et se diversifient par la question du métissage. Seul le créole blanc, un natif de cette île peut comprendre cet amalgame de couleurs, de parfums et de mélanges car il le voit former, ce tableau, devant lui. Il jouit de cette autorité de l'avoir vu se former, et il l'observe de plus près pour décrire avec plus d'honnêteté des différents composants de cette société coloniale. C'est exactement les propos mis en avant par Randau dans son article sur la littérature coloniale :

« [...] Le rôle des écrivains, leur devoir est de connaître les milieux qu'ils décrivent ; leur tâche est de guider, d'instruire, de dire le vrai, de combattre le préjugé, de dénoncer la charlatanerie, [...] »³³²

Les milieux et sa connaissance se repositionnent comme un élément central de cette littérature qui explique l'existence d'une population, de leurs comportements et mœurs à travers la nature qui les enveloppe. D'où nous pourrions bien espérer dans cette littérature un amalgame des éléments scientifiques, fictionnels et bien sûr psychologiques qui lui font d'un genre complet.

La question de la race est étonnante dans le roman colonial et surtout dans le cas de la Réunion qui cherche à établir la suprématie de la *race* créole parmi une multitude d'autres *racés inférieures*. C'est à travers cette question que

³³² RANDAU, Robert, *art.cit.*, p. 416.

l'idéologie coloniale s'exprime, « une idéologie pseudo-scientifique » comme le nomme Carpanin Marimoutou³³³. La race créole est ainsi décrite comme l'avenir de la société créole par les frères Leblond :

« [...] ce n'est point seulement à cause de sa charme physique si réputé qu'il faut l'aimer et la sauver, de cette grâce veloutée et de cette redresse ineffable si précieuse à dispenser les joies fines et la suavité française à la rude société coloniale qui se forme de tant d'apports. [...] »³³⁴

L'importance de la *race* créole devient une propagande fondamentale pour que la France gagne la course mondiale de la colonisation. Le créole est déjà là, sur le terrain pour offrir une aide considérable à la mère patrie. De plus, cet éloge ne vient pas du jour au lendemain. Toute la littérature esclavagiste et abolitionniste était une manifestation de la race créole et de son exploit pour la colonie. La croissance du nombre des engagés déstabilise cette minorité de créole qui cherche à dominer l'Autre scientifiquement, en imposant la supériorité raciale.

iii. La géographie coloniale : à la recherche du discours du mythe fondateur

La composante la plus importante de la littérature coloniale en dehors de l'étude de la population indigène, c'est bien la question du milieu, des ressources et de la nature. Nous avons pu constater depuis le début de la littérature coloniale, le milieu naturel jouait un rôle quasi-omniprésent. Surtout, en ce qui concerne la Réunion avec sa question du marronnage, les écrivains natifs du pays et les écrivains d'escales ont un fort sentiment de connaître cette nature abondante. Les poètes ont chanté sa beauté, les grandeurs des pics, leur majesté, les espaces vertigineux à l'intérieur de l'île cachant des secrets, des

³³³ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires » dans *Racines et itinéraires de l'identité réunionnaise, Maison des Civilisations et de l'Unité réunionnaise*, éd. « Vi voi », 2007, pp. 152-205.

³³⁴ LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, p. 52.

plantes endémiques que le scientifique veut absolument découvrir pour montrer l'exclusivité de cet espace colonial et aussi sa contribution à la science.

Le roman colonial accorde une importance primordiale à cette nature ensorcelante, qui cache des secrets à l'Homme Blanc. Cette idée de la nature omniprésente se répète dans les écrits des frères Leblond. La beauté de l'île, son aspect édénique et paradisiaque tente de lui redonner ce qu'elle a perdu pendant ce pan d'histoire sanglante qu'est le marronnage.

La Réunion passe sous leur plume pour une île *enchantée* et « un paradis terrestre retrouvé »³³⁵ avec Maurice qui est son île sœur. Toute cet œuvre retrace l'importance de cette beauté unique de l'île, appartenant à la France. Nous passons à une géographie esthétique³³⁶ que nous font découvrir ces écrivains coloniaux par la beauté éblouissante de l'île, qui invite et embaume les gens par leurs parfums et leurs couleurs. La nature et la *race* se combinent pour donner naissance à une étude d'une *l'île [est] parfaite*.³³⁷ Le changement climatique littéraire change également sa description. L'île longtemps connue pour le marronnage, la peur, les meurtres et les guérillas devient parfaite, belle, habitable et rayonnante. Aucune mention du passé n'y apparaît dans cette nouvelle littérature coloniale qui semble avoir tourné la page, son dos au passé douloureux qu'est l'esclavage. Du marronnage nous passons à l'étude du *génie créole*.³³⁸

³³⁵ LEBLOND, Marius, « Eden de la mer des Indes », dans *Les îles sœurs ou le paradis retrouvé, La Réunion-Maurice*, Editions Alsatia, Paris, 1946.

³³⁶ Mot employé par l'auteur pour parler d'une nouvelle discipline géographique qui traite plus de la beauté et de l'esthétique de la nature que de la science. La nature joue un rôle primordial pour expliquer le génie du peuple créole qui est modelé par cette dernière. « La beauté est la manifestation extérieure de la longévité des races, de l'heureuse conformation des êtres, l'épanouissement de leurs vertus et de leurs richesses comme dans une corolle de fleurs s'épanouissent, se dilatent, sucs, couleurs et parfums ». *Ibid.*, p. 22.

³³⁷ LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, p. 15.

³³⁸ « Que l'on appelle génie, selon la formule très française de Buffon, la synthèse la plus harmonieuse, accomplie avec patient amour, des éléments les plus opposés, ou, contraire, selon l'hallucination nordique du Romantisme, un fulgurant accord de contraste. [...] Vous ne

Le mythe édénique laissé par les premiers voyageurs ressurgit pour donner un nouveau sens à l'île et à ses habitants. Marimoutou questionne cette mythification de l'île par les frères Leblond et il explique que :

« Cette présentation de l'île en tant que paradis permet de la situer en dehors de l'Histoire qui s'y fait et de la penser en dehors des conflits, dans le cadre classique du paternalisme colonial. »³³⁹

Cette description édénique qui transforme l'espace colonial en un espace de merveille, de secret et mythe comme le dit Marimoutou efface les conflits sociaux et ethniques qu'il a connu depuis l'introduction de l'esclavage et des engagés asiatiques. Tout le discours fondateur de la Réunion se base précisément sur le conflit, la guerre interne et la violence. La beauté naturelle et les multiples *races* reposent comme une couverture sur le passé et l'occulte pour construire un nouveau discours. « Situer [l'île] en dehors de l'Histoire » c'est aussi la situer en dehors d'un cadre temporel défini qui expliquerait sa formation. Ce paradis est un espace atemporel et imaginaire, nourrit par les instances religieuses, qui ne cherchent qu'à se construire dans le monde réel, ce qui veut dire, faire de la Réunion dans l'océan indien un espace féérique, merveilleux et ancestral. Cela expliquerait l'appartenance de la classe des créoles comme un peuple souche de cette terre jadis vierge : la terre promise d'une nouvelle *race*, les créoles.

La construction du fantastique se fait systématiquement dans le nouveau récit. L'espace colonial prend une place de plus en plus importante avec les personnages qui l'occupent mais qui ne l'habitent pas. L'irréel manifeste différemment pour chaque classe ethnique. Pour les créoles blancs, la mère patrie lointaine d'une part, et les mœurs des ethnies sur place d'autre part, s'ajoutent dans la liste de la merveille. Ce qui veut dire que le créole blanc est une *race* accomplie qui s'implantait dans une nouvelle terre gardant son côté

pourrez pas ne pas voir les indices de génie dans l'ordre et l'inspiration des premiers peuplements.» *Ibid.*, pp. 84-86.

³³⁹ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires », *art.cit.*, p. 164.

hellénique. Cela explique par la suite l'importance du rôle de la géographie que les auteurs appuient dans leur jeu colonial.

*La géographie esthétique*³⁴⁰ dans leurs écrits est une tentative de prouver l'appartenance et l'existence du peuple créole comme le premier homme de la Réunion, qui parmi d'autres ethnies cherche à établir le mythe de la fondation manquant. De nouveau Marimoutou cite les Leblond pour montrer comment par la littérature, ces derniers « se construisent là un mythe de fondation qui place le créole aux origines de l'île et du monde. »³⁴¹ La vision d'une nouvelle géographie ne se confine non seulement dans l'exploration mais aussi dans l'explication et dans la légitimation.

Le roman colonial qui se veut psychologique et géographique met en avance la question du lieu et de *race*. Ce qui veut dire qu'en faisant l'éloge de la *race* créole, l'écrivain colonial rend le lieu habitable pour lui et ses semblables, car il leur offre un mythe jusqu'alors inconnu, non fondé, toujours lié à la mère patrie, la France métropolitaine. Mais ce nouveau discours fait de la terre réunionnaise une extension de la terre française. Une autre France. Si dans les siècles passés les créoles ont eu du mal à vivre à cause des marrons prédateurs, dans les siècles à venir ils pourront occuper cet espace avec fierté et maturité car ils l'ont fait fructifier. Et ils sont nés ici dans ce paradis terrestre, que les métropolitains n'ont pas eu de chance d'y vivre et grandir comme les créoles. Le discours esclavagiste mettait en œuvre l'impossibilité d'occuper l'espace colonial par l'existence des marrons qui surgissaient dans la nuit, comme des

³⁴⁰ Les Leblond définissent la géographie esthétique par la suite : « Tous les paysages, si divers soient-ils, ont un profond substratum géologique de beauté. [...] La beauté est la manifestation extérieure de la longévité des races, de l'heureuse conformation des êtres, l'épanouissement de leurs vertus et de leurs richesses. [...] La beauté de la Réunion se signifie [...] comme embaumé, dans une fleur de lignes et de nuances enchantées, enchanteresse. » LEBLOND, Ary et Marius, *Les Iles sœurs*, p. 32.

Cette citation nous explique que la géographie esthétique a déjà quelque chose qui enchante les gens, ce qui fait sortir de la géographie d'une matière scientifique d'étude des espaces à une étude des espaces enchantés.

³⁴¹ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires », *art.cit.*, p. 164.

diabls et des fantômes. Alors pour les écrivains du siècle suivant, cet espace devient habitable, exploitable parce que les Créoles sont dotés de ce génie créole que manque les autres peuples.

La géographie, l'esthétique, la beauté, tous ces termes sont employés pour appuyer cette possibilité d'habiter et de dominer pour faire prospérer cette île parmi une multitude d'autres ethnies qui apparaissent dans « le Grand Livre de l'Exotisme Colonial illustré par les figures touchantes de vingt races. »³⁴²

b. *L'île enchantée et les Sortilèges* : la place du surnaturel dans la littérature coloniale.

i. L'espace des Autres

La conquête de l'intérieur de l'île est un vieux rêve des colons et ce rêve après tant de tentative se réalise avec l'abolition de l'esclavage. La menace des marrons cesse, les petits-blancs s'appauvrissent et montent avec la chute du système esclavagiste vers les Hauts. Car seul ceux qui peuvent payer les engagés peuvent les employer. De même, la découverte du thermalisme encourageait les gens à découvrir le centre de l'île qui est maintenant assaini des menaces des marrons. A l'époque du marronnage seuls les chasseurs et les écrivains voyageurs avaient accès au centre de l'île. Pour la première fois la route vers le centre s'ouvre et laisse couler un nombre important de gens qui se transforme maintenant en touriste.

Avec l'arrivée des engagés indiens, la population coloniale augmente considérablement pour commencer une véritable course pour l'espace. La paupérisation des petits-blancs poussés à devenir prolétaires côte à côte avec les engagés les poussent à se réfugier dans les Hauts. Alexandre Bourquin le note bien dans son œuvre :

³⁴² LEBLOND, Ary et Marius, *Les Iles sœurs*, p. 36.

« L'arrivée massive des immigrants fige définitivement la situation dans les Bas de l'île. [...]. Ils n'avaient déjà que peu de place avant l'arrivée des engagés, ils en disposent d'infiniment moins encore quelques années plus tard. »³⁴³

Cette société de Petit-Blancs, dans son insécurité, cherche à s'implanter dans les Hauts et commence à les explorer, les mettre en valeur pour leur subsistance. La politique coloniale se réveille également en face de ces nouveaux enjeux dans les Hauts³⁴⁴. La classe des petits-blancs est une ethnie toujours considérée comme médiocre. Bourquin le note bien dans son ouvrage :

« [...] ils ne représentent pas forcément la meilleure clientèle pour transformer en réussite cette transformation agraire. [...] Ils n'étaient pas tous aptes- sans éducation préalable, notamment – à mettre en valeur des régions inviolées »³⁴⁵

La décision prise par la politique coloniale de donner la priorité aux petits-blancs semble être une décision purement ethnique. C'est-à-dire, la colonie veut absolument préserver cette classe de population car les petits-blancs représentent une blancheur déchue. Ils ne cherchent qu'à établir les relations avec un passé lointain glorieux et un présent damné. Or sauver leur couleur de peau était plus important que d'exploiter de nouvelles terres. Alors petit à petit, les Hauts se transforment en un lieu de refuge pour cette classe sociale. Cette nouvelle installation vient aussi avec de nouveaux défis politiques, culturels et mémoriels.

Les Hauts étant longtemps un espace périphérique, non gouverné par l'Etat colonial rentrent subitement dans le domaine de la gestion de l'espace colonial. Ce qui veut dire que, pendant plus de deux siècles, l'espace des Hauts absorbait l'implantation d'une population servile, en rupture de ban qui organisait une

³⁴³ BOURQUIN, Alexandre, *op.cit.*, p. 157.

³⁴⁴ La politique de la mise en valeur du centre débutait déjà en 1851, quelques années après l'abolition de l'esclavage. Dans un premier temps, la plaine des Cafres et la Plaine des Palmistes ont eu la priorité. L'installation dans ces lieux se donne la priorité aux petits-blancs qu'aux nouveaux affranchis car cette classe des blancs appauvris est une sorte de tache humiliante dans l'histoire coloniale française.

³⁴⁵ BOURQUIN, Alexandre, *op.cit.*, p. 158.

mode de vie nomadique. Ce va-et-vient est une ancienne affaire dans l'île car le marronnage et la chasse gardaient ce mouvement vivant jusqu'en 1848. Mais après l'abolition, nous pouvons constater une montée rapide des petits-blancs et avec un nombre non-considérable des affranchis. Cette nouvelle montée superpose une culture sur une autre, une mémoire sur une autre. Les vestiges du marronnage tombe dans un presque oubli pour laisser bourgeonner une nouvelle culture créole.

James Scott dans son ouvrage³⁴⁶ en discutant le cas de l'Asie du sud-est, expose en détail la question de la population des montagnes et leur rapport avec les habitants de la vallée. Cet ouvrage transposé sur la question du marronnage et de la montée des petits-blancs, nous éclaircira sur le rapport du pouvoir et aussi de l'Histoire des ethnies occupant les espaces des Hauts. Les bas étant toujours considéré comme un espace ancré dans l'histoire, dans la civilisation, les Hauts se caractérisent comme un espace des barbares. Scott l'explique par la suite:

« [...] Nevertheless, the ubiquity of the encounter between the self-governing and state governed peoples-variously styles as [...] the wild and the tamed, the hill/forest people and the valley/cleared-land people, upstream and downstream people, the barbarian and the civilized [...] the people without history and people with history. »³⁴⁷

Traditionnellement cette image préoccupait l'imaginaire coloniale. Mais avec l'exode des petits-blancs vers les Hauts, la situation semble être subvertie. Les Hauts cessent d'être physiquement l'espace des Marrons mais devient l'espace de vie des petits-blancs et l'espace de divertissement et de repos de la haute classe sociale du bas.

³⁴⁶ SCOTT, James, *The art of not being governed*, Yale University Press, New Haven, London, 2009.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

Ce nouvel exode déclenche la construction d'une nouvelle mémoire et elle commence à se manifester dans les écrits. Mais nous constaterons vite que l'ampleur de la production n'est pas comparable avec celle de la littérature coloniale qui prospérait sur le thème du marronnage. Seuls les mémoires jouent leur part pour préserver cet espace de dichotomie. Si les marrons sont descendus et d'autres morts dans les Hauts, la nouvelle littérature en mettant l'emphase sur le lieu et la géographie, devient un espace propice pour produire un discours sur l'espace des Autres.

Si la littérature du XIXe siècle délimitait l'espace du Soi et de l'Autre par les démarcations comme bas/haut, esclavage/marronnage, habitation/cabanon, la littérature coloniale ne vient l'appuyer pour approfondir l'idée de contrôle de cet espace. Si le Créole par le mythe de la Lémurie³⁴⁸ approuve son appartenance à cette terre, il est aussi l'écrivain légitime qui l'analyserait, et l'expliquerait aux lecteurs cet espace non-créole, partie intégrante de l'espace colonial.

Dans la partie *Les Noirs et les Jaunes* de son ouvrage *Les îles sœurs* Marius Leblond donne une explication plutôt biblique de l'agencement colonial, des esclaves amenés par les Blancs qui fondent un « Eden Noir » :

« [...] un tout petit nombre d'esclaves malgaches [...] y ont constitué, parallèlement à l'Eden Blanc de la Côte, un Eden Noir ou plutôt « marron » de creux de l'île. [...] La population de

³⁴⁸ « Le mythe cosmographique du continent disparu de la Lémurie, dont Madagascar, l'île Maurice, La Réunion et les Seychelles constitueraient les buttes-témoins préservées, est élaboré – de la fin des années 1880 jusqu'à sa mort en 1924 – par le Réunionnais Jules Hermann, fécondant la littérature mauricienne de Robert-Edward Hart à Malcolm de Chazal ; sa trace est encore perceptible dans l'entreprise de lecture du territoire insulaire comme système de signes à laquelle se livre Le Clézio dans *Le Chercheur d'or* ou *le Voyage à Rodrigues*. » <http://ae-fe-madagascar.histegeo.org/IMG/pdf/lemurie.pdf>. Jean-Michel Racault a dédié un ouvrage sur le mythe de la Lémurie portant sur le grand océan, *Mémoires du Grand océan, des relations de voyages aux littératures francophones de l'océan indien*, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, Paris.

couleur reste toute marquée de cette naissance dans le marronnage. »³⁴⁹

Si l'île est le lieu de naissance de la *race* et du génie créole cela n'est que vrai en partie. Le littoral serait plutôt cet espace de la légitimité créole alors que le centre hante encore l'imaginaire de la classe blanche. Cette division dichotomique de l'espace de l'île a peut-être cessé d'exister mais nous voyons que l'imaginaire coloniale est nourrie de ce temps longtemps de la colonisation et de l'implantation qui a créé un Eden Blanc et un autre Noir, l'un dans les bas et l'autre dans les hauts.

Malgré tout l'effort colonial, nous pouvons constater que rendre l'espace réunionnais habitable n'était pas un grand succès. Le marronnage hante cet espace d'une manière ou d'autre. L'impossibilité de faire totalement l'espace colonial du Soi par la classe des Blancs reste un aspect important de la construction du discours colonial.³⁵⁰ Si le discours colonial tente de fonder un discours légitime comme celui qu'il a précédé, il est aussi conscient des éléments autres qui viennent occuper cet espace. L'explication donnée aux lecteurs qui veulent découvrir l'île, sa beauté majestueuse laisse aussi de petits moments d'hésitation, de doutes et du fantasme du passé qui le hante comme composante du méta discours colonial.

³⁴⁹ LEBLOND, Ary et Marius, *Les îles sœurs*, pp. 118-119.

³⁵⁰ Cette peur est certainement nourrie par les récits de la littérature esclavagiste. Eugène Dayot, dans *Bourbon Pittoresque* lui-même mentionne comme « une vraie Terre Noire » le marronnage qui menaçait la bonne population Blanche habitant dans le littoral. James Scott explique cette peur des descentes dans son ouvrage par la suite : « A wealthy and peaceful state center might attract a growing population that found its advantages rewarding. This, of course, fits the standard civilizational narrative of rude barbarians mesmerized by the prosperity made possible by the king's peace and justice », SCOTT, James, *op.cit.*, p.7. La descente des marrons dans la littérature esclavagiste a toujours été décrite comme une raide qui ravageait la prospérité des Blancs.

ii. Le surnaturel et le discours de l'Autre

Le surnaturel, le fantastique et le merveilleux existent dans la colonie et les auteurs et les lecteurs n'ont pas le besoin d'aller les chercher ailleurs. Dans son *Anthologie du fantastique*, Roger Callois définit le surnaturel comme suivant :

« [...] Le surnaturel n'y est pas épouvantable, il n'y est même pas étonnant. [...] Il ne viole aucune régularité : il fait partie de l'ordre des choses, il est l'ordre ou plutôt l'absence d'ordre des choses. »³⁵¹

La définition de base donnée par Callois nous éclaire sur de différences entre ces trois mondes interdépendants. Nous verrons que la littérature coloniale se concentre plus sur le surnaturel et le fantastique que celui de la merveille dans ses productions. Nous comprendrons par la suite ce que compose le surnaturel dans la production littéraire coloniale. Les coutumes des Autres pratiquées dans des endroits spécifiques et la musique en générale ensorcelante donne de quoi observer pour écrire et comprendre l'Autre. Les *Mauvais Esprits*, les danses déguisées des hindous etc. viennent ajouter une part considérable dans la construction du discours colonial et les raisons de les coloniser. L'Autre apporte de son pays barbare et sauvage des pratiques païennes qui nourrissent l'imaginaire coloniale et permettent aux écrivains de partager ces différences.. Dans *Fêtes et politiques panachées*, Les Leblond donne une description en pleines de couleurs des mœurs des autres :

« *Cadeng deng cadeng !* A cette cadence bruyante, les cortèges de Malabares, demi-nus, peints en tigres et en singes, s'avancent dans certaines rues aux jours de Pongol.[...] Ensorcelante, la musique fait rage dans toutes les fêtes [...]. »³⁵²

Dans la construction du Surnaturel, dans le cas colonial, on voit que l'Autre, le non-blanc, est la source de ce Surnaturel, car il n'appartient pas précisément à ce « génie créole » :

³⁵¹ CALLOIS, Roger, *Anthologie du Fantastique*, Tome I, Gallimard, Paris, 1966, p. 8-9.

³⁵² LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, op.cit., p. 40.

« [...] Les créoles goûtent avec simplicité et gourmandise, le merveilleux de la nature et des mœurs coloniales [...] parce qu'il est pour eux l'atmosphère qui nourrit et compose leur personnalité dès la naissance. »³⁵³

Cependant, si le discours colonial fait entrer le Créole dans l'Histoire, il est aussi temps d'inclure l'Autre dans son discours pour bien distinguer les différences entre un nous et les eux. Si le nous s'inscrit dans l'Histoire, l'Autre prend la place dans le surnaturel. Nous comprenons qu'à travers ce propos que la nature et les mœurs coloniales définissent le Surnaturel pour le créole. Alors il est clair que dans la littérature coloniale, le Surnaturel serait de tout ce qui provient de l'Autre. Cependant la classe des créoles ne grandit sans aucun contact avec ces ethnies inférieures, au contraire il occupe une position de supériorité dans cet environnement surnaturel.

Le rôle joué par les nénénes est considérable. Elles s'occupent des enfants blancs et sa contribution n'est pas négligeable dans la construction et la transmission des récits sur des Autres. Les femmes de couleurs les nourrissent non seulement de leur lait mais aussi des histoires de leurs cultures. Cela contribue largement dans la transmission et dans la croyance de ces histoires des autres. Les Leblond expliquent comment les nénénes contribuent à l'éducation des enfants blancs en les racontant des histoires provenant de leur imaginaire:

« [...] tout un folklore sabir où se mêlent des légendes [...] humoristiques de Cafres [...]. Elles ont des mots qui font éclater de rire et d'autres qui font éclore les rêves en vous évoquant d'autres Mondes. »³⁵⁴

Les nénénes et leurs histoires construisent un discours de l'Autre que le Blanc essaie de s'approprier pour mieux comprendre comment fonctionnait ces âmes inférieures. La littérature coloniale, produite par ces Blancs grandit dans cet environnement, est aussi nourrit de ces instances de l'enfance mais elle est

³⁵³ *Ibid.*, pp. 141-142.

³⁵⁴ LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, pp. 115-116.

écrite certainement avec une touche de la Raison occidentale pour ne pas se faire piéger par ces charlataneries enfantines provenant des nènènes illettrées.

Alors le surnaturel prend une place primordiale dans le discours colonial comme son prédécesseur. C'est à travers ce type de discours que l'idéologie coloniale s'exprime. Le surnaturel n'est pas là pour faire rentrer les lecteurs dans une situation d'hésitation comme le fantastique. L'hésitation joue un rôle primordial mais dans le cas de la littérature coloniale réunionnaise, le Créole n'hésite pas entre le réel et l'imaginaire. Il est sûr que les autres ethnies vivent en dehors des lois naturelles, ce qui explique leur appartenance aux mondes surnaturels.

La compréhension du monde et des explications irrationnelles des colonisés est à écrire et à comprendre pour montrer à la Métropole les différents types d'ethnies. Depuis le marronnage jusqu'à aujourd'hui, la peur est un sentiment imposé, un outil de contrôle du pouvoir et de la connaissance. Prospère Eve dans son ouvrage³⁵⁵ explique la peur comme une structure dominante depuis l'époque de l'esclavage qui dure jusqu'à aujourd'hui. La littérature esclavagiste aussi bien que coloniale fonde leur base sur cette peur de l'inattendu car le marronnage frappe dans les bas quand les Blancs ne s'y attendaient pas. Cet ouvrage nous montre bien que cette île fondée sur un volcan actif avec des éruptions sporadiques, le système économique et de peuplement fondé sur l'esclavage et l'engagisme, les incertitudes du statut colonial après l'abolition et les stratagèmes d'une départementalisation font perpétuer la peur comme un sentiment et mode de vie permanent des Réunionnais.

Cependant, la littérature coloniale s'approfondie dans le surnaturel pour expliquer les manifestations quotidiennes de ces esprits, des pratiques des Non-Blancs qui sont de multiples origines : les malgaches, les cafres, les malbars et

³⁵⁵ EVE, Prospère, *île à peur. La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, Océan Editions, Saint-André, La Réunion, 1992.

les chinois alors que le Blanc se renferme sur une culture monothéiste, détenant le pouvoir et la connaissance. Marie-Josée Matiti-Picard³⁵⁶ dans son ouvrage explique *la surnaturalisation* des pratiques religieuses et du savoir des Non-Blanc par la suite :

« [...] Ce qui au départ représentait un savoir et un pouvoir, [...] devenait aux yeux des représentants locaux pratiques antireligieuses, superstition.[...] comment accepter, en effet, le savoir véhiculé par l'Autre quand on se considère comme le détenteur de la connaissance ? »³⁵⁷

Le monde du savoir populaire est ainsi inscrit dans le domaine de l'au-delà, dans un domaine que le Blanc occulte car la religion de l'Autre est étiquetée comme le surnaturel. Cependant, la peur est vraie et elle est ancienne. Le maître avait peur de l'esclave, de son insurrection car ce dernier le supasse en nombre, l'esclave à peur des châtiments qu'il recevrait. Le volcan et le cyclone menacent d'une possibilité d'une tabula rasa de tout ce que les vivants ont construit dans cette île.

2. La réapparition du marronnage en traces dans la littérature coloniale

a. *Cafrine* : une nouvelle du fénoir

i. Introduction

Cafrine est paru en 1905 dans un recueil de nouvelles intitulé *Les sortilèges*³⁵⁸ qui compilent des nouvelles écrites sur les quatre majeures ethnies réunionnaises de l'époque : les tamouls, les malgaches, les chinois et les cafres. Elle est la dernière nouvelle qui raconte la vie des jeunes adolescents et leurs aventures nocturnes. Deux couples se forment au fur et à mesure pour découvrir tous les trésors que leur offre la nuit. Des trésors qui ne peuvent être

³⁵⁶ MATITI-PICARD, Marie-Josée, *Passages et portes du réel : une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Editions K'A, La Réunion, 2005.

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

³⁵⁸ LEBLOND, Ary, Marius, *Les sortilèges*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1905. Ci-après *Cafrine* réfèrera à la nouvelle étudiée.

vus par les Noirs. La définition même du sortilège se veut « artifice de sorcier »³⁵⁹ et les frères Leblond incluent les quatre ethnies dans le surnaturel, et dans la sorcellerie qui les définissent. *Cafrine* se veut un récit réaliste qui décrit les Cafres, leur vie et surtout leur état psychologique. Cette nouvelle apparaît au début de toute théorisation de la littérature coloniale que les frères Leblond entreprennent avec la publication de l'ouvrage *le roman colonial* en 1926. Mais les premiers écrits sont précisément la manifestation des réflexions qui se construisent.

Cette œuvre met en scène la balade secrète nocturne de quatre jeunes à la recherche de nourriture. Aussitôt, nous comprenons que ces balades ne sont pas de simple sortie entre jeunes mais permettent aux lecteurs de saisir la vie des Noirs la nuit et leur capacité surnaturel. La dichotomie noir/blanc, jour/nuit, nature/surnature sont des éléments principaux de cette œuvre.

Dans la préface de ce roman les frères Leblond expliquent leur tentative de mettre en lumière :

« Les types des races essentielles des terres coloniales [...] qui au lieu de se confondre dans la bagarre d'une mêlée accidentelle, poursuivent leur vie autonome comme isolées dans leurs patries respectives. »³⁶⁰

Cafrine se range bien dans la catégorie des études de différentes *races*, un genre à la mode de l'époque. Dans cette nouvelle, les auteurs se lancent dans l'aventure de « sculpter et contourner Cafrine dans la matière dure et vernie des statuettes africaines »³⁶¹ pour des lecteurs qui veulent découvrir les délices de cet amalgame de populations sous le ciel tropical de la Réunion. Les auteurs tentent de ne pas tomber dans le moule de l'exotisme. Mais il parle d'un « exotisme contemporain » qui se développe de l'intérieur :

³⁵⁹ Définition tirée du site : <http://www.cnrtl.fr/definition/sortilege>

³⁶⁰ LEBLOND, Ary, Marius, *Les Sortilèges*, p. ii.

³⁶¹ *Ibid.*, p viii.

« [...] l'exotisme contemporain est tout intérieur, intime, et chaque note pittoresque [...] n'est que l'expression, condensée et vivante, de plusieurs sensations et d'émotions [...] le pittoresque n'est qu'une économie de psychologie. »³⁶²

Rentrant bien dans la lignée de la littérature coloniale et du roman psychologique, *Cafrine* est une expérience conduite dans le grand laboratoire de la Colonie, qui étudierait le génie des Cafres. Dans ce cadre, les auteurs font d'une jeune fille le personnage principal avec les amis qui lui rejoignent tous les soirs pour aller explorer ce que leur cache le jour. Le groupe s'agrandit et d'autres personnages Noirs viennent leur joindre au fur et à mesure pour former un « club » de sorties nocturnes. Mais la description de ces sorties se développe pour ensuite devenir une étude des mœurs des Cafres, des êtres pratiquant la sorcellerie, la nuit, sous les ombres.

ii. Le fénoir : la lumière de la liberté

Le fénoir c'est la nuit dans le créole réunionnais. La nuit dans toutes les traditions mondiales enferme des secrets que le jour cache, et elle appartient généralement à des âmes déchus rodant qui cherchent la rédemption. Le diurne et le nocturne sont aussi racialement divisés dans la société coloniale et le texte semble le rappeler à plusieurs reprises cette dichotomie coloniale. Pour les Leblond, la nuit appartient aux esclaves alors que le jour appartient aux blancs. La noirceur des Cafres s'allie bien avec la noirceur de la nuit comme la blancheur des blancs avec le jour. L'histoire de *Cafrine* se déroule majoritairement dans la nuit car ces derniers voient avec beaucoup de clarté dans le noir. Le roman explique bien pourquoi la nuit appartient bien aux noirs :

« [...] ils ont voulu vivre [...] à la manière des Blancs, que les Noirs ont été domestiqués. Ils sont obligés de bucher parce qu'ils

³⁶² *Ibid.*, p. iv.

veulent parader le jour ; de la sorte ils ne vivent ni le jour ni la nuit [...] »³⁶³

Cette explication raciale de l'appartenance des noirs à la nuit s'est évoquée à plusieurs reprises dans l'œuvre. Un exemple pertinent serait : « elles furent inquiétés qu'il y eut des Blancs pour se promener toujours et mettre des ombres claires dans la nuit négresse, que les Noirs, qui n'étaient pas propriétaires le jour » (p 265), « les jeunes gens [...] vivent la nuit » (p278) . Les auteurs coloniaux montrent aux lecteurs que les Noirs sont de véritables créatures nocturnes qui voient très clairement dans l'obscurité. L'aventure de ces jeunes dans l'extérieur, c'est aussi de chercher d'autres lieux « où se réunissent les gens qui traînent le soir pour raconter des histoires et danser en rond autour du grand chaudron où bout la nourriture pour tout le monde. »³⁶⁴

Cette comparaison que font les auteurs remonte dans l'Histoire de l'île. Au temps du marronnage, les marrons ne descendaient exclusivement la nuit pour aller se procurer des vivres dans les habitations, les esclaves ne partaient justement la nuit pour aller visiter leur bien-aimée. La nuit c'est l'heure où le Blanc dort mais l'esclave retrouve sa liberté partielle. Traditionnellement, la nuit donnait un moment de liberté non contrôlé par le pouvoir colonial où les services religieux ou des moments de rassemblement se font. Le fameux exemple serait le conciliabule du roman *Les Marrons* où les esclaves se rassemblaient la nuit pour conspirer un complot de révoltes ou de fuite.

L'amour que portent les Noirs pour la nuit s'explique comme une habilité spéciale de la *race* des Cafres. Les camarades de nuit de Cafrine sont des jeunes adolescents qui par la misère d'une part et par la curiosité d'autre part, s'aventurent dans la nuit, devenaient libre de ce que leur imposait le jour :

« [...] elle se présente à sa guise, avec la liberté de se déshabiller où elle veut. Guistave est libre dans la nuit comme un vaste arbre

³⁶³ *Ibid.*, p. 297.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 263.

d'ombre où il grimpe, où il saccage les fruits et d'où il saboule le monde [...]. »³⁶⁵

Cette liberté absolue qu'expriment les noirs dans la nuit réactive la perversité des Noirs imposée par le discours colonial. Le noir se déshabillerait dans la nature et se baladerait nu comme des animaux. Guistave devient un animal, plus précisément un singe qui manifesterait ses ardents désirs de « saccager » les arbres. La nuit, pour l'auteur, rend ce que les noirs perdent la nuit : leur esprit animalier, bestial et primitif refoulé par la civilisation imposée par les blancs. Or, le seul endroit où ses désirs manifestent serait dans la nature nocturne :

« Par l'existence nocturne on rejoindrait le passé ténébreux de la race africaine : on habiterait le continent sombre et indiscontinue de la nuit, en grande familles qui se déplaceraient sans bruit sur le sol mou comme un matelas de nuages »³⁶⁶

Et un peu plus tard :

« Ils avaient par l'imagination nocturne de leurs esprits grands ouverts dans l'obscurité, l'illusion de voyager dans un pays ténébreux, ancien et natal. »³⁶⁷

Les auteurs montrent bien que les noirs ne pourraient jamais s'élever à la hauteur des Blancs car leur instinct est toujours lié au monde primitif: l'Afrique qu'ils décrivent comme continent « sombre » et « indiscontinue de la nuit », « ténébreux, ancien et natal ». Ce qui est très marquant dans ce passage c'est la description du peuple africain comme des nomades qui se déplacent d'un lieu à l'autre sans pouvoir se rendre sédentaires, comparés à des nuages errants. L'errance de ce peuple dans leur pays d'avant et l'errance dans le pays d'après (qui est la terre d'implantation forcée) est imprimée et archivée dans leur gènes. Cette phrase explique partiellement la thèse coloniale du marronnage comme étant une impulsion génétique des *racés* africaines qui prennent la route

³⁶⁵ *Cafrine*, p. 297.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 287.

³⁶⁷ *Ibid.*, 298.

de l'intérieur pour se rapprocher au plus de la Nature et leur terre ancestrale. Ce passage leur fait appartenir à un espace physiquement loin car ces derniers sont des occupants temporaires de la terre réunionnaise. Cela explique qu'ils vivent en dehors de l'Histoire de la Réunion. Leur appartenance à cette terre est limitée à la nuit, ce qui explique l'appartenance de la terre réunionnaise uniquement aux Créoles. De plus, cette errance nocturne pourrait aussi être rapprochée au marronnage, mais cette fois-ci au petit marronnage. L'auteur écrit que « la lenteur du travail diurne engourdit sa pleine chair de Cafrine pour qui la vie du jour est un ruminement servile. »³⁶⁸

Si la définition traditionnelle d'un petit-marron est son absence hors de la plantation, c'est exactement ce que font Cafrine et ses camarades la nuit. Ils s'échappent, et franchissent la limite de la case pour aller s'aventurer dans le jardin, pour goûter toutes les délices que leur offre la nuit. La capacité ou l'habileté de Cafrine qui « savait étrangement regarder dans les ténèbres »³⁶⁹ la rend apte à voyager la nuit. Son zèle de sortir la nuit la fait d'une petite marronne qui se transforme en une docile engagée le jour. Il est vrai que les auteurs ne nous parlent pas du grand marronnage comme auparavant. Pour la première fois dans l'histoire littéraire de la Réunion, nous abordons le petit marron, qui s'échappe de la plantation pour aller retrouver sa liberté qui n'oublie jamais de revenir pour reprendre sa place d'engagé le matin.

L'œuvre *Cafrine* fait descendre le marron dans l'habitation. Pourtant, son intégration est partielle car le soir il se transforme en marron pour aller chercher ce qui lui manque. Le narrateur explique les sentiments de Paul Emile, un des compagnons de Cafrine, qui a peur d'aller travailler dans la ville car cela mettrait fin aux balades nocturnes. Par contre, ce dernier semble avoir d'autres projets :

³⁶⁸ *Ibid.*, p 248.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

« Paul Emile [...] implora vers le centre de l'île, la Plaine des Cafres [...]. Il se promettait obstinément des voyages nocturnes à l'intérieur des monts si jamais la besogne du jour l'emprisonnait en ville »³⁷⁰

Ce passage explique la position ambivalente du personnage noir dans l'espace du bas. Travailler dans la ville ne le comble jamais, il a besoin de faire ses voyages nocturnes dans les Hauts pour pouvoir se sentir complet. En poussant notre réflexion davantage, cela montre aussi l'impossibilité d'occuper l'espace du bas par les personnages Noirs et ils cherchent constamment à faire un aller-retour dans les Hauts, un espace jadis occupé par les marrons, leurs ancêtres. Paul-Emile ne décide pas de marronner, de désert sa vie dans les bas, par contre éprouve un grand désir d'occuper l'espace des Hauts. Cette occupation temporaire ne sera possible que la nuit, qui lui permettrait d'errer entre les Haut et les bas sans se faire traquer par le pouvoir. De plus, ce passage nous révèle l'idée que le marronnage dans l'ère coloniale n'est plus vu comme une fuite éternelle qui renie le retour dans le monde du bas. Elle offre une nouvelle possibilité d'occuper l'espace autrement : le jour l'espace du maître, de la liberté donnée par l'abolition, du travail ardu dans les plantations, de la discipline coloniale. Mais la nuit, les noirs s'offre de l'espace du marronnage, de la liberté de mouvement, le désir de vivre, d'habiter tout espace possible de la colonie. Le désir de Cafrine est aussi l'errance, elle ne veut point occuper un espace et devenir sédentaire comme Paul Emile, elle cherche l'errance :

« Et Cafrine pensa avec complaisance qu'elle accourait fauvement aux rendez-vous, replète, molle et veloutée, les flancs frottés d'ombres. Elle ne rêvait point d'une paillote où elle serait maîtresse car la maison, autant que le jour, évoquait le parc et la prison [...]. »³⁷¹

L'espace colonial est un espace carcéral et la liberté blanche est une fausse liberté, emprisonnant et apprivoisant le Noir par la corvée. Or l'errance rend la

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 303.

³⁷¹ *Ibid.*

liberté du marronnage donnant la joie d'errer dans la nature insulaire sans limite. Mais nous constatons aussi que le marronnage après l'abolition n'est pas une affaire sans chasse et le chasseur y est présent. La course entre Cafrine et le blanc de l'habitation pourrait être transposée sur une scène de chasse aux marrons dans la forêt. Dans une de ses balades, Cafrine se fait apercevoir par le jeune Blanc de l'habitation, elle court pour sauver sa vie comme courrait un marron à la vue d'un chasseur.

« [...]derrière elle, [il] poursuivait vêtu de blanc, montant descendant les replis, apparu aux sommets et plongé aux creux, comme le jour poursuit la nuit de colline en colline. [...] Il tenait sa carabine ; elle avait peur de l'arme [...] »³⁷²

Ce passage nous indique clairement une scène de chasse aux marrons que la littérature coloniale réunionnaise avait tant chéris. Néanmoins, la marronne s'échappe et laisse le chasseur dans la solitude de la nuit. Nous comprenons que le chasseur étant un blanc, a, quand même, pu intercepter la présence de quelqu'un dans les parages malgré la noirceur de la nuit. En se rapprochant de sa proie, il échoue subitement par le manège de Rose qui le fait tomber par terre. Le Blanc n'est pas aveugle dans la nuit. Il se retire de cette course justement parce que « la nuit de cirage [...] allait tacher davantage ses vêtements ». Cependant, il exprime sa supériorité en tirant sa carabine pour faire peur à son adversaire. Nous pouvons penser que le Blanc n'arrive pas à voir ce que voient ces jeunes Cafres dans la nuit, mais les auteurs ne laissent pas son ethnie dans les ténèbres. Car, « le jeune Blanc savait qui rodait dans l'habitation, et que ce n'était pas des animaux ni des hommes, mais sûrement deux petites négresses. »³⁷³ Le Blanc sait tout, il arrive à intercepter les mouvements dans la nuit comme le ferait un chasseur de marron dans sa poursuite.

³⁷² *Ibid.*, p. 274.

³⁷³ *Ibid.*, p. 273.

La seule présence blanche dans cette narration est celle du blanc qui poursuit Cafrine, mais il apporte un message clair : la surveillance coloniale est une affaire omniprésente. Si pendant les deux siècles précédents la surveillance a été faite par les chasseurs dans les Hauts pour traquer les marrons, avec ces derniers, après l'abolition le chasseur lui aussi descend pour surveiller les bas. Cette seule touche de blancheur dans cette œuvre est la marque de l'omniprésence du pouvoir qui rassurant les lecteurs que ces sorciers « libres » de nuit sont surveillés : le blanc avec sa carabine et le narrateur avec sa plume.

iii. La peur : les éléments surnaturels

Nous avons bien remarqué que les auteurs de la littérature coloniale et surtout du roman colonial, font bien jouer leurs personnages comme des animaux nocturnes qui ne retrouvent de l'énergie que la nuit. La nuit jouant un rôle élémentaire dans cette nouvelle d'une cinquantaine de page, elle apporte aussi des traces des éléments surnaturels. Cependant, nous avons déjà évoqué que le surnaturel dans cette œuvre ne fait pas hésiter le lecteur et ni le fait rentrer dans un autre monde de l'au-delà avec les personnages. Mais il est plutôt une lecture d'observation de l'extraordinaire que les auteurs font parvenir aux lecteurs. Jusqu'à présent les activités nocturnes des grands marrons faisaient partie de la littérature. Elles se passaient dans un espace lointain, perdu dans la forêt et les montagnes. Mais là, avec la touche de l'observation coloniale, les auteurs apportent aux lecteurs, un marronnage qu'ils ont eux-mêmes observé, manifestant dans les parages.

Le surnaturel dans cette œuvre est majoritairement lié aux deux éléments : l'espace et les personnages noirs. L'espace colonial se change avec le coucher du soleil. Si l'espace de la journée est sous l'influence du pouvoir colonial, la nuit, ce sont les pouvoirs magiques, des autres peuples qui l'influencent. Ce qui fait que la nature et les personnages de ce roman se fusionnent comme des éléments inséparables, nés et créés l'un pour l'autre.

Les Noirs en se baladant la nuit deviennent des êtres avec des comportements surnaturels, qui ont une horloge biologique différente des Blancs. Ils ressuscitent de leur somme dans la noirceur, car Cafrine passe sa journée à somnoler comme Rose pour se recharger de l'énergie qui leur permettraient de vivre la nuit. Avec ces êtres résonnent aussi la nature qui les entoure. Rose fait découvrir à Cafrine ce qu'abrite la nuit, elle :

« expliqua qu'il est de rumeurs nocturnes, que du monde voyage certainement dehors le soir. [...] et elle parlait beaucoup du mystère des nuits fréquentées afin de donner à Cafrine la curiosité de voir beaucoup. »³⁷⁴

Le surnaturel s'exprime par des indices que nous laissent les auteurs. Certes que ces personnages appartiennent à la nuit. Mais l'espace enferme des manifestations que seuls les noirs pourraient sentir et le génie créole avec ses habiletés intellectuelles pourrait les observer :

« Par moments des ombres venaient roder et flairer comme des chiens au pied du tronc. Elles voyaient alors des phosphorescences regarder du sol vers elles. Une demi-terreur les saisissait ainsi qu'en cauchemar. Puis elles tremblotaient à rire de leur frayeur. »³⁷⁵

Un peu plus tard il explique qu' :

« [...] il y a beaucoup de monde caché et glissant dans la nuit ; quand on passe près des arbres, on sent que toutes les branches [...] peuvent [...] se mettre à remuer, il y a des âmes dans la nuit et il y a des corps. »³⁷⁶

On voit bien que la nuit enveloppe des âmes qui rodent. Il suscite la frayeur et en même temps de l'amusement pour ces jeunes et évoquerait peut être de la surprise chez les lecteurs. De même, on voit que le jeune sort la nuit pour s'aventurer mais la peur l'envahit, « il ne voulait pas regarder derrière ni à ses côtés. Avec l'air d'être sorti à cette heure malgré lui il baissait la tête vers la

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 259.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 261.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 269.

terre pour ne point voir les ténèbres.³⁷⁷ » Le fénoir est ici généralement proposé comme un espace inaccessible aux blancs par les changements de l'atmosphère.

Ces passages que nous fait parvenir le narrateur sont une observation psychologique expliquant les comportements et les sentiments des *racés inférieures*. Ce sont les Cafres qui voient ces évènements la nuit, et non pas les Blancs. Mais en les observant, les Blancs expliquent leurs comportements. L'espace du Noir est ici lié, comme le dit Carpanin Marimoutou, « directement à la perception de l'univers noir comme étant celui des sortilèges, de la sorcellerie. »³⁷⁸ Il nous montre à travers son article que les personnages de cette œuvre sont à plusieurs reprises construits comme des sorciers et cela explique le choix de l'auteur de faire des personnages «de la nature primitif, précivilisationnel». Cafrine avec ses amis est écrite comme une sorcière : « Cafrine subtile la menaçait d'un auriculaire malicieux conjurant un sort » (p283) ; « [Rose], elle revenait au même lieu et entrecroisait ses doigts secs comme une sorcière méchante » (p 282) etc. Cette balade nocturne commence à devenir une congrégation des sorciers novices qui cherchent à se livrer à la nuit, pour pouvoir vivre la liberté qui leur manque le jour.

De plus, cette œuvre comme toutes œuvres coloniales, est de nature voyeuriste, qui pénètre dans la vie privée des dominés. Cette description du petit marronnage des jeunes dans la nature ouvre le monde colonial réunionnais sur une autre dimension. Tour à tour, cette œuvre associe la vie des noirs à des éléments surnaturels, primitifs nés de la nature qui les enveloppe. Ce qui montre que le Noir ne se révèle pas de la culture mais de la nature. La noirceur de leur peau et de la nuit sont le bouclier qui les sauve de la réalité blanche. Bref, le surnaturel des Blancs est bien le Naturel des Noirs.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 267.

³⁷⁸ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires », art. cit., p. 176.

Depuis le début dans la littérature coloniale, les marrons sont bien associés à la sorcellerie. L'image de Mafat comme le grand sorcier qui prévoit le futur dans l'œuvre de Dayot et Quinola dans l'œuvre de Théodore Pavie posent les pierres fondatrices pour imaginer ce que font les esclaves dans leur marronnage. Dans le cas des Leblond, une fille noire reprend le relais du rôle de la sorcellerie avec ses camarades. Rien ne change vraiment dans la perception du colon sur les colonisés mais tout ce qui change c'est la manière dont le discours renforce les stéréotypes des personnages. L'équipe de Cafrine décrite, comme des animaux nocturnes et sorciers, incite une répugnance envers les lecteurs et le monde métropolitain. Cependant avec eux apparaît la nature jouant le rôle d'instigateur de peur, d'inquiétude et d'émerveillement d'une terre lointaine et admirable.

b. *Des Sortilèges aux Sortilèges Créoles* : Eudora et la réconciliation des mémoires

i. Introduction : *Eudora ou l'île enchantée*

*Eudora ou l'île enchantée*³⁷⁹ est paru dans *la Revue des deux mondes* en 1952 en trois parties sous le titre de *Sortilèges Créoles*, écrit par Marguerite Hélène Mahé. Le titre de son œuvre ressemble au recueil de nouvelles des frères Leblond *Les Sortilèges* paru en 1905. Presque après un demi-siècle réapparaît sur la surface littéraire la fascination pour les sortilèges de l'île de la Réunion. Depuis son apparition dans *la Revue des deux mondes* jusqu'à des rééditions consécutives, le titre de son ouvrage semble avoir connu de modifications importantes. Des *Sortilèges Créoles*, il devient *Eudora ou l'île Enchantée*, portant le nom d'un des personnages principaux et avec une adjonction *l'île Enchantée*. C'est le titre de l'œuvre des frères Leblond sur l'histoire et la géographie de la Réunion pour inciter le tourisme dans l'île.

³⁷⁹ MAHÉ, Marguerite-Hélène, *Eudora ou l'île enchantée*, Editions Orphie, La Réunion, 2012.(première édition 1952) Ci-après *Eudora*.

L'Avant-Propos de l'édition de 2012 imprimée par l'Édition Orphie nous donne une brève histoire de cette œuvre et du parcours qu'elle a traversé. En 1952, la Réunion a déjà connu son statut de département d'outre-mer, la transition de la colonie au département s'est faite en 1946 qui met fin à un statut dubitatif de cette île tropicale. La Réunion fait maintenant partie de la France métropolitaine avec des droits et des devoirs appliqués dans la terre française. Ce changement de statut dans les papiers officiels se reflète aussi pour Jean-François Reverzy dans le roman de Mahé qui « [...] accomplit et clôt le roman colonial à la Réunion en ouvrant d'autres portes. »³⁸⁰

Avec le roman *Eudora*, nous tombons de nouveau dans les sortilèges mais cette fois-ci, dans les Sortilèges Créoles. L'œuvre des Leblond traitant les Sortilèges est une compilation d'étude psychologique des quatre grandes populations non-blanche de la Réunion. Or, Mahé dans son roman fait appel à une Histoire de retour en arrière et de réconciliation vers la période de l'esclavage en tissant l'Histoire de trois personnages féminins : Sylvie, Kalla et Eudora. La fin du roman colonial s'annonce la fin de la narration où le Créole lui-même fait maintenant parti des Sortilèges de cette île enchantée. Carpanin Marimoutou nous donne une explication du parallélisme des titres :

« [...] L'adjonction de « créoles » à « sortilèges » pourrait donc faire se rencontrer les deux espaces, [...] et de ce fait, en intégrant l'Autre, règle différemment le sens du mot dans le texte et dans l'histoire. »³⁸¹

Comme dit auparavant, ce roman publié au milieu des années 50, bondit comme une rupture entre le passé et le présent cherchant à chanter la possibilité d'un autre discours. Marimoutou donne une note poétique à l'ajout de

³⁸⁰ *Eudora*, p. 7.

³⁸¹ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires », *art.cit.*, pp79-80.

l'épithète *enchantée*, « par une sorte de délire de polyphonie, comme il s'agissait de produire le roman de tous les chants, le roman «enchanté. »³⁸²

Nous voyons aussi que ce roman est inspiré de la nouvelle *Sylvie*³⁸³ de Gérard de Nerval qui est un récit de mise en abyme de deux récits : celui d'Aurélié et de Sylvie. Dans le roman *Eudora*, Mahé brouille la frontière entre Sylvie de Kérouet et d'Eudora de Nadal. Marimoutou compare Eudora à *Pandora*. En découvrant le cahier de Sylvie de Kérouet, la jeune fille fait sortir les anciens secrets de Mahavel. Cette ancêtre au cœur doux a promis de donner une sépulture à son dévote esclave Kalla, tuée dans une rixe entre elle et les marrons. Deux siècles plus tard, c'est par Eudora et à l'aide de François Mussard que ce souhait serait exhaussé. Nous voyons que ce roman fait un va-et-vient constant entre le présent et le passé de deux personnages féminins à qui le destin est uni, c'est-à-dire, un cercle répétitif liant le passé esclavagiste et le présent colonial pour ouvrir les portes d'un futur apaisé.

Ce roman, comme mentionné auparavant, est un roman colonial. Comme nous le montre son préface, il « participe [...] à l'évidence d'une intention ethnographique, mais ouvre parallèlement à une autre vocation : celle du témoignage, d'une observation « de l'intérieur. »³⁸⁴ Dans une des lettres à l'auteure, Ary et Marius Leblond exposent leur admiration pour cette œuvre ainsi :

« Elle est attachante—surtout pour un créole-car on sent, du commencement à la fin, la plus vive adoration de notre cher petit pays : sa couleur, son odeur, son âme et son esprit sont là, dans vos pages- d'où leur sortilège. »³⁸⁵

Cet extrait de la lettre donné dans la préface explique l'admiration des romanciers coloniaux pour l'œuvre de Mahé. Ils définissent le Sortilège comme

³⁸² *Ibid.*, p. 80.

³⁸³ *Sylvie* est une nouvelle de Gérard de Nerval paru en 1853 dans la Revue des deux mondes.

³⁸⁴ *Eudora*, p.15.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.16.

un amalgame de couleurs, d'odeurs et d'âmes et d'esprits du pays alors qu'ils oublient que Mahé y incorpore aussi le legs Créole, ce qui rend les sortilèges non pas exclusivement associés aux « races inférieures » mais aussi aux Blancs de l'île. Si *les sortilèges* des Leblond catégorisaient l'Autre en gardant l'exclusivité du Soi, ce roman cherche à effacer ces frontières. Cependant, nous verrons par la suite que ce dernier le rend flou et ne l'efface pas catégoriquement.³⁸⁶

ii. Eudora et le monde surnaturel de Mahavel : la légende de grand'mère kalle³⁸⁷

Le roman *Eudora* commence avec le retour de la jeune fille, Eudora, au Mahavel, la demeure de la famille des Nerval, au début du XXe siècle. Le départ vers Mahavel se fait comme dans un conte de fée qui la transporte d'une réalité vers un autre monde plutôt merveilleux :

« Lorsque sa mère et sa nénaine avaient été installées à leur tour, un coup de fouet avait claqué, dans son rêve, elle avait cru voir des haquenées magnifiques enlevant un carrosse doré vers le royaume des contes de fées. »³⁸⁸

Dès le début du roman, l'auteure nous fait entrer dans une sorte d'histoire merveilleuse où le passé et le présent convergent car la berline qui vient chercher Eudora et sa maman est la berline du mariage de sa grand-mère. Le véhicule non seulement les transporte dans l'espace mais aussi dans le temps. Nous voyons que le départ annonce ou plutôt donne des indices de quelque chose extraordinaire qui allait se passer. En avançant dans l'espace, c'est-à-dire

³⁸⁶ Valérie Magdeleine Andriaifijitrimo dans son article « Littératures de la Réunion, littératures plurielles » montre comment après « la départementalisation, [le] roman *Sortilèges créoles*, *Eudora* ou *l'Île enchantée*, de Marguerite-Hélène Mahé, [...] construit son œuvre sur la légende de Grand-Mère Kal, et fait revenir une sorte d'inconscient de l'esclavage. », p 192. http://www.hommes-et-migrations.fr/docannexe/file/5130/188_197_1275.pdf, consulté le 25 mars 2015.

³⁸⁷ Grand-Mère Kal ou kale. La toponymie du mot varie selon les œuvres. Certains écrivent Kal, ou Kalle. Mais nous gardons Kalle. Dans le roman de Mahé, elle appelle Kalla aussi bien l'esclave que le petit-fils de cette dernière.

³⁸⁸ *Eudora*, p 31.

vers Mahavel, le ton du récit se modifie graduellement. De St Denis, le chef-lieu de l'île, du monde moderne, nous avançons vers un autre monde que cache cette île : le monde des anciens qui tente de préserver un passé glorieux (la colonie) et en même temps douloureux (l'esclavage) :

« [...] Il traversa à toute allure la Ravine des Cabris. Une terreur sacrée, venue du fond des âges, les avaient envahis. [...] L'imagination populaire en fait le refuge de tous les êtres qui l'ont hantée autrefois. »³⁸⁹

Ce passage annonce le début des manifestations surnaturelles dans le roman que l'auteure associe tout d'abord au lieu et non pas aux personnes comme le faisait les Leblond. Dans *Cafrine*, c'est la race inférieure que l'auteur associait à un lieu surnaturel. Or, Mahé accorde à l'espace tout seul le surnaturel. La nature réunionnaise elle-même comporte des éléments surnaturels et diaboliques. Car dans le trajet entre St Denis et Mahavel, les instances comme les chevaux de l'attelage qui ne veulent plus avancer et traverser la forêt jette le lecteur dans le monde du surnaturel. Cette trame continue jusqu'à que les voyageurs arrivent à Mahavel. Elle fait une énumération des créatures :

« [...] animaux disparus à moitié fabuleux ; solitaires bleus ; tortues et drontes, chauve-souris gigantesque ou « fanys » qui ont pullulé l'île. [...] »³⁹⁰

En tant que lecteur, nous voici pleinement dans le monde, ces « lieux d'étrange réputation » des âmes errantes, des hôtes nocturnes. Mais ces instances se démarrent dès qu'Eudora arrive à Mahavel. La mort du grand-père Hervé de Nadal est annoncée par des instances surnaturelles que la famille Nadal sent la nuit.

« Quelqu'un vient de frôler ... un souffle chaud tout près de moi, s'écria Lyne. Au même instant, [...] Un cri indéfinissable, hurlement de terreur et de douleur qui se traina comme une

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

plainte intolérable. [...] C'est grand'mère Kalle qui nous a averti. »³⁹¹

En voici, l'apparition de grand-mère Kalle. Dans le récit qui est « cette esclave noire disparue il y a un siècle, dont la légende prétend qu'elle a payé de sa vie le dévouement à [la] famille. »³⁹² Le surnaturel associé au lieu commence maintenant à prendre de la forme et s'associe à une personne noire : Grand'mère Kalle. La narration s'éclate au grand jour la présence surnaturelle de Grand-mère Kalle et sa filiation avec les Nadal. Cette entrée en scène de la sorcière est aussi la découverte de la filiation du lieu et du surnaturel. Parmi plusieurs versions, Mahé a décidé de garder la version de Kalla comme esclave dévote de la famille des Nadal, alors que les autres légendes témoignent qu'elle était l'esclave de Madame de Desbassyns, ou encore une esclave de Mafate³⁹³. Kalla dans la narration apparaît dans le passé comme esclave et dans le présent comme son petit fils qui meurt un jour, tout à coup, qui laisse « le dernier chaînon rompu ».

Jenny Sharpe³⁹⁴ dans son œuvre traitant « les fantômes de l'esclavage », analyse le personnage historique marronne de la Jamaïque Nanny. La littérature coloniale la décrit comme « Obi » qui signifie la sorcellerie. Elle la décrit comme :

«She exists as a ghostly figure presence in colonial narratives that address her more as the product of myth and superstition. [...] Nanny lives large in oral histories, where factual evidence merges with myths and legends. »³⁹⁵

Nous pourrions comparer Kalla à Nanny de la Jamaïque car les deux sont imbibées dans la littérature coloniale comme des sorcières et marronnes qui

³⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

³⁹² *Ibid.*, p. 62.

³⁹³ Pour plus d'information sur grand-mère Kal, à consulter http://pedagogie2.ac-reunion.fr/cotamarp/lrdw/reunion/grand_mere_kal.htm. Consulté le 18 mars 2016.

³⁹⁴ SHARPE, Jenny, *Ghosts of slavery. A literary archeology of black women*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2003.

³⁹⁵ *Ibid.*, p3.

protègent et avertissent le malheur. Le portrait de la sorcière, contrairement à ce que fait voir la littérature coloniale, n'est pas celui d'un démon. Suzanne Pouliot, dans son article explique que la sorcière a toujours été vue comme par L'Eglise comme un succube qui corrompt la morale des Hommes :

« [...]l'image dominante de la femme dangereuse, telle que transmise par l'Eglise catholique [...] qualifient de succubes, de démon femelle par opposition aux incubes, les démons males. »³⁹⁶

L'image classique prônée par l'Eglise catholique est renversée par la version créole. D'où d'une image dénigrante de sorcière nous passons à celle qui veille sur les gens. Nous notons que plus tard, Kerguevel en discutant la mort d'Hervé de Nadal annonce que « les âmes les plus sincères baignent ici dans un curieux mélange de catholicisme, de paganisme, et de sortilège. »³⁹⁷ Nous voyons que le sortilège n'est plus associé uniquement aux Non-Blancs mais lui-aussi se créolise avec l'espace et le temps que Mahé décrit comme un « curieux mélange ». Marie-Josée Matiti- Picard dans son ouvrage explique que l'univers surnaturel, magico-religieux est omniprésent dans l'imaginaire réunionnais :

« Baignant dans l'irrationnel, il présente un monde [...] un espace où le surnaturel est accepté comme faisant partie intégrante du réel ordinaire, un univers où la frontière entre le monde des vivants et celui des morts est quasiment inexistante. »³⁹⁸

Dans le cadre d'*Eudora* le surnaturel fait partie de la famille des Nadal à cause de cette vieille histoire de Kalla et de son dévouement. La famille est consciente que tout malheur est prévenu par grand'mère Kalle. Elle est ici représentée comme une *prévnans*, elle l'explique ainsi « [...] la « fonction »

³⁹⁶ POULIOT, Suzanne, « Le retour des sorcières », *Canadian Children's Literature*, Vol 80, 1995, p.64.

³⁹⁷ *Eudora*, p 62.

³⁹⁸ MATITI-PICARD, Marie-Josée, *op.cit.*, p. 17.

première [...] est de prévenir, de délivrer un message, qui renferme l'annonce de la mort.»

iii. Délivrance des marrons et des maîtres : donner une sépulture à Kalla

L'histoire d'Eudora se tourne autour de trois personnages féminins : Sylvie, l'aïeule, Eudora la petite fille et Kalla, l'esclave dévote de Sylvie. Le roman se concentre plus particulièrement sur le retour de Sylvie, de sa vie et de sa mémoire à l'aide de sa petite-fille Eudora. Comme le dit Picard, *Les Sortilèges créoles* en « mettant en scène le passé obsessionnel [...] est le récit du refoulé qui ressurgit, le récit de l'éternel retour du même. »³⁹⁹ Cette obsession du passé entraîne Eudora à découvrir le secret et le vœu de son aïeule, qui est de donner une sépulture à Kalla. Un roman typiquement créole et colonial, *Eudora* en introduisant Kalla et la question de sa délivrance chercherait quelque part à réconcilier les deux groupes ethniques de la Réunion à propos de la mémoire et aussi du lieu.

Depuis l'avènement de la littérature coloniale, nous avons pu constater que le mal d'habiter l'île était un thème réitérant dû à cause de la question du marronnage, de la chasse aux marrons, des pillages et des meurtres, les cultes païens des esclaves etc. Cet espace colonial que le Blanc tente de maîtriser dépend directement de la lumière du jour. La nuit, le fénoir est régné par d'autres peuples, d'autres cultes et religions. De même, le mal de vivre, de cohabiter l'espace colonial post-abolition est une question primordiale à laquelle le roman s'adresse. Nous pouvons constater que depuis la période coloniale, le roman devient un espace qui traite exclusivement la question du passé coloniale, de l'esclavage et surtout du marronnage, un sujet tabou. Après un long silence, le marronnage ressurgit sur la scène littéraire réunionnaise à l'aide de ce roman *Les Sortilèges créoles*. Mahé ne nous raconte pas le marronnage dans son intégralité mais évoque la chasse au nom du vieux

³⁹⁹ *Ibid.*, p.78.

Touchard et de François Mussard. Le marronnage est évoqué par Zélindor, le mari de Kalla qui marronne alors qu'elle est dévote de sa maîtresse et refuse d'accompagner son mari dans les hauts.

Les scènes du marronnage dans ce roman sont très rares sinon rapportées par les personnages eux même. Quand Sylvie est enlevée par Zélindor, la nuit qu'elle passait dans la caverne nous donne une description de la vie des marrons et de la population qu'elle composait.

« [...] Les Cafrines de limaient les dents, tandis que les Yoloffes accentuaient par des traits de couleurs les horribles tatouages qui les défiguraient ; les négresses de Mozambique brinquebalaient avec fierté leurs seins longs comme des « patolles » qu'elles étiraient [...]. »⁴⁰⁰

Et aussi, l'auteure nous donne la description de Rahariane, une des marronnes célèbres de l'Histoire du marronnage. Lors de l'attaque de Mussard, Zélindor la tue et la livre de la chaîne de l'esclavage. Malheureusement, le roman n'explore pas en détail et en profondeur la relation entre Zélindor et Rahariane. Seul un passage la décrit :

« Rahariane se tenait au milieu des femmes. Elle était, comme une terre d'Afrique, d'une beauté féconde et sauvage. De taille élevée, forte sans lourdeur, elle s'appuyait puissamment sur le sol comme pour en puiser la sève [...]. »⁴⁰¹

Cette description de Rahariane nous rappelle de la description de l'œuvre des Leblond *Cafrine*. Seul le portrait physique de Rahariane nous est donné. Nous ne savons de plus sur son rôle dans le camp ou comme compagne de Zélindor. Nous ne savons plus sur le camp que sur leurs activités. Dans cette œuvre, le marronnage reste toujours dans l'arrière-plan mais le marron en dehors de son

⁴⁰⁰ *Eudora*, p. 247.

⁴⁰¹ « Les longues jambes, les hanches épanouies, tout semblait concourir à soutenir le buste qui s'offrait avec perfection dans sa plénitude. Les cheveux séparés en fines tresses, luisantes d'huile de coco et ramenés comme un cimier amenuisaient la tête petite aux levers pleins. Le nez droit et la peau à peine brunie indiquaient toute la distinction de la race hova » *Ibid.*, p.247.

camp à un rôle important. Car Zélindor comme le dit Kalla, « il l'avait accusée de ses déboires, voulant la forcer à se dire complice, [...] il l'accusait de l'avoir trahi, et lui jurait une haine éternelle»⁴⁰². Ce sont ses marrons qui la tuent pour avoir trahi la race.

Comme Eugène Dayot, Mahé place l'intrigue au XVIIIe siècle aux alentours des années 1778 et elle raconte à Gérard de Nadal la descente faite par les marrons cinquante ans plutôt. L'image du marron était directement associée à la peur, à l'inconnu et à l'Autre, pour un blanc. Sylvie comme tout autre enfant blanc a grandi avec l'image de marron terrifiant. La nénaine qui est elle-même issue de la classe des noirs esclaves, raconte des histoires terrifiantes sur le marron comme mangeur des enfants Elle dit :

« Je me souviens des récits de nénaine Idamanthe, de ces berceuses où elle me menaçait de me faire manger par les marrons si je ne m'endormais pas.... [...] Toutes ces histoires de marrons se doublent de sorcellerie. »⁴⁰³

Le marronnage est ici associé à la sorcellerie car il est pratiqué dans le noir par un peuple étrange et toujours la nuit. La survie et le pouvoir du marron ne serait à sa force quand le fénoir tombe. De nouveau nous comprenons que le roman colonial et ses personnages relie directement le marronnage à l'activité clandestine. L'époque post-abolitionniste avec son obsession de la sorcellerie et de la peur donne une autre définition au marronnage que celle de son prédécesseur. L'époque esclavagiste traitait le marronnage comme une menace directe au pouvoir colonial alors que l'époque coloniale définit le marronnage comme une activité reliée au surnaturel, à la sorcellerie et de l'inconnu. C'est ainsi quand Sylvie est enlevée par un des marrons Zélindor une nuit, dans ce moment, le cri d'un fouquet vient anticiper son enlèvement.

« [...] Le cri lugubre d'un fouquet fendit l'air. [...] Il me semblait qu'une ombre me suivait dans l'ombre. [...] j'étais enlacée dans

⁴⁰² *Ibid.*, p. 231.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 238-241.

des bras de fers. [...] je respirais à plein nez une odeur nauséabonde d'huile de fouquet et de musc mêlée. »⁴⁰⁴

Nous voyons qu'après ce moment de peur, de l'annonce de quelconques manifestations surnaturelles des âmes errantes, le marron apparaît et non pas un fantôme ou une âme errante. L'odeur de l'huile de fouquet et de musc nous ramène dans la réalité car le marron s'en sert pour se protéger des assauts des blancs. D'où le marron est ici la métaphore d'une âme errante sans sépulture, sans abri fixe rôdant dans les Hauts et dans les parages des habitations. Ces instances de comparaison du marron aux âmes errantes, aux personnages surnaturels nous expliquerait pourquoi le roman insiste sur le fait de donner une sépulture à Kalla.

Le vœu de Sylvie dans son journal est de donner au corps de Kalla une sépulture dans le cimetière de la famille des Nadal. Nous savons que dans les sociétés esclavagistes, l'esclave mort n'a jamais eu de sépulture. Il est enterré en lot dans les cimetières de l'habitation. Les récentes excavations à St Paul en 2011 ont révélé l'existence d'un cimetière des esclaves à St Paul.⁴⁰⁵ C'est avec l'ouvrage de Prosper Eve que nous apprenons la naissance et les décès des esclaves n'ont quasiment jamais été enregistrés ou que cela a été fait sporadiquement dans la société réunionnaise pendant la période esclavagiste. Dans son œuvre *Prospère Eve*⁴⁰⁶ discute des lacunes et des problèmes rencontrés par les chercheurs quand il s'agit de la question de recherche sur l'esclavage. Eve constate qu' :

« [...] les marrons constituent un groupe presque indiscernable.
[...] Les naissances et les décès dans leur rang ne peuvent être

⁴⁰⁴ *Eudora*, p. 242.

⁴⁰⁵ Pour plus d'information sur les fouilles archéologiques du site de Saint-Paul, à consulter le site : <http://www.ipreunion.com/culture/reportage/2011/06/23/saint-paul-fouilles-archeologiques,un-millier-d-039-esclaves-entere-en-bord-de-mer,12161.html>, consulté le 15 mars 2016.

⁴⁰⁶ PROSPER, Eve, *naître et mourir à l'île Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Editions l'Harmattan, Paris, 2000.

connus. Pour qui désire prendre en compte la population esclave, il s'agit là d'une grave lacune. »⁴⁰⁷

Le manque des registres est majoritairement dû, d'après Eve, à l'avidité des maîtres qui veulent échapper aux taxes sur le nombre des esclaves. De plus, l'Eglise aussi échouait à recenser ces derniers car les esclaves pour la plupart n'étaient pas baptisés et ne pouvaient pas recevoir de sépulture. Dans tout cela, le roman de Mahé cherche désespérément à donner une sépulture à Kalla, une esclave non-baptisée par l'Eglise, justement parce qu'elle est dévote à sa chère maîtresse et a sacrifié sa vie pour la sienne auprès des marrons.

Ce roman montre les marrons comme des créatures terribles et méchantes, comme des âmes errantes qui vous arrachent la vie la nuit. Alors que Kalla, l'esclave dévote, juste et reconnaissante à sa maîtresse aura une sépulture grâce à Eudora. Comment comprendre le désir de Sylvie qui veut donner une sépulture à Kalla auprès des maîtres ? Quelle est la signification et l'importance de lui donner une sépulture ?

Le roman de Mahé reflète la question du Soi et de l'Autre, du Même et du double, de l'espace des créoles et des noirs, du marronnage et de l'habitation. Il s'agit aussi de faire un retour en arrière, de voyager dans le passé qui hante la famille des Nadal pour réparer la faute, le mal. Si le marron, et par extension Kalla, sont des âmes errantes, donner une sépulture à cette dernière n'est-elle pas une manière de lui donner une demeure fixe ? Carpanin Marimoutou l'explique dans son article pourquoi Eudora cherche le corps de Kalla :

« Mettre Kalla au tombeau de Sylvie, ce n'est donc pas tant redonner une place à l'Autre que pacifier le lieu du même. [...] Kalla [...] contrairement à Sylvie et à Eudora, à propos de qui le récit multiplie les indications calendaires, n'est pas marquée par le temps, puisqu'il s'agit d'un fantôme, d'une âme errante. »⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁰⁸ MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires » *art.cit.*, p. 185.

L'esclavage et l'esclave comme le marron échappent à la notion du temps. Leur naissance et leur décès, leur vie n'ont jamais été marquée par le temps. La chronologie est une affaire des maîtres, la généalogie une exclusivité de la classe des dominants. François Mussard à la fin du roman, en exhumant le bracelet que portait le corps de Kalla, nous donne un nom, une date et un lieu, gravé sur du métal « KALLA 25 JUIN 1772. BOURBON » Le roman en terminant sur cette date et ce nom fixe l'âme errante de Kalla dans un lieu et dans un temps, comme le dit Marimoutou. Cette exhumation est aussi un moyen que cherche la classe dominante pour pacifier un peuple, avec lequel il échouait à cohabiter en paix. D'où comme indiquait le début du roman, les Sortilèges créoles cherchent à mettre fin aux anciens conflits entre les Blancs et les Noirs, avec beaucoup de précaution.

A partir des années 50, la littérature réunionnaise tente de rentrer dans un nouveau dialogue avec la question de l'esclavage, du marronnage et de la question de cohabiter dans l'espace insulaire entre plusieurs ethnies provenant de quatre coins du monde entier.

c. Une colonisation ou l'idéal amour : un roman de retour en arrière vers la période du marronnage

i. Claire Bosse et la tentative de raviver la gloire des Créoles Blancs

Le roman *une colonisation ou l'idéal amour*⁴⁰⁹ est paru en 1957 à l'île de la Réunion, écrit par Claire Bosse (1899-1995). Elle est poétesse, écrivaine et essayiste créoliste et française. Bosse signe plusieurs ouvrages entre 1953 et 1977, qui sont les suivants : *Le grenier au pays Bourbon* (1953), *Une Colonisation ou l'idéal amour* (1957). *Ça Bourbon même* (1967). *Bourbon, terre française* (1973). *Grand-mère Kalle* (1977). Issue d'origine créole blanc, Claire Bosse était aussi membre associée à l'Académie de la Réunion et de

⁴⁰⁹ BOSSE, Claire, *Une colonisation ou l'idéal amour*, Edition B, Ile de la Réunion, 1957. Ci-après *Une colonisation*.

l'Association des écrivains de langue française avec Jean Albany dans les années 70.

Malheureusement, nous n'avons pu trouver plus d'information sur sa biographie, et seul le roman *Une colonisation* est disponible pour l'analyse. Dans la préface de ce roman, Bosse affirme qu'elle a puisé sa source d'inspiration du roman *Le Bourbon pittoresque* de Dayot, que nous avons déjà analysé dans le premier chapitre. Bosse tente de donner une fin au roman épique des créoles. Elle tente de récrire, en se concentrant particulièrement sur le récit d'amour entre Jean-Baptiste Lebreton, un chasseur de marron et Françoise Touchard, fille du fameux chasseur du Père Touchard. Elle reprend presque tous les éléments du chapitre V, *Françoise et Jean-Baptiste*, où Dayot fait converser le jeune couple. Françoise prend son temps pour ouvrir son cœur infligé par le malheur. Une sorcière indienne lui prédit une vie de « Vierge éternelle » et Jean-Baptiste la console et lui fait entendre la raison. Il est intéressant à noter que c'est une domestique, une indienne marquée sorcière qui prédit la vie de la jeune Françoise. La religion hindoue et la religion des Autres, a toujours été un terrain contesté depuis l'époque coloniale. La sorcellerie toujours associée à la religion païenne fait entrer non seulement Françoise mais aussi les lecteurs dans un monde surnaturel.

Le roman se place au début de la colonisation, où les marrons terrorisaient les colons. Ils s'organisaient en bande dans les hauts et venue la nuit descendaient pour se regarnir des vivres qu'ils leur manquaient. C'est ainsi que les propriétés de Touchard et d'un autre colon sont vandalisées par les marrons. La chasse se déclare contre les marrons et les préparatifs se font pour une opération à chaud. Le seul but des Blancs est d'assainir les Hauts. L'auteur ne nous laisse pas deviner sa prise de position. Ce roman chante les louanges des vaillants créoles blancs qui ont donné leur vie pour préserver la tranquillité de l'île. Nous remarquons que ce roman comme celui de Dayot est un hommage rendu aux chasseurs, et plus précisément à Jean-Baptiste, un jeune chasseur. Le récit est

une véritable manifestation de stéréotypes raciaux et culturels des marrons. Un roman purement d'esprit Créole cherche à émouvoir les cœurs des descendants de ces vaillants chefs de chasse aux marrons en mettant en scène une histoire d'amour pure et innocente entre Françoise et Jean-Baptiste. Le roman multiplie des instances consciemment organisées pour un lectorat créole de l'île : Le courage de l'homme créole, le dévouement, le sacrifice et la piété de la femme créole, les esclaves de l'habitation et des marrons dévots des Hommes blancs.

Nous plaçons ce roman dans le cadre de la période de la littérature coloniale avec l'œuvre des Leblond et de Mahé, car le roman reflète la mentalité coloniale qui perdure bien après la départementalisation qui n'est qu'un statut tout jeune lors de la parution du roman (dix ans seulement). Même si le roman de Mahé rompt la tradition de la littérature coloniale pour ouvrir la voie vers la littérature réunionnaise, *Une colonisation* vient nous rappeler que la mentalité coloniale auprès de la classe des Créoles est omniprésente. Comment comprendre cette situation ? Est-ce une nostalgie d'un temps passé ? Le nouveau statut des anciens colonisés après la départementalisation, est-il une menace pour la « race » créole ? De plus l'arrivée en masse des métropolitains pour prendre en charge les postes de la fonction publique, (La France les préférait aux créoles blancs) déstabilisait-elle le pouvoir de la classe dominante locale ? Jaqueline Andoche et al, dans leur article ⁴¹⁰ nous expliquent le malaise qui se développe entre les blancs de souche de l'île et des métropolitains, défenseur de la culture authentique française :

« Dans ce cadre, les “Zoreils” [...] Avec eux les relations peuvent être de cordialité, mais aussi de rivalité, notamment pour tout ce qui touche à la question de l'emploi, du rapport au travail, et aussi souvent de l'expression identitaire. »⁴¹¹

⁴¹⁰ ANDOCHE, Jaqueline, HOARAU, Laurent, REBEYROTTE Jean-François et SOUFFRIN, Emmanuel , « La Réunion », *Hommes et migrations*, 1278 | 2009, pp. 218-231.

⁴¹¹ *Ibid.*, p 225.

De nouveaux enjeux se manifestent maintenant dans la société réunionnaise. Tous les citoyens sont maintenant égaux en face la République, y compris les anciens esclaves et des anciens maîtres, entre les métropolitains et les créoles blancs. Pourquoi inhumer un roman âgé d'un siècle, avec plein d'instances dénigrantes d'une partie de la population réunionnaise ? Quel est ce besoin de célébrer l'esprit des créoles blancs quand l'île se démocratise ? Comme nous l'explique la citation de l'article d'Andoche, l'arrivée en masse des métropolitains aurait déstabilisé l'identité créole. Appartenant à la souche européenne, les Créoles Blancs réclamaient d'être les premiers hommes de cette île inhabitée lors de sa découverte. Toute la littérature coloniale prônée par les frères Leblond qui cherchait à expliciter le Génie créole est peut être menacée par des métropolitains. Si nous nous repartons en arrière, le roman de Dayot louerait la « race » des créoles Blancs, de leurs exploits, de leur courage qui protège l'île des périples des marrons. Pour reprendre Benedict Anderson⁴¹² et sa théorie de communauté imaginée, la communauté créole de la Réunion imagine aussi leur « nation réunionnaise », une sous-nation de la République. Précisément, le roman *Bourbon pittoresque* crée cette communauté créole qui existe non seulement par la souche française mais aussi par le marronnage. C'est-à-dire, ce qui marque les créoles blancs des métropolitains est cette véritable lutte, de guerre civile qu'ils ont entrepris au sein du pays pour protéger leur famille. Anderson explicite des conditions primaires du nationalisme : le sacrifice de la vie des membres d'une communauté dans le cadre de la construction du sentiment du nationalisme par la perpétuation d'un passé immémorial. En ce qui concerne le sentiment créole, on voit clairement que :

« [...] If nation-states are widely conceded to be new' and 'historical,' the nations to which they give political expression

⁴¹² ANDERSON, Benedict, *Imagined communities*, Verso, London, 2006.

ways loom out of an immemorial past, and, still more important, glide into a limitless future. »⁴¹³

« La France est éternelle », ces mots de Michel Debré que cite Anderson expliquent un sentiment de la France éternelle et d'une Réunion fondée par des créoles Blancs sur un passé glorieux et immémorial qui est la lutte engagée contre les marrons, les véritables ennemis des habitants de la Réunion. De plus, la littérature coloniale exposait déjà sa méfiance contre une France trop distante par rapport aux problèmes des créoles au temps de la colonisation. Dayot ouvre son roman sur ces phrases :

« C'était en 1748. La France, oubliée par Louis XV, obéissait à la marquise de Pompadour. Les colonies, fort indifférentes pour le comte de Maurepas, subissaient le joug de la Compagnie des Indes Orientales. La Métropole était l'esclave des caprices d'une favorite trop aimée, les colonies étaient des vassales opprimées d'un privilège exclusif et sordide. »⁴¹⁴

Les colons de la Réunion rencontraient des déboires d'une relation quasi amère avec la Métropole, et la littérature de l'époque en témoigne fortement. Un roman qui fait des louanges de la « race » créole s'ouvre sur une plainte sur leurs cousins métropolitains. Maurice, le personnage blanc de la nouvelle *Une chasse aux marrons* de Théodore Pavie, lui aussi exprime de son mécontentement avec la France.⁴¹⁵ On comprend bien que la relation qu'entretient la colonie avec la mère patrie n'a jamais été pacifiste. La tradition de se méfier des Français de souche et en même temps affirmer sa francité était une originalité créole. Mais nous comprenons que ce sentiment

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 7-12.

⁴¹⁴ *Bourbon pittoresque*, p. 23.

⁴¹⁵ Maurice porte plainte au voyageur de la nouvelle situation établie par la France qui aurait aboli l'esclavage : « [...] La traite est abolie ! Tant qu'elle n'a été que défendue, il nous arrivait encore des esclaves en assez grande quantité, et de toute espèce. C'est le *tricolore*, messieurs, qui nous a valu cette loi-là, et il a été cause d'un malentendu dont quelque noirs ont porté la peine. Ces insensés ne s'imaginaient-ils pas que les trois journées représentaient trois jours de la semaine à eux accordés par le gouvernement de Paris pour ne pas travailler ? », *Une chasse*, p. 8.

d'accepter la part du Soi dans l'Autre, en maintenant une opacité, est omniprésent chez les peuples métis.

ii. Les Marrons sauvages et des marrons fidèles : Tout va bien dans ce monde colonial

Le roman de Claire Bosse place le monde colonial dans une vision binaire. Au sein du monde des dominés, elle parle d'un clivage important des esclaves et marrons qui se positionnent pour ou contre les français. La littérature coloniale française mettait en scène des marrons farouches, indomptables que les maîtres essayaient, sans fin d'éliminer de l'île. Les personnages étaient presque tous des marrons qui cherchent la liberté mais explicitement sauvages et animaliers. En plein milieu de la transition vers la départementalisation, nous voici un roman qui rallume les anciennes plaies : la chasse aux marrons.

Le roman portant une diégèse simple sans détours nous met en scène deux clans de marrons : les uns qui veulent éliminer les blancs (une image purement stéréotypée perdurant pendant les siècles) et les autres qui veulent sortir de la misère du marronnage, cherchant à soutenir les Blancs dans leur entreprise. Cette manipulation des personnages de marrons est intéressante à étudier. Dans la majorité des cas et même dans le roman *Bourbon Pittoresque* dont s'inspire le roman, aucun marron n'essaie de trahir sa tribu. Dayot montre que certains sont retenus contre leur avis dans le marronnage par les grands marrons. Cependant, Claire Bosse fait entrer en scène Pirame ou Pyram, un compagnon de Diampare, un marron Cafre, rival de Mafat, un marron Malgache. Dans le roman de Dayot, Pyrame est un admirateur de Diampare, un cafre qui veut chasser Mafat et reprendre sa place. Dayot, dans son intrigue nous montre la lutte entre Mafat et Diampare, où Diampare accuse Mafat de mentir avec ses siguides⁴¹⁶. Cette version n'apparaît pas dans le roman de Bosse. Diampare

⁴¹⁶ Les siguides sont des sortilèges malgaches où le sorcier consulte des graines pour avoir une réponse.

apparaît sous le trait de frère de sang. Après sa mort, Pirame décide de quitter le clan pour rejoindre les Blancs avec sa mère Mariette, une dévote de la religion catholique.

Bosse fait de Pyram un marron plus léger adorant les Blancs et leur religion. Sa mère, Mariette dit qu' « il [Pyram] aime les Blancs et il est fatigué de cette lutte ». De plus, la bande des marrons enlève Élisabeth, une Blanche dont les parents ont été assassinés par ces derniers. Pirame « a de la pitié » pour cette jeune fille et dans « son cœur une grande tendresse naissait pour elle, c'était comme une flamme sur lui ⁴¹⁷ ». Claire fait parler Pirame devant les blancs après sa fuite de la bande des marrons :

« [...] la mésentente règne entre les chefs ; ils se suspectent ; les sorciers n'ont plus la confiance des hommes ; [...] on sent que le doute se glisse partout. [...]. Ils [les marrons] vivent dans la crainte des sorciers. »⁴¹⁸

Pirame approuve devant les blancs la situation de la bande des marrons dans les Hauts. Il devient le personnage adjuvant des blancs. Il sauve la vie de Jean-Baptiste car il offre son aide aux chasseurs.

« [...] d'autres viennent se rendre aussi aux chasseurs. [...]. Ils disent : « [...] nous sommes fatigués de la vie de bête que nous menons. Si vous voulez nous faire grâce, nous promettons de vous être fidèles. »⁴¹⁹

Contrairement à Dayot, le récit de Bosse décrit les marrons comme des êtres sans conviction et soumis à un chef qui les torture. Tout ce qu'ils chercheraient c'est de revenir auprès des blancs pour demander la grâce. Le marronnage est décrit comme une désillusion. Ils n'ont aucun projet comme les autres marrons de la littérature de la période esclavagiste et abolitionniste : ils ne veulent ni retourner dans leur pays d'antan, ni de faire une vie dans les Hauts. La seule

⁴¹⁷ *L'idéal d'amour ou une colonisation*, p. 44.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.56.

⁴¹⁹ *Une colonisation*, pp. 60-61.

possibilité pour eux est de retourner à la plantation car pour l'auteur le marronnage est plus humiliant et déshumanisant que l'esclavage.

De plus, quand Pirame rentre avec Jean-Baptiste vivant (tout le monde pense que Jean-Baptiste est tué par le Chef marron), dans un état si pitoyable, dans ses derniers moments, il se convertit et est de donner une sépulture.

« [...] M. de Reinard décide d'enterrer Pirame dans les montagnes qu'il chérissait. Une grotte profonde reçoit son corps [...] sur laquelle ils ont gravé ce que Jean a inscrit : ici repose Jean-Pirame, frère des blancs. »⁴²⁰

Le marron ici devient un véritable héros pour les Blancs car il a sauvé la vie d'un des leurs avec beaucoup de dévouement. Pour cet acte de courage, il reçoit un tombeau et sa mémoire gravée à l'entrée de la grotte qui nous rappelle la grotte de Jésus Christ. Le marron, devient chrétien et en même temps « frère » des blancs, alors qu'il était leur pire ennemi dans les Hauts. Pirame était un ennemi que le Blanc devait éliminer, mais en sauvant la vie de Jean-Baptiste et en se montrant fidèle, le voilà avec un tombeau et une gravure avec le statut de « frère ». Cela nous rappelle la fidélité de Kalla à sa maîtresse Sylvie, son dernier vœu était de lui donner une sépulture. En plus, l'amour que portait Pirame à Elizabeth nous rappelle aussi l'amour de Sacatove à sa maîtresse Maria, aussi pure que possible car Pirame dit à Elizabeth « Je suis à tes ordres, fille blanche. Je serai ton esclave soumis, si tu le veux, pour réparer tout le mal que mon pauvre « frère de sang » t'a fait. »⁴²¹

De la même manière, une autre bande d'esclaves fidèles viennent embellir ce monde merveilleux qu'est la colonie. Latouve et Rambola sont deux esclaves accompagnateurs qui aident les chasseurs dans leur entreprise. Ils sont dévoués et fidèles aux maîtres. Ils ont des rôles dans l'arrière-plan, faisant plutôt partie

⁴²⁰ *Ibid.*, pp.76-77.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 58.

du décor, et très superficiels. Ils sont représentants des esclaves d'habitation fidèles.

Claire Bosse en décrivant les marrons et les esclaves comme des êtres qui ne peuvent agir sur leur destin, les soustrait de leur pouvoir d'*agency*. C'est-à-dire, ces personnages ne peuvent agir comme des acteurs capables de modifier la structure de la relation au pouvoir. Contrairement aux autres marrons du siècle précédent et plus particulièrement les marrons de Dayot, les marrons et les esclaves de Bosse sont sans essence propre, des corps et esprits prêts à se soumettre à tout moment sauf le grand chef sorcier qui résiste. Le monde colonial d'*Une colonisation*, est bien un monde d'*amour idéal* à l'eau de rose.

Conclusion

Après l'abolition de l'esclavage, le marron disparaît quasiment de la scène littéraire sauf pour y réapparaître comme des personnages secondaires dans ces œuvres. Le XXe siècle commence déjà à oublier ou plutôt à ignorer le marronnage qui remplissait des centaines de pages dans le siècle précédent. Les préoccupations littéraires évoluent avec le temps. La colonie se modernise, elle n'est plus esclavagiste et les anciens esclaves deviennent de nouveaux affranchis, libres, au moins sur le papier. Le marronnage et ses acteurs deviennent des agents du passé dont l'île ne veut plus en parler. Néanmoins, le marronnage reste gravé dans la mémoire, il perdure en traces dans les récits. Son intensité littéraire est certainement réduite mais les auteurs n'en peuvent pas encore en finir avec cette affaire qui durait pendant deux siècles. Peindre la société coloniale réunionnaise où les marrons et les esclaves n'y apparaissent guère n'est pas un nouveau phénomène. Déjà en 1864, publié à Paris, le roman *Noëlla*, écrit à la bernardienne plaçant son intrigue au début de la colonisation, est une pastorale qui omet totalement les marrons, la chasse aux marrons. Seuls quelques esclaves fidèles y apparaissent dans l'arrière-plan comme des objets

décoratifs. Martine Mathieu dans son article⁴²² montre à quel point *Noëlla* ignorait l'existence de cette lutte entre les marrons et les Blancs, au contrario, elle idéalise la vie coloniale comme une vie paisible où Noëlla grandit comme sa contrepartie Virginie à Maurice. Le marronnage, comme nous pouvons le constater, commence à ternir, à partir de l'abolition de l'esclavage. D'une société Blanc vs Malgache/Cafre, nous passons à une société où les ethnies se multiplient. Le créole Blanc n'est plus le maître de la terre réunionnaise et il voit sa ruine avec l'arrivée des Gros Blancs jusqu'en 1946. Puis, ce sont les Zoreils qui prennent le relais que les Gros blancs ont laissé. L'exode vers les Hauts de petits-blancs les déstabilise encore plus et les bas commence à être peuplé par les engagés.

Les frères Leblond remettent en scène les Créoles comme héritiers de cette terre qu'ils ont fait fructifier avec leur intelligence et bienveillance. *Cafrine*, un roman traitant la vie des jeunes cafres et de leurs balades nocturnes, met en lumière la capacité et la prédisposition analytique des Créoles sur les « races inférieures ». Tout ce qu'appartient à l'Autre est rangé du côté du Surnaturel, païen et est vue avec beaucoup de méfiance. L'espace dichotomique du marronnage s'efface, mais la mémoire garde toujours les Hauts comme un espace du marronnage.

En se déplaçant dans le temps, nous voyons que le surnaturel persiste dans la colonie comme une préoccupation primordiale. Les personnages sont soumis à des perceptions surnaturelles ou encore à des prémonitions déduisant leur futur. Le roman de Mahé, *Eudora*, vient mettre fin à une littérature qui perdurait depuis deux siècles sur la lutte pour la légitimité de l'espace colonial. Ce roman cherche à pallier les écarts entre deux peuples pour occuper l'espace colonial en paix. En trouvant le bracelet de Kalla et son corps en cendre et par la suite

⁴²² MARTINE, Mathieu, « Mythologie du marronnage dans les littératures de l'océan Indien », dans *Esclavage et abolitions : mémoires et systèmes de représentation* : actes du colloque international de l'Université Paul Valéry, Montpellier III, 13 au 15 novembre 1998, (dir.) Marie-Christine Rochmann, KARTHALA Éditions, 2000.

en lui donnant une sépulture, la longue histoire sanglante de chasse se termine. Kalla, une esclave dévote partage maintenant l'espace de l'éternel repos avec sa maîtresse.

Dans le roman de Claire Bosse, Pirame reçoit une sépulture tout comme Kalla. Il a eu un tombeau car il est devenu un ami des blancs et leurs a aidé à traquer les autres marrons. Ce roman contrairement à celui de Mahé, retrace les stéréotypes ethniques dénigrants du siècle passé. Décrivant le monde colonial avec des marrons fidèles aux Blancs, le récit se concentre plutôt plus sur l'histoire d'amour inachevé entre Jean-Baptiste et Françoise. Les marrons et les esclaves ne sont là que pour assainir l'île des autres marrons qu'ils jugent trop sauvages et autoritaires. Nous constatons que Claire Bosse, dans *une colonisation*, un siècle plus tard, ressent la même nostalgie que Dayot en affirmant la gloire de la «race» créole.

CONCLUSION PARTIE I

Avec l'analyse de ces œuvres du XIXe et début XXe siècle, nous bouclons la première partie de notre thèse. Nous avons traité, en trois chapitres, le marronnage dans la littérature fondatrice de la Réunion. Depuis le milieu du XIXe jusque dans les années 1950, le marronnage a pris un cours intéressant dans l'histoire littéraire réunionnaise. Dans la première phase de cette littérature, le roman *Bourbon Pittoresque* de Dayot marque le début de la mise en œuvre du marronnage comme un acte terrorisant où les marrons sont destinés à être des sauvages maraudeurs. Comme vu auparavant, le roman est inachevé et donc sa fin nous est inconnue. Mais avec les quelques chapitres repérés, les premiers traits du marronnage dans la littérature esclavagiste avait pour but de fixer le marron à travers de nombreux stéréotypes nourrissant l'imaginaire colonial. Le marron dès le début est classé en ennemi, l'Autre, le perturbateur de la tranquillité de cet Eden des Blancs, pour reprendre les idées des Leblond. Martine Mathieu le note bien dans son analyse :

« Certains des œuvres les plus anciennes [...] offrent [...] des représentations qui, loin de remettre en question la hiérarchisation stricte de la société coloniale, tente de la fixer au contraire dans son organisation d'avant 1848. »⁴²³

Sa représentation négative l'accorde une place terrifiante dans l'imaginaire colonial. Par la suite de cette image, nous avons remarqué que les écrivains,

⁴²³ MATHIEU, Martine, *art.cit.*, p. 165.

comme Dayot, construisait, l'épopée créole. Pour appuyer sur la bonté des Blancs, les marrons ont été peints comme des diables.

Une fois que les vagues de l'abolition touchent les côtes de l'île, le climat littéraire se métamorphose. Le roman *Les Marrons* pose les premiers pas vers une transformation de l'image du marron dans la littérature réunionnaise. Cependant, bien avant la publication de ce roman, le poème de Lacaussade chante la bonté et la bravoure du marron. La transformation de l'acte du marronnage en un acte noble par le poète ouvre le débat abolitionniste sur le marronnage. L'alizée qu'est l'abolition tente de repeindre le marron sous des couleurs chaudes. Malgré ces développements, le marron reste toujours confiné dans la dialectique du victimisation. Frême marronne car il devient victime du racisme colonial. Mais l'Introduction de Sacatove par le Leconte de Lisle tente de *romantiser* le marron, en lui dénudant des anciennes stéréotypes.

Les œuvres étudiés, dotées de l'étiquette de la littérature de voyage, associent le marronnage et le marron au lieu. Le centre de l'île est ce lieu qui porte la mémoire de ce pan d'histoire sanglant de la Réunion. Avec le changement de représentation, change aussi le discours sur le marronnage. Il devient inévitable dans toute étude portant sur le centre de l'île car chaque coin et recoin de cet espace naturel porte la mémoire des marrons.

Une période fait d'amalgames de plusieurs variétés de peuples, remplis d'évènements politiques, la période coloniale de la Réunion est marquée surtout par la célébration du Génie créole. De plus, à partir de l'abolition, la question de différentes ethnies et la place qu'ils s'occupent dans la société manifestent des arguments intéressants. L'espace colonial aurait cessé d'être divisé comme espace des Haut et du bas, car l'abolition met fin aussi au marronnage, aux chasses aux marrons etc. Ce qui ne prouve pas que les engagés asiatiques et africains n'ont pas marronné. Leur marronnage nous semble ne pas trop marquer l'Histoire coloniale. Les engagés venus avec un

contrat de 5 ans, auraient peut-être subi passivement les tortures et les conditions inhumaines, en espérant un retour prochain au pays natal, comme l'indiquerait le contrat. Par contre, plusieurs centaines d'entre eux n'ont pas réussi à retourner au pays du départ par l'espièglerie des maîtres qui les retenaient dans la position d'engagé.

Le marronnage est en constante transformation dans les œuvres, au sein d'une même époque. Entre *Bourbon Pittoresque* et *Une Colonisation*, nous avons pu remarquer le marronnage résonne comme un cercle. Car la période coloniale est bouclée avec un roman qui tente d'achever ce qu'a laissé Dayot. Ce qui veut aussi dire, retomber dans les instances et représentation dénigrantes des marrons. La phase coloniale se plonge dans la nostalgie d'une ère perdue et la seule manière de raviver la gloire des Créoles Blancs serait de revisiter l'époque de la chasse aux marrons, une identité inextricable de cette communauté.

Dans tout cela, le marronnage comme discuté auparavant, tombe dans l'oubli. Toute une période à partir des années 1950 semble être silencieuse sur le marronnage. D'où comme le dit Renan lui-même, « Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses.»⁴²⁴ Pour construire une sous-nation ou un sous-état qui est la Réunion il faut bien oublier bien des choses. Le marronnage et l'esclavage fait bien parti de ce projet. Que réserve la période postcoloniale pour les marrons ? C'est bien la suite de cette étude.

⁴²⁴ RENAN, Ernest, "Qu'est-ce qu'une nation", conférence prononcée à la Sorbonne en 1882. *Texte intégral d'Ernest Renan*. (Textes de Barrès, Daudet, R. de Gourmont, Céline), Collection Littérature vivante, Pierre Bordas et fils, Paris, 1991, p. 38.

PARTIE II: LA LITTÉRATURE POSTCOLONIALE ET LE MARRONNAGE : UNE RUPTURE AVEC LE CANON COLONIAL ?

La littérature esclavagiste, abolitionniste et coloniale proposait une image du marron maniée à soutenir l'idéologie de chaque époque. Les années suivant la départementalisation (1945) nous réservent des périodes de renaissances littéraires, sociales et politiques dans la société réunionnaise. La situation coloniale est abolie officiellement par la loi de la départementalisation promulguée en 1946 dans l'Assemblée Nationale⁴²⁵ demandant une assimilation des quatre vieilles colonies françaises (La Martinique, la Guadeloupe, La Guyane et La Réunion) à la Métropole. C'est aussi la période de la fin de la seconde guerre mondiale et le début des mouvements de la décolonisation. Ces anciennes îles colonisées, qui ont permis les grandes puissances européennes de prospérer pendant des siècles, rentrent dans une nouvelle phase où la question de la nation, de la langue, de l'Histoire et de la culture naît pour laisser place aux vieilles notions coloniales de « sous-peuples ». Mais le cas de la Réunion, avec les autres anciennes colonies,

⁴²⁵ Rapport fait au nom de la commission des territoires d'outre-mer sur les propositions de loi 1 de M.Léopold Bissol et plusieurs de ses collègues tendant au classement comme départements français la Guadeloupe et de la Martinique ; 2 de M.Gaston Monnerville tendant au classement de la Guyane française comme département français ; 3^e de M. Raymond Vergès et plusieurs de ses collègues tendant au classement comme département français de l'île de la Réunion par M. Aimé Césaire, député, 25 février 1946.

s'annonce différemment. Elle ne se libère pas du pouvoir français, au contraire elle se fusionne avec la métropole pour devenir un département d'outre-mer⁴²⁶.

Or, pendant la période suivant la départementalisation, la politique française se mettait à assimiler les anciens colonisés à la citoyenneté française. Cette politique d'assimilation se faisait sur deux plans, comme le montre Véronique Dimier⁴²⁷ dans son article :

« [...] l'uniformité politique en vient à signifier l'uniformité culturelle et vice versa: seuls les individus partageant la même civilisation française peuvent faire partie de la cité républicaine, ce qui exclut les autres [...] cultures et langues locales. »⁴²⁸

Cette politique républicaine qui cherche à assimiler toute une population basée sur le multiculturalisme à la «civilisation française» commence à se déstabiliser car elle tente d'effacer le legs culturel laissé par l'esclavage et la colonisation. Pour comprendre cette idée de la « cité républicaine », nous devons monter un peu dans l'histoire. La conférence éminente que donne Renan à la Sorbonne en 1882 marque la fondation de la nation européenne. Un des fondements qu'il observe serait l'oubli : « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation.»⁴²⁹ Renan voit l'oubli comme un facteur décisif à la construction de la nation. Or en adhérant à la nation

⁴²⁶ Dans le « rapport de la commission des territoires d'outre-mer », les raisons de la demande de l'assimilation avec la mère patrie, pour Aimé Césaire, est « un aboutissement normal d'un processus historique et la conclusion logique d'une doctrine (p10)». Cependant, cette demande d'égalité avec la France est le premier pas vers la libération du peuple d'outre-mer du joug du passé. Comme nous le montre l'article de Justin Daniel, l'assimilation est vue comme le droit inhérent de la communauté des descendants des esclaves : « Perçue comme le moyen d'échapper à un ordre colonial tendant à perpétuer les discriminations sociales et raciales contre les descendants d'esclaves, cette lutte pour l'égalité (sociale) est indissociable de celle menée plus généralement pour la reconnaissance. [...] aux droits inhérents à la citoyenneté française et celui pour la dignité avec en toile de fond l'affirmation du fait culturel » dans DANIEL, Justin, « Aimé Césaire et les Antilles françaises : une histoire inachevée ? », in *French Politics, Culture & Society*, Vol. 27, No. 3, (Winter 2009), p. 26, consulté le 16/09/2015, disponible sur le site <http://www.jstor.org/stable/42843612>

⁴²⁷ DIMIER, Véronique, « De la France coloniale à l'outre-mer », *Pouvoirs* 2005/2 (n° 113), DOI 10.3917/pouv.113.0037, pp. 37-57.

⁴²⁸ RENAN, Ernest, *op.cit.*, p. 44.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 37.

française, les anciens colonisés de la Réunion sont poussés à oublier leur passé (esclavagiste, engagiste et colonial). Myriam Cottias⁴³⁰ dans son article élabore ce mécanisme et condition d'oubli imposé par la France à ses anciennes colonies :

« La République effaçait l'histoire servile cependant que le passé inégalitaire demeurait dans les pratiques quotidiennes et mentales aux Colonies et dans la Métropole. L'oubli de l'esclavage devenait pourtant le ressort de cette nouvelle citoyenneté. »

Les promesses tenues lors de la départementalisation ne rencontrent pas les réalités de ces îles. La politique d'assimilation échoue entre autres de la continuation des conditions économique et sociales coloniales⁴³¹. Ce refoulement d'un passé dénigré par le pouvoir colonial pousse les colonisés dans un état névrotique et de déni du soi. Comme le dirait Fanon⁴³², le névrosé chercherait un moyen de manifester ce désir refoulé. Une fois que l'être réunionnais reconnaît sa position du néo-colonisé les manifestations éclatent

⁴³⁰ COTTIAS, Myriam, « L'“oubli du passé” contre la “citoyenneté” : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », dans, CONSTANT, Fred, DANIEL, Justin, (dir.), *Cinquante ans de départementalisation d'outre-mer (1946-1996)*, Paris, L'Harmattan, 1997.

⁴³¹ En 1971, La convention pour l'Autonomie se tient à Morne Rouge, à la Martinique où les anciens députés qui se sont battus pour un statut de citoyenneté égal à celle de la métropole, commence à se battre pour l'Autonomie. La convention déclare par la suite : « Les partis et organisations signataires de la Réunion, de la Guyane, de la Guadeloupe et de la Martinique, [...] déclarent solennellement : Les peuples des quatre territoires [...] constituent par leur cadre géographique, leur développement historique, leurs composantes ethniques, leur culture, leurs intérêts économiques, des ENTITES NATIONALES, dont la réalité est diversement ressentie dans la conscience de ces peuples. En conséquence, [...] ce sont ces peuples eux-mêmes, qui, démocratiquement et en toute souveraineté détermineront leur destin. »

La départementalisation est maintenant acceptée comme une politique obsolète et un prolongement de la politique coloniale culbutant par la suite la revendication autonomiste des départements : http://www.latribunedesantilles.net/index.php?option=com_content&task=view&id=1491, consulté le 25 juillet 2016.

⁴³² FANON dans *peau noire masque blanc*, cite Freud pour expliquer l'origine de la névrose : « Ce trauma, [...] il est vrai, chassé de leur conscience et de leur mémoire et se sont épargné en apparence une grande somme de souffrances, mais le désir refoulé continue à subsister dans l'inconscient ; il guette une occasion de se manifester et réapparaît bientôt à la lumière, mais sous un déguisement qui le rend méconnaissable. », FANON, Franz, *peau noire masque blanc*, p. 152.

Edouard Glissant questionne dans son *Discours Antillais*, l'histoire comme une possibilité de névrose.

dans le cadre postcolonial de la Réunion. Fanon explique le passage de ce refoulement à la manifestation chez le colonisé quand ce dernier commence à « livrer le combat aux mensonges colonialistes ⁴³³ ». Dans ce cas, Fanon développe que la première tentative de l'écrivain serait de revaloriser le passé, un passé nègre :

« L'intellectuel colonisé [...] se met en tête de proclamer [...] la culture africaine [...] et qu'il faut manifester une culture nègre. »⁴³⁴

L'oubli imposé par le pouvoir colonial, par sa politique d'assimilation est contesté par un retour en arrière vers la culture nègre. Le passé esclavagiste jusqu'à présent compris comme une humiliation se ravive grâce à la littérature. La francité imposée par la civilisation française est défaite par le retour de l'image du nègre indomptable. Et le seul nègre indomptable de la culture réunionnaise serait le Nègre marron. Cela veut aussi dire que l'intellectuel postcolonial favorise une identité Nègre qui permettrait de reconstruire le Moi spolié des colonisés par la colonisation et la violence qu'elle a perpétuée pendant des siècles.⁴³⁵

Faisons une parenthèse, Nous devons nous rappeler ici les mots d'Aimé Césaire de la Négritude égale à la chosification⁴³⁶ et renie la notion de contact culturel :

« Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue,

⁴³³ FANON, Franz, *Les Damnés de la Terre*, p. 198.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Il est à voir que dans le cas de la Réunion, l'identité Nègre prévale certainement les autres identités comme celle des engagés provenant des pays asiatiques. Le Nègre dans le cadre postcoloniale réunionnaise est à comprendre, en dehors de son africanité, comme identité compressant tous les opprimés du monde comme le nègre lui-même. Il faut se référer aux poèmes d'Alain Lorraine qui explique bien ce Nègre transcendant son appartenance spécial au grand continent pour émerger comme une image d'opprimé qui prend conscience de son oppression.

⁴³⁶ CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, p 122.

la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies. »⁴³⁷

Le colonisé était à chaque fois maltraité, renié, humilié par le colon. Il était dépossédé de sa culture. Dans ce cas, on ne peut pas parler des effets positifs de la colonisation comme un contact culturel mais d'une violence

La littérature commence à jouer plusieurs rôles. Entre autre d'un espace de résurrection de la mémoire nègre, elle a aussi la fonction de questionner l'histoire jusqu'à présent inculquée par le pouvoir colonial. Edouard Glissant porte à croire que la politique de l'assimilation a précisément ciblé la dissimulation de la question de l'histoire. Il parle d'« un trouble » historique :

« Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite. [...] Cette discontinuité [...] et l'impossibilité pour la conscience collective [...] caractérise, [...] la non-histoire [...] donc *le raturage de la mémoire collective.* »⁴³⁸

Ce « raturage de la mémoire collective » dont parle Glissant prendra certainement pied dans la littérature réunionnaise mais c'est la prise de conscience de ce ratage et les manières à la réparer qui marqueront la phase de la littérature postcoloniale. Nous pourrions constater ces échos dans la définition du postcolonial proposée par Homi Bhabha:

« [...] Postcolonial perspectives emerge from the colonial testimony of Third World countries and the discourses of "minorities". [...] They formulate their critical revisions around issues of cultural difference, "social authority" and political discrimination in order to reveal the antagonistic and ambivalent. »⁴³⁹

Tout ce que revendique principalement la critique postcoloniale à la littérature et à l'histoire est cet aspect de la représentation hégémonique de la culture, de la

⁴³⁷ FANON, Franz, *Les Damnés de la Terre*, p 122

⁴³⁸ GLISSANT, Edouard, *DA*, p. 224.

Cette condition de la non - histoire a été contesté par Richard Burton . Voir Chapitre introductif sur *le manque du mythe Chez Glissant.*

⁴³⁹ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 171.

nation, de l'ethnie et des peuples anciennement dominés. Une conscience s'éveille dans le monde nouvellement décolonisé qui se tend vers la revisite de l'Histoire officielle, pour s'orienter vers ses lacunes, son racisme et sa linéarité d'une part et d'autre part, contester la question de la représentation hégémonique du Soi (dominé) vu à travers un Autre (dominant).

Notons que les nouveaux enjeux se multiplient comme la question de la nation, de la langue (surtout le statut de la langue créole par rapport au français), la diversité du peuple réunionnais (leurs religions, rites et tradition) et le rapport entre histoire et littérature. En revenant sur Fanon et sur la question de la formation d'identité, il affirme très catégoriquement la mission des intellectuels, des écrivains, des militants et du peuple pour la construction d'une identité nationale :

« Notre mission historique, à nous qui avons pris la décision de briser les reins du colonialisme, est d'ordonner toutes les révoltes, tous les actes désespérés, toutes les tentatives avortées ou noyées dans le sang. »⁴⁴⁰

Fanon fait appel aux intellectuels pour une remémoration, des révoltes avortées, ce qui va tout à fait à l'encontre de la philosophie de la nationalité que Renan propose aux «nations modernes». Renan avertit les nations « du progrès des études historiques [qui] est souvent pour la nationalité un danger »⁴⁴¹ Par contre, c'est spécifiquement à cette investigation de l'histoire que s'engagent les écrivains de la phase post départementale par le biais de la littérature.

En parlant de l'histoire, pour Glissant, le «mythe est le premier donné de la conscience historique, encore naïve, et de la matière première de l'ouvrage littéraire»⁴⁴² Or c'est ce mythe fondateur qui manque précisément. La genèse raturée de ces sociétés se repose dans la traite et dans l'esclavage. Mais c'est dans le marronnage que les écrivains allaient puiser la possibilité des

⁴⁴⁰ FANON, Franz, *Les Damnés de la terre*, p. 194.

⁴⁴¹ RENAN, Ernest, *op.cit.*, p. 37.

⁴⁴² GLISSANT, Edouard, *DA*, p. 237.

fondements d'un mythe qui résisterait et contesterait la politique assimilationniste.

La littérature postcoloniale veut revisiter et réviser l'histoire, réussit-elle dans cette entreprise ? Quelle image du marronnage et du marron produit-elle ? Comment est-elle différente de celle de la littérature canonique de l'île ? Donne-t-elle cette voix et voie perdus à ces marrons ? Parvient-elle à briser le silence et les stéréotypes construits pendant des siècles ?

Par la suite, dans cette partie, nous allons voir la place du marronnage dans la littérature postcoloniale et post départementale. Autrement dit, à partir des années 60 vers les années 1990. Dans les deux chapitres nous nous concentrerons exclusivement sur les œuvres signées entre 1970 et 1990. Le chapitre quatre intitulé **Le roman postcolonial et le marronnage** traite spécifiquement les romans de la période des années 70-80 : *Mme Desbassyns* et *Zoura femme bon dieu* de Jean Francois Samlong, *Adzire ou le prestige de la nuit* de Firmin Lacpatia et *Chasseurs de noirs* de Daniel Vaxelaire, Le chapitre cinq **Le marronnage dans le théâtre et la poésie** comprend deux pièces de théâtres *Les limites de l'aube* d'Axel Gauvin et *L'esclave* de Marc Kichenapanaidou. Pour ce qui est la poésie, *Vali pour une reine morte* de Boris Gamaleya, *Œuvres poétiques complètes* de Riel Debars et *Tiembo le rein* d'Alain Lorraine seront analysées.

Chapitre IV : L'esclave fugitif dans le théâtre et la poésie

En dehors de l'écriture romanesque, le marronnage est présent dans des autres genres littéraires comme le théâtre et la poésie. Nous avons choisi d'étudier ces deux genres dans un seul chapitre car le nombre d'œuvre traitant spécifiquement la question du marronnage, dans la poésie et dans le théâtre n'est pas aussi important que celles du genre romanesque. Nous avons recensé deux pièces de théâtre, *L'esclave* de Marc Kichenapanaidou et *Les limites de l'aube* d'Axel Gauvin. Trois œuvres poétiques traitant le marronnage comme sujet central, *Vali pour une reine morte* de Boris Gamaleya, *Tienbo le rein* d'Alain Lorraine et *Recueil de poèmes* de Riel Debars.

Le théâtre postcolonial, comme nous l'expliquent Helen Gilbert and Joanne Thompkins, a pour vertu de contester l'Histoire coloniale. Et plus particulièrement de l'Histoire coloniale:

«To refute the misguided belief that colonised people do/did not have a history [...], many plays stage aspects of the pre-contact past in order to re-establish traditions, to lay claim to a heritage or territory, and to recuperate various forms of cultural expression. »⁴⁴³

Dans le cas de la Réunion, le retour en arrière vers la culture autochtone ne pourrait se faire car l'île était vierge avant l'arrivée des colons. Ce qui montre que l'Histoire de la Réunion commence avec l'histoire de l'esclavage.

⁴⁴³ GILBERT, Helen, TOMPKINS, Joanne, *Postcolonial Drama, theory, practice, politics*, Routledge, 1996, p. 110.

Cependant, nous verrons que les dramaturges réunionnais puisent dans l'histoire coloniale, plus précisément de l'esclavage et du marronnage, la source de mise en scène. Les deux pièces de ce chapitre proposent sur la scène les héros inconnus de l'histoire de l'esclavage de la Réunion.

En ce qui concerne la poésie postcoloniale, Bekri Tahar⁴⁴⁴, dans son article, note que son devoir et fonction est la suivante :

« [...] dans l'espace francophone, la poésie a toujours été pionnière : de tous les combats pour la prise de parole, l'affranchissement de l'être. Le poème s'écrit à voix haute, se fait entendre dans [...] l'affirmation identitaire. »⁴⁴⁵

La poésie dans l'espace francophone postcoloniale affirme être une poésie engagée, combattante « qui dénonce la servitude, l'humiliation, le racisme [...] qui se veut libérateur » comme le dit Tahar. Nous allons constater que la place de la poésie est imminente dans l'espace postcoloniale à la Réunion. Son influence dépasse le genre poétique pour s'imprégner, surtout, dans le théâtre. Les œuvres poétiques d'Aimé Césaire se lit comme La Bible dans les cercles littéraires. Les poètes et les Hommes de littératures réunionnais sont profondément touchés par sa force poétique. Cela reflète à son tour dans les œuvres produites à la Réunion.

Notre recherche aboutirait à de meilleurs résultats si nous nous penchions vers les textes de Maloya ou des textes en Créole⁴⁴⁶. Malheureusement, l'immensité du corpus dans la langue Créole, nous restreint aux œuvres d'expressions françaises. Dans ce chapitre, nous allons étudier la manifestation et la place du marronnage au sein des œuvres citées.

⁴⁴⁴ BEKRI, Tahar, « Le poème digne et fraternel », dans *Cultures Sud, poésie, grandes voix du sud*, no 164, Janvier-mars, 2007.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁴⁶ Carpanin Marimoutou, Felix Marimoutou, Patrice Treuthardt sont quelques écrivains du chant Maloya en Créole.

Dans un premier temps, nous allons voir le marronnage dans le théâtre puis nous passerons vers la poésie réunionnaise. Comme vu par ailleurs, les reflets du mouvement politique du parti communiste réunionnais se reflétaient immédiatement dans la production littéraire en créole, surtout dans les textes du Maloya⁴⁴⁷. Les vagues de la prise de conscience continuent bien après cette période. Nous verrons très rapidement que les frontières entre les deux périodes s'effacent très rapidement. Si la période pré-abolitionniste se bornait à fixer le marron, la période coloniale l'ignorait jusqu'à tel point qu'il tombe dans l'oubli pendant des années.⁴⁴⁸

1. Le marron *ex machina* : le marronnage sur la scène théâtral

a. La tradition théâtrale de la Réunion

La tradition théâtrale à la Réunion peut être retracée à partir du XIXe siècle. Les pièces jouées ont été fortement influencés par les productions métropolitaines. Comme nous le montre l'article⁴⁴⁹ de Zareen Cajee, le théâtre Réunionnais est fondamentalement un théâtre populiste, du boulevard. En dehors du théâtre des élites qui partaient dans les salles de Saint-Denis, les esclaves ou encore par la suite les engagés avaient leurs formes de théâtres

⁴⁴⁷ Firmin Viry, un des grands chanteurs du Maloya a été persécuté et emprisonné. Il a joué un rôle primordial dans la réclamation de l'identité réunionnaise, de la justice sociale et de la liberté à travers son Maloya qui rallumait l'esprit du peuple. Le documentaire *Maloya pour la liberté* est réalisé par Jaqueline Meppiel en 1979 avec le soutien du PCR qui montre l'importance du Maloya dans la culture réunionnaise comme un symbole de la lutte contre l'oppression coloniale. Ce documentaire montre à quel point les réunionnais vivaient dans des conditions salubres où même les droits fondamentaux de Hommes sont reniés, négligés par le gouvernement français, et qu'en 1979, la Réunion n'est rien mais une colonie française sous l'apparence d'un département. Le maloya devient l'instrument de revendication du peuple, des opprimés et des prolétaires. Les poètes créoles Axel Gauvin, Carpanin Marimoutou, Boris Gamaleya retroussent leurs manches pour faire sortir la culture créole de l'oubliette du temps et de l'intimité. Les chansons révolutionnaires critiquant la situation coloniale de la Réunion, l'esclavage et le marronnage font couler d'encre.

⁴⁴⁸ Après 50 ans de silence apparaît en 1980 le roman *Adzire ou le prestige de nuit* de Firmin Lacpatia.

⁴⁴⁹ CAJEE, Zareen, « Le théâtre à la Réunion des années 1970 à nos jours », *Nouvelles Études Francophones*, Vol. 23, No. 1, Numéro spécial sur l'Océan Indien (Printemps 2008), pp. 94-108, consulté le 24/02/2015.

importés comme celui de leur maître. Les archives sont très mal préservées comme l'indique l'auteur mais « ce n'est qu'à travers la presse du dix-neuvième siècle que l'on peut trouver un aperçu des pièces jouées et de la classification des genres à cette époque. »⁴⁵⁰ Un théâtre des élites, une reproduction des pièces jouées en métropoles permettraient aux colons de se sentir plus attachés à la mère-patrie et aussi se sentir plus dans cette classe de la bourgeoisie qui cherche à s'établir dans le monde culturel. En ce qui concerne le reste de la population, le Maloya et Le Moring⁴⁵¹ ont certainement été deux formes musicales et martiales les plus pratiquées par les esclaves. Le théâtre proprement dit au terme de la tradition européenne est un phénomène moderne pour la classe des esclaves. Mais avec l'arrivée de différents peuples avec leurs différentes traditions, la question de l'Art à la Réunion se développe et se diversifie. Avec l'arrivée des engagés indiens, le théâtre religieux comme le bal tamoul ou la Barldon se font connaître comme une des formes théâtrales de l'Asie. Carpanin Marimoutou nous donne une définition dans son article « Le Bal tamoul : du Kuttu dravidien au Narlgon réunionnais »⁴⁵²

« Le narlgon (ou *narlégon*, ou encore *nardégom*) est plus connu sous l'appellation de bal tamoul ou de bal malbar. C'est l'une des formes du théâtre vernaculaire réunionnais (*zouérol*) dont l'origine n'est pas européenne. »⁴⁵³

Marimoutou n'aime pas vraiment l'étiquette du théâtre religieux car il pense que cela « marginalise la dimension festive et surtout sociétale du narlgon dans son univers de production, de performance et de réception »⁴⁵⁴. Cette première forme de théâtre non européenne de la Réunion ne se limitait pas aux engagés. Comme l'explique Marimoutou, en dehors de festif religieux, ces formes

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁵¹ Le Moringue est un amalgame de dance et de l'art martial qui prend ses racines dans l'esclavage. Nous le traiterons en détails dans le chapitre VII.

⁴⁵² MARIMOUTOU, Carpanin, « Le Bal tamoul : du Kuttu dravidien au Narlgon réunionnais », <http://mondesfrancophones.com/espaces/periples-des-arts/le-bal-tamoul-du-kuttu-dravidien-au-narlgon-reunionnais/>, consulté le 04 mai 2015.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.2.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.3.

théâtrales subalternes étaient aussi les premiers pas vers la créolisation du peuple réunionnais. Dans une terre où les mythes de genèse manquaient, ce sont les mythes provenant de partout du monde, et plus particulièrement de l'Inde qui permettent une reconstruction mythique de l'île. Le sentiment et le besoin de se sentir chez soi, dans son pays serait peut-être réalisé à l'aide de ces bals tamouls qui mettent en scène la vie des dieux et des déesses de la religion hindoue, l'épopée le *Mahabharata* ou le *Ramayana*, ou encore la vie des Rois reconnus pour leur vertu comme Harishchandra. Marimoutou énumère les différents spectacles hindous dans le bal tamoul :

« L'un des narlégons les plus populaires est le Bal Krishna tiré de la Bhagavad Gita. On joue également le bal Valitiroumanam (le mariage de Vali) le bal MaalKanndin, le bal Mardévirin, le bal Harichandra, [...]. Les représentations sont rythmées par des scènes chantées, mimées et souvent improvisées de la vie quotidienne.»⁴⁵⁵

En dehors de ces formes théâtrales, le théâtre métropolitain qui est destiné à un public spécifique commence à voir des changements à partir de la départementalisation. Pour longtemps, le théâtre était un espace d'art des privilégiés mais avec le nouveau mouvement politique du PCR qui se développe, le théâtre commence à se démocratiser. Cependant, nous comprendrons que le théâtre n'est peut-être pas la forme artistique la plus aimée par les Réunionnais, mais avec la départementalisation et la francisation, le théâtre commencerait à jouer un rôle contournable :

«Passée du statut colonial à la départementalisation en 1946 [...] la société réunionnaise se retrouve, en effet, en pleine crise identitaire. Or, plus que toute autre pratique littéraire, le théâtre est le lieu privilégié pour reproduire et exprimer les aspirations de cette société à la recherche de son identité.»⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ MARIMOUTOU, Carpanin, « Le Bal tamoul : du Kuttu dravidien au Narlgon réunionnais », *art.cit.*, p. 6.

⁴⁵⁶ CAJEE, Zareen, *art.cit.*, p. 99.

La crise d'identité, la recherche de son passé outrepassent la question de divertissement lors de cette période. C'est dans ses circonstances que la troupe Vollard s'établit à la Réunion en 1979 par le biais de la pièce *Ubu roi créole*. La troupe « conscient[e] des difficultés qu'[elle] devait inévitablement rencontrer, s'inscrivant dans le contexte culturel réunionnais caractérisé par le souci des bienséances et le respect des traditions académiques, il fut toute les luttes et toutes les batailles. »⁴⁵⁷ En dehors de cela, le PCR encourageait le théâtre de rue pour attiser la question de l'autonomie, de l'exploitation de la classe dominante et de la mentalité coloniale. Le théâtre se servait comme un outil par excellence pour dénoncer les problèmes du quotidien, de la question de l'échec de la départementalisation, le néocolonialisme, l'oppression culturelle et politique de la Métropole. Ces changements du climat politique agissent en faveur de la production littéraire de la Réunion.

Le mélange de tous ces éléments sociopolitiques et culturels forme l'espace théâtrale postcolonial, qui, comme le dit Edouard Glissant dans son œuvre *Le discours antillais*, tente de « Dé-folkloriser » la culture pour la rendre consciente à son peuple. En même temps, il pose les bases pour la construction d'une nation. Le théâtre postcolonial ouvre-t-il la voie vers la recherche d'une identité ? Nous répondrons à cette question par l'analyse des pièces.

⁴⁵⁷ BERTRAND, Michel, « Identité réunionnaise et vocation universelle, l'emploi du créole dans les œuvres du Théâtre du Vollard », *Langue et identité narrative dans les littératures de l'ailleurs : Antilles, Réunion et Québec*, sous la direction de Marie-Christine Hazael-Massieux, Michel Bertrand, Publication de l'Université de Provence, Paris, 2005, p. 194.

b. L'esclave de Marc Kichenapanaidou⁴⁵⁸ : Un marron chrétien

i. Introduction

La pièce *L'esclave* est signée par Kichenapanaidou en 1976 pour être jouée à la célébration de 128^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage. L'intrigue est simple et se place au XVIII^e siècle, bien au début de la traite des esclaves. Le texte est écrit en français et en créole, et nous nous apercevons que le créole prévaut sur le français, car les années 70 étaient bien la période de la glorification de la langue créole. Les personnages principaux sont le maître, sa femme, Maoli, l'esclave rebelle que procure le maître, et le curé. La pièce est écrite en cinq actes exposant les atrocités de l'esclavage, les problèmes de la société coloniale et le marronnage.

Maoli est acheté par un maître très cruel. Un jour il aide les esclaves, en attente de vente, à piller un bateau et à marronner. Le maître apprend la nouvelle par le Curé. Il châtie Maoli et ce dernier est sauvé par sa maîtresse Christine. Elle reconnaît l'oppression de son mari et tombe amoureuse de Maoli. Elle décide d'aider Maoli et ses compagnons dans leur entreprise. Par la suite, elle se tourne contre son mari qui l'opprime et rejoint la révolte de Maoli. De l'autre côté, un autre curé aide Maoli à se cacher dans les bois. Maoli et sa bienaimée Mamina sont attrapés par le maître lors d'une chasse. Toutefois, le couple décide de ne jamais trahir leurs camarades lors de l'interrogation.

Les esclaves marrons font une descente pour sauver la vie de Maoli et Mamina, le maître est maintenant capturé et mains liées se fait tuer par sa femme Christine qui se tue aussi à la fin. La mort du maître annonce la mort symbolique de l'esclavage, et la victoire du bien contre le mal. En même temps, la mort de Madame Christine est regrettée par les esclaves car elle était une dame au cœur doux. Les esclaves se libèrent à la fin de la pièce et Maoli prononce un discours sur la liberté, sur le combat et le respect du Soi. Même si

⁴⁵⁸ KICHENAPANAIIDOU, Marc, *L'esclave, pièce en cinq actes*, G.R.A.H.T.E.R, Saint-Denis, 1976.

la scène se passe au XVIIIe siècle, les dialogues sont bien ancrés dans la situation du présent. Une pièce courte avec des personnages bien définis, la pièce *L'esclave* tente de raviver la mémoire de l'esclavage, du marronnage et aussi la possibilité de la liberté.

ii. Maoli : un héros malgache

Maoli se présente comme un ouvrier polyvalent. Il dit lui-même qu'il sait faire « Beaucoup de choses. [...] Faire la cuisine, laver, repasser, pêcher, chasser, faire des canots, des paniers. »⁴⁵⁹ Le dramaturge ne se préoccupe pas de la vie antérieure de Maoli. Il a été capturé de Madagascar par un négrier et c'est la seule identité de Maoli. Il garde son prénom malgache et le maître ne le rebaptise pas avec un sobriquet. Très vite Maoli acquiert une bonne réputation auprès de son maître et retombe très vite dans la catégorie d'esclave insoumis. Il aide les nouveaux débarqués à s'enfuir alors que lui-même il vient d'arriver dans cette nouvelle île. Le dramaturge passe toute de suite à l'évasion de Maoli. La chasse n'y apparaît qu'en didascalie mais nulle part sur la scène. Comme dans le genre romanesque, Kichenapanaidou ne stresse pas sur deux aspects primordiaux du marronnage : la vie dans les bois du couple et de la chasse aux marrons. Sa focalisation se tourne vers la question de l'émancipation et non pas vers la voie de cette émancipation.

L'attribution de la parole de Maoli se fait tantôt en créole et tantôt en français ainsi que celle du Maître. Maoli cause en créole avec ses camarades et en français avec son maître. La distinction de l'utilisation de la langue se fait catégoriquement dans le texte, mais en même temps, dans l'utilisation des deux langues, la distinction se brouille également. Maoli et le maître se parlent aussi en créole. Le créole se manifeste ici en tant que la langue du peuple. Helen Gilbert and Joanne Thompkins expliquent dans leur ouvrage que le théâtre

⁴⁵⁹ *L'esclave*, p. 14.

postcolonial joue aussi le rôle de restauration de la langue du peuple sur l'espace théâtral :

«By restoring to oral discourses their topology as performance pieces, theatre allows the orality of post-colonial languages to be fully realised, especially since each performance defers and deflects the authority of any written script. »⁴⁶⁰

Ce jeu d'alternation de la langue est peut être fait consciemment par le dramaturge car originellement le texte est écrit pour être joué à un public créolophone. En dehors de l'esthétique, le théâtre est aussi didactique, qui se vulgarise pour atteindre un public bien plus large que les élites de la société.

En plus, une pièce conçue pour le 128^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage est bien destinée à être jouée à un public créolophone en hommage des ancêtres. L'utilisation du créole dans la pièce serait aussi une manière de redonner la voix aux muselés de la période de l'esclave. En discutant l'utilisation du créole dans le théâtre Helen Gilbert and Joanne Thompkins commente sur le théâtre Jamaïcain :

«At the same time, their use of Creole is a reclamation of sorts, a political strategy designed to give back to Jamaican women in particular the 'voice' that slavery denied them. »⁴⁶¹

Maoli, dans la pièce, commence très vite à approprier la nouvelle terre comme la sienne. Le marronnage ici devient un passage nécessaire pour approprier la terre. Dans un des discours qu'il prononce à ses camarades, on voit Maoli encourager les esclaves à prendre leur destin dans leur main. Ce discours est très adapté aussi bien qu'au temps de l'esclavage qu'au moment de l'économie assistée sous la départementalisation.

«Maoli : [...] Comélanou lé lib, y faut nou pense, nous réfléchi pou travailler, pou manger, pou soign' nout band' z'enfants..... si

⁴⁶⁰ GILBERT Helen, TOMPKINS, Joanne, *op.cit.*, p. 167.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 187

ni arrive fait ca, sa va libère nout pays de la peur ek l'esclavage. »⁴⁶²

Kichenapanaidou combine les problèmes des deux époques en un seul dialogue dans la pièce. Ce qui met en perspective l'évolution de l'île de la colonisation à la départementalisation de l'île des années 70. Cet appel au marronnage est aussi un appel pour le respect du soi au temps de la dissipation de la question de l'indépendance politique.

Ainsi, Maoli part en marronnage avec Mamina après la scène de châtiment qu'on lui inflige et demande grâce à la maîtresse d'aider les pauvres esclaves du maître. Entre ce temps Madame Christine exprime son amour pour lui mais l'esclave refuse :

« Maoli : [...] Nout corps la été fouetté par les blancs. Zordimoin lé lib, ou demande à moin embrasse so peau blanc. Mi arrive pas. Si mi fait ça, même par amour, comme' ou dit, ma trahi mon band'frères.... »⁴⁶³

L'amour entre l'homme noir et femme blanche extensivement traité dans la littérature coloniale réapparaît dans la pièce. Le dramaturge n'explore pas la possibilité d'une éventuelle relation entre la femme blanche et l'homme noir. Comme Maoli ne partage pas les mêmes sentiments que Madame Christine, la pertinence de cet amour devient obscur. Madame Christine tombe amoureuse de Maoli pour son humanité dont manquait son mari. Cela implique aussi que le dramaturge ne s'aventure pas dans la question du métissage comme ses prédécesseurs. Or tuer madame Christine est la seule solution viable pour la progression de la pièce.

⁴⁶²C'est nous qui avons traduit : Maoli : [...] Comme nous sommes maintenant libres, nous devons penser, réfléchir pour travailler, pour manger, pour soigner nos enfants... Si nous arrivons à faire cela, nous pouvons libérer notre pays de la peur et de l'esclavage. *L'esclave*, p. 42.

⁴⁶³C'est nous qui avons traduit : Maoli : [...] Aujourd'hui je suis libre et vous me demandez de vous embrasser votre peau blanche. Je n'arrive pas. Même si je fais ça par amour, comme vous le dite, c'est une trahison envers mes frères. *Ibid.*, p. 39.

iii. Une pièce chrétienne pour le marronnage

Nous avons pu observer que le dramaturge essaie de construire une pièce chrétienne où le curé et la maîtresse Madame Christine s'engagent pour la cause des esclaves. Le personnage du Curé est peut être inspiré du père Lafosse.⁴⁶⁴ Il veut que les esclaves soient conscients de leur situation. La rentrée du curé sur la scène annoncée par la didascalie lui enlève son rapport religieux : « Entre un curé, son comportement est libre, sans geste religieux »⁴⁶⁵. Le curé dénonce lui-même la mainmise de l'Eglise dans la traite lors d'une conversation avec Madame Christine. Kichenapanaidou utilise dans ses dialogues les passages tirés des études universitaires et des recherches scientifiques sur l'esclavage des historiens comme celui d'Hubert Gerbeau. Ce qui montre que la parole est bien ici empruntée à des études postcoloniales sur la question de l'esclavage :

« Le Curé : [...] Toute espèce d'instruction, dit-elle religieuse ne risquait-elle pas de sonner aux captifs des idées de libération ? La forme même des offices religieux, [...] le défoulement collectif [...] par ailleurs, de nature à exciter dangereusement les Africains. »⁴⁶⁶

Le Curé est un révolutionnaire qui refuse d'enseigner l'obéissance de l'esclave à son maître. Au contraire il veut qu'« ils se libèrent de l'héritage de l'esclavage. »⁴⁶⁷ Il rejoint la cause des esclaves et des marrons. De plus il

⁴⁶⁴ « Le Père Lafosse est un prêtre lazariste qui devient le maire de St Louis en 1790 est aussi un ardent militant abolitionniste et défenseur des droits d'esclaves. À ce titre, il est considéré comme un agitateur et un ennemi du système colonial: il est condamné au bannissement à l'issue du soulèvement du 26 mai 1798; le père Lafosse et d'autres chefs de révolte sont alors condamnés à la déportation en Inde. <http://www.esclavage-memoire.com/lieux-de-memoire/cimetiere-des-ames-perdues-la-tombe-du-pere-lafosse-la-reunion-41.html>, consulté le 15 décembre 2016.

Françoise Vergès discute du cimetière du Père Lafosse comme étant un espace de mémoire des dépossédés. VERGES, Françoise, "Wandering souls and returning ghosts : writing the history of the dispossessed", *Noeuds de mémoire: Multidirectional Memory in Postwar French and Francophone Culture*, Yale French Studies, No. 118/119, 2010.

⁴⁶⁵ *L'esclave*, p. 33.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 43.

encourage Madame Christine de partir en marronnage avec Maoli et ses camarades. Mais la réalité nous raconte autre chose. L'Eglise jouait un rôle primordial dans l'asservissement du peuple africain. Le dramaturge essaie dans cette pièce de faire un portrait différent de l'Eglise sans trop la glorifier mais en dévoilant sa mainmise sur la traite. Nous devons dans aucun cas oublier que Kichenapanaidou est un chrétien dévot mais aussi un engagé du PCR.

De même, Madame Christine hait l'esclavage. C'est grâce au Curé qu'elle devienne consciente de sa situation d'esclave dans la maison de son mari. D'où dans cette pièce nous pouvons voir deux libérations se former. L'une est celle des esclaves et l'autre est celle de la maîtresse représentant la bonne chrétienne, la bonne blanche, comme Marie du roman *Les Marrons* de Houat :

«Christine : ça fait plus de quatre mois que je suis prisonnière dans cette maison. J'étais esclave du maître... Vous me rendez ma liberté.»⁴⁶⁸

La liberté de Christine est bien une allégorie de la libération de la femme du joug de la violence domestique que connaissent beaucoup de femme à la Réunion et les chiffres montrent bien que le taux est bien supérieur que celui de la Métropole⁴⁶⁹. L'émancipation de la femme et des esclaves, étant des thèmes sociaux non-négligeables dans cette pièce, reflète la réalité de l'île des années 70. Les esclaves n'y existent plus mais l'oppression continue à se manifester sous de différentes formes. La morale de cette pièce se trouve majoritairement dans les paroles de Maoli qui pousse les esclaves à se battre pour leur dignité et leur liberté.

L'Esclave est une pièce chrétienne cherchant à relier les problèmes sociaux, le manque et la recherche de l'histoire et l'identité par un intrigue historique qu'est l'esclavage et le marronnage. Le marronnage n'y apparaît pas dans sa

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁶⁹ 15% de violences conjugales à la Réunion contre 9% en métropole en métropole rapport de l'- INSEE , <http://www.reunionnaisdumonde.com/spip.php?article2660>, consulté le 17 mars 2017.

totalité mais il est inévitable quand on traite la question de la révolte. Le genre théâtral choisi par l'auteur n'est pas un choix naïf. Il explique dans un des entretiens accordés au journal *Témoignages chrétiens* de la Réunion:

« [...] Je constate [...] les jeunes la même soif de connaître leur passé. L'école, la radio, ou la télévision en parle très peu. Il y a bien des livres, mais ils sont réservés à une élite. Seul le théâtre permet de faire voir à un public très large.»⁴⁷⁰

Pour avoir accès à un grand nombre de public, l'écrivain est amené à faire des choix intelligents. Marc Kichenapanaidou, militant de la culture réunionnaise est aussi un dévot chrétien. La pièce *L'esclave* comme nous avons pu le voir a été influencée par la doctrine chrétienne cherchant à réconcilier un passé douloureux et un présent mal connu. La pièce n'attaque pas directement l'Eglise mais expose sa part jouée dans l'esclavage. De même, Maoli n'a pas été baptisé comme les autres esclaves et il garde son prénom malgache. Le dramaturge voulait faire de Maoli un personnage atemporel qui pourrait être pertinent au moment de la mise en scène. Nous pourrions très bien voir l'influence de la théologie de libération⁴⁷¹ dans l'écriture de Marc qui cherchant à unifier la culture du peuple réunionnais par le biais de la religion chrétienne⁴⁷². Le retour en arrière se fait aussi à l'aide la religion qui serait le point de réconciliation entre les différents peuples. Quant au marronnage de Maoli ou de ses camarades, on voit que l'auteur le fait passer comme une étape primordiale à toute révolte. Ce qui nous fait spéculer que le lieu du marronnage

⁴⁷⁰ *L'esclave*, p 48.

⁴⁷¹ Elle repose sur la prise de conscience que les pauvres attendent une libération réelle et qu'il est vain de parler du Christ et du salut qu'il apporte si ce salut n'est pas immédiat. Le critère le plus précis de l'authenticité évangélique est donc la lutte contre la pauvreté. : « La création d'une société juste et fraternelle est le salut des êtres humains, si par salut nous entendons le passage du moins humain au plus humain. On ne peut pas être chrétien aujourd'hui sans un engagement de libération » GUTIERREZ, Gustavo .

<http://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Theologie/Qu-est-ce-que-la-theologie-de-la-liberation>, consulté le 18 mars 2017.

⁴⁷² Comme la montre l'article de Claude Prudhomme la religion chrétienne n'a pas pu totalement convertir toute la population réunionnaise. Cependant, elle tente d'entrer dans une phase de réconciliation et d'unification du peuple sous la couverture du christianisme. PRUDHOMME, Claude, « Le catholicisme à l'Île de la Réunion. Reproduction d'un modèle ou inculturation ? » In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 68, n°180, 1982.

devient un lieu de méditation, un passage obligatoire pour revendiquer son être, sa liberté. Malheureusement, cet espace manque dans le visuel et dans les actions des personnages qui pourraient faire de cette pièce et le révolte de Maoli plus ardent.

c. *Les limites de l'aube* : Le marronnage dans le théâtre carnavalesque

i. Introduction

*Les limites de l'aube*⁴⁷³ est l'unique pièce de théâtre de Gauvin traduite du créole réunionnais et publiée en 1988. Mais en 1986, Gauvin l'a publiée en créole réunionnais sous le titre *La minkorbo*. Axel Gauvin est un des écrivains le plus connus de la littérature réunionnaise. Romancier et ancien militant du parti communiste réunionnais, Gauvin est aussi le pionnier et combattant pour la reconnaissance de la langue créole. Son ouvrage majeur *du créole opprimé au créole libéré*⁴⁷⁴ sort le créole de l'étiquette de la langue intime et il lui accorde une renaissance graphique. *Les limites de l'aube* est la seule pièce de Gauvin qui met en scène trois esclaves qui se retrouvent libres dans l'habitation du maître. Gauvin place la pièce dans une situation atemporelle. Elle commence par une didascalie qui nous explique : « La pièce se passe nulle part et partout. Elle se déroule hier, aujourd'hui et demain. »⁴⁷⁵ La pièce prend une autre allure dans ce cadre. Elle peut être adaptée à toute époque : du temps de l'esclavage à la départementalisation. Cette atemporalité marque la stagnation de la situation des Réunionnais, c'est-à-dire, l'échec de la départementalisation.

La narration se fait ainsi : le pouvoir est inversé, le maître est attaché et les trois esclaves prennent le pouvoir dans l'habitation. Mais que faire de cette liberté qui leur est tombée du ciel, sans aucun effort ni une goutte du sang versé ?

⁴⁷³ GAUVIN, Axel, *Les limites de l'aube*, Ti Kabar, ADER, St Denis, 1988. Ci-après *Les limites*.

⁴⁷⁴ GAUVIN, Axel, *Du créole opprimé au créole libéré, défense de langue réunionnaise*, l'Harmattan, Paris, 1977.

⁴⁷⁵ *Les limites*, p. 4.

Toute la pièce tourne autour de la question de cette liberté donnée, attribuée et non arrachée pour revenir aux mots de Franz Fanon. Paslarose, Manécésité et Ijikaël sont trois esclaves qui cherchent la raison de leur existence en dehors de l'esclavage. Une pièce satirique cherchant à critiquer violemment l'état de la société réunionnaise incite aussi à réfléchir collectivement sur les échecs de cette dernière.

La définition de la satire que nous donne Pascal Engel dans son article *La pensée de la satire*⁴⁷⁶ est bien la suivante. Il cite à partir de l'œuvre de Sophie Duval et Marc Martinez, *La Satire* :

« [...] La dimension carnavalesque, la polyphonie satirique, la multiplicité des sens rejette toute intention unique de l'auteur. Quand le satiriste se montre violent, sa violence semble bien plus dirigée contre les normes et les valeurs morales que contre ceux qui les violent.»⁴⁷⁷

Cette pièce de théâtre, en mettant en scène trois esclaves qui ne savent pas que faire de leur liberté touche exactement la situation de la Réunion post départementale. Le renversement du pouvoir reste le thème central de la pièce. Autrement dit, les esclaves deviennent maîtres et le maître devient esclave. Renate Lachmann et al⁴⁷⁸ dans leur article expliquent que le renversement du pouvoir est aussi un aspect utopique du carnavalesque :

«The inventory of carnival acts, [...] derive its meaning [...] from the utopian dimension of the myth. [...]The provocative, mirthful inversion of prevailing institutions and their hierarchy [...] offers a permanent alternative to official culture-even if it ultimately leaves everything as it was before. »⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ ENGEL, Pascal, *La pensée de la Satire*, <https://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/Engel%202007%20La%20pensee%20de%20la%20satire.pdf>, consulté le 20/10/2016.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷⁸ LACHMANN, Renate et al, "Baktin and Carnival: culture as counter-culture" in *Cultural critique*, no.11 (Winter, 1988-1989), University of Minnesota Press, pp. 115-152.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 125.

Comme le montre cet article, l'aspect carnavalesque propose une vision utopique. Dans la pièce de Gauvin, le renversement du pouvoir permet aux spectateurs et aux acteurs de se projeter dans un temps-espace utopique. Ce passage se fait en une seconde et tous sont transportés dans ce monde irréel. Une fois dans le monde utopique, les esclaves commencent à réfléchir sur le passage du spatio-temporel esclavagiste au monde d'asservissement des blancs. Cette prise de conscience des esclaves est le noyau de la pièce.

Cette pièce pourrait être divisée en six mouvements. Dans le premier mouvement, les esclaves tentent de comprendre cette liberté venue sous des circonstances inattendues. Dans le deuxième il s'agit de questionner le choix de leur nom, et ils décident tous de se rebaptiser par des noms qui leur conviennent et rejettent les sobriquets donnés par le maître. Dans le troisième, ils décident tous de rentrer au pays des ancêtres. Dans le quatrième, ils partent en marronnage et y discutent les problèmes de ce marronnage. Ils rencontrent Elie, Paulin et Figaro, figure mythique de l'esclave fidèle et traître. Dans le cinquième, ils exposent le renversement du pouvoir. Dans le dernier, le maître reprend le pouvoir et l'ancien ordre se rétablit. C'est avec la dernière scène que nous sortons du monde utopique et carnavalesque qui met fin à la bouffonnerie rêvée par les esclaves. En fin de compte, toute la pièce se repose sur ce renversement et le rétablissement de la normalité.

Les six mouvements de cette pièce ont été organisés d'une telle façon que nous pourrions observer l'évolution psychologique des personnages de l'esclave qui deviennent libres. C'est cette transformation du statut renverse le pouvoir. *Les limites de l'aube* exposent les conditions carnavalesques où le renversement du pouvoir est accepté et apprécié. Par contre à la fin tout revient à la normalité. Autrement dit, le maître reprend ses pouvoirs et l'esclave retombe dans ses anciennes préoccupations. Le trajet suivi par ces trois protagonistes expose le trajet du peuple réunionnais dans sa victoire, son doute, ses malheurs et ses inconsistances depuis l'époque de l'esclavage jusqu'à la départementalisation.

ii. L'histoire d'une liberté gratuite et son déroulement satirique

La première préoccupation de l'auteur est de nous faire parvenir le sentiment de la liberté des esclaves. Qu'est-ce que cette liberté qui leur tombe du ciel ? comment comprennent-ils ce changement ? Les dialogues entre le trio se suivent de telle manière que les spectateurs commencent déjà à comprendre le dérèglement de la société coloniale dans laquelle ils vivent. Le trio veut détruire tout ce qui appartient au maître ou plutôt renverser les actes. La première expression est celle de la violence comme une redevance. Manécéssité exprime par la suite son désir ardent :

« Manécéssité : Les maîtres, c'est nous ! Mieux encore : c'est nous les maîtres des maîtres ! On fait d'eux ce que l'on veut ! On leur arrache les ongles ou on leur botte le cul ! [...] et selon notre bon plaisir ! »⁴⁸⁰

Le premier besoin de la liberté exprimé par les esclaves c'est le renvoi de ce qu'ils subissaient pendant des siècles comme châtiment : la violence. Le premier acte de la jouissance de cette liberté impromptue c'est la vengeance qu'éprouve l'esclave envers son maître. Mais dans le même moment, il fait une introspection sur cette liberté « gratuite » :

« Manécéssité : [...] T'as rien projeté, rien organisé ! [...] Et tout d'un coup : Vlan ! La liberté te tombe dessus ! T'es esclave tout ce qu'il y a d'enchaîné, cinq minutes après, te voilà libre.»⁴⁸¹

Ce dialogue de Manécéssité résume tout le dilemme de la transition du statut de l'esclave en un homme libre. Car comme vu par ailleurs, le changement de statut, dans le cas de la Réunion, se fait par un don. La France a accordé la liberté et le peuple n'a pas été prêt pour ce changement ou plutôt n'était pas conscient des répercussions dans un premier temps. Ce moment inattendu les pousse Paslarose à réfléchir d'un éventuel retour à l'ancien statut d'esclave. :

⁴⁸⁰ *Les limites*, p 7.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p 9.

« Dites, si ça s'est passé trop vite, si vous vous sentez dépassés par les événements, on peut défaire les liens du blanc. [...] On s'embrasse, on se congratule.... Nous voilà calmement revenus à la case départ et on recommence. »⁴⁸²

Paslarose reconnaît le passage à la liberté comme un acte très prématuré d'où il propose de faire marche arrière et prendre le temps d'organiser la révolution. Ce dialogue rend cette pièce éternelle car l'oppression du peuple est millénaire et l'Histoire se répète à chaque instant. En continuant dans son dialogue, Paslarose étale sa connaissance des grandes théories communistes et marxistes :

« On y mettra le temps qu'il faut cette fois-ci.... Etude de Capital et des œuvres choisies de Mao Zedong, conseils avisés de Fidel, pèlerinage aux cendres du Che. On s'organiser une de ces petites révolutions. »⁴⁸³

Gauvin nous fait parvenir un anachronisme intéressant à travers ce dialogue. Ces grandes théories et mouvements politiques de la libération du peuple sont des phénomènes du XXe siècle. Il les fait énumérer par un esclave. Mais comme discuté auparavant, l'atemporalité explique cet anachronisme. Car la lutte pour la libération comme le dirait Fanon aurait été initiée par les intellectuels d'une société opprimée alors que dans cette pièce, ce sont les esclaves qui s'initient à une prise de conscience de leur statut d'opprimé. Mais Gauvin fait une satire de la connaissance ces grandes théories par les esclaves. Autrement dit, en sachant toutes ces théories émancipatrices, les esclaves restent toujours enchaînés ou veulent inconsciemment être enchaînés à la domination du maître. Le dramaturge se moque de la situation des esclaves, par extension, du peuple Réunionnais sous l'économie assistée. Mélissa Simard⁴⁸⁴ en analysant le théâtre haïtien montre que ce genre tente :

⁴⁸² *Ibid.*, p. 10.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ SIMARD, Melissa, « Le théâtre populaire selon Franck Fouché : éclatement dramaturgique et résistance haïtienne » dans *Journal of Haitian studies*, Vol 18, No 2, Special Issue on Vodou and créolité (Fall 2012).

«De répondre à une nécessité de raconter les choses et les événements tels qu'ils pourraient avoir été vécus par la population et non l'élite.»⁴⁸⁵

Cette pièce s'adresse largement à un publique populaire comme celle de Kichenapanaidou. Mais Gauvin fait une critique très saillante de l'inertie de la population réunionnaise contre la situation départementale. Or il pousse les spectateurs, à travers les personnages, à agir, à sortir de l'inertie néocoloniale. La fonction théâtrale de Gauvin incite le passage à l'action. Et cela se passe par la mise en question des sobriquets donné par le maître.

Manécéssité, Ijikaël et Paslarose, sont des sobriquets donnés aux esclaves par le maître et ils décident de les rejeter. Se rebaptiser c'est aussi la possibilité de prendre en main son destin, se donner une nouvelle naissance dans un nouveau cadre politique. Mais comment chercher un prénom sans connaître son passé, son héritage et sa culture d'avant ? Le problème se pose bien ici. Mais ces esclaves trouvent bien une solution. Ijikaël se renomme en Kodjo, nom donné par sa mère, Manécéssité se renomme en Aka, nom d'une tribu centrafricaine, jadis entendu parler par un Comores et Paslarose se baptise en Betsibouk, nom d'un fleuve au Madagascar. Ce baptême leur donne de la force, une sorte de lumière sur leur existence. L'esclave arrête de s'identifier au nom chrétien :

« Manécéssité : [...] Bon puisqu'il faut choisir, je vous présente Aka[...] Aka, sans Joseph, Pierre ou Paul ! Aka, un point c'est tout. [...] »⁴⁸⁶

Cette idée de se rebaptiser avec un prénom originel provient de la tradition laissée par les marrons. Les marrons qui s'évadaient dans les Hauts non seulement se rebaptisaient par des prénoms de leur pays d'origine mais aussi les montagnes.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁸⁶ *Les limites*, p. 29.

Dans le quatrième mouvement, le dramaturge nous fait aborder la question du marronnage. Les trois esclaves annoncent leur marronnage d'une manière poétique, impromptu sans aucune réflexion préalable :

« Betsibouk : Nous abandonnons les pays de L'Oncle Tom pour celui de Toussaint-Louverture.

Aka : Pour montagnes à violer

Betsibouk : Grottes, ravins à nommer !

Aka : Oh dis donc ! Je vois déjà mon nom sur les cartes de géographie ! »⁴⁸⁷

Ce passage nous ramène à l'influence de la question de se renommer par des noms authentiques comme l'auraient fait les marrons « Anchaing, Cotte, Diampare, Sankoutou. »⁴⁸⁸ Mais ils décident de marronner du jour au lendemain. Les esclaves s'imaginent dans la peau des grands marrons sans franchir les seuils de la plantation. Kodjo qui a un humour pointu questionne cette idée et Aka répond :

« Kodjo : Dites ! En partant marron, à quelles semences avez-vous pensées ? A aucune, évidemment ! »

Partir marron pour ces esclaves est un acte irréfléchi. Ils ne préméditent par le marronnage par contre s'enveloppe dans la peau des marrons louches. Pour cette question de Kodjo, Aka répond ainsi :

« Faire de temps en temps une descente du côté des habitations ne pourra pas nous faire de mal ! On en profitera pour ramener quelques petites femmes en remontant [...] »⁴⁸⁹

Leur marronnage se limite à trois choses : renommer les Hauts, la descente et l'enlèvement des femmes pour procréer. En enlevant Jeanneton, une couturière de la maison du maître, les trois se laissent aller dans leurs commentaires et leurs désirs de la posséder sans son consentement. Par ces actes, Gauvin

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

reprend l'ancienne représentation du marron comme violeur et tueurs⁴⁹⁰ qui perpétuent toujours dans l'imaginaire réunionnais. De plus en avançant, en dehors des dialogues héroïques et poétiques fortement satiriques, Kodjo apprend aux autres comment le marronnage n'est pas une affaire aussi simple à entreprendre. Avec une forte touche de l'ironie, Gauvin questionne l'authenticité de la révolte des marrons à travers le personnage de Kodjo :

«[...] Mais vous imaginez-vous qu'il ne sera jamais question de rester en place ? Aujourd'hui, ici, demain là, après-demain je ne sais où ! Qu'il vous faudra à chaque instant être prêt à lâcher votre pauvre plantage de bananes et pois d'Angole [...].»⁴⁹¹

Ce long monologue de Kodjo exprime ses inquiétudes envers le choix du marronnage. C'est aussi une sorte de plainte contre la mauvaise qualité de vie dans les Hauts. Ces trois esclaves sont confinés à la vie de la plantation et ils ne se sont jamais aventurés en dehors de la plantation. Alors la décision de marronner leur fera sortir de la plantation, leur cocon. Cela manifeste quand la question du choix de la nourriture dans les Hauts s'évoque. Ces derniers se sont habitués au repas servi à temps dans la plantation. Ils n'ont pas à aller chercher la nourriture ni la préparer mais juste la manger. Alors, la fuite dans les montagnes remettra en question la distribution habituelle de la nourriture :

«Quant à la nourriture ! [...] Peut-être il n'y aura-t-il, de temps à autre, quel qu'écrevisse dans nos calebasses. Peut-être ! Ou bien quel qu'os de cabri sauvage. [...] Si le ventre n'est pas tout simplement vide comme leur ciel !»⁴⁹²

Au lieu de discuter d'une liberté inconditionnelle dans les bois, les trois se soucient de la nourriture. Cette scène est mise en parallèle avec la situation économique assistée de la Réunion. Le chômage, la pauvreté, l'illettrisme gardait toute une population dans les marges de la société française. Faire la révolution et devenir autonome c'est de repartir à zéro. Il ne faut cependant pas

⁴⁹⁰ A voir le premier chapitre de la thèse.

⁴⁹¹ *Les limites*, p. 37.

⁴⁹² *Les limites*, p. 32.

oublier que le Réunionnais depuis l'esclavage jusqu'à la départementalisation a été assisté d'abord par le maître ensuite par l'Etat français. Il est habitué à être vu comme un enfant qui est dans un besoin constant de surveillance et d'assistance. Alors la rupture de l'assistance que propose le marronnage est scandaleux car le Réunionnais est conditionné à être soumis. En critiquant la vie dans le marronnage, ces derniers oublient que leur vie dans la plantation (et sous l'économie d'assistance) n'est pas bien meilleure que celle en marronnage. La liberté à laquelle s'associent ces trois nouveaux libres est bien la liberté du maître, du blanc. Ce qui nous renvoie encore à Fanon et son accusation de l'appropriation de la liberté du blanc dans *peau noir masque blanc*. Gauvin accuse l'abolition de l'esclavage qui octroyait la liberté à un peuple. La liberté reçue en 1848 était un cadeau et non un fruit d'une lutte pour la dignité et les droits de l'Homme. Gauvin expose une image très péjorative de la population réunionnaise mais en même temps il montre à quel point le Réunionnais est toujours dans l'état du colonisé.

iii. Les noirs et les blancs : une impossibilité de cohabitation

Cette pièce de Gauvin est une critique de la liberté «blanche» que les Réunionnais essaient d'imiter, de s'approprier sans même connaître l'essence de leur liberté. Le retour en arrière, pour affirmer leur africanité, se manifeste par dans un premier temps par le baptême des sobriquets dénigrants. Cette prise de conscience de Caliban dans *Une tempête*⁴⁹³ d'Aimé Césaire a largement influencé le deuxième mouvement de cette pièce. Comme Caliban a refusé de répondre au nom donné par son maître, les trois esclaves cherchent leur propre

⁴⁹³ CESAIRE, Aimé, *Une tempête*, Edition du Seuil, Paris, 1969.

nom qui marquerait un nouveau début. Au contraire de Caliban, les trois esclaves ne discutent pas de cette décision à leur maître. Sa place est intrigante dans cette pièce. Le Blanc y apparaît sur scène tardivement. Aka et le maître sont les frères de lait, ce qui veut dire que sa mère était la nourrice du maître. Mais la question fondamentale que se pose Kodjo est:

«Mer, pitons ou sang, quelle que soit la couleur de l'espoir, un problème se pose toujours : qu'est-ce qu'on fait du maître ? »⁴⁹⁴

De la même manière que Caliban et Prospéro qui cohabitent sur l'île, comme dans un huis clos, ses esclaves réfléchissent aussi de la condition du maître dans une nouvelle société libre. Betsibouk propose de le tuer. La suivante montre Aka et le maître. Ils commencent à jouer aux billes. La relation entre les deux semble ambiguë. Ils décident de jouer mais c'est le maître qui décide les règles du jeu. Les dialogues de cette scène ressemblent beaucoup aux dialogues *d'une tempête* de Césaire, entre Caliban et Prospéro. Caliban s'adresse directement au maître, le confronte et pose ses idées devant lui. De même, les scènes qui suivent montrent le renversement du pouvoir sur un ton carnavalesque. Le maître devient esclave et les esclaves deviennent les maîtres. On apprend par Kodjo, l'observateur, comment la liberté célébrée par ces esclaves est plutôt la liberté des maîtres. Aka et Betsibouk maltraitent le maître, s'ils se vengent de lui, lui infligent les mêmes châtements qu'ils ont reçu en tant qu'esclave. Kodjo commente sur ce comportement :

« [...] Quand j'ai vu avec quelle vitesse vous êtes entrés dans la peau du maître, ça me fait penser que vous deviez être faits pour : méchants, bornés, mesquins, froussards ! »⁴⁹⁵

Par le biais de la satire et l'ironie, Gauvin critique violemment le dilemme de la relation entre le maître et l'esclave. Il réfute catégoriquement la thèse de Hegel où l'esclave et le maître s'émancipent au sein de cette relation par un processus dialectique de libération mutuelle. Il refuse catégoriquement la réconciliation,

⁴⁹⁴ *Les limites*, p. 49.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 63.

l'oubli et la reconstitution de la relation qui se baserait sur la liberté, l'égalité, et la fraternité. Amer jusqu'au cœur, cette pièce met sur scène l'impossibilité de cohabiter, de vivre et de s'approprier cette terre. L'esclave qui devient libre du jour au lendemain ne sait plus ce que c'est être libre et assumer les responsabilités qui viennent avec. Il essaie les différentes libertés : la liberté de se nommer avec des noms du pays d'avant, la liberté de prendre la route de la mer pour chercher le pays d'ancêtre, la liberté de prendre la route des Hauts pour chercher la liberté marronne, et aussi celle du maître, de l'imiter pour approprier sa « liberté ».

Dans tout cela, l'esclave oublie de réfléchir sur sa liberté. Caliban lui dans *une tempête* lutte jusqu'à la fin pour sa liberté, de reconquérir sa terre, la terre qui est sa dignité, son sens de vie et son appartenance à l'île. Alors que les trois esclaves des *Limites de l'Aube*, tournent en rond pour savoir que faire de la liberté. La grande différence entre Caliban et nos héros c'est que Caliban a décidé d'arracher sa liberté. Il ne change pas d'avis sur sa décision de guerroyer contre Prospéro. Cependant, Aka revisite sa décision pour rendre le fusil au maître, il décide de se réconcilier avec le passé et propose la cohabitation :

« [...] Égaux, nous sommes égaux. Nous sommes frères. [...] Et tout ce que nous récolterons, cueillerons, ramasserons- dans l'air ou sous la terre, dessus ou dessous- nous le partagerons équitablement, à chacun selon ses besoins, ni plus, ni moins ! »⁴⁹⁶

Voici la réponse d'Aka. Une réponse communiste de partage équitable des biens. Mais l'ironie c'est que le maître est inclus dans la catégorie du peuple et non pas le détenteur des moyens de productions, un bourgeois. La libération que choisit Aka est la libération que propose Ariel à Caliban. Ariel oppose à Caliban ses techniques de libération. Il lui propose de travailler de telle sorte qu'il aide Prospéro à reconnaître sa faute et lui donner la bonne conscience :

⁴⁹⁶ *Ibid.*

« Justement, il faut travailler à lui donner une [la conscience de son injustice]. Je ne me bats pas seulement pour ma liberté, pour notre liberté, mais aussi pour Prospéro, pour qu'une conscience naisse à Prospéro [...]. »⁴⁹⁷

Les personnages d'Aka et d'Ariel se ressemblent parfaitement dans cette pièce que l'auteur a consciemment choisie. La conscience d'Aka qui a eu une relation fraternelle avec le maître ne lui permet pas de le tuer et au fait il ne sait pas que faire du maître. Aka se retrouve dans une situation où la réalité s'embrouille et il décide de rendre au maître son fusil. Cela renverse la situation, les trois amis ne s'entendent plus. Aka réalise sa faute mais le maître reprend le pouvoir, tue Kodjo, lui qui veut construire la solidarité entre les Blancs et les Noirs, se fait tuer et les rideaux tombent.

La liberté du blanc ne resterait qu'avec le blanc, l'appropriation est une idée dangereuse. Est-ce la morale de cette pièce ? Une pièce qui fend l'illusion de la société réunionnaise interroge tout : de l'esclavage au marronnage, de la colonisation à l'émancipation. Pour conclure, contrairement à *L'esclave* de Marc Kichenapanaidou, qui cherchait à louer la révolte et la mort du maître, *Les limites de l'aube* retracent la réalité réunionnaise et son malaise à approprier la liberté. Parmi les trois esclaves, aucun ne réussit à devenir le héros qui cherche à protéger les vulnérables, ou encore à se battre pour une cause noble. Les trois se retrouvent dans le dilemme de savoir que faire du maître quand il en cesse d'être un. Ils reflètent la conscience de l'une et l'autre sans trop la dépasser. L'esclave et son maître sont deux consciences formées à partir de la colonisation que chacun trouve difficile à briser.

Cette pièce pessimiste, qui ne laisse voir aucune lumière à la fin du tunnel, pousse les Réunionnais à réfléchir sur la situation actuelle de leur état sous la départementalisation. Elle reflète la réalité de la chanson que Gauvin a écrite

⁴⁹⁷CESAIRE, Aimé, *Une tempête*, p. 37.

pour le groupe Zizkakan, Bato fou « Mon pays bateau fou, où est qu'il nous emmènent ? »⁴⁹⁸

Le genre théâtral que nous venons d'analyser dans cette première partie du chapitre nous a permis de voir comment la place du marron et son rôle sont traités au second plan. Cependant, le marronnage est un élément primordial pour traiter la question de l'esclavage, d'appropriier cette terre qui longtemps leur exploitait. La pièce de Kichenapanaidou qui s'intitulait *l'Esclave*, est une pièce courte qui nous ramène au temps de l'esclavage. La souffrance des esclaves dans cette pièce engendre naturellement la naissance d'un héros révolutionnaire. Le maître est tué à la fin non pas par les esclaves mais par la maîtresse elle-même. Elle se libère de la maison de son mari pour rejoindre les marrons et leur lutte pour la liberté. Sa mort est symbolique, car elle est morte pour la bonne cause et le maître est tué pour son mauvais sort. Maoli, l'esclave *leader* du mouvement malheureusement n'a pas pu se constituer en une véritable image de l'esclave révolté. Les dialogues de la pièce n'arrivaient pas à évoquer l'importance du sujet. Certes la pièce incorpore le créole et le français qui le fait cohabiter sur la même scène, mais la lutte entre ces deux langues échoue à marquer la tension qui existe dans la société. Maoli, esclave malgache qui libère une bande d'esclaves rejoint Frême (le héros du roman *Les Marrons*) qui amène avec lui une bande d'esclave qu'il discipline. Une fin utopique, comme dans l'œuvre de Timagène Houat. Le message de la pièce c'est de se battre pour le respect du soi et pour la famille. Pièce bien chrétienne qui cherchant à réconcilier l'Eglise et le peuple, propage la possibilité de reprendre sa vie en main à l'aide de la religion chrétienne.

Quant à la pièce de Gauvin, *Les limites de l'Aube*, en mettant en scène la vie de trois esclaves qui se trouvent libres, est poignante. Une satire qui secoue la

⁴⁹⁸ « [...]mon péi bato fou, ousa banna il ralanou ».

<http://www.greatsong.net/TRADUCTION-ZISKAKAN,BATO-FOU,101106198.html>, consulté le 05 février 2017.

conscience dormante des spectateurs le laisserait peut être perturbé car la fin est tragique et qui remet en route l'ancien système économique. Les esclaves se font d'eux des singes qui imitent le maître, sa manière de vie et sa conscience car ces derniers n'étaient pas prêts à être libres. La pièce expose tout aspect de la liberté possible dans l'île mais l'expérimentation est un échec car Aka retombe dans le piège de culpabilité. Il retourne le symbole du pouvoir, qu'est le fusil, au maître pour le rassurer qu'ils sont tous égaux. Comme déjà vu auparavant, toute cette histoire de liberté est bien carnavalesque. Le renversement du pouvoir est autorisé dans le carnaval mais la fin restaure tout comme avant. Le marronnage qu'il essaie est un véritable critique des esclaves qui se cachaient dans les Hauts cependant, l'auteur ne nie jamais leur importance car depuis bien des Hauts, ces marrons livraient leur combat contre les bas. Contrairement à la pièce de Kichenapanaidou, Gauvin ne constitue pas un héros à partir de ces trois bouffons. Ils ne sont pas nobles ni dans leur cause ni dans leur être. Les spectateurs ne pourront jamais attendre l'avènement d'un héros comme Maoli car la situation elle-même ne le permet pas. Reconstituer un héros semble être difficile dans le genre théâtral. Si l'environnement politique encourageait l'appropriation des personnages marginaux et révolutionnaires, la scène littéraire exprime ses difficultés dans sa représentation et introduits des personnages échoués, ou utopiques. Il est à voir si le genre lyrique, sauvera le marron de sa dégénération.

2. Le marronnage dans la poésie

a. La poésie réunionnaise : du classique à la poésie engagée

Connue sous l'appellation « l'île des poètes », La Réunion entretient une longue relation avec l'art lyrique. Certes la poésie a été l'affaire de la classe dominante, écrite en langue française, mais avec l'arrivée des esclaves et des engagés, l'avènement de la langue créole nourrissent ce genre pour en donner une grande variété de musique et chants. Dans notre deuxième partie nous

avons fait l'analyse d'un poème du XIXe portant le thème sur le marronnage : *Les Salaziennes* de Lacaussade. A présent, nous passerons directement au statut de la poésie dans les soixante-dix.

Nous avons vu, depuis le début du chapitre, que la période des années 70-80, est la période la plus agitée de la Réunion enrichie par les différents mouvements politiques de la société civile. Nous pouvons repérer ses reflets dans la production de la poésie. Comme d'autres genres, la poésie est tiraillée entre deux langues : le Créole et le français. Si dans un côté la poésie réunionnaise continuait à refléter son aspect romantique, exotique et coloniale d'une île perdue au milieu de l'Océan Indien, d'autre part elle devient une arme de combat avec le Parti communiste Réunionnais. Comme la montre Gilles Gauvin dans son article⁴⁹⁹, deux camps essaient d'approprier deux histoires à l'aide de la représentation culturelle à la Réunion :

« Les sensibilités de droite investissent les champs de la défense des valeurs chrétiennes, de l'ordre social et du sentiment national. À l'inverse, le parti communiste local se réapproprie un passé esclavagiste aux conséquences encore tangibles. »⁵⁰⁰

Nous nous sommes invités à aller chercher le marron du côté de la poésie engagée. Car le marron, depuis le début de ce chapitre, a été réapproprié principalement par le parti communiste réunionnais pour mener son combat contre la mentalité colonialiste. Si nous remontons dans l'histoire en ce qui concerne la première poésie écrite en langue créole serait bien la traduction des fables de la Fontaine par Louis Héry en 1882. Mais perçue comme un divertissement, l'utilisation du créole pour exprimer ses sentiments en dehors du Maloya, s'implantait à partir des années 70. Jean Albany incorporait dans son recueil *Zamal* publié 1951, comme nous l'indique son titre, le créole fait

⁴⁹⁹ GAUVIN, Gilles, « Le parti communiste de La Réunion (1946-2000) ». In: *Vingtième Siècle*, revue d'histoire, n°68, octobre-décembre 2000. pp. 73-94.

http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2000_num_68_1_3936. consulté le 2 septembre 2015

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.76.

partie intégrante de la vie folklorisée de la Réunion. Un recueil composé en exil en France, expose l'intimité du poète avec son île natale et la nostalgie. Ce recueil incorpore les éléments appartenant à la langue et aux coutumes créoles. Il initie le mouvement de la créolie qui cherchait à unifier le peuple non pas par l'Histoire mais par l'amour épicurien de la vie, des parfums, du soleil, de la musique : en un mot du bon vivant créole. Cependant, *Zamal* ouvrait la poésie réunionnaise au monde sur la voie de la poésie moderne qui annonce la rupture aussi bien avec la métrique traditionnelle que son contenu. Dans son article⁵⁰¹ Frédérique Hélias nous explique en quoi ce recueil brise la tradition d'écriture poétique :

« [...] l'écriture de *Zamal* construit, tout au long du retour vers l'île, une position de rupture, notamment dans ses manières de dire, avec le discours produit jusqu'alors. »⁵⁰²

L'exil fait partie de la vie en marronnage. Quand l'esclave s'échappe de la plantation, il s'agit bien d'un exil. L'esclave est tout d'abord déporté puis vendu dans un autre pays. Une fois dans les plantations, le seul lieu d'exil pour lui serait les montagnes. De l'exil individuel, (marronnage solitaire) à l'exil en groupe (marronnage en groupe), l'esclave franchit l'espace du pouvoir et de la colonie pour aller se réfugier ailleurs. De même, les poètes, les chanteurs du Maloya, les écrivains et les militants politiques sont poussés sous le régime de Debré à exilé en France métropolitaine⁵⁰³. Gilles Gauvin explique cette situation dans son article :

« L'ordonnance octobre 1960 prise par le Premier ministre dans le cadre de la guerre Algérie et permettant aux préfets des DOM de

⁵⁰¹ HELIAS, Frédérique, « Retour aux sources et point d'inflexion poétique à La Réunion : une lecture de « *Zamal* » (1951) de Jean Albany » <http://mondesfrancophones.com/espaces/pratiques-poetiques/retour-aux-sources-et-point-d%E2%80%99inflexion-poetique-a-la-reunion-une-lecture-de-zamal-1951-de-jean-albany/> consulté le 25 septembre 2016.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Voir l'article détaillé sur les fonctionnaires en mutation vers la Métropole sous le régime de Michel Debré. <http://www.lequotidien.re/opinion/le-courrier-des-lecteurs/140724-il-50-ans-ordonnance-debre.html>

muter en métropole sans autre formalité tous les fonctionnaires dont le comportement est de nature troubler l'ordre public. »⁵⁰⁴

Peut-on associer cet exil au marronnage ? Comme les hommes de lettres, le peuple s'exilait aussi à travers le BUMIDOM⁵⁰⁵. Qu'il soit *Zamal* ou les autres poèmes que nous allons étudier la question de l'exil, habiter et posséder la terre réunionnaise apparaîtrait comme un leitmotiv qui hante la poésie réunionnaise. Ce passage de louange d'une terre exotique à une terre à habiter marque le début d'une poésie qui cherche à refléter la réalité de cette île. L'exil fait partie de cette prise de conscience de l'importance de ce bout de terre que la population réunionnaise veut faire un pays avec des langues et des cultures.

Edward Said dans « Reflexions on Exil »⁵⁰⁶ interroge le concept d'exil, d'aller qui va au de la de l'exil individuel, des fortunes cosmopolites. Il demande de voir l'exil des inconnus, des muselés du XXe siècle déplacés par les guerres et les problèmes du territoire. Les poètes en exils de la Réunion feraient parti de ce groupe de peuple sans voix. La Réunion et ces problèmes de pays en voie de développement se fait connaître au monde grâce à ces poètes qui s'éclatent en fureur. Si *Zamal* d'Albany ouvre la poésie réunionnaise sur une autre dimension, le thème du marronnage, quant à lui, se trouve plutôt chez d'autres poètes engagés. Nous avons recensé ici trois poètes réunionnais qui ont pris le marronnage comme un élément central de leur écriture. Il ne faut cependant pas nier l'importance de la poésie en langue créole qui comporterait le marronnage dans leur conception.

Dans cette partie, nous allons étudier trois œuvres : *Œuvres poétiques complètes* de Riel Debars, *Tienbo le rein et beaux visages cafrines sous la lampe* d'Alain

⁵⁰⁴ GAUVIN, Gilles. « Le parti communiste de La Réunion (1946-2000). » *op.cit.*, p. 88, consulté le 12 janvier 2017.

⁵⁰⁵ Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer créé par Michel Debré en 1963 qui faciliterait l'émigration des insulaires vers la métropole en recherche d'une vie meilleure et pour se battre d'un chômage croissant. <http://www.une-autre-histoire.org/le-bumidom/>, consulté le 20 décembre 2014.

⁵⁰⁶ SAID, Edward, *Reflexions on exile and other essays*, Harvard University Press, 2000.

Lorraine, et *Vali pour une reine morte* de Boris Gamaleya. Ces trois poètes s'associent intimement avec le mouvement politique de la Réunion des années 70 et cela reflète bien dans leurs écrits. Ils mettent en avant l'image du marron et du chasseur aussi bien dans le contexte colonial que postcolonial. Ce qui veut dire que le marron et le chasseur apparaissent dans leur rôle traditionnel du système de la plantation. Et dans le contexte post départemental, comme oppresseur et opprimé. D'où la poésie à l'aide de son outil par excellence qu'est la métaphore, aide le marronnage à sortir de sa définition essentiel. Nous verrons par la suite comment ses poètes donnent au marronnage une autre dimension. Et ensuite nous verrons si au XXe siècle, le marron et son acte le marronnage prend toute sa dimension épique.

b. *Vali pour une reine morte* de Boris Gamaleya: le cri du marron

*Vali pour une reine morte*⁵⁰⁷ de Boris Gamaleya est paru en 1973, sous-titré *poèmes de l'exil*. Gamaleya est un poète réunionnais engagé qui a été condamné à exiler en métropole par l'ordonnance d'octobre⁵⁰⁸ sous la direction de Michel Debré. Un ardent militant du parti communiste réunionnais s'exile en France pendant douze ans. Une fois de retour sur son île natale, Gamaleya publie ce recueil poignant. Vali est un instrument de musique malgache qui s'est servi pour communiquer avec les ancêtres et la reine morte est certainement l'île, subjuguée par le pouvoir néocolonial. De plus, ces poèmes ont été signés lors d'un exil forcé en France, dans une terre proche à l'auteur mais en même temps très distante. Le texte écrit en une langue recherchée avec un vocabulaire riche nous rappellerait les poèmes D'Aimé Césaire. Gamaleya dans ce poème met en scène le « tan lontan » de l'esclavage et surtout du marronnage. Les marrons comme Cimendef, son épouse Raharianne et François Mussard se confrontent par le biais de la poésie. Nous constatons un véritable dialogue entre le marron et le chasseur.

Dans le cas de *Vali*, le poète place l'île et le marron au centre de sa production poétique et ouvre la question millénaire de la Réunion : habiter l'île à l'aide du marronnage. Dans ce contexte, on pourrait lire le marronnage comme une forme d'exil qui s'allie avec la situation politique du poète et le pousse à habiter sa terre, à la connaître.

Le poème s'ouvre sur l'invocation de l'île, une île femme, féminine que le poète appelle « reine ». Ce premier jet est né à partir de la nostalgie, du manque

⁵⁰⁷ GAMALEYA, Boris, *Vali pour une reine morte*, Reunion-Edition-Impression, 1973. Ci-après *Vali*.

⁵⁰⁸ L'ordonnance d'octobre a été implémentée sous le régime de Michel Debré dans les années 1960 à la Réunion et aussi ailleurs dans les autres DOM pour réfréner la liberté d'expression qui nuirait le bon fonctionnement du gouvernement. Cette ordonnance qui pourrait être comparée au premier texte du Code Noir, qui contrôlait la population des esclaves pour le bon fonctionnement du système et de la colonie.

de l'île natale pour Gamaleya. Il exprime sa beauté en même temps et sa douleur de vivre loin d'elle :

« Ton sein pour ma naissance et le psaume des conques
pour le miel le plus vert tes mains mon colocase [...]]
[lune noire ma peine au loin au loin les voiles
les sistres de l'errance et les races nouvelles. »⁵⁰⁹

Le lien entre le poète et l'île est intense, « millénaire » comme sa « patience ». La relation entre le poète et sa terre est vécue comme une relation fluide car le poète semble insister sur l'eau et son champ lexical de la mer. Au contraire, ce qui rend l'auteur malheureux est plutôt l'exil. Il s'identifie au Cimendef qui pleure l'absence de son épouse :

« Lors fut grande ombre chue sur les troques fragiles
Et mirage trahi au trouble des marines
Et mon âme pleurant aux cimes de l'exil
Rahariane et les dodos de morgabine »⁵¹⁰

L'ouverture du poème nous jette déjà dans le thème que le poète va aborder dans les pages à venir : l'amour, l'île, l'exil et la souffrance. La suite du poème se fait sous forme de dialogues poétiques, écrite comme une pièce de théâtre. Les paroles se dénouent l'une après l'autre comme des cascades entre Rahariane et Cimendef, ensuite entre Cimendef et Mussard, pour enfin redonner l'espace au poète d'y intervenir.

i. Cimendef et Rahariane : l'amour et la peine

La suite du poème nous laisse parvenir la relation intense entre Rahariane et Cimendef. Rahariane est une marronne occultée dans les récits coloniaux. Gamaleya la déterre pour la première fois à travers son poème. Marie-Ange Payet, dans son ouvrage consacre une partie pour nous expliquer que représente cette femme mythique occultée par la littérature. Elle nous explique que,

⁵⁰⁹ *Vali*, p. 5.

⁵¹⁰ « Morgabine » est l'ancien nom de l'île de la Réunion donné par les navigateurs Arabes. *Ibid.*

d'après les archives, Rahariane a été tuée par Mussard à la Rivière du Galet en 1751 et elle avait pour compagnon Mafate alors que Gamaleya lui donne Cimendef comme amant. Elle explique que « géographiquement, le nom de Cimendef est associé à celui de Marianne (nom d'une esclave malgache), car la crête montagneuse du Cimandef à Mafate est prolongée par la crête de la Marianne ». ⁵¹¹

Cimendef adresse sa parole à Rahariane sous forme de « Je vous Salue Marie », comme un psaume, une incantation, qui la remercierait, qui l'invoquerait pour venir le sauver des périls qui le poursuivent, bien évidemment Mussard :

« Je te salue ma reine [...]
Le morne où je suis né n'est que ton ombre nue
L'astre noir à ton front est ma sûre mémoire » ⁵¹²

La première partie de sa prière porte sur la reine alors que la deuxième partie s'adresse à l'île :

« Je te salue île incandescente
Où grésillent la chair et le bois le vent élève vers nos faces
l'encens d'une fumée pestilentielle » ⁵¹³

On voit dans ces vers comment Gamaleya fusionne la reine et l'île : source de vie, de mémoire. Mais cette île est incandescente, qui brûle. Une île à volcan qui brûle la nature et ses habitants. Mais cette île est malade, puante où l'esclavage transforme sa beauté pittoresque en un enfer qui brûle la chair humaine. Payet explique que contrairement au christianisme, Rahariane est une femme protectrice des marrons Elle veille sur les marrons qui viennent se réfugier dans les vastes forêts et montagnes. D'où Rahariane est une amante, une mère protectrice, une divinité guerrière et aussi l'île et sa mémoire. Contrairement à Marie, la mère de Christ, Rahariane a des rôles multiples en

⁵¹¹ PAYET, Marie-Ange, *op.cit.*, p. 98.

⁵¹² *Vali*, p. 6.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 8.

dehors de la femme procréatrice. Le poète se réfugie dans la nature de l'île comme Cimendef demandant sa protection à Rahariane. Car depuis l'esclavage jusqu'à présent (1970), l'île est sous contrôle direct de la Métropole, donc malade et blessée. Les paroles de Cimendef décrit l'île ainsi :

« Île envolée de bélouves
Île une ombre sabrée
Île une tête maligne
Île une trénaise d'holothuries »⁵¹⁴

Si l'île est l'allégorie de Rahariane on voit que le poète montre à quel point elle est violée, forcée et blessée par l'esclavage et sa mémoire réprimée. Mais parmi toutes ses blessures Cimendef explique à Rahariane, cette femme, cette île :

« Rahariane
Tu n'es point l'armistice des capsules du vent
Ni mausolée pour les totems de l'aube
Ni rive de l'absence pour la trêve du feu[...] »⁵¹⁵

Rahariane est cette énergie qui coule dans l'île. Elle est cet espoir de l'île. Ces strophes décrivant ce qu'elle est par ce qu'elle n'est pas, ressemble beaucoup aux vers de Césaire qui décrivait sa Négritude par ce qu'elle n'est pas dans le *Cahier d'un retour au pays natal*:

« ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel »⁵¹⁶

Voilà que représente Rahariane : le sol, le ciel comme la Négritude de Césaire, le peuple qui se cherche à vivre dans cette terre spoliée. L'amour entre ces deux êtres c'est l'amour que porte le poète pour son île : intense, réel et engagé.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵¹⁶ CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1983, p.25.

ii. Cimendef et Mussard : un face-à-face historique

Une fois que Cimendef termine sa louange, le poème avance vers une scène épique. Pour la première fois dans l'histoire de la littérature réunionnaise, on rencontre un affrontement direct entre marron et chasseur. Le poète fait dialoguer Mussard et Cimendef. C'est-à-dire, pour la première fois un marron et son chasseur se mettent à dialoguer, où le marron a eu la possibilité de prendre la parole qui lui a été niée depuis le premier jour.

Gamaleya dresse un portrait d'un marron debout, fier qui parle pour lui et ses compatriotes. Face à qui Mussard prend son rôle traditionnel de chasseur sans cœur. Il se présente : « Je suis mussard le grand tromblon mussard la foudre, émérite enfileur d'oreilles »⁵¹⁷ Le poète associe le chasseur à son tromblon, son arme et son acte de coupeur de main droite. Il appelle Cimendef par les substantif suivants : « tangué, loule malin, le farfar cimmaron, sir renard mazigador (sorcier), bibi (vers de terre/ sexe masculin) du diable etc.⁵¹⁸ » Le marron est appelé avec des descriptifs bien négatifs comme le ferait n'importe quel chasseur. Pour cet appel, Cimendef répond ainsi :

« Je suis pour démêler au plus froid de la rampe, le mirage
brouillé aux moires de la rade [...] je suis là pour régler les rites
de l'ombia, [...] je suis là pour pleurer Haut se larme de
l'homme »⁵¹⁹

Cimandef adresse à Mussard d'une façon directe et ouverte en lui accusant, lui, son « roi, la loi et la justice ». Il annonce la raison de son marronnage. Cimandef est là, dans les montagnes pour des raisons plus pures que celles propagées par les colons sur les esclaves partis marrons. Traditionnellement, les marrons sont considérés comme des croque mitaines fainéants qui ne veulent pas travailler, mais Cimandef répond à ces accusations dans ce poème.

⁵¹⁷ *Vali*, p. 151.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 23

⁵¹⁹ *Ibid.*

De même il expose la vérité, la douleur et l'oppression, dans sa parole qui crache le feu du volcan :

« Cette île où rien n'est droit hormis le bois où saigne
L'esclave nu sous tes insultes et tes clous [...]
Je la tiendrai contre tes rifles les plus sûrs [...]
L'énoncé hors prix d'une patrie nouvelle
Je défends contre toi les jarres les plus belles »⁵²⁰

On voit que Cimandef se protège contre le fusil de Mussard par la force de la nature. Si le pouvoir l'attaque par les armes « blanches », le marron lui se protège solennellement par la nature, de sa force et de sa ruse. On voit très bien la différence entre ces deux écoles de pensée : l'une qui cherche son pouvoir dans les armes et les munitions alors que l'autre tire sa force de la nature. Cette lutte ancestrale que Gamaleya met en scène est éternelle, car elle se fait entre les colonisateurs et les colonisés, entre les oppresseurs et les opprimés. La résistance marronne n'est pas une résistance destructrice mais plutôt protectrice⁵²¹. Cette réponse de Cimandef attise la colère de Mussard qui commence à sortir ses outils stratégiques. Il l'influence par ces flatteries, des promesses d'une vie meilleure que celle dans les bois :

« Citoyen Cimandef
[...] vrai tu n'es après tout que brebis à absoudre
Rentre là au bercail pénitence promise
Laisse là ce carême et cette quarantaine »⁵²²

Mussard a un ton paternaliste dans ses vers qu'il adresse à Cimandef. L'image de « brebis à absoudre » renvoie directement à la thèse chrétienne de la brebis égarée que la religion (ici Mussard est associé au Jésus Christ, le rédempteur) devrait mettre sur la bonne voie. Cette comparaison du marron à la brebis

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁵²¹ Dans sa poétique de la Relation, Edouard Glissant oppose deux types de nomadismes. L'un le nomadisme circulaire et l'autre, le nomadisme envahisseur. « Il vire à mesures que des parts de territoire sont épuisées, sa fonction est de garantir par cette circularité la survie d'un groupe. [...] Le nomadisme envahisseur [...] a pour but de conquérir les terres, par exterminations de leurs occupants. [C'est] un désir dévastateur de sédentarité », GLISSANT, Edouard, *DA*, p. 24.

⁵²² *Vali*, p 26

présente une image enfantine du marron qui ne pourrait prendre des décisions indépendantes. Cela explique l'éternelle dépendance du marron/esclave à son maître, par extension du Réunionnais à l'égard de l'Etat français. Mussard est le père qui attend le retour de ce fils égaré. Alors pour attirer l'attention du marron, il continue à proposer une vie bien meilleure que dans les Hauts :

« [...] O rebelle j'ai tout prospecté dans ta vie
[...] la vie nouvelle attend le nouveau Cimandef
Opulence du sable arôme de l'été
Miel rouge de la chère et douce créolie
Harmonie et splendeur de bourbon éternelle »⁵²³

Cette parole de Mussard ressemble beaucoup à la flatterie du renard de la fable de la Fontaine *Le corbeau et le renard*. Mussard tente de séduire le marron par sa ruse, mais l'effort tombe en vain. On voit que Mussard tout au long du poème ne cesse de ridiculiser le marron, sa culture africaine. Daniel-Rolland dans son article, en analysant Vali, nous permet de voir que la position de Mussard se rapproche plus d'un provocateur qu'un érudit :

« Mussard [...] ne discute pas, il se moque ou il provoque Cimandef qui représente le monde des Noirs : un monde négateur, sans aucune valeur civilisatrice à ses yeux »⁵²⁴

Il comprend vite que Cimandef n'est pas un marron ordinaire et que sa ruse de chasseur et ses moqueries ne se servent pas à grand-chose. Mussard ne peut, dans aucun cas, perdre le marron car il est sa raison de vivre, de pouvoir et de revenu. Il promet le paradis dans les bas. Et Gamaleya prend cette occasion pour critiquer le mouvement obsolète de la créolie⁵²⁵ qui cherche la beauté créole, sa douceur et son soleil qui cacherait la réalité frappante.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ ROCHE, Daniel-Rolland, « Les littérateurs Réunionnais et l'Afrique » dans *Notre Librairie*, no 72, Octobre 1983, p.72.

⁵²⁵ « La Créolie n'annonce pas une rupture brutale avec la poésie traditionnelle, pas plus qu'elle ne nie un engagement face au problème de l'assimilation culturelle : elle pose d'une façon indubitable les conditions nécessaires au développement d'une culture réunionnaise

La réponse de Cimandef est encore plus révolutionnaire qui nous montre que le marron ne se soumettra jamais à ces paroles de mensonges. Il renie toute proposition tentatrice de Mussard qui ne reflète que la mentalité colonisatrice.

« Nonce, je ne suis pas brebis à ondoyer
et ne giclera âme France entre tes crocs
molosse dérisoire en mal d'île à broyer
[...] car jamais Cimandef ne sera ton trophée »⁵²⁶

Cette réponse directe adressée à Mussard nous pousse à remettre en question la thèse de Gayatri Spivak qui pose la question « les subalternes peuvent-elles parler ? », et conclue que la subalterne ne peut pas parler⁵²⁷. Car d'après elle, la parole de la subalterne ne serait pas entendue, prononcée devant le pouvoir. Mais dans le cas de Cimandef, nous voyons que la parole de ce dernier est bien entendue mais ne reçoit que la mort comme réponse en retour. Or le pouvoir colonial ne pourrait que adresser sa parole aux subalternes par la violence et non pas par le dialogue. Cimandef attise la colère de Mussard par sa réponse et ce dernier qui décide de faire parler son arme au lieu de sa vertu d'homme

authentique ».SAMLONG, Jean-François, *De l'Élégie à la Créolie*, UDIR, St Denis, 1989, p 159.

Gilles Gauvin dans son article nous montre que la période de 1946 à 1960, «le charme pittoresque du créole » domine aussi bien la scène littéraire que politique à la Réunion. L'île toujours connu sous l'appellation de l'île des Poètes, tentait de garder cette médaille d'honneur comme une identité spécifique de la réunion. «La représentation idéale que l'élite locale aime à donner est en fait celle de «l'île des poètes», de Parny à Leconte de Lisle. [...] Les sensibilités de droite investissent les champs de la défense des valeurs chrétiennes, de l'ordre social et du sentiment national », GAUVIN, Gilles, « Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion. Enjeux géopolitiques autour d'une revendication identitaire », *Hérodote* 2002/2 (N°105), p.76.

⁵²⁶ *Vali*, p. 28.

⁵²⁷ SPIVAK, Gayatri, *op.cit.*, p.104.

Carpanin Marimoutou, analyse la situation de Marie, une esclave qui prend la parole devant la cour de justice. Elle donne comme raison de son marronnage, le harcèlement sexuel dans le jardin par prénommé Alexis. Il étudie la voix de Marie enregistrée en créole par les autorités coloniales pour émettre l'hypothèse que la parole de Marie n'est certainement pas les phrases inscrite en créole sur les documents officiels : « Dans un tel contexte, mon hypothèse est que le violeur, le harceleur n'est pas un esclave, qu'il ne s'appelle pas Alexis, mais qu'il n'est pas possible à Marie, à l'intérieur d'une telle situation énonciative, de tenir un autre discours », MARIMOUTOU, Carpanin, « Penser, représenter, exposer l'esclavage colonial. Réflexions à partir des expériences réunionnaises », *Africultures* 2013/1 (n° 91), p. 43-51. Disponible sur <http://www.cairn.info/revue-africultures-2013-1-page-43>. p 49.

érudit. Nous pouvons remarquer cette situation dans *Une tempête* de Césaire. Prospéro se lasse de l'intelligence de Caliban et le seul outil qu'il utilise pour le contrôler est la violence. Franz Fanon⁵²⁸ explique la violence infligée aux colonisés comme un moyen de contrôle, qui à son tour, suscite une réaction violence contre les colonisateurs dans la période des luttes pour l'indépendance

On constate que cette réponse de Cimandef transcende le temps de l'esclavage pour faire écho au temps des agitations post départementales dans le cadre de la Réunion qui se révoltait contre le régime opprimante de Michel Debré. Comme la note Roche :

« Cimandef sort physiquement battu de cet affrontement mais moralement vainqueur. Sa révolte le dépasse comme individu, elle légitime toute résistance. Le Noir-marron devient donc la figure majeure de la liberté [...] le garant de l'origine véritable de l'île. »⁵²⁹

Le dialogue était impossible à réaliser entre les partisans qui détiennent le pouvoir et celui qui est écrasé par ce dernier dans la littérature canonique. Ce simulacre de dialogue termine dans une sorte de patronage au nom de la religion, de la morale, de la loi qui protégerait les plus démunis de la violence sans leur donner la possibilité de choisir leur destin politique, linguistique, économique et social. A travers l'image de Mussard, Gamaleya projette l'image d'une France dictatoriale et violente.

⁵²⁸ A voire le chapitre 5 sur « la guerre coloniale et troubles mentaux » dans FANON, Franz, *les damnés de la terre*.

⁵²⁹ ROCHE, Daniel-Rolland, *art.cit.*, p. 72.

iii. Le monologue du poète-marron pour une île à habiter : de l'exil à l'errance

Vali pour une reine morte se termine par un long monologue du poète qui chante cette île que les gens veulent rejeter comme une poussière au milieu de l'Océan pour aller chercher ailleurs le bonheur. Dans ce cas, le poète qui se transforme, et se fait posséder par le marron. Il fait de Rahariane l'île qu'il veut habiter, qu'il veut chérir et protéger, la source et le sens de sa vie. Après l'affrontement avec Mussard, Cimandef se dirige vers Rahariane pour chercher refuge et protection dans sa compagnie. Mais comme vu auparavant, Rahariane est aussi cette île, ces montagnes et ses forêts où Cimandef est à présent. Dans ce cas, Cimandef est l'image du poète qui après les châtiments infligés contre lui par le pouvoir retourne à son île natale. L'errance du marron c'est l'errance du poète. Une fois de retour dans l'île, il s'ouvre et respire de ses airs pour expliquer :

« [...] moi j'allais chancelant à grand faim par la nuit
Ayant mon deuil drapé à ses persiennes closes [...]
Et j'allais par le sable et la pierre et les ronces
Tant de neiges ayant oblitéré mes yeux
Et tant de mers dissous les noms de ma patrie »⁵³⁰

Le poète marron se traîne dans les forêts à la recherche de Rahariane. Il ne cherche pas une île à habiter à la Créolie mais une île qui « menstrue de flamboyants aux cases de l'été », « pleurant la mort des princes noirs ». Le poète dévoile son trajet qui, d'un exil politique, forcé et imposé par le pouvoir colonial, il va vers une errance s'alliant avec le mouvement du marron. Voyons comment Edouard Glissant explique la différence entre l'exil et l'errance :

« Si l'exil peut effriter le sens de l'identité, la pensée de l'errance, [...] le renforce. [...] La pensée de l'errance n'est ni apolitique ni

⁵³⁰ *Vali*, p. 135.

antinomique d'une volonté d'identité n'est [...] que la recherche d'une liberté dans un entour. »⁵³¹

La recherche de l'identité comme le fait Gamaleya à travers ce poème le délivre du passé d'exil pour l'entraîner vers un monde de l'errance. Pour faire cela, il est obligé de faire des retours en arrière. Il cherche cette île qui se remémore des hommes et femmes battues pour elle. Il donne une liste exhaustive des marrons qui ont se sont battus pour la liberté dans les Hauts. Il commence par les marrons que nous avons rencontrés dans les œuvres de Dayot :

« [...] Dimitile samson sarlave matouté
Dianamoise fanga diampare desmalé
Car le coq a chanté au cirque libéré »⁵³²

Puis il continue à donner une deuxième liste où apparait Quinola. Le marron de la nouvelle de Théodore Pavie :

« Laverdure maham sankoutou quinola
Sarame fiague crico manonga
Et l'aube dégainé ses flambeaux et cannas »⁵³³

Ensuite, il termine sa liste en saluant les marronnes autres que Raharianne :

« [...] et je salue la reine aux noms inaccomplis
Fonge simandé soya sinangalove »⁵³⁴

Cette longue énumération que nous donne le poète est un inventaire de tous les marrons qui ont lutté pour la libération de cette île enchaînée par l'esclavage. De la description d'une île à mille couleurs et beauté, Gamaleya nous emmène vers une île qui a enterré ou plutôt semé des « miliciens » qu'elle remémore. Cela montre que le poète cherche à fonder un mythe, un début, une raison d'exister pour un peuple déraciné cherchant à s'enraciner dans un ici et là. Où aller chercher les ancêtres ? C'est bien vers le marronnage qu'il dirige son

⁵³¹ Glissant, Edouard, *La relation poétique*, Edition Gallimard, Paris, 1990, p 33.

⁵³² *Vali*, pp 46-47.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

peuple : un marronnage spolié, souillé et occulté, par le pouvoir colonial. Cette longue liste des noms des marrons rend le marronnage un phénomène réel, qui a existé dans le temps que le pouvoir colonial a réduit en un nombre de mains droites coupées. Gamaleya, un poète-marron ne cherche non seulement à habiter cette terre mais lui donne le mythe de genèse qui lui manque. Ce mythe ne peut que naître à partir de l'acte de marronnage, car seul le marron libre ne peut reconnaître la valeur de l'existence humaine.

3. Riel Debars et Alain Lorraine : maronner dans la poésie et habiter l'île.

a. Riel Debars : le marronnage et le peuple

Riel Debars est le pseudonyme de Jean-Pierre Dambreville né à la Réunion. Son Pseudonyme est formé à partir de Riel, « du nom du révolutionnaire québécois, Louis Riel, symbole de la résistance contre la domination anglaise, et de Debars, anagramme de bardes. »⁵³⁵ Un avocat de formation, Debars était un militant du parti socialiste de la Réunion mais est reconnu aussi par l'étiquette de poète engagé. L'œuvre complète⁵³⁶ consiste en 5 recueils publiés entre 1979 à 1992. Le marronnage y est parsemé mais bien lié avec la question fondamentale qu'est « habiter » l'île. Debars est un poète de la ville. Ces recueils se concentrent sur la question de la modernisation et de l'urbanisation de la Réunion qui la sortaient d'une colonie rurale de plantation. Parler de la ville et surtout des grandes villes de la Réunion c'est parler du littoral, du développement, de l'exil, de la pauvreté, de la violence, de l'espace réunionnais comme Eden etc... Cette association de la ville à d'autres notions comme celle de l'exil reformule la question de la liberté et de l'émancipation attribuée aux Réunionnais avec l'abolition de l'esclavage et la départementalisation. Neil Roberts en analysant dans *Freedom as Marronnage*

⁵³⁵ A voir <http://www.reunionnaisdumonde.com/spip.php?article13469> pour la biographie de Debars.

⁵³⁶ DEBARS, Riel, *Œuvres poétiques complètes*, Editions Grand Océan, La Réunion, 2000.

montre que la ville est un espace qui est sous la Haute surveillance gouvernementale aussi bien coloniale que dans de l'Etat moderne :

« The lowland areas, comprising plantations, valleys and apparatuses of modern statecraft, are zones of appropriation. Such zones are territories of governance premised on fiscal legibility, hierarchy, the idea of the state as a self-liquidating entity, and the unfreedom of slavery. »⁵³⁷

Dans le recueil *Jamaïque Jamaïque*, publié en 1987, Debars insiste beaucoup sur l'espace de la ville qui écrase l'homme. La ville est un espace urbain en voie de transformation qui s'agrandit par l'exode rurale. En dehors des anciens habitants, la ville est habitée par ces personnes venues d'ailleurs. Il écrit :

« [...]Visitez l'éden visitez la ville
La ville est un miroir la ville est un mirage
un chaudron bouillant
La ville est un pilon elle écrase demain »⁵³⁸

L'éden qu'est l'île et la ville fait de la Réunion « un chaudron bouillant ». Ce qui veut dire que les tensions sociales, culturelles et politiques font de la ville une cocotte qui est prête à éclater à n'importe quel moment. Debars en parlant de la ville, insiste sur la dichotomie spatiale et toponymique de l'espace des Hauts et du bas. Il met en opposition la ville (le littoral) et les montagnes. Et nous montre la différence qui existe entre ces deux espaces:

« Visitez les montagnes
Les montagnes où se cultive
Une maigre subsistance
Un peuple de la nuit
Les grandes douleurs fondent comme le sucre
[...] l'alcool coule sous les tropiques »⁵³⁹

Si la ville écrase l'espoir du peuple, la vie dans les Hauts n'est pas bien meilleure. C'est la « maigre subsistance » et l'alcool qui les gardent encore vivant. Si ces deux espaces cessent d'être le refuge, la population cherche à

⁵³⁷ ROBERTS, Neil, *op.cit.*, p.105.

⁵³⁸ *Jamaïque Jamaïque*, p. 51.

⁵³⁹ *Ibid.*

s'exiler en elle-même. Mais plus attiré par les villes « ces hommes et ses femmes » dans les « approximatives cabanes » qui « croient à jamais enfouies toutes les révoltes » sont perdus.

Pendant des siècles, les Hauts de la Réunion sont vus comme un espace de terreur, mais une fois l'esclavage est aboli, ils étaient revalorisés comme un espace de repos, de beauté qui ressemblait au paysages continentaux (les frères Leblond), de soin thermaux qui encouragerait le tourisme. Gisèle Dalama explique que :

« Ce territoire doit satisfaire à la fois les besoins de loisir des Réunionnais et ceux des touristes hébergés sur le littoral. L'objectif du développement touristique [...] est d'attirer les touristes métropolitains et les résidents issus de la zone côtière vers l'intérieur de l'île. »⁵⁴⁰

Cet espace des Hauts se métamorphose comme un espace de repos, de la culture créole figée dans le temps, pour que les touristes puissent être transportés dans un temps lointain. Par contre, Debars déconstruit cette image en montrant comment la vie dans les montagnes est fragile et « faites de caisses de savon ». Comme le dirait Edouard Glissant, Debars nous parle de « l'irruption dans la modernité » des peuples créoles car l'impérialisme américain et européen ont fait de cette île « un lieu peuplé de fleurs fanées » mais projette une image très positive de sa nature et de sa beauté. Les changements de régime à la Réunion ont été imposés sur elle, d'où elle n'a pas eu le temps de se développer comme les autres pays.

Le marronnage n'y apparaît pas dans son contexte de l'esclavage mais Debars remanie le marronnage pour l'adapter au contexte actuel. La Réunion qui tombe dans un folklorisme régional se fait observer dans ses poèmes. Dans le recueil *Tropiques* Debars discute la relation du chasseur et marron et plus précisément la lutte entre Cimandef et Mussard, évoquée par Gamaleya:

⁵⁴⁰ DALAMA, Marie-Gisèle, *op.cit.*, p.344.

« Le marronnage se sublime dans une zone irréparable non
Récupérable par le tragique
Cimandef menait le combat de l'enfance
Il résistait à un homme désespéré
Mussard est un homme seul contre son complément naturel la
Prison son viatique un goupillon »⁵⁴¹

Pour Debars, le marronnage et l'espace des Hauts pourrissent dans une mémoire oblitérée qui échoue à se réactiver. La « zone irréparable » et « non récupérable » semblent tomber dans le non-sens. Car la lutte même entre le marron et le chasseur aujourd'hui ne résonne plus :

« Le combat de Mussard contre Cimandef est la lutte éternelle
Du besogneux contre l'homme libre
Grace à Mussard le chabouc acquiert un prestige d'arme
exotique, la majesté du sceptre des empires coloniaux. »⁵⁴²

La place du marronnage à présent dans la société réunionnaise, comme l'indique le poète, est sublimée. Avec l'ouverture de la Réunion à la mondialisation, le poète note que toute lutte a perdu son importance historique. Les gens pensent que l'esclavage et le marronnage se sont des affaires du passé mais Debars remémore ces pans d'histoires comme étant continuels. L'oppression n'a pas de limite dans le temps et dans l'espace. Les Hauts de la Réunion sont tant folklorisés qu'ils sont vendus comme un espace touristique. Aussi bien l'histoire et l'espace perdent leur valeur. C'est ainsi que le marronnage connu comme un acte héroïque au temps de l'oppression devient un moyen de vente, de publicité pour le tourisme dans les Hauts. Le poète dit que « Le Réunionnais dans la plupart des récits [est un élément du décor. Le Réunionnais c'est le folklore. Telle est la logique des empires coloniaux.] »⁵⁴³ D'où la poésie fait appel aux Réunionnais de cesser de faire partie du décor mais accaparer tout l'espace spatial et discursif.

⁵⁴¹ *Tropiques*, p. 104.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p 105.

b. Alain Lorrain : un poète-marron militant

Alain Lorraine, un contemporain de Debars, est un poète, journaliste engagé et né à La Réunion. Comme le dirait Michel Beniamino dans son article⁵⁴⁴, Lorraine est un poète mal connu⁵⁴⁵ à la Réunion car il a quitté l'île quand il était jeune. Il est mal connu aussi pour sa prise de position par rapport à ses contemporains qui étaient les protégés du Parti communiste Réunionnais :

« Alain Lorraine représente une voie différente, non pas une sorte de centrisme idéologique entre les tenants de l'autonomie/indépendance et ceux de la poursuite de la départementalisation mais l'affirmation de la possibilité d'une voie originale. »⁵⁴⁶

Mais ce constant va et vient entre l'île et la métropole lui permet d'être en contact avec la situation politique et culturelle réunionnaise. Lorraine comme Debars est bien un poète du peuple qui permet aux profanes de comprendre la vie et de son intensité dans les luttes quotidiennes. Mais comme l'écrit Brigitte Croisier, Lorraine célèbre la culture de la nuit, la culture marronne :

« [...] une culture aux assises africaines, asiatiques, européennes qui a permis à « une majorité marginale » partageant un « vécu commun de dépendance » de résister à la discontinuité de l'arrachement aux terres d'origine, à la pression de l'assimilation et, par là même, de se construire en humanité. »⁵⁴⁷

Poète militant des années 70-80, Lorraine attaque directement comme Debars la départementalisation et le reconnaît comme cause primaire de la peine et le mal de vivre des Réunionnais. Cependant, nous allons voir que son écriture est

⁵⁴⁴ BENIAMINO, Michel, " Alain Lorraine : du poète militant au chant libre. Lecture de *Tienbo le rein* et de *Sur le black* ", Loxias, Loxias 37. mis en ligne le 11 juin 2012, <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=7066>, consulté le 10 août 2016

⁵⁴⁵ Deux études universitaires ont été consacrées sur les écrits d'Alain Lorraine : MARIMOUTOU, Carpanin, *L'île-écriture*, Mémoire de Maîtrise en Lettres modernes (1980), publié par l'ADER en 1981. (Auteurs étudiés : Albany, Azéma, Gamaleya, Lorraine, Guéneau, Debars) et ROCHE, Daniel-Rolland, *Lire la poésie réunionnaise contemporaine*, Centre universitaire de la Réunion, Juin 1982, et CROISIER, Brigitte, *Alain Lorraine, un homme de mille parts*, Edition de la MDA, Le Port, 2014.

⁵⁴⁶ BENIAMINO, Michel, *art.cit.*, p. 3.

⁵⁴⁷ Texte d'introduction pour un appel de colloque par Brigitte Croisier <http://www.lrdp.fr/articles.php?lng=fr&pg=3605>, consulté le 15 mars 2017.

un véritable cri qui déchire le silence historique de l'oppression, qui fait unir tout un peuple au-delà de la différence de couleur :

« [...] Et nous voici nègres jusqu'au bout de la peau
Je ne dis pas nègre de couleur
Mais nègre de combat comme Lumumba d'Afrique
Nègre en liberté avec Simandef sur la plus Haute montagne
Nègre-bidonville
Nègre cafre
Nègre tamoul créole
Nègre de Canton
Nègre d'Arabie »⁵⁴⁸

Lorraine déclare que le peuple de la Réunion a pour ancêtre un Nègre. Cette alliance du mot Nègre avec des termes d'autres ethnies déstabilise le substantif et l'ouvre brutalement aux autres sens. Nous pouvons remarquer que seule une ethnie manque à cette liste, c'est le petit-blanc. Roche, dans son article, explique cet appel et le déni conscient du poète :

« [...] Il tend à faire du Noir la figure emblématique de toute lutte de libération. [...] Dans une telle perspective, c'est le Blanc [...] qui est refusé, et seuls ont droit à l'appellation de « Nègres » ceux qui sont opprimés, [...] sauf les Blancs »⁵⁴⁹

Cet appel à tous les nègres ressemble à l'appel «Prolétaires du monde entier, unissez-vous !» du *Manifeste du Parti Communiste*. Cela montre aussi que le poète cherche, comme l'idéologie communiste, une union des opprimés de classe que celle de la race. Lorraine invoque le peuple réunionnais de son somnolence pour voir la réalité qui l'opprime.

« [...] Île que l'on croyait sans colère

⁵⁴⁸ LORRAINE, Alain, *Tienbo le rein et Beaux visages cafrines*, Océans Editions, La Réunion, 1998, p 20. Ci-après *Tienbo le rein*, *Beaux visages cafrines*.

Ces vers font échos au ceux de Césaire, dans *le Cahier d'un retour au pays natal* : « Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères, je serai un homme-juif un homme-cafre un homme-hindou-de-Calcutta un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas l'homme-famine, l'homme-insulte, l'homme-torture on pouvait à n'importe quel moment le saisir le rouer de coups, le tuer parfaitement le tuer sans avoir de compte à rendre à personne sans avoir d'excuses à présenter à personne », CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, p.6.

⁵⁴⁹ ROCHE, Daniel-Rolland, *art.cit.*, p.73.

et où rien ne sera pardonné
Île qui fut sans visage dans l'album des beaux siècles
Île qui ne s'appartient que dans un village de mots incertains
Île où les enfants sont oubliés par l'enfance
Île qui rebelle par la fuite venue du premier esclave »⁵⁵⁰

Cette longue strophe nous montre bien toutes les possibilités pour se révolter. Depuis le temps de l'esclavage aux temps des enfants de la Creuse⁵⁵¹, la Réunion a été une terre de passage, de dépôt, de transit où l'habiter et l'occuper comme un pays était toujours une question difficile. Le poète porte la torche pour montrer à son peuple qui attend patiemment les raisons d'une révolte. La voie qu'il choisit et pousse ses semblables à prendre est bien celle d'un marron :

« Île-fontaine attendue après cicatrice
Il est temps d'aimer les rêves qui nous appellent
D'appriivoiser cette longue marche Simandel
Où il est question du sang »

« La culture de la nuit » célébrée par Lorraine demande « d'appriivoiser » le chemin de Simanfef, le célèbre chef marron. Car la violence fait partie de la vie des Réunionnais depuis son existence. Cette violence se transforme de face mais elle est omniprésente continue avec l'Histoire. En parlant de la violence, Lorraine expose l'image poignante et violente de la mort d'un jeune communiste, tué par la police :

« La mère ne pleure pas
Fils assassiné [...]]
Lorsque son garçon communiste fut tué

⁵⁵⁰ *Tienbo le rein*, p. 36.

⁵⁵¹ Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo dans son article montre que les enfants de la Creuse étaient plutôt « une amnésie collective » qui ressurgissait en 2002 sur la scène nationale. Elle discute exclusivement sur les expressions littéraires de cet épisode historique de la Réunion. L'Assemblée nationale (<http://www.assemblee-nationale.fr/14/ta/ta0300.asp>, consulté le 22 février 2015.) a adopté la résolution mémorielle pour remémorer l'évènement de la déportation des enfants réunionnais vers la métropole. Pour plusieurs chercheurs et activistes sociaux cette politique de déportation des enfants avait aussi des engagements moraux MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie, « Les « déportés » de la Creuse : le dévoilement d'une histoire oubliée », *Itinéraires*, 2009-2 | 2009, pp.47-64.

Michel ne pleure pas [...]

Le premier il a voulu la racine-mère sur cette terre longtemps refusée »⁵⁵²

« La mère ne pleure pas » car elle est fière de la mort de son fils. « Michel » ici il s'agit bien de Michel Debré qui ne pleure pas non plus car il est celui qui a commandé l'assassinat. Pourquoi le jeune a-t-il été tué ? D'une part il est communiste et d'autre part il a osé d'habiter, de s'enraciner dans la terre réunionnaise reniée. Peut-on rapprocher ce jeune fils communiste au marron ? Si le marron est le premier Homme qui a habité l'île, la chasse l'empêchait d'y habiter. De même, si le jeune décide de s'enraciner dans le pays, le système l'évacue, lui fait d'un exilé sur sa terre même. La mort de ce jeune n'est-il pas la mort du marron ? Sur la même ligne que Debars, Lorraine met de la pression sur la question d'habiter cette île qui depuis tant de temps était un espace carcéral. A tour de rôle, la question être habitant hante l'esprit du poète. Cela se propage aussi bien dans le recueil *beaux visages cafrines sous la lampe*.

Dans le poème intitulé *Petite fille liberty*, Lorraine parle des Réunionnais comme des âmes qui cherche à amarrer :

« Petite fille liberty
Nous ne sommes pas des passants
Nous venons de trop loin
Pour être encore habitants
Nous venons de trop seul
Pour être encore soupirants »⁵⁵³

Ce passage montre la lutte du peuple Réunionnais pour habiter leur terre. Le temps entre l'esclavage, son abolition, et la départementalisation semble être trop court pour qu'un peuple se constitue qu'en tant qu'un peuple. Car l'île a toujours été un espace d'escale, de passage, de souffrance. La transformation est en cours mais lent. Les obstacles sont difficiles et blessants, mais comme le dit le poète lui-même, le peuple se réveillerait à l'appel de la « petite fille liberty ».

⁵⁵² *Tienbo le rein*, p. 33.

⁵⁵³ *Beaux visages cafrines*, p. 55.

Si le marronnage y apparaît parsemé dans le recueil, l'essence même de l'écriture est influencée par l'acte de marronnage, comme un acte de courage, de résistance contre le système. Si le marronnage est vu comme une échappatoire, au contraire, il est le premier acte qui a semé la question d'habiter l'île. Si l'esclave appartient au maître et à l'habitation, dans un espace limité comme la Réunion, les Hauts sont un espace de liberté où les communautés se reconstituent et les valeurs se restituent. La poésie est la première voie et voix vers cette prise de conscience que la Réunion est une île à habiter et non une terre d'escale qui fait circuler les marchandises.

Conclusion

On a pu constater que le marronnage ne se manifeste pas comme un fait figé dans le temps mais plutôt comme un sentiment, une mémoire qui transcende le temps pour résonner dans le présent dans la poésie. *Vali pour une reine morte* de Gamaleya transpose le marronnage historique dans la situation des années 70 pour montrer la voie de la libération. Comme nous avons vu, le poète fait affronter le marron et Mussard pour la première fois dans l'histoire de la littérature réunionnaise. L'espace poétique a mieux capturé cette lutte entre l'opprimé et l'opresseur. Le poète s'identifie lui-même comme un marron et se laisse posséder par son esprit. Les deux autres poètes Lorraine et Debars, s'inspirent aussi du marronnage pour composer leurs poèmes. Mais c'est plus par la question d'habiter l'île que ces derniers abordent le marronnage. Leurs poèmes sont ancrés dans la réalité réunionnaise des années 70 qui ne changent pas jusque dans les années 90. La quête de l'identité du peuple réunionnais reste la base de cette littérature où le marronnage devient inévitable car ces derniers cherchent à donner des mythes fondateurs à un peuple sans mythe. Gamaleya inscrit les mythes du monde dans son œuvre comme son peuple cherchant chacun de son côté son origine. Or l'origine de ce peuple venu d'ailleurs mais aussi d'ici, de leurs montagnes et leur histoire spoliée.

Chapitre V : le roman postcolonial et le marronnage

Nous avons pu repérer en tout pour la partie postcoloniale suivant la départementalisation quatre romans traitant exclusivement la question du marronnage et de la chasse aux marrons. Le roman en amalgamant la fiction et la réalité, en ce qui concerne la Réunion, tomberait très vite dans la catégorie du roman historique. Fanon⁵⁵⁴ et Glissant affirment catégoriquement que l'intellectuel dans la phase de la décolonisation, s'accroche particulièrement à la question de l'Histoire. C'est-à-dire son premier travail serait de revisiter l'Histoire coloniale pour la contester. Dans ce même ordre d'idée, le roman devient un genre plus adaptable et universel qui mettrait en lumière la question de l'histoire du peuple spoliée par la colonisation. Les romans se multiplient et cette fois-ci se dotent de l'étiquette du roman historique. Le roman historique est traditionnellement consacré sur la vie de la classe féodale, plus tard sur la classe bourgeoise, mais dans le cadre de la décolonisation et des luttes engagées, le roman historique se tourne vers les opprimés, les inconnus et les muselés de l'Histoire coloniale.

La définition que nous donne Georges Lukcas⁵⁵⁵ sur le roman historique en période impérialiste peut être rapprochée au cas de la Réunion des années 70-80. Autrement dit, Lukacs montre que le roman historique dans l'ère de l'impérialisme est intrinsèquement lié à une idéologie qui combattrait

⁵⁵⁴ Voir *Les damnés de la terre* de Franz Fanon et *Le discours antillais* d'Edouard Glissant.

⁵⁵⁵ LUKCAS, George, *Le roman historique*, Ed. Payot, Paris, 1965.

l'impérialisme. Les romans que nous analyserons par la suite sont eux aussi publiés en plein moment de lutte contre le colonialisme français qui, tour à tour, essaie de déstabiliser les mouvements sociaux à la Réunion. L'esthétique du roman réunionnais est dans un premier temps lié à la cause de verbaliser l'histoire du peuple, de leur rendre un espace inscrit, longtemps négligés par le pouvoir colonial, dans le discours hégémonique. Avec l'arrivé de la période de la « renaissance » littéraire et politique des années 70, les genres et les contenus se libèrent pour ouvrir la littérature réunionnaise sur un nouveau plan. Largement influencée par la politique du PCR⁵⁵⁶ et des mouvements de décolonisations, le roman devient la porte-parole des esclaves et des marrons. Le Maloya⁵⁵⁷ reste la plateforme pour les militants de la langue créole. Par contre, ces romans sont tous majoritairement produite dans la langue de l'opresseur qu'est le français. La littérature réunionnaise de l'expression française, comme le dit Carpanin Marimoutou dans son article devient « l'objet de soupçon⁵⁵⁸ » :

« [...] Le propos est militant: démasquer le mensonge et l'aliénation par le simple énoncé du travail du réel dans le social et dans l'histoire. [...] Démarche ethnographique, arpentage

⁵⁵⁶ Le PCR est le Parti communiste réunionnais. L'échec de la politique de la départementalisation s'ajoute avec l'union des mouvements progressistes sous le drapeau de CRADS (le comité républicain d'action démocratique et sociale) après la seconde guerre mondiale, qui d'après Paul Vergès, est un modèle anglais des Trade Unions qui se dissout ensuite dans au sein du parti communiste français. Mais cette alliance ne dure pas pour longtemps ce qui laisse place à la création du parti communiste réunionnais en 1959 (PCR). Le Parti Communiste français avec ses traditions occidentales et « blanche » commençait à déstabiliser la question des domiens, et Aimé Césaire serait le premier à quitter le Parti pour en fonder une autre en 1957, suivit par les autres représentants de ces département. Voir l'entretien de VERGES, Paul, *D'une île au monde, entretien avec Brigitte Croisier*, L'Harmattan, Paris, 1999.

⁵⁵⁷ Le Maloya est la musique traditionnelle de la Réunion métissée dès son origine provenant de la culture des esclaves. <https://ich.unesco.org/fr/RL/le-maloya-00249>, consulté le 14 juillet 2015.

⁵⁵⁸ MARIMOUTOU, Carpanin, « Parler des opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970 », *op.cit.*, p. 68.

quantifie de l'espace, recensement des pratiques culturelles révélant la vérité d'un peuple. »⁵⁵⁹

Comme le décrit Marimoutou, les romans des années 70 sont immobilisés autour de la question de dire la «vérité d'un peuple». Dans ce cadre, le roman ne devient plus épique mais reste dans les marges à raconter les voix perdues dans le temps. Il faut cependant aussi comprendre qu'écrire dans les 70 c'est aussi écrire pour un public en voie de naissance⁵⁶⁰. Dans une société largement issue de l'oralité, écrire et surtout dans la langue du pouvoir devient un acte important. Comme le dirait Fanon, écrire dans cette phase serait de répondre aux aberrances coloniales et ne serait pas de fonder ou chercher une esthétique d'écriture propre à la littérature naissante. Tout le monde devient écrivains, car chacun a une histoire à raconter et à écrire. Avec les « soupçons » énumérés par Marimoutou, l'Autre qui attaque ces romans serait « un certain type de héros que la réalité moderne rend désormais impossible. »⁵⁶¹

Le marronnage devient plus précisément un moment historique répétitif dans les œuvres des années 70. Nous avons recensé quatre romans traitant la question du marronnage. Mais ces quatre romans ne sont pas issus de la littérature engagée soutenue par le PCR mais l'influence du mouvement communiste est importante à les cerner. Ils ont chacun, de leur point de vu, jette la lumière sur la question du marronnage et du marron, son rôle et son espace dans l'histoire réunionnaise.

Certains tombent dans la question de la « neutralité documentaire » et d'autres essaient de simplement revisiter le passé par de nouvelles visions. Ce chapitre traiterai exclusivement les romans qui ont le marronnage comme thème

⁵⁵⁹ « Il faut cependant croire que l'énoncé ne suffit pas puisque à peu près tous les livres sont accompagnés d'un abondant discours d'escorte, autographe ou hétérotrophe, précisant l'orientation à donner à la lecture. », *Ibid.*

⁵⁶⁰ Cf. Lise Gauvin, *Ecrire pour qui? Ecrivains francophones et ses publics*, Karthala Editions, Paris, 2007.

⁵⁶¹ MARIMOUTOU, Carpanin, « Parler des opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970 », *art.cit.*, p.70.

principal ou secondaire. Dans un premier temps, nous allons analyser deux romans qui mettent en scène des marronnes, c'est-à-dire des femmes marrons comme personnages principaux pour la première fois dans l'histoire littéraire réunionnaise. *Adzire ou le prestige de la nuit* de Firmin Lacpatia et *Zoura femme bondieu* de Samlong seront étudiés dans un premier temps. La seconde partie sera consacrée sur deux romans *Mme Desbassyns* de Jean-François Samlong et *Chasseurs de Noirs* de Daniel Vaxelaire. Deux romans qui racontent l'histoire du marronnage et de l'esclavage du point de vue des maîtres.

1. Le marronnage au féminin : le cas d'Adzire et de Zoura

a. Les femmes dans le marronnage : un aperçu

Depuis longtemps le marronnage a été considéré comme une affaire masculine. Les hommes marronnaient mais les femmes les suivaient également. Les romans de marronnage du XIXe, ne traitaient seulement les marrons masculins alors que les femmes qui les suivaient n'y apparaissent nulle part. Dans ce cas, la femme marronne est doublement marginalisée. Car d'une part elle est esclave et d'autre part elle est femme. Cette double marginalisation ne sera que brisée qu'au XXe siècle.

Dans la littérature canonique de la Réunion, il y a deux possibilités pour qu'une esclave se trouve au marronnage : soit elle est forcée dans le marronnage par l'enlèvement ou elle suit son amant pour vivre dans la liberté. Il n'y en a pas plusieurs exemples de marronnes dans la littérature du XIXe siècle. Par contre, en ce qui concerne les femmes « noires », l'exemple d'Héva est à retenir de la littérature coloniale. Elle est la seule femme noire dans le marronnage évoquée dans la littérature coloniale. Au contraire, la littérature coloniale a plutôt mis en œuvre les femmes blanches dans l'espace du marronnage: Marie du roman *Les Marrons*, Maria de la nouvelle *Sacatove* et Angélique dans le roman

Colonisation ou une idéale d'amour. Nous voyons pour la première fois dans le cadre postcolonial deux œuvres sur deux femmes esclaves Adzire et Zoura.

La place de la femme dans la société esclavagiste réunionnaise n'est pas meilleure que celle de l'homme. Tour à tour humiliée, violée et subjuguée par la violence, elle n'est rien d'autre qu'une machine à reproduire plus d'esclaves pour le maître et de temps en temps satisfaire ses besoins sexuels⁵⁶². Jusqu'à présent, nous avons répertoriés deux études consacrées entièrement sur les femmes réunionnaises. La première est l'œuvre de Clélie Gamaleya, *Filles D'Héva, trois siècles de la vie des femmes à la Réunion*⁵⁶³ qui fait une étude diachronique et descriptive de la vie des femmes à la Réunion. Le titre de cette œuvre est intéressant à noter car Gamaleya affirme que les réunionnaises sont toutes descendantes d'Héva, la femme d'Anchaine. Ce qui par la suite affirmerait et donnerait une identité rebelle aux femmes réunionnaises. Cela met fin d'une part à la crise identitaire d'une descendance spoliée et d'autre part, en nommant filles d'Héva, Gamaleya replace la femme dans la société réunionnaise non pas comme une descendante d'esclave soumise mais d'une femme révoltée qui a pris le chemin de la montagne avec l'homme qu'elle aimait pour fonder une famille dans la liberté.

Ensuite arrive un travail intéressant de Marie-Ange Payet. Payet retrace le chemin des personnages féminins dans le marronnage dans la littérature réunionnaise et nous montre que les marronnes sont majoritairement représentées comme des compagnes douces et protectrices de la famille

⁵⁶² Myriam Paris dans son article discute précisément la question de la violence infligée sur le corps des esclaves féminins. De plus, nous avons constaté pour la première fois dans la littérature du XIXe siècle l'explication de la violence infligée aux esclaves dans le roman *les Marrons* de Houat. Il est intéressant de noter que la violence coloniale n'y apparaît nulle part dans la littérature de la Réunion si ce n'est que la chasse sanglante des marrons décrites comme un assainissement nécessaire pour le bien fait de la colonie. PARIS, Myriam, « La terreur des femmes. Esclavage et loi du silence à La Réunion », *Rue Descartes*, 2008/4 n° 62, 2008.

⁵⁶³ GAMALEYA, Clélie, *Filles D'Héva, trois siècles de la vie des femmes à la Réunion*, St Denis, Océan Editions, 1991.

marronne et elles apportent une touche féminine à l'arrière-plan du marronnage, qui est essentiellement un espace masculin. Ce travail original soutient des éléments nouveaux sur les femmes marronnes que nous ignorons et rendu silencieux par le pouvoir colonial et patriarcal. Payet mentionne les écrits coloniaux décrivant en traces des compagnes des marrons farouches comme Mafat, Anchaing, Cimandef, etc. Elle mentionne aussi que ces personnes ont existé au temps de l'esclavage et que leurs traces sont visibles parcimonieusement dans les archives départementales. Ce qui nous perturbe dans l'étude de Payet, c'est qu'elle a rangé Marie, la femme de Frême de l'œuvre *Les Marrons* de Houat au même rang que les marronnes de couleur. Certes Marie a suivi Frême dans l'aventure du marronnage mais elle est une femme blanche et libre, qui n'a subi aucune violence corporelle ou humiliation comme ses contreparties. Son marronnage soutient la thèse du métissage de l'auteur dans le genre romanesque.

Les auteurs essaient de nous montrer incontestablement que les femmes marronnes sont tous des femmes qui suivaient leur compagnon comme Marie. Par contre, il est à noter que l'expérience de marronnage des femmes de couleurs, dans aucun cas, ne peut être associée à celui des personnages féminins blancs de ces récits. Marie *des Marrons* ou Maria de *Sacatove* n'ont jamais subi la subjugation, la violence corporelle, l'esclavage, la déportation, le viol et l'humiliation. Elles viennent appuyer la thèse du métissage des deux ethnies que les auteurs de la période post-abolitionniste soutiennent. Comme vu auparavant, la notion de famille n'est que possible dans le marronnage, voir dans la liberté. Pour mettre fin à la théorie de race, la seule solution offerte est d'amalgamer le blanc et le noir pour donner naissance à une créature demi-blanc et demi-noir, qui serait le corps de la réconciliation d'une lutte millénaire⁵⁶⁴. Mais la littérature coloniale et postcoloniale nous apprend que le

⁵⁶⁴ Voir *Le Nègre romantique* de Hoffmann pour une étude approfondie du personnage du mulâtre dans la littérature coloniale.

métis a toujours été vu comme une créature répugnante, ni maître ni esclave, une sorte de mi-homme.

b. Adzire : une femme marronne à part

i. Introduction

Le roman *Adzire ou le prestige de la nuit*⁵⁶⁵ écrit par Firmin Lacpatia en 1989 narre l'histoire d'une marronne receleuse à la veille de l'abolition de l'esclavage. Ce roman est écrit à la première personne du singulier pour marquer la voix perdue de cette esclave qui sommeillait pendant des siècles dans les archives départementales. Comment classer ces romans qui traitent exclusivement de l'histoire, non pas officielle mais des marginaux ? Valerie Magdelaine dans son article⁵⁶⁶ nous aide à comprendre ces romans francophones de l'aire créolophone. Elle dit :

« La littérature contemporaine francophone réunionnaise et mauricienne [...] use à son tour de l'écriture et d'un jeu sur les archives pour livrer ses propres versions du monde créole qu'elle présente comme débarrassées des injonctions de l'historiographie officielle. »⁵⁶⁷

Comme nous l'explique Magdelaine-Andrianjafitrimo, le manque des récits d'origine se manifeste dans la conscience littéraire de cette population qui use la littérature comme un moyen pour faire sortir leur passé du silence. Comme l'indique l'auteur lui-même, *Adzire* est née à partir d'un document officiel et elle cherche à narrer son histoire de femme, esclave puis marronne dans une société de répression. L'archive est très maigre au point que Lacpatia ne retrouve qu'une page d'information. Jenny Sharpe explique cette carence :

⁵⁶⁵ LACPATIA, Firmin, *Adzire ou le prestige de la nuit*, Edition Orphie G. Doyen édition, Ile de la Réunion, 2003. (Première édition 1988). Ci-après *Adzire*.

⁵⁶⁶ MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie, « Histoire et mémoire : variations autour de l'ancestralité et de la filiation dans les romans francophones réunionnais et mauriciens », *Revue de littérature comparée* 2006/2 (no 318).

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 196.

«The difficulty in reading the archives for evidence of slave women's agency is that they do not provide information about what existed so much as what the colonial government considered important to record. »⁵⁶⁸

Le manque d'archive est primordialement dû à la négligence et la politique de l'archive même. Le pouvoir colonial avait le choix et l'autorité de décider ce qui est à archiver. Dans ce cas se produit un décalage entre ce qui a vraiment existé et s'est passé, et ce qui a été archivé.

Pourquoi Adzire est une femme à part ? Tout d'abord, elle est la première héroïne des romans traitant la question du marronnage depuis le début de la littérature réunionnaise. De plus, Adzire est peinte comme une femme courageuse, ruse et émotionnelle. C'est-à-dire, elle est consciente de ce qu'elle fait et elle le fait avec beaucoup de confiance :

« Avec un laissez-passer, je livrerai en ville cette marchandise. Mon maître et moi nous étions deux grands complices. Même s'il ne voulait pas m'affranchir, il me laissait libre et me fournissait les laissez-passer. Mais ce croyez pas qu'il le faisait pour rien [...]. »⁵⁶⁹

La complicité entre le maître et l'esclave est très intéressant à étudier. Adzire et son maître M. Villentroy entretiennent une relation unique mais répandue dans la colonie. Adzire, comme elle le dit elle-même, a « une impression d'être plus libre⁵⁷⁰ ». Cette situation d'Adzire est certainement une résistance, mais cela se diffère d'une résistance classique. Adzire ici utilise sa ruse et détourne le système contre lui-même, d'où elle pratique la notion de Détour prônée par Edouard Glissant. D'après Glissant :

« Le Détour n'est pas un refus systématique de voir. Non, Ce n'est pas un mode de la cécité volontaire ni pratique délibérée de

⁵⁶⁸ SHARPE, Jenny, *op.cit*, p. 24.

⁵⁶⁹ *Adzire*, p 12.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

fuite devant la réalité. [...] Il résulte d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles. »⁵⁷¹

Cette esclave, comme l'explique Glissant, ne refuse pas son état soumis à l'esclavage mais le tourne d'une telle façon qu'elle en tire profit. Elle collabore avec des grands marrons Sans-Quartier et Thomas Coupe-Roche pour receler les marchandises. Par cet acte de Détour, Adzire commence déjà à posséder cette terre qu'elle ne renie pas. Ce va-et-vient d'Adzire entre le monde des marrons et de la plantation lui donne les moyens de libération et de survie.

Adzire est née dans la colonie, sa mère était cuisinière chez son maître alors que Sangolo, son compagnon, est un africain déporté à la colonie. Il se souvient de son père qui « était un sage conteur de légendes [...] un griot d'Afrique »⁵⁷² L'identité d'Adzire semble être plus floue que celle de son compagnon, mais l'auteur nous fait comprendre que leur identité n'est certainement pas un obstacle. Cependant, c'est leur statut d'esclave qui pose problème car un esclave ne peut se marier sans le consentement de son maître. De plus, Adzire et Sangolo appartiennent à deux maîtres différents. Nous comprenons toute cette activité illégale d'Adzire: elle veut acheter son émancipation et celle de son compagnon avec l'argent qu'elle gagne. La maîtresse de Sangolo propose à Adzire de venir travailler pour elle, et c'est ainsi qu'elle pourrait se marier avec Sangolo et vivre ensemble. Adzire refuse cette proposition et questionne l'idée du mariage même.

« Le mariage qu'est-ce que cela nous rapporterait de plus ? La journée Sangolo travaillait, je ne le voyais pas. Le soir c'était le seul moment où l'on pouvait se voir, pour cela il lui suffisait de traverser la ravine ! »⁵⁷³

La raison de cette recèle ne se limite non seulement à l'achat de son affranchissement, mais aussi des noirs marrons et des esclaves. Quand Sangolo

⁵⁷¹ GLISSANT, Édouard, *DA*, p. 48.

⁵⁷² *Adzire*, p. 11.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 17.

apprend l'activité illégale d'Adzire, il se fâche car il veut montrer que c'est lui l'homme dans cette relation. Il n'a pas bien pris quand Adzire lui propose d'acheter sa liberté. Nous voyons comment très subtilement la question du genre joue dans la relation entre esclaves. L'auteur nous décrit Sangolo comme un homme doux, qui aime sa terre, ses plantes et son bobre alors que la femme est forte, déterminée, suivant bien son vœu. Mais elle a aussi ses limites. Elle se sent fragile mais ne l'exprime à personne.

ii. Le marronnage d'Adzire, un chemin vers la liberté ?

Lors d'une descente, les aide-marrons d'Adzire ont incendié la propriété du maître de Sangolo, quand ce dernier était avec Adzire dans sa case. Soupçonné de l'incendie, Sangolo est obligé de marronner avec les amis d'Adzire. Peu de temps après, Adzire se fait arrêter par Mazure le policier qui la soupçonne d'avoir hébergé les grands marrons. Elle décide de marronner une fois qu'elle a compris que sa vie dans les bas est devenue insupportable. La mort du maître est imminente car il tombe malade. De plus, Sangolo est en marronnage, loin d'Adzire, sans aucune nouvelle. Elle comprend très vite que sa place est plutôt dans les Hauts, auprès de son compagnon. Après tant de péripéties, on comprend que Sangolo a perdu sa vue et décide de se retirer dans les Hauts. La raison du marronnage d'Adzire n'est pas le soif de la liberté par contre, elle est poussée dans le marronnage par les circonstances. Toutes les voies sont fermées pour elle sauf la route vers les Hauts.

Payet⁵⁷⁴ dans son ouvrage constat que le personnage d'Adzire est la première à participer dans une descente pour procurer les vivres. Elle aide son ami Sans-Quartier dans cette entreprise. Mais cette descente lui coûte beaucoup: le viol. Adzire est violée par un Chasseur de Noirs mulâtre, confiné dans une cabane

⁵⁷⁴ “De tous les romans que nous avons mentionnés jusqu’ici, Adzire est la première femme à faire partie d’une descente”, Payet, Marie-Ange, *op.cit.*, p. 108.

sous la surveillance d'une vieille. Son corps est soumis au viol, à l'humiliation par Athanase :

« Je devais subir cela comme une fatalité. L'odieux personnage me plaqua contre la paillasse. Je mordais mes lèvres pour taire l'horreur et l'humiliation. »⁵⁷⁵

La violence, le viol surgit dans la narration. La littérature coloniale n'en parlait jamais de cette violence subie par les femmes esclaves dans la plantation. La seule violence qui valait la peine d'en parler, dans la littérature coloniale, était la violence contre la femme blanche. Pour la première fois, l'auteur nous fait aborder l'horreur et l'humiliation que subit une femme esclave. Cela montre aussi l'omniprésence de la violence comme base de la société esclavagiste.

Le roman nous montre l'évolution psychologique du personnage d'Adzire. D'une femme forte et déterminée, la vie et les instances lui poussent à mettre fin à sa vie. Elle lamente :

« Mais je n'étais pas une femme spectacle, ma sensibilité éclatait entre mes quatre murs de torchis. C'était là que mon cœur se vidait, se ressourçait. »⁵⁷⁶

Mais elle reprend ses forces pour faire face aux enjeux de la vie. Elle n'est pas une femme lâche, elle poursuit son chemin malgré les obstacles-jusqu'à la fin de son aventure pour atteindre son ultime place dans ce monde de la liberté : les Hauts. La transition d'une vie de liberté d'apparence à celle d'une liberté totale, fait d'Adzire une femme courageuse.

Lacpatia nous fait suivre Adzire pour mieux comprendre la vie des marrons. Il opte pour un ton neutre : Il n'exprime aucune pitié pour elle, ni la glorifie dans son marronnage. De même, la description du milieu naturel ne convertit pas les hauts en cet Eden perdu. Nous sommes très loin de la vie idéale du centre

⁵⁷⁵ *Adzire*, p. 87.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

dépeint par les auteurs coloniaux.⁵⁷⁷ Tour à tour, Adzire est représentée à la fois comme une femme guerrière et une compagne douce. Elle prend des initiatives pour sauver ses amis et elle-même de plusieurs périls de la vie en marronnage.

Cependant, la fin du roman nous laisse perplexe car Adzire est de nouveau séparée de son compagnon et vient vivre avec Sankoutou l'autre grand marron mentionné par Dayot dans son *Bourbon Pittoresque*. Définitivement devenue marronne, elle appartient maintenant aux mondes des Hauts.

iii. Un roman pour l'histoire et la mémoire

Le roman *Adzire ou le prestige de la nuit* replace la femme esclave au monde du marronnage qui est exclusivement masculin et féroce, sans pitié où la survie est la loi à suivre. Ce roman joue en fait sur plusieurs niveaux : Histoire, fiction, mémoire, recherche de l'identité, l'ancestralité etc. Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo⁵⁷⁸ appelle ces romans comme des genres hybrides qui font un amalgame de thèmes, d'histoires et de faits. Ce genre hybride donne libre court à l'imagination de l'auteur en gardant en esprit la mémoire collective.

Personne n'a peut-être connu Adzire, mais la question de l'esclavage était réel, vécu par les ancêtres des réunionnais. Adzire est une des centaines de filaments mémoriels et historiques que les archives occultent dans cette partie du monde, alors les déterrer ne se ferait jamais en un seul genre ou mode mais demande un mélange, une mixité où la pureté s'explode pour laisser naître une nouvelle variété de littérature.

⁵⁷⁷ Nous nous référons surtout à Houat et à Vinson. Ces auteurs ont sacralisé l'espace du centre comme un espace édénique.

⁵⁷⁸ « [...] Autrement dit, pas de mémoire collective sans roman mémoriel, sans cette hybridité de formes, de syncrétisme d'un réel déjà pris dans l'ordre de la représentation ; pas de séparation étanche entre le scientifique et le mythe, l'explicatif et le récit, le légendaire et l'historique. Structure d'hybridité et de mise en forme narrative du passé ». Régine, Robin, *le roman mémoriel*, cité par Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo dans « Histoire et mémoire : variations autour de l'ancestralité et de la filiation dans les romans francophones réunionnais et mauriciens », *op.cit.*, p. 199.

Françoise Vergès⁵⁷⁹ discute cette question de conflit entre deux mémoires celle de l'esclavage et celle de la Nation française qui refuse de la reconnaître :

« Le conflit est entre des mémoires de l'esclavage indiquant un élément fondateur du récit national et un récit national qui refuse à ces mémoires un quelconque statut et accorde à l'histoire de l'esclavage une place marginale. »⁵⁸⁰

La signature d'un roman comme *Adzire* doit se comprendre dans le cadre la réactivation de la mémoire collective. Le propos de l'auteur ici n'est pas seulement de faire de la littérature au contraire, il fait aussi l'histoire par l'acte de l'écriture. L'écrivain postcolonial assume plusieurs fonctions par l'acte littéraire. Dans le cas du roman *Adzire*, Lacpatia tente de raviver, de sortir *Adzire* de l'oubliette coloniale. Comme dirait Fanon :

« Pour assurer son salut, pour échapper à la suprématie de la culture blanche, le colonisé sent la nécessité de revenir vers ses racines ignorées, de se perdre, adviene que pourra, dans ce peuple barbare. »⁵⁸¹

Lacpatia tente d'échapper à l'aliénation post départemental par l'acte de l'écriture qui le ramène vers « ses racines », les racines qui expliquent et définirait la Réunion. Lacpatia n'est pas un descendant d'*Adzire* mais par ce roman il veut montrer qu'*Adzire* est certainement une des ancêtres des Réunionnais. Comme le montre Magdelaine-Andrianjafitrimo, le rôle de la femme dans cette phase littéraire est primordial car pour la première fois nous sortons de la parole des pères pour rentrer dans la parole des filiations et surtout féminines. D'où la voix d'*Adzire* est un écho des voix de femmes esclaves de la Réunion. Aucune glorification n'est faite au personnage d'*Adzire* mais l'auteur a consciemment retravaillé l'image du marron pour montrer les failles d'un système exploitant où les exploités trouvent un moyen de le détourner.

⁵⁷⁹VERGES, Françoise. « Traite des noirs, esclavage colonial et abolitions : comment rassembler les mémoires », *Hermès, La Revue*, vol. 52, no. 3, 2008.

⁵⁸⁰*Ibid.*, p. 52.

⁵⁸¹FANON, Franz, *Les damnés de la terre*, p. 203.

D'où Adzire comme la Réunion marque le début de la manifestation d'un peuple, de son histoire et sa vie littéraire.

c. Zoura : une séductrice dans les Hauts de la Réunion

i. Introduction

*Zoura femme bon dieu*⁵⁸² est un roman écrit par Jean François Samlong en 1988. Ce roman est inspiré d'une légende populaire *Bassin du Diable, Zoura et la fleur maléfique - Légende de La Réunion*⁵⁸³. Zoura est une enfant née du couple marron, Nariana et Cambo, et métis (Indienne et Malgache). Zoura grandit pour être une jeune belle femme qui séduisant les jeunes hommes du village marron vivant dans la tranquillité où le temps n'a aucune signification ou valeur. Toute la diégèse se déroule dans cette vallée des marrons. Le seul contact avec le monde extérieur serait peut-être le personnage mystérieux qui est l'Etranger, un homme blanc qui vient rendre la paix perdue par cette communauté.

Zoura, la plus belle femme du village est poussée à accepter de se marier avec Julien, le sorcier du village. Mais le roman nous apprend que le malheur frappe ce peuple déjà bafoué par l'esclavage. Julien meurt, Zoura est excommuniée, et ses parents meurent ainsi que certains villageois. La peur envahit la communauté qui rend la vie grise. C'est à ce moment que surgit l'Etranger, l'homme blanc, l'observateur omnipotent, de nulle part, pour sauver cette communauté et instaurer la paix, la santé et le bonheur de ce village. Comme l'affirme Adrozo, le frère de Julien, « L'Etranger est un grand sorcier » qui vient réparer ce qui a été perturbé. Le roman décrit Zoura comme une Ève noire, une séductrice trainant les hommes du village vers le mal, la destruction

⁵⁸² SAMLONG, Jean-François, *Zoura femme bon dieu*, Editions Caribéennes, La Réunion, 1998. Ci- Après *Zoura*.

⁵⁸³ ANTOINE, Roussin, « Le bassin du Diable », in *Album de l'île de la Réunion* (Volume 5), Jeanne Laffitte (éd.), Marseille, 1975.(première édition 1856)

et la peur. Dotée de l'étiquette de roman fantastique, *Zoura femme bon dieu*, fait revivre les légendes orales de la tradition réunionnaise.

Ce roman rentre bien dans les vagues de la recherche de l'identité créole et réunionnaise des années 70-80, où la littérature orale ressurgit dans la scène littéraire comme un genre à apprécier. Françoise Vergès explique cette valorisation de la culture populaire orale dans la littérature écrite :

« [...] les mouvements culturels d'affirmation identitaire vont se mettre à puiser dans la mémoire orale afin de restituer la figure de l'esclave et son expérience. Ces mouvements s'inscrivent dans un large mouvement de revendication des cultures non européennes. »⁵⁸⁴

La revendication de la culture « nationale » de la Réunion prend sa source en dehors des archives coloniales. Pour cela, les écrivains comme Samlong recourent à la littérature orale. La légende *Zoura femme bon dieu*, comme toute autre légende, amène les lecteurs dans un monde fantastique. Nous avons constaté que le fantastique et la manifestation des éléments surnaturels dans la littérature réunionnaise n'est pas un nouveau phénomène. Depuis la littérature coloniale, les aspects de l'étrangeté, de la peur et du merveilleux occupent la scène littéraire et surtout culturelle de la Réunion. *Zoura* retravaille cette tradition dans le cadre postcoloniale pour montrer un discours alternatif qui remettrait en cause le discours dominant, colonial et scientifique prôné par les frères Leblond.

⁵⁸⁴VERGES, Françoise, « Traite des noirs, esclavage colonial et abolitions : comment rassembler les mémoires », *art.cit.*, p. 53.

ii. Eve Noir, femme bon dieu et diable : un personnage ambigu

Zoura est « l'Eve noire », celle dont les pulsions obscures ensorcelaient l'âme en distillant la jalousie et un désir de volupté insupportable.⁵⁸⁵ » Loriane Drillot-Pédurant explique dans son article sur la connotation possible de ce rapprochement que fait Samlong de Zoura à l'Ève noire :

« De même, « l'Eve noire », tout en connotant l'image chrétienne, nous renvoie à une dimension réunionnaise, à l'histoire des marrons, Éva étant la compagne du marron Anchaing. »⁵⁸⁶

Tout au long du roman nous avons affaire à une marronne qui n'est pas consciente de son marronnage. Grandie parmi une communauté marronne, Zoura renie le passé de ses parents et des villageois qu'elle rencontre tous les jours. Cette naïveté tombe comme une véritable dichotomie de sa description d'Eve noir. Car Héva est une des premières femmes marronnes noires inscrite dans la littérature réunionnaise.

D'après Zoura, elle est une femme libre, libre de choisir sa vie, son existence et son bonheur. Elle affirme qu'elle n'est pas une esclave et donc libre de ses choix. Mais c'est à ce moment que l'auteur fait découvrir aux lecteurs que Zoura grandit dans l'ignorance de son passé et le passé de ses parents. Les parents n'ont jamais partagé avec leurs enfants leurs luttes, leurs blessures pour leur faire comprendre le prix qu'ils ont payé pour leur liberté. Dans le roman, nous votons que les anciens ne partagent pas facilement leur passé blessant aux enfants. Même quand Zoura affirme qu'elle n'est pas une esclave, le dialogue entre les parents explique aux lecteurs la vie en esclavage de Cambo et de Nariana :

⁵⁸⁵*Zoura*, p14.

⁵⁸⁶ DRILLOT-PEDURANT, Loriane « La manifestation des morts et du diable dans *Zoura femme bon dieu* de J-F Samlong et *comme un vol de papang'* de M. Agénor : une forme de « surnaturel », de « merveilleux » dans la littérature réunionnaise » dans *Démons et merveilles, le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de la Réunion, 2005, p 282

« [...] Beaucoup de sang avait été versé : le sang de ceux qui tombèrent sous les balles, de ceux qui se jetèrent dans les ravines par crainte d’être repris ou d’être dévorés par une meute de chiens. [...] Et sans le courage de Frontin, le père de Julien, [...] où serait sa fille ?... Dans les champs de coton ou de riz, loin d’eux. »⁵⁸⁷

Cet extrait nous explique en tant que lecteur comment le passage de l’esclave au marronnage est dangereux et que cela demande un certain degré de courage de la part des esclaves. De plus, cette phase n’a pas été transmise aux descendants, et y règne un grand silence. Le refus de la transmission du passé esclavagiste et engagiste du peuple Réunionnais peut être cité comme une des raisons de la recherche d’identité et ancestralités des écrivains postcoloniaux. Si le pouvoir refoulait le passé par un effacement partiel ou total des archives, les familles, à leur tour, comme celle de Zoura et les autres marrons de la communauté, occultent le passé aux descendants. Transposée sur la société post-départementale, occulter le passé esclavagiste sert à cacher l’humiliation, mais exprime aussi le besoin de se conformer à la politique de l’assimilation.

Zoura est une femme libre, qui veut choisir son destin sans se plier au désir de ses parents ou de sa communauté. Nous voyons que les parents de Zoura la poussent à se marier avec Julien. Le père de Julien a aidé et a sauvé la vie de Nariana, d’où si Zoura est en vie aujourd’hui c’est aussi grâce à Frontin, le père de Julien. La redevance joue un rôle primordial. Cambo impose à sa fille le mariage « Tu ne peux pas repasser Julien ! ajouta-t-il. Chacun doit repayer sa liberté de sa personne »⁵⁸⁸. L’alliance entre la famille de Zoura et de Julien qui aurait lieu avec le mariage est une sorte de redevance, de remerciement. Mais Zoura est en dehors de cette philosophie et elle veut vivre la vie en sa plénitude, dans la liberté. L’ambiguïté commence quand Zoura est forcée à se marier avec Julien. Le village tombe dans la désuétude quand le vœu de Zoura n’est plus respecté. Ce qui montre aussi qu’elle pourrait être la protectrice,

⁵⁸⁷ *Zoura*, p. 38.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

l'ordre des lois naturelles mais la perturber coûterait cher pour ce peuple, et c'est exactement ce qui suit dans la narration. Elle entraîne la mort de Julien, du sorcier du village, de ses parents.

L'Eve noir est déjà symbole de tentation, et Zoura commence à manifester la force maléfique qui sème le doute dans la tête des villageois. Julien la possède, en violant son corps alors qu'elle possède son âme. Zoura commence à se venger car en acceptant le vœu de ses parents et de Julien, elle n'est plus elle-même. Elle a tenté Julien de lui cueillir la fleur rouge dans les bassin du diable qui entraîne sa chute. Contrairement à l'image d'Adzire, Zoura est une femme fatale, le destin du village est bien lié au destin de la jeune marronne.

« [...]Ceux qui étaient prêts à risquer leur vie pour elle murmuraient craintivement : « Zoura, c'est le diable ! » Le diable, c'est celui qui ne nous ressemble pas, c'est cette part insaisissable de la vie, l'inconnu au fond de chacun de nous. »⁵⁸⁹

Zoura n'est ni bon dieu, ni diable mais un être qui vit entre les deux entités. C'est une rebelle qui ne cherche pas à s'adhérer à une identité. Mais cette situation d'entre deux pose un véritable problème pour la communauté, d'où le besoin de l'exorciser à la naissance. Ce qui explique que le métissage est ici vu comme une difficulté à assumer.

La transformation de Zoura en femme Bon dieu, c'est-à-dire en une identité positive, rapporterait la paix dans la communauté marronne. D'où on voit que le roman projette le métissage comme un élément perturbateur et d'un moment ou à un autre, le choix est à faire. Le choix de faire manifester une identité primordiale pour le bienfait des autres. Elle ne peut pas être le diable et le bon dieu en même temps.

⁵⁸⁹*Ibid.*, p. 14.

iii. Le marronnage, la malédiction de Zoura et les rites de purifications

Tout le roman narrant l'histoire d'un village marron se passe hors le temps. La notion du temps n'existe plus dans cette communauté alors ce qui compte c'est la mort et la peur. Nous voyons que le roman dès le début indique une évolution parallèle entre le développement de Zoura et des changements qui ont eu lieu dans le village. Si pour Adzire le marronnage est un passage important pour retrouver le sens de sa vie, Zoura née dans le marronnage, y cherche la raison de vivre. Samlong tout au long du roman nous montre le malaise dans lequel vit le marron, c'est le malaise de vivre même, le sens de la vie perdu au milieu d'un espace-temps hors de la réalité : un malaise existentiel.

« La peur se changea en haine hideuse. Les enfants ne riaient plus. [...] De l'autre cote de la rivière, la case de Julien tombait en ruine. [...] Souvent, le cri plaintif d'un fouquet faisait frémir la vallée. Le village était à l'agonie. »⁵⁹⁰

Le village se transforme en un terrain de peur et de la mort. Le lendemain devient incertain et la solidarité sur laquelle le village est bâti commence à se ruiner. La malédiction d'une femme tombe sur tout le monde et seul l'Etranger peut les aider. La rédemption arrive à travers l'apparition de L'Etranger qui devient le nouveau sorcier montrant la voie et la lumière pour les villageois qui s'approprie l'espace du marronnage et des marrons. Le problème des marrons est ici laissé entre les mains d'un non-marron : l'Etranger. Nous voyons que dans ce roman l'espace du marronnage n'est pas un espace de révolte, de liberté au contraire c'est un espace de peur, de confusion et de la mort. L'isolation du monde extérieur est prise comme un élément perturbateur. La seule rédemption possible est la purification de Zoura. Elle passe par un rite de purification dans une grotte où l'Etranger fait le processus nécessaire pour montrer à Zoura toute la peine qu'elle a causé.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 87.

« Zoura dormait dans une grotte, sur un lit de feuilles de lilas. [...] On entendait un chant lugubre qui montait du sein de la terre, emplissant toute la grotte. [...] C'était la nuit d'un côté, le jour de l'autre, ciel et enfer. »⁵⁹¹

L'image de la grotte ici revient en tant qu'un espace de purification alors que dans les autres œuvres, elle se sert de lieu de vie, de protection et de liberté pour les marrons. De plus, Zoura est allongée sur les feuilles de Lilas, les feuilles traditionnellement connues pour ses valeurs purificatrices dans la religion Indoue. Lawrence Fontaine dans son article explique l'importance de cet espace de grotte où la purification se déroule :

« [...] Le véritable changement de Zoura ne pourra s'effectuer que dans un ailleurs spatial et temporel éloigné du village : pendant sept années, la jeune femme vivra dans la forêt et derrière le ciel, sept années qui rendront possible son retour parmi les siens. »⁵⁹²

Le rite de purification se fait non seulement pour purifier le personnage de Zoura mais aussi le village de la peur et de la mort. Sa rédemption sauvera le village et lui retournera sa paix. La paix revient avec une Zoura, cette fois-ci, femme bon Dieu. Elle se réintègre dans la communauté marronne comme femme bon Dieu, qui a réussi à chasser le diable, d'où l'ambiguïté.

Sa réintégration se fait car elle se transforme en une femme sans révolte, sans désir et ne lutte pas pour ce qu'elle est et qu'elle veut. Cependant, Zoura n'est pas morte mais elle réincarne par la naissance d'une fille pour le couple femme Bon dieu et Adrozo, le frère de Julien. D'où le roman est un véritable boucle, à jamais fini qui se répèterait par la naissance et la mort.

Le marronnage du roman *Zoura femme bon Dieu* n'adhère pas dans la catégorie de la littérature révolutionnaire qui fait arracher le marronnage de sa souillure,

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁹² FONTAINE, Lawrence, « Zoura : femme bon dieu, quand le surnaturel donne naissance à la peur. Etude de deux personnages étranges » in *Démons et Merveilles, le surnaturel dans l'Océan indien*, Université de la Réunion, 2005, p 295.

du malaise mais elle prend le marronnage comme une métaphore de l'isolation, de peur et de malédiction. Est-ce une malédiction du passé ou du présent ? Ce roman fait un retour en arrière pour montrer le mal de vivre de la société réunionnaise qui se reflète à présent. Dans un passé qui hante et un présent incertain où puiser le courage, la lumière ? Seul dans les légendes. Elles nous montrent que tout malheur terminera dans le bonheur. Et le bonheur est à construire non pas avec un passé alourdissant mais un présent apaisé. Le personnage du marron apporte le message de l'exorcisme mémoriel où il tente de faire accepter aux peuples réunionnais leur passé douloureux sous forme de réécriture des légendes de la littérature orale.

2. Le récit du marronnage : un point de vu des dominants

a. Ce que le maître a à dire sur le marronnage

Les années 70 marquent un moment de bouleversements et d'agitations qui cherchaient dans un passé flou la clarté du présent. Tout récit n'est pas issu d'une redécouverte de l'histoire des subalternes, des opprimés narrés du point de vue de ces derniers. Deux romans attirent notre attention : *Madame Desbassayns*⁵⁹³ de Jean François Samlong et *Chasseurs de noirs*⁵⁹⁴ de Daniel Vaxelaire. Comment ces romans se distinguent-ils des autres œuvres déjà étudiées ? Tout d'abord dans le cadre de la littérature réunionnaise, une grande vague de retour en arrière sur la question de l'histoire et de l'esclavage s'est fait depuis le point de vue des colonisés. La littérature post départementale se voulait être un tremplin de la littérature dite réunionnaise qui met en avant le «peuple».⁵⁹⁵ Elle vulgarise ce dont qui a été occulté pendant longtemps. Dans

⁵⁹³SAMLONG, Jean-François, *Madame Desbassayns*, Editions Jacaranda, 1985.

⁵⁹⁴VAXELAIRE, Daniel, *Chasseur de noirs*, réédition Orphie, 2000. Ci-après *Chasseurs*.

⁵⁹⁵«Le peuple n'est pas une entité constituée dont les écrivains se feraient les porte-parole: il est avant tout, pour les écrivains, une construction littéraires (ou littéraro-politique), une sorte d'instrument d'émancipation littéraire et politique à usage distinctif, une façon de produire, lorsqu'ils sont dans un état de grand dénuement littéraire, de la différence, donc du capital, littéraires», CASANOVA, Pascale, *La République mondiale des Lettres*, Editions du Seuil, réédition, 2008, Paris, p. 319.

ce cadre, et particulièrement comme celle de la Réunion, la voix des dominants joue un rôle important car elle est entrelacée avec la voix des dominés. Les mythes d'origine n'y existent pas et tout mythe est une importation venue avec les maîtres et les esclaves pour trouver un nouveau amalgame. Dans ce cadre, ces romans nous donnent un point de vue sur l'esclavage et le marronnage à partir des figures historiques dominants qui ont perdu leur valeur dans la recherche de l'Histoire du peuple réunionnais.

Ces deux romans mettent en lumière deux personnages importants de l'île : Mme Desbassayns, dite la «Seconde Providence», une riche propriétaire terrienne et Guillaume Brancher, un ancien célèbre Chasseur de Noirs marrons. Ecrire sur ces deux personnages ne peut se faire sans l'évocation de l'esclavage et du marronnage. En plein milieu de la découverte de son identité réunionnaise, l'image de Mme Desbassayns et de Guillaume Brancher bifurque la recherche de l'Histoire et la rend plus polysémique.

b. *Madame Desbassayns* : La Seconde Providence

i. Introduction

*Madame Desbassayns*⁵⁹⁶ est un roman historique écrit par Jean-François Samlong en 1988. Sous-titré de roman historique, l'auteur cherche à comprendre cette figure emblématique et contestée de l'Histoire de la Réunion qui a jadis été une des grandes propriétaires terriennes de l'époque et aussi celle qui a tenu les rênes du système esclavagiste. Le roman narre comment cette veuve a lutté pour préserver et enrichir l'empire que son mari a laissé derrière lui. Elle a décidé de ne pas se remarier ni laisser le pouvoir à ses enfants. Le roman nous retrace la vie de Madame Desbassayns jusqu'à sa mort⁵⁹⁷. Cette narration est bien entrelacée par d'autres micros histoires des

⁵⁹⁶ SAMLONG, Jean-François, *Madame Desbassayns*, Editions Jacaranda, Le Tampon, La Réunion, 1985. Ci-après *Madame Desbassayns*.

⁵⁹⁷ En 2015, un film sur Mme Desbassayns est sorti à la Réunion, « Madame Desbassayns - Mythe et réalité d'une icône de l'esclavage » produit par Kapali studios. Le film retrace la vie

personnages secondaires comme les esclaves et les marrons, la famille de Madame Desbassayns, le clergé, les gouverneurs etc. Le roman commence par Madame Desbassayns déjà en tête de la propriété laissée par son mari. L'histoire se déroule et se concentre sur sa gouvernance.

« [...] Madame Desbassayns n'était plus connue que sous le nom de la «Seconde Providence », tant il est vrai que sa générosité, aux yeux de tous, était exemplaire et indiscutable. [...]. Toute la colonie parlait de son sens de l'hospitalité gratuite. Mais était-elle vraiment gratuite ? »⁵⁹⁸

Le titre la « Seconde Providence » n'est pas du tout innocent et comme nous l'explique l'auteur, cette appellation provient de sa bonne gouvernance. Rien n'est gratuit et tout est calculé chez elle. Dans tout cela, la place accordée aux esclaves et aux marrons sont très minimes et ils sont « réduits au plus grand silence ». L'ouverture du roman nous donne un arbre généalogique de la famille des Desbassayns. L'immense arbre qui retrace minutieusement la lignée aristocratique de la grande famille s'oppose bien à la recherche de l'ancestralité des autres romans que nous venons d'analyser.

Lacpatia retrace Adzire avec un bout d'information trouvé dans les archives et Zoura est née à partir d'une légende folklorique de la tradition orale. Cependant, Madame Desbassayns est dévoilée au monde par l'arbre

et la grandeur de ce personnage emblématique de la Réunion. Il est un docu-film basé sur les recherches historiques où les historiens éminents comme Sudel Fuma et Prospère Eve ont contribué. http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/46105_1, consulté le 12 mars 2017.

Son habitation est aujourd'hui préservée comme un musée s'appelant Musée de Villèle dans la commune de St Paul. Jean Barbier le note dans son article : « Le musée de Villèle est avant tout un lieu d'histoire évoquant, à partir des traces matérielles encore existantes, l'évolution et les transformations d'une propriété coloniale sur une période qui couvre presque deux siècles. Il met en scène l'histoire de protagonistes que la logique du système colonial oppose : d'un côté les maîtres, colons immigrants ou descendants de colons originaires de l'Europe et plus précisément de la France, de l'autre la population servile, quantitativement plus nombreuse et constituée d'esclaves ou d'engagés venus de Madagascar, d'Afrique orientale, ou d'Asie », BARBIER, Jean, « Le musée de Villèle à La Réunion entre histoire et mémoire de l'esclavage. Un haut lieu de l'histoire sociale réunionnaise », *In Situ* [En ligne], 20 | 2013, mis en ligne le 11 février 2013, p. 15

URL : <http://insitu.revues.org/10027> ; DOI : 10.4000/insitu.10027, consulté le 01 juin 2017

⁵⁹⁸Madame Desbassayns, p. 169.

généalogique solide et explicite. L'auteur ne cherche pas son origine car elle est bien claire, inscrite et préservée. Mais nous pouvons affirmer que c'est le seul roman qui s'ouvre avec un arbre généalogique complet comportant tous les noms, et statuts, et le roman étant lui-même doté de l'étiquette « roman historique » se justifie bien. Elle représente l'Histoire, la linéarité, l'écrit et la mémoire. En présentant la vie de Madame Desbassayns, Samlong incorpore dans la narration réunionnaise la voix des maîtres, une voix contestée par le PCR. Nous allons étudier par la suite la place accordée aux marrons qui font partie intégrante de sa vie car tout de même elle est une grande propriétaire avec plus de 200 esclaves.

ii. Les marrons : des personnages qui manquent d'élan

Madame Desbassayns avait plus de 200 esclaves et ce qui veut aussi dire qu'elle rencontrait des cas du marronnage. Dans le roman, le seul marron qui revient est Sadoque, un malgache d'origine. Sadoque était gardien de la propriété chez Madame. Le personnage de Sadoque apparaît dans la première moitié du roman comme une figure qui conteste le pouvoir omnipotent de la maîtresse. L'auteur nous donne la description suivante de Sadoque :

« Sadoque avait [...] hérité de l'Afrique la prudence face au calme apparent et à la trahison. [...] Il avait l'œil sur tout, et en protégeant des voleurs les biens de la propriété, il protégeait ses propres richesses. »⁵⁹⁹

Sadoque part en marronnage à cause d'un châtement, les coups de fouets, qu'il a reçu devant tous les esclaves qui servait comme un exemple aux autres. Il a désobéi à Stanislas, le commandeur qui rêve d'acheter sa liberté. Mais avant le grand marronnage, Sadoque fait savoir à Stanislas son désir qui est la révolte des esclaves qui arracherait la terre des mains des maîtres.

« Il faut tuer Madame Desbassayns... toute la famille. Alors nous serons libres. Cette terre nous appartiendra... [...] Quand il n'y

⁵⁹⁹ *Madame Desbassayns*, pp 26-27.

aura plus de lune...D'autres esclaves, beaucoup d'autres esclaves se joindront à nous. Nous serons les maîtres de l'habitation. »⁶⁰⁰

Ce dialogue entre Sadoque et Stanislas nous parvient un peu de nulle part car lors de la description de Sadoque l'auteur nous fait apprendre que Stanislas est gardien de propriété et a un bout de terrain dans laquelle il cultive pour avoir un peu plus de vivres. Il ne nous donne aucun indice du côté révolté de Sadoque. D'où on peut comprendre que c'est le châtiment humiliant et blessant qui rend Sadoque un révolté. Le marronnage est ici une réaction immédiate aux coups de fouets. Et cette pensée tombe bien en caduc car Sadoque sera tué par la suite par Madame Desbassayns. Elle part elle-même à sa chasse et le tue car Sadoque fait une descente dans sa plantation. Avant de le tuer, elle entretient un dialogue avec ce dernier pour lui faire comprendre que la vraie liberté est dans la plantation et elle essaie de changer son avis en vain:

«Sadoque, [...] vous êtes mon esclave. Vous portez la marque du fouet du maître à qui vous appartenez à vie comme ce cheval lui appartient. Rendez-vous et vous aurez la vie sauve, mais vous devez payer pour tous vos crimes.»⁶⁰¹

La parole de Madame Desbassayns prend un ton maternel. Elle semble tout d'abord conseiller cet esclave qui a perdu son chemin. Cela nous montre les différentes couleurs de la relation qu'entretiennent le maître et son esclave. La réponse de Sadoque surgit comme un enfant en colère :

« Un noir marron ne se rend pas, un noir marron n'est plus l'esclave de personne. Il est libre. La forêt, la montagne et les ravines lui appartiennent. Il est le vent, la pluie et le soleil. »⁶⁰²

Ce dialogue entre Madame Desbassayns et Sadoque nous rappelle le dialogue entre Mussard et Cimadef dans le poème *Vali pour une reine morte de Gamaleya*⁶⁰³. Le dialogue suit la même modalité. Comme Mussard, Madame

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Voir Chapitre 4.

Desbassayns essaie de convaincre le marron mais le marron répond par son esprit d'homme libre. Il n'accepte pas sa proposition au contraire la rejette. Il se déclare en tant que marron et libre comme la nature. Il continue à énumérer ses projets en marronnage :

« [...] Et je volerai vos filles et vos chevaux ! Il nous faut des femmes pour être plus nombreux demain, et des chevaux pour voler, piller et nous enfuir rapidement dans les montagnes. Nous brûlerons la [habitation] votre et violerons les femmes blanches, c'est décidé. »⁶⁰⁴

Ce dialogue entre Madame Desbassayns et Sadoque nous apporte des éléments sur la cause du marronnage du dernier. Il a marronné pour se venger de sa « race » et le dialogue de Sadoque est bien traditionnel que nous pouvons imaginer d'un marron. Ces dialogues que nous avons découverts dans les œuvres du XIXe resurgissent dans un texte du XXe. Le marron ne peut que parler du vol, du viol et de l'incendie. La première fois dans le roman l'esclave prend sa parole devant le maître et il tombe très vite dans un dialogue classique que nous donnaient les écrivains créoles blancs. Cette essentialisation du marron l'enferme dans une identité fondée dans la violence. Ce qui veut dire que, le marron ne pourrait jamais s'humaniser et restera un buveur de sang des blancs. On commence déjà à voir une sorte d'inconsistance dans la représentation du marronnage au sein de la littérature des années 70. Elle est principalement associée à l'appartenance idéologique de l'auteur.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ *Madame Desbassayns*, p. 110.

⁶⁰⁵ Samlong appartient au mouvement de la créolie qui ne s'associe pas à une identité unique réunionnaise mais comme la créolité se veut multiple et plurielle où chacun prendra le plaisir d'en choisir ou d'en combiner pour être Réunionnais. Samlong cite Gilbert Aubry dans son explication de ce néologisme, qu'il s'adhère lui-même : « Ce que nous avons voulu lancer avec la Créolie c'est cette quête culturelle de l'identité réunionnaise [...] Nous voulons désengluier la culture. [...] La Créolie soit un mouvement dynamique qui ne se politise pas la culture soit dans un sens ou dans un autre en fonction d'un projet politique précis⁶⁰⁵. » Gilles Gauvin dans son article «Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion. Enjeux géopolitiques autour d'une revendication identitaire» nous montre que la période de 1946 à 1960, «le charme pittoresque du créole » domine aussi bien la scène littéraire que politique à la Réunion. L'île toujours connue sous l'appellation de l'Île des Poètes, tentait de garder cette médaille d'honneur comme une identité spécifique de la réunion : « La

A la fin de l'action, Sadoque est tué par M. De Villèle qui accompagnait sa belle-mère. Avec la mort de Sadoque les idées de l'émancipation et de la révolution tombent dans l'oubliette car sa mort servirait désormais d'exemple aux esclaves qui tenterait une telle aventure. Sadoque est le premier et le dernier marron de ce roman. Avec beaucoup de surprise, la place que l'auteur a accordée au marron dans ce roman est étonnante. Un être avec beaucoup d'effervescence est tué comme un chien. Par contre, il vit dans la mémoire des esclaves jusqu'à la fin du roman. Il est vénéré par les esclaves dans sa tombe car il a volé des bœufs sans se faire attraper :

« Ce sont les noirs malgaches qui ont dessiné ce bœuf. Ce signe veut dire que Sadoque a été un grand guerrier et qu'il repose maintenant au pays des Ancêtres, en récompense de ses exploits ; car dans le pays malgache, c'est être un grand guerrier que de voler un bœuf sans se faire prendre. »⁶⁰⁶

Sadoque est vite transformé en un guerrier à remémorer « trois fois dans l'année, à la nouvelle lune ». Sporadiquement, Sadoque revient dans la mémoire des esclaves. Mais vers la fin du roman, après l'abolition définitive de l'esclavage, un homme nommé Sadoque redescend de la montagne. Tout le monde le prend pour un fantôme comme l'a cru Pierre Henri, le fils de Stanislas. Mais nous apprenons vite que ce Sadoque est le fils de l'esclave Sidonie qui appartenait à Monsieur Fontaine. Ce nom lui a été donné à la

représentation idéale que l'élite locale aime à donner est en fait celle de « l'île des poètes », [...]. Les sensibilités de droite investissent les champs de la défense des valeurs chrétiennes, de l'ordre social et du sentiment national SAMLONG, *Eloge de la Créolie*, p. 76.

« Les valeurs chrétiennes promues par Gilbert Aubry se fusionnent dans ce mouvement qui cherche à fixer la culture et la langue créole comme un vestige d'un passé révolu qui est à ressusciter pour garder le côté folklore de la Réunion. Un mouvement uniformisateur qui ne cherche un retour en arrière, non pas politique pour comprendre les problèmes du peuple dans une situation politique post-départementaliste, mais un retour en arrière qui célébrerait le Créole comme langue issue d'une nostalgie coloniale et chrétienne. D'où oui à une remembrance mais aussi oui à un oubli d'un passé douloureux, non résolu que Gilles Gauvin cite Ernest Renan, «l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun et aussi que tous aient oublié bien des choses», GAUVIN, Gilles, « Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion. Enjeux géopolitiques autour d'une revendication identitaire », art.cit. 76.

⁶⁰⁶ *Madame Desbassayns*, p. 115.

mémoire du guerrier marron Sadoque de la plantation de Madame Desbassayns : « Aujourd’hui le fils de Sidonie descendait vers la mer comme le fouquet qui, la nuit, va chercher sa nourriture dans le creux des vaguelettes ». Comparé à un fouquet, Sadoque, fils de Sidonie apporte un nouveau message après l’abolition de l’esclavage. Le voici :

« Pierre-Henri cette histoire est cruelle et révoltante, mais oublions-la, sinon elle empoisonnera jusqu’à notre liberté. Le passé est le passé. Qui peut se vanter de pouvoir refaire l’histoire ? A moins d’en inventer une. »⁶⁰⁷

Ce Sadoque n’hérite rien de son nom, même pas la mémoire du guerrier car sa parole prêche l’oubli et non pas le renversement du pouvoir car il est un homme libre maintenant. Nous notons que c’est la parole de Pierre-Henri qui tisse le fil de la mémoire déchainé :

« Mais qui que tu sois Sadoque, fantôme ou pas, je prie le ciel pour que tu n’oublies rien de tout ce que je t’ai raconté. [...] Il t’appartient de ne rien oublier et de tout raconter au vent... Je t’en prie, fais-le au nom de celui ont le corps fut jeté dans les braises. »⁶⁰⁸

Ces dernières paroles de Pierre-Henri laissent la mémoire de l’esclavage et surtout du marronnage en écho dans le vent. Le marronnage du roman *Madame Desbassayns* apparaît en filigrane et se termine en filigrane. Sadoque jadis un grand marron renaît en un pacifiste qui cherche la liberté accordée. Il décide « d’aller là où il veut ». D’un grand marron il devient un vagabond, un errant qui cherche à goûter une liberté octroyée et non pas arrachée. La transformation du marron guerrier qui a lutté pour une cause en un vagabond annonce le début de la fin de l’image du marron comme Homme debout qui luttait pour la liberté.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p 270.

c. *Les chasseurs de Noirs* : le chasseur-chassé.

i. Introduction

*Le chasseur de Noirs*⁶⁰⁹ est un roman de Daniel Vaxelaire, un métropolitain adopté par la Réunion. C'est un journaliste devenu écrivain avec son projet colossal *Le Mémorial de la Réunion*⁶¹⁰. *Le Chasseur de Noirs* est né à partir des éléments constitués pour le projet du *Mémorial*. C'est un roman écrit à la première personne du singulier, narrant la vie de Guillaume Brancher, un contemporain de François Mussard, chasseurs de Noirs marrons à l'île de la Réunion au XVIIIe siècle. Ce roman est une confession rédigée quelques mois avant le procès de Guillaume Brancher en 1740 :

« La confession de Guillaume Brancher, vieille de deux siècles et demi, doit-elle être publiée ? Le récit du Chasseur de Noirs dans la société esclavagiste de l'île Bourbon peut encore gêner les uns et révolter les autres. »⁶¹¹

Comme tout roman de cette époque, celui-ci a aussi des pages en annexes donnant des notes et explications sur l'esclavage et le marronnage. Ainsi, le note de l'auteur ou de l'éditeur explique que c'est une étude historique qui « souffrait de quelques lacunes et surtout ne permettait pas « d'entrer dans le personnage » et d'analyser ses motivations. D'où le choix du roman, qui offre « plus de libertés. »⁶¹² Malheureusement, l'auteur ne nous donne aucune preuve de ce manuscrit en annexe. En épilogue, il nous donne les extraits des registres du Conseil Supérieur de Bourbon sur l'exécution de Guillaume de Brancher condamné pour « trahison, complot et assassinat ».

Le roman nous rapporte les quatre derniers mois de la vie de Guillaume Brancher, chasseur de marron qui a apparemment soutenu la cause des esclaves

⁶⁰⁹ VAXELAIRE, Daniel, *Chasseur de Noirs*, Edition Orphie, Paris, 2012.

⁶¹⁰ A voir le site <http://ile-en-ile.org/vaxelaire/> pour la biographie de l'auteur. Consulté le 14 mars 2013.

⁶¹¹ *Chasseurs*, p.7.

⁶¹² *Ibid.*, p. 371.

et des marrons. Le roman peut aussi être qualifié de Bildungsroman, qui fait découvrir la vie de Guillaume Brancher depuis son enfance jusqu'à sa condamnation. La définition d'un roman de formation que nous donne Tobias Boes dans son article⁶¹³ comporte des éléments caractéristiques :

« According to Buckley, a Bildungsroman is a novel that portrays all but two or three of a set list of characteristics, among them "childhood, the conflict of generations, provinciality, the larger society, self-education, alienation, ordeal by love, the search for a vocation and a working philosophy..."⁶¹⁴

Chasseur de noirs comporte bien tous ses éléments de la vie de Guillaume Brancher, et l'auteur nous le livre sous la forme d'une étude historique. Nous pourrions rapprocher ce roman à ceux du XIXe siècle mettent en avant le courage et la vie dure des premiers colons de l'île. Cela nous rappellera peut-être le personnage de Maurice de la nouvelle *Une chasse aux noirs* de Théodore Pavie. Car comme Maurice, Brancher prend en main la vocation de chasseur dès son jeune âge et continue à la faire car la vie dans les bas ne l'intéressait pas beaucoup. La sœur de Brancher, Angélique, reste à ses côtés depuis le début jusqu'à la fin. Guillaume Brancher s'est fait prisonnier lors d'une chasse par un groupe de marron. Il défend les marrons et demande à un des chasseurs qu'il rencontre dans la forêt d'aller parler au Conseil Supérieur que les marrons sont prêts à retourner aux plantations si les maîtres ne les abusent pas de leur pouvoir et les traitent comme leurs enfants. Mais la situation est défavorable pour lui, il est capturé, jugé pour avoir trahi les siens et condamné à mort comme un marron : la main droite coupée et pendue dans la place publique.

⁶¹³BOES, Tobias, "Modernist studies and the Bildungsroman : A historical survey of Critical Trends" in *Literature compass*, 3/2, Blackwell Publishing, 2006, http://www.tobiasboes.net/wp-content/uploads/2011/01/Boes_Modernist.pdf. Consulté le 5 septembre 2016

⁶¹⁴*Ibid.*, pp. 231-232.

Quant aux esclaves et marrons, quelle est leur place dans ce roman ? Comment l'auteur présente-t-il la communauté marronne et quel rôle l'assigne-t-il ? Nous verrons en détail les réponses par la suite. Sans oublier, c'est un roman qui suit la tradition de la remémoration, de la vulgarisation de l'histoire dans une Réunion qui cherche à affirmer son identité à partir de son passé sanglant. Où se positionne ce récit dans cette recherche ?

ii. Un roman d'un petit blanc : où est le marron ?

Comme cité dans les pages précédentes, ce roman met en avant la vie d'un petit blanc devenu chasseur au temps de François Mussard. Le roman se concentre plus sur sa vie que sur le marronnage. Cependant, la vie d'un chasseur est intrinsèquement liée à la vie des marrons. Il est à noter que l'histoire est rapportée avec plus de 200 ans d'écart et c'est un colon qui nous la raconte. Les descriptions et les commentaires sont bien ancrés dans les stéréotypes de l'époque qui sont dénigrants. Sa première rencontre avec le marron est à travers une instance classique où c'est la nénaine qui le menace quand il refuse de manger.

« La première fois que je l'entendis, ce fut, curieusement, dans la bouche d'Anna. [...] Pour me forcer à ouvrir la bouche, elle menaça : - mange, sinon le marron viendra te chercher ! J'imaginai un croque mitaine caché dans les forêts. »⁶¹⁵

Cet exemple classique d'introduire le marron dans la vie des petits blanc existait depuis des siècles qui est largement répandu dans la société réunionnaise.⁶¹⁶ Pour Brancher, un esclave devient marron car :

⁶¹⁵ *Chasseurs*, p. 98.

⁶¹⁶ Edouard Glissant dans *Le discours Antillais* le mentionne bien. Il explique comment la communauté blanche diabolisait le marron comme un croque-mitaine. «Il est significatif que peu à peu les colons et l'autorité aient pu imposer à la population l'image du nègre marron comme bandit vulgaire, assassin seulement soucieux de ne pas travailler, jusqu'à en faire dans la représentation populaire le croquemitaine scélérat dont on menace les enfants», GLISSANT, Edouard, *DA*, p 180.

Anne Chenet dans son roman *Rivages Maoul*, paru en 1994, traite la vie d'Annabelle, l'auteur nous évoque un passage de son enfance. La nuit quand Annabelle décide de

« Le maître qui ne sait pas s'attacher l'affection de ses Noirs ne doit pas s'étonner, un beau matin, de constater la disparition d'un ou deux esclaves, de quelques outils, de vivres et de graines. [...] Ceux-ci méritent le fouet, mais trop de rigueur affichée risquerait d'entraîner des récidives. »⁶¹⁷

Pour Brancher la cause du marronnage est le manque d'affection et un excès de nombre d'esclaves. Ce qui explique que pour les contrôler, il faut utiliser la violence, la torture et la peur. Cette mauvaise gérance incite les esclaves à s'enfuir dans les Hauts. Son premier véritable contact avec un grand marron serait d'un marron nommé Randiane, pris lors d'une expédition et puis exécuté dans la ville. Balthazar, un ancien marron devenu aide aux chasseurs explique les différents grands marrons et de leur organisation à l'intérieur. L'auteur nous apprend tous ces détails à travers Balthazar. Ces informations sont là pour nous élucider sur le marronnage et de son système. L'ancien marron devenu allié des maîtres, marque la rupture de l'essence marronne. Comme Pirame dans le roman de Claire Bosse, étudié dans le chapitre trois, le marron allié du maître dépersonnalise la résistance marronne.

En ce qui concerne Randiane, ce marron n'a pas eu la possibilité de prendre parole. Son exécution décrite sur quatre pages (208-211) apporte la barbarie de l'esclavage dans la littérature réunionnaise. Cette scène à laquelle assiste Brancher nous fait savoir sa position sur la question du marronnage et de la chasse. La mort de Randiane et son regard qui fixait Brancher avant sa mort nourrit des sentiments désagréables chez le jeune chasseur. Mais un chasseur fait son travail et il ne doit pas avoir des sentiments auprès des marrons. Le marron parle pour la première fois dans le récit quand le chasseur lui adresse la parole pour savoir la cause d'une de leur descente. La raison c'est la faim.

« [...] des Blancs ont attaqué notre village ; ils n'ont pas tué grand monde. [...] Ils ont aussi fait fuir nos dieux, et depuis ce

s'aventurer dehors dans le noir, subitement elle se rappelle des avertissements de sa nénaine sur le noir marron qui rode la nuit pour manger les enfants.

⁶¹⁷ *Chasseurs*, p. 99.

jour, ceux-ci ne nous apporte plus de pluie. Si nous avons attaqué le quartier de St Etienne, c'est parce que nous avons faim... »⁶¹⁸

La première fois que le marron parle il explique de sa situation misérable dans les Hauts. Mais Brancher rencontrera le vrai marronnage quand il sera capturé dans les Hauts par Mardane et sa bande. Il y est condamné à vivre parmi les marrons pour « méditer ses crimes ». Comme tout texte classique, l'auteur oppose le marron farouche et combatif contre le marron pacifique cherchant la paix. C'est le cas de Mardane et Cotte. Mardane cherche à y vivre sans violence alors que Cotte cherche la guerre et à établir le royaume des marrons dans l'île. Le vœu de Mardane est simple : retourner à la grande terre Rouge et recommencer sa vie de l'Homme libre. Il n'accuse point le blanc comme la cause de son marronnage mais le chef côtier qui l'a vendu aux marchands d'esclave :

« Arrivé là-bas, la première chose que je ferais serait d'aller tuer ce chef côtier qui m'a vendu aux marchands d'hommes, lui ou ses descendants. [...] Je ne suis pas un guerrier, moi, et rien ne me destinait à devenir le chef de révoltés. Je suis un éleveur. »⁶¹⁹

Nous nous retrouvons devant un marron classique qui fait réflexion sur sa vie du pays d'antan : ce Mardane nous rappelle bien l'image de Mafat que Dayot nous donnait dans son roman *Bourbon Pittoresque* ou bien de Quinola dans la nouvelle *Une chasse aux noirs marrons* de Théodore Pavie. Mardane comme les autres marrons de la littérature du XIXe cherche la paix, la fraternité avec les Blancs. Le méchant n'est pas le Blanc mais le vendeur de la côte malgache. Le négrier et l'esclavage sont le résultat des vendeurs et non pas des acheteurs d'esclaves. Ce que demande Mardane est direct : « [...] j'encouragerai les plus jeunes à se rendre. La vie sous les ordres d'un bon maître peut offrir plus de plaisirs et d'agréments que la dure liberté que nous avons conquise »⁶²⁰

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp. 330-331.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 331.

Le roman de Vaxelaire nous donne des marrons faibles ou plutôt des adjuvants des Blancs. Et surtout des chasseurs au cœur doux comme Brancher. Des paroles minimum ou sans paroles, les marrons de *Chasseur de Noirs* sont bien des éléments décoratifs qui viennent enrichir l'arrière-plan de la vie d'un chasseur. Certes que le roman expose la vie de Brancher et de son développement, mais il ne faut oublier l'intense relation qu'entretient un chasseur et le marron. Cotte est là comme contraste pour montrer les différents types de marrons dans le milieu naturel mais il ne joue pas un rôle significatif comme Diampare chez Dayot. Nous avons remarqué ce manque d'élan dans les personnages de marrons dans le roman Madame Desbassayns. Même si Vaxelaire ne s'adhère pas au mouvement de la Créolie, son chemin littéraire semble être dénué d'un ancrage aussi bien idéologique qu'esthétique. Ce roman en faisant un portrait adouci des Blancs fait les premiers pas pour inclure les petits-blancs dans la construction de l'identité créole. C'est-à-dire, l'histoire des petits-blancs c'est aussi l'histoire de la population réunionnaise. De ce point de vue, le marron ne pourrait seulement être vu sous deux angles : soit comme un élément perturbateur ou un adjuvant des Blancs.

Conclusion

L'espace romanesque des années 70-80 est très varié. Nous avons recensé 4 romans sur le thème du marronnage qui marquent cette période suivant la départementalisation, soit après 1945. Nous pourrions observer un véritable silence sur le marronnage entre 1945 et 1980 sur la scène littéraire et surtout romanesque de la Réunion. Les romans comme *Adzire*, *Zoura femme bon dieu* portent le marronnage comme le thème principal alors que les deux autres romans de cette période se concentrent plus sur le discours des dominants, des figures emblématiques de la période esclavagiste. La question que nous avons posée est de savoir en quoi la littérature postcoloniale serait différente de son prédécesseur ? En ce qui concerne le genre romanesque, nous avons pu remarquer que le marron et le marronnage essaient de briser les stéréotypes du

siècle dernier. Seule Adzire semble être une percée car c'est le premier récit qui reconstitue la vie d'une marronne en dehors des images de femmes marronnes habituelle. Elle est l'épitomé de la femme qui lutte, guerrière et rusée, et en même temps expriment les désirs les plus féminins. Alors que sa compatriote Zoura est couverte de l'identité de la femme fatale, séductrice qui cherche à perturber la tranquillité. C'est aussi à savoir que après toute perturbation revient la tranquillité, Zoura serait peut-être cette cause naturelle qui teste la solidarité de la communauté marronne perdu dans les Hauts. Tirée d'une légende traditionnelle, Zoura renaît pour un autre public plus universel que local comme Adzire.

Les romans *Madame Desbassayns* et *Chasseur de Noirs* proposent le point de vue du groupe jadis dominant dans l'Histoire qui cherche plutôt une sorte de réconciliation où certains écrivains cherchent à pluraliser les points de vue sur l'histoire de l'île. Leur propos, serait-il, de raviver l'histoire d'un groupe jadis dominant pour construire un discours qui se placerait dans la lignée du discours nationale française ? On dirait qu'à partir de la fin des années 80, la tendance littéraire se dirige plus vers la question de la créolité. Elle cherche à affirmer l'identité créole comme étant un groupe monolithique fait du pluralisme culturel. Dans ce cadre d'écriture qui cherche à dépasser l'Histoire sans la renier ni la réviser, le marron prend une seconde place ou plutôt il devient une sorte de personnage à inclure obligatoirement. Sinon théoriquement et « historiquement » le récit serait incomplet. Les dialogues classiques pro-mâtres se casent bien dans le contexte de la période esclavagiste. Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo exprime les mêmes problèmes que nous avons repérés dans nos analyses des romans sur la question du marronnage. Elle pense que :

« [...] Les stéréotypes et les schèmes descriptifs déjà présents dans le roman colonial se maintiennent : les individus sont essentialisés, la victimisation du petit créole est éternisée. Le

texte est alors dédouané d'un questionnement plus approfondi sur les structures de pouvoir et les responsabilités historiques. »⁶²¹

Magdelaine-Andrianjafitrimo explique à travers ce passage que la littérature réunionnaise continue à reproduire les éléments coloniaux dans des œuvres publiées dans un espace-temporel postcolonial. Cela perturbe le développement de la littérature vers une évolution plus attendue. Elle note aussi que :

« [...] À l'abri des pressions normatives de la langue et des formes validées par la tradition occidentale s'élabore un discours sur soi dont font partie les récits de vie et autres souvenirs d'écrivain". On constate cette vogue dans toutes les littératures contemporaines préoccupées de la transmission de mémoires fragilisées. »⁶²²

L'observation faite par Magdelaine-Andrianjafitrimo sur la littérature écrite en français à la Réunion semble être plus vraie. Son propos est de signaler la recherche du sujet réunionnais en outre que la littérature écrite en français. Cet article résume bien le dilemme que prouve le discours romanesque sur le marronnage qui ne se brise pas totalement de la tradition littéraire coloniale pour certains mais pour d'autre, il propose une possibilité de réactivation de la mémoire spoliée.

⁶²¹ MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO Valérie, « Littérature de la Réunion, littératures plurielles », *op.cit.*, p.192

⁶²² « Elle est également présente dans le panorama éditorial réunionnais, où ces récits visent à pallier les vides de l'histoire officielle. Mais, là encore, s'élaborent des réseaux de stéréotypes, qui semblent dire un rapport réunionnais difficile au présent. La littérature écrite en français ne paraît donc pas la plus efficace pour dire le sujet réunionnais. » Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo, « Littérature de la Réunion, littératures plurielles », *Ibid.*

CONCLUSION PARTIE II

La littérature post départementale que nous venons d'analyser est une phase importante de la littérature réunionnaise. Nous avons délimité cette phase par les évènements politiques qui l'entouraient et l'encourageaient. Les œuvres de la littérature post départementale, c'est-à-dire publiées à partir de la fin des années 70, on voit qu'elle est variée au niveau des genres : nous les avons catégorisées sous les rubriques romans, théâtres et poésies. Le marronnage dans ces trois catégories semble être une préoccupation importante. Mais l'intensité varie par rapport aux genres.

Le roman semble être préoccupé dans la lutte éternelle entre histoire et fiction. Le roman cherche à combler un vide, un trou que l'histoire a délaissé. Les romans *Adzire*, *Zoura femme bon dieu*, *Mme Desbassyns* et *Chasseurs de Noirs* chacun cherche à son tour à présenter l'histoire du point de vue des opprimés et de l'opresseur. *Adzire* cherche à combler un trou laissé par les archives. En déterrants cette femme qui a vécu dans le passé, Lacpatia redonne la vie à un pan de l'histoire rendu silencieux par le pouvoir colonial. De même, Samlong en réécrivant *Zoura, femme bon dieu* qu'est un personnage d'une légende populaire, tente de lier la mémoire et l'histoire, l'oral et l'écrit proposant une autre manière de lire l'Histoire de cette île. Avec *Mme Desbassyns*, le propos de l'auteur est très clair car ici il cherche à faire l'Histoire par un personnage historique prééminent de l'île, comme l'œuvre de Vaxelaire sur les chasseurs de Noirs. D'où ces auteurs même s'ils prennent le marronnage comme un

thème primordial et principal, leur préoccupation tombe dans le fait de faire l'Histoire ou dire ce qui a été nié et spolié.

Dans cette préoccupation, les personnages échouent à maintenir leur intensité et leur propos. De même, dans le roman *Mme Desbassyns*, le marronnage n'y apparaît que dans l'arrière-plan, pour soutenir la vérité historique. Le marron Sadoque échoue à s'imposer comme un personnage important dans le roman, sinon il rode dans l'arrière-plan comme un fantôme, qui hante la narration.

En ce qui concerne le théâtre, nous pourrions faire les mêmes observations. *L'esclave* de Marc Kichenapanaidou se déroule au temps de l'esclavage mais Maoli semble être un héros extraordinaire comme les super héros de la littérature populaire. Ses actions montrent que le dramaturge exprime son désir de faire Maoli un héros mythique et rédempteur. Kichenapanaidou ne donne pas le temps de maturation ni d'exposition de Maoli dans cette pièce, ce qui laisse beaucoup d'action derrière les coulisses. Au contraire, la pièce d'Axel Gauvin *Les limites de l'aube*, ne cherche pas cette image héroïque de l'esclave ou de marron. Il montre l'impossibilité d'en faire une. Si la période des années 70-80 cherche à faire un ancêtre, un mythe et une Histoire pour se tenir contre la colonisation, Gauvin par la pièce *Les limites de l'aube* exprime l'impossibilité d'en faire un car ces personnages révèlent une relation assez complexe avec le Blanc. Le moment qu'on cesse d'être esclave on ne veut que devenir maître. Dans ce cas, faire une nouvelle histoire serait une aberrance et par la suite cela ne reproduirait que l'histoire de l'Autre. Si on le transpose avec la question de la départementalisation, les Réunionnais une fois devenus Français, avec la politique d'assimilation, accepte de se blanchir, de devenir Français prônant une nation, une langue et une identité. Cela qui exprime l'impossibilité de faire une Histoire et une identité. Le marronnage des esclaves de Gauvin est transformé en une farce car la liberté qu'ils cherchaient est la liberté des blancs.

Mais les choses semblent changer avec la poésie. Les trois poètes étudiés s'engagent pour des causes sociales et politiques. Ils captent mieux l'essence du marronnage de la Réunion. La question d'être un Réunionnais pour ces poètes est d'accepter cette terre et de la posséder comme le posséderait un marron dans sa liberté. Il ne travaillait que pour lui, pour sa communauté et son peuple, et non pas pour un maître. Ainsi, le marronnage dans les œuvres poétiques semblent de sortir de ses confins des Hauts pour expliquer l'oppression néocoloniale. L'influence du parti communiste réunionnais est inévitable dans ses œuvres. L'oppression coloniale et du système économique mondiale prennent une allure gigantesque dans ces recueil où les peuples deviennent de nouveaux victimes. Le quotidien perd sa valeur et devient violente : l'abus d'alcool, la violence physique et morale, le viol et l'inceste mangent la société réunionnaise. Pour lutter contre ces fléaux, la poésie fait ressurgir le personnage de marron.

Gamaleya, en mettant en scène Rahariane et Cimandef, fait parler l'île, les Hauts, les montagnes et ses souffrances. L'île parle avec son peuple, dans l'exil, dans le malheur et dans la spoliation. Cimandef ne s'échappent pas de Mussard mais l'affronte, le questionne et prend la parole. Si le pouvoir l'entend ou pas, mais le subalterne Cimandef parle, il prend la parole et cherche refuge dans les bras de cette somptueuse montagne. Il ne porte aucun masque. Cimandef est la réflexion de Gamaleya, qui après l'exil, cherche refuge dans l'île qui lui a manqué tant car pour lui elle est sa « Russie noire », une terre qu'il chérit tant.

On voit que le corpus de cette phase semble être le plus riche dans sa variété et dans sa composition. Cette urgence de tout faire et refaire en même temps marque pour Glissant la phase de la modernité :

« [...] C'est que ces littératures n'ont pas le temps d'évoluer harmonieusement, [...] Il leur faut tout assumer tout d'un coup, le combat, le militantisme, l'enracinement, la lucidité, la méfiance

envers soi, l'absolu d'amour, la forme du paysage, le nu des villes, [...]. C'est ce que j'appelle l'irruption dans la modernité. »⁶²³

D'où pour Glissant par cet acte de se nommer, la littérature nationale « doit signifier- et si elle ne fait pas [...] elle reste régionaliste, c'est-à-dire folklorisante et caduque »⁶²⁴ Cette prophétie de Glissant nous a paru réelle dans le cas du mouvement de la Créolie, qui a été figé dans un temps exotique de la Réunion cherchant à continuer à s'emparer d'une nostalgie coloniale sous forme du folklore.

De son côté, la littérature postcoloniale ne cherche qu'à comprendre cette oppression du peuple, à réécrire ce qui a été écrit sur eux, à rectifier et à renier. Cette littérature tente d'en faire une nouvelle provenant du peuple et pour le peuple. La figure primordiale pour promouvoir cette littérature serait inévitablement le marron, et son acte du marronnage devient le diégèse de la production littéraire. Nous ne devons dans aucun cas oublier que le monde dans les années 70 fonctionnait sur la binarité, avec des identités strictes soit blanc ou noir, soit l'opprimé ou l'opresseur. La couleur de la peau est la base de l'identité car la fluidité de l'identité ne proviendrait seulement quand le monde économique, politique et social devient plus complexe. Car le système économique mondial cherche à s'imposer, à s'étendre en dehors des frontières où la mobilité des peuples qui affirment de nouvelles identités ne seraient plus binaire mais hybride.

⁶²³ GLISSANT, Édouard, *DA*, p.330.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 332.

PARTIE III : LE MARRONNAGE A LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE IDENTITE : DIALOGUES, CREOLISATION, HYBRIDITE ET NEGOCIATION

La question de l'identité culturelle semble être au sein de toute écriture postcoloniale et post-départementale. Stuart Hall⁶²⁵ nous donne une définition de l'identité qu'il catégorise en deux parties. La première, il s'agirait d'une identité basée sur la question de l'Unité culturelle comme « one experience, one identity » :

« [...] The first position defines 'cultural identity' [...] reflect the common historical experiences and shared cultural codes which provide us, as 'one people', with stable, [...] and continuous frames of reference and meaning[...].»⁶²⁶

La première définition que nous donne Hall, fait allusion aux premières constatations identitaires provenant des luttes postcoloniales comme celle du mouvement de la Négritude de Césaire. Comme le dit Fanon, « pour assurer son salut, pour échapper à la suprématie de la culture blanche, le colonisé sent la nécessité de revenir vers des racines ignorées⁶²⁷ » Cette affirmation d'une identité contre hégémonique marque les premiers pas vers la question de l'identité culturelle qui s'oppose à la culture hégémonique européenne. Cependant, on voit un déclin dans cette « essentialisation » de la culture et de

⁶²⁵HALL, Stuart, "Cultural identity and diaspora" in *Creolizing Europe Legacies and transformations*, (dir.) Encarnacion Gutierrez Rodriguez, Shirley Anne Tate, Liverpool University, Liverpool, 2015

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 223

⁶²⁷FANON, *les damnés de la terre*, p 203.

l'identité comme fixe et unitaire. Elle laisse place à une identité moins rigide expliquée par Hall qui est basée sur la question de la différence :

« [...] Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. Cultural identities [...] undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous 'play' of history, culture and power. »⁶²⁸

Dans cette seconde définition, Hall nous introduit à une identité en devenir, toujours en mouvance, qui se soumet à une transformation constante. Par cet acte de devenir, elle se soumet au « jeu » de l'histoire, de la culture et du pouvoir que nous appellerons la créolisation. Edouard Glissant dans son traité du Tout-Monde définit la créolisation par la suite :

« La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. »⁶²⁹

D'après Glissant, la créolisation⁶³⁰ procéderait « d'une mise en contact de plusieurs cultures » qui donnerait naissance à une culture imprévisible, en devenir et « totalement imprévisible ». Ce changement radical du paradigme de la pensée culturelle redéfinit la notion de l'identité, qui rejoint la définition proposée par Stuart Hall. En avançant dans la pensée glissantienne, nous comprenons que :

⁶²⁸ HALL, Stuart, *art.cit.*, p. 225

⁶²⁹ GLISSANT, Edouard, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997 p 190.

⁶³⁰ Glissant influencé par Gilles Deleuze et Félix Guattari, associe la créolisation à la notion du rhizome que ces philosophes développent dans *Milles-plateaux*. Emprunté au modèle botanique, le rhizome, se veut multi centre et souterraine qui remettrait en question la notion unique de la racine : « un rhizome comme tige souterrain se distingue absolument des racines et des radicelles. », DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Milles-plateaux*, Editions de minuit, Paris, 1980, p. 15.

Les auteurs le définissent au niveau philosophique par trois principes : la connexion, l'hétérogénéité et la multiplicité. Or nous pouvons observer que la notion de la Créolisation et la Relation s'allie bien avec la notion du rhizome.

« La créolisation ne conclut pas à la perte d'identité [...]. Elle n'infère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance. [...] Elle emprunte l'ambigu, le fragile, le dérivé. »⁶³¹

Avec l'avènement du mouvement de la créolisation⁶³², l'identité, fondamentalement conçue à travers l'essence Nègre, prend conscience de la présence d'une multitude de cultures, où les unes et les autres, ne sont pas mises en concurrence mais mises en valeur. Stuart Hall dans son article élabore la notion de la créolisation de Glissant :

« This process of cultural 'transculturation' occurs in such a way as to produce, as it were, a 'third space' [...] marked by the fusion of cultural elements drawn from all originating cultures. »⁶³³

Cette mixité culturelle met fin au monde binaire colonial. Les identités totales maître/esclave, colonisateur/colonisé s'effondrent pour laisser place à une identité hybride qui cherche à comprendre ce malaise qui tente de reconnaître l'Autre en Soi et vice versa. Elle renie l'appartenance à une identité et une culture monolithique et rigide. Et facilite son ouverture à la création du tiers-espace, de la négociation qui se développerait plus tard en créolisation la créolisation. Revenons sur la définition d'un être hybride donnée par Bhabha:

« Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects. It displays the necessary deformation and displacement of all sites of discrimination and domination. It unsettles the mimetic or narcissistic demands of the colonial power but re-implicates its identifications in strategies of subversion that turn the gaze of the discriminated back upon the eye of the power. »⁶³⁴

⁶³¹ GLISSANT, Edouard, *Traité du Tout-Monde*, p. 194.

⁶³² Pour comprendre la créolisation, nous devons la placer dans le ventre du système de la plantation. Avec l'esclavage, des peuples venant des quatre coins du monde (Les Européens, les Africains, les Asiatiques) sont jetés dans l'espace insulaire pour vivre ensemble. Pour Glissant, la langue créole est le premier pas fait vers la créolisation. (Cf. *Discours Antillais*) Cette langue habite les langues aussi bien celle de l'esclave que celle du maître pour en produire une nouvelle.

⁶³³ HALL, Stuart, *art.cit.*, p. 13.

⁶³⁴ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 112.

La notion de l'hybridité est une forme de résistances politique, culturelle et identitaire qui se pose comme une pensée contre-hégémonique. Tout ce que le discours colonial a refusé comme impure, métisse et partial devient un outil de résistance. Car avant tout, le colonialisme est une violence culturelle et idéologique. Le pouvoir colonial qui tentait de faire des sujets ressemblant à eux mais pas totalement identiques, laissait un impact sur le colonisé qui a été renié de la possibilité d'un Soi stable et complet.

La naissance de cet espace hybride où manifeste le colonisé fait partie d'un nouvel agencement⁶³⁵ dans la manière dont l'espace réunionnais est conçu aussi bien dans sa réalité que dans le discours produit. Le marronnage indique l'existence d'un mouvement constant qui est nomadique, n'appartenant ni à un ici ni à un là-bas mais des espaces entre un ici et un là-bas. Ce mouvement annonce la possibilité d'une ambivalence⁶³⁶, comme l'hybridité lui-même, permettant plutôt de rentrer dans un état de négociation plutôt que dans le rejet de l'Autre. Or, la créolisation serait l'acceptation de cette ambivalence comme une identité toujours en devenir. Tout être métis, créole passe par cette phase hybride, qui serait, la phase de prise de conscience d'une identité multiple, imposée par le pouvoir coloniale et qui serait dans le lancingement de choisir, dans la *structure de différence*, pour reprendre les mots de Bhabha, entre les deux identités. Elle ne résoudra pas comme le dit Bhabha⁶³⁷ les tensions entre

⁶³⁵Nous utilisons l'agencement comme une notion deleuzienne qui se comprend comme un mouvement constant sans se raciner. « L'agencement institue un réseau de forme et de matière, il invite à l'errance, entre moments d'intensité et phases intermédiaires conduisant à de nouveaux agencements (un devenir), ce sont dans les interstices que se créent les agencements, dans lesquels les composants, les lignes se confrontent, se confondent et s'agencent. Les composants se transforment et s'affectent les uns aux autres. http://www.meetopia.net/ccc/0910_open-knowledge/pdf/glossaire-deleuze.pdf

⁶³⁶L'ambivalence est comprise ici comme la manifestation des sentiments ou idées opposés. Dans ce cadre, l'Autre fixé par le discours hégémonique manifeste la fugacité, la différence et brise l'essentialisation de son identité. De cette ambivalence naît la négociation.

⁶³⁷BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 113. Dans la littérature si le métissage serait vu purement du côté de la biologie s'explique, comme mélange de deux espèces différentes pour en produire une troisième. Son aboutissement est prévu. Alors que l'hybridité, serait ce métissage, entre autre que biologique, psychologique. Autrement dit, l'hybridité se définit par l'ambivalence et dilemme qu'il rencontre au sein du soi et par la

deux cultures mais dans l'étape de la créolisation, les tensions créées entre plusieurs cultures cherchent à cohabiter et à résoudre les anciennes tensions imposées par le colonialisme par le biais de la négociation.

Bhabha définit le tiers-espace comme un espace de l'énonciation qui admettrait de refaire ce qui a été dit ou écrit, de le relire sous une lumière apportant d'autres sens :

« [...] Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew. »⁶³⁸

Comme nous explique Bhabha, le tiers-espace permet de relire à nouveau, de se réapproprier et de traduire la culture de telle façon qu'elle sorte du monde binaire jusqu'alors présent connu comme la seule manière de concevoir le discours sur le colonisé. Malgré cela, il explique comment la perspective postcoloniale se détache du binarisme colonial pour rentrer dans un discours hybride « translational »⁶³⁹ :

«The postcolonial perspective [...] attempts to revise those “nationalist” or “nativist” pedagogies that set up the relation of the Third World and First world in a binary structure of opposition. [...] It forces a recognition of the more complex cultural and political boundaries that exist in the cusp of these often opposed political spheres. »⁶⁴⁰

La littérature réunionnaise à partir des années 2000 entre dans une nouvelle phase de révision historique du marronnage et de sa mémoire. Elle ne tente plus

suite la prise de conscience de ce dilemme. Alors que la créolisation est l'acceptation d'une identité multiple, diverse qui à son tour chercherait la relation, la cohabitation et l'épanouissement. Comme le dit Glissant, la créolisation est imprévisible qui irait du soi vers le monde.

⁶³⁸ BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, p. 37.

⁶³⁹ “the translational dimension of cultural transformation- migration, diaspora, displacement, relocation- makes the process of cultural translation a complex form of signification. The natural(ized), unifying discourse of “nation”, “peoples”, or authentic “folk” tradition, those embedded.”, *Ibid.*, p. 172.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 173.

d'opposer le marronnage au discours du pouvoir mais la questionne du point de vue de la créolisation, de la multiplicité qui la dénuce de toute contestation idéologique du binarisme.

Pourquoi reprendre au tournant du XXI^e siècle le marronnage et le marron dans la littérature réunionnaise ? Si la créolisation ouvre la possibilité de reconnaître l'Autre comme partie intégrante du Soi, quel rôle vient jouer le marronnage, un phénomène ancré au monde binaire ? Bhabha explique ce décalage temporel comme manifestation d'*agency* postcolonial.

Dans *Post-colonial studies The key concepts*, Ashcroft et al nous donne la définition suivante du substantif *agency* :

«Agency [...] hinges on the question of whether individuals can freely and autonomously initiate action, or whether the things they do are in some sense determined by the ways in which their identity has been constructed. »⁶⁴¹

La notion d'*agency* est directement liée avec la question d'identité. Elle exprime la possibilité de devenir sujet de son acte, le passage de l'état passif à l'actif. Par conséquent, nous pouvons déduire que dans le cas des espaces créoles, elle est liée à la question de la créolisation. Nous comprenons que par la prise de conscience d'une identité de la multiplicité, le sujet postcolonial créole affirme son *agency*. C'est dans cet état d'ambivalent qu'il regagne son *agency* perdu. Dans d'autres mots, il exprime sa position d'acteur culturel et non pas d'objet culturel. Pour Bhabha, *agency* c'est l'acte quand l'objet qu'est L'Autre se transforme en Sujet et pour ce dernier, ce n'est possible que dans l'articulation de la culture dans son énonciation au présent provenant du tiers-espace :

«The enunciative is a more dialogic process that attempts to track displacements and realignments that are the effects of the cultural antagonisms and articulations- subverting the rationale of the

⁶⁴¹ ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen, *op.cit.*, p.6.

hegemonic moment and relocating alternative, hybrid sites of cultural negotiations. »⁶⁴²

La notion d'*agency* s'exprime dans la création de ces espaces alternatives où il manifeste au niveau métaphorique que langagier. C'est exactement de cet espace que l'*agency* rentre en jeu pour négocier sa version d'histoire en ayant en conscience le décalage temporel :

« [It] opens up this negotiatory space between putting the question to the subject and the subject's repetition [...] around the third locus. This constitutes the return of the subject agent as the interrogative agency [...]. »⁶⁴³

Ce retour du sujet créole est caractérisé par son *agency* interrogateur qui questionne, avec un décalage temporel, les constructions aussi bien coloniale (images stéréotypées des marrons rebelles, croquemitaine) et postcoloniale (rebelle, libérateur). Et dans notre cas, la départementalisation. Dans l'ordre de ces idées, les écrivains réunionnais et leurs productions littéraires sur le marronnage entament un changement de paradigme qui les repositionne par rapport à une identité ambiguë, hybride et plurielle du fait de cette distance temporelle. Dans ce cas, les écrivains sortent des nécessités urgentes de produire une littérature, appel lancé par Fanon, comme au temps de la décolonisation. L'espace littéraire⁶⁴⁴ se diversifie et n'est plus mis au service de la construction d'une nation mais d'un individu, de ses questionnements et de ses désillusions envers sa nation (dans le cas de la Réunion envers la France métropolitaine et de l'île elle-même). En un mot, la littérature cesse d'être la voix des sans voix.⁶⁴⁵

Ce nouveau discours négocierait la place des mémoires (de l'esclave, du marron et du colon) dans la production d'un nouveau discours conscient d'une

⁶⁴² BHABHA, Homi. K, *The location of culture*, pp 177-178.

⁶⁴³ *Ibid.*, p 184.

⁶⁴⁴ Nous ne garderons seulement que la définition de Blanchot tirée de son ouvrage *espace littéraire* comme étant un espace de création. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard Folio Essais, Paris, 2007)

⁶⁴⁵ Emprunté à Aimé Césaire d'*Un cahier du retour au pays natal*.

voie et voix plurielle de ces sociétés. Ces développements observés remettent-ils en question l'essence révolutionnaire marronne ?

Dans cette partie, nous tenterons de répondre aux questions que nous nous posons en analysant des œuvres romanesques, un recueil de poèmes et deux tomes de bande dessinées. Dans un sixième chapitre intitulé **Les plusieurs faces des marrons : Etudes des romans *Le Nègre Blanc de Bel Air*, *Noir mais Marron*, et *Bourbon Pittoresque Achevé***, nous étudierons les romans qui reprennent le thème du marronnage qui entrent en négociation et à la réinterprétation mémorielle du marronnage. Dans un septième chapitre, **Le marronnage : la mémoire des âmes errantes**, nous analyserons le recueil de poème de Nicolas Gérodou *Passages des Lémures en pays Mafate* et de la bande dessinées de Denis Vierge *Un marron*, t.1, *Caf'la boue et Un marron*, t.2.

Chapitre VI : les plusieurs visages des marrons : études des romans *Le Nègre Blanc de Bel Air, Noir mais Marron, et Bourbon Pittoresque Achevé*

L'apparition intermittente du marron sur la scène littéraire réunionnais à partir du XXI^e siècle nous frappe davantage. La figure du marron proliférant et emblématique de la période post départementale, est reprise par une nouvelle fonction à partir de la fin des années 90. Les romans de notre corpus annoncent la fin d'un marron essentialiste et rebelle luttant pour la libération de son peuple pour se transformer en un être hybride, appartenant au tiers-espace qui déstabiliserait les métarécits coloniaux et postcoloniaux. Dans un entretien, publié sur sa page web, Jean-François Samlong explique ouvertement que :

« La littérature engagée c'est finie. [...] L'écrivain porte-parole du peuple, c'est fini [...]. Il n'y a plus de contestation dans le discours romanesque que dans la société réunionnaise ou dans la classe politique. »⁶⁴⁶

Cette remarque faite par l'auteur annonce la fin des métarécits et ses contestations produites lors des années qui suivent la départementalisation. Nous avons pu remarquer que la littérature produit au temps de grandes agitations politiques et culturelles projette un marron protéiforme. C'est-à-dire, la littérature avait, à cette époque, deux fonctions : d'une part, elle avait la mission de réécrire son histoire qui avait été inscrite sans que le colonisé ait eu la parole dans cette construction, où ce dernier n'a été qu'un simple objet

⁶⁴⁶ Tiré du site de l'auteur : <http://www.jfsamlong.re/samlong-article-et-entretien.php>, consulté le 25 mars 2015.

d'étude ; d'autre part en faisant cet acte d'écriture, ce peuple tente de se nommer, d'exister dans le monde telle une entité non-diluée comme au temps de la colonisation ainsi que le dit Glissant :

« J'appelle littérature nationale cette urgence pour chacun se nommer au monde, c'est-à-dire cette nécessité de ne pas disparaître de la scène du monde et de courir au contraire à son élargissement. »⁶⁴⁷

Par cet acte de se nommer, un peuple pose les premières pierres pour une littérature nationale dans un premier temps, qui par la suite, s'élargit pour s'inscrire dans une littérature qui l'ouvre vers le Divers ou encore vers la Relation.⁶⁴⁸

Si la littérature cesse d'être au service de la Nation que devient-elle ? Glissant développe ses idées pour montrer que « La littérature est l'expression d'un individu, avec ses émotions propres coupées de la tentation de s'aliéner politiquement »⁶⁴⁹. De la sphère collective et politique, nous rentrons dans l'espace de l'individuel. Ce changement de paradigme marque l'époque de la révolution technologique

Dans cet arrière-plan politique et culturel qui encourage la différence culturelle, le Divers, l'Hybridité et la Relation, les romans de ce notre corpus de cette partie viennent élargir ces théories et soutenir les hypothèses posées. Alors, comment comprendre la réactivation du marronnage dans un temps qui célèbre la créolisation et la fin de la politisation de la littérature ? Et, quel sens se donne-t-il ? Le marronnage a certainement été une possibilité du métissage pendant l'époque coloniale (nous avons déjà plusieurs exemples dans la littérature coloniale en partant du roman de Houat à la nouvelle de Leconte de

⁶⁴⁷GLISSANT, Édouard, *DA*, p. 329.

⁶⁴⁸Mbom, Clément, « Edouard Glissant de l'opacité à la Relation ». Mbom donne une définition simple de la pensée de la Relation de Glissant dans son article : « L'époque moderne constitue une période de dialogue entre cultures de différentes sensibilités. C'est la relation qui assure ce dialogue » <http://www.edouardglissant.fr/mbom.pdf> , consulté le 17 mars 2014.

⁶⁴⁹<http://www.jfsamlong.re/samlong-article-et-entretien.php>

Lisle, et en ce qui concerne la littérature postcoloniale, Zoura est une femme métisse née d'un père malgache et d'une mère indienne) car les esclaves qui s'échappaient de la plantation n'étaient pas issus d'une communauté homogène parlant une langue et suivant une tradition. Or, la définition du métissage peut aussi être lue sous un angle transversal. Dans ce cas, le métissage se développe en créolisation par le biais de l'hybridité. Il peut être compris comme une tentative d'appartenir à cette terre car le Retour n'est plus jamais possible d'abord du fait de ce métissage et enfin par cette créolisation qui donne naissance à un peuple qui appartiendrait à la Terre réunionnaise

Pour mieux mettre en avant notre thèse à l'aide des théories discutées et du corpus, nous allons diviser ce chapitre en trois parties. Dans un premier temps, nous allons nous concentrer sur le roman *le Nègre Blanc de Bel Air* de Jean-François Samlong qui transpose la situation d'un nègre tiraillé par son identité hybride non pas au niveau biologique mais au niveau psychologique. Imbibé dans une éducation coloniale avec un statut d'esclave, Songol, le Nègre Blanc de M. Boivilliers nous fait paraître à la première personne, son histoire à la veille de l'abolition de l'esclavage. Un roman exprimant l'hybridité provenant d'un tiers-espace, donne un récit bien garni d'ambivalence de la part de Songol qui remet en question aussi bien la notion du colonialisme et l'être après l'abolition de l'esclavage. Ce roman nous aidera à disséquer cet être ambivalent par excellence et sa vision sur le marronnage, quelques temps avant l'abolition. Dans un deuxième temps, nous allons analyser le roman *Noir mais Marron* d'Yves Manglou. Ce roman traite l'histoire d'un esclave Yoruba en marronnage, son histoire de vengeance qui se termine dans une prise de conscience créole cherchant à faire de la terre réunionnaise la sienne. La transformation d'une identité racine, d'africain à une identité créole au cœur du marronnage, exprime la naissance d'une nouvelle possibilité du marronnage sortant d'une bipolarité identitaire, culturelle et politique ouvrant la Réunion à de nouveaux horizons. Dans une dernière partie, nous allons aborder le roman

Bourbon pittoresque achevé de Jules Bénard. Ce roman qui a tenté d'accomplir la mission d'Eugène Dayot, donne une fin à la saga créole *Bourbon Pittoresque*. Un roman qui rouvre un ancien débat sur le marronnage, où les protagonistes sont extrêmement « racialisés » et stéréotypés, ne tente pas de répondre ou de corriger mais de le terminer, d'imaginer une fin pour un texte inachevé pendant plus de 200 ans. A la lumière de la théorie de l'hybridité et de la créolisation, ce roman tente de faire renaître un métarécit en dehors de sa continuité.

1. *Le Nègre-Blanc de Bel Air* et l'abolition de l'esclavage : la fin d'un monde binaire ?

a. Introduction

Le roman *le Nègre Blanc de Bel Air*⁶⁵⁰ a été signé par Jean François Samlong en 2002 et est publié chez Serpent à Plumes. Le roman se situe à la veille de l'Abolition de l'esclavage dans la plantation de Bel Air, chez M. Boiviliers. Songol est l'esclave de la propriété mais le maître fait une expérience sociale avec ce dernier. Il lui apprend à lire et à écrire, il l'envoie à l'école avec son fils Paul Henri :

« J'étais allé à l'école avec Paul-Henri, son fils aîné, parce que, selon l'avis de mon maître, contrairement aux autres enfants esclaves qui vivotaient sur la propriété de Bel Air, j'avais des facultés d'assimilation et de compréhension. »⁶⁵¹

On voit que Songol est bien un cochon d'Inde dans un laboratoire qu'est la colonie qui cherche à faire des sujets partiels. L'école coloniale qui se présente ici comme un lieu d'expérience sociale se limite à produire des colonisés ni

⁶⁵⁰ SAMLONG, Jean-François, *Nègre Blanc de Bel Air*, Serpent à plumes, 2002, St Denis. Ci-après *NBBA*

⁶⁵¹ *Ibid.*, p 11.

Français ni esclave mais quelque chose entre les deux que Bhabha appelle « mimicry man »⁶⁵² :

« [...] Then the colonial mimicry, is the desire for a reformed, recognizable Other, as *a subject of a difference that is almost the same, but not quite*. [...] Mimicry is, thus, the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation, and discipline, which “appropriates” the Other as it visualizes power.»⁶⁵³

Comme l'indique Bhabha, la mimesis coloniale imposée sur Songol par son maître produirait bien un être ambivalent/hybride, tirillé entre deux mondes : l'un le monde colonial, blanc et celui du maître et l'autre le monde de l'esclave, noir et de l'Afrique. Tout le roman, rédigé à la première personne du singulier, laisse la parole à un esclave racontant sa situation ambivalente⁶⁵⁴ dans la colonie. Nous avons affaire à un roman qui rentre parfaitement dans le sujet de la déstabilisation du pouvoir colonial.

Quelques temps avant l'arrivée de la nouvelle de la liberté accordée par la République, le grand marron Waza fait une descente dans la plantation de M. Boiviliers pour se venger des Blancs. Le maître est gravement blessé et le fils Paul-Henri décide de venger son père et fait appel à la grande chasse. Il demande l'aide de Matamor, un chasseur de Nègres marrons. Songol s'invite dans cette aventure avec d'autres esclaves pour être témoin d'une chasse historique car une fois l'abolition déclarée, il n'y aura ni maître, ni esclave et par la suite plus de marrons. La forêt de Bélouve devient un lieu de transformation spirituelle pour Songol qui y trouvera les réponses aux questions qu'il se posait tout au long de sa vie. Lors d'une lutte mortelle, le Waza est tué par Matamor qui lui-même meurt dans les Hauts. La troupe descend pour témoigner du jour historique qui allait changer la vie des milliers

⁶⁵² BHABHA, Homi. K, “Of Mimicry and Man: The ambivalence if Colonial Discourse”, October, Vol. 28, *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis* (Spring, 1984), p. 126

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁵⁴ Cette ambivalence ici est née à cause de la mission civilisatrice et assimilationniste française. Alors que la colonisation anglaise ne touchait jamais à la question de l'assimilation.

d'esclaves. Sarda Garriga⁶⁵⁵, le père de la libération prononce son discours, Songol, le Nègre Blanc assiste à ce discours sur l'estrade, près de son maître, au centre du pouvoir. A ce moment, un autre nègre vise et tire sur Garriga, Songol, guidé par la voix de son père, protège le discoureur mais est mortellement blessé.

Le roman met en scène le moment crucial de l'Histoire de la Réunion qui aurait donné à cette île une égalité tant attendue par les déshérités de la société réunionnaise. Ce roman fait une sorte de retour en arrière, une évaluation de la situation de l'abolition du point de vue d'un Nègre blanc. Écrit à la première personne, ce roman laisse la possibilité d'entendre la voix des assimilés forcés par la colonisation, leur compréhension du monde colonial qui est située dans l'entre-deux : appartenir en même temps au monde du maître et à celui de l'esclave, Cela produit un autre discours comme suit :

« [...] emerges between mimesis and mimicry is a writing, a mode of representation, that marginalizes the monumentality of history, quite simply mocks its power to be a model, that power which supposedly makes it imitable. »⁶⁵⁶

Songol est le reflet de la faille du pouvoir colonial. Il s'approprie cette faille, pour à son tour, déstabiliser le pouvoir colonial. Songol se met dans une position de pouvoir car il connaît les deux mondes antagonistes de la Réunion : celui du colon et de l'esclave. Cela le place dans une position qui engendrerait une éventuelle négociation dans la quête de son identité.

⁶⁵⁵Sarda Garriga est le commissaire du gouvernement français qui proclama l'abolition définitive de l'esclavage en 1848 à la Réunion

⁶⁵⁶ BHABHA, Homi. K, "Of Mimicry and Man: The ambivalence if Colonial Discourse", *art.cit.*, p. 128.

b. Ni maître, ni esclave mais un être hybride monstrueux : l'histoire d'un héros ambivalent

Tout le roman est une remise en question des valeurs inaliénables, inculquées d'une part, par le pouvoir colonial et d'autre part, par les traditions africaines. Cela signifie que Songol rentre dans un espace liminaire où il est conscient de sa position :

« [...] J'ai été éduqué comme un blanc. C'est-à-dire qu'il m'a fallu tirer un trait sur ce que mon père m'avait enseigné à propos de moi, de mes ancêtres, de l'Afrique. »⁶⁵⁷

De ce constat fait par Songol, on comprend que le succès de la mission civilisatrice repose dans l'effacement de sa « vraie » identité africaine. Mais est-ce possible d'arracher à un esclave son essence nègre ? La réponse semble être négatif car on voit que, dès le début du roman, Songol n'appartient ni à l'un ni à l'autre monde mais occupe un espace d'intermezzo, un espace qui est un amalgame des deux. Pour occuper cet espace d'intermezzo, l'esclave doit être conscient de deux identités opposantes:

« J'occupais une espace intermédiaire entre la cour et la maison, un no man's land où j'étais seul avec moi-même. [...]. Rien a changé aujourd'hui où je suis ni nègre, ni blanc, un monstre en somme. Ou un homme tout simple. »⁶⁵⁸

La nouvelle identité posée par Songol est une identité hybride qui incorpore partiellement l'identité du colonisateur car Songol n'arrive pas à désapprendre de son éducation traditionnelle émanant de son père. L'identité blanche et noire, les deux deviennent ici une sorte de présence partielle, où l'identité blanche est tournée contre elle-même. Songol parle de ce moment d'imitation : « Vous devinez pourquoi j'ai vite appris à me méfier du sourire du Blanc. J'ai même réussi à faire mieux : à sourire comme lui. »⁶⁵⁹ On voit qu'en imitant le

⁶⁵⁷ *NBBA*, p. 11.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

maître et son sourire, Songol ne se transforme pas totalement en un blanc mais se retrouve dans une situation de pouvoir qui le permet de contester la supériorité blanche. Il la perturbe et la déstabilise par son regard. Bhabha explique que de cette situation est née une ambivalence. Elle n'est pas négative mais permet la naissance et la formation d'un discours alternatif qui secoue le fondement colonial basé sur la différence :

« A desire that, through the repetition of partial presence, which in the basis of mimicry, articulates those disturbances of cultural, racial and historical difference that menace the narcissistic demand of the colonial authority. »⁶⁶⁰

Cette contestation de la part de l'esclave perturbe le désir colonial et autoritaire du maître pour donner naissance à un nouveau discours qui dissémine le discours colonial. Ce discours commence par l'établissement de ce « je » colonisé qu'est Songol.

Le roman à la première personne met en jeu la question de la surveillance coloniale et le regard fixe du colonisé. La colonie est un espace en constante surveillance où le pouvoir surveille les colonisés. Mais dans le cas de Songol cette équation est remise en question. Il est surveillé cependant il commence à surveiller la société coloniale et la remet en question par ses doutes. Bhabha reprend l'idée où l'observé devient l'observant, le surveillé devient le surveillant :

«It is from this area between mimicry and mockery, where the reforming, civilizing mission is threatened by the displacing gaze of its disciplinary double that my instances of colonial imitation come. »⁶⁶¹

On note cette observation quand Songol surveille le maître:

⁶⁶⁰BHABHA, Homi.K, "Of Mimicry and Man: The ambivalence if Colonial Discourse", *art.cit.* p.129.

⁶⁶¹*Ibid.*, p 86.

« Tard la nuit mon maître veille encore. Je suis passé plusieurs fois devant sa fenêtre pour lui prouver que je monte bonne garde. Cette fois-ci, je le guette un moment assis à son bureau. »⁶⁶²

Songol se transforme maintenant comme un observant, c'est lui qui observe les mouvements de son maître, qui le libère de sa position de marginalité, car il entre directement en jeu avec le pouvoir. Il est aussi est un personnage symbolique de l'Histoire de la Réunion, car son hybridité qui comprend colon et colonisé marque la fin de l'esclavage et annonce la nouvelle société qui va naître quand sonne l'heure de l'abolition. Un prototype ? Un modèle d'avant-garde ? Ou un déjà-vu ?

Dans la littérature coloniale, dans le roman *Les Marrons* de Houat, Frême que nous avons analysé dans le premier chapitre, éduqué par le père de Marie, devient son nègre-banc. Nous sommes au carrefour de deux personnages que l'histoire littéraire répète mais avec un décalage de plus de 150 ans. Frême, dans le roman de Houat, sauve Marie de l'incendie. Un acte de reconnaissance pour la bonté de la famille du maître ou une question de devoir ? Nous pourrions déduire que l'acte de sauver Marie est un acte de devoir enrobé par l'amour. Il devient à son tour protecteur de la propriété du maître, sa fille⁶⁶³. Alors que 150 ans après, nous avons le personnage de Songol, un déjà vu de Frême. Contrairement à ce dernier, Songol est dans la position de reconnaître et par la suite de remettre en question sa situation ambivalente. Comme vu auparavant, c'est grâce au décalage du temps que Samlong, à travers son protagoniste Songol, questionne cette position hybride de Nègre Blanc. Or, Houat par le personnage de Frême soutient la thèse du métissage et de l'abolition. Il ne remet point en question l'ambivalence du personnage de Frême. Cette situation ne se brise pas totalement quand Frême comprend que le pouvoir colonial le verrait toujours comme un esclave. C'est pourquoi il choisit le marronnage, les

⁶⁶² NBBA, p. 16.

⁶⁶³ La femme blanche ou noir, dans toute l'histoire de l'humanité a été subjuguée et possédée par l'homme. C'est pour cela qu'elle est aussi une propriété honorée aux yeux du colon

Hauts, lieu propice à la libération du dilemme raciale et psychologique. Par contre, Songol choisit le bas car il est sûr de la transformation qui viendra avec l'abolition, sa libération, sans trop prendre la peine de lutter pour elle comme le faisait les marrons. Mais, la voie prise pour faire ce choix est difficile et est garnie de moments inconsistants. Frême n'avait pas trop réfléchi à son marronnage et le départ se fait de manière impromptue. Quitter les bas devient une nécessité.

L'opposition s'annonce chez Songol car il déclare dès le début de la narration qu'il n'aime pas cette terre : « [...] Parce que cette terre n'est pas la mienne. Ce pays me tient en esclavage, je ne l'aime pas »⁶⁶⁴. Mais la décision de marronner n'éclot pas encore en lui. Au contraire, on voit clairement cette haine contre la terre réunionnaise. Il n'habite pas cette terre et sa situation hybride au lieu de régler ce problème il semble l'aggraver.

« Où est ma place ? Comment choisir un camp plutôt qu'un autre ? L'eau m'étouffe, je veux m'enfuir. Fuir cette île qui, en une nuit, a fait de moi non pas un homme, mais un loup égaré parmi d'autres loups. »⁶⁶⁵

Les questions inconfortables sur son existence, sa place dans le monde et son avenir commencent à mûrir et la recherche des réponses ne peut que se faire dans les hauts lieux du marronnage. Dans cet acte de recherche de son appartenance, Nous voyons que Songol entre dans une phase de devenir-animal au sens deleuzien qui cherche à se reconnaître dans la multiplicité unifiant :

« Devenir-animal, c'est poursuivre l'altérité, c'est résister au laci identitaire et policé, c'est échapper aux rets des appareils institutionnels, c'est redevenir vivant, homme, femme, enfant, animal, végétal. »⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ *NBBA*, p. 19.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁶⁶ PARNET, Claire, « A comme animal » dans *Abécédaire de Deleuze*, Editions Flammarion, Paris, 2008, p. 25.

Comme le dit Deleuze, le devenir-animal de Songol met fin à sa position d'esclave pour lui rendre son humanité. Par son aventure dans la forêt, il devient « une bête » qui part à la recherche de sa proie qui est de redevenir homme. Mais Songol ne va pas marronner, au contraire, il s'attache à Paul-Henri et s'engage à la chasse aux marrons. Une autre décision exprimant son ambivalence car le choix d'aller à la chasse exprime-t-il son désir de devenir blanc? Ou est-ce un moyen subversif d'aller chercher les réponses cachées au sein de la nature où errent les esprits des ancêtres sans compromettre sa position de Nègre-Blanc ?

c. La chasse aux marrons : quelle est la place du noir qui accompagne le maître ?

Ce roman ne traite pas de la question du marronnage dans sa totalité ; où le héros marronne pour des causes diverses. Pourtant, Songol marronne dans la forêt de Bélouve avec les chasseurs. Comment comprendre sa décision de partir à la chasse ? Depuis le début du roman, Songol éprouve des sentiments mitigés sur le marronnage. On ne sait pas vraiment s'il l'approuve ou s'il le considère comme une gangrène qui ronge la colonie et surtout l'arrivée de l'abolition.

Sa première impression sur le marronnage est effectivement très négative. Il pense que les marrons appartiennent à un monde de bornés qui vont à l'encontre de la Vérité:

« Les Noirs marrons veulent empêcher la Terre de tourner en rond. [...] [...] Il faut aider le cycle de la vie en veillant à ce que ce ne soit pas les mêmes qui trônent sur les chevaux de bois. »⁶⁶⁷

Songol n'approuve pas la voie choisie par les marrons pour acquérir la liberté car elle encourage la violence. Ce raisonnement que Songol appelle « une réflexion » met en balance la cause des Blancs et des Noirs pour voir son équilibre. C'est le moment de la manifestation de son *agency* de subalterne

⁶⁶⁷ NBBA, p. 13.

hybride. Lui-même, étant un produit de cet équilibre, manifeste un déséquilibre car il pense toujours que « son maître est un grand maître ». Il ne remet jamais en question la place du maître. Il est une marque inhérente de ce produit colonial et l'épitomé de l'ambivalence. Ambivalent parce qu'il ne sait pas quel camp choisir et parce qu'il ne les met pas en opposition (Blanc et Nègre) au contraire il cherche à les équilibrer pour tirer le meilleur parti.

Les ambivalences du personnage de Songol s'affirment tout au long du roman. Il rêve du marronnage mais, le roman nous laisse des indices qui montrent qu'il résiste toujours à cette idée. Mais son lancinement commence à se faire de plus en plus du côté du marronnage :

« Les jours suivants, je passai tout mon temps à rêver de marronnage, de fuite dans les sous-bois, de razzias, sur les propriétés. Aujourd'hui, ça n'a plus d'importance. »⁶⁶⁸

On peut voir que le marronnage pour Songol au début, porte deux sens : l'un qui est plutôt négatif et l'autre comme un désir inhérent, insufflé peut être par sa nature nègre. Mais on voit très vite que, le marronnage devient un fantasme qui ne se réalisera pas directement.

Dans un premier temps, quand les marrons matraquent le maître, Songol prend une position et décide de ne pas le protéger :

« Je ne bouge pas. Je me sens libre, ne dépendant plus ni de Dieu ni du diable. J'écoute les battements de mon cœur qui me déconseille d'exposer ma vie dans un quelconque souci de sauver Bel Air. »⁶⁶⁹

Pourtant une fois que la chasse aux marrons est annoncée Songol décide de partir avec les chasseurs. Il déclare à Paul Henri que « [...] Ma vie, je la donne à mon maître »⁶⁷⁰ Par le biais de la chasse aux marrons, Songol remplit son devoir envers le maître. Si au moment de l'agression du maître, Songol n'avait

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

pas réagi, c'est parce que sa pulsion d'esclave avait pris le dessus de son dévouement au maître. Toutefois après une longue méditation, il se sent coupable aussi bien de la situation du maître mais aussi, de la situation esclavagiste par lequel tous sont liés :

« Depuis que je suis le Nègre-Blanc, ce pays, où le Malgache, l'Africain, l'Indien est enchaîné, torturé, humilié, me donne la nausée, quoique je n'ai jamais clamé mon indignation, ni soufflé le vent de la révolte. [...] »⁶⁷¹

Songol devient la proie de la suspicion. Plus que le maître, Paul-Henri n'a jamais eu confiance en ce Nègre Blanc. Depuis son enfance, Songol est maltraité par Paul-Henri. Il pense que Songol a joué un rôle dans l'attaque dont son père a été victime. Cela montre que le Colon veille toujours sur le Nègre-Blanc car il est conscient de la part d'esclave en lui. Nous constatons que, le maître et le Noir vivent de façon inconsciente le statut que donne Bhabha à ces êtres hybrides : « Almost the same but no white »⁶⁷². Si d'un côté, les semblables de Songol « se défient de [lui], ils [le] méprisent et [le] condamnent à la solitude »⁶⁷³, Paul Henri pense que « rien n'est plus traître qu'un serpent nourri au sein »⁶⁷⁴. C'est pourquoi, Songol est obligé de partir avec Paul Henri pour prouver sa reconnaissance et s'acquitter à nouveau de ses dettes envers son maître, qui est son second père. Mais ce choix repositionne Songol par rapport aux deux mondes binaires : l'un, celui de son maître et l'autre, celui des marrons. Le départ à la chasse l'ouvre certainement aux vérités qu'il recherchait. La question est de savoir comment sa position hybride réagit au cœur de l'espace du marronnage.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁷² BHABHA, Homi. K, "The other question", *art.cit.*, p130.

⁶⁷³ NBBA, p.33.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

d. Le mot-clef : la réconciliation et la liberté

Nous voyons très vite, que l'espace du marronnage que sont les Hauts devient un espace fantomatique où règnent d'autres forces, où les âmes des Noirs marrons errent et où la loi du bas ne fonctionne plus: « c'est un monde ferme qui exclut la raison, la logique, l'espoir » mais en même temps, il devient un lieu d'admiration tant magnifié par le discours colonial :

« [...]Il ne fait aucun doute que sur ces Hauteurs se cache la clef du beau pays que les explorateurs ont décrit avec enthousiasme, la clef du passage vers le bonheur, [...] où, les Marrons ont bâti leur royaume. »⁶⁷⁵

L'évocation de l'intérieur de l'île pour Songol ici, ne vient pas des récits racontés par les marrons retournés au camp mais à travers le regard du colon. Il voit la beauté de cette nature par le biais d'une vision imposée par son éducation coloniale. Nous le constatons quand il essaie de donner la raison de la descente de Waza, la veille de l'abolition, raison qui rejoindrait parfaitement une explication « blanche » provenant du pouvoir coloniale :

« [...] Il croit qu[e] les nouveaux citoyens désertent le travail au champ et, honteux de n'avoir pas tranché le nœud de la Servitude, l'arme à la main, se retireront tous, sur les Hauteurs de l'île et mettront en périls l'existence du royaume. »⁶⁷⁶

L'explication mise en avant par Songol, nous montre à quel point il est du côté du pouvoir. Dans l'imaginaire de Songol, un marron est un avide détenteur de pouvoir. En dehors de son admiration pour son maître, Songol part à la chasse pour chercher la réponse à sa question (qu'est-ce que je deviens ?⁶⁷⁷) mais la clef pour ouvrir le secret, le passage vers le bonheur réside bien dans un mot reçu de l'Ancêtre, ce qui montre bien que le monde des Hauts n'appartient qu'à celui qui a reçu le mot :

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, pp. 56-57

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 104.

« [Urzac] Il dit que la forêt n'ouvre ses portes qu'à celui qui a reçu de l'Ancêtre le mot. [...] Il l'a eu tout le temps qu'a duré sa fuite. [...] [Il] parle du deuil du mot-clef qu'il porte depuis dix ans. [...] le mot est dans l'oubli. »⁶⁷⁸

Voici la raison pour laquelle Songol est au cœur de la chasse aux marrons. Afin de chercher la réponse à ses questions ; il doit absolument chercher ce mot de l'Ancêtre. S'il le fait seul, il deviendrait marron ; ce qui lui ferait perdre son identité : du Nègre Blanc il deviendrait un Nègre Marron. Avoir le mot-clef, sans perdre son statut de Nègre Blanc n'est possible que par la participation à la chasse. Il peut regarder du pouvoir un des siens mais en réalité, sa quête ne rencontre pas les mêmes raisons que celles des maîtres. C'est ainsi que partir comme aide, dans la troupe de chasse permettrait à Songol d'accomplir deux choses en même temps : venger son maître et aussi chercher le mot-clef. Cependant, pour avoir le mot, il doit être un Nègre, et il se déclare en être un : « [...] Le massacre des vieillards a guéri de mon désir d'imiter le Blanc. Je suis Nègre. »⁶⁷⁹ Songol par cet acte essaie de trouver un équilibre dans le monde qu'il habite. Et seul l'espace du marronnage pourrait venir en son aide. Réussit-il dans cette entreprise ? Réunit-il le monde des ancêtres au monde du maître ?

Le mot clef tant cherché par Songol commence à se dévoiler à travers plusieurs actions qui se passent au cœur de cette forêt. D'une part, Urzac, l'ancien marron devenu esclave fidèle de Paul-Henri, meurt car son cœur a reconnu l'incendie qu'est le marronnage. Mais il a insufflé l'existence du mot-clef à Songol qui est maintenant à sa poursuite. Ensuite, le Waza et Matamor sont tous les deux tués et comme le dit Songol : « L'un et l'autre ont sans doute rêvé d'une même fin, d'un même enfer comme point d'orgue à leur aventure peu banale »⁶⁸⁰. Par la mort de ces deux protagonistes, le monde colonial binaire s'effondre : il n'y a plus de chasseur et plus de marron. Il n'y a plus de maître et plus d'esclave mais seule « la volonté de cheminer ensemble [...] aspir[ant]

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 99.

à rompre sans condition les chaînes de l'île»⁶⁸¹ persistera avec l'abolition de l'esclavage.

Sa rencontre avec l'aveugle va l'aider à gagner les secrets qu'il cherche. Cette réconciliation ne serait possible que par la voie de la liberté qui ne tardera pas à s'annoncer dans le bas. L'Aveugle annonce la bonne parole :

« [...] Plus jamais les fers et la barbarie, la liberté aux Nègres et pour la vie ! Plus jamais la fleur de lys et la forêt qu'on partage la paix du ciel étoilé ! »⁶⁸²

Cette voix prophétique de l'Aveugle invite le monde des marrons à descendre pour participer au grand jour de la libération : « des hommes et des femmes, des enfants qui regardent vers l'avenir, obstinément. Ils assument leur nouveau rôle, c'est-à-dire qu'ils ont hâte de vivre dans une île telle qu'ils ont imaginé. »⁶⁸³

Le monde est né et marche vers la liberté. Songol lui aussi marche vers le changement. Ces questions tourbillonnantes ont trouvé leurs réponses, « il n'y a plus de cri en lui ». Toute cette transformation n'était possible que par la voie du marronnage. Cette fois-ci, l'espace du marronnage n'a pas approfondi le sentiment nègre mais le sentiment d'une île libre où l'égalité régnera. La chasse a exorcisé Songol de son ardent désir de marronner.

Cette réconciliation interne qu'exprime Songol est bien le simulacre de la réconciliation du vrai monde. Car Songol est habité aussi bien par son maître que son père toutefois le temps est arrivé pour chercher à les faire vivre, ensemble, en paix. Le sage l'aide à ouvrir ses yeux sur un monde qui serait à l'image de Sangol, un amalgame des deux: « Mon maître m'a appris à

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 105.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 107.

raisonner et à déduire ; le sage m'apprend à ouvrir mon âme au monde de l'au-delà. »⁶⁸⁴

Ce nouveau monde reste maintenant à définir comme le dit Samlong :

« Peut-être nous faudra-t-il inventer des vocables pour chanter le pays de demain, car ceux d'hier sont chargés de malentendus et de souffrance. »⁶⁸⁵

Cette phrase nous rapproche dans la nostalgie du mouvement de la Créolie qui cherchait à redéfinir la littérature en dehors de son historicité. Car l'auteur le dit « la principale caractéristique du Nègre, c'est d'exister dans les lourdeurs du passé ou la fugacité de l'instant. »⁶⁸⁶ C'est ainsi que le premier pas vers un monde réconcilié est à faire par l'esclave, sans trop le bousculer ou trop le déranger.

Cependant, cette réconciliation et la liberté viennent avec un prix à payer. Songol, une fois descendu dans l'habitation prête à participer au grand jour de l'abolition se laisse paraître comme « un blanc parmi les blancs. » Car Songol croit fermement que « des esclaves qui ont un genou à terre depuis si longtemps qu'ils ne relèveront pas seuls ». Là encore, il parle de l'importance d'une libération assistée. Cependant, ce que Songol oublie c'est qu'il meurt pour la liberté des blancs. Une liberté comme l'annonce son maître même, est « un cadeau de la divine providence »⁶⁸⁷. Cette liberté octroyée tant chérie par Songol est expliquée par Fanon:

« Mais le nègre ignore le prix de la liberté. [...] De temps à autre, il se bat pour la Liberté et la Justice, mais il s'agit toujours de liberté blanche et de justice blanche, de valeurs sécrétées par les maîtres. »⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 123. Cela ressemble au propos de Fanon qui ne veut plus être l'esclave de l'esclavage.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁸⁸ FANON, Franz, *Peau noire masque blanc*, p. 218.

De plus, cet instinct de « protéger l'orateur » lui vient par la voix de son père. C'est la voix de l'Ancêtre qui le pousse à donner sa vie pour « la liberté offerte aux milliers d'hommes et de femmes » et cette liberté « mérite ce sang versé qui plaide en faveur de la paix ». Sa mort est la symbolique de la mort de toute révolte possible car l'esprit de révolte est tué d'une part, par la mort de Waza et d'autre part, par l'annonce de l'abolition. Pour Songol cette mort « le guérit du passé».

Le roman *Nègre Blanc de Bel Air* placé à la veille de l'abolition de l'esclavage traite parfaitement de la question identitaire d'un esclave blanc qui cherche à s'affirmer dans ce monde binaire. Il trouve la réponse à ses questions existentielles par la voie du marronnage qui, devient un passage obligatoire pour se libérer d'une chaîne qui va au-delà de la relation maître et esclave. En bref, Songol donne sa vie à la fin pour sauver la liberté « blanche » et pour laisser la paix régner sur terre. Un roman prônant l'hybridité qui serait le fils conducteur de cette île oublie que l'hybridité dont il est question, au niveau psychologique, manifestera son vrai visage au moment de la crise. Quel camp choisirait un Nègre-Blanc quand un peuple déclarerait la guerre d'indépendance ? La réponse semble claire. Il entend la voix de son père « Nègre » lui dire qu'il faut sauver son maître. Sa mort permet aux Réunionnais d'accepter Garriga comme leur père et la Marianne comme leur mère, et d'accepter sa (celui de Garriga) devise Liberté, Egalité et Fraternité.

2. *Noir mais Marron* : le voyage vers une identité créole

a. Introduction

*Noir mais Marron*⁶⁸⁹ est un roman paru en 2006, écrit par Yves Manglou, a pour sujet le marronnage. C'est un roman écrit à la première personne du singulier, comme presque parti pris, un voyage. Cette fois-ci, l'auteur place son intrigue au XVIIIe siècle, au début de la colonisation. Ce roman aborde en entier la question du marronnage à La Réunion et porte en héros marron non pas un Malgache mais un esclave d'origine Africaine. Le père de Sagaye, Sambo, part en marronnage et se fait capturer par les chasseurs. Son retour à la plantation et le châtement qui lui a été infligé marque pour toujours la vie de Sagaye qui, dès son jeune âge s'évertue à venger son père.

Le roman commence par les scènes du retour à la plantation, les châtements et la mort de Sambo, qui incitent Sagaye à reprendre la route des Hauts comme l'a fait son père, grâce à l'initiation du vieux Saphime, un Malgache. Nous avons pour la première fois, dans la littérature de la Réunion, une Introduction élaborée du Moring. Cette danse de combat qui a ses origines afromalgaches, était pour les esclaves une façon d'exhiber leur capacité combative d'une part et d'autre part en dehors du marronnage, le Moring constituait une échappée spirituelle sur l'habitation, au temps de l'esclavage. Stéphane Hoareau dans son article⁶⁹⁰ nous explique l'origine de cette tradition :

« [...] Avant l'abolition de l'esclavage (de 1848), le *moring* était l'une des principales « activités de loisirs » des esclaves. [...] À la suite de l'abolition, ses principaux pratiquants, descendants d'Africains, de Malgaches, de Comoriens ou encore d'engagés indiens, continuèrent à perpétuer sa pratique [...]. »

⁶⁸⁹ MANGLOU, Yves, *Noir mais Marron*, Les Editions Paille-en-queue noir 2006, St Denis. Ci-après *NMM*.

⁶⁹⁰ HOAREAU, Stéphane, « Le moring, danse réunionnaise de combat », <http://mondesfrancophones.com/espaces/periples-des-arts/le-moring-danse-reunionnaise-de-combat/> consulté le 22 janvier 2017.

Un combat sous forme de danse est un art de camouflage par excellence. En effet, traditionnellement, dans les sociétés africaines et malgaches, l'exhibition de la virilité de l'homme fait partie intégrante de leur tradition et leur culture. Tous ces peuples jetés sur une nouvelle terre, renouent avec le pays de leurs ancêtres par cette danse de combat réservée exclusivement aux hommes. Avec le temps, cette danse sort de l'exclusivité « afromalgache » pour ouvrir les portes aux engagés indiens. Yves Manglou décrit cette fonction camouflée du *Moring* dans le roman :

« Les Blancs toléraient cette pratique pensant que c'était un simulacre de bagarre, une sorte de danse, un truc de Noir quoi ! [...] Le but caché était un entraînement guerrier, un art martial à transmettre, vieux comme la terre d'Afrique. »⁶⁹¹

L'histoire nous apprend que cette danse de combat a été totalement délaissée et est tombée dans les oubliettes du temps notamment par son lien historique avec l'esclavage. Plus précisément, c'est à partir de 1946, avec la départementalisation et la politique de l'assimilation, que cette danse a été rejetée comme une affaire honteuse appartenant à la culture esclave. Comme nous pouvons le voir à travers les écrits de Hoareau, cette tradition a disparu de la tradition « créole » au milieu du XXe siècle :

« Le *moring* [...] est frappé du même sceau de déni, de marginalisation, de folklorisation et d'« interdiction ». Il n'est certes pas officiellement interdit mais, lentement, il disparaît de l'espace public pour laisser place à d'autres pratiques corporelle [...]. »⁶⁹²

Le roman essaie de raviver cette tradition dans l'espace littéraire et le place non seulement dans l'espace de la plantation mais la transporte aussi dans les Hauts, au sein de la communauté marronne.

Le héros du roman, Sagaye, à l'aide de Saphime, apprend à maîtriser le *moring* et devient un meilleur *moringeur*. Sa partie avec Ratsy, un commandeur

⁶⁹¹ *NMM*, p. 23.

⁶⁹² HOAREAU, Stéphane, « Le *moring*, danse réunionnaise de combat », *art.cit.*

malgache tourne mal, ce dernier perd dans le jeu et veut se venger de Sagaye. Sagaye marronne et complotte l'assassinat de son maître Delamarre ; mais pour faire ainsi, il commence tout d'abord à gagner la confiance du maître grâce à l'art du camouflage, puis une fois marron, il apprend à être un vrai marron au sein du village de Mafat et il se venge de la mort de son père en exterminant la famille de son maître .

Noir mais Marron, est une histoire de vengeance par excellence, celle d'un fils Yoruba à travers le marronnage, Yoruba qui se transforme en un Créole noir de Bourbon. Le marronnage est un fait exclusif des Malgaches depuis le début de la colonisation. Avec l'Introduction de Sagaye, « fils de Sambo, un Yoruba », l'auteur tente de diversifier ce phénomène. Sambo n'attend que le retour au pays des Ancêtres néanmoins, il comprend très vite qu'il appartient à cette terre qu'est Bourbon. Dès lors de l'identité fixe d'Africain il évolue et devient un Créole, quelqu'un qui appartient à la terre réunionnaise. La transformation d'un Yoruba à un Créole ne se fait pas, pareillement à l'hybridité qu'a connue Songol, ni par l'arrivée de l'abolition de l'esclavage. Mais cette identité est née à partir de la prise de conscience de son entourage, de la terre réunionnaise et de la nouvelle vie en liberté dans les Hauts.

b. Une initiation vers le marronnage : une longue préméditation

Après la mort de son père Sambo, Sagaye se voue à sa vengeance et tout le roman se raconte comme un *buildingsroman* où le petit garçon grandit. On voyage avec lui et sa conviction vers la découverte du marronnage et du *Moring*. Il prend Saphime, un vieux malgache comme maître qui l'initie aux arts de la vie et au marronnage. On voit aussi que le marronnage est une longue préméditation, car il veut suivre la voie de son père⁶⁹³. Il ne veut rien brusquer mais attendre que tout se mette en place pour son évasion. La première leçon qu'il apprend est bien de répondre oui à toutes les questions. Saphime lui

⁶⁹³Son père lui dit « ne pleure pas, ne dis rien ! Souviens-toi ! », *NMM*, p12.

affirme en créole « dan'oui la point bataille »⁶⁹⁴. Mais secrètement, Sagaye apprend à survivre dans cet environnement : à tisser les feuilles de choka⁶⁹⁵, à faire un toit sur sa tête et le plus important s'initie au *Moring*.

Le roman nous donne une description assez vivante de cet art qu'est le *Moring*. Avec ces instruments de musiques et ces mouvements, l'auteur fait de cette danse une initiation importante au marronnage. Elle ne fortifie pas uniquement le corps mais aussi l'esprit rebelle de Sagaye, parce que le *Moring* est tout ce qui est, le contrôle, la concentration qui lui permettrait de s'unir avec l'Être Suprême :

« [...] Le son des tambours s'amplifiait, le rythme s'accélérait, mon cœur battait au même rythme, j'étais presque en transe. La petite assemblée oubliait ses malheurs quotidiens, la tête se vidait. »⁶⁹⁶

En dehors de la pratique du *Moring*, Saphime initie Sagaye à son environnement : les plantes, l'agriculture, la construction etc. Les exemples se multiplient. De la coupe des feuilles de chokas à la préparation des paillasses, Saphime enseigne tout le savoir pour la survie d'un esclave sur cette nouvelle terre d'accueil :

« Je découvris ainsi le colcol, le zerbabouc, le jean-robert, la morelle, la pariétaire, la sensitive, les zoumines..... Un soir, le vieux me fit cuire ces fameux zoumines et je découvris alors un bien précieux secret. »⁶⁹⁷

Pour un marronnage prémédité, la préparation se fait au quotidien. Il entraîne ce jeune tout d'abord à être conscient de son environnement, de ce qui l'entoure et comment l'utiliser pour survivre dans des conditions extrêmes. Par

⁶⁹⁴ C'est qui l'avons traduit : "Dans un oui, il n'y aura pas de bagarre"

⁶⁹⁵ Une plante endémique à la Réunion

⁶⁹⁶ *NMM*, p.30.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

cette prise de conscience de l'environnement, Sagaye pratique le Détour d'Edouard Glissant, le fait de « revenir sur le lieu ». ⁶⁹⁸

En dehors de cela, l'initiation à la langue malgache est ici très importante car pour Saphime, le Malgache est la langue des marrons :

« Il m'apprit à comprendre et à parler le malgache, me laissant entendre que la majeure partie des Marrons était de sa race, qu'ils ne parlaient pas un seul mot de français, ni de créole de Bourbon. » ⁶⁹⁹

Jusqu'à présent, presque tous les romans ou autres genres ont fait du marronnage une sorte d'impulsion instinctive ou un sentiment socialement motivé. Ou parfois, comme l'ultime possibilité de vivre en liberté. Le roman *Noir mais Marron* nous présente le marronnage comme une décision consciente qui se prépare dorénavant dans la plantation, en s'abreuvant des savoirs faire. Et le départ en marronnage se fait avec beaucoup de patience et de contrôle, car l'idée de marronner est comme un volcan qui est en préparation d'une éruption. La lave se prépare au cœur de l'esclave et coule quand il a franchi les frontières de la plantation. Au cœur du marronnage Sagaye dit :

« Il est vrai que pour beaucoup de Noirs qui fuyaient les propriétés, c'était souvent sur un coup de tête, ou quand une occasion se présentait. Jamais le marronnage n'avait été associé à un embryon de préparation. » ⁷⁰⁰

Nous voyons que Sagaye va marronner physiquement de la plantation alors que c'est le vieux Saphime qui l'aidera à entreprendre ce voyage aussi bien spirituel que libertaire. Et l'auteur nous apprend que le marronnage devient une préparation de la communauté :

« Tout mon viatique était là, rassemblé pour ma fuite [...], le bertel qui devait embarquer tout cet attirail, avait été fabriqué par

⁶⁹⁸ GLISSANT, Édouard, *DA*, p. 56.

⁶⁹⁹ *NMM*, pp. 24-25.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 68.

ma mère qui était devenue la plus merveilleuse [...], des tresseuses de vacoa. Ainsi elle savait aussi ! »⁷⁰¹

On voit que le marronnage qui est dans le sang de Sagaye est encouragé par sa mère. Cela montre aussi que le marronnage devient dans ce roman une action soutenue par la communauté des esclaves. Tout le monde s'entraide pour que Sagaye réussisse dans ses affaires. Saphime impose deux conditions pour marronner :

« D'abord une course longue pour le propriétaire et la seconde, attendre la saison des pluies et des fruits pour faciliter ma fuite. Les fruits me permettraient de me nourrir plus facilement pendant les premiers jours, la pluie effacerait mes traces [...]. »⁷⁰²

Saphime attend que la période propice se présente car cette initiation au marronnage pourrait bien coûter la vie à Sagaye. Il choisit donc méticuleusement la saison pluvieuse pour rendre impossible la détection des traces de Sagaye par les chasseurs. Et en plus du choix du temps, il lui transmet la chanson des marrons qui lui servira de carte et de boussole :

« Devant moi la lune,
Derrière moi la grosse étoile,
[...]
Va vers l'arbre qui pique
Aigre est son fruit
Monte la lune
Monte la lune
N'aie pas peur de la falaise
Elle descend,
[...]
Passe-là
Trois rochers te surveillent
Traverse... »⁷⁰³

Armé des savoir-faire et de la chanson, Sagaye part en marronnage, et c'est le grand marronnage qu'il a choisi. Néanmoins nous constatons que tout au long

⁷⁰¹ *Ibid.*, p 42.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*, 47.

de sa course dans la forêt, Saphime est présent sous forme d'ange gardien. La véritable vie en marronnage commence pour Sagaye à partir du moment où il prend en mains son destin.

c. La vie en marronnage : la remise en question de son sens ?

Une fois dans la forêt, on voit que Sagaye traverse des transformations importantes. Il comprend très vite que la vie dans les Hauts se constitue en trois actes : « manger, dormir, [s]'habiller, donc chasser, cueillir, transformer, construire »⁷⁰⁴. La liberté qu'offre le marronnage est de transformer la vie d'esclave en celle d'un homme libre. En voie de découverte de son nouveau territoire, Sagaye tombe dans les mains de Mafate, le Grand Marron iconique de la Réunion. Il commence à comprendre le véritable sens du marronnage une fois qu'il rencontre Mafate. Cette rencontre l'amène dans un état où commence à se manifester, son ambivalence à propos de la liberté :

« [...] Ces Marrons [...] avaient fui comme moi, ils avaient refusé la servitude, ils avaient une certaine idée de la vie qu'ils voulaient mener ou plutôt de la vie qu'il ne voulait pas mener ! Étaient-ils libres pour autant ? »⁷⁰⁵

Se poser la question de savoir s'ils sont vraiment libres dans les Hauts met en évidence le dilemme du personnage de Sagaye, lui qui a prémédité le marronnage. Cependant, on continue à comprendre que le marronnage que Sagaye avait en tête et la véritable situation sont très différents:

« Les autres Marrons étaient réduits presque à l'esclavage et récupéraient les miettes des récoltes et du butin de quelques rares descentes dans les plantations isolées. [...] Bref Mafate et Delamarre se ressemblaient beaucoup ! »⁷⁰⁶

On comprend très vite que la définition de la liberté est dissociée de la question du travail. Le marronnage est compris comme une activité qui prône la liberté

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 71

dans son sens philosophique. Une fois que le marron a brisé les chaînes de sa servitude, il ne va pas se vouer à ne plus jamais travailler ! Au contraire, il réévalue le travail en communauté. Pour Marx, le travail est « l'acte de l'autogenèse de l'Homme »⁷⁰⁷, c'est-à-dire, que c'est par le travail que l'Homme se forge. La société marronne éclatée et constamment guettée n'a pas eu le temps nécessaire de se transformer en une véritable société, c'est-à-dire, une société qui a pu briser les chaînes de l'oppression économique. Comme le dirait Marx, ils n'ont pas eu le temps de fonder une économie alternative où le travail devient un plaisir.

Sagaye ici, fait une comparaison de la vie en marronnage et de la vie dans la plantation en tant que deux systèmes quasi identiques. Cette comparaison entre le maître et le chef des marrons n'est possible que par cet écart temporel. Car avec le temps, on commence à remettre en question les métarécits produits sur le marronnage aussi bien au temps de la colonisation qu'au temps de la post-départementalisation. Pour Yves Manglou, la société marronne devrait prôner l'égalité et la liberté mais après l'observation de Sagaye, ce rêve tombe dans l'amertume. Les Hauts et le bas semblent se fondre en un. Le marronnage et tout l'aura construit autour de cet acte se diluent dans la manifestation de l'*agency* «interrogatif» du marron. Dans ce cas, l'idéalisation du marronnage est démontée et est refusée. Le personnage de Sagaye au sein de la communauté marronne de Mafate se positionne aussi bien comme un marron que comme un esclave. Sa position lui permet de comprendre la communauté avec une distance. Malgré les problèmes que rencontrent les marrons de Mafat, Sagaye grandit au sein de cette liberté.

Le roman est raconté d'une telle façon que Sagaye devient un anthropologue endogène. Sa position d'étranger accepté au sein de la communauté lui donne un espace pour réfléchir sur le marronnage. Ses réflexions se portent sur des

⁷⁰⁷https://fr.internationalism.org/ri412/la_conception_du_travail_dans_la_societe_communiste.html

problématiques de surpopulation, du manque de denrée etc. A travers les yeux de Sagaye, le marronnage cesse d'être cet acte romantique et rebelle. Sagaye réalise la nouvelle vérité :

« [...] Nous avons nos repères, les choses et les lieux avaient un nom, la vie se bâtissait dans le temps et dans l'espace, nous aurions pu nous restructurer, redonner un vrai sens à notre existence. [...] »⁷⁰⁸

C'est en nommant les lieux qu'une population commence à appartenir à un espace donné, et en nommant les cirques, les marrons commencent à posséder cette terre. Mais ce simple travail de nommer son environnement ne lui suffit pas. Il cherche un sens à cette vie. Nous avons pu constater que depuis la littérature coloniale, le marronnage a toujours été associé à un sens. Autrement dit, il était toujours mis au service d'une quelconque idéologie (coloniale, marxiste) mais il n'a jamais été compris au sens philosophique. Ce roman, comme le disait les Créolistes martiniquais sur la Créolité, tente de libérer le marronnage « du militantisme littéraire anticoloniale »⁷⁰⁹ pour « [se] connaître, dans [ses] tares, dans [ses] écorces et dans [ses] pulpes, en rêche nudité »⁷¹⁰

Cette acte de dénudation du marronnage de toute idéologie (coloniale, militantisme postcoloniale et créolisation) est-il une tentative de trouver un sens philosophique et spirituel ? Si le marronnage arrête d'être une quête de la liberté que devient-il alors ? Quel est son sens en dehors du cadre de l'esclavage?

⁷⁰⁸ *NMM*, pp .92-93.

⁷⁰⁹ BERNABÉ et al, *Éloge de la créolité*, *op.cit.*, p. 37.

⁷¹⁰ *Ibid.*

d. Le voyage d'un Yorouba vers un créole noir : L'affirmation de l'agency marron

Car en grandissant Sagaye découvre une multitude de sens du marronnage, de vivre en marronnage, devenir et être marron. Maintenant, il est temps de devenir un véritable chef marron. Dans son évolution psychologique, Sagaye annonce un jour :

« Ce jour-là, j'abandonne définitivement toute idée de retour sur la terre de mes ancêtres. J'étais de Bourbon et cette terre m'appartient autant qu'aux blancs qui s'y trouvaient. [...] »⁷¹¹

C'est à ce moment de prise de conscience que Sagaye devient un Créole. Il comprend qu'il la partage avec les Blancs et que le retour ne sera pas possible. Comme dans le cas du roman *Nègre blanc de Bel Air*, l'espace du marronnage devient un espace de méditation et de négociation. Méditation car la solitude et la rupture de l'esclavage permet au marron de prendre conscience de son état d'homme libre et de ses actions. Négociation car il tente de sortir de son identité fixe « Malgache » ou « Africain » pour devenir Créole, un premier pas vers l'affirmation de son *agency*.

Le roman ne se termine pas dans l'oubli de cette vengeance mais comme tout a son temps propice, la vengeance a pris son temps. L'ultime but de Sagaye est de venger son père et il le fait. La vie en marronnage ne lui a pas arraché du cœur ce sentiment au contraire, il l'aggrave. Sagaye tue le maître à l'aide de nouveaux marrons élevés par Saphime lui-même. La scène est gore. Et cette vengeance n'est possible que, quand il se transforme en « Sagaye, fils de Sambo, Marron de Bourbon ».

Cette transformation de Yoruba en un marron décide du jeu de la vengeance. On voit que le héros de ce roman subit des changements et ils ne sont possibles que par le biais du marronnage. Par contre, la vengeance reste et est bien

⁷¹¹ *NMM*, p.93.

nourrie dans les Hauts, au fond de son cœur. Sa vie en couple, avec la lavandière Sarlave qu'il a enlevé, n'a pas changé cette décision. A ce moment, le roman tombe dans une contradiction. Si le marronnage devient pour Sagaye un espace de prise de conscience de son identité marron-créole, pourquoi la vengeance s'abreuve-t-elle toujours en lui ? Nous pouvons spéculer que l'acceptation de cette terre ne l'a pas guéri de la perte de son père. L'ambivalence du personnage de Sagaye manifeste différemment de celle de Songol. Songol était en constante remise en question de sa position dans le marronnage, mais pour Sagaye, ses questions, ne lui permet pas de pardonner le maître. Cependant, on verra que la mort est imminente pour Delamarre et pour Mafate qui met fin lutte symbolique entre maître et esclave.

Dans ce cadre, nous revenons sur l'image symbolique de la mort de Matamor, le chasseur de marrons et de Waza, le marron qui annonce et brise la chaîne de l'esclavage dans le roman *Nègre blanc de Bel Air*. Dans le *Noir mais Marron*, la mort de Delamarre apaise la colère de Sagaye, et la mort de Mafate, les cœurs des colons. La mort de Mafate annonce la fin de la longue histoire d'une figure du marronnage et par la suite de la saga du marron indomptable. Son héroïsme termine sous les crachats du peuple blanc :

« Mafate ! On ne connaissait que son nom, un héros doublé d'une légende pour les Noirs des plantations, mais une plaie vivante pour les colons blancs. La Légende Noire terminait sa carrière au bout d'une gaulette fichée dans le sable noir de Saint-Paul. »⁷¹²

Mafate est mort, ce qui met fin à la fréquence du marronnage, mais la mort de Delamarre fait que sa famille quitte l'île après avoir tout vendu. Le retour au pays des ancêtres, dans ce roman s'opère pour le colon et non pas pour le marron, car ce dernier n'a pas de pays où retourner. Albert Memmi dans son

⁷¹²*Ibid.*, p. 126.

*portrait du colonisé*⁷¹³, explique le moment ultime du colon qui envisage un retour vers la métropole, Il s'agit du jour où « l'économique est atteinte »:

« Ils tiendront donc le plus longtemps possible, [...] Mais si un jour l'économique est atteinte, si « les situations » [...] courent des dangers réels, le colonisateur se sent alors menacé et songe, sérieusement cette fois, à regagner la métropole. »⁷¹⁴

L'«économique» est atteinte pour la famille Delamarre alors, elle quitte la terre coloniale pour la Métropole. La mort du marron et le départ de la famille Delamarre ont une importance égale dans ce roman. Ces deux événements ne sont pas mis en concurrence par l'auteur car les deux marquent l'histoire de l'Île. Alors que dans la littérature coloniale, le départ du maître n'aurait pas été possible comme la mort du marron dans la littérature du militantisme. Il n'est possible de les voir ensemble lorsque la mémoire de ces deux événements est négociée pour appartenir à la mémoire de la Réunion, de son peuple. «La spirale de la vengeance» ne s'arrête qu'avec le départ du colon, lui aussi dépouillé de son identité, de sa langue, et de son peuple, qui se retourne vers une terre inconnue. L'auteur nous projette les problèmes rencontrés par la famille du maître qui, elle aussi a fait de cette terre la sienne mais, est aujourd'hui obligée de la quitter. En présentant le point de vue du maître, Manglou réconcilie la mémoire du marron et celle du maître. La souffrance de ce dernier explique aussi le système dans lequel il vivait :

« La robe avec laquelle voyageait la vieille Delamarre était la seule qu'elle avait pu sauver de l'incendie.... Les colons de Bourbon n'aimaient pas les pauvres, personne n'était venu les accompagner au débarcadère [...]. »⁷¹⁵

L'auteur n'occulte pas les sentiments de la famille Delamarre. Leur départ vers la Métropole se fait très difficilement. :

⁷¹³ Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Petite bibliothèque Payot, 1973, Paris.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷¹⁵ *NMM*, p.129.

« Le fils Delamarre n’arrivait pas à quitter le pont. [...] Il partait pour la France, [...] dont on lui avait dit tant de bien. [...] Il ne connaissait que l’odeur de la vanille, l’odeur du café, le chant des alizés.[...] Bourbon ! »⁷¹⁶

Le départ de la famille du maître est peut être une décision pratique mais ce n’est pas facile pour ce dernier. Le maître est lui aussi Créole et il habite aussi cette terre qu’il a chéri. En s’éloignant des rivages de Bourbon le fils Delamarre se souvient de La chanson :

« Sur l’argamasse
Baies rouges sang
Sueur, Chabouc
Café, noir
[...] »⁷¹⁷

« C’est l’amponga-bé [...] le chant du tambour qui martèle ma tête » dit le maître. Ce ne sont pas les comptines françaises ou les chansons françaises qui lui reviennent mais, le tambour africain qui fait aussi bien partie de son patrimoine que celui des esclaves. Ce qui montre que le maître qui pense avoir enfermée dans son identité blanche est, en fait, créole du sens qu’il habite aussi bien la culture blanche que celle des noirs.

Sagaye lui aussi paie le prix de sa vengeance par la perte de son identité Yoruba qu’il chérissait tant :

« Los de cette fuite en solitaire, pendant les rares moments de répit, je pris enfin conscience de ma vie. [...] Je ne pouvais plus être un Yorouba, je n’étais pas un Africain, j’étais un créole noir de Bourbon. »⁷¹⁸

Sagaye, se transforme d’esclave à un marron, d’un Yorouba à un créole noir de Bourbon. Et l’ultime transformation se fait par la naissance de son fils qu’il nomme «Saphime, fils de Sagaye, Noir et Marron ».

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p 132.

La transformation de la conjonction de coordination « mais » à celle de « et » donne un nouveau sens à l'identité dans ce roman. D'une différence entre une identité Yorouba et Marron on passe, à un amalgame entre Créole Noir et Marron. On comprend ainsi qu'au sein du marronnage, la notion de l'identité est mouvante et n'est pas figée. L'esclavage a fait naître l'opposition des identités alors que le marronnage les soude pour en faire naître une autre qui embrasse la différence. Cela permettrait aux esclaves d'appartenir à cette terre, de la posséder et d'y habiter. D'un objet colonial, l'esclave se transforme en un sujet de l'histoire, et éventuellement sculpte son identité. En même temps, cette transformation n'est rendue possible que par une violence intense qui bougerait de ce qui est statique, tel le Volcan lui-même fait bouger, déplacer et renaître l'île à chaque fois qu'elle devient stagnante. Sagaye dit :

« Ce sang-là, lavait le sang de mon père versé par les Blancs, lavait le sang des colons versé par mes frères noirs et par moi-même. »⁷¹⁹

L'histoire du marron et du maître sont purifiées de la souillure et entament une nouvelle phase. Si la famille Delamarre doit recommencer leur vie en France, Sagaye lui annonce la fin du marronnage à la Réunion : « le grand rêve marron était terminé et hormis quelques cas isolés, les cirques ne résonnaient plus du son du tambour »⁷²⁰. Les mémoires blessées devraient s'apaiser pour se construire dans le respect mutuel et dans la réconciliation, qui projetteraient la reconnaissance et l'acceptation de la différence. La tradition de faire de l'espace du marronnage un espace propice de la naissance d'une nouvelle humanité persiste dans le cas des deux romans étudiés. La prise de conscience de son existence se fait dans la liberté et non pas dans l'oppression. Le roman *Noir mais Marron*, ne construit pas un monstre comme Songol, déchiré entre deux identités mais un Homme qui est obligé de se transformer par le biais de la violence, de la mort et qui par la suite transforme le maître.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p133.

⁷²⁰ *Ibid.*

3. *Bourbon Pittoresque achevé* : une métafiction historique ou un roman kitsch?

a. Introduction

Jules Bénard, en 2012, a tenté d'achever le fameux roman de Dayot: *Bourbon pittoresque* sous le titre de : *Bourbon pittoresque achevé*⁷²¹. Nous avons déjà rencontré en 1957, le roman : *une colonisation ou l'idéal d'amour* de Claire Bosse, que nous avons analysé dans le chapitre trois, il s'agissait d'une première tentative donner une fin à l'œuvre créole, par excellence, d'Eugène Dayot. Bénard, un ancien professeur d'école s'est lui aussi essayer à continuer cette saga pour lui accorder une fin. Permettons-nous de nous rappeler que, le roman : *Bourbon Pittoresque* est inachevé et que Dayot a laissé son roman au milieu de la chasse aux marrons entreprise par la troupe de Mussard. La troupe est donc, à la chasse de Diampare, le marron qui a pillé la maison du père Touchard. Françoise et le jeune Jean-Baptiste, chasseur sont des amoureux qui n'attendent que la fin de la chasse pour se marier et commencer leur vie dans cette colonie. Dayot nous a laissé à l'étape « engagement au sommet de Bénard » où la congrégation des marrons se fait.

Dans sa préface, Jules Bénard admet que le roman n'est pas écrit « à la manière de Dayot » mais, il recherche plutôt à lui rendre hommage en donnant une fin à son épopée. Cependant, dans cette hors texte, à aucun endroit, Bénard ne mentionne l'existence du roman de Claire Bosse.⁷²² Bref, Bénard, au contraire de Dayot fait de Jean-Baptiste le héros de ce second texte. Par contre la tradition continue : Diampare et Mafat sont en rivalité. La lutte entre le marron Malgache et Africain se perpétue. De l'autre côté, la troupe de Mussard reste coincée dans la forêt à cause d'un ouragan qui bouleverse la situation. Lors

⁷²¹ BÉNARD, Jules, *Bourbon Pittoresque Achevé*, Azalée Editions, Saint-Denis, 2012. Ci-après *Bourbon Pittoresque*

⁷²² À notre grande surprise, cette tentative n'est pas neuve et nous nous demandons pourquoi l'auteur n'a pas mentionné l'existence de ce texte.

d'une lutte ouverte entre les marrons et les chasseurs, Jean-Baptiste est blessé et est capturé par Diampare qui est lui-même en fuite. Il le ramène au camp de Mafat. Par la suite Jean-Baptiste devient un prisonnier de Mafat comme le protagoniste du roman de Vaxelaire, Guillaume Brancher⁷²³. Par contre, la fin envisagée par Bénard est différent de tous les auteurs que nous avons étudiés depuis le début de la littérature réunionnaise. Bénard fait de Jean-Baptiste un amoureux fou de Lalao, la fille de Mafat. Son amour pour Françoise tombe dans l'oubli une fois qu'il commence à fréquenter cette femme dans les Hauts, où il découvre la vie quotidienne des marrons. La fin du roman annonce le retour à la Grande Terre Rouge de Lalao et de Jean-Baptiste.

Linda Hutcheon, propose la notion de métafiction historique dans son analyse de la littérature postmoderne. Elle constate toute une gamme de paradoxe dans cette littérature qu'elle définit :

«Historiographic metafiction, [...] keeps distinct its formal auto-representation and its historical context, and in so doing problematizes the very possibility of historical knowledge, because there is no reconciliation, no dialectic here—just unresolved contradiction. »⁷²⁴

Le roman *Bourbon Pittoresque Achevé*, vu sous l'angle proposé par Hutcheon semble être une métafiction. Si, dans la postmodernité la Vérité cesse d'être une et devient multiples, l'écriture de fiction et l'écriture de l'histoire semblent perdre les frontières qui les distinguent. Ce roman paru en 2012, tente d'achever un roman écrit il y a plus de 150 ans. Il remet en question toutes les représentations préalables du marronnage. L'auteur laisse le lecteur choisir le sens du marronnage dans ce roman en tentant d'achever une œuvre coloniale. Ou pour reprendre les mots de Roland Barthes, Bénard en achevant le roman annonce-t-il la mort de l'auteur ? Autrement dit, en assignant des sens

⁷²³ Ce roman est étudié dans le chapitre quatre.

⁷²⁴ HUTCHEON, Linda, *Poetics A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London, New York: Routledge, 1988, p. 105.

multiples, comme le dit Barthes, le texte aboli « le message de l'Auteur-Dieu, [...] téléologique »⁷²⁵

Comment comprendre ce roman dans le cadre de la postcolonialité et de la politique d'un *agency* de « transmission » ? A l'instar des œuvres étudiées, le roman *Bourbon Pittoresque achevé* se place complètement en dehors des discours historiques. Nous pourrions spéculer que Dayot n'aurait jamais fait de Jean-Baptiste un amoureux de Lalao. Cependant, dans le cadre de la recherche d'une réconciliation, la fin de ce roman nous paraît un peu particulière mais pas impossible. Est-ce un pas fait par l'ancienne classe dominante vers la réconciliation des mémoires ? Nous verrons par la suite comment ce roman se développe et répond aux anciennes accusations historiques.

b. Jean-Baptiste, un protagoniste faible : un maître ambivalent au cœur hybride ou un homme anhistorique ?

Ce roman n'est pas très différent de *Chasseurs de Noirs* de Vaxelaire. Les chasseurs sont dans le centre d'un cyclone qui trouble le calme de l'île. Jean-Baptiste exprime sa décontenance en cette affaire de chasse aux marrons. Il commence à manifester un cœur doux et chrétien envers les marrons et exprime ses sentiments à Mussard qui ne le comprend pas. Voici la question philosophique que pose Jean-Baptiste à Mussard, le chef de milice :

« Je ne dis pas que nous sommes pareils, eux et nous. [...] Ils sont esclaves, nous sommes libres. Mais pourquoi nos parents sont-ils venus dans cette île sinon pour vivre libres des fruits de leur travail ? »⁷²⁶

Par cette question que pose Jean-Baptiste, on comprend que le Blanc de son côté tente de comprendre la situation dans laquelle vivent aussi bien les Blancs que les Noirs. Le renversement des rôles et des pouvoirs que tentent Bénard

⁷²⁵ BARTHES, Roland, *S/Z essai sur Sarrasine* d'Honoré de Balzac, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 65.

⁷²⁶ *Bourbon pittoresque achevé*, p. 168.

nous laisse comprendre que la marge de la possibilité d'interprétation du marronnage se profile. La tâche qu'avait Claire Bosse, dans son roman *Une colonisation*, était purement marquée par l'idéologie coloniale. Comme les réécritures postcoloniales et militantismes de Césaire qui transformait Caliban en véritable rebelle dans son *Une tempête*. Ce roman tente de renverser la pensée jusqu'alors fossilisée dans le temps : que le Noir lutte pour sa liberté alors que le Blanc le chasse sans rancœur.

Néanmoins avant que l'histoire d'amour commence entre la femme marronne et l'homme blanc, l'auteur laisse comprendre aux lecteurs la fonction de médiateur attribuée à Jean-Baptiste. Il recherche à réconcilier les marrons et les blancs pour que règne la paix sur cette où, depuis longtemps s'annonce une guerre civile. Pour cela, il se remémore un premier accord entre marrons et blancs au temps d'Étienne Regnault qui avait fait, promesse aux marrons qu'il ne les châtierait pas pour leur fuite. Les marrons sont revenus et le Blanc a tenu sa parole. Mais le roman se passe au milieu d'une caféière où le nombre des esclaves était supérieur à celui des maîtres, et où la seule manière de contrôler une population servile en grand nombre était d'employer la violence. Jean-Baptiste veut être le porte-parole d'une société utopique où les blancs et les esclaves cohabiteraient. Toutefois si nous revenons au roman de Dayot, on voit qu'il ne laisse aucune possibilité de cohabitation car le roman est très catégoriquement nationaliste et en faveur du Créole blanc⁷²⁷. Ce libre cours à l'imagination de Bénard propose une relecture de *Bourbon pittoresque* au XXI^e siècle et il le fait à l'aide son *Bourbon Pittoresque achevé*.

À la lumière du XXI^e siècle, le roman *Bourbon Pittoresque achevé* nous donne une histoire d'amour entre un chasseur Blanc et Lalao, une maronne Malgache. Nous avons rencontré, pour la première fois, lors de notre aventure littéraire du marronnage, ce couple homme blanc et femme noire qui se constitue alors au cœur de l'espace du marronnage. Traditionnellement, la relation entre un

⁷²⁷ Cf. le premier chapitre de cette thèse pour une analyse approfondie du roman de Dayot

homme blanc et une femme noire était sexuelle, car pour l'homme blanc, la femme esclave pouvait aussi être un objet sexuel. Cependant ici, nous avons un couple où le rapport de force change dans le marronnage, la femme commande et l'homme blanc la suit car il est son esclave dans les Hauts. Mais petit à petit, Jean-Baptiste est congédié de son rôle de rédempteur pour devenir l'amoureux de Lalao. Subjugué par la beauté de cette dernière, il oublie Françoise et décide de traverser la mer pour aller à la Grande terre rouge. Un renversement du discours colonial ? Mais comment comprendre cette décision de Jean-Baptiste? Quel message veut nous donner par cette fin l'auteur de ce roman?

c. Un roman à la continuation des stéréotypes coloniaux ?

Comment renier les stéréotypes dans le roman de Dayot quand on tente de lui donner une fin près de 200 ans après ? L'auteur tente d'arrondir les angles. Car une fois ces anciens stéréotypes sortis de leur cadre historique, ils perdront leurs connotations. La rivalité entre Diampare et Mafat se poursuit dans le roman de Bénard. Il base son roman sur cette rivalité entre les chefs marrons. Bénard garde dans son récit Mafat comme un admirateur des blancs, alors Diampare reste toujours ce diable avide buveur de sang des blancs :

« Diampare était un violent, assoiffé de gloire et de sang. [...] Il ignorait l'intelligence des Blancs, leur volonté, leur compréhension des choses et des autres. Erreur que lui, Mafat, n'avait jamais commise. Ce pourquoi il était toujours en vie. »⁷²⁸

En dehors de cette rivalité classique entre Diampare et Mafat, Bénard nous introduit un marron, Gaspard et il nous raconte son histoire. Gaspard, un malgache vendu comme esclave à Bourbon, était l'allié de Mafat. Il décide de marronner car il n'appartient pas à une caste des soumis. Il décide alors, de tuer le maître qui abusait de sa bienaimée. Il tue le maître et viole sa femme. Mais ce qui est frappant c'est la description du sexe de Gaspard :

⁷²⁸ *Bourbon pittoresque achevé*, p. 172.

« Sous la violence du choc, la femme s'était réveillée. [...] Un sexe énorme, raide, dur. Un sexe comme elle n'avait jamais vu. [...] Au fur et à mesure, que son violeur s'agitait en elle, ses cris changèrent de nature. Cela durait longtemps. »⁷²⁹

Gaspard un marron qui a pris une femme blanche pour compagne n'est pas une nouvelle histoire, nous l'avons déjà rencontrée dans notre étude, mais ce qui nous gêne un peu ici c'est l'acte et la tentative de stéréotyper le sexe masculin d'origine africaine et malgache qui serait «énorme», qui ferait jouir sans borne une femme blanche. A un autre moment de la narration, Bénard expose le sexe de Diampare :

« Mafat, lui-même, souriait légèrement en constatant la superbe érection de l'émissaire du grand sud sous les caresses des femmes. »⁷³⁰

Il serait judicieux de se rappeler l'interprétation de Fanon comment l'europpéen associe le nègre au sexe :

« Si l'on veut comprendre psychanalytiquement la situation raciale, conçue non pas globalement, mais ressentie par des consciences particulières, il faut attacher une grande importance aux phénomènes sexuels. [...] Pour le nègre, au sexe. »⁷³¹

Cette association de nègre au sexe nous revient encore au XXI^e siècle à travers ce roman. Gaspard n'est pas connu ici pour avoir marronné et survécu dans les Hauts mais pour avoir satisfait une femme blanche qui a été trahie par son mari. De même, un peu plus tard la situation se renverse, c'est Lalao, la fille de Mafat qui est éprise du sexe blanc de Jean-Baptiste que l'auteur décrit comme « nue, extraordinairement belle, presque offerte »⁷³². Alors que l'acte sexuel entre un homme blanc et une femme noire devient un acte de l'amour a

⁷²⁹ Jules Bourbon *pittoresque achevé*, p. 177.

⁷³⁰ *Ibid.*, p 173.

⁷³¹ FANON, *peaux noire masque blanc*, p. 165.

⁷³² Bourbon *pittoresque achevé*, p. 295.

contrario cet acte entre un homme noir et une femme blanche devient un viol. La description du premier acte devient sensuelle, érotique et romantique alors que pour Gaspard se vengeant de son maître par le viol de sa femme est décrit d'une manière pornographique.

Nous pouvons voire une tentative de mettre sous la bonne lumière, le personnage de Jean-Baptiste, qui se transforme en un ardent défenseur de la culture malgache. Par cet acte, l'auteur cherche-t-il à briser radicalement l'image traditionnelle d'un chasseur ? Car Vaxelaire, en plaçant Guillaume Brancher dans les Hauts, tentait les premiers pas de rapprochement du Soi (chasseur) à l'Autre (marron), et ici Bénard cherche-t-il la réconciliation ? Une réévaluation de l'Histoire ? On voit bien qu'à la lumière du cadre où règne l'hybridité, ce roman exposé à une imagination totalement libre dénude le marronnage de son rapport avec la résistance et la rébellion. Par contre, l'auteur fait de Jean-Baptiste un rebelle car il quitte sa bien aimé Françoise pour Lalao, une marronne.

Dans son analyse des œuvres contemporaines dans la littérature antillaise, Marie Christine Rochemann observe une répétition des stéréotypes. Ces œuvres sont :

« [...] bouleversée[s] par les manifestations d'une libido peu entravée littérairement par la censure et « diégétiquement » favorisée par les excès. »⁷³³

Cependant, si Bernard veut garder intacte la relation amère entre Mafat et Diampare, pourquoi angélise-t-il le Blanc ? Et au temps de la créolisation qui cherche à célébrer cette terre de métissage, Bénard réveille l'ancien désir de retour au pays des Ancêtres. Mais cette fois-ci, le Blanc accompagne la Malgache. Certes cela aurait été un sentiment fort chez les esclaves du XVIIIe siècle, mais il achève ce roman au XXIe siècle soit près de 200 ans plus tard, où la question de l'identité, de retour ont évolués qui fait de la Réunion une

⁷³³ ROCHEMAN, Christine, *op.cit.*, p. 356.

terre qui se cherche à être habiter. Dans l'avancée de son analyse des romans du marronnage aux Antilles, Rocheman constate que ces romans, en mettant en lumière l'excès libidinal, ne tente que de revivre les anciennes passions coloniales:

« Quant au but poursuivit, il nous semble que s'apparenter davantage à une satisfaction libidinale qu'à la dénonciation consternée d'une société en perdition. »⁷³⁴

Tour à tour, Bénard se laisse prendre par la préoccupation d'un lectorat avide qui cherche à retrouver une perversion sexuelle dans l'espace du marronnage, un espace où tout est possible car c'est l'espace par excellence, de la liberté. Or reprendre les anciens stéréotypes du sexe masculin des esclaves ou de la femme blanche qui rêve de ce dernier se décontextualise. Ce roman met fin à toute question du marronnage associée à une cause noble de la recherche de la liberté. *Bourbon Pittoresque* manifeste toutes les qualités d'un roman kitsch⁷³⁵ de la culture de masse. Dans ce cas, le marronnage lui aussi devient une idée prête à porter, manipulée pour la consommation de masse.

⁷³⁴ ROCHEMAN, Christine, *op.cit.*, p.357.

⁷³⁵ « C'est qu'aujourd'hui les romans n'échappent pas à la loi du marché ; on ne voit d'ailleurs pas pourquoi ils y échapperaient, puisque tout a désormais vocation à devenir marchandise. Les romans ne sont plus que des produits manufacturés, conçus à partir de recettes commerciales éprouvées, pour susciter des émotions sur commande » Vandale, « L'ère du Kitsch », *Contre-courants*, <http://contrecourants.free.fr/texte.php3?art=51> mise en ligne le 05/02/2000, consulté le 15 juin 2017.

Conclusion :

Dans cette partie nous avons pris le temps d'analyser trois romans sous la lumière des théories postcoloniales prônant la question de l'hybridité et de l'ambivalence. Ce qui met fin à la pensée binaire que nous a livré la phase de la décolonisation. On tente de sortir d'un monde scindé par deux idéologies pour rentrer dans une autre qui tente de multiplier les sens et la vision de ce monde. Les pays sont décolonisés et la colonisation semble être une affaire du passé. On se concentre plus sur la question de l'identité, non pas d'une pure rigidité ethnique ou nationale mais tout déborde des frontières. Avec une identité mouvante et plus floue, les frontières entre le soi et l'Autre s'effacent, on commence à reconnaître la part de l'Autre dans Soi.

En même temps, nous pouvons voir comment le marronnage prend une forme différente dans cette phase. D'une identité fixe d'Africain ou de Malgache, on voyage vers une identité créole qui tente de reconnaître cette entité qu'est l'Autre. Le roman *Nègre Blanc de Bel Air*, est le meilleur exemple de cette ambivalence d'appartenir à un espace intermédiaire où l'on est dans la peau d'un esclave portant le masque du maître. Songol est dans le dilemme de se positionner par rapport aux deux identités. Il prend une autre position : le tiers-espace, agissant comme un contre-courant au monde binaire qui se polarise autour d'un essentialisme culturel. Songol meurt pour que la nouvelle de l'abolition y parvienne sans trop tarder, la liberté gratuite, blanche et donnée.

De même, le roman *Noir mais Marron*, fait voyager son protagoniste d'une identité Yorouba à une identité de Créole qui serait possible par l'intermédiaire du marronnage. Le marron débute son histoire avec une vengeance et, où le marronnage est une affaire bien préméditée. Mais avec le temps, on constate que la possibilité d'un retour devient impossible pour un marron car il réalise que c'est à cette terre qu'il appartient désormais et non plus à une terre ancienne. Dès lors le marronnage qui serait comme un retour en arrière cesse

d'être, pour construire une société future sur cette terre d'accueil. Sagaye renaît à nouveau dans le marronnage et cette fois, non pas comme un Yorouba mais en tant que Créole de Bourbon. Dans ces deux romans, le marronnage se sert d'espace de médiation et de passage de rites. Cet espace lui-même devient liminaire car c'est ici que la transformation de l'homme noir et aussi de l'homme blanc se déroule.

Le dernier roman analysé, *Bourbon Pittoresque Achevé*, en tentant de donner une fin appropriée au roman de Dayot, nous place devant une ambiguïté. Cette tentative de faire un roman créole semble tomber dans le piège d'une continuation des stéréotypes coloniaux. Le Blanc, en plus un chasseur, devient un homme bienpensant qui veut protéger les Marrons de la chasse. Nous avons déjà analysé un roman de ce type chez Vaxelaire, où le protagoniste tente de pacifier le marron et les colons et non de quitter l'île pour la Terre Rouge. Un roman difficile à placer mais, qui vient nous montrer la possibilité de l'interprétation du marronnage dans un monde célébrant l'hybridité. Mafate et Diampare restent les mêmes, comme les a imaginé Dayot. Jean Baptiste devient un rédempteur, celui qui fait le premier pas pour délivrer les marrons de leur sort et aussi embrasser leur culture.

Ces romans nous exposent à leur tour la difficulté de représenter le marronnage dans un cadre politique, social et culturel devenu malléable et distancié du cadre historique et politique. Dans ce cas, le personnage de marron échoue à se constituer en un personnage fort. Toujours coincé dans des affaires de vengeance ou de meurtre, sa libération est bloquée dans le cercle vicieux du dilemme. On peut constater, néanmoins, que le marron tente d'atteindre un autre niveau d'existence où il se dénude de toute activité rebelle pour devenir un être qui porte la mémoire d'un passé, de peuples différents. De la recherche de l'histoire, le marron voyage vers le côté de la mémoire pour s'unir aux âmes errantes. Que réservent aujourd'hui la poésie et le neuvième art au marron ? Nous allons la voir par la suite.

Chapitre VII : le marron et la remémoration : la mémoire des âmes errantes

En 2001, une loi reconnaissant l'esclavage comme « un crime contre l'humanité a été votée par les élus de la République. L'article explique que :

«La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique et l'esclavage perpétrés à partir du XVe siècle contre les populations africaines déportées en Europe, aux Amériques et dans l'océan Indien constituent un crime contre l'humanité. »⁷³⁶

Ce premier pas fait par la République française, dans sa démarche vers la reconnaissance de l'esclavage et de la mainmise de la Métropole, ouvre de nouveaux débats sur l'esclavage au XXIe siècle.⁷³⁷ Cette loi demande à un comité d'expert, comme le déclare Françoise Vergès, de :

« proposer au Premier ministre la date de la commémoration annuelle, en France métropolitaine, de l'abolition de l'esclavage, après avoir procédé à la consultation la plus large. »⁷³⁸

Cette reconnaissance étatique de l'esclavage comme un crime incite le monde de la recherche métropolitaine d'étudier ce fait historique. Elle tente de faire inscrire dans la littérature nationale de la France l'esclavage comme

⁷³⁶ <https://www.senat.fr/leg/tas00-087.html>. Consulté le 28 janvier 2016

⁷³⁷ A voir VERGES, Françoise, « Le Comité pour la mémoire de l'esclavage », dans *Cités*, No. 25, Emmanuel Levinas: Une philosophie de l'évasion, Presses Universitaires de France, 2006. Nous pouvons consulter les actions de ces comités sur les sites suivants : <http://www.esclavage-memoire.com/> et <http://www.cnmhe.fr/>.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 167.

composante de l'histoire française. Nous passons ainsi, au «devoir de mémoire⁷³⁹» qui élargit le débat sur l'esclavage du cadre régionaliste au cadre de la Nation française. On commence à percevoir que la question de l'esclavage et de la mémoire associée à celui-ci, font des tentatives pour dépasser le domaine purement idéologique. Autrement dit, le questionnement historique au service de la construction d'une nation laisse sa place à la question de la mémoire. Le devoir de mémoire dont il est question, s'il négocie l'inscription de l'esclavage dans le discours national de la France, représenterait l'*agency* des subalternes périphériques de la nation française.

Bhabha définissait l'*agency* comme un « interrogatif » qui questionnait les représentations aussi bien coloniales que post-départementales. Ce questionnement que posaient les écrivains, replaçait le marron sur la scène littéraire comme acteur, sujet de la création de l'identité créole. Cependant, avec le temps, nous verrons que l'*agency* « interrogatif » se transforme en un *agency* de «transmission». Par cet *agency* de « transmission » nous voulons montrer que le marron ne questionne plus son sort, ni le conteste mais laisse la possibilité de relater sa vie, son parcours et sa présence inaliénable dans la nature réunionnaise. La nature se transforme avec le marron pour devenir un espace mémoriel, aussi bien une archive qu'un musée, exposant son histoire par sa présence spectrale. Cette présence spectrale ne hante pas l'histoire mais, au fait, devient une trace.

Dans cet ordre de pensées, Christine Chivallon⁷⁴⁰ parle d'une certaine « explosion mémorielle » au sein des sociétés issues de l'esclavage :

« L'explosion mémorielle offre le paradoxe de l'apparition de catégories et de discours neufs tout en fournissant l'occasion

⁷³⁹ Devoir de mémoire est pour la première fois utilisé par Mme. Christiane Taubira à l'Assemblée Nationale française pour proposer la loi de reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité

⁷⁴⁰ CHIVALLON, Christine, « Mémoires de l'esclavage à la Martinique » L'explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes, Cahiers d'études africaines, 2010/1 n° 197.

d'une parole comme délivrée, facilitée dans sa propension à dévoiler des configurations anciennes restées discrètes et calfeutrées. »⁷⁴¹

Cette «explosion mémorielle» dont parle Chivallon nous mène à la question du marronnage et à sa manifestation dans la littérature réunionnaise où la créolisation semblerait être acquise, dans le sens que acceptée comme identité réunionnaise. Cette transition d'une mémoire historique vers une mémoire culturelle⁷⁴² marque la question de la transmission d'un passé. Dans le cas de transition, cela devient un travail de réconciliation entre plusieurs identités. Le chapitre précédent, portant sur les romans publiés à partir de 2000, commençait déjà à exposer cette multiplication des mémoires dans la littérature réunionnaise, multiplication qui tente de réconcilier le marronnage à son identité créole, par la suite à l'espace du marronnage même. Mais le recueil poétique et la bande dessinée que nous allons analyser par la suite, dans ce chapitre, nous amènent à proposer une réconciliation spirituelle du marron avec lui-même et avec la nature. Cela marque l'impossibilité de le récupérer de la spoliation aussi bien historique que mémorielle. Or, la seule possibilité de le garder vivant serait par l'acte de remémorer qui assurera la transmission de sa mémoire par l'acte littéraire.

Nous avons déjà établi dans l'analyse de la littérature coloniale, précisément dans la littérature du voyage, comment le lieu du marronnage devient un lieu de lutte pour la possession des espaces des Hauts, engendrant ainsi la question d'habiter l'île. Dans le présent chapitre, nous allons voir comment la nature réunionnaise des Hauts sort de cette vieille bataille pour la possession de

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 236.

⁷⁴² D'après Assmann, la mémoire culturelle est activée par rapport aux objets ou lieux que nous investissons comme les déclencheurs et porteurs de mémoires : « Things do not "have" a memory of their own, but they may remind us, may trigger our memory, because they carry memories which we have invested into them, things such as dishes, feasts, rites, images, stories and other texts, landscapes, and other "lieux de memoire." », ASSMANN, *op.cit.*, p. 111.

l'espace, pour laisser place à la réconciliation de l'espace avec le marron et avec la Réunion elle-même pour devenir porteuse de mémoire.

Ce chapitre sera divisé en deux parties. Dans une première partie nous allons analyser un recueil de poèmes de Nicolas Gérodou, qui fait des montagnes un lieu de mémoire, des âmes errantes du marronnage et non de l'histoire du marronnage, puis dans un deuxième et dernier temps, nous allons analyser deux tomes de la BD de Denis Vierge, qui sort le marronnage du confinement de l'histoire pour faire de lui un acte mémoriel d'un esclave fugitif.

1. Passages des Lémures en pays Mafate : à la recherche des sentiers des marrons

a. Introduction

*Passages des Lémures en pays Mafate*⁷⁴³ est la première œuvre publiée de Nicolas Gérodou en 2003. Il est divisé en quatre parties : *Elémentaire*, *Passages des Lémures*, *Chanter des sept vies de Mafate* et *Corail des mots*, une sorte de lexique des mots «étrangers» aux oreilles non créoles. Le recueil nous surprend car il n'est pas numéroté, ce qui nous laisse comprendre que le recueil pourrait être lu dans n'importe quel sens, ce qui éventuellement couperait l'aspect chronologique et linéaire de la lecture. De surcroît, on voit que chaque poème est un monde en lui-même, que nous n'avons besoin de son histoire diachronique que pour le comprendre car le début est la fin et la fin est le début, ce qui fait de ce texte une itération parfaite, à jamais clos, produisant à chaque fois un nouveau sens.

Nous avons en fait, peu d'information biographique sur cet auteur métropolitain de souche, adoptif de la Réunion. Il préparait une thèse sur *les Grandes Révélations de l'Océan* de Jules Hermann. *Les Révélations* d'Hermann essayaient de déterrer un continent perdu sous les eaux de l'Océan

⁷⁴³ GERODOU, Nicolas, *Passages des Lémures en pays Mafate*, Editions Grand Océan, 2003, Saint-Denis, La Réunion.

qu'il appelait La Lémure. Il a appuyé sa thèse tout d'abord à l'aide de la géographie des Mascareignes, puis la linguistique qui fait de la langue malgache les restes, les traces de cette langue mère de toutes les langues du monde. Jean Michel Racault dans son ouvrage⁷⁴⁴ explique cette urgence de faire un mythe fondatrice des Mascareignes par des Créoles Blancs :

« Écrits par des descendants de colon d'origine française installés de longue date dans les Mascareignes, ils en donnent une version créolisée qui met mutuellement en perspective les deux hémisphères et pose la question de la place de l'Européen transplanté aux antipodes. »⁷⁴⁵

On voit que la Réunion par extension les autres îles de l'archipel india-océanique étaient dans une constante recherche d'un mythe d'ancrage qui, expliquerait leur existence en plein milieu d'un Océan, en dehors de toute culture continentale. Car comme l'explique Gilles Deleuze dans son *L'Île déserte*⁷⁴⁶ les îles du Grand Océan, ne sont pas des îles continentales qui se séparèrent des continents ; au contraire elles sont des îles océaniques, originaires émergentes de l'eau, elles ont donc, un caractère original, car elles sont désertes et donnent la possibilité d'une seconde Origine.

Dans le contexte colonial, la nécessité de fonder la thèse d'une culture matricielle enterrée, tente d'expliquer la problématique d'habiter l'île pour les créoles blancs. Lémure est un substantif qui prend ses racines dans le latin nommant des esprits, des spectres qui hantaient les Romains. Et pour les exorciser, ces derniers fêtaient le festival Lemuria. D'où Lemures, ici, est à comprendre comme des esprits errants, les fantômes des ancêtres qui revenaient là où ils habitèrent. Il faut comprendre que l'espace des morts (le cimetière) est bien en dehors de l'espace urbain, dans les zones liminales. Alors, par extension, Lémurie, Lémures seraient reliés aussi bien aux esprits

⁷⁴⁴ RACAULT, Jean-Michel, *Mémoires du Grand Océan, Des relations du voyage aux littératures francophones de l'Océan Indien*, 2007, PUPS, Paris.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p 245.

⁷⁴⁶ DELEUZE, Gilles, *L'Île Déserte*, Éditions du Minuit, 1968, Paris.

errants de ce continent perdu. Cependant, en lisant le recueil de poèmes, on voit que Géroudou, *au pays Mafate* parle des esprits errants non pas des êtres mythiques morts sous le continent, mais au contraire des marrons morts au cœur des montagnes et qui errent, hantant pour toujours cet espace des Hauts. Car Mafate⁷⁴⁷, a été un haut lieu de marronnage depuis que le grand chef des marrons Mafat s'est réfugié là-bas.

Le poème s'ouvre avec les premiers pas du marronnage d'un « je » qui est reparti marron :

« Petit jour. Parti marron- à nouveau pris la trace, tourné le dos à la rumeur des villes. [...] Le désir, comme un vent, me soulève et me hale, libellule dansant au fil des roches-mères, sur l'âme vibrante du basalte. »⁷⁴⁸

Cette ouverture du recueil pourrait aussi bien être l'ouverture d'un autre sens, car le marronnage vit aussi bien dans le temps que dans l'espace. On comprend que le marron n'est pas un novice, il est parti marron «à nouveau » ce qui montre que l'acte est répétitif comme pour plusieurs autres cas de marrons dans la littérature. C'est Urzac, marron capturé dans le roman *Nègre Blanc de Bel Air*, étudié dans le chapitre précédent, qui nous vient à l'esprit. Son marronnage est insatiable, une fois dans la forêt l'élan réapparaît qui l'entraîne vers la mort.

L'acte de partir, de courir, le mouvement définitif « tourné le dos à la rumeur des villes » apparaît comme une force: « cadencer, battement des pas et des tempes au rythmes Tshiyega de l'eau qui syncope à mon flanc ». La musique se mêle au mouvement, comme la poésie au rythme qu'il crée : le Maloya, la furie.

L'appel à la recherche de la trace des marrons se fait de plus en plus sans le renfermer dans des idéologies, car on est toujours conscient que leurs voix sont

⁷⁴⁷ Mafate est un des cirques de la Réunion qui a pris le nom de Mafate, le grand marron malgache qui s'y est réfugié.

⁷⁴⁸ *Passages des Lémures en pays Mafate.*

à jamais perdues dans les archives coloniales ou dans des idéologies libératrices. Le recueil de poèmes de Géroudou nous accompagne dans cette recherche des traces des marrons et on distingue qu'il en y en a plusieurs.

b. La nature : l'archive de la vie des marrons dans les Hauts

Le recueil de poèmes *Passages des Lémures* se place dans un espace naturel et géologique important de la Réunion qu'est le Cirque de Mafat. Parmi les autres cirques, Mafate est le site qui a un accès le plus difficile, et les seules manières aujourd'hui de lui rendre visite est soit après une randonnée prolongée, soit par hélicoptère. Un îlot à l'intérieur de l'île coupé du monde, et qui constitue un monde à part. Le titre de cette sous partie indique archive. Jacques Derrida dans son article⁷⁴⁹ définit le substantif archive à l'aide de deux principes : le commencement et le commandement :

«Arkhe we recall, names at once the *commencement* and the *commandment*. This name apparently coordinates two principles in one: the principle according to nature or history, [...] but also the principle according to the law [...]. »⁷⁵⁰

Cette définition des archives composée de deux principes et transposée au cas du marronnage, nous permet de voir comment la nature devient cet espace qui préserverait aussi bien le commencement et le commandement d'un peuple. Les archives du marronnage avant de s'insérer dans les archives coloniales, comme lieu de détention de mémoire, d'histoire et du pouvoir, commence dans la forêt : le commencement des commencements. La source du concept des archives que nous explique Derrida, est tout d'abord un renfermement, un lieu où est inscrite la mémoire par une institutionnalisation qui devient un dépôt référentiel. En ce qui concerne le marronnage, avec l'œuvre de Géroudou, nous rentrons dans l'analyse des données d'un autre archive : les Hauts.

⁷⁴⁹ DERRIDA, Jacques, « Archive Fever: A Freudian impression », *Diacritics*, Vol. 25, No. 2, Summer, The John Hopkins University, 1995, pp. 9-63, <http://www.jstor.org/stable/465144>. consulté le 13 mars 2014

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

Le monde des Hauts est composé de la végétation, de l'eau, des montagnes, des insectes qui portent la mémoire fantomatique des marrons qui ont traversé cet espace. On voit que le recueil, tour à tour, insiste sur la nature, et ses composantes. Dans le poème *Djinn*, Gérodou fait du figuier un symbole permettant de se souvenir de la rencontre avec deux marrons impromptus. C'est au pied de cet arbre que se fait le premier, la rencontre (ou une des rencontres). Il décrit l'arbre comme «arbre fée, oiseau ténébreux, maître des passages»:

« A peine ai-je marronné une figue : le vagabond de Bémale surgit
derrière ma nuque, en marcher-bondir de chèvre démarrée.
Merlin couquelampe impavide, la bouche bleuie par le jamblon.
Son œil seul a souri- partage fugitif des solitudes. »⁷⁵¹

Cette rencontre avec des marrons se fait d'une manière impromptue où Bemale surgit, comme un fantôme, un être nocturne, un prédateur sans aucun bruit. Le titre *Djinn* est approprié car les marrons surprennent comme des esprits sous le figuier noir. De même, Gérodou compare le Grand bois à un océan. Si l'histoire de l'esclavage commence dans l'océan, l'histoire du marronnage commence dans l'océan qu'est le grand bois avec « un peu de l'amitié des arbres et des pierres », de la lune qui « dissipent les effrois » comment le voyage du marron.

Partant d'une rencontre végétale, Gérodou nous fait découvrir la rencontre avec l'eau qu'il nomme *mutae aquae*⁷⁵², le silence de l'eau devient le « transport nocturne étouffé » mais nullement silencieux. Le champ lexical du bruit « rutilent, clapotis, charivari » juxtapose le *mutae* dont il parle. La douceur de l'eau est en fait, le cri du marron tombé dans le silence. Ainsi de suite, par les yeux de marrons, le lecteur découvre toute une vie naturelle qui connaît la course de ce dernier et le reconnaît : les végétaux, l'eau des ravines, les abeilles, (qu'il compare aux petits-blancs à la recherche d'un abri dans son royaume), les bibes (araignée), le vent, les nuages, pierre...

⁷⁵¹ « *Djinn* » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*.

⁷⁵² « *Mutae Aquae* » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*.

L'Elémentaire, la première partie de ce recueil pose les éléments nécessaires pour comprendre la vie en marronnage non pas sous la narration fictionnelle mais, sous l'angle poétique. Nous avons rencontré avec le marron et par ses yeux, le monde des Hauts dans sa diversité et comment ce monde est interprété. La nature, un élément toujours hostile pour les blancs, devient un allié pour le marron car à chaque pas qu'il fait, elle l'accompagne, le protège, le nourrit et le berce. Ce qui nous montre qu'avant même l'exploration, par les blancs, de l'intérieur de l'île pour cartographier les Hauts, le marron le faisait déjà, sous un œil innocent et non envahissant. Est-il Le premier explorateur ? Le premier Homme ? Le premier habitant ?

Le marron n'arpenne pas la terre ni sa beauté pour la mettre en valeur, au contraire il est là pour boire d'elle, à la source de la poésie. Dans la *compagnie des nuages*, Gérodou donne une description presque enfantine d'un marron qui regarde les nuages passer :

« Dans l'enclos du cirque, le troupeau des nuées vient parfois divaguer, compagnons apaisants du cayamangue- couché sur la roche chaleureuse, les voir passer, lentes et colossales baleines au ventre lourd, sinuant sur les cols pour franchir les débords : rencontres, épousailles, caresses des mères grises. »⁷⁵³

Les nuages tiennent compagnie au marron solitaire, ici décrit comme cayamangue⁷⁵⁴, que le poète explique dans *corail des mots* comme un maraudeur, fait de lui un être innocent qui ne veut que boire cette beauté et fait appel à la nature qui est son témoin, « perpétuelle mélancolie des nuages ».

C'est dans *signes* que le poète, nous aide à déchiffrer la présence immémoriale des marrons qu'il relie avec la présence des lémures c'est-à-dire, des esprits errants des ancêtres du continent perdu. Les objets oubliés dans le temps, aux usagers marrons rappellent une mémoire longtemps perdue qui lit sous les signes :

⁷⁵³ « *Compagnie des nuages* » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

⁷⁵⁴ Cayamangue, tombe en famille de maraudeurs, renards et vagabonds, *corail des mots*.

« Au creux d'un tronc, d'une souche morte, un arrangement fantasque de pierres colorées, de plumes noires, un fragment d'ossuaire, des ciseaux revenus à la rouille [...]. »

Le poète continue à énumérer les traces de la mémoire laissées par le marrons et inscrites dans la nature :

« Plus loin, la croisée des chemins : lieu reconnu, et manifeste-écharpes rouges au bras manguier de savane, empilement de galets et de cire fondue, camalions en cavalcade. Des pierres brulées un peu partout [...] Malcom, qui nierait ici la présence ? »⁷⁵⁵

Le marronnage et sa mémoire sont maintenant gravés dans la nature, elle en devient le support. Il, le marron habite dans son absence mais aussi, par la présence des objets qu'il a utilisés et des lieux qu'il a fréquentés. *Les Révélations* d'Hermann faisait une lecture de la nature réunionnaise comme un espace sculpté, vestige d'une civilisation matricielle. Ainsi, Géroudou fait une lecture des Hauts où il voit :

« En tous lieux, figures de l'homme. Manaoune⁷⁵⁶ [...] aux visages tuméfiés de colosses dans les blocs de la rivière. [...] encore, des yeux de sélénite aux basaltes ridés, métamorphose immobile de pierres-nuages. »⁷⁵⁷

Le poète ne perçoit pas ces visages comme le voyait Hermann, ce ne sont pas ceux des peuples d'un continent disparu mais bien, les visages des marrons qui ont sculpté ces Hauts. Et cette nature porte aussi les traces des « marques et signes ». La nature est ici la métaphore du Grand livre des hommes qui marque la genèse de cette île « Mahavate »⁷⁵⁸ qu'il compare au processus typographique d'impression : « C'est ici la galée Mahavate : le pays où naissent les roches écrites⁷⁵⁹, la casse des pierres insignes ».

⁷⁵⁵ « Signes » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

⁷⁵⁶ Manaoune, salut à ceux des Hautes Terres, *corail des mots*

⁷⁵⁷ « Pierres vives » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

⁷⁵⁸ Charmes et bois de protection, *corail des mots*.

⁷⁵⁹ La roche écrite est bien un sommet au Mafate mais elle est aussi l'ouverture du livre des *Lettres créoles* de Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant. Dans cette œuvre, les auteurs

On voit que la nature devient un texte à interpréter où se cache le Grand Livre de l'Humanité. Ce qui nous entraîne à la découverte des passages des Lémures, des âmes errantes des marrons.

c. Passages des Lémures : les âmes errantes des marrons et celles des autres.

Dans la deuxième partie du recueil, Géroudou nous introduit le sens des *passages des Lémures*, composé de 15 poèmes suivant les *sept vies de Mafate*, composé de 9 poèmes. Ces deux parties sont très intéressantes car chaque poème est nommé à partir des noms des grands marrons qui ont pris pour refuge les Hauts de Mafate. Nous avons aux alentours de 24 noms de marrons, et le poème raconte leur vie dans les Hauts. L'histoire de l'esclavage est bien l'histoire des Lémures, des âmes errantes morts sans sépulture. Les Hauts portent les noms malgaches des marrons, marquant fortement la conscience du peuple des Bas. Nous ne savons pas, à partir de quel moment de l'histoire les Hauts ont pris les noms malgaches. Cela nous montre déjà que le marron occupe inconsciemment une place importante dans la vie des Réunionnais.

Chaque poème racontant la vie des marrons ne se termine que par leur décès, leur mort ou plutôt dirons-nous dans leur assassinat. La mort naturelle ne leur arrive que rarement et comme dit auparavant, sans sépulture les marrons,

indiquent l'existence d'une roche écrite à la Martinique qui marque le premier écrit laissé par les Caribes racontant leur version de la Genèse du monde et de l'arrivée des premiers colons, de leurs rapines, de l'arrivée des esclaves : « Ce récit des origines est gravé pour l'éternité dans les roches [...]. La main du premier écrivain de nos pays a tracé des cercles, des zigzags, des pointillés, des hachures », CHAMOISEAU, Patrick, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature, Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane (1635-1975)*, op.cit., p 19.

Mais la roche écrite de la Réunion, n'est pas un vestige d'une civilisation antérieure à la colonisation comme aux Antilles mais elle est la marque d'une culture née avec la colonisation. Cependant, Géroudou, à la recherche de fonder un mythe d'une civilisation ancienne, il s'allie avec Hermann et suit sa voix. Mais le poète ne se laisse pas emporter par l'idée d'une quelconque civilisation, il le relie avec le marronnage comme la marque d'une culture ancestrale et millénaire. Ressemblance avec les thèses des Antillais de la Créolité ? Peut-être, mais rien n'a été emprunté. Géroudou détourne le mythe de la Lémure de son rêve colonial pour le faire d'un rêve du peuple réunionnais d'où le choix du marronnage et de la pierre écrite.

errent dans la nature pour que quelqu'un rapporte leur parole, leur vie au monde du bas. C'est uniquement, le poète qui entend leur voix et il nous les transmet par l'entremise de sa poésie. En dehors de certains grands marrons très reconnus, nous en avons bien d'autres évidemment, peu connus. L'objectif ici n'est pas de chercher la vérité derrière leurs histoires, mais c'est de plutôt tendre nos oreilles, à les écouter. Par exemple, Gérodou relate lui-aussi, la vie de Zélindor, un grand marron que nous avons rencontré dans le roman *Eudora ou L'île enchantée*. Celui-ci aurait été le mari de Kalla, celle qui refuse de prendre la route du marronnage dévouée à sa maîtresse. Zélindor a été tué par Mussard. Le poète en donne une autre version :

« [...] l'ancien, [...] il errait tantôt aux franges de l'habitation, tantôt vers les premiers mornes marrons [...]. L'autre jour[...] , la troupe de Caron a mitraillé le vieux, sans prendre même la peine de ramasser sa dépouille. »⁷⁶⁰

On voit qu'ici Zélindor est plutôt un vieil homme errant aux marges de la plantation, alors que Mahé a fait de lui un marron farouche et fort qui ne voulait que se venger de Kalla. Ce qui nous désole ici, c'est la façon dont le vieux a été tué, impitoyablement et par *oisiveté*. Le pire, est que son corps a été délaissé et devenait la terre, l'arbre et l'eau. Les mêmes personnages reviennent pour nous faire revisiter leur version d'histoire.

De même, la vie des *porteurs d'eau*, présente Sylvain et Hermann, deux marrons capturés qui travaillaient en ville et qui se sont jetés dans la ravine :

« Unis par le carcan, ils ont jeté un jour leurs corps dans la ravine souillée- hommes libres porteurs d'eau gisant au milieu des rebuts du quartier, vite recouverts par un tombereau d'insanie. »⁷⁶¹

Unis par la mort, ces marrons hantent la ville. Mais encore une fois, c'est la mort qui les libère de leurs tourments. On note que la mort prend une part

⁷⁶⁰ « Vieux Zélindor » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

⁷⁶¹ «Porteurs d'eau » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

importante dans la question du marronnage. Une fois capturé du grand marronnage, le pouvoir colonial ne les garde que rarement en vie. Le cas de Samson est pareil, il a marronné à plusieurs reprises et « cinq fois la Milice l'a repris »:

« Ils ont d'abord marqué ton épaule et ton front au fer rouge, et c'est ta peau que tu as fleurdelysée. Ils ont mutilé tes oreilles, et tu es devenu sourd au grondement des molosses. Et puis, ils t'ont crevé les yeux : tu as aveuglé la peur qui gémissait en remontant le rempart. »

Ce passage est violent car on constate que le corps du marron, à chaque fois qu'il a été repris après ses tentatives de marronner, a été mutilé. Au contraire, ces châtements ne l'ont pas dissuadé de reprendre la route des Hauts. L'appel des Hauts était plus fort que la peur de perdre les membres de son corps. Comme Zélindor et les autres, Samson est tué dans la forêt par les dogues « déchiré [...] dispersé par les gouffres. » Pourtant il a vaincu le maître par sa peur, sa persévérance car il ne s'est pas laissé contrôlé par le pouvoir. Il est de même pour Orange, un autre marron tué par le père Chassemarée, dont la tête « a roulé dans la ravine saquelave, jusqu'à la cascade suspendue »⁷⁶²

Cependant Géroudou n'oublie pas les femmes marronnes dans son recueil. Il fait l'inventaire de quatre marronnes : Fandianne, Raharianne, Simangavoule et Sarlave. Nous avons dans nos études déjà croisé les femmes marronnes, compagnes des grands marrons. Raharianne a été chantée et louangée par Gamaleya, Sarlave, était la compagne de Sagaye, dans l'œuvre de Manglou, mais dans le recueil de poème de Géroudou, elle accompagne Laverdure. Si les marrons sont associés à la révolte, les marronnes sont fossilisées dans la sensualité corporelle, sensorielle et mémorielle :

« Son pilier sacrifié, tressé de mille racines-doigts qui s'enlacent et courent vers la terre : colonnes et parures mémoriales de

⁷⁶² « Orange » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*.

Fandianne, la femme-fougère qui hantait les Mahots du Grand Rein, première parmi les coureurs des bois [...]. »⁷⁶³

L'âme des marrons est reliée à l'environnement qu'il occupait et elle y réside toujours. Seul ceux qui veut voir, entendre et sentir peut décoder cette nature symbolique des signes. Certes les Hauts appartenaient aux marrons mais Gérodou n'oublie pas les âmes des autres êtres qui ont suivi le marronnage : les petits-blancs des Hauts et les engagés. Le recueil rappelle leur présence. On commence à comprendre que les Hauts étaient l'espace aussi bien des marrons que des chasseurs ou des petits-blancs qui, après les fugitifs noirs montaient dans les Hauts pour chercher une fortune qu'ils ne trouvaient pas dans les bas :

« Après Maffate, entreront d'autres colons contre-nation : poursuivis par une dette, un coup de feu ou le désir de prendre du large en renard ; un quartier –maître de fortune aussi, malmené par la fièvre et qui bat la montagne avec ses quelques piastres de larcin. »⁷⁶⁴

L'élan qui a poussé le blanc à prendre la route des Hauts est purement économique, il venait y chercher une fortune, loin des villes. Mais réussit-il ? La question reste sans réponse car la relation entre un petit-blanc et un marron n'a jamais été très facile. Les deux occupaient l'espace des Hauts dans, à peu près les mêmes conditions, alors que l'un était libre et l'autre était un bandit en rupture de ban. Cependant, aux âmes errantes des marrons, se mêlent certainement, les âmes des Petit-Blancs, morts dans le rêve de s'enrichir.

Le passage ouvert par les marrons est emprunté par les blancs puis, arrivent les engagés, *les Télinganes*. Ce passage qui inclut les engagés dans l'espace du marronnage brise l'ancienne équation que donne Françoise Vergès dans son article⁷⁶⁵ «esclave = Noir = Antillais⁷⁶⁶» dans notre cas «Réunionnais». Car

⁷⁶³ « Éventail de Fandianne » *Passages des Lémures en pays Mafate*.

⁷⁶⁴ «Quivisia » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

⁷⁶⁵ VERGES, Françoise « Les troubles de la mémoire », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], |2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/15110>

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p 1164.

l'histoire nous montre que l'espace du marronnage a été aussi bien occupés par les engagés que les esclaves.⁷⁶⁷ Leurs passages à l'intérieur de l'île leur insufflent des « paroles purifiées, nichées dans les remparts », sa descente est pour se reconstruire, pour « grandir les échos » de l'intérieur qu'ils ont entendu à travers des « carêmes secrets aux *covîles* de roches fleuries».

d. Mafate l'homme qui a donné son nom aux sommets de l'île

Nous avons vu dans le premier chapitre de cette thèse qu'Eugène Dayot propose une autre version de la mort de Mafate, tué par le père Touchard. Mais une des versions proposée par Géroudou est bien celle de Mussard, de sa troupe qui « approchait en loup » pour le tuer. La mémoire fait écho de mille mémoires toutes différentes les unes de l'autres mais racontant toujours la même fin : la mort, ce qui est de plus sûr pour les marrons. Il est aussi intéressant de voir que le poète nous fait parvenir deux versions de la vie et la mort de Mafate. En voici la version « officielle » que nous avons rencontrée dans d'autres œuvres⁷⁶⁸ :

« Le corps fut ramené tel un trophée, et promené en cortège [...].
Le Gouverneur avait fait orner la dépouille du Nommé Mafate,
Créole des Bois [...]. Il fut rejeté en pâture aux requins-chagrin
du ponton- que sa trace contagieuse s'efface. »

Mafate est officiellement tué par Mussard, qui jette sa tête coupée sur le sable noir de Saint-Paul pour que les habitants de cette île, soient délivrés d'un cauchemar qui les hantait depuis le début de la colonisation. Mais Mafate est-il vraiment mort ? Son corps est jeté dans la mer pour qu'il soit emporté au plus loin. Voici la version de Sancoute qui raconte la métamorphose de Mafate sur le grand sommet:

⁷⁶⁷ L'exploration à l'intérieur de l'Île de St-Louis que nous avons analysé dans le deuxième chapitre donne l'exemple de marronnage des chinois dans les Hauts. Cf. Chapitre deux la Littérature du voyage et le marronnage : quel rôle joue le marron dans une société post abolitionniste ?

⁷⁶⁸ La mort de Mafate est retranscrite dans l'œuvre de Louis Héry, chez Vinson et enfin dans le roman d'Yves Manglou, *Noir mais Marron*.

« Quand la mascarine s’effondra par plaques entières et devint la forteresse des forêts, le rouve des nations libres [...]. Les arbres germèrent des marées et des grands vents, gravirent son front, burent à ses rides. »⁷⁶⁹

Gérodou fait cohabiter les deux versions de la mort de Mafate pour ne pas le refermer dans une version qui l’essentialiserait. Au contraire, Gérodou donne la parole aussi bien au marron, qu’au chasseur pour que chacun, archive leur version.

Une fois que la montagne s’érige, il donne naissance à sa faune et à sa flore. Les arbres croissent avec les orchidées, de la mousse, des lichens, des fougères la reine des plantes et la faune se multiplie : des oiseaux (les perroquets flambeurs, la huppe, le duc couronné, l’oiseau bleu, aigrettes, les flamands, des sphinx), des reptiles (des lézards, le scinque) des poissons (les grandgousiers), des mammifères (des renards volants). Le marron lui intègre la phase de devenir-animal/végétal qui le raccorde à son humanité perdue.

Le poète emploie un champ lexical spécifique de l’espace du cirque de Mafate, qui est sa caractéristique à lui. On comprend que la métamorphose de Mafate en nature non seulement, explique une autre version de sa mort mais explique aussi, la genèse de cet espace naturel endémique de la Réunion. Ce qui suggère que Mafate vit dans chaque particule des Hauts: dans l’eau, dans les arbres, dans les animaux et oiseaux, dans les fleurs, dans le vent etc. Si sa fin officielle a cherché à effacer son corps et sa mémoire, la fin poétique le rend éternel, comme la nature de l’île qui renaît après chaque cyclone ou éruption volcanique. Les deux mémoires se valident de leur point de vue et dans leur rapport à l’histoire.

Qui se souvient de ces insuffles ? Qui les entend ? Car la nation du bas s’avance pour faire les Hauts un espace contrôlé. L’exode des petits blancs qui fait « monter des quartiers, en quête de nouvelles terres à soumettre » fait ses

⁷⁶⁹ « Tombeau de Mafate » dans *Passages des Lémures en pays Mafate*

premiers pas vers l'effacement de cette mémoire. Ils ont commencé par «effacer toute trace de [sa] maudition : une église se bâtit sur le lieu de tes cafreries, la source est réduite en esclavage, une Cayenne s'invente pour parquer les forçats, briseurs de roches, traceurs de routes ». La colonie ancienne a gagné du terrain sur l'espace de Mafate, pour en faire un autre lieu dépouillé de sens. Les Hauts et les lieux du marronnage devenus un espace des petits-blancs, cherche son histoire glorieuse de la fuite du bas, poussé par la pauvreté et par l'humiliation. Mais la nature, n'est-elle pas un sédiment portant la mémoire de chaque passager qui l'a visitée ? Mais plus précisément celle des marrons ?

Avec le temps, le monde du bas commence à chercher et à comprendre ce qu'est cet espace des Hauts. Gérodou l'explique:« [...] La colonie pense repasser l'enchantement qui pèse, jeter des passerelles sur l'abîme, exhiber les curistes sur des chaises porteuses ». La recherche des mémoires ne peut se faire uniquement lorsque les anciennes plaies se ferment et que les descendants des victimes et des oppresseurs se joignent pour traverser la distance entre deux mémoires: blessée et blessante.

L'inscription de plus en plus grandissante du Petit-Blanc dans l'espace du marronnage diversifie le discours produit sur ce dernier. C'est-à-dire, comparant avec la littérature coloniale qui cherchait à chasser les marrons pour accaparer leur espace, la littérature postcoloniale des années 2000, commence à reconnaître la présence des Petits-Blancs pour l'incorporer dans son discours. En faisant ainsi, le poète cherche l'apaisement, la réconciliation. Le deuil est fait. Le marron renaît non pas comme une victime des idéologies mais, comme le nouvel homme qui célèbre la créolisation, le métissage et le vivre-ensemble.

Dans la liste des marrons qui ont perdu leur vie dans les Hauts, Mafate, un nom qui résonne comme la Vérité et qui rappelle un passé douloureux est toujours vivant. Par son nom, il nous rappelle que la guerre civile entre les marrons et

les chasseurs a pu l'annihiler physiquement mais pas spirituellement. A chaque fois qu'un oiseau s'envole, qu'une fleur fleuris et qu'un arbre fait pousser ses racine, Mafate est en constante renaissance. Il erre sans fin dans les labyrinthes souterrains de l'île pour aussi jaillir telle la lave du volcan et faire grandir cette île. Nous ne pouvons que voir la fin d'une belle explication de la genèse de ce cirque qui honore aujourd'hui le nom de Mafate, celui «qui fait vivre les morts, enfante les tombes, trame les destins».

Tous ces poèmes compilés dans le recueil *Passages des Lémures* ne fait sens qu'à ceux qui veulent ouvrir leurs cœurs, leurs esprits pour que Mafate se laisse raconter ses sept vies. Mafate parle à chaque individu qui le cherche, qui est prêt à l'entendre. Il est ce sage qui occupe les hauts lieux donnant naissance à une nouvelle paix. Une énumération infinie des histoires du marronnage vivant aujourd'hui que dans la mémoire sensorielle ravivée par le Cirque de Mafate. Un espace aussi bien hybride qu'interstitiel, raconte par son être et sa genèse la vie de ces centaines d'hommes qui l'ont pris comme demeure : les marrons, les blancs, les engagés. (Et maintenant les touristes?). La recherche des marronnages commencerait peut être par cet archive ouverte et nous devons trouver un moyen, un nouveau langage pour la lire, la préserver. Les âmes errantes des marrons ne se sont pas maléfiques pour que le chapelet des villes se protège d'eux par les noms des saints : une histoire de plusieurs mémoires.

2. Le marron dans le neuvième art : *Caf' la boue*, histoire d'un marron solitaire

a. Introduction

Le marronnage jusqu'à présent qui appartient aux arts classiques comme la poésie, le roman, le théâtre se mis en scène par la bande dessinée⁷⁷⁰. Denis Vierge⁷⁷¹ publie en deux tomes, l'histoire d'un marron du XVIIIe siècle : *Un Marron : Caf'la boue*⁷⁷² en 2014 et *Louise*⁷⁷³ en 2016.

Eric Dacheux⁷⁷⁴ dans sa tentative de définir la bande dessinée « vue comme média » lui accorde un sens de « source d'information » :

« BD de reportage peut être reliée à deux origines distinctes [...] : d'un côté, les croquis de voyage, en particulier ceux des naturalistes faisant œuvre de classification [...] ; de l'autre les gravures politiques anglaises relatant la guerre de Trente Ans [...]. »⁷⁷⁵

Cette définition de source d'information nous paraît convenir parfaitement dans le cadre de l'étude de *Caf' la boue*. Le premier tome de cette BD est préfacé par Anne-Laure Dijoux, archéologue, doctorante de la Réunion qui travaille sur

⁷⁷⁰ La bande dessinée à la Réunion devient un espace littéraire propice à narrer l'histoire de l'île. En 2011, paraît la BD *Jaya*, signée Sabine Thirel et Darshan Frenando, dans les éditions Des Bulles dans l'Océan. Elle raconte l'histoire de Jaya, une engagée indienne qui débarque dans la *Créole* pour recommencer sa vie dans les rives de l'île de la Réunion, après avoir signé un contrat de cinq ans pour travailler dans les champs dans un monde inconnu. Cette BD transporte les lecteurs aux temps suivant l'abolition de l'esclavage et le début de la période d'engagisme, des Lazarets et de la créolisation.

⁷⁷¹ Il publie en 2010 une BD sur Madagascar, *Vazahabe*, dans l'édition Paquet. Qui, comme il le dit lui-même dans un entretien accordé en 2015: « raconte le parcours d'un homme blanc occidental à la recherche de sa femme malgache qui a disparu. C'est une sorte de voyage initiatique dans un Madagascar contemporain, qui aborde les difficultés de l'île et de ses habitants aujourd'hui ». Dans cette partie nous n'analysons pas la bande dessinée en tant qu'un genre au contraire nous nous concentrons sur la représentation du marronnage dans cet art.

⁷⁷² Vierge, Denis (Scénario et dessin), ALVAREZ, Jérôme (couleurs), *Un marron*, t.1, *Caf'la boue*, Des Bulles dans l'Océan, 2014, St Denis, La Réunion. Ci- après *Un marron*, t.1

⁷⁷³ Vierge, Denis, Denis (Scénario et dessin), ALVAREZ, Jérôme (couleurs), *Un marron*, t.2, *Louise*, Des Bulles dans l'Océan, 2016, St Denis, La Réunion. Ci-après *Un marron*, t.2

⁷⁷⁴ Dacheux, Éric. « Les histoires possibles de la BD », *Hermès, La Revue*, vol. 54, no. 2, 2009.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p 41

« la vallée secrète » de Cilaos, autre grand lieu du marronnage. Ses recherches ont mis au jour des indices matériels sur la vie des marrons dans les Hauts. Pour l'archéologue, cette BD est une reconstitution fidèle du marronnage :

« Cette bande dessinée, du genre aventure historique, restitue fidèlement le contexte du marronnage réunionnais en s'appuyant sur un important travail de documentation »⁷⁷⁶

Dans l'avancée de sa préface, Dijoux explique comment le dessinateur reste fidèle aux recherches anthropologiques :

« Environnement, climat, représentation physique des sanctions de l'esclavage, techniques de dissimulation sont restitués avec soin. Le mode de vie des marrons, ranimé par le dessin et le scénario de l'auteur, colle au plus près des données archéologiques actuelles. »⁷⁷⁷

D'après Dijoux, Denis Vierge a fait un travail qui visualiserait le mythe du marronnage qui, jusqu'à présent résidait dans l'imaginaire collective de la Réunion. Cette BD est un travail archéologique et anthropologique plutôt qu'idéologique. Elle tente de montrer un marron en dehors de toute affiliation interprétative mythique. Denis Vierge n'est pas un Réunionnais et ce n'est pas la première fois qu'un métropolitain s'intéresse à l'histoire de l'esclavage.⁷⁷⁸ La nature réunionnaise semble être sa source d'inspiration. Or imaginer les Hauts de la Réunion sans la question du marronnage serait impossible.

En 2010 est paru un roman qui s'intitule *L'affaire de l'esclave Furcy*⁷⁷⁹ signé par Mohammed Aissaoui. Il relate un procès mené par un esclave à l'encontre son maître pour prouver son statut de libre. Le procès qui a duré pendant 27 ans, vient à sa fin en 1843. L'auteur dans sa préface explique la naissance du

⁷⁷⁶ *Un marron*, t.1, p3

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ Dans un entretien accordé en 2015, Denis vierge nous explique la naissance de cette œuvre : « mon envie tourne autour du thème de la « robinsonnade ». [...]Lors d'un séjour à la Réunion je suis monté dans les Cirques de l'île et la vision de cette Nature a résonné de manière forte dans mon imaginaire. Une Nature foisonnante et impénétrable, hostile même, qui dissimule le marron qui fuit, et loin de la civilisation barbare »

⁷⁷⁹ AISSAOUI, Mohamed, *L'affaire de l'esclave Furcy*, Galimard, Paris, 2010.

roman : « J'ai éprouvé le désir- le désir fort, nécessaire, impérieux- de le retrouver, de le comprendre. De l'imaginer aussi. » Nous voici devant l'expression du désir de l'écrivain devant une affaire qu'il considère intrigante. Aissaoui continue vers la fin de son roman à nous éclairer sur ce besoin et le/ce désir d'écrire, c'est un moyen de combler le manque d'archive d'une part, et d'autre part, de briser le règne du silence, dans son histoire :

« Dans ma généalogie, il a pu exister des négriers, des trafiquants d'esclaves, des profiteurs d'un système ignoble. [...] Dans cette histoire-là, dans mon histoire, il y a de grands silences. »⁷⁸⁰

Dans le même d'ordre d'idée, nous pouvons rapprocher nos BD au roman d'Aissaoui. Car les deux auteurs sont des métropolitains qui s'intéressent à l'histoire de la Réunion du XXI^e siècle, au silence des archives, au désir de dire et de transmettre cette histoire. Une prise de conscience du Soi dans l'Autre ? Denis Vierge nous explique le choix du thème du marronnage, lors d'un entretien :

« Parce que je suis de Bordeaux, port négrier français [...] au XVIII^e siècle, je connaissais bien la grande histoire de l'esclavage [...]. Or de cette histoire le thème du marronnage est absent... J'ai donc voulu l'étudier. »⁷⁸¹

Le désir de dire dans ce cadre est né aussi par le silence. Pour une fois ce n'est pas domien qui raconte son passé mais un métropolitain. La raison que cite vierge nous rappelle les mots de Glissant :

« Les anciennes villes négrières d'Europe n'ont pas connu les foules tassées et purulentes d'esclaves, ni les marchés à la criée, les dépotoirs, le vacarme et les séances publiques de fouet, qui hantent le climat des villes portuaires des Amériques, de la Caraïbe ou du Brésil. [... N] ous cherchons en vain les stigmates de la Traite, l'odeur n'a pas duré dans

⁷⁸⁰ *ibid.*, pp. 212-213.

⁷⁸¹ Entretien accordé à l'auteur le 18 septembre 2015.

l'air, il n'y avait jamais eu d'odeur, ni aucun bruit n'a laissé de trace. »⁷⁸²

Les villes portuaires françaises n'ont connu ni le drame de la traite, la souffrance des Noirs ni l'humiliation humaine. L'esclave et la traite appartenaient toujours dans un ailleurs lointains, en dehors du sol français proprement dit. Avec le temps, les auteurs de la Métropole font un pas vers cet ailleurs. Cette BD en est témoin.

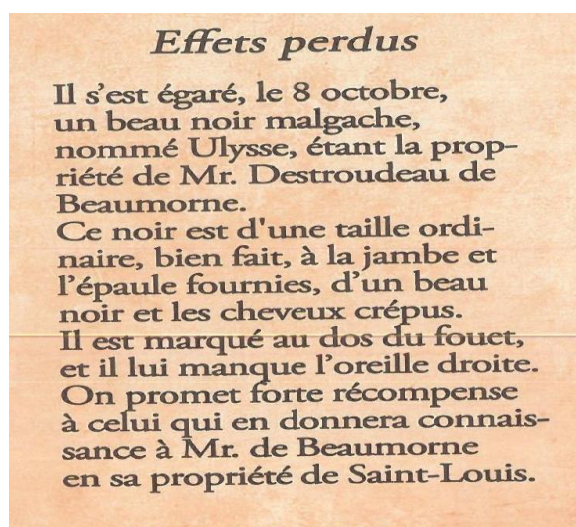
La BD (T1) parle d'un marron particulier, Ulysse, un malgache, pendant la période de 1793 à 1799, à l'Île Bourbon et le deuxième tome décrit la vie d'Ulysse et de Louise, entre 1800 à 1810, à l'Île Bonaparte⁷⁸³. La BD retrace la vie d'Ulysse ou Caf la boue et de Louise, la femme métisse qu'il a enlevée lors d'une descente des Hauts de l'île. Les deux tomes mettent en avant la vie en marronnage. L'intrigue est simple. Ulysse part en marronnage et vit dans un premier temps en groupe avec Saïna et les autres marrons. Lors d'une descente où il tue la famille de son maître, il enlève Louise, la servante mulâtresse. Il la garde avec lui et fonde une famille. Les enfants naissent et meurent, mais ils établissent un foyer vivant des chasses, de la culture et de la pêche. Un jour Ulysse se fait prendre par un groupe de chasseurs, averti par un sorcier du groupe de Saïna, qui veut se venger d'Ulysse. Louise se jette des Hauts avec son enfant et le sorcier est tué par les chasseurs. Seuls Ulysse et son fils Tsifarono sont capturés. Le père conseille à son fils de préméditer sa fuite et de partir toujours en groupe lorsque le moment sera propice. Une fois dans les bas, le fils est séparé du père et donné comme prime aux chasseurs. A son tour, Ulysse est condamné à la volée du canon. Il ne résiste plus, ne tente plus à nouveau de marronner mais se laisse faire.

⁷⁸² GLISSANT, Edouard *Oremerod*, Gallimard, Paris, 2003. Cité dans la thèse *voix de marronnage* de Rachel Danon, p13.

⁷⁸³ En 1806, l'Île de la Réunion prend le nom de l'Île Bonaparte sous l'Empire

b. Ulysse et Louise, et le début de la vie en marronnage

L'incipit de la BD nous montre un esclave avec une entrave⁷⁸⁴ pour le cou, en fer. Ce fait nous informe qu'Ulysse a déjà tenté le marronnage mais capturé, il a été condamné à l'entrave. La BD s'ouvre avec un avis de recherche « effets perdus » d'un « beau noir malgache » :



⁷⁸⁵Image 1

Cette annonce de fuite décrit l'esclave perdu comme un meuble, une propriété du maître. On voit que l'annonce fait allusion au manque de l'oreille droite de l'esclave. Cela veut dire que ce dernier ne marronne pas pour la première fois. Le code noir, dans l'article 38, explique quelle partie du corps devrait être mutilé pour de diverses durées en marronnage :

« L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis une épaule. »⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Une entrave est un collier imposé aux esclaves qui tentait la fuite de la plantation. En 2014, Fabrice Monteiro, un photographe a présenté une série de photos sur les marrons. L'exposition s'intitulait « MARRONS, les esclaves fugitifs. <https://campvolant.com/2014/06/01/marrons-les-esclaves-fugitifs-photographies-par-fabrice-monteiro/> consulté le 18 mars 2017.

⁷⁸⁵ *Un marron, t.1*, p.7.

⁷⁸⁶ Article 38 du code noir, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyanefr1685.htm>, consulté le 12 mars 2013.

Le dessinateur nous donne pour héros un esclave qui a déjà marronné, capturé et qui a de nouveau marronné. Ces types d'annonces sont très communs au temps de l'esclavage. Car l'esclave est considéré comme un bien du maître, et sa perte indique la perte de sa valeur.⁷⁸⁷

Le premier tome de la BD est divisée en trois parties : Descente, Ascension et Hauts. Il est une Introduction au marronnage qui explique aux lecteurs novices, les différents aspects du marronnage : la descente des marrons, la montée dans les Hauts pour découvrir la nature abondante et à couper le souffle et l'organisation de leur vie dans le marronnage. De plus, la langue employée est le français et il n'y a aucune trace des conversations en créole. Le glossaire à la dernière page du premier tome explique clairement que cet œuvre est destiné à un public francophone et non-créolophone.

Naturellement, la BD laisse surtout les images parler alors que les bulles, ne servent qu'à transmettre des messages importants et courts. Les dialogues sont toujours au présent et il n'y a aucun retour en arrière sur la vie d'Ulysse. On comprend très vite qu'avec la BD, l'auteur cherche à donner une forme visuelle au marronnage et à la nature réunionnaise.

Tout commence avec la descente d'Ulysse dans l'habitation de son ex-maître. Il capture Louise, la servante mulâtresse de M. Baumorne. Il la ramène avec lui dans les Hauts comme trophée de la descente en dehors du meurtre de la famille Baumorne. L'œuvre s'ouvre avec une scène classique du marronnage : la descente et la vengeance. Mais une fois dans les Hauts, la situation de la vie en marronnage commence à se manifester.

Lors du partage des pillages, on voit la naissance d'une altercation entre les marrons. La bande décide de former un royaume fort pour extirper les blancs

⁷⁸⁷ <http://www.marronnage.info/fr/index.html>. Cette page internet est entièrement consacrée aux annonces de fuites des esclaves en Haïti, Consulté le 16 septembre 2014.

de cette île. Un élément récurrent quand il s'agit du marronnage que l'auteur perpétue-dans son œuvre :



⁷⁸⁸Image 2

On voit que le chef du groupe Saïna fait un beau discours pour expliquer comment prendre possession de l'île et se déjouer des forces des blancs. Vêtu en habits des Blancs, Saïna tient un discours révolutionnaire (vignette 1-4/ image 2). L'arrière-plan de la vignette 4, de l'image 2, est peint en rouge pour marquer l'esprit de la révolution et de la lutte. Mais Ulysse se moque de ce théâtre burlesque. Car vêtu des habits de blancs, Saïna pendant son harangue montre une contradiction entre le discours libérateur et le désir latent de devenir le maître. Vierge fait monter Saïna sur une petite boîte prise comme estrade. La vignette 5 montre de loin comment Saïna étant au milieu est entouré des autres marrons criants : «Vive Saïna ». Cette scène nous laisse la possibilité

⁷⁸⁸ *Un marron*, t.1, p. 20.

de l'interpréter comme une scène de cirque où le clown, qui au centre de la piste, réalise des tours.⁷⁸⁹ Il n'est pas à prendre au sérieux car tout ce qu'il dit et fait, c'est du comique, du burlesque. Et Ulysse, comme tout spectateur commence à rire à gorge déployée. Cela provoque des dialogues tendus entre les deux partisans. Le portrait de Saïna habillé comme un Blanc sort comme une satire mais nous fait penser aussi au propos de Fanon qui accusait les esclaves de lutter pour une liberté blanche. Le dessinateur veut montrer les différentes facettes des marrons : l'un qui veut faire la révolution et l'autre qui veut vivre seul.

Les deux personnages qui sont au centre de la narration sont Ulysse et sa capture Louise. La majeure partie du premier tome illustre la cohabitation de ces deux êtres : Ulysse qui vient des Hauts et Louise du bas. Une fois qu'Ulysse décide de garder Louise pour lui, les deux quittent le camp pour vivre à l'écart des autres marrons. Louise, l'ancienne maîtresse de M. Beaumorne, apprend à vivre dans la nature hostile avec un homme rendu sauvage par l'esclavage. Le rapport de force entre Ulysse et Louise est abusif. Elle est agressée et puis violée par Ulysse mais avec le temps, Louise comprendra qu'elle n'a pas trop le choix et commence à s'habituer au monde des Hauts. Voici, la première phase de vie dans les Hauts de Louise. Cela commence par le viol :

⁷⁸⁹ Un clown est un personnage comique des cirques qui fait rire les spectateurs en imitant gauchement leurs gestes. Pour une étude approfondie des clowns, Cf. CEZARD, Delphine, *Les Nouveaux clowns : approches sociologique de l'identité, de la profession et de l'art du clown aujourd'hui*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014.



⁷⁹⁰Image 3.

Les choix de la couleur rouge dans le cas du viol de Louise (vignette 1-5, image 3) montre un évènement tragique et irrévocable. Le choix de montrer cet acte de violence pourrait nous pousser à questionner le type de public auquel il s'adresse car l'abus sexuel est explicite. Il n'est certainement destiné à la jeunesse. Nous pourrions voir que le dessinateur dans la vignette 2, expose le sexe masculin d'Ulysse. Cela nous rappelle le passage du roman *Bourbon Pittoresque achevé* de Jules Bénard que nous avons analysé dans le chapitre précédent. Pourquoi cette scène apparaît-elle dans une œuvre qui s'appuie sur les recherches anthropologiques ? D'après l'auteur, dans son entretien, Il nous explique son choix d'avoir inséré une scène de viol :

« Parce qu'encre une fois l'article indéfini UN parle de ce marron-là particulier, pas de tous ! Lui, il fait ça. Ça ne veut pas dire que TOUS LES marrons auraient fait ça. Lui, il fait ça. Ce n'est ni un symbole, ni un modèle. »⁷⁹¹

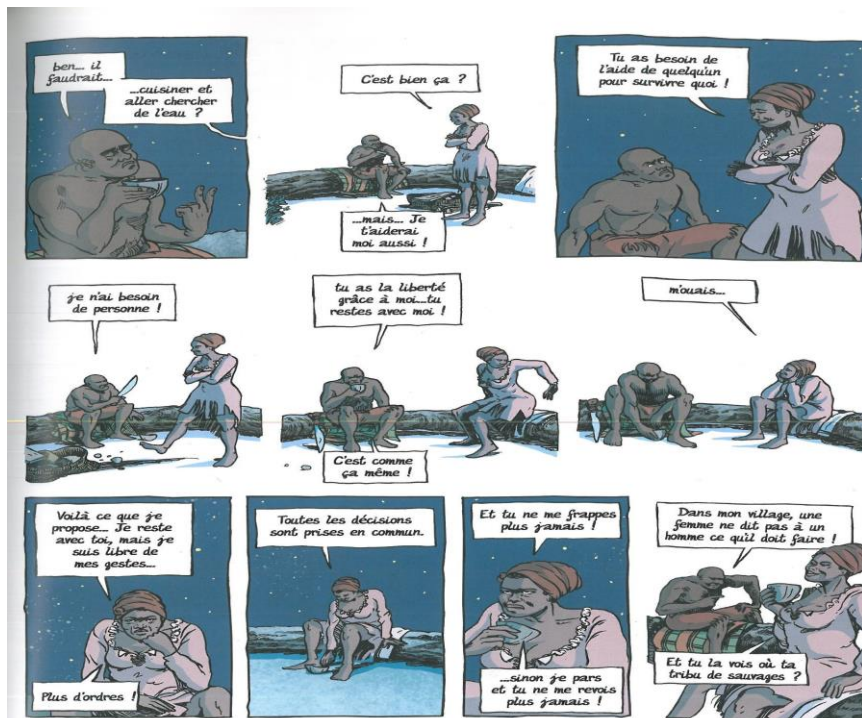
⁷⁹⁰ *Un marron*, t.1,p. 26.

⁷⁹¹ Entretien accordé à l'auteur et 18 septembre 2015.

Le marronnage étant un espace hostile fait de l'homme noir, un être inhumain et sauvage. Cette représentation de l'acte du marronnage nous montre que le marron commence à sortir de tout un mythe construit depuis la littérature coloniale. Il n'est plus un symbole ou un modèle comme le dit le dessinateur lui-même. Son *agency* dans ce cadre se repose sur la négociation de se faire appartenir dans l'imaginaire français et par la suite dans le discours national français. Son identité s'arrête à être manipulée au grès d'un discours idéologique. Il tente de narrer les faits historiques sans les manipuler par quelconques idéologies.

Cependant, avec le passage du temps, Louise commence à apprécier sa nouvelle liberté, car elle commence à négocier avec Ulysse sa vie de liberté dans les Hauts, ce qui ne serait pas possible dans le bas. Son *agency* de femme s'affirme dans la liberté absolue des Hauts. Or dans cette situation, Louise cherche à mettre en place une certaine négociation pour marquer sa position de pouvoir dans le haut lieu du marronnage.

De plus, c'est pour la première fois que nous avons en littérature réunionnaise une mulâtresse comme personnage. Jusqu'à présent, nous n'avons vu soit des femmes blanches ou des femmes noires comme compagnes des marrons. L'Introduction de Louise brise cette tradition. Nous verrons vite qu'elle n'est pas cette douce compagne qui accompagne son compagnon, au contraire, Denis fait d'elle une femme forte. L'image suivante indique clairement la prise de position de cette esclave qui a nouvellement trouvé sa liberté :



792 Image 4

La négociation entre Ulysse et Louise se termine dans un ton positif où Ulysse cède aux demandes de Louise. L'amour naît entre les deux et nous savons que cette histoire n'est pas une histoire traditionnelle. Leur relation grandit avec le temps qui passe. Certes Louise n'a pas choisi le marronnage mais elle réalise vite qu'elle n'a pas le choix sinon d'accepter sa situation. Ce couple nous rappelle cependant d'autres couples marron comme Anchaing et Héva, Frème et Marie, Sacatove et Maria etc. Encore une fois, Vierge nous fait revivre la fameuse interprétation du marronnage comme la genèse biblique d'Adam et Ève au milieu d'une nature vierge. La vie recommence pour Louise dans les Hauts comme compagne d'Ulysse. Par contre, la différence entre une créole et un Malgache se manifeste bien dans la narration. Elle commence à parler en langue créole avec Ulysse, mais lui préfère parler en Malgache. Cette première distinction entre ces personnages marque le début de la créolisation car Louise est créolisée alors qu'Ulysse est toujours borné dans son identité malgache. Par exemple, le premier enfant né du couple a des yeux clairs (vignette 3, p 49).

⁷⁹² *Un marron*, t.1, p. 39.

Mais Ulysse en le nommant Tsifarono fait de cet enfant, le sien et lui accorde l'héritage culturel malgache alors que Louise veut le baptiser Moïse. Tsifarono, en malgache veut dire « guerrier, un homme libre » alors que le choix de Louise connote la figure de la libération du peuple Juif. Dans les deux cas, les deux choisissent un nom très symbolique à leur enfant. Louise cède à sa proposition et la famille commence à se constituer dans la liberté absolue.

Plusieurs passages du tome 1 nous font penser à un palimpseste des œuvres classiques de la littérature du marronnage⁷⁹³. Par contre, Vierge a rendu Louise, plus forte. Elle n'est pas la simple femme qui fait la corvée mais elle est la compagne d'Ulysse, le miroir de son cœur. De plus, ce n'est qu'avec l'arrivée de Louise puis, de son enfant qu'Ulysse retrouve son « humanité ». Le marron qui s'humanise avec la notion de la famille est une thèse classique et chrétienne que nous avons étudiée dans la première partie de cette thèse. Louise devient alors mère, femme, amie, guérisseuse, etc. Son rôle se multiplie.

Nous avons constaté dès le début que le personnage d'Ulysse est un marron solitaire qui ne veut pas vivre en communauté par peur d'être pris, par les chasseurs mais, qu'à la fin, il a fondé une famille avec Louise. Il est à rappeler que, dans le temps de l'esclavage, avoir une famille n'était point possible pour un esclave. Le marronnage offrait traditionnellement cette possibilité. La transmission du savoir se fait dans la liberté et non pas sous des conditions de haute surveillance de la plantation. Par l'arrivée de Louise, Ulysse est maintenant dompté. Elle lui a rendu son humanité qu'il avait longtemps perdue. Dans ce cadre, il se rapproche de Frême, le protagoniste du roman *Les Marrons* de Timagène-Houat que nous avons analysé dans le chapitre 1. Frême retrouve son humanité par l'amour partagé de Marie tout comme Anchaing d' Héva.

⁷⁹³ Dans ce cadre, l'enfant né dans le marronnage a des yeux blancs alors que l'enfant né de Maria dans les bas, après un bref séjour dans les Hauts à une couleur de peau moins blanche qu'elle. Dans *la nouvelle de Sacatove* de Lecomte de Lisle. On comprend que l'enfant est de Louise et non pas de Louise et d'Ulysse.

Cette femme au « quart blanche » (vignette 8, p 25) et qui sait « lire et écrire » (vignette 7, p 25) apporte la lumière d'humanité et non pas celle du savoir. Car le seul savoir dont le couple a besoin c'est ce savoir vivre dans le milieu naturel.

c. La fin d'un rêve marron : le silence d'Ulysse

Le deuxième tome de la BD, compose en quatre parties. Il s'ouvre sur une scène de la nature abondante des Hauts.



⁷⁹⁴Image 5

Un oiseau attrape sa proie et s'envole. La dernière vignette de la page 3, focalise sur les jambes d'Ulysse pour montrer qu'il observe cette scène de chasse, qui est une scène très symbolique. Nous suivons les pas d'Ulysse à la page suivante. Il découvre des cadavres dans la nature, des cadavres des marrons qui se sont perdus et sont morts.

⁷⁹⁴ *Un marron*, t.2, p. 3.



⁷⁹⁵ Image 6

Par cette scène de la découverte des cadavres des marrons sans sépultures, nous retrouvons la question de l'aspect spectral accordé au marronnage. Le recueil de poème de Gérodou, s'appuie précisément sur cette présence-absence des marrons dans la nature réunionnaise. Cette forêt couverte de verdure se transforme en linceul et le lieu son cimetière aux nombreux marrons de la Réunion.

La vie en marronnage, le quotidien et la transmission du savoir d'un père à un fils sont les thèmes abordés dans ce deuxième tome. Vierge se concentre sur la vie quotidienne d'un marron qui n'a rien d'extraordinaire à raconter. Sa vie tourne autour de la descente dans les bas, de la culture d'un potager et de la chasse. Mais l'auteur fait bien, d'Ulysse un homme évolué qui ne cherche pas à retourner chez lui mais qui comprend qu'il appartient entièrement à cette terre. Ulysse, comme le héros du roman *Noir mais Marron* d'Yves Manglou, analysé au chapitre précédent, accepte la Réunion comme sa terre. Il devient créole. Il

⁷⁹⁵ *Un marron*, t.2, p. 4.

quitte son ancien mode de vie mais entre dans une vie créolisée, adaptée à l'endroit où il vit. Le dialogue entre Ulysse et le sorcier du camp de Saïna transpose cette réalité d'appartenir à la terre réunionnaise. Le sorcier se fâche quand il apprend qu'Ulysse mange la tortue⁷⁹⁶. Mais Ulysse répond sur comment sa survie l'a poussé à s'adapter à son nouvel environnement. Nous pouvons remarquer cette prise de conscience comme le début de la créolisation du personnage de marron. Il quitte de son identité malgache et devient conscient de son appartenance à la terre créole.



⁷⁹⁷ Image 5

Cela montre qu'Ulysse se sépare de plus en plus de ses racines malgaches pour devenir un noir créole. Le nouvel environnement fait de lui, un nouvel homme qui n'est plus malgache car les ancêtres ne lui parlent plus. Mais ce qui est important c'est que la transmission du savoir de survie se fait de père en fils comme la chasse aux fouquets, la pêche, etc. On ne voit aucune pratique des traditions malgaches de la part d'Ulysse alors que Louise reste toujours chrétienne, et prie en cachette dans une grotte. Son rôle du début jusqu'à la fin est marqué fortement par l'image de Marie de l'œuvre de Timagène, et l'auteur

⁷⁹⁶ La tortue est une viande interdite à la consommation dans la culture malgache.

⁷⁹⁷ *Un marron*, t.2, p. 27.

dans sa bibliographie a bien noté l'impact de cette œuvre dans la création de cette BD. Louise cherche la paix et provoque un changement chez Ulysse. Elle veut qu'il oublie les anciennes plaies et le passé douloureux pour un avenir en famille. Le dialogue entre Ulysse et Louise montre à quel point sa présence a un impact fort sur celui-ci.



798 Image 6

Ce passage où le couple montre la blessure profonde d'Ulysse. Par son amour, Louise tente de panser les anciennes plaies de son compagnon. Elle interdit sa descente dans les Bas pour se fournir des vivres mais pour Ulysse, cette descente est la marque de sa présence invisible pour les blancs, qui devraient avoir peur de lui. Vierge ne souhaite pas faire la vie d'Ulysse et de Louise conte de fée où il aurait terminée par « ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants ». Mais il dépasse cette phase pour montrer la difficulté de vivre en couple, dans les Hauts. La fin d'Ulysse n'est pas à l'instar de celle d'un Frême qui vivait dans les Hauts, en recrutant d'autres marrons, ou d'un Sagaye qui oublie sa vengeance avec la naissance de son fils. Ulysse est capturé par les chasseurs et puis condamné à la volée de canon. Le sorcier du camp de Saina

⁷⁹⁸ *Un marron*, t.2, p. 49.

indique la voie, aux chasseurs, vers son habitat en pensant qu'il serait récompensé. Malheureusement, la main gauche du vieux sorcier est mutilée puis il se fait tué. Ulysse a été trompé par ce vieux qui voulait se venger de lui. C'est un de leur qui a montré le chemin vers la fin du/de son marronnage. La fin de la BD présente le marronnage comme une conséquence de la trahison des marrons entre eux où les blancs tirent profit de cette situation. La trahison fait partie intégrante de la vie en esclavage et en marronnage car chacun veut sauver sa vie. La fameuse image de Figaro⁷⁹⁹, l'esclave qui a trahi l'insurrection de 1811, reprise par Gauvin dans sa pièce *Les limites de l'aube* que nous avons étudiée dans le chapitre 5, revient dans cette BD sous la forme d'un sorcier jaloux.

Mais pendant ce temps, Louise se jette du haut de la montagne avec son enfant pour ne pas être violée, vendue ou tuée. Sa disparition est lente mais, elle meurt libre, femme de Rajoro, le nom malgache d'Ulysse et non plus Louise la servante d'un maître blanc. La mort devient évidente pour la femme marronne car une fois capturée elle pourrait être soumise à des violences sexuelles, à des tortures. La fin de l'œuvre commence à manifester des situations tragiques. La famille qui se construisait dans la liberté est maintenant détruite par les chasseurs. La seule possibilité donnée à Louise serait le suicide. Nous pouvons constater que le suicide comme l'infanticide était, comme l'explique Elsa Dorlin⁸⁰⁰, une composante importante de la résistance des esclaves :

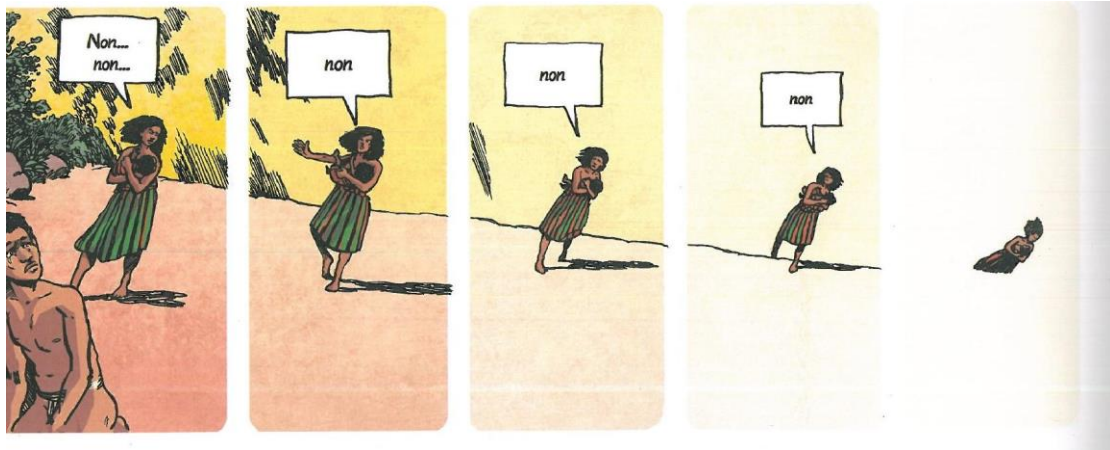
« Les infanticides et à plus forte raison les suicides sont les ultimes tactiques, atroces et désespérées, dans une situation de « mort sociale », au sens où l'esclavage peut se caractériser par L'institutionnalisation de personnes *mortes socialement*. »⁸⁰¹

⁷⁹⁹<http://www.temoignages.re/chroniques/la-reunion-des-sequelles-de-l-epoque-coloniale/saint-leu-berceau-de-l-unique-revolte-des-esclaves.83330>

⁸⁰⁰ DORLIN, Elsa. « Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town. (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Tumultes*, vol. 27, no. 2, 2006,

⁸⁰¹ *Ibid.*, p42.

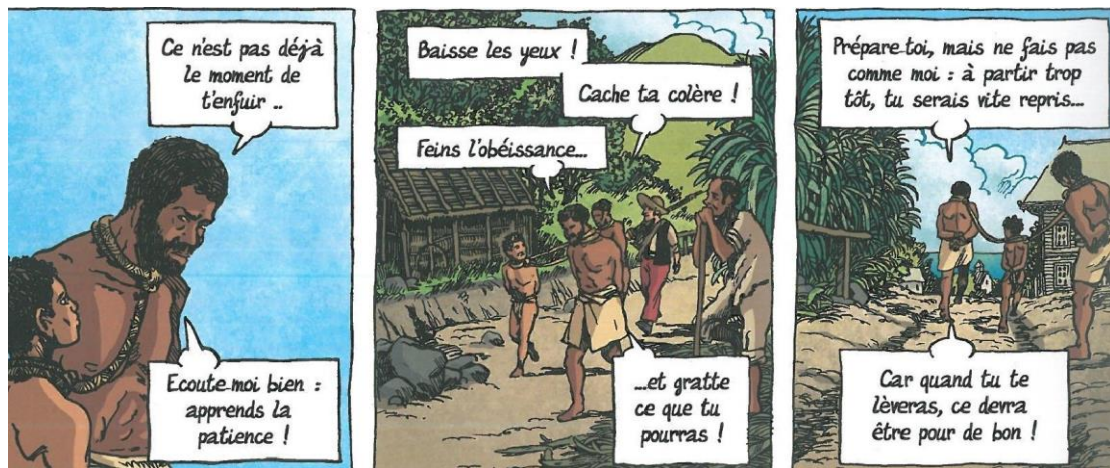
Comme le montre Dorlin, le suicide et l'infanticide sont des techniques pratiquées par les femmes esclaves pour mettre fin à leur situation d'esclave. L'image 7 montre que Louise se jette de la montagne avec son enfant dans les mains. Cette scène est très symbolique car dans aucun cas Louise ne veut se faire capturer car la capture mettrait son enfant né libre dans le monde de l'esclavage.



⁸⁰² Image 7

Seuls le fils et le père sont capturés et ramenés dans le bas. On comprend très vite qu'Ulysse délaisse toute tentative de fuite et embrasse le silence. D'un homme en mouvement libre, il devient inerte, statique et vaincu. Il a perdu sa femme et sa fille, et son fils sera bientôt séparé de lui. Le temps se fige comme Ulysse lui-même. Ces derniers mots sont pour son fils. Les conseils d'un père qui demande à son fils de préméditer son marronnage et de partir en groupe et non pas solitaire.

⁸⁰² *Un marron*, t.2, p. 56.



⁸⁰³Image 8

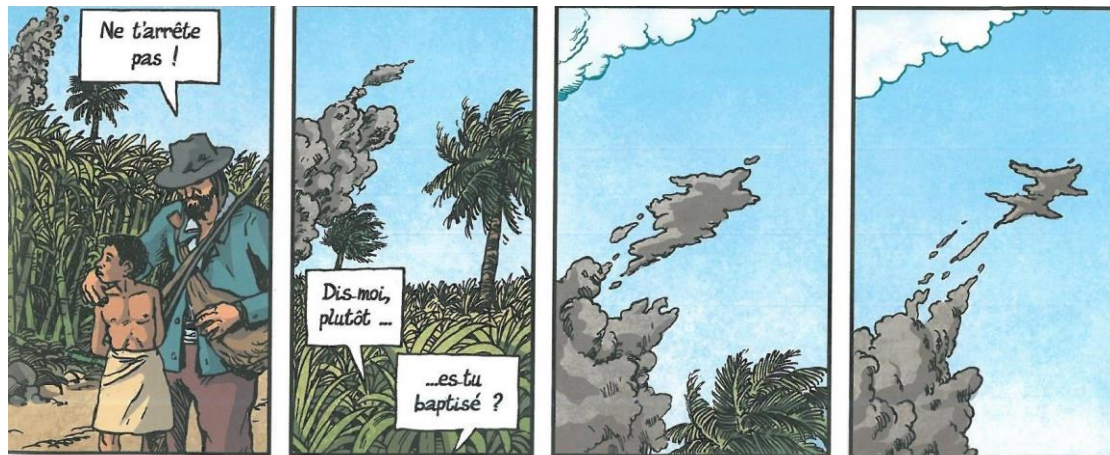
Cette planche nous rapporte un dialogue intime entre le père et le fils. Dans les Hauts, Ulysse apprenait à son fils à capturer des oiseaux (page 14,15) pour leur subsistance. Il lui montrait comment les chasser, de même, comment repérer les arbres (page 16) et cultiver un potager. Mais il n'a jamais enseigné à son fils comment vivre dans la plantation car pour l'enfant ce monde n'existe pas. Comme dans le roman *Zoura femme bon dieu* de Samlong, Ulysse ne transmet pas à son fils son passé dans la plantation du maître. Cela se rapproche de l'accusation que portait Chamoiseau sur l'acte de marronnage comme étant stérile et silencieux dans *l'Eloge de la Créolité* que nous avons vu dans le chapitre introductif.

Ulysse du marron farouche une fois capturé, demande à son fils de cultiver la patience. Il lui conseille: «baisse les yeux !, cache ta colère!, fais l'obéissance et gratte ce que tu pourras»⁸⁰⁴. Il apprend à pratiquer le Détour au sens glissantien. On voit que la perte de sa femme et de sa fille fait d'Ulysse un homme nu, vaincu qui n'a plus de futur. Seul son fils qui aurait un futur mais cette fois-ci, dans l'esclavage dans l'attente du jour, où ce dernier prendrait peut être la route des Hauts.

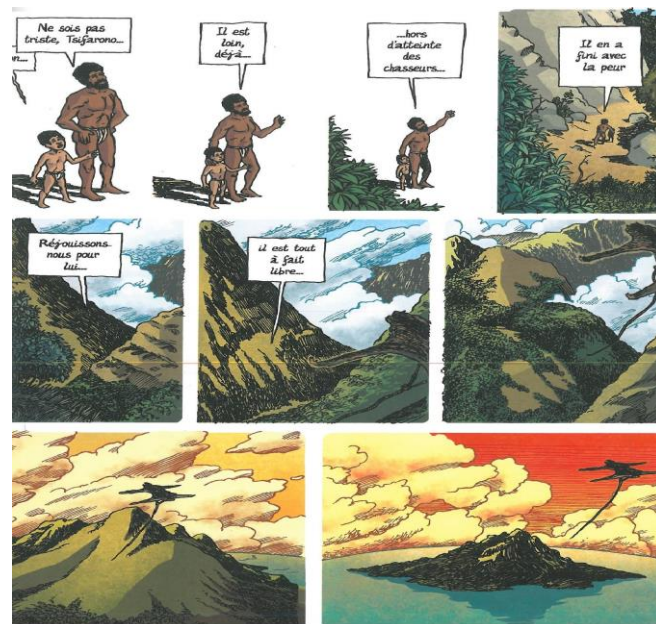
⁸⁰³ *Un marron*, t.2, p. 62.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

Pour Ulysse la fin, c'est la mort inhumaine par la volée de canon qui l'attend pour plus tard être brûlé. « Ses cendres [sont] dispersées afin qu'il ne reste rien de sa misérable et criminelle existence ».⁸⁰⁵ Les dernières vignettes après la volée du canon, de l'image 9, peuvent être rapprochées à un épisode antérieur comme on le voit dans l'image 10.



806 Image 9



807 Image 10.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 45.

Dans les Hauts, Ulysse tanne la peau d'un cabri pour faire un cerf-volant à son fils, le fil du jouet se casse et vole plus haut. Le père console alors, son fils en lui disant que le cabri s'envole loin des chasseurs « tout à fait libre ».

Cette dernière vignette, une fois que le canon ait été tiré, montre la fumée qui prend la forme d'un cerf-volant de cabri, et qui s'envole loin pour se fondre avec les nuages du ciel bourbonnais. C'est dans la mort que Ulysse ou Caf'la boue trouve sa liberté. La liberté d'un marron ne réside plus dans son marronnage mais plutôt dans sa mort.

Denis Vierge a tenté par son neuvième art de mettre en couleur et en image le marronnage, ce mythe historique des actuels Départements d'Outre-Mer français. Une BD pleine de couleurs tente de reproduire cette nature immaculée de la Réunion, son climat cyclonique, les coutumes des marrons et de leur vie dans les Hauts ; pour nous donner une vision du marronnage sans aucune affiliation idéologique. C'est-à-dire, il essaie de décrire la vie classique du marron qui se déroule en trois temps: quitter les bas, s'enfuir dans les Hauts, puis redescendre une fois capturés pour mourir. Entre ce temps, les péripéties de la vie quotidienne (La chasse, les descentes, l'amour, etc...) remplies son existence entre la liberté retrouvée et à nouveau perdue. Mais la mort est imminente car tout marron capturé pouvait être condamné à mort. Cette BD s'évertue à réaliser un équilibre entre le monde des blancs et le monde des noirs. Mais on comprend qu'avec la recherche d'une intrigue désidéologisée, le marron n'est ici qu'une marionnette de l'Histoire. Certes il a pris la voix du marronnage pour rebeller contre le pouvoir colonial mais dans sa fin tragique, il perd son *agency* de résistance, d'interrogatif pour devenir un *agency* de « transmission » qui garderait la mémoire éternelle du marronnage comme d'une résistance au temps de l'esclavage. Ulysse, Caf' la bou ou Rajoro n'est aujourd'hui, ni un héros, ni un croquemitaine mais un fruit de l'histoire, ancré dans une mémoire qui se repositionne par rapport à une histoire coloniale et

une à histoire idéologiste de gauche : Il incarne un pan d'histoire à remémorer et à partager pour le tirer de l'oubli.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons analysé un recueil de poèmes et deux tomes d'une bande dessinée qui élèvent le marronnage au rang d'esprits errants. Le recueil de poèmes Géroudou nous invite à un voyage au pays de Mafate, qui est le cimetière ouvert des centaines de marrons morts lors de la chasse aux noirs. La nature sort de sa simple fonctionnalité de décor et se transforme en détentricice de la mémoire du marronnage non pas, parce que les pitons sont nommés d'après les marrons mais, parce que la nature est le récipient qui protège la mémoire même du marronnage. Leur âmes y vivent, rôdent et manifestent. Si le discours officiel tue Mafate à St Paul, dans le recueil de Géroudou, Sancoute nous explique comment il se métamorphose en cette nature pour atteindre une vie éternelle. Chaque pierre, chaque arbre, chaque goutte d'eau est un archive du marronnage et c'est dans cet espace que nous devrions aller écouter leurs voix multiples, cacophoniques, troublantes et spectrales. Chaque partie du cirque de Mafate nous raconte son histoire, de son premier habitant, de sa lutte et sa défaite car un marron est fait pour être chassé et tué. Jadis des rebelles farouches et indomptables, spoliés par un discours hégémonique, nous ne pourrions les percevoir aujourd'hui uniquement par la traduction poétique qui interprète cette grande archive ouverte qu'est la nature réunionnaise.

Le marronnage est mis en avant par le neuvième art grâce à Denis Vierge qui, à travers les couleurs et les images, nous transporte dans le monde des marrons et dans une nature splendide. Cette BD en deux tomes tente d'expliquer la vie d'un marron solitaire depuis sa fuite jusqu'à sa défaite. La créolisation du fugitif réside dans sa prise de conscience d'un impossible de Retour. Mais quand, le protagoniste commence à faire de cette terre la sienne, la milice le traque. La mort de Louise et de sa fille le bouleverse et dès lors il embrasse le

silence. Ses derniers mots transmis à son fils seraient plus des conseils non pas pour vivre dans les Hauts, mais dans les bas.

On voit que le marronnage qui est représenté à travers la poésie et la BD, le sort très vite, comme les autres œuvres, d'un monde binaire pour le recouvrir par la mémoire. Les espaces activent cette mémoire culturelle qui aujourd'hui devient la détentrice de la mémoire du marronnage, ce n'est peut-être pas le marron lui-même qui compte mais l'espace dans lequel il a vécu qui, porterait aussi bien son nom que les traces son existence.

CONCLUSION PARTIE III

Dans cette troisième partie de notre thèse, nous avons abordé des œuvres publiées à partir des années 2000. Dans un sixième chapitre, nous avons exclusivement traité de trois romans portant sur le thème du marronnage. Dans un premier temps, nous avons analysé *Nègre Blanc de Bel Air* de Samlong. Placé à la veille de l'abolition de l'esclavage, ce roman questionne la position de Songol, un nègre éduqué à la française. L'ambivalence du personnage de Songol le pousse, après une descente des marrons sur la propriété de Bel Air, à participer à la chasse aux marrons. L'immersion dans la forêt de Bélouve lui permet d'accepter son identité hybride, car il reconnaît l'Autre, et sa présence à l'intérieur de lui-même. Son incursion dans la forêt lui permet d'être à la fois du côté des maîtres que celui des marrons. Le passage dans l'espace du marronnage lui accorde une réconciliation entre deux identités qui n'est plus maudite mais un don. La mort de Songol à la fin du roman permet à la population réunionnaise de vivre dans la liberté.

Nous avons ensuite analysé le roman *Noir mais marron* de Yves Manglou. L'auteur nous a fait suivre le marronnage de Sagaye, un marron Yoruba. Son marronnage est une longue préméditation et où, à la réussite duquel participe toute la communauté. L'ultime motivation de Sagaye est de venger son père et pour cela il tue le maître. Son marronnage nous est présenté sous forme d'une réflexion et d'un compte-rendu de la vie dans les Hauts. Ce qui exprime le questionnement du marronnage comme une possibilité absolue de vivre en liberté. Sagaye discute des problèmes rencontrés par les marrons avec eux et leur démontre que la vie n'est pas meilleure dans les Hauts que dans les bas. Il

déconstruit par cela, le mythe crée autour du marronnage depuis la littérature coloniale. Le centre de l'île cesse d'être le paradis, comme l'écrit Samlong, en introduisant la présence spectrale des marrons. La réconciliation avec cette nouvelle terre se fait par l'acte de la créolisation, qui est la prise de conscience d'un retour impossible de l'esclave-marron. Le marron se créolise alors que le maître lui, rentre en France. Un retour amer pour le maître car ce dernier tout comme Sagaye, est né dans l'île ce qui fait de l'île sa terre natale, sa terre matricielle. En mettant en parallèle les deux situations, Manglou rappelle aux lecteurs que ces deux mémoires fondent la Réunion et que l'une est inséparable de l'autre.

Enfin, nous avons étudié le roman *Bourbon Pittoresque Achevé* de Jules Bénard : une seconde tentative de donner une fin à cette saga créole. Bénard propose Jean-Baptiste comme le héros de cette fin. Comme pour le marron, l'espace du marronnage, la forêt dense et le temps cyclonique se donnent comme cadre de méditation sur son état de chasseur. Celui qui allait certainement prendre la place de Mussard dans le futur exprime une ambivalence qui cherche à reconnaître la lutte des marrons. Cette reconnaissance débute dans la forêt pour atteindre à son summum dans sa vie dans le camp de Mafate, prisonnier de ce dernier. La lecture de ce roman révèle des caractéristiques des métafiction historiographiques. En donnant une fin inattendue pour un roman écrit au milieu du XIXe siècle, Bénard tente une réécriture de l'histoire par l'intermédiaire de Jean-Baptiste qui, fait le nécessaire pour se débarrasser de son identité de chasseur et marche vers l'enlacement de l'Autre. Le schéma traditionnel se renverse car c'est Jean-Baptiste qui va quitter l'île non pas pour une France mythique mais un autre ailleurs mythique, Madagascar.

Le septième et dernier chapitre de cette thèse s'ouvre davantage sur cette question de la polyphonie des voix du marronnages. Gérodou, dans *Passages des Lémures*, fait des Hauts, des archives ouvertes où résident les âmes errantes

des marrons. Ces âmes ne sont pas là pour terroriser ni les habitants ni les voyageurs au contraire, ils sont des témoins, des porteurs des mémoires de l'histoire de l'esclavage et du marronnage. Gérodou fait de sorte que cet espace ne soit pas exclusivement réservé aux marrons, c'est-à-dire, un espace nègre. Le poète s'efforce de dénicher le marronnage des engagés et également des Petits-Blancs qui sont montés à la recherche d'une meilleure vie. Les corps enterrés sans sépultures se transforment en nature et cette verdure en linceul pour ces corps. La réincarnation de Mafate en Cirque, en nature, le sort de cette éternelle lutte pour le rendre immémoriale comme la nature elle-même. La poésie ne cherche plus à essentialiser le marron, ni à le fait descendre pour être la voix des opprimés, mais lui donne la possibilité de se dire, de dire le Monde qu'il habite.

Les deux tomes de la BD, parus entre 2014 et 2016, ouvrent le débat du marronnage dans le cadre du neuvième art. L'histoire de *Caf' la boue* et de *Louise*, transpose dans l'art visuel un marronnage rempli de couleurs. Le marron renaît dans des genres jusqu'alors rejetés. Cette BD se donne comme une Introduction au marronnage, aux lecteurs qui veulent découvrir aussi bien l'Île de la Réunion que ces Hauts. Une BD signée par un métropolitain de Bordeaux, qui tente d'ouvrir l'histoire de la Réunion et du marronnage à un public national. Dans son premier tome, Denis Vierge introduit Ulysse, un marron malgache appelé Caf'la boue, sa fuite de l'habitation puis la descente sont méticuleusement mises en couleur comme la nature de la Réunion avec ses cirques, ses remparts, sa faune et sa flore. La visualisation de la nature et du marronnage se rapproche plus d'un travail anthropologique. Le dessinateur cherche à rapporter la robinsonnade d'un marron, sa vie et puis sa défaite, parmi les milliers morts comme lui dans la nature réunionnaise. Toutes ces œuvres tentent de témoigner contre l'oubli en se remémorant le marron non pas, comme un rebelle mais, comme un porteur de mémoire, d'un passé douloureux qui s'apaise par l'acte remémoration.

Cette dernière partie de la thèse, nous permet de nous rendre compte de la présence incontestable du marronnage, dans l'imaginaire réunionnais, imaginaire qui revient sans cesse comme un exorcisme. Depuis plus de 200 ans, malgré quelques intervalles de silences, le marronnage a occupé une place centrale dans la littérature réunionnaise. La courbe de son évolution se fait comme toute littérature. Le point de départ est la production littéraire coloniale condamnant le marronnage puis, on observe la montée de la mythification du marron comme porte-parole des opprimés, pour ensuite prendre de multiples voix, laissant alors la courbe proliférer dans tous les sens. Marie Christine Rochemann, cite Jack Corzani pour expliquer ce phénomène observé dans la littérature antillaise, comme suit :

« Dans un décor grandiose propice au mythe, ce roman historique, au-delà d'une reconstitution factuelle [...] s'attache surtout à faire revivre des individus, marqués par une histoire particulière, à analyser leur psychologie, leur vision du monde.... »⁸⁰⁸

Cette observation de Jack Corzani explique le rapport qu'a le marronnage, avec sa littérature à la Réunion. L'espace littéraire réunionnais comme celui des Antilles reste toujours « un décor grandiose propice au mythe » qui permet au marron d'exercer son *agency*.

⁸⁰⁸ ROCHRMANN, Marie-Christine, *op.cit.*, p 359.

LA CONCLUSION GENERALE

Lors de cette étude nous avons eu le privilège d'analyser les œuvres francophones de la Réunion qui tournent autour du sujet du marronnage depuis le XIXe siècle jusqu'à la dernière parution des BD en 2016. Nous avons tenté, par cette présente thèse, de suivre la représentation du marron et du marronnage dans la littérature réunionnaise du XIXe siècle au XXIe siècle.

Cette étude visait à comprendre la place accordée au marronnage à diverses époques et dans de genres très variés. Nous avons remarqué la présence quasi omniprésente de ce fait historique, tout au long des phases politiques : coloniale, post départementale jusqu'à tout récemment, en 2016. Pour mener ce travail, nous nous sommes donnés pour tâche de comprendre comment d'un rebelle, le marron se transforme en un porteur d'*agency* postcolonial. En nous appuyant sur des théories postcoloniales, nous avons tenté de définir sa place non seulement au sein de l'œuvre, mais également dans le discours produit sur le marronnage.

Stendhal, dans *Le rouge et le noir*, définit le roman comme « un miroir qu'on promène le long du chemin ». Transposée à la littérature en général et au marronnage en particulier, le marron est présent, comme ce miroir dans la littérature réunionnaise. A chaque époque, il reflète des réalités distinctes les unes des autres. Pour comprendre ce long chemin qu'ont fait le marron et son acte de marronnage dans la littérature réunionnaise, nous nous sommes efforcés à le suivre dans ses phases glorieuses et silencieuses pour tracer sa voie, son évolution et les sens qui lui ont été assignés.

Pour répondre aux démarches que nous avons menées, cette thèse a été divisée en trois grandes parties, précédées par un chapitre introductif. La première partie, **Le marronnage dans la littérature coloniale**, est composée de trois chapitres. Ensuite, la deuxième partie, **Le marronnage dans la littérature post départementale**, comporte deux chapitres. La dernière partie, **Le marronnage à la recherche d'une nouvelle identité : dialogues, réconciliation et négociation**, se subdivise en deux chapitres.

L'ouverture de cette thèse faite par le chapitre introductif, **Le marronnage dans la littérature antillaise**, retraçait les grandes lignes de la littérature Antillaise sur le marronnage. Nous avons pu remarquer que le marronnage, comme dans la littérature réunionnaise, y occupe une place centrale. Nous avons principalement retracé le marronnage dans trois grandes pensées antillaises : celle d'Aimé Césaire, d'Édouard Glissant puis de Patrick Chamoiseau pour voir la place qui lui a été accordée. Si, Aimé Césaire faisait du marron le porte-parole des opprimés, Glissant fait de lui le premier homme, le fondateur de la société martiniquaise : le négateur. Avec la pensée, toujours en évolution de cet auteur, il a fait grandir le marron, pour lui accorder une place dans la mémoire du peuple. Patrick Chamoiseau, à son tour, avec le mouvement de la Créolité refuse la place centrale du marron dans la construction identitaire des Antilles pour célébrer les actes de survies de ceux qui sont restés dans la plantation. La littérature se tourne maintenant vers la recherche des petits-marrons des villes, qui fonderait l'identité martiniquaise. L'écriture se place plus en tant que marqueur de parole où l'auteur transcrit les traces perdues du peuple. Ce chapitre ouvre le débat du marronnage dans la littérature réunionnaise qui est, par la suite, étudiée en profondeur.

Le premier chapitre, **Le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste**, examine la question du marronnage dans les œuvres fondatrices de la littérature coloniale réunionnaise. Dans un premier temps, cette phase ayant le marronnage comme thème central, nous a permis de comprendre que

c'est à travers le marronnage, que le colon se définit lui-même. Ce qui veut dire que le marron est ici, un outil pour mettre en valeur le courage des Petits-Blancs des Hauts qui, négocient eux aussi leur place dans le discours colonial. Un peuple, démuné de son honneur et économiquement arriéré, les Petits-Blancs tentent de se revaloriser par la chasse aux marrons alors que les Gros Blancs continuent à s'enrichir dans le bas. C'est pourquoi, la littérature avait le projet de fixer l'Autre, le marron dans une identité de croquemitaine pour que le colon le chasse sans culpabilité.

Ensuite, nous avons pu aussi observer que le marronnage devient un outil qui appuie la thèse abolitionniste. Le marron change de couleur sous l'encre des écrivains et poètes. Auguste Lacaussade par sa poésie fait du marron l'homme libre. L'œuvre de Louis Timagène-Houat, laisse la possibilité de la vie en liberté dans laquelle la famille se reconstitue et où, l'espace du marronnage serait ce lieu propice du métissage culturel et « raciale » qui mettrait fin au monde binaire colonial. Le marron devient un être romantique, aux traits helléniques avec *Sacatove*. L'amour du noir pour la Blanche touche une pureté divine, et par cet acte le marron chercherait son salut.

Dans le deuxième chapitre, **la littérature du voyage et le marronnage : le rôle du marron dans une société post abolitionniste**, nous avons analysé des œuvres étiquetées : littérature de voyage. Avec le courant abolitionniste, s'installe une autre vision du marron. Les Hommes de sciences de passage dans l'île ou bien des colons qui entreprennent un voyage dans le centre de l'île, ont donné au marronnage une forme plus philosophique. A l'intérieur de l'île, l'espace du marronnage par excellence était soumis à une étude minutieuse car sa faune et sa flore ne cessaient de surprendre. Mais qui dit nature, les Haut, dit marronnage. Il est presque impossible de séparer l'acte du marronnage de ces lieux. Mis au service de la colonie, ces écrivains retraçaient le marron avec un point de vue exogène.

Dans un troisième chapitre, la **littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage**, la première remarque que nous avons faite était qu'un long silence se faisait sur la scène littéraire entre la date de l'abolition de l'esclavage et le roman de Mahé, *Eudora ou l'île enchantée*, où on assiste à la réapparition du marronnage sur la scène littéraire. La préoccupation coloniale après l'abolition de l'esclavage se diversifie. Les Frères Leblond prennent le relais des précurseurs pour faire de la Réunion, une colonie exemplaire dans l'Empire français. La phase du roman colonial tente de réfléchir plus sur la question de la psychologie et de la race des habitants de la colonie. La population se diversifie avec des mœurs et des cultures variées et, son observation devient pertinente pour les écrivains. Les espaces du Soi et des Autres commencent à se redéfinir. Le colon tente de fixer l'Autre dans un espace de surnaturel, hors de la fonction des lois de la Nature et, par la suite, de l'Histoire. Le marron apparaît en filigrane chez les Leblond parce que la société engagiste leur offre une grande possibilité d'observation et d'analyse des mœurs et des coutumes de divers peuples. La fonction primaire de leur littérature résidait dans la régénération de la gloire coloniale. Avec le roman *Eudora ou l'île enchantée*, le marronnage prend un tournant dans l'histoire littéraire. L'auteure tente de raviver la mémoire douloureuse du marronnage, qui a été abandonnée après l'abolition, pour lui donner une fin qui réconcilie le maître à son espace, en donnant une sépulture à la marronne. Donner une sépulture à Kalla est une manière d'apaiser l'âme des milliers de marrons et esclaves morts qui à leur alors cesseraient de hanter les colons. Par la suite, le roman *Une colonisation*, paru bien après la départementalisation (six ans après), continue dans la tradition des œuvres coloniales. En essayant de proposer une fin au roman *Bourbon pittoresque*, Claire Bosse, avec *Une colonisation* se plonge dans la suprématie blanche qui renie l'*agency* marron.

Faisant suite à cette première partie, nous sommes entrés, avec la deuxième, dans la littérature post départementale approximativement comprise entre 1970

et 1990. Le chapitre quatre, **le marronnage dans le théâtre et la poésie**, fait du marron l'image d'un rebelle. Au niveau international, certains pays ont réussi à arracher leur liberté de métropoles européennes alors qu'à la Réunion et dans d'autres départements d'outre-mer français, on juge l'échec de la politique de l'assimilation et de la départementalisation. La politique féroce d'assimilation qui folklorisait la culture réunionnaise est contestée par le Parti Communiste Réunionnais. Il reprend le marronnage et le marron comme la figure de la résistance du peuple réunionnais. Le manque d'un mythe de genèse pousse les écrivains à en construire un à travers le marronnage et il se sert de support pour attiser les anciennes luttes. Son acte devient un acte de rébellion, comme dans le cas de *Vali pour une reine morte* de Gamaleya et non plus de couardise. Debars et Alain Lorraine, avec leur poésie font appel à l'unification du peuple Nègre contre le pouvoir hégémonique oppressant. Les genres littéraires prolifèrent et le marron monte sur la scène théâtrale. Les pièces comme celle d'Axel Gauvin, *Les limites de l'aube*, critique l'abolition et par la suite, la départementalisation ; alors que *L'esclave* de Marc Kichenapanaïdou, fait du théâtre un outil instigateur de la conscience du peuple.

Le chapitre cinq, **le roman postcolonial et le marronnage**, a étudié le genre romanesque sous deux points de vues : l'un des esclaves/marrons et l'autre des maîtres. On cherche, on fouille dans les archives pour déchirer le masque qu'a fait porter, le colonialisme aux indigènes. Les marrons sont ressuscités des archives, comme le fait le roman *Adzire* ou de la mémoire populaire, comme celui de *Zoura ou femme bon dieu*. La langue créole sort de son cocon intime, chantant une nostalgie du temps passé pour devenir une langue de lutte, de poésie et enfin de création. Les romans *Madame. Desbassayns* et *Chasseur de Noirs* tentent de revoir et de repositionner le discours du maître dans le patrimoine réunionnais. La créolisation célébrée est une prise de conscience de la place inaliénable du maître en Soi. Cependant, la majorité des œuvres sont là, pour témoigner de la création artistique touchant son summum pour montrer

le potentiel réunionnais. Le marronnage est nettoyé de sa souillure coloniale et le marron n'est plus ce croquemitaine, mais un véritable rebelle qui ouvrait la voie de la liberté vers une Réunion libre, autonome... En un mot le marronnage ravitaillait le rêve d'une Réunion debout, libre et fière de son potentiel d'un côté et de l'autre elle manifeste les signes de la créolisation dans l'espace littéraire.

Dans la dernière partie, nous sommes, avec le chapitre six, **Les plusieurs faces des marrons : études des romans *Le Nègre Blanc de Bel Air*, *Noir mais Marron*, et *Bourbon Pittoresque Achevé***, dans la phase de remise en question des métarécits. Cette phase, sous l'impulsion des avancées technologiques et médiatiques incite la Réunion à remettre en cause les discours fondateurs par des contestations. Le marronnage continue à y être un élément primordial mais, il ne se borne plus à produire un sens de rebelle, de révolutionnaire mais plutôt de porteur de mémoire. Son sens s'enrichit, il quitte le monde des vivants pour résider dans le monde des âmes errantes. Le marronnage s'hybride et devient plus ambivalent car il commence à reconnaître la part de l'Autre en Lui-même. Il ne peut plus l'ignorer et il est alors temps de comprendre, comment vivre avec une identité multiple qui se bat l'une contre l'autre. Si, le monde postcolonial cherchait à se libérer à travers une politique binaire, le monde postmoderne cherche à se libérer à travers une identité fluide, malléable et non fixe. L'exemple par excellence serait le roman *Nègre Blanc de Bel Air*. Les frontières entre l'Autre et le soi-même se brouillent, à tel point qu'une nouvelle identité prend naissance. Les problématiques d'un métissage culturel sont étudiées dans son entité ce qui entraîne par la suite, la créolisation du marron. Ce dernier n'est plus ce Malgache ou cet Africain qui tente de retourner au pays natal, comme Sagaye dans le roman *Noir mais Marron*. Il devient un créole qui habite cette terre, cette île pour en la sienne. De même, le marron est dépourvu de toute idéologie qui le façonnait auparavant. On tente de le

dénuder, de le représenter en dehors de formations idéologiques ce qui en fait un Homme de la nature.

Le dernier chapitre, *Le marronnage : la mémoire des âmes errantes, par la poésie, Passages des Lémures* poursuit en l'instituant comme une marque de la mémoire de la Nature qui porte ses traces, ses lambeaux, que seule la poésie peut appréhender et traduire. Un premier pas vers l'écopoétique.⁸⁰⁹ De plus, on voit que le marronnage devient une affaire de tout art. Il se transpose dans le neuvième art avec la bande dessinée, *Un Marron* pour devenir un moyen de s'ouvrir à un public plus large mais aussi perpétuer sa mémoire.

Le marron, d'un rebelle à un porteur de mémoire et ses limites.

La France a fêté le 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, en 1998. Le Président de la République, Jacques Chirac, dans son discours déclare que cet anniversaire se rappelle d'un homme :

« Cet homme, c'est Victor Schoelcher qui fit de l'émancipation des esclaves le combat de toute une vie. L'anniversaire que nous célébrons aujourd'hui est d'abord un hommage à ce citoyen d'honneur de la République Française. »⁸¹⁰

Ce discours, tenu au public français, fait appel à la mémoire de l'abolition, non à la mémoire des esclaves. Dans ce discours, il ne mentionne que les initiatives du pouvoir (étatique) pour mettre fin à ce système abominable. Ce discours, centré sur l'image de Schœlcher, occulte ouvertement l'*agency* de l'esclave dans la lutte pour l'abolition. Christine Chivallon⁸¹¹ explique dans son ouvrage traitant la question de la mémoire de l'esclavage que :

⁸⁰⁹ « L'idéal d'une poétique écologique serait donc de dire l'altérité de la nature (de ce qui est sauvage) sans la civiliser, sans la cultiver », PUGHE, Thomas. « Réinventer la nature : vers une éco-poétique », *Études anglaises*, vol. tome 58, no. 1, 2005, p. 75.

⁸¹⁰ http://www.jacqueschirac-asso.fr/archives-elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/discours_et_declarations/1998/avril/fi003242.html

⁸¹¹ CHIVALLON, Christine, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire: contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Karthala Editions, Paris, 2012

« La « machine à souvenir » [...] apparaît dans un trop-plein [...]. Le poids incontestable de la reconnaissance dévolue à la mémoire de l'esclavage dans l'espace public finit par être paradoxalement discrédité par la saturation des signes. »⁸¹²

Cette saturation des signes dont parle Chivallon élucide que la mémoire de l'esclavage, une fois inscrite dans le discours national de la République Française tombe dans une perte de référence. Il n'y aurait aucune partie prise dans sa représentation qui devient un moyen de faire porter et continuer sa mémoire. Une fois reconnue comme crime contre l'humanité, avec la Loi Taubira, les mémoires tombent dans une sorte de lassitude. Nous voulons dire par lassitude, ce stade où une littérature tombe dans le piège d'avoir accomplie sa mission, celle de faire reconnaître, au niveau national, un phénomène jusqu'alors occulté par le discours républicain. Dans ce cadre, la question du marronnage et de la mémoire liée à ce dernier se repositionne, par rapport aux discours produits, au sein de la société réunionnaise. Ce repositionnement cherche certainement à réconcilier les mémoires des anciens esclaves/marrons avec celles du Blanc.

Cependant, dans cette recherche, la représentation du marron tombe elle aussi dans cette dilution mémorielle. Nous avons pu remarquer qu'à travers notre travail, le marron est représenté soit dans l'excès ou dans le manque. Si la littérature coloniale l'enveloppait dans l'excès et dans les stéréotypes, la littérature postcoloniale des années 70 le couronnait pour qu'il soit l'instigateur d'une conscience populaire. Dans les deux cas, il est enrobé d'un mythe et mis au service des idéologies. Cependant, la littérature des années 90 se repositionne par rapport à ces deux mondes. Elle fait de lui un porteur de mémoires des révoltes avortées. Dans ces trois grandes phases, le marron semble toujours être renié de son essence. Les auteurs et les poètes semblent toujours avoir du mal à le saisir. Sa fugacité est son essence, et capter ce qui est fugue ne devrait-elle pas se faire sans l'enfermer dans un monde idéologique?

⁸¹² *Ibid.*, p. 39.

Nous notons que la littérature francophone de la Réunion fait toujours du marronnage et du marron une mémoire vivante de sa culture qui s'active par les lieux qu'il a occupé. Certes, cette fuite et cette lutte des esclaves n'ont pas abouti à une république des Noirs comme en Haïti, mais les marrons ont permis de déstabiliser le discours colonial dans son essence par leur présence partielle mais en même temps omniprésente. Le marron est hyper-visible dans la littérature et en même temps manifeste une invisibilité enveloppé par le silence. Il est omniprésent mais en même temps latent.

Le monde artistique populaire se souvient toujours de lui. Le chanteur contemporain Davy Sicard a, à plusieurs reprises, composé des chansons sur le sujet du marronnage. L'album *Ker marron* publié en 2006 traite de la question du marronnage et de la liberté. L'artiste rend hommage au marronnage et aux révoltes avortées des esclaves. Les titres comme *Granpèr té si mon zépol, au nom de mes pères et ker marron*, chantent la mémoire du marronnage et du premier soulèvement des esclaves, en 1811, à St Louis, en hommage au marron Élie. Par ses textes en créole et en français, Sicard tente de transmettre la mémoire du marronnage encore vivace à la nouvelle génération.

Cette étude n'est pas complète par le fait que nous n'ayons pas eu la possibilité d'étudier le marronnage dans toute une littérature parallèle : en langue Créole, qui est plutôt à l'orale. Le corpus serait autrement plus riche et intéressant en l'approfondissant pour connaître ce que la littérature populaire laisse entendre de cette figure hantant les couloirs de l'histoire de la Réunion. Il serait tout aussi intéressant de comparer ces deux littératures pour déterminer les perceptions possibles. Nous avons volontairement évité d'incorporer toute une gamme de chansons populaire en français et en créole qui parlent du marronnage dans notre corpus.

Cependant, nous pouvons constater, qu'en dehors de la littérature, les marrons continuent à descendre dans l'espace du bas et à le reconquérir. Les bâtiments

publics sont ainsi, baptisés d'après les noms des grands marrons à la Réunion comme par exemple, la Médiathèque de la commune de la Possession, qui s'appelle Héva, la fameuse marronne et compagne d'Anchaing. Tout est fait pour que le marronnage devienne plus visible au monde alors que toute son essence originelle réside dans son camouflage, dans son invisibilité. La prolifération de l'image du marron dans la culture populaire l'a certainement sorti de sa caractéristique hermétique. Néanmoins, sa visibilité croissante le dilue dans la banalité de la vie quotidienne. Nous concluons que l'essence de la représentation du marronnage réside dans la recherche de cet équilibre entre l'idéologie et l'art.

En même temps nous nous demandons si la tentative de résister à toute idéologie banalise-t-elle pas l'essence marronne ? Sa philosophie de la fuite, aujourd'hui contestée par la littérature émergente des périphéries qui, par leur particularité, tente de s'inscrire dans *la littérature-monde*⁸¹³. Quand la littérature cesse d'être un combat⁸¹⁴ et un engagement, le marron ne tombe-t-il pas dans une polyphonie qui dissipe son essence de résistant ?

En dépit des limitations, nous espérons que ce travail a tenté de répondre aux questions qu'il s'est posé au début et a fait justice à la mémoire des centaines de marrons périssés dans les Hauts de la Réunion.

⁸¹³LE BRIS, Michel, ROUAUD, Jean, *Pour une littérature monde*, Gallimard, Paris, 2007.

⁸¹⁴SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 1948.

BIBLIOGRAPHIE

Sources Primaires

BÉNARD, Jules, *Bourbon pittoresque achevé*, Azalées Editions, Saint-Denis, 2012.

BOSSE, Claire, *Une colonisation ou l'idéal amour*, Edition B, Ile de la Réunion, 1957.

DAYOT, Eugène, *Bourbon Pittoresque*, Nouvelle imprimerie Dionysienne Saint-Denis, 1977, (première édition 1839).

DEBARS, Riel, *Œuvres poétiques complètes*, collection La Roche Ecrite, Editions Grand Océan, Saint-Denis, 2000.

GAUVIN, Axel, *Les limites de l'aube*, Ti kabar 3- ADER, Ile de la Réunion, 1988.

GERODOU, Nicolas, *Passage des Lémures en pays Mafate*, collection La Roche Ecrite, Editions Grand Océan, Saint-Denis, 2003.

HÉRY, Louis, *L'exploration dans l'intérieur de l'île de Bourbon*, Nouvelle édition, Paris, 1883. (Première édition 1833)

HOUAT, Louis Timagène, *Les Marrons*, 1844, réédition l'Arbre vengeur, Paris, 2011. (Première édition 1884)

KICHENAPANAIIDOU, Marc, *L'esclave, pièce en cinq actes*, G.R.A.H.T.E.R, Saint-Denis, 1976.

LACPATIA, Firmin, *Adzire ou le prestige de la nuit*, Edition Orphie G. Doyen édition, Ile de la Réunion, 2003. (Première édition 1988)

LEBLOND, Ary et Marius, « Cafrine » dans *Les Sortilèges, roman des races de l'Océan Indien*, Fasquelle, Paris, 1905.

LECOMTE, De Lisle, « Sacatove », dans *Océan indien*, Omnibus Paris, 1998. (Première édition 1846)

LORRAINE, Alain, *Tienbo le rein et beaux visages cafrines sous la lampe*, Océans Editions, Saint-Denis, 1998.

MAHE, Marguerite-Hélène, *Eudora ou L'île enchantée*, Edition Orphie, Ile de la Réunion, 2012. (Première édition 1952)

MANGLOU, Yves, *Noir mais Marron : une histoire du marronnage à l'île de la Réunion*, Editions Orphie, Saint-Denis, 2006.

PAVIE, Théodore, « Une chasse aux nègres marrons », dans *la Revue des Deux Mondes*, Tome dixième, Quinzième année, Paris, 1845.

SAMLONG, Jean-François, *Madame Desbassayns*, Editions Jacaranda, Le Tampon, La Réunion, 1985.

_____, *Nègre Blanc de bel Air*, Le Serpent à Plumes, Paris, 2002.

_____, *Zoura femme bon dieu*, Editions Caribéennes, Paris, 1988.

VAXELAIRE, Daniel, *Chasseur de Noirs*, Edition Orphie, Paris, 2012. (Première édition 1982)

VIERGE, Denis, (scénario et dessin), ALVAREZ, Jérôme (couleurs), *Kaf la boue tome I Des bulles dans l'Océan*, Saint-Denis, 2014

_____ *Kaf la boue tome II- Louise*, Des bulles dans l'Océan, Saint-Denis, 2016.

VINSON, Auguste, *Salazie ou Le piton d'Anchaing*, Librairie CH Delagrave, Paris, 1888.

Sources secondaires

AZÉMA, Gorges, *Noëlla*, Hachette, Paris, 1864.

CHEYNET, Anne, *Rivage Maoul*, Océan Editions, Saint-Denis, 1994.

MAC-AULIFFE, Jean-Marie, *Cilaos pittoresque et thermal*, Saint-Denis, Imprimerie centrale Albert Dubourg, 1902.

Sur l'esclavage et le marronnage

ANTOINE, Roussin, « Le bassin du Diable », in *Album de l'île de la Réunion* (Volume 5), Jeanne Laffitte (éd.), Marseille, 1975. (Première édition 1856)

BURTON, Richard, *Le roman marron*, L'Harmattan, Paris, 1997.

CONDORCET, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Edition Le Monde – Flammarion, Paris, 2009.

EVE, Prospère, *Naître et mourir à l'île Bourbon à l'époque de l'esclavage*, l'Harmattan, Paris, 2000.

_____, *Ile à peur. La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, Océan Editions, Saint-André, La Réunion, 1992.

GOVINDIN, Sully, *Les engagés indiens de l'île de la Réunion*, Azalées éditions, l'île de la Réunion, 1994.

KADISH, Doris. K, *Slavery in Caribbean francophone*, University of Georgia Press, Athens, 2000.

PAYET, Marie-Ange, *Les femmes dans le marronnage à l'île de la Réunion de 1662 à 1848*, L'Harmattan, Paris, 2013.

PRICE, Richard, *Marroon societies: Rebel slave communities in the Americas*, The John Hopkins University Press, 2nd edition, Maryland, 1996.

ROBERTS, Neil, *Freedom as Marronnage*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.

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

SHARPE, Jenny, *Ghosts of slavery. A literary archeology of black women*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003.

Sur la Réunion :

AISSAOUI, Mohamed, *L'affaire de l'esclave Furcy*, Gallimard, Paris, 2010.

BOURQUIN, Alexandre, *Histoire des petits-blancs de la Réunion XIXème – début XXème siècles*, Karthala, Paris, 2005.

CHANE-KUNE, Sonia, *Aux origines de l'identité réunionnaise*, L'Harmattan, Paris, 1993.

GAMALEYA, Clélie, *Filles D'Héva, trois siècles de la vie des femmes à la Réunion*, Océan Editions, Saint-Denis, 1991.

GAUVIN, Axel, *Du créole opprimé au créole libéré, défense de langue réunionnaise*, l' Harmattan, Paris, 1977.

GUTIERREZ, Manuel, *Recherches archéologiques à la Réunion*, SEPIA, Paris, 2010.

HERMAN, Jules, *Colonisation de l'île Bourbon et Fondation du quartier Saint-Pierre*, Editions Orphie, Saint-Denis, 2012 (première édition 1885).

HOUAT Louis-Timagène, *Un proscrit de l'île de Bourbon à Paris*, Imprimerie de Félix Malteste, Paris, 1838.

LEBLOND, Ary et Marius, *L'île enchantée*, Redier, La Réunion, 1931.

_____, *Les îles sœurs ou le paradis retrouvé, La Réunion-Maurice*, Editions Alsatia, Paris, 1946

MATITI-PICARD, Marie-Josée, *Passages et portes du réel : une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Editions K'A, La Réunion, 2005.

RACAULT, Jean-Michel, *Mémoires du Grand Océan, des relations du voyage aux littératures francophones de l'Océan Indien*, PUPS, Paris, 2007

SAMLONG, Jean-François, *Le roman du marronnage*, Editions UDIR, La Réunion, 1990.

_____, *De l'Elégie à la Créolie*, UDIR, Saint-Denis, 1989.

VERGES, Paul, *D'une Île au monde, entretien avec Brigitte Croisier*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Sur les Antilles

BUTEL, Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Edition Perrin, Paris, 2007.

CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1983.

_____, *Et les chiens se taisaient*, Présence Africaine, Paris, 1958.

_____, *Une tempête*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

_____, *Réponse à Depestre, poète haïtien : Eléments d'un art poétique*, Présence Africaine, Paris, 1955

CHAMOISEAU, Patrick, *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature, Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane (1635-1975)*, Hatier, Paris, 1991.

_____, *Ecrire au pays dominé*, Gallimard, Paris, 2002.

_____, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Gallimard, Paris, 1997.

_____, *Les chroniques des sept misères*, Gallimard, Paris, 1986.

_____, *Texaco*, Gallimard, Paris, 1992.

GLISSANT, Edouard, *Le Quatrième Siècle*, Gallimard, Paris, 1997.

GLISSANT, Edouard *Oremerod*, Gallimard, Paris, 2003

_____, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997.

VERGES, Françoise, *Nègre je suis, Nègre je resterai. Entretiens avec Aimé Césaire*, Albin Michel, Paris, 2005

Sur la théorie postcoloniale

ASCHCROFT, Bill et al, *The Empire writes back*, Taylor and Francis e-library, London, 2004.

BERNABE, Jean, et al, *Eloge de la Créolité*, Gallimard, Paris, 1989.

BHABHA, K Homi, *The location of culture*, Routledge, London, 1994.

CESAIRE, Aimé, *Le discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1955.

DODILLE, Norbert, *Idées et représentations coloniales dans l'Océan Indien*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2008.

FANON, Frantz, *Peau noir Masque blanc*, Editions du Seuil, Paris, 1952.

_____, *Les damnés de la terre*, Préface de Jean-Paul Sartre(1961), Éditions La Découverte/Poche, Paris, 2002.

GILBERT, Helen, TOMPKINS, Joanne, *Postcolonial Drama, theory, practice, politics*, Routledge, London, 1996.

GLISSANT, Edouard, *La poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990.

_____, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1973.

SAID, Edward, *Orientalism*, Penguin books India, New Delhi, 2001. (première édition 1978)

YOUNG, Robert, J-C, *White mythologies writing history and the West*, Routledge, London, 2004.

Autres

ANDERSON, Benedict, *Imagined communities*, Verso, London, 2006.

BUTLER Judith et al, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary dialogues on the Left*, Verso, Paris, 2000.

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, 1978

BARTHES, Roland, *S/Z essai sur Sarrasine d'Honoré de Balzac*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

CALLOIS, Roger, *Anthologie du Fantastique*, Tome I, Gallimard, Paris, 1966.

CASANOVA, Pascale, *La République mondiale des Lettres*, Editions du Seuil, réédition, Paris, 2008.

CHIVALLON, Christine, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire: contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Karthala, Paris, 2012.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Milles-plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980.

DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Editions de Minuit, Paris, 2002.

HOFFMANN, Léon-François, *Le Nègre romantique*, Payot, Paris, 1973.

JENNINGS, Lawrence. C, *French Anti-slavery the movement for abolition of slavery in France 1802-1848*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

LE BRIS, Michel, ROUAUD, Jean, *Pour une littérature monde*, Gallimard, Paris, 2007.

PARNET, Claire, *Abécédaire de Deleuze*, Editions Flammarion, Paris, 2008.

RENAN, Ernest, "Qu'est-ce qu'une nation", conférence prononcée à la Sorbonne en 1882. *Texte intégral d'Ernest Renan*. (Textes de Barrès, Daudet, R. de Gourmont, Céline), Collection Littérature vivante, Pierre Bordas et fils, Paris, 1991.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 1948.

Articles et chapitres

Anonyme, « Le projet, La route de l'esclave de l'Unesco », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 188, no. 2, 2006, pp. 205-209.

ALPERS, Edward. A « Flight to Freedom: Escape from Slavery among Bonded Africans in the Indian Ocean world, c.1750–1962, » *Slavery & Abolition*, Vol.24, Issue 2, 2003, pp.51-68.

_____, «The idea of Marronnage: Reflections on literature and politics in Réunion », *Slavery & Abolition*, Vol.25, Issue 2, 2004, pp.18-21.

ANDOCHE, Jaqueline, HOARAU, Laurent , REBEYROTTE Jean-François et SOUFFRIN, Emmanuel , « La Réunion », *Hommes et migrations*, 1278 | 2009, pp. 218-231.

BEKRI, Tahar, « Le poème digne et fraternel », *Cultures Sud, poésie, grandes voix du sud*, no 164, Janvier-mars, 2007, pp.9-11.

Michel Beniamino, « De l'interprétation publique de la réalité à l'île de la Réunion », *Journal des anthropologues*, 79 | 1999, pp.115-137.

BERTRAND, Michel, « Identité réunionnaise et vocation universelle, l'emploi du créole dans les œuvres du Théâtre du Volland » dans *Langue et identité narrative dans les littératures de l'ailleurs : Antilles, Réunion et Québec*, (dir.) Marie-Christine Hazael-Massieux, Michel Bertrand, Publication de l'Université de Provence, 2005, Paris, pp143-155.

BESSONE, Magali. « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l'idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, vol. n°24, no. 4, 2006, pp. 33-53.

BHABHA, Homi.K, «“Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”», October, Vol. 28, in *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, MIT Press, Spring, 1984, pp. 125 -133.

BLACHERE, Jean-Claude, « Les littératures oubliées : le cas de la littérature coloniale », *SIELEC*, Numéro 2, 2ème semestre, 2001, pp. 5-10.

BOES, Tobias, “Modernist studies and the Bildungsroman : A historical survey of Critical Trends” in *Literature compass*, 3/2, Blackwell Publishing, 2006.

CAJEE, Zareen, « Le théâtre à la Réunion des années 1970 à nos jours », *Nouvelles Études Francophones*, Vol. 23, No. 1, Numéro spécial sur l'Océan Indien, Printemps 2008, pp. 94-108.

Carmignani, Sandra, « Figures identitaires créoles et patrimoine à l'île Maurice », *Journal des anthropologues*, 104-105 | 2006, pp.265-285.

CHIVALLON, Christine, « Mémoires de l'esclavage à la Martinique » L'explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes », *Cahiers d'études africaines*, 2010/1 n° 197, p. 235-261.

CORDIER, H., « La reproduction des textes chinois en Europe au commencement du siècle », Dufayel, Schilling, Levasseur. *T'oung Pao*, 7(5), 1896, pp.586-588. <http://www.jstor.org/stable/4525245>, consulté le 13 juin 2016

COTTIAS, Myriam, « L'«oubli du passé» contre la «citoyenneté» : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », dans, CONSTANT, Fred, DANIEL, Justin, (dir.), *Cinquante ans de départementalisation d'outre-mer (1946-1996)*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 293-313.

DACHEUX, Éric. « Les histoires possibles de la BD », *Hermès, La Revue*, vol. 54, no. 2, 2009, pp. 41-42.

DALAMA, Marie-Gisèle, « L'île de la Réunion et le tourisme : d'une île de la désunion à la Réunion des Hauts et Bas », *L'Espace géographique* 2005/4 (Tome 34), pp. 342-349.

DANIEL, Justin, « Aimé Césaire et les Antilles françaises : une histoire inachevée ? », *French Politics, Culture & Society*, Vol. 27, No. 3, (Winter 2009), pp. 24-33. <http://www.jstor.org/stable/42843612>, consulté le 16 septembre 2015

DEBIEN, Gabriel, « *Le Marronnage aux Antilles françaises au XVIIIème siècle* », *Caribbean Studies*, Vol. 6, No. 3 (Oct., 1966), pp.3-43 <http://www.jstor.org/stable/25611959>, consulté le 25 juillet 2013.

DERRIDA, Jacques, « Archive Fever: A Freudian impression », *Diacritics*, Vol. 25, No. 2, Summer, The John Hopkins University, 1995, pp. 9-63, <http://www.jstor.org/stable/465144>, consulté le 13 mars 2014.

DESBASCH, Yvan, « LE MARRONNAGE: Essai sur la désertion de l'esclave antillais », *L'Année sociologique*, Troisième série, Vol. 12, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 1-112. . <http://www.jstor.org/stable/27885927>, consulté le 15 mars 2013.

DIMIER, Véronique, « De la France coloniale à l'outre-mer », *Pouvoirs* n° 113, 2005. p. 37-57.

DOLBEC, Nathalie, « Le discours conservationniste dans Salazie ou le piton d'Anchaine d'Auguste Vinson fils: le cas de la description », *Nouvelles Études Francophones*, Vol. 20, No. 1 (Printemps 2005), University of Nebraska Press pp. 111-127

DORLIN, Elsa. « Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town. (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Tumultes*, vol. 27, no. 2, 2006, pp. 37-51.

DRILLOT-PEDURANT, Loriane « La manifestation des morts et du diable dans *Zoura femme bon dieu* de J-F Samlong et *comme un vol de papang* de M.

Agénor : une forme de « surnaturel », de « merveilleux » dans la littérature réunionnaise » dans *Démons et merveilles, le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de la Réunion, 2005, pp. 271-286.

FIZAINE, Jean-Claude, « L'argumentaire sur l'esclavage et la figure de l'esclave dans la fiction littéraire au XIXe siècle » dans *Esclavages et abolitions : mémoires et systèmes de représentation*, Karthala, Paris, 2000, pp113-127.

FONKOUA, Romuald, « Littérature antillaise et histoire : écrire « l'histoire des peuples sans histoire » », *Notre librairie* No 161, (mars-mai) 2006, pp-104-110.

FONTAINE, Lawrence, « *Zoura : femme bon dieu*, quand le surnaturel donne naissance à la peur. Etude de deux personnages étranges » dans *Démons et Merveilles, le surnaturel dans l'Océan indien*, Université de la Réunion, Saint-Denis, 2005, pp. 287-300.

GAUVIN, Gilles, « Le parti communiste de La Réunion (1946-2000) ». In: *Vingtième Siècle*, revue d'histoire, n°68, octobre-décembre 2000. pp. 73-94; http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2000_num_68_1_3936. consulté le 2 septembre 2015.

_____, Gilles, « Créolisation linguistique et créolisation politique à la Réunion. Enjeux géopolitiques autour d'une revendication identitaire », *Hérodote*, 2/2002(N°105), pp. 73-84.

HALL, Stuart, "Cultural identity and diaspora" in *Creolizing Europe Legacies and transformations*, (dir.) Encarnacion Gutierrez Rodriguez, Shirley Anne Tate, Liverpool University, Liverpool, 2015, pp. 12-25.

HITCHCOCK, Peter, « "Antillanité and the art of resistance" », *Research in African Literatures*, Vol. 27, No. 2 (Summer, 1996), pp. 33-50. <http://www.jstor.org/stable/3820159>, consulté le 15 mars 2014

HOLTZ, Grégoire et MASSE, Vincent, « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012. <http://www.jstor.org/stable/27885927>, consulté le 15 mars 2013.

<http://www.jstor.org/stable/40145555>. Consulté le 1 janvier 2014.

JAUZE, Albert, « Malgaches et Africains à Bourbon : La réunion à l'époque de l'esclavage », *Hommes et Migrations*, No 1275, septembre-octobre, 2008, pp150-157.

LACHMANN, Renate et al, "Bakhtin and Carnival: culture as counter-culture" *Cultural critique*, no.11 (Winter, 1988-1989), University of Minnesota Press, pp. 115-152.

LE HUENEN, Roland, « Le récit du voyage : l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol. 20, n° 1, 1987, pp. 45-61.

LEACH, E.R, « La Genèse comme mythe » traduit par Andrée Lyotard-May, *Langages*, vol 6, No 22, 1971, pp.13-23.

MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie, « Histoire et mémoire : variations autour de l'ancestralité et de la filiation dans les romans francophones réunionnais et mauriciens », *Revue de littérature comparée* 2006/2 (no 318), p. 195-212.

_____, Valérie, « Les « déportés » de la Creuse : le dévoilement d'une histoire oubliée », *Itinéraires*, 2009-2 | 2009, pp.47-64.

_____, « Littérature de la Réunion, littératures plurielles », *Hommes et Migrations*, François Gremont, 2008, pp. 188-197.

MAGGIO, J, « "Can the Subaltern Be Heard ?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak" », *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 32, No. 4 (Oct.-Dec. 2007), Sage Publications, Inc, pp. 419-443. <http://www.jstor.org/stable/40645229>, consulté le 15 mars 2017

MARIMOUTOU, Carpanin, « Langues étrangères, voix originaires » dans *Racines et itinéraires de l'identité réunionnaise, Maison des Civilisations et de l'Unité réunionnaise*, eds. « Vi voi », 2007, pp.152-205.

_____, « Littérature, imaginaire, créolisation : texte et intertextes » dans *Identité et société réunionnaise : nouvelles perspectives et nouvelles approches*, Karthala, Paris, 2005, pp.335-360.

_____, « Parler des opprimés. Le Roman réunionnais francophone des années 1970 », *Nouvelles Études Francophones*, Vol. 23, No. 1, Numéro spécial sur l'Océan Indien (Printemps 2008), University of Nebraska Press, pp.67-81.

MARTINE, Mathieu, "Mythologie du marronnage dans les littératures de l'océan Indien », dans *Esclavage et abolitions : mémoires et systèmes de représentation : actes du colloque international de l'Université Paul Valéry, Montpellier III, 13 au 15 novembre 1998*, (dir.) Marie-Christine Rochmann, KARTHALA Editions, 2000.

MOURALIS, Bernard, « Le concept du primitive, l'Europe, productrice d'une science des autres », *Images du noir dans la littérature occidentale, du Moyen-Age à la conquête coloniale*, », *Notre Librairie*, no 90, octobre-décembre 1987, pp86-91.

PARIS, Myriam « La terreur des femmes. Esclavage et loi du silence à La Réunion », *Rue Descartes*, 2008/4 n° 62, 2008, p.107-109.

POUCHEPADASS, Jacques, « Colonisations et environnement », *la Revue française d'outre-mer*, vol 80, no 298, 1993, pp.5-22

POULIOT, Suzanne, « Le retour des sorcières», *CCL*, Vol 80, 1995, pp.133-147.

PRUDHOMME, Claude, « Le catholicisme à l'Île de la Réunion. Reproduction d'un modèle ou inculturation ? » In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 68, n°180, 1982.

PUGHE, Thomas. « Réinventer la nature : vers une éco-poétique », *Études anglaises*, vol. Tome 58, no. 1, 2005, pp. 68-81.

RANDAU, Robert, « La littérature coloniale hier et aujourd'hui », *La Revue des Deux Mondes*, Deuxième quinzaine, juillet1929, pp. 416-434.

ROCHE, Daniel-Rolland, « Les littérateurs Réunionnais et l'Afrique », *Notre Librairie*, no 72, Octobre 1983.pp.70-85

ROSE-MAY, Nicole, « La partenaire blanche des couples mixtes dans *Les Marrons* et dans *Eudora* », in *Métissages, littérature-Histoire*, Cahiers CRLH-CIRAOI, No 7 L'Harmattan Saint-Denis, 1991.

SAINT-GILLE, Anne-Marie. « Canonisation culturelle et identités nationales : l'élaboration des « lieux de mémoire » », *Études Germaniques*, vol. 247, no. 3, 2007, pp. 573-586.

SEILLAN, Jean-Marie, « La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIXe siècle », *Romantisme* 2008/1 (n° 139), pp. 33-45. DOI 10.3917/rom.139.0033.

_____, Jean-Marie, « Littératures coloniales et contraintes génériques », *Le désenchantement colonial, Les Cahiers de la SIELEC* no 6, Editions Kailash, Pondichéry, 2010, pp28-50.

SENGHOR, Léopold S. "Qu'est-ce que la négritude?", *Études françaises* 31 1967: pp.3–20.

SIMARD, Melissa, « Le théâtre populaire selon Franck Fouché : éclatement dramaturgique et résistance haïtienne » dans *Journal of Haitian studies*, Vol 18, No2, Special issue on Vodou and créolité (Fall 2012), pp 196-211.

SIMONIN Jacky et WOLFF, Eliane, « *L'école à la Réunion* », *Hermès* 32-33, 2002, pp.111-121.

SINGARAVELOU, Pierre, « De la psychologie coloniale à la géographie psychologique Itinéraire, entre science et littérature, d'une discipline éphémère dans l'entre-deux-guerres », *L'Homme et la société* 2008/1 (n° 167-168-169), p. 119-148.

SPIVAK, Gayatri, "Can the subaltern speak?", in Cary Nelson et Lawrence Grossberg's (dir) *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 67-111.

SYLVOS, Françoise, « Les marrons bourbonnais, héros du courant abolitionniste » dans *Littérature et esclavage*, (dir.) Sarga Moussa, Coll. Esprit des Lettres. Editions Desjonquères, Paris, 2010, pp. 287-300.

VERGÈS, Françoise, "Wandering souls and returning ghosts: writing the history of the dispossessed", *Yale French Studies*, No. 118/119,(2010), pp. 136-154.

_____, « Traite des noirs, esclavage colonial et abolitions : comment rassembler les mémoires », *Hermès, La Revue*, vol. 52, no. 3, 2008, pp 51-58.

_____, « Le Comité pour la mémoire de l'esclavage », *Cités*, No. 25, *Emmanuel Levinas: Une philosophie de l'évasion* Presses Universitaires de France, 2006.pp 166-169.

WILBERT.J, Robert, "Land and myth in the writings of Edouard Glissant", *World Literature Today*, Vol. 63, No. 4, 1989, pp.626-631.

Encyclopédie

Encyclopédie de la Réunion Tome 7 dirigée par Robert Chaudenson, Éditions Livres Réunion, St. Denis, 1980

Thèses et mémoires consultés

AYADI, Jérémie, *Droit, esclavage et droits esclavagistes français et anglo-américains*, l'esclave, Mémoire de 4^e année, sous la direction de Anne Klebes Pélissierm, à l'Université Robert Schuman, Strasbourg, 2007.

DANON, Rachel, *Voix de marronnage dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat en littérature, sous la direction d'Yves Citton, à l'Université Grenoble-Alpes, Grenoble, 2012.

FREMIN, Marie, *Le récit d'esclave: écriture de la mémoire de l'esclavage entre témoignages et fictions. XVIIIe-XXe siècles. États-Unis. France. Caraïbe francophone*, Thèse de doctorat en littérature, sous la direction de Christiane Chaulet-Archour, à l'Université Cergy-Pontoise, Cergy-Pontoise, 2011.

GERARD, Gilles, *La famille esclave à Bourbon*, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Sudel Fuma, à L'Université de la Réunion, St.Denis, 2011.

Films et documentaires consultés

CALLY, William, *Mme Desbassayns*, 2015.

MEPPIEL, Jacqueline, *Maloya pour la liberté*, 1979.

STEKETEE, Lionel, EBOUÉ, Fabrice et NGIJOL, Thomas, *Case départ*, 2011.

Chansons consultées

SICARD, David, *Ker maron*, Sony Atv Music Publishing, octobre 2006.

ZIZKAKAN, *Bato fou*, BLV, 1992.

Sitographie

Articles parus dans des revues en lignes

BARBIER, Jean, « Le musée de Villèle à La Réunion entre histoire et mémoire de l'esclavage. Un haut lieu de l'histoire sociale réunionnaise », *In Situ* [En ligne], mis en ligne le 11 février 2013, URL : <http://insitu.revues.org/10027> ; consulté le 01 juin 2017.

BENIAMINO, Michel, « Alain Lorraine : du poète militant au chant libre. Lecture de *Tienbo le rein* et de *Sur le black* », *Loxias* 37. Mis en ligne le 11 juin 2012, <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=7066>, consulté le 10 août 2016.

BOES, Tobias, "Modernist studies and the Bildunsroman : A historical survey of Critical Trends" in *Literature compass*, 3/2, Blackwell Publishing, 2006, http://www.tobiasboes.net/wp-content/uploads/2011/01/Boes_Modernist.pdf

DIJOUX, Anne-Laure, « La « vallée secrète » à La Réunion. Un refuge extrême pour les esclaves « marrons » caractérisé pour la première fois par l'archéologie », *Archéopages*, 38, juillet 2013.

ENGEL, Pascal, *La pensée de la Satire*, <https://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/Engel%202007%20La%20pensee%20de%20la%20satire.pdf>, consulté le 20/10/2016

EVE, Prospère, « Auguste Lacaussade et les réalités économiques de son temps », <https://www.cresoi.fr/Le-poete-Auguste-LACAUSSADE>, consulté le 3 avril 2014.

FUMA, Sudel, *L'esclavage et le marronnage à la Réunion*, tiré de <http://www.futura-ciencs.com/magazines/sciences/infos/dossiers/d/ethnologieesclavage-marronnage-reunion-158/>, consulté le 30 juin 2015.

GAUVIN, Georges « Il était une fois... Louis Héry, auteur de fables en créole réunionnaise », <http://www.temoignages.re/culture/il-etait-une-fois/il-etait-une-fois-louis-hery-auteur-de-fables-en-creole-reunionnais,31495>, consulté le 10 février 2017.

HELIAS, Frédérique, « Retour aux sources et point d'inflexion poétique à La Réunion : une lecture de « Zamal » (1951) de Jean Albany » <http://mondesfrancophones.com/espaces/pratiques-poetiques/retour-aux-sources-et-point-d%E2%80%99inflexion-poetique-a-la-reunion-une-lecture-de-zamal-1951-de-jean-albany/>, consulté le 25 septembre 2016

HENANE, René, *La faune et la flore césairiennes : marqueurs de négritude ? Aimé Césaire a-t-il lu Amos Tutuola ?*, publié le 31/01/2012, dans <http://mondesfrancophones.com/espaces/afriques/la-faune-et-la-flore-cesairiennes-marqueurs-de-negritude-aime-cesaire-a-t-il-lu-amos-tutuola/> consulté le 31 janvier 2015.

HOAREAU, Stéphane, « Le moring, danse réunionnaise de combat », paru en ligne sur le site <http://mondesfrancophones.com/espaces/periples-des-arts/le-moring-danse-reunionnaise-de-combat/mjh>, consulté le 22 janvier 2017

MARIMOUTOU, Carpanin, « Le Bal tamoul : du Kuttu dravidien au Narlgon réunionnais », <http://mondesfrancophones.com/espaces/periples-des-arts/le-bal-tamoul-du-kuttu-dravidien-au-narlgon-reunionnais/>, consulté le 04 mai 2015.

MBOM, Clément, « Edouard Glissant de l'opacité à la Relation », consulté le 15 mai

MEDEA, Laurent, « La construction identitaire dans la société réunionnaise », *Journal des anthropologues* [En ligne], 92-93 | 2003, mis en ligne le 01 juin 2004,. URL : <http://jda.revues.org/2013>, consulté le 17 octobre 2016.

MEMMI, Albert, « « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés » suivi », *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Albert Memmi, mis en ligne le 02 juin 2009, URL : <http://sociologies.revues.org/2922>, consulté le 06 mars 2017.

SCHMIDT, Nelly, « Esclavage et abolitions, colonies françaises, recherche et transmission des connaissances », volume collectif, *La Route des esclaves*.

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/N_Schmidt_Unesco_Coll_Bk_Fr.pdf, consulté le 15 décembre 2014.

VERGES Françoise, « Les troubles de la mémoire », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/15110> consulté le 2 juin 2017

Site Internet, blogs et autres

<http://docsouth.unc.edu/neh/chronautobio.html>, consulté le 12 janvier 2017.

<http://ile-en-ile.org/vaxelaire/>, Consulté le 14 mars 2013.

<http://whc.unesco.org/fr/list/1317>, consulté le 25 août 2016.

<http://www.assemblee-nationale.fr/14/ta/ta0300.asp>, consulté le 22 février 2015

<http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyanefr1685.htm>., consulté le 12 mars 2013

<http://www.esclavage-memoire.com/lieux-de-memoire/cimetiere-des-ames-perdues-la-tombe-du-pere-lafosse-la-reunion-41.html>, consulté le 15 décembre 2016.

http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/461051, consulté le 12 mars 2017.

<http://www.ipreunion.com/culture/reportage/2011/06/23/saint-paul-fouilles-archeologiques,un-millier-d-039-esclaves-enterre-en-bord-de-mer,12161.html>, le 15 mars 2016.

<http://www.larevuedesressources.org/la-lemurie-de-jules-hermann,1315.html> consulté le 15 décembre 2016

http://www.latribunedesantilles.net/index.php?option=com_content&task=view&id=1491, consulté le 25 juillet 2016.

<http://www.marronnage.info/fr/index.html>. Consulté le 16 septembre 2014.

<http://www.reunionnaisdumonde.com/spip.php?article2660>, consulté le 17 mars 2017.

<http://www.une-autre-histoire.org/le-bumidom/>, consulté le 20 décembre 2014

<http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/dialogue/the-slave-route/spotlight/preservation-of-memorial-sites-and-places/wh-properties-directly-linked-to-slavery/>, consulté le 25 août 2016.

<https://ich.unesco.org/fr/RL/le-maloya-00249>, consulté le 14 juillet 2015.

<https://www.senat.fr/leg/tas00-087.html>., Consulté le 28 janvier 2016.

MARX, Karl,
www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm, consulté le 15 avril 2017.

VANDALE, « L'ère du Kitsche » Contrecourants,
<http://contrecourants.free.fr/texte.php3?art=51> consulté le 15 juin 2017

Ouvrages consultés mais non-cités

ANDRE, Jean-Michel, *Les engagés de la compagnie des indes : marins et ouvriers (1717-1770)*, Service historique de la Marine, 2004.

BRITTON, Celia, *Edouard Glissant and Postcolonial theory: Strategies of language and resistance new world studies*, University of Virginia Press, USA, 1999.

CARUTH, Cathy, *Unclaimed experience : Trauma, narrative and history*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

CLIFFORD, James, *The predicament of culture*, Harvard University Press, 1988.

COMBE, Dominique, *Les littératures francophones : Questions, débats, polémiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010.

COMBEAU Yvan, EVE Prosper, SUDEL Fuma et MAESTRI Edmond, *Histoire de la Réunion : de la colonie à la région*, Paris, Editions Nathan, 2002.

CROSTA, Suzanne, *Le marronnage créateur : dynamique textuelle chez Edouard Glissant*, GRELCA, Toronto, 1991.

DELEUZE, Gilles *et al*, *Kafka pour une littérature mineure*, les Editions de Minuit, Paris, 1975.

FUMA, Sudel, *Regards sur l'Afrique et l'Océan Indien*, Le Publieur, Paris, 2005.

GIROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Verso, London, 1993.

GLISSANT, Edouard, *Mémoires des esclavages : La fondation d'un centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*, Gallimard/La Documentation française, Paris, 2007.

JOUBERT, Jean-Louis, *Littérature de l'Océan Indien*, EDICEF, Vanves, 1991.

KESTELOOT, Lilyan, *Les écrivains noirs de la langue française : naissance d'une littérature*, Edition de l'Université de Bruxelles, 1977.

LEINER, Jacqueline, *Imaginaire langage, identité culturelle, Négritude*, Jean – Michel Place, Paris, 1980.

MOURRA, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.

Rudy, Rani, Alsagoff, Lubna, *The global-local interface and hybridity, Multilingual matters*, Bristol, 2013.

RUTHERFORD, Johnathan, *Identity, community, culture, difference*, Lawrence and Wishart, London, 1990.

SAFFRAN, William, *Diaspora in Modern society: Myths of Home land and return*, Spring, 1991.

TODOROV, Tzevetan, *Introduction á la littérature fantastique*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

WESTPHAL, Bertrand, *La Géocritique. Reel, fiction, espace*, Editions de Minuit, Paris, 2007.

ANNEXE



©Félix DUCLASSAN

Murmure, 2013

Mine graphite, fils gris et blanc sur toile

150 x 255 cm

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE INTRODUCTIF: LE MARRONNAGE DANS LA LITTERATURE ANTILLAISE: UN APERÇU	25
1. Le marronnage dans la pensée césarienne	28
a. L'essence nègre : la Négritude	28
b. La figure du marron chez Aimé Césaire	30
2. Le Marronnage et l'Antillanité	33
a. Le marronnage : une résistance violente	33
b. Le manque de mythes	34
c. Le marronnage : le mythe fondateur des œuvres d'Edouard Glissant	36
3. <i>L'Eloge de la Créolité</i> : un éloge du marronnage de l'En-ville	40
a. Le refus du marronnage comme mythe fondateur	40
b. Les petits marrons de la ville	43
PARTIE I: LE MARRONNAGE DANS LA LITTERATURE COLONIALE DE LA REUNION	51
Chapitre I : Le marronnage dans la littérature esclavagiste et abolitionniste	59
1. Le marronnage dans <i>Bourbon Pittoresque</i> : une première tentative de fixer ce qui est fugue	61
a. La version du marronnage du chasseur : fantaisie ou paranoïa ?	62
b. Les marrons malgaches et cafres : une lutte interraciale	67
c. Les stéréotypes : un effet contre-productif colonial	69
2. Les marrons romantiques : le marronnage dans le discours abolitionniste	75
a. La poésie pour l'abolition	76
b. <i>Les Marrons</i> : l'avènement du métissage	84
c. <i>Sacatove</i> : l'histoire d'un amour pur	97

Chapitre II. La littérature du voyage et le marronnage : le rôle du marron dans une société post abolitionniste	111
1. <i>Fables créoles et explorations à l'intérieur de l'île Bourbon</i> : une étude de marronnage à travers l'espace du centre	115
a. Des versions de l'histoire d'Anching : le processus de mythification	116
b. Les marrons et leurs lieux de mémoires : la caverne comme habitat et tombeau des marrons	120
2. <i>Une Chasse aux Nègres-Marrons</i> : manifestation du retour chez le marron	126
a. Un soir, dans la caverne des Malgaches	128
b. Quinola et le désir du retour	130
c. Quinola et Maurice : une histoire d'amour vache	133
3. Un discours de conservationniste sur le marronnage	135
a. Vinson et son récit d'Achaine	135
b. Le départ en marronnage d'Anchaing et d'Héva : début d'humanisation de la nature et de l'esclave	138
c. L'espace du marronnage : la manifestation de l'impossibilité d'habiter l'île	142
Chapitre III : La littérature coloniale réunionnaise et la question du marronnage	147
1. Le marronnage : un thème littéraire tombé dans l'oubli	149
a. L'expansion coloniale et la littérature	149
b. <i>L'île enchantée</i> et <i>les Sortilèges</i> : la place du surnaturel dans la littérature coloniale	158
2. La réapparition du marronnage en traces dans la littérature coloniale	166
a. Cafrine : une nouvelle du fénoir	166
b. <i>Des Sortilèges</i> aux <i>Sortilèges Créoles</i> : Eudora et la réconciliation des mémoires	177
c. <i>Une colonisation ou l'idéal amour</i> : un roman de retour en arrière vers la période du marronnage	190
CONCLUSION PARTIE I	201
PARTIE II: LA LITTERATURE POSTCOLONIALE ET LE MARRONNAGE : UNE RUPTURE AVEC LE CANON COLONIAL ?	205
Chapitre IV : L'esclave fugitif dans le théâtre et la poésie	213
1. Le marron <i>ex machina</i> : le marronnage sur la scène théâtrale	216
a. La tradition théâtrale de la Réunion	216

b. <i>L'esclave</i> de Marc Kichenapanaidou : un marron chrétien	219
c. <i>Les limites de l'aube</i> : le marronnage dans le théâtre carnavalesque	226
2. Le marronnage dans la poésie	240
a. La poésie réunionnaise : du classique à la poésie engagée	240
b. <i>Vali pour une reine morte</i> de Boris Gamaleya: le cri du marron	244
3. Riel Debars et Alain Lorraine : maronner dans la poésie et habiter l'île	255
a. Riel Debars : le marronnage et le peuple	255
b. Alain Lorrain : un poète-marron militant	259
Chapitre V : Le roman postcolonial et le marronnage	265
1. Le marronnage au féminin : le cas d'Adzire et de Zoura	268
a. Les femmes dans le marronnage : un aperçu	268
b. Adzire : une femme marronne à part	271
c. Zoura : une séductrice dans les Hauts de la Réunion	278
2. Le récit du marronnage : un point de vu des dominants	285
a. Ce que le maître a à dire sur le marronnage	285
b. <i>Madame Desbassayns</i> : la Seconde Providence	286
c. <i>Les chasseurs de Noirs</i> : Le chasseur-chassé	293
CONCLUSION PARTIE II	301
PARTIE III : LE MARRONNAGE A LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE IDENTITE : DIALOGUES, CREOLISATION, HYBRIDITE ET NEGOCIATION	305
Chapitre VI : Les plusieurs visages des marrons : études des romans <i>Le Nègre Blanc de Bel Air</i>, <i>Noir mais Marron</i>, et <i>Bourbon Pittoresque Achevé</i>	313
1. <i>Le Nègre Blanc de Bel Air</i> et l'abolition de l'esclavage : la fin d'une monde binaire ?	316
a. Introduction	316
b. Ni maître, ni esclave mais un être hybride monstrueux : l'histoire d'un héros ambivalent	319
c. La chasse aux marrons : quelle est la place du noir qui accompagne le maître ?	323
d. Le mot-clef : la réconciliation et la liberté	326
2. <i>Noir mais Marron</i> : le voyage vers une identité créole	331
a. Introduction	331

b. Une initiation vers le marronnage : une longue préméditation	333
c. La vie en marronnage : la remise en question de son sens ?	337
d. Le voyage d'un Yorouba vers un créole noir : l'affirmation de l' <i>agency</i> marron	340
3. <i>Bourbon Pittoresque achevé</i> : une métafiction historique ou un roman kitsch?	345
a. Introduction	345
b. Jean-Baptiste, un protagoniste faible : un maître ambivalent au cœur hybride ou un homme anhistorique ?	347
c. Un roman à la continuation des stéréotypes coloniaux ?	349
Chapitre VII : Le marron et la remémoration : la mémoire des âmes errantes	355
1. Passages des Lémures en pays Mafate : à la recherche des sentiers des marrons	358
a. Introduction	358
b. La nature : l'archive de la vie des marrons dans les Hauts	361
c. Passages des Lémures : les âmes errantes des marrons et celles des autres	365
d. Mafate l'homme qui a donné son nom aux sommets de l'île	369
2. Le marron dans le neuvième art : <i>Caf' la boue</i> , histoire d'un marron solitaire	373
a. Introduction	373
b. Ulysse et Louise, et le début de la vie en marronnage	377
c. La fin d'un rêve marron : le silence d'Ulysse	385
CONCLUSION PARTIE III	397
CONCLUSION GENERALE	401
BIBLIOGRAPHIE	411
ANNEXE	1

Le volume réunit une vingtaine d'essais portant sur un assortiment d'ouvrages littéraires éclairés au travers de questionnements et des équivoques au soubassement des démonstrations des théoriciens du domaine francophone et postcolonial. Afin de leur assurer une meilleure lisibilité, les essais sont répartis en cinq ensembles : le premier apporte une réflexion théorique et les quatre suivants, présentés selon leur inscription géographique, proposent une lecture des littératures de l'Afrique, du Maghreb, de la Maurice, des Caraïbes et du Proche-Orient.

Kusum Aggarwal est professeur au Department of Germanic and Romance Studies de l'Université de Delhi et est titulaire d'un doctorat soutenu en 1997 à Paris IV-Sorbonne. Spécialisée dans l'étude des littératures francophones de l'Afrique sub-saharienne, elle a publié notamment : *Amadou Hampâté Bâ et l'afrikanisme* (1999) et réédité avec son introduction deux ouvrages du baron Roger, *Kelédor, Histoire africaine* (1828) et *Fables sénégalaises* (1828), publiés respectivement en 2007 et 2008 dans la collection Textes et Contextes de la même maison d'édition. Elle a également contribué de nombreux articles, parus dans diverses revues.

Langers International Pvt Ltd
Books and Languages


22/3611, Shyam Bhawan, NS Marg
Connaught Place, New Delhi-110002 (INDIA)
+91(11)23260253
Email: langers@gmail.com, Website: www.langers.in



9 789385 478062

MRP: ₹ 495.00
(inclusive of all taxes)

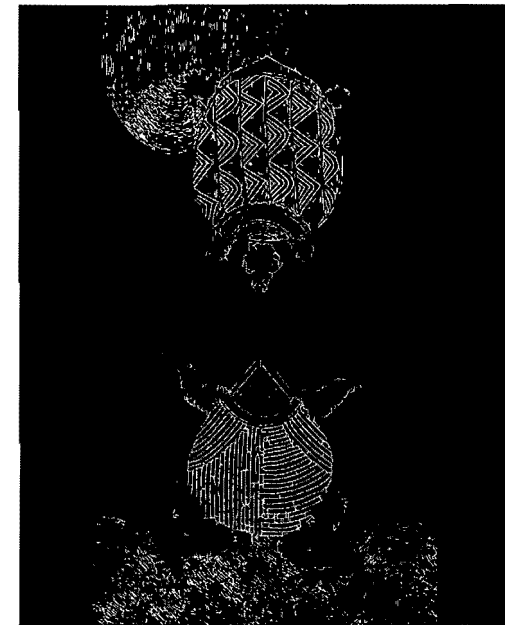
LES FRANCOPHONIES POSTCOLONIALES: TEXTES ET CONTEXTES


Langers

LES

Francophonies Postcoloniales

TEXTES ET CONTEXTES



Sous la direction de Kusum Aggarwal

 Langers

4.	Réflexion sur la question de l'identité	155
	– <i>Navreeti Sharma</i>	
IV.	MAURICE	165
1.	Le printemps du roman mauricien dans le contexte d'une francophonie décomplexée	166
	– <i>Carl De Souza</i>	
2.	Le non-dit : le métis dans quelques nouvelles et contes mauriciens de l'époque coloniale	175
	– <i>Neelam Pirbhai-Jetha</i>	
3.	Écrire en colonie : d'une littérature ethnique à une littérature nationale	188
	– <i>Vicram Ramharai</i>	
4.	« Plotlessness » et le désir de communiquer dans les œuvres d'Ananda Devi	207
	– <i>Ritu Tyagi</i>	
5.	Nathacha Appanah, Ananda Devi, Shenaz Patel : des écrivaines mauriciennes dans les études postcoloniales	221
	– <i>Cecile Jeste</i>	
6.	Le désir de l'Inde	230
	– <i>Jean-Louis Cornille et Annabelle Marie</i>	
V.	VARIA	246
1.	De l'esclave anonyme à un héros de la nouvelle société ?	247
	– <i>Jenni Balasubramanian</i>	
2.	La diaspora et le complexe de dépendance: le cas de <i>Ru</i> de Kim Thúy	261
	– <i>C. Thirumurugan</i>	
3.	La représentation du réel haïtien dans <i>Les Possédés de la pleine lune</i> de Jean-Claude Figolé	271
	– <i>Tunda Kitenge-Ngoy</i>	
4.	L'art du roman selon Patrick Chamoiseau	282
	– <i>Morgan Faulkner</i>	
5.	À la recherche du Bagdad perdu	295
	– <i>David Parris, Professeur émérite</i>	