

B Δ P Δ 30810

Cahiers d'Etudes Africaines,  
1997, vol. 37, n° 148

## Libres, Marrons et Créoles, ou les Amériques noires revisitées\*

En 1967, Roger Bastide publiait une synthèse sur les Amériques noires, selon une formule qui, comme l'ouvrage lui-même, a fait date dans l'approche des sociétés américaines issues de la traite des Africains. Réédité par L'Harmattan (1996), ce « livre vivant », comme l'écrit Jean Benoist en préface, est à nouveau aisément accessible à tous ceux qui s'intéressent à ces sociétés. Il serait vain de vouloir en tenter ici quelque résumé. Le propos, nourri par une recension quasi exhaustive des travaux alors publiés sur ces questions, en une vision universitaire en même temps qu'éclairée par une grande pratique du terrain brésilien, est d'une richesse qui défie ce type d'exercice ou le rend à tout le moins illusoire. On peut en revanche en parler à partir des publications qui, aujourd'hui encore, s'en inspirent, ou qui, même involontairement, ont à voir avec lui. Il convient en effet d'en souligner toute l'actualité en termes de problématique. Qu'il s'intéresse à « la rencontre du Noir et de l'Indien », qu'il mette en relief les « syncrétismes et métissages des religions » ou s'interroge sur « les chemins de la Négritude », pour ne prendre que ces exemples, Bastide ouvre à chaque chapitre tout un champ de recherches à développer ou parfois même encore — en ces années soixante — à susciter.

Certes, les tracés ainsi balisés ont été depuis lors partiellement explorés. Dans un numéro spécial de la revue *Bastidiana* (n° 13-14, 1996), dont on trouvera plus loin le compte rendu, Denys Cuche fait l'inventaire des travaux d'ores et déjà inscrits dans le sillage des *Amériques noires*. Mais la liste n'en est pas close. Ainsi, le très récent livre d'Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la forêt*, relève du même héritage. L'auteur le revendique très explicitement dès son premier chapitre, en choisissant le terme de « Négro-Colombiens » pour désigner les populations étudiées.

La formule étonne un peu aujourd'hui, et il n'est pas certain que, le temps de la Négritude césairienne étant révolu, Roger Bastide aurait continué à appeler « nègres » les sociétés dont il voulait de la sorte faire ressortir l'égalité distance à l'égard des modèles blancs et des modèles africains. Mais contrairement à ceux qui, comme moi, travaillent dans les anciennes colonies fran-

\* À propos de : Roger BASTIDE, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Préf. de Jean Benoist, Paris, L'Harmattan, 1996, 236 p. (1<sup>re</sup> éd. 1967) ; Anne-Marie LOSONCZY, *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens emberá (Chocó, Colombie)*. Préf. de Carmen Bernand. Paris, L'Harmattan, 1997, 419 p. ; et Richard D. E. BURTON, *Le roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine*. Paris, L'Harmattan, 1997, 282 p.

Fonds Documentaire ORSTOM



010012889

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote : B \* 12889 Ex : 1

P 30810

çaises d'Amérique, Anne-Marie Losonczy ne peut utiliser en ce sens le terme plus actuel (en milieu francophone) de « créole », dont la connotation en espagnol est différente. Or, reprenant à son compte le point de vue développé par Bastide trente ans auparavant, elle estime que les cultures qu'elle étudie « ne sont ni africaines, ni européennes, ni amérindiennes, mais qu'en elles des éléments culturels divers s'organisent en un tout pourvu d'une logique propre et originelle », et qu'il s'agit de « traiter ces communautés comme un ensemble social et ethnique doté d'une organisation propre » (Losonczy, p. 25). C'est dire la nécessité pour elle de désigner ces communautés par un terme clairement distinctif.

La relation d'Anne-Marie Losonczy à la problématique de Roger Bastide est néanmoins à la fois importante et partiellement contradictoire — au moins en première approche. Car l'originalité soulignée, la diversité des cultures formatrices dite, c'est d'un point de vue plutôt structuraliste qu'elle aborde l'étude des Noirs du Chocó. Elle entend surtout privilégier « la perspective théorique que des études américanistes récentes ont développé dans le champ social amérindien [... en vue] d'appréhender l'organisation sociale des communautés "nègres" dans les termes de sa représentation indigène, au lieu de la caractériser négativement à travers l'application de catégories analytiques inspirées par l'étude de la société nationale ou par la recherche de "survivances africaines" » (*ibid.*, p. 394).

Plus proche de Melville J. Herskovits — dans la démarche et dans le temps —, Roger Bastide, lui, s'intéressait beaucoup à ces survivances, même si ce n'était pas tout à fait dans le même esprit. Le sous-titre de son livre n'est-il pas « Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde » ? Et s'il était le premier à souligner « l'existence, à côté des cultures africaines ou afro-américaines, de cultures nègres », s'il savait préciser que « le danger est de les confondre. De vouloir trouver partout des traits de civilisations africaines, là où depuis longtemps il n'y en a plus », c'était pour ajouter immédiatement « Ou au contraire de nier l'Afrique pour ne voir partout que le "nègre" » (Bastide, p. 30). Aussi voulait-il montrer, à l'aide de quelques exemples, « la complexité de la réalité à scruter, les enchevêtrements de la "négritude" et de l'"africanitude" », et pensait-il pouvoir trouver « une conceptualisation plus adéquate pour rendre compte de la diversité des faits » (*ibid.*). Citons, de ce point de vue, l'intérêt qu'il portait à « la réalité vécue de la survivance adaptatrice », au regard des « concepts postulés de la survivance cadavérique et de l'adaptation créatrice » (*ibid.*, p. 45).

D'une certaine manière, par-delà la différence de posture qui est aussi une différence d'époque, le livre d'Anne-Marie Losonczy est l'illustration d'une semblable exigence quant à l'attention portée à la réalité vécue. Il est en tout cas fascinant à bien des égards, et plus encore quand on a comme moi constamment à l'esprit — « caribanisme » oblige — le temps court (un peu plus d'un siècle) qui a préludé à la construction qui nous est présentée.

Après une brève esquisse de l'histoire coloniale susceptible d'éclairer le mode structurel et relationnel de ceux qui, aujourd'hui encore, se désignent comme « les Libres », alors même qu'ils semblent avoir perdu la mémoire consciente de l'esclavage antérieur, après une incursion dans l'organisation sociale essentiellement examinée sous l'angle des diverses formes de parenté

— notamment de la parenté rituelle qu'institue le parrainage —, l'auteur nous entraîne dans une exploration tout particulièrement fouillée du domaine magico-religieux, appréhendé dans toutes ses dimensions possibles : des pratiques rituelles aux conceptions de la maladie ; du catholicisme hérité de la colonisation espagnole, à l'influence du chamanisme amérindien...

Au cœur du propos, cette exploration ne prend toutefois pleinement sens que sur la base d'une analyse préalable de « la topographie pragmatique et symbolique » des espaces diversement investis par les Noirs du Chocó, topographie construite dans une constante liaison au temps et où s'affirme « l'opposition fondatrice entre le sauvage et le domestiqué » (p. 118). Il s'agit là d'un chapitre-clé du livre, où sont indiquées les catégories classificatoires qui éclairent la cohérence des deux univers de la nature et de la culture, ainsi que la complexité de leurs rapports, dans le système de pensée afro-colombien.

Opposée à l'espace habité, humanisé, où règne Dieu, la forêt apparaît aux Noirs, dans sa qualité *brava* (sauvage, confuse et forte tout à la fois), comme le domaine des Indiens Emberá, censés être plus *bravos* qu'eux, c'est-à-dire plus téméraires, mais aussi plus résistants aux maladies comprises comme étant liées au divin, en raison de leurs grandes capacités présumées à pratiquer la sorcellerie en ces lieux. Quand un Noir y pénètre pour aller à la chasse, il doit momentanément oublier Dieu et les saints, renoncer à son identité de chrétien et à toute pensée relative à l'ordre du divin : la forêt est l'abri des forces surnaturelles, des mauvais morts, des sorciers et de quelques figures féminines maléfiques.

Dans leur conception du monde, les Noirs du Chocó, qui vivent d'agriculture et d'orpaillage, attribuent à l'or un rôle également important. La manière dont ils conçoivent ce métal qu'ils vont extraire en amont, parfois très loin, l'institue « comme un médiateur entre froid et chaud, féminité et masculinité, maisons et forêt » (p. 140). Contrairement aux produits de l'abattis qui ne sont le support ni d'échanges ni de limites, l'or, instrument privilégié de la fonction commerciale, est finalement « l'un des axes de référence dans la définition des limites interethniques entre Noirs et Indiens, [...] la pièce maîtresse de la dialectique du dedans et du dehors » (p. 147). Mais c'est à la rivière que revient évidemment le rôle de liaison effective entre l'amont et l'aval : c'est le lieu à partir duquel la vie et les échanges concrètement s'organisent. Premiers moyens du voyage, donc du rapport à l'autre (proche ou lointain), la rivière et sa pirogue rappellent sans cesse aux Noirs la collusion qu'ils opèrent entre Indiens, amont et sauvagerie.

Dans cette étude, la relation entre Noirs et Indiens reste toujours centrale : là se nouent en bonne partie les fils de la construction afro-colombienne ; là s'inscrivent les conditions du devenir socioculturel du Chocó. Le domaine magico-religieux est à cet égard singulièrement instructif. Entre les saints catholiques imposés par le colonisateur espagnol et l'influence du chamanisme emberá, n'interviennent ni le souvenir conscient des multiples dieux africains ni la pratique africaine de la transe ; seule, la gestuelle — expression de la « mémoire motrice » dont Roger Bastide, le premier, a su montrer les ressorts et l'intérêt — rappelle à qui veut bien l'observer la présence inconsciente de l'Afrique dans l'héritage des Noirs de Colombie. Même si cette présence est soulignée par Anne-Marie Losonczy (p. 185) en termes de « refoulé [qui] fait constamment retour sur les corps », indéniablement, selon les termes de son

analyse, le chamanisme est bien plus sensible, au niveau des croyances et des pratiques magiques et religieuses.

Sommes-nous pour autant au sein d'une véritable logique syncrétique ? Le livre nous propose quelques exemples révélateurs de la rencontre, tel celui qui s'applique au traitement symbolique de la mort, quand dans son agonie l'adulte refait, par l'intermédiaire de son « âme-ombre », le chemin parcouru durant sa vie : ses proches tentent alors d'éloigner la mort en promettant des messes et en entourant le malade d'images saintes, en une pratique qui rappelle étrangement celle du chamane emberá, lorsque celui-ci, pour tenter de guérir son malade, lui entoure le corps d'objets et de figurines représentant divers esprits. Mais le chamanisme intervient aussi en tant que pratique thérapeutique directement empruntée aux Emberá : le guérisseur noir reçoit pour ce faire les leçons d'un maître emberá et subit un rituel d'initiation au cours duquel il doit notamment indianiser son apparence... Bref, Anne-Marie Losonczy montre bien que l'influence du chamanisme emberá — qu'elle a d'ailleurs voulu étudier en lui-même et auquel elle consacre un chapitre entier de son ouvrage — est manifeste ; elle en indique aussi les limites : l'activité chamanique des Noirs du Chocó est largement modifiée par leur propre logique symbolique.

C'est alors à travers la relation à l'origine africaine que la question du syncrétisme se trouve être posée. Si la dynamique de la construction afro-colombienne nous est explicitement dévoilée, c'est dans son articulation à la logique bantoue d'origine : « Au-delà de l'ouverture bantoue au syncrétisme, attestée partout en Amérique, la sensibilité particulière du champ rituel négro-colombien à la logique chamanique nous semble renvoyer au fonds chamanique des cultures bantoues en Afrique, mis au jour par l'analyse de De Heusch. », écrit Anne-Marie Losonczy (p. 399) dans sa conclusion. Et plus loin, soulignant le cheminement « complexe et souterrain d'une logique africaine d'origine », elle ajoute : « Le système rituel négro-colombien apparaît marqué par une africanité latente, une logique bantoue dont la rencontre avec le catholicisme hispanique et le chamanisme emberá-waunaná a accentué le fonds chamanique ; celui-ci a enrichi à son tour la logique catholique et le chamanisme indien, donnant ainsi naissance à un nouveau système autonome » (*ibid.*, p. 401).

Tel se livre donc le cycle de la création afro-colombienne : comme un système de représentations porteur d'un « syncrétisme global [... qui] consisterait à incorporer l'Autre tout en le transformant pour en faire surgir une nouvelle frontière identitaire du Soi » (*ibid.*, p. 403).

Comme le note à juste titre Carmen Bernard dans sa préface, l'originalité des bricolages que révèle le minutieux travail ethnographique d'Anne-Marie Losonczy devrait ouvrir de nouvelles perspectives aux Américanistes — trop longtemps axés sur les seules cultures amérindiennes. Je soulignerai pour ma part — dans le même esprit, mais sur le versant caribien — l'importance du lien que ce travail opère entre deux types d'anthropologie jusqu'alors par trop séparés. L'étude des espaces sociaux en position d'intersection représente certainement l'un des avatars de notre discipline. D'autres approches de ces sociétés sont également souhaitables, notamment sur un mode plus sociologique, c'est-à-dire débordant plus largement le cadre des représentations pour investir autrement, par exemple (dans ce cas particulier), le monde de l'abattis, de l'orpaillage, ou le rapport à la ville. Mais on ne peut que souscrire à la volonté, fermement énoncée comme une nécessité, de partir des représentations

indigènes, et non pas de quelque assignation extérieure. Ainsi seulement se donne-t-on les moyens d'en saisir la logique propre : Anne-Marie Losonczy en administre ici magistralement la preuve.

Parmi les questions — stimulantes — que m'a posées ce travail, il en est une qui, selon moi, mérite une attention particulière : comment expliquer qu'un groupe soit capable d'effacer de sa mémoire tout un pan de son passé, aussi douloureux soit-il (il s'agit de l'esclavage), au point de ramener sa profondeur de champ historique à moins d'un siècle et demi, alors même qu'il se donne pour nom « les Libres », expression qui, en fait, ramène en permanence à l'origine servile ? À cette question, l'auteur répond, il est vrai, dans un article publié l'an dernier (Losonczy 1996), en insistant sur le rôle, au présent, de ce « creux » de la mémoire. Néanmoins, la mise en regard des données concernant, à ce propos, les Noirs de Colombie, les Marrons du Surinam et les Créoles de Guyane, me paraît pouvoir être également instructive. Sans vouloir en traiter longuement ici, j'aimerais donc l'évoquer en quelques lignes.

Selon R. Price (1994) qui s'est attaché tout particulièrement à ce sujet, les Noirs Marrons, qu'on appelle les Saramaka, gardent très présente à l'esprit la période des « Premiers temps » qui vit leurs ancêtres fuir les plantations surinamiennes où ils étaient esclaves et se réorganiser en forêt, selon leurs propres règles, au prix d'une lutte contre les Blancs et les autorités coloniales de près d'un siècle (1685-1762), au cours duquel ils passèrent de la révolte armée à la normalisation puis à la signature de traités garantissant la paix. On comprend aisément l'importance attachée à un tel passé. La remémoration n'en est d'ailleurs pas abandonnée aux aléas de la mémoire collective ; elle est le fait de spécialistes, car, nous dit l'auteur (*ibid.* : 17), « la connaissance des Premiers Temps est singulièrement circonscrite, limitée et entretenue. Elle est la source de l'identité collective ; elle contient les vraies racines de ce que signifie "être Saramaka" ».

En s'autodésignant comme « les Libres » sans plus faire référence consciente ni à l'esclavage ni à l'Afrique, les Noirs de Colombie ont sans doute aussi une démarche identitaire, mais inscrite dans le présent ou attachée au temps immémorial de la création. Comme le montre Anne-Marie Losonczy (1996), c'est par rapport aux Blancs et aux Indiens qu'ils ont à se situer. Leur mythe d'origine, quelle que soit la version recueillie, fait apparaître sur terre les trois « races » en même temps, c'est-à-dire toutes trois autochtones au même titre. On notera cependant que ce mythe explique aussi la différence physique — couleur et phénotype. Serait-ce une manière de conjurer le « maléfice » de la couleur, pour reprendre l'expression de Jean-Luc Bonniol (1992), que de choisir l'appellation de « Libres » plutôt que celle de « Noirs » ?

Mais le mythe met aussi en scène la hiérarchie sociale et place d'emblée les Noirs au plus bas de cette échelle. Êtres malmenés par le geste brutal de quelques anges peu amènes, selon le mythe, ou esclaves, selon l'histoire : la différence est-elle si capitale ? Toujours est-il que, par-delà des caractéristiques physiques données comme des stigmates de source divine, ce sont « les Libres » qu'ils ont choisi d'être — ou tout au moins de demeurer, car l'appellation peut fort bien leur avoir été assignée au départ de l'extérieur. L'oubli de l'esclavage et de l'origine africaine ne serait-il pas alors plus simplement le signe d'une construction culturelle pleinement accomplie ? Pour être confirmée,

cette hypothèse impliquerait évidemment que l'on sache quand et comment — à quel moment de l'élaboration culturelle — le souvenir de ce passé s'est effacé. On apprend en tout cas qu'il fait aujourd'hui retour en termes de reconstitution historique. Ici, dès lors, cesse l'exception « négro-colombienne ».

Avant d'en venir à cet horizon nouveau, ajoutons les éléments d'information complémentaires que peut apporter le cas des Créoles<sup>1</sup> de Guyane, tel que j'ai pu l'observer au début des années soixante dix. À cette époque, jamais le temps de l'esclavage n'était mentionné dans le discours spontané. Tout se passait comme si les Créoles ne concevaient leur propre histoire<sup>2</sup> qu'à partir de 1848, quand, l'esclavage aboli, ils avaient mis en place leurs nouvelles petites habitations et leurs abattis vivriers, voire quelques années plus tard encore, quand avait commencé la première ruée vers l'or. Est-ce à dire que l'esclavage était entièrement oublié ? En vérité, trop d'éléments mnémoniques venaient rappeler — en une démarche purement volontaire de la part de l'ancien colonisateur — sinon l'esclavage lui-même au contraire occulté, du moins la gloire de son abolition, c'est-à-dire des abolitionnistes français et, à travers eux, de la République-Mère-Patrie. Sans atteindre le paroxysme de la construction opérée aux Antilles et singulièrement à la Martinique, le personnage de Schœlcher restait objet de commémoration... Et dans cet oubli qui n'en était pas un, on pouvait voir l'expression d'une « assimilation réussie » — pour paraphraser Édouard Glissant.

Loin de correspondre à une logique culturelle propre, conduite à son aboutissement, l'oubli de l'esclavage était en l'occurrence, pour les Créoles, l'oubli de « Premiers temps » de sinistre mémoire, au profit de l'image plus présentable du temps de la réconciliation, c'est-à-dire du moment où le rapport aux Blancs pouvait être revendiqué comme valorisant ; il n'était donc pas signe de véritable apaisement par rapport au traumatisme initial. En termes de mémoire historique — reconstruite sur la base d'une certaine science du passé, comme substitut à une mémoire collective défaillante — le temps de l'esclavage est depuis lors revenu aux esprits guyanais. Mais si, sous l'impulsion de leurs intellectuels, les Noirs de Colombie retrouvent aujourd'hui la dimension identitaire d'une néo-africanité, les Créoles, eux, cherchent déjà d'autres synthèses.

Ainsi, il est diverses manières d'oublier l'Afrique et l'esclavage ou au contraire de se les remémorer. Les raisons fluctuent et s'entrecroisent, portées par les nécessités et les stratégies du moment. Pour les Noirs marrons, le souvenir entretenu des « Premiers Temps » reste la garantie d'un non retour à l'esclavage ; si leurs cultures sont toujours manifestement imprégnées d'africanismes perpétués à travers une mémoire collective vivace, le point d'ancrage de leur identité propre, ni africaine ni *baka*<sup>3</sup>, se situe dans une histoire dont ils sont les principaux agents. Pour les Noirs de Colombie, l'histoire au contraire s'anéantit dans un présent qui les oppose aux Blancs et aux Indiens

1. Pour la définition de ce mot, cf. l'article que j'ai écrit dans le présent volume (pp. 813-837).
2. Il existe néanmoins un livre écrit par un médecin guyanais et publié en 1950 qui, comme une visée savante en contrechamp de la mémoire populaire à laquelle je fais personnellement allusion, retrace l'histoire de la Guyane en s'attachant essentiellement aux faits d'armes et de colonisation.
3. Pour les Noirs marrons, le monde *baka* est celui de la côte et regroupe tout à la fois Créoles (au sens local actuel) et Blancs.

et devient ainsi susceptible de les ramener sur le terrain d'une néo-africanité dont leurs propres catégories s'étaient jusqu'alors éloignées. À l'inverse, les Créoles de Guyane, pour qui l'africanité reste l'apanage des Noirs marrons, sont désormais plutôt en quête d'une logique culturelle propre.

Si, en termes de démarche identitaire créole, les positions guyanaises<sup>4</sup> sont encore souvent marquées par le doute et la tentation du repli, il existe à la Martinique un mouvement littéraire qui paraît avoir franchi un pas de plus et qui se révèle singulièrement instructif à cet égard. En l'occurrence, c'est du côté du métissage, du divers, de la relation, que se joue la quête de nouvelles synthèses, sur les décombres du mouvement césairien de la Négritude, généralement considéré comme dépassé. La question est abordée dans plusieurs articles du présent recueil (cf. Chivallon et Giraud, notamment), et je m'en tiendrai donc ici au propos que développe Richard D. E. Burton dans son dernier livre sur *Le roman marron*.

Ce livre porte sur les œuvres de trois romanciers : Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, tous trois martiniquais. Parmi les différents thèmes qu'il aurait été possible de traiter à travers les romans analysés, Richard D. E. Burton retient celui du marronnage, car, précise-t-il en avant-propos, « la figure du marron et le phénomène du marronnage en ses multiples formes nous [semblent] structurer la plupart des ouvrages que nous traitons ici au point de constituer un véritable mythe de l'imaginaire martiniquais » (Burton, p. 6).

L'auteur commence par souligner l'important décalage existant entre le marronnisme, comme idéologie imprégnant les romans considérés, et le marronnage, comme phénomène historique. Pour ce faire, il consacre un chapitre à dresser à grands traits le tableau des mouvements de marronnage petits et grands qui, au temps de l'esclavage, secouèrent le monde caribéen du plateau des Guyanes jusqu'à la Jamaïque, en passant par les Antilles françaises et Saint-Domingue. Le phénomène étant complexe et divers, ce panorama du marronnage en quelques pages est forcément schématique. Il veut surtout faire apparaître que, contrairement à ce qu'avancent les chantres du marronnisme, le marronnage, loin d'être massif (notamment à la Martinique), n'a existé qu'en symbiose avec le monde de la plantation ; qu'il n'a jamais été un refus inconditionnel de l'ordre esclavagiste ; que le petit marronnage, en particulier dans sa forme urbaine, a été tout aussi porteur que le grand marronnage dans les mornes, et qu'en conséquence le mythe du marronnisme doit être déconstruit (*ibid.*, pp. 59-63) — ce à quoi entend précisément s'appliquer l'auteur.

C'est par Édouard Glissant que débute l'entreprise critique à laquelle Richard Burton nous convie. Pourfendant « l'illusion marronne » de ce romancier, il écrit : « la tentative de Glissant de recomposer l'expérience martiniquaise autour de la figure ou plutôt du mythe du marron l'amène à une méconnaissance fondamentale de l'histoire de son pays qui, pour surdéterminée qu'elle soit (*DA* 155)<sup>5</sup>, ne saurait en aucun cas être réduite à une prétendue "non-histoire" (*DA* 100, 131, etc.) » (*ibid.*, p. 66). Suit une étude chronologique du thème du marronnage dans les différents romans de Glissant, depuis

4. Telles que j'ai pu les observer sur le terrain, c'est-à-dire dans les quartiers populaires de Cayenne et dans les petits bourgs du littoral.
5. *DA* est la notation abrégée de *Discours antillais* (Glissant 1982).

*La lézarde*, paru en 1958, jusqu'à *Tout-Monde*, sorti en 1993, étude dont l'objectif est annoncé d'emblée : montrer que « le marronnage, de "créateur" qu'il était dans les premiers ouvrages, se révèle [de plus-en plus au fil des temps et des déformations successives] comme frappé d'une stérilité inexpugnable » (*ibid.*, p. 68).

La virulence de l'attaque peut surprendre. Sans doute Richard Burton, tout averti qu'il soit des *Lettres* françaises, vient-il d'un univers anglophone où l'on manie la critique plus rudement que de ce côté-ci du *Channel*. Autant le dire immédiatement, d'autres lecteurs pourront trouver, dans les romans de Glissant, un propos d'une richesse esthétique et idéelle que son détracteur ignore dans la présentation qu'il nous offre<sup>6</sup>. Car cette dernière n'est pas une critique prenant en compte les textes pour ce qu'ils sont dans leur globalité. Strictement thématique, elle est au service de la thèse de Burton pour qui le mythe du « Marron primordial » est en quelque sorte nécessairement coupable. Outre que la création d'un monde imaginaire ne saurait être reprochée à un romancier<sup>7</sup>, un regard plus anthropologique sur la construction de cette mythologie serait, à mon avis, moins réducteur...

Toujours est-il que le lecteur est ici conduit, au fil de multiples citations, « de l'arbre à la mangrove », images illustrant respectivement la pensée de la racine induisant une identité unitaire et exclusive pour la première, la pensée du rhizome induisant une identité relationnelle et pluridimensionnelle pour la seconde. Toutefois, si le cheminement est bien celui de Glissant — qui lui-même l'emprunte à Deleuze et à Guattari — c'est à ses cadets, P. Chamoiseau et R. Confiant, et plus largement au mouvement de la Créolité (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989) qui revendique haut et fort la diversité et la complexité, que Burton attribue le principal bénéfice de cette ouverture, car elle fait intervenir, chez ces deux autres romanciers, le quotidien de la plaine (ou mangrove) et de la ville, c'est-à-dire le monde des Non-Marrons auquel Glissant ne s'intéresse guère qu'en contrepoint du monde des mornes.

Peut-on alors continuer à traquer le marronnage chez ces romanciers du quotidien ? Oui, si l'on suit, comme le fait Richard Burton (pp. 152-153), la différence qu'introduit Michel de Certeau entre la « résistance » qui remet radicalement en cause le système, de l'extérieur, et l'« opposition » qui joue du système, de l'intérieur. Telle serait également la différence entre le marronnage dans les mornes et la débrouillardise du « djobber »<sup>8</sup> des villes. Ainsi, reprenant à son compte la distance que Chamoiseau souligne entre « la grande marronne » des mornes et la « petite marronne » des zones intermédiaires, voire des villes, il écrit : « Si la grande marronne s'avère pour ainsi dire impossible dans la Martinique hyper-assimilée et quadrillée de nos jours, la petite marronne, inséparable de la pratique de la débrouillardise, constitue pourtant une façon quotidienne de s'opposer au système dominant, de survivre, et même quelques fois de fleurir » (*ibid.*, p. 165).

6. On trouvera juste, au détour d'une phrase, une simple allusion aux « visions géniales » (p. 63) de l'écrivain.
7. C'est en fait l'essayiste qui est visé, mais il l'est essentiellement à travers ses romans.
8. Ainsi nos nouveaux romanciers désignent-ils celui qui vit de « jobs », c'est-à-dire de petits travaux plus ou moins informels.

Traitant de *Texaco*, le roman le plus célèbre de Chamoiseau pour cause de prix Goncourt, Richard Burton s'intéresse aux rapports entre espace urbain et créolité : « Chamoiseau cherche [...] à déconstruire l'équation simpliste qui ferait des mornes le domaine de la résistance et de la liberté, et de la plaine celui de la servitude, du compromis et de l'assimilation, en introduisant un troisième terme — la ville », nous dit-il (*ibid.*, pp. 182-183). Car « il est clair que pour Chamoiseau (comme d'ailleurs pour Confiant) les architectes de la créolité sont ces esclaves qui sont restés sur l'habitation » (p. 184). Mais il y a ville et ville, et entre le bidonville nommé *Texaco* et *l'En-ville*<sup>9</sup> où règne l'ordre, l'Histoire (avec un H majuscule), la francité et l'universalité, Chamoiseau interpose une déviance maximale — à la façon des rapports entre Créole et Français — dont Richard Burton conteste le bien-fondé. En vérité, l'idée de cette déviance réintroduit Chamoiseau dans l'orbite de Glissant. Or, selon Richard Burton, « il y a du *Texaco* dans *l'En-ville* et de *l'En-ville* dans *Texaco* : à trop vouloir les séparer, les opposer, Chamoiseau succombe au dualisme réductionniste que la créolité reproche avec justice à la théorie de la négritude » (*ibid.*, pp. 199-200). *Exit* Chamoiseau, dont la réaction fut, semble-t-il, assez vive.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à Raphaël Confiant. Changeant quelque peu de registre, R. Burton examine son œuvre sous l'angle du carnavalesque, pour, dit-il, rendre compte de son univers foisonnant. La question du marronnage y devient accessoire, même si l'expression de la créolité est au cœur du sujet. Je me contenterai ici de citer quelques phrases de Burton qui, manifestement, saisit bien les ressorts de cette écriture : « Multiplication donc de personnages et d'histoires et aussi, bien entendu, multiplication de langues, de langages et de parlures dont il s'agit de dramatiser les convergences et les divergences à chaque page du roman pour faire ressortir la remarquable hétéroglossie qui caractérise le vécu martiniquais » (*ibid.*, p. 255), et plus loin : « l'emploi systématique de locutions créoles ou calquées sur le créole déstabilise le texte en y introduisant une multitude de dissonances et de failles qui traduisent, au niveau du style, cette "mosaïque instable" qu'est le vécu créole » (p. 256).

Indéniablement, on parle mieux de ce qu'on aime que de ce qu'on n'aime pas. C'est lorsqu'il analyse l'art de Confiant que Burton est le plus convaincant, lui qui voit dans cette œuvre « l'expression la plus vivante du génie de la Créolité » (p. 257). En revanche, quand il traite de Chamoiseau et plus encore de Glissant, son propos est trop « déconstructeur » pour rendre pleinement justice à la qualité littéraire — bien évidemment essentielle quand il s'agit de romans — des textes étudiés. Sans doute une plume plus généreuse aurait-elle mieux saisi et rendu les ressorts de ces œuvres.

Il n'est, pour s'en convaincre, que de revoir, à titre d'exemple, la manière dont Bastide abordait la Négritude césairienne, aujourd'hui si décriée par les tenants de la Créolité qui, après avoir déclaré « La Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée. Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire » (Bernabé, Chamoiseau & Confiant 1989 : 18), en viennent, pour certains au moins, à renier entièrement ce père-là, car, « au lieu d'arrimer la Martinique aux Amériques, et en particulier aux Caraïbes, n'a-t-il pas longtemps, trop longtemps, nourri une chimère d'Afrique ? »

9. Expression pseudo-créole par laquelle, à la suite de Chamoiseau et de quelques autres, on désigne souvent aujourd'hui le cœur de Fort-de-France.

(Confiant 1993 : 18). Bastide (p. 228), lui, savait y voir aussi une ouverture : « Nous n'avons envisagé qu'un aspect de la "négritude" de Césaire — la construction d'une image polémique de l'Afrique, au lieu de partir des réalités afro-antillaises, qui constituent pour un Antillais la seule réalité objective et vivante. Mais il y a un aspect positif qu'on ne doit pas négliger : la poésie de Césaire est l'expression du rapetissement des distances, du développement des contacts intercontinentaux [...] de ce point de vue, il nous semble que — sous une forme nouvelle — nous revenons à l'époque des voyages triangulaires, des contacts intimes entre les civilisations africaines et les civilisations afro-américaines qui s'en nourrissent ».

Certes, les retours (physiques) en Afrique n'ont pas souvent donné ce que les voyageurs en attendaient et l'on peut discuter à l'infini sur le nouveau rapport entre les deux continents. Mais la revitalisation de l'africanité est une réalité en divers pays d'Amérique qu'on ne saurait rayer du champ des possibles, aussi politique, manipulatrice, etc. puisse-t-elle être perçue. Négritude, marronnisme, créolité, africanité... : autant de positions identitaires à étudier au cas par cas, tant il est vrai qu'on est là dans la construction — mais complexe, et riche, et dont les fleurons littéraires ont aussi du plaisir à nous offrir.

Orstom—Centre d'études africaines, EHESS.

#### RÉFÉRENCES

- BERNABÉ, J. CHAMOISEAU, P. & CONFIAnt, R.  
1989 *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard.
- BONNIOL, J.-L.  
1992 *La couleur comme maléfica. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel.
- CONFIAnt, R.  
1993 *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock.
- CUCHE, D.  
1996 « Les Amériques-noires dans l'anthropologie et la sociologie françaises depuis *Les Amériques noires* de Roger Bastide (1967) », *Bastidiana*, 13-14 : 119-142.
- GLISSANT, É.  
1981 *Le discours antillais*, Paris, Éd. du Seuil.
- LOSONCZY, A.-M.  
1996 « Mémoire "nègres" : le creux et le plein », *Bastidiana*, 13-14 : 163-173.
- PRICE R.  
1994 *Les premiers temps. La conception de l'histoire des Marrons saramaka*. Trad. de M. BAJ STROBEL, Paris, Éd. du Seuil (1<sup>re</sup> éd. 1983).

#### RÉSUMÉ

Partant de l'ouverture que constituent *Les Amériques noires* de Bastide, cette chronique, qui s'articule à une réflexion sur la mémoire de l'esclavage et de l'origine africaine chez les Noirs du Nouveau Monde, s'intéresse aux constructions identitaires, quotidiennes ou littéraires, que livrent deux ouvrages récents portant respectivement sur les Afro-Colombiens et sur les Créoles de la Martinique.

#### ABSTRACT

*Free, Maroon, Creole: Revisiting the Black Americas.* — On the basis of Bastide's *Les Amériques noires*, this book review dwells on the memory of slavery and of African origins among black people in the New World. It focuses on the everyday as well as literary identity constructs presented in two recent books about Afro-Colombians and Creoles in Martinique.

Mots-clés/Keywords : Martinique/Martinique, Afro-Colombiens/Afro-Colombians, créolité/creole, africanité/africanity, esclavage/slavery, mémoire/memory.

# CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

XXXVII (4)

148

1997

## La Caraïbe Des îles au continent

Marie-José JOLIVET. Présentation. 759

### *études et essais*

Christine CHIVALLON. Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise. 767

Michel GIRAUD. La créolité : une rupture en trompe-l'œil. 795

Marie-José JOLIVET. La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité. 813 F.D. ▽

Gérard BARTHÉLÉMY. Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti. 839

Catherine BENOÎT. Origine des savoirs ou images du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe. 863

Anne-Marie LOSONCZY. Du corps-diaspora au corps nationalisé. Rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne. 891

### *notes et documents*

Marie-Céline LAFONTAINE. Le chant du peuple guadeloupéen, ou « Plus c'est pareil et plus c'est différent ». 907

Michaëlle ASCENCIO. Le bilinguisme dans le roman haïtien. 943