

APFOM - AIHP-GEODE - CIRESC - CNMHE - APHG-G

Société marronnes des Amériques
Mémoires, patrimoines, identités et histoire
du XVII^e au XX^e siècles

Actes du colloque
Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane française
(18-23 novembre 2013)

Sous la direction de Jean Moomou
et des membres de l'APFOM

Ibis Rouge Editions

© IBIS ROUGE EDITIONS, Matoury, Guyane, 2015

<http://www.ibisrouge.fr>

ISBN : 978-2-84450-451-7

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ». (Alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation de l'auteur ou de l'éditeur constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du code pénal.

**La place du marronnage et du « nèg mawon »
dans les commémorations de l'esclavage aux Antilles depuis 1948**

Jacques DUMONT, Benoit BÉRARD,
Richard CHÂTEAU-DEGAT, Béatrice BÉRAL

Cette contribution ne prétend pas apporter un éclairage sur les sociétés marronnes, mais plutôt sur la figure du marron aux Antilles françaises. Ces îles sucrières soumises à l'esclavage n'ont pas laissé de communautés issues du marronnage, mais le souvenir d'esclaves fuyant le monde de l'habitation, aujourd'hui commémorés et incarnant désormais la position de héros rebelles. Cette place est récente. La prédominance du marron dans les monuments, commémorations, évocations concernant l'esclavage remonte tout au plus à une quinzaine d'années. Cette présence amène deux interrogations. La première concerne l'émergence de cette figure et les silences antérieurs. La seconde vise ses effets qui ne semblent pas se traduire par une meilleure connaissance du phénomène du marronnage. Une enquête, réalisée auprès d'étudiants de première année d'histoire sur le campus de Schœlcher en Martinique, montre une certaine ignorance du phénomène pouvant aller jusqu'aux contre-sens. Ce travail collectif croise plusieurs apports pour tenter d'interroger cette irruption – en apparence récente – comme symbole revendiqué de lutte contre l'esclavage et plus largement de toutes formes d'oppression, le décalage entre cette présence affichée et les connaissances véhiculées, la concurrence entre plusieurs figures du marronnage et de construction de ce passé. L'enquête, toujours en cours pour la Guadeloupe et la Martinique, articule donc plusieurs approches et outils. Elle s'appuie sur des analyses d'archives et de sources provoquées (enquêtes orales) ainsi qu'une mise en perspective des monuments et commentaires consacrés.

Les représentations actuelles du nègre marron

L'enquête réalisée auprès d'étudiants de première année d'histoire sur le campus de Schœlcher en Martinique souligne des significations opposées attachées à la figure du marron. Plusieurs réponses, à contre-sens interprètent l'appellation marron comme « un personnage enduit de sirop de canne que l'on voit au carnaval. C'est un travailleur d'habitation qui est ainsi nommé à cause de la couleur de sa peau et ses formes appréciées des jeunes

filles. C'est à cause de sa couleur qu'on l'appelle 'nègre marron' (genre caramel (sic) ». D'autres semblent découvrir l'appellation et la relie au labeur des champs. L'adjectif « marron » accolé au mot « nègre » (et non noir) renverrait à la couleur de la peau maculée par la terre que travaillent ces nègres qui vont pieds et bustes nus. Une petite minorité attribue à l'expression une valeur péjorative à relents racistes : une « manière de dénigrer le Noir, qui serait (aux yeux de ses détracteurs) sale, dégagerait une « mauvaise odeur », serait « sans hygiène » voire d'une « intelligence peu développée ». Dans un cas, l'étudiant considère même que « aujourd'hui, quelqu'un qui utiliserait cette expression, tomberait sous le coup des lois contre le racisme car c'est une manière d'inférioriser l'homme noir par rapport à la race blanche ». A l'opposé, mais sous une forme elle aussi racialisée, le nègre marron représenterait une « personne noire défendant la cause des Noirs. Réformiste, voire raciste défendant à tout prix sa cause et celle de tous les « nègres » (sic avec les guillemets). On pourrait dire « ultra-raciale » (sic) en faveur des Noirs. Néanmoins ce qui domine, pour 60 % des réponses, même lorsque le lien n'est pas fait avec l'esclavage, c'est l'image du rebelle auquel est associé toute une terminologie positive et valorisante aux yeux des auteurs : « forte tête », « tenace », « moral d'acier », « inflexible », « qui n'a peur de rien et brave le danger », « pas un lâche ni un paresseux », « ne se laisse pas faire », « revendique ses origines sans complexe, comme une arme et non comme un poids », « rejette la religion et la culture imposée pour retrouver les origines », synonyme de lutte et courage » en un mot, un « héros ». Cette héroïsation semble relativement récente, comme le montre notamment les représentations monumentales associées à l'esclavage.

Les œuvres commémorant l'abolition de l'esclavage soulignent la figure longtemps omniprésente et unique de Victor Schoelcher. De la statue réalisée par Anatole Marquet de Vasselot en 1904 à celle de Marie Thérèse Loung Fou, érigée en 1965, la figure tutélaire de l'abolitionniste trône, incarnant la liberté, octroyée. Ce n'est qu'au début des années 1970 qu'apparaissent les premières représentations où l'affranchissement est directement associé à deux silhouettes d'esclaves, l'un accroupi et l'autre debout, brandissant une épée. *Liberté*, la stèle de René Corail dit Kho Kho bouleverse les codes de représentations et célébrations antérieurs. Mais il faut attendre la fin des années 1990 pour que des évocations monumentales de nègre marron apparaissent¹. 1998 est souvent présenté comme marquant un tournant dans la commémoration de l'esclavage avec le développement de nombreux travaux. Aux Antilles, cette activité de recherche croise d'autres dynamiques et la période s'avère particulièrement riche, l'activité commémorative rencontre la production monumentale.

1 Pour une analyse plus complète, voir Béral Béatrice, « Les œuvres monumentales en Martinique autour de l'esclavage », TER (M1, sous la direction du Pr D. Bégot) Histoire et patrimoine des mondes caribéens et guyanais, UAG, 2011.

La première sculpture d'un *Nègre marron* en Martinique est également dénommée *Homme-debout* et a été réalisée par l'artiste François Charles-Edouard en 1996 pour la ville de Sainte-Anne, deux ans avant la commémoration du cent-cinquantième de l'abolition de l'esclavage, ce qui tendrait à montrer que tout n'est pas impulsé par 1998 comme les commentateurs souvent l'interprètent. Ce *Nègre marron* androgyne apparaît debout et seul acteur de sa liberté. Deux ans plus tard, ce même artiste crée un autre *Nègre marron* pour célébrer le lieu où l'esclave Romain a été arrêté pour avoir joué du tambour. Cet événement est aujourd'hui inscrit dans la mémoire comme l'origine de la révolte des esclaves à Saint-Pierre, ayant débouché sur la proclamation, anticipée par rapport aux termes du décret métropolitain, de l'abolition de l'esclavage, le 23 mai 1848 en Martinique. Pour la commune du Diamant, et toujours dans le cadre du cent cinquantième de l'abolition de l'esclavage, c'est Hector Charpentier² qui a été chargé de la réalisation du *Nègre marron*, symbole du nouvel héros populaire, qui se dresse fièrement à l'entrée de la ville. C'est un homme robuste et fier qui tient d'une main une conque de lambi et qui de l'autre main vient de briser le carcan symbolique sur lequel il est adossé. La représentation délibérément accentuée de la chaîne, rappelle la privation de la liberté et le combat contre l'injustice fondatrice, l'esclavage. Un tambour à ses pieds renforce la place de cet instrument, d'origine africaine, désormais associé à la résistance, la révolte et la lutte pour la liberté. Le monument fait ainsi écho à des éléments de plus en plus utilisés lors des manifestations culturelles, liées aux commémorations³. Cette même année du cent cinquantième, Joseph René-Corail élabore une maquette pour une statue en bronze qui sera réalisée par Lescay-Merencio pour la ville du Lamentin. Ce *Nègre marron* est aussi intitulé *Arbre de la liberté*, renouant ainsi peut-être avec la symbolique de l'arbre de la Révolution. Il n'est pas figuratif comme celui d'Hector Charpentier mais les six branches symbolisent l'émancipation de l'homme noir. C'est l'année suivante, en 1999 que Narcisse Ranarison sculpte un *Nègre marron* dans du bois de Mahogany pour la commune dans laquelle il travaille et vit, les Trois-Ilets. Le marron sort d'un arbre qui symbolise les bois dans lesquels il se cachait alors qu'il était encore esclave. Maintenant libéré, il brandit au-dessus de lui un flambeau qui rappelle les douleurs passées mais aussi l'espoir qui rassemble les opprimés.

En 2002, une nouvelle étape de la diffusion de cette image est franchie, lorsque Hector Charpentier réalise avec une classe d'élèves de la commune du Prêcheur une stèle commémorative. Elle représente deux bras dressés, mains grandes ouvertes vers le ciel et dont les poignets arborent des chaînes rompues. Un tambour sur le socle de l'œuvre rappelle les racines africaines

-
- 2 Artiste martiniquais reconnu, né en 1950, titulaire de plusieurs prix. C'est Victor Anicet qui a conçu les vitraux.
 - 3 Béral Béatrice, « La commémoration de l'abolition de l'esclavage à la Martinique, de 1998 à 2010 », TER (M2, sous la direction de J. Dumont et B. Bérard) Histoire et patrimoine des mondes caribéens et guyanais, UAG, 2012.

des esclaves et symbolise de nouveau la lutte pour la liberté. Il s'agit pourtant là moins peut-être d'une évocation directe d'un *Nègre marron*, que celle plus largement de la lutte pour la liberté. Mais ces deux aspects tendent désormais à se superposer. On mesure combien en peu de temps le thème du marron est devenu central, encouragé par des commandes publiques. Il se situe au confluent de thématiques mémorielles, de positionnements artistiques et d'enjeux de reconnaissance. Ainsi, la même année, Michel Glondu, fait don d'une sculpture de plus de six mètres de hauteur à sa commune. On y retrouve tous les attributs désormais classiques du *Nègre marron* : tambour, lambi, chaînes brisées et fierté de l'esclave libéré. Son concepteur a poussé le détail jusqu'à représenter un esclave la bouche ouverte qui clame le son « Té » du mot « Liberté » en brandissant d'une main les chaînes brisées et de l'autre son coutelas.

Si le nègre marron a remplacé dans les monuments la figure longtemps unique de Schoelcher, la place de l'esclavage et la question du marronnage dans les enjeux de la mémoire, n'ont pas surgi aux Antilles avec le cent cinquantaire. Les témoignages à ce niveau peuvent surprendre, certains allant jusqu'à affirmer « avant 1998, il n'y avait rien »⁴. Pour comprendre cette construction dans les représentations actuelles, mais aussi repérer les traces de ce surgissement, il semble utile de revenir en amont, notamment aux cérémonies du centenaire de l'abolition en 1948.

Les manifestations du centenaire

Une première remarque s'impose : le marronnage ou les marrons semblent complètement absents des commémorations du Centenaire de l'Abolition. On ne trouve aucun texte dans les numéros de la *Revue Guadeloupéenne*, qui pourtant traite abondamment de la question du Centenaire. Son responsable, Roger Fortuné, archiviste qui propose des documents inédits sur l'Abolition, fait par ailleurs partie du comité d'organisation des cérémonies. Tout au plus trouve-t-on dans une autre revue culturelle, parmi les nombreux articles consacrés à 1848 une allusion, sur les « raisons qui poussaient les esclaves à s'enfuir »⁵. Cette périphrase est évoquée dans les pages du journal *Le Dimanche sportif et culturel*⁶, et non son supplément mensuel *Le Dimanche culturel*, spécialement mis en place pour l'année 1948 afin de contribuer aux commémorations du centenaire de l'Abolition. Cette absence est d'autant plus surprenante que des ouvrages, comme *l'Histoire de la Martinique* de Jules Lucrèce, à destination « du

4 Cité dans *France-Antilles*, Cent cinquantaire de l'abolition de l'esclavage, 1848-1998, numéro hors-série, mai 1998.

5 *Le Dimanche sportif et culturel*, n°88, 26 février 1948.

6 Pour une analyse de cette presse cataloguée « sportive », Dumont Jacques « La presse sportive dans les Antilles françaises », *The Journal of Caribbean History*, vol 39 : 1, 2005, p. 71-87.

cours supérieur et complémentaire des Écoles primaires » évoque très clairement cette question en 1930 : « la peine du fouet qui variait selon la gravité de la faute de 5 à 29 coups, sans compter la marque et la mutilation, rendaient insupportable le sort de ces malheureux et les poussaient à s'évader et s'adonner au marronnage. Aussi fallut-il décerner des primes élevées pour les capturer et leur faire de véritables chasses à courre ».⁷

Cette absence en 1948 ne concerne pas seulement le marronnage ou plus largement les formes de résistances, elle touche également les conditions de vie et le quotidien des esclaves⁸. Les écrits, comme les discours à l'occasion des manifestations, et les différents événements qui ponctuent cette année du Centenaire, font apparaître une absence, une forme de silence. Si l'Abolition est décrite, étudiée à l'aide de documents inédits, célébrée, l'esclavage et ses victimes y occupe paradoxalement une place minime. Cette occultation s'inscrit dans un long mécanisme d'oubli⁹ à l'œuvre dès l'Abolition. Mais cette lecture en termes d'amnésie collective ou d'oblitération institutionnelle¹⁰ – qu'elle soit orchestrée ou forme de résilience – doit être étudiée dans la dynamique particulière de cette période. Elle doit être replacée dans l'économie générale de ces manifestations et dans la configuration particulière de 1948. Il y est beaucoup question de l'abolition, cette « mesure généreuse digne de la France émancipatrice », et tout le registre de glorification de l'action de l'abolitionniste Schœlcher se fait au détriment des esclaves fuyant ou luttant sur place pour la libération. Ainsi une lecture trop rapide, nourrie des reconstructions ultérieures, pourrait amener à négliger des éléments tenus dont les effets ne se feront sentir qu'ultérieurement. Si les célébrations de 1948 apparaissent singulièrement convenues, vues d'aujourd'hui, il importe pourtant de les replacer en tant que luttes dans le champ mémoriel, et portées par un groupe social de couleur qui se considère comme l'interface entre la « Métropole » et le peuple.

Pendant plusieurs mois le comité de notables antillais constitué autour de ces célébrations semble hésiter sur ce qu'il convient de célébrer. La position nationale, relayée par les tout nouveaux préfets, est claire, le programme officiel vise la Révolution de 1848, l'Abolition n'étant en quelque sorte qu'un appendice, une conséquence de cet événement, à peine évoqué

7 Jules Lucrèce, *Histoire de la Martinique à l'usage du cours supérieur et complémentaire des Ecoles primaires*, Saint Armand, Imprimerie des presses universitaires de France, 1930, 173 p.

8 Jacques Dumont, *L'amère patrie, Histoire des Antilles françaises au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2010, chapitre IV : mémoires de l'esclavage.

9 Myriam Cottias, « 'L'oubli du passé' contre la 'citoyenneté' : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in Constant Fred. et Daniel Justin (dirs.), *1946-1996, Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 293-313.

10 Nicole Loraux, citée par Myriam Cottias, « la politique de l'oubli », in *Cent cinquante-naire de l'abolition de l'esclavage, 1848-1998*, n° hors série *France-Antilles*, mai 1998 (op. cit.).

en France. Or un premier combat, discret, va consister à remettre l'Abolition au premier plan aux Antilles. Elle s'impose progressivement dans les comptes-rendus de réunion, les annonces, les programmes de célébration. Alors qu'un « concours sur les meilleures suggestions pour la célébration du Centenaire de La Révolution de 1848 et de l'Abolition de l'esclavage » est lancé¹¹ fin 1947, le calendrier des commémorations finit par être entièrement orienté sur l'Abolition et ses résonances. Dans sa mouture initiale, les premières manifestations prévues s'étendent du 24 février, date de la proclamation de la II^e République, au 4 mars, « date du décret préparatoire à l'acte d'émancipation des esclaves ». Ensuite, du 25 avril au 2 mai, des manifestations populaires doivent commémorer spécifiquement l'Abolition de l'Esclavage¹². Enfin, les cérémonies du 14 juillet, fête nationale, sont sur place associées à celles du 21 juillet, fête patronymique de Victor Schoelcher et 141^e anniversaire de la naissance du « grand abolitionniste ». Mais au final, le programme des fêtes transmis par les maires de Guadeloupe s'étend de la période du 4 mars au 21 juillet 1948, se recentrant de fait sur l'Abolition. *La Revue Guadeloupéenne* rappelle d'ailleurs : « une seule des mesures du Gouvernement provisoire survécut à la II^e République : l'abolition de l'esclavage »¹³. Un article revient également sur le « triste sort de nos pères sous l'esclavage »¹⁴. Mais si l'auteur, A. Réjon, évoque le travail qu'on exigeait des Noirs, les châtiments qu'on infligeait aux esclaves et notamment aux fugitifs¹⁵, il le fait moins pour en détailler les conditions que pour contester les propos de Jules Ballet, dans son ouvrage de 1899 qui fit longtemps autorité, présentant « le sort des esclaves noirs » comme finalement plus enviable qu'en Afrique. L'auteur interroge : pourquoi alors les insurrections générales ? L'urgence est alors plus de corriger une représentation dominante, légitimant la colonisation, que de détailler les réalités du quotidien des esclaves.

Malgré cette évocation, « l'Hommage à l'immortel abolitionniste V. Schoelcher¹⁶ » accapare les célébrations, les discours, la statuaire, inspirant même des poèmes¹⁷. Un numéro complet de la revue *Le Dimanche culturel* est ainsi consacré au « libérateur des esclaves, émancipateur des noirs, apôtre de la liberté »¹⁸, proposant même un dialogue imaginaire avec Éboué¹⁹, le premier gouverneur noir des Antilles. Les « paroles mémorables

11 *Le Dimanche sportif et culturel*, n°75, 30 novembre 1947

12 *Revue Guadeloupéenne*, n°16, mars-avril 1948

13 *Idem*, fin du sommaire.

14 *Le Dimanche sportif et culturel*, n°88, 29 février 1948, article de A. Réjon

15 *Idem*.

16 *Le Dimanche Sportif et Culturel*, n° 96-97 25 avril-2 mai

17 *Idem*.

18 *Le Dimanche culturel*, n°9, juillet 1948, « Victor Schœlcher, libérateur des esclaves, émancipateur des noirs, apôtre de la liberté ».

19 Signé Manfred, de l'ACRA : académie créole des Antilles.

de l'apôtre » sont reprises : « Nous ne cesserons de le répéter : aussi longtemps que l'on gouvernera les Antilles comme on les gouverne aujourd'hui, on y perpétuera la lèpre du préjugé de couleur qui les ronge »²⁰. Cette place surabondante, qui fait écho aux encouragements officiels et à la construction d'une figure mythique, peut donc servir néanmoins dans ce contexte à repositionner la question de l'émancipation. À la Sorbonne le 27 avril 1948, l'évocation de l'œuvre de Schœlcher sert d'appui pour Aimé Césaire à des revendications d'actualité : « Si nous l'examinons d'un point de vue non plus historique mais critique, nous dirons qu'elle est à la fois immense et insuffisante. Quant on parcourt les campagnes antillaises, le cœur se serre aux mêmes endroits où se serrait, il y a un siècle, le cœur de Schœlcher. »

Ainsi les commémorations de 1948 peuvent difficilement être isolées de leur contexte : celui de la mise en place de la départementalisation et des premières désillusions²¹. Décidée par la loi du 19 mars 1946, celle-ci tarde à être appliquée, et l'égalité attendue, promise n'est pas au rendez-vous. Elle continue néanmoins d'orienter toute lecture du passé. Celui-ci sert de repoussoir et seul l'avenir semble prometteur. Dans ce cadre et sous la pression officielle, difficile d'échapper aux célébrations conventionnelles. Pourtant une analyse attentive souligne des fissures dans cet édifice mémoriel et l'apparition de thématiques, souvent discrètes, mais qui constituent l'amorce de remises en cause ultérieures. Ainsi, le dernier article de la *Revue Guadeloupéenne* « autour de la date commémorative du centenaire de l'abolition », très court, à peine une demi page, semble balayer toute velléité de changement par un argument d'autorité : « la date de commémoration de l'anniversaire de l'abolition de l'esclavage n'est plus à fixer, car celle du 5 mai est depuis longtemps entrée dans le domaine de l'histoire coloniale française et a été choisie par le grand abolitionniste lui-même ». Il ouvre néanmoins le débat sur la date de la commémoration. Certes il n'a pas encore les résonances qui amèneront des années plus tard à imposer le 22 mai à la Martinique et le 27 à la Guadeloupe, mais il amorce un enjeu central de la célébration : commémore-t-on l'octroi de la liberté ou sa conquête ? Ainsi Aimé Césaire dans son discours de la Sorbonne, tout en célébrant Schœlcher, rappelle l'existence des acteurs noirs de la libération.

Le culte de l'abolitionniste, pour être omniprésent n'est toutefois pas monolithique. Des acteurs de couleur, en particulier les héros de la résistance au rétablissement de l'esclavage après la première abolition en 1794 sont remis en perspective. Oruno Lara dans son ouvrage de 1921, *La Guadeloupe dans l'histoire*, avait déjà évoqué le sacrifice de Delgrès et ses compagnons en 1802, suite au rétablissement de l'esclavage. En 1948, *Le Dimanche culturel* suggère « la réhabilitation du martyr de la liberté » et

20 *Le Dimanche sportif et culturel* n°88, 29 février 1948.

21 Jacques Dumont, *L'amère patrie*, op. cit., chapitre V : Le temps des désillusions

consacre plusieurs pages au « chevalier de la liberté »²². Un appel est lancé pour la réalisation d'une stèle au « paladin de la liberté ». Des financements sont réunis, un pèlerinage est organisé et un monument est finalement inauguré, « à la mémoire de Delgrès et ses compagnons » sur les lieux même du « drame du Matouba ». Cette volonté de visibilité s'inscrit dans une perspective éducative : « Les annales de la Guadeloupe contiennent des pages captivantes dont la plupart restent ignorées des jeunes générations, encore inconscientes des efforts fournis par leurs aînés pour leur permettre de prendre, dans l'échiquier mondial, la place qu'ils occupent ». La devise de Delgrès, « vivre libre ou mourir » est ainsi un « appel à l'univers tout entier, le dernier cri de l'innocence et du désespoir »²³.

Cette célébration, discrète, mais réelle d'une figure non pas de l'abolition elle-même mais de la résistance au rétablissement de l'esclavage, ouvre la voie à la vénération d'un héros en rébellion. Les caractéristiques du « héros de la liberté » sont rappelées : « aux Antilles Delgrès symbolise le sacrifice à un haut idéal, le pur désintéressement, le courage stoïque »²⁴. La comparaison est établie avec Toussaint Louverture, et la nécessité de réhabilitation du héros : « meurtres, incendies, pillages, on lui a tout imputé ». La comparaison est également faite avec Georges Washington, – « qui a sa statue même en Angleterre » – ce qui permet de rappeler aussi l'appel du 18 juin 1940. Une continuité est construite entre plusieurs formes de résistance, celle des esclaves ou de ceux qui refusaient de le redevenir s'inscrit alors comme un des épisodes d'une humanité en révolte. Cette lecture est fortement orientée par les valeurs républicaines, exacerbées par les enjeux associés à cette période de transformation statutaire. Elle veut poursuivre l'émancipation et laisse espérer que tous les citoyens soient estimés suivant leurs mérites et non leur origine sociale ou leur couleur. Delgrès représente ainsi pour une frange intellectuelle de la bourgeoisie citadine de couleur, très investie dans le milieu associatif et culturel, l'incarnation d'un véritable idéal : « qui s'est placé si haut que, sur le plan où sa figure s'érige, les haines de race et les conflits d'intérêt ne l'atteignent plus ». La jonction entre Delgrès et l'esclavage est également rappelée par le 28 mai 1802, la date du « sacrifice du Matouba » renvoyant explicitement au 28 mai 1848, date de la proclamation de l'abolition définitive en Guadeloupe, même si celle-ci intervient officiellement le 27²⁵.

22 *Le Dimanche culturel*, n°7, mai 1948, « Delgrès, chevalier de la liberté », article de V. d'Herblay.

23 *Idem*, (1^{re} phrase)

24 *Ibidem*.

25 Le 27 mai est aujourd'hui journée officielle en Guadeloupe

La construction du héros marron

Les processus d'héroïsation, la réappropriation de figures emblématiques, la construction affichée de celle du marron ne répondent pas aux mêmes rythmes, même si leurs résultats se conjuguent. Le travail historien sur le sujet est lui aussi relativement tardif : il faut par exemple attendre 1996 pour la publication par la Société d'histoire de la Guadeloupe, des *Cahiers de marronnage du Moule*. Encore s'agit-il là de la publication d'un document, présenté plus que véritablement commenté, mais qui réveille ou ouvre un champ d'investigation jusque là peu exploré. En 2002, l'ouvrage *La Rébellion de la Guadeloupe* vise à « rendre la parole aux acteurs »²⁶, redonnant à Delgrès, Pélage et Ignace, « ces hommes sans visage, figures majeures de notre histoire », leur « vraie dimension »²⁷. Occultant les premières tentatives de commémoration, Glissant avait évoqué, en 1981, un « Delgrès vaincu une seconde fois par la ruse feutrée de l'idéologie dominante, qui parvint pour un temps à dénaturer le sens de son acte héroïque et à l'effacer de la mémoire populaire »²⁸.

L'existence du marron résistant doit sans doute plus à son utilisation littéraire et symbolique. Les investigations en cours ne permettent pas de suivre pas à pas les éléments de cette réappropriation, ou d'en proposer une analyse synthétique. On se contentera ici d'en indiquer deux moments marquants et pistes de travail. Si dès avril 1948 à la Sorbonne, Césaire réintroduit les « nègres » comme acteurs de leur libération, il n'utilise explicitement la référence au marronnage, comme posture rebelle, de refus, que dans une lettre réponse (intitulée éléments d'art poétique), une exhortation au poète haïtien René Depestre en 1955 : « « vaillant cavalier du tam-tam, est-il vrai que tu doutes de ta forêt natale, de nos voix rauques, de nos cœurs qui remontent amers, de nos yeux de rhum rouges, de nos nuits incendiées. Se peut-il que la pluie de l'exil ait détendu la peau de tambour de ta voix... Maronnons les Depestre, marronnons les, comme jadis nous marronnions nos maîtres à fouet »²⁹. Le marronnage apparaît alors comme une forme de résistance étendue à partir de la littérature, face aux normes imposées, mais explicitement reliée à la mémoire de l'esclavage.

En Guadeloupe, dans les milieux politiques les plus engagés, l'épisode du Matouba – tout en oubliant quelquefois la tentative de réhabilitation mémorielle de 1948 – devient le symbole de la lutte continuée contre l'oppression, un modèle d'engagement ultime : « Notre sentiment est que sur cette terre où retentit un jour pour l'éternité le fracas de l'explosion de la redoute de Matouba, les émules modernes de Richepance trouveront en

26 Adelaïde-Merlande J., Béléus R. et Régent F., *La Rébellion de la Guadeloupe, 1801-1802*, Gourbeyre, conseil général de la Guadeloupe/Société d'histoire de la Guadeloupe, 2002,

27 *Idem*.

28 Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 131.

29 Aimé Césaire, *Présence africaine* nouvelle série, n°1-2, avril juillet 1955).

face d'eux quelques hommes préférant la mort à la servitude »³⁰. Rosan Girard, dans son « appel à l'insurrection contre le décret esclavagiste du 4 juillet 1957 » participe à la construction politique d'un symbole, créant explicitement des liens entre événements, personnages et calendriers : « En ce jour de commémoration de prise de la Bastille et du soulèvement du peuple de Paris contre la tyrannie et l'arbitraire, c'est pour nous un devoir pressant d'attirer l'attention des démocrates guadeloupéens sur les responsabilités qui leur incombent désormais. Nous sommes à la croisée des chemins, à l'heure d'une décisive option contre l'acceptation passive de la servitude et la résistance à l'oppression. » La révolution comme symbole de tous les marronnages, le rebelle comme figure du courage politique, « vivre libre ou mourir », comme slogan implicite des marronnages.

La mise en perspective historique du processus de commémoration de l'abolition de l'esclavage permet donc d'observer des étapes de l'émergence progressive d'une figure héroïsée de l'esclave marron. Toujours incarné par un homme à la musculature développée, il est doté d'une série d'attributs : la conque de lambi, le tambour, le coutelas, le flambeau socialement associés aux luttes anti-esclavagistes mais tout autant, si ce n'est plus échos des mouvements post-abolitionnistes de travailleurs agricoles. Ainsi, le nègre marron commémoré devient une sorte de synthèse iconographique et symbolique, une figure intemporelle du peuple noir acteur de son émancipation.

En parallèle de cette mémoire construite au cours des dernières décennies d'autres indicateurs permettent de discerner une autre mémoire sociale agissante de la figure du marron. Ainsi, en Martinique, un certain nombre de personnages ont été vus comme les incarnations d'un marronnage moderne, post-esclavage. Le premier d'entre eux est Médart Aribo. Il s'agit d'un marginal né d'une mère africaine vivant dans la commune du Diamant. Voleur récidiviste, illettré, il est aussi sculpteur autodidacte. C'est une de ses œuvres, une effigie du colonel de Coppens que la population brandit lors de l'émeute de 1925 qui s'achève dans un bain de sang³¹. Suite à cela, officiellement pour vol et récidive, Médart Aribo passera plus de quinze années au bagne de Guyane avant de rentrer en Martinique finir sa vie dans la marginalité. Une autre incarnation de ces marrons modernes est René Beauregard. Econome d'habitation, mulâtre, il tue par jalousie en juillet 1942 le propriétaire blanc avec lequel sa femme l'aurait trompé. Il s'enfuit « *amba bwa*³² » suite à son geste, bénéficiant dans sa fuite de l'appui

30 *L'Étincelle*, 13 juillet 1957, cité par Sainton Jean-Pierre, *La Décolonisation improbable, Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et Martinique (1943-1967)*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jator, 2012, p. 214.

31 Richard Price, *Le Bagnard et le colonel*, Paris, PUF, 2000, 234 p.

32 Littéralement « sous les bois », l'évocation de la mémoire du marronnage est plus qu'évidente. Cependant, de même qu'on sait désormais que beaucoup d'esclaves maronnaient vers la ville, Saint-Pierre en l'occurrence, l'expression n'implique nullement que le fuyard vive réellement sous les bois, mais qu'il se cache quelque part au sein de l'île.

d'une partie de la population. Il reste ainsi en marronnage durant sept années avant de se donner la mort. Enfin, personnage récemment remis en perspective³³, Pierre-Just Marny, petit délinquant devenu assassin est lui aussi assimilé à un marron, dès 1965. Le bruit court qu'il aurait payé pour des gens « bien placés » commanditaires des vols dont il a assumé la responsabilité, et que ceux-ci n'ont pas respecté leurs engagements à son égard. En fuite, suite à une évasion spectaculaire, sa cavale est relayée par le journal du groupe Hersant, *France-Antilles*, récemment implanté. Elle tient en haleine et terrorise la population martiniquaise : il laisse trois morts dont un enfant sur sa route. Son arrestation violente dans le quartier de Sainte Thérèse est suivie de trois jours d'émeutes qui font un mort et quarante blessés.

Edouard Glissant affirme « le Nègre marron est le seul vrai héros populaire des Antilles »³⁴, et fait de ces deux figures de Beauregard et Marny, les archétypes du dernier avatar du marronnage³⁵. Ces trois personnages participent d'une remise en question – sous une forme ou une autre – mais aboutissant à la fuite, de l'ordre social. Vivant par choix ou dans le cadre de leur « marronnage » en marge de la société, ils bénéficient d'un soutien d'une partie de la population. Il s'agit cependant de personnages beaucoup plus ambigus que le marron héroïque des commémorations. Voleurs et/ou meurtriers, ils incarnent une forme de fuyard en révolte, qui inspire de la sympathie tout en restant un sujet de peur ou d'inquiétude pour tous ceux qui continuent à vivre au sein de l'ordre social établi.

Plus encore, la figure du héros rebelle semble aujourd'hui entrer en contradiction avec les souvenirs. « C'était la coutume de menacer les enfants de les faire enlever par un marron. Car le marron était pour les populations, la personnification du diable. » évoque ainsi Edouard Glissant³⁶, dans un roman « généalogique »³⁷ en 1964. L'anthropologue Thierry Létang témoigne de cette construction et des ambiguïtés qu'elle suscite : « *Marron, nègre marron* : le mot résonne en moi d'échos multiples. Au plus loin de mes souvenirs, quelque part au début des années 60, il prend, aux alentours de cette école primaire d'un quartier rural du Lamentin (Martinique) où j'étais élève, les traits singuliers de Charles « ababa ». Charles était pour moi comme pour tous les autres, un *nègre*

33 Marlène Hospice (dir), *Pierre-Just Marny, jusqu'au bout du silence. 1963-2011, 48 ans de prison*, Fort de France, Chalbary antillais, 2012, 256 p.

34 Édouard Glissant, *Le Discours antillais, op. cit.*, p. 104.

35 *Idem*, p. 159-160 et Glissant Edouard, *Mahogany*, Paris, Gallimard 1990 (1^{re} édition 1987). Sur cet aspect voir aussi Kenjah Ali Babar, *Essai sur la violence antillaise, identité, mimétisme et logique sacrificielle aux Antilles*, Editions de la lettre noire (collection noir sur blanc), 2011, 57 p.

36 Édouard Glissant, *Le quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964.

37 Selon le qualificatif que lui donne *l'Encyclopaedia Universalis*, qui en fait « le pivot de l'œuvre protéiforme de Glissant ». (<http://www.universalis.fr/encyclopedie/le-quatrieme-siecle/>)

marron. Je revois un homme fort, muet, poil poivre et sel, tignasse et barbe longue, vêtu de haillons. Charles vivait dans les champs de cannes qui entouraient l'école, ou plutôt dans ce qui ressemblait à un trou, une tanière sous les feuilles. Il avait toujours avec lui un grand sac de jute rempli de quelque chose de volumineux, sac où l'opinion générale affirmait qu'il enfermaient les enfants qu'il enlevait pour les manger. (...) Plus tard, ayant eu accès aux ouvrages de nos maîtres qui exaltaient la figure d'un marron héroïque et fier, j'eus (dois-je l'avouer?) quelque difficulté à pénétrer le concept. »³⁸

Cette image s'est trouvée confirmée lors d'enquêtes menées auprès de personnes âgées à la Martinique. Lors d'entretiens réalisés, évoquant notamment *An tan Robè*, la période du régime de Vichy, les témoignages d'anciens rapportent la vision du nègre marron comme voleur de grands chemins : il vit ou se cache dans les bois, les fourrés ou les champs de canne en bordure de route et guette le passage de voyageurs vulnérables. Il surgit alors et les dépouille de leurs biens, bijoux, marchandises, et notamment – c'est ce qui est le plus souvent mentionné – de la nourriture dont ils sont porteurs. Plusieurs interlocuteurs évoquent ainsi ces « nègres marrons », déconnectés de toute référence – explicite ou implicite – à l'esclavage. La précision apportée : « ils n'étaient pas forcément méchants, mais agissaient poussés par la faim » souligne que le registre d'explication n'appartient pas au champ de la fuite de l'habitation. Cette mémoire est liée à un *souvenir*. Il ne s'agit pas sous cet angle d'une trace du passé élaborée et transmise à travers les générations par les canaux formalisés ou non de la vie collective. On peut parler de *souvenir* parce que ces interlocuteurs se souviennent d'un phénomène qu'ils ont vécu et du terme qui le désigne sans avoir conscience que ce terme renvoie à d'autres réalités, a précédé l'objet qu'il sert à désigner dans cet instant. En dépit de la nuance d'indulgence que les témoins sont aujourd'hui soucieux d'introduire, la représentation qu'ils ont du nègre marron est très loin de l'image positive du héros d'aujourd'hui. Le lien n'est pas établi avec l'esclave fuyant l'habitation, avec une forme de rejet du système qui le déshumanise et l'opprime. Cette déconnexion surprend et permet de souligner la coexistence de plusieurs significations attribuées, entre le nègre marron « voyou » des souvenirs et le « nèg mawon »³⁹ rebelle ou « révolutionnaire » de la fin des années 1990.

En l'absence d'une divulgation et d'une appropriation suffisantes de la connaissance historique, le discours commémoratif peut renforcer un sentiment de rupture et d'affrontement intergénérationnels. Le marron rebelle, cristallisant les revendications identitaires sous forme d'un héros n'efface pas complètement des souvenirs anciens. Or, cette représentation du nègre

38 Thierry L'Etang, « Du marron archaïque : Fantôme et Cannibale » in Bernabé J. et al. (dir.), *Au visiteur lumineux, des îles créoles aux sociétés plurielles, Mélanges offert à Jean Benoist*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2000.

39 La graphie créole participe également de la volonté de réappropriation.

marron errant le long des chemins et vivant de ce qu'il peut voler n'est pas si éloignée d'une des réalités du marronnage du temps même de l'esclavage. Ainsi même si le marronnage n'a jamais été un phénomène univoque, les distinctions établies ont construit dès avant l'abolition, une hiérarchie des types d'esclaves en fuite. Victor Schœlcher, dans l'ouvrage *Des colonies françaises, abolition immédiate de l'esclavage*, en présente trois niveaux.

« Il y a, l'on peut dire, trois sortes de marrons : leur caractère est fort distinct. Le premier est l'homme énergique, aux passions ardentes, à l'esprit résolu qui n'a pu se plier à la discipline de l'atelier, qui n'a pu supporter l'anéantissement de toutes facultés volitives, l'abnégation à laquelle un esclave est condamné. Celui-là s'enfuit pour toujours, son maître peut le regarder comme perdu. Il médite longtemps le projet, combine son départ, assure ses moyens de salut, se jette dans les bois et sait, à des marques amies, trouver la route d'un de ces camps (...). L'autre marron est l'esclave qui s'échappe pour un sujet quelconque, la crainte d'une punition, un moment de lassitude, un vague besoin de liberté, et qui, la cause cessant, revient de lui-même à la case au bout d'un certain temps (...) Il est une troisième sorte de marron, c'est celui auquel les rigueurs de l'esclavage sont trop lourdes, qui n'a pas la force de les endurer, et qui, d'un autre côté, n'est pas doué de l'énergie nécessaire pour savoir prendre une résolution et s'exiler tout à fait. Ce malheureux est véritablement à plaindre, il s'enfuit parce qu'il souffre, parce qu'il n'a pas assez de désespoir pour se suicider; mais il n'a rien prévu, il se traîne sur la lisière des chemins, le long des plantations, afin d'y voler quelque chose à manger (...), il erre de côté et d'autre, toujours près des lieux habités »⁴⁰

Cette longue citation souligne bien la hiérarchie implicitement établie, la disqualification sous-entendue d'une forme de marronnage qui semble pourtant prolongée ou réactivée. Il faudrait examiner plus avant ces liens pour établir ce qui peut ressortir de résurgences, de superpositions, de fausses continuités.

En gagnant en visibilité, en présence, le marron n'a peut-être pas gagné en épaisseur historique. Les usages sociaux de la figure du marron aux Antilles renvoient aux liens complexes entre histoire, mémoire et souvenir⁴¹, aux concurrences entre entrepreneurs de passé. Le resurgissement des mémoires de l'esclavage dans l'espace public, dont on peut se demander si elle n'est pas l'autre face d'une mémoire blessée, « raturée », semble appartenir autant aux conditions mêmes du traumatisme collectif, de sa longue non prise en compte, qu'à la transformation des usages du temps. L'examen des cérémonies du Centenaire, la comparaison avec les manifestations monumentales cinquante ans plus tard ou l'actuelle prolifération des évocations du marronnage et ses oublis, met en évidence des divergences fondamentales dans les utilisations du passé. Les différentes formes de rétroaction n'échappent pas à une économie générale des expériences du

40 Victor Schœlcher, *Des colonies françaises, abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre éditeur, 1842, p. 110-111.

41 Chivallon Christine, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire, Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala-CIRESC, 2012, 624 p.

temps⁴² et de ses déclinaisons dans des contextes particuliers. On est ainsi passé pour 1948, d'une lecture ascensionnelle de l'histoire, encouragée par les discours officiels, la foi en l'avenir et la distance avec un passé douloureux, à une histoire omniprésente mais défigurée sous couvert de sa réhabilitation. Aux Antilles, comme ailleurs, mais peut-être pas avec les mêmes rythmes, le passé a basculé d'une fonction de repoussoir à celle de refuge, sans que la dimension historique ait eu le temps d'en proposer une approche construite, des repères sur quoi établir les perspectives critiques. Le surgissement de constructions mémorielles proposant des figures d'identification contribue peut-être à brouiller l'image du noir marron qui semble finalement s'être émancipé deux fois. La première de l'esclavage par la fuite hors de l'habitation, la seconde hors du travail historique par des usages mémoriels éloignés des réalités vécues. Incitation supplémentaire pour notre équipe à travailler sur les tabous, les silences, les impensés, le non-historicisé⁴³, une histoire qui prend en compte ses propres difficultés à se construire.



« Liberté » Joseph dit Kho Kho René Corail, 1971, cliché B. Béral.

-
- 42 Hartogh François, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, 272 p.
- 43 Dumont J., Sainton J.-P. et Bérard B. (dir), Conclusion : Territoires de l'histoire antillaise, territoires de l'histoire, in « Les Territoires de l'histoire antillaise, *Outre-mers, revue d'histoire*, n° 378-379, 1^{er} semestre 2013, p. 199-202.



« Nègre marron » Hector Charpentier, 1998, cliché B. Béral.



« L'esclave libéré » Michel Glondu, 2002, cliché B. Béral.

