

NOTES POUR UN FÉMINISME MARRON.

DU CORPS-DOUBLURE AU CORPS PROPRE

Hourya Bentouhami

Mon ventre fut scellé
Avec la cire fondue
Des abeilles tueuses africanisées
Pour que rien ne rentre
Pour que rien ne sorte
État d'un perpétuel siège
La condition de la guerrière

Goodison Lorna, « Nanny »,
I am becoming my mother,
Londres, New Beacon Books, 1986¹

Le marronnage, qui est la fuite des esclaves hors des plantations pour gagner leur liberté, a démontré que l'esclavage, l'économie de plantation et les sociétés organisées autour d'une « économie de la mort » (Patterson 1985) n'étaient pas une fatalité naturelle. C'est en filigrane par la voie des procès verbaux judiciaires, des avis de recherche parus dans la presse locale, ou des doléances des planteurs et des colons (et dans une moindre mesure à travers le récit des esclaves eux-mêmes (Bland 2001 ; Davis et Gates 1985) que l'on peut saisir, par voix interposées, la voix même des esclaves fugitif-ve-s qui atteste de leur désir de liberté et de sa mise en acte. La guerre qui leur était livrée était d'autant plus féroce que l'existence même de marron-ne-s faisait peser une menace directe sur les plantations, à cause d'une part de leurs raids réguliers, mais surtout, d'autre part, parce que leur acte et leur présence d'esclaves fugitifs – sans maître – invalidaient les théories et les pratiques qui faisaient du « nègre » un être indigne et incapable de liberté. Les esclaves fugitifs rendaient visible, sensible, un possible abolitionnisme : leur existence renforçait le désir de liberté chez les esclaves, et même chez certains Blancs « engagés ». Les stratégies guerrières marronnes, qui étaient des « ruses de guerre », ont donné leurs formes vives à des résistances révolutionnaires, comme celle menée par Toussaint Louverture et ses compagnons, où les femmes ne furent pas en reste. Ainsi en est-il du camouflage et de la tactique de la « surprise » avec des embuscades menées dans des conditions géographiques et climatiques qui étaient maîtrisées par les seuls assaillants, devenus ainsi combattants invisibles. Selon les archives historiques, les femmes ont largement contribué à la tactique de camouflage de la résistance, que ce soit en cachant des esclaves fugitifs (quand elle n'étaient pas elles-mêmes fugitives) ou des armes, en fabriquant des concoctions létales, mais également par leur enthousiasme au combat et leur participation aux raids contre les plantations².

¹ Je remercie Elsa Dorlin, Jules Falquet, Cédric Molino-Machetto et Françoise Vergès pour leur relecture attentive de cet article et leurs suggestions. Les propos développés dans l'article n'engagent cependant que moi.

² « Les femmes faisaient partie du bastion rebelle situé dans les hauteurs des Montagnes Cahos, près des rivages du fleuve Artibonite, où les leaders d'esclaves Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines stockaient leur armes et leurs butins, et planifiaient et exécutaient leur stratégies de combats. » (Moitt 2001, 127-128)

Dès lors, le fait attesté qu'*il y ait eu* des marronnages et des fondations de sociétés marronnes³, dans l'ensemble des mondes esclavagistes (Price 1979), permet de mettre au jour une autre pratique et une autre pensée de l'émancipation organisées avant tout autour d'une résistance à la chasse, à la poursuite, en maîtrisant parfaitement son territoire, à défaut de pouvoir disposer d'armes comparables à celles de l'ennemi (Césaire 1981, 243 *sqq.*). Le marronnage a permis d'appréhender la figure de l'esclave autrement que sous les traits réducteurs de la résignation à la servitude ; et il a permis de penser la continuité entre les résistances d'esclaves dans la plantation – sous la forme par exemple du refus de travailler – et le « grand marronnage », soit *l'engagement dans la fuite*. C'est cette image de résistance inextinguible à sa propre destruction qui a séduit certaines féministes, à l'instar de Monique Wittig pour qui la lesbienne est comme un esclave marron, qui doit fuir hors de la société hétéro-patriarcale pour échapper à son mode d'appropriation (dont l'un des ressorts est l'échange de services sexuels et affectifs contre un entretien) (Wittig 2001 ; Wittig 1992). Cependant, cette analogie entre émancipation féministe et émancipation de l'esclavage rend inaudible la voix des femmes marronnes. Les femmes qui marronnaient étaient loin d'être des personnes secondaires dont les expériences se résorberaient derrière celles de l'homme marron. Car même si elles ont été vraisemblablement souvent minoritaires au sein des communautés marronnes, l'importance et la signification de leur rôle sont indéniables et sont même selon nous révélatrices du potentiel émancipateur du marronnage, au-delà de la simple fuite hors de la plantation.

L'utopie dont le marronnage est porteur pour le féminisme est donc entièrement à élucider et elle passe par la restitution de l'histoire des femmes marronnes et de leur croyance profonde en une libération qui ne pouvait se résumer au seul désir d'affranchissement. Certes le peu d'archives conduit souvent à reconstituer sous forme de mythe le rôle et la présence des femmes dans ces territoires sans État, qui se donnent leurs propres règles de survie. C'est d'ailleurs à partir de récits mythiques, y compris dans la mémoire des afro-descendants et descendants de marrons et des imaginaires topographiques⁴ que l'on peut attester de l'importance du rôle des femmes marrons. Lorsque l'on s'en tient à l'histoire des femmes marronnes, c'est donc souvent sous la forme de récit mythique que leur nom propre est évoquée : Grand-Mère Kalle à l'île de la Réunion, Queen Nanny en Jamaïque, ou Solitude en Guadeloupe. Or, sans se référer à ces constructions mythiques ou littéraires⁵ de la mémoire, il est possible en se fondant sur une approche compréhensive des expériences de l'esclavage évaluées à l'aune des historiographies disponibles (Camp 2004 ; Gautier 2010 ; Moitt 2001 ; Jesus 1996 ; Giacomini 2016 ; Fouchard 1972) de considérer le marronnage à travers la voix des femmes et des rapports de genre qu'il révèle.

Il faut cependant résoudre plusieurs questions : comme de nombreuses sources s'accordent à dire que la filiation patriarcale domine dans le marronnage, comment s'intéresser d'un point de vue féministe aux femmes dans le marronnage ? Selon cette interprétation, le marronnage serait une restauration de la dignité masculine face au régime de la filiation matrilineaire dans l'esclavage, le ventre de la femme étant littéralement la matrice de l'esclavage. Cette hypothèse de restauration de la dignité virile dans le marronnage contre l'émascation de la société plantocratique tend à déplacer démesurément et erronément l'antagonisme social au sein même

³ *Palenques* en Colombie, au Pérou, à Cuba ; *quilombos* au Brésil ; *cumbes* au Venezuela, *maroon communities* en Jamaïque, etc.

⁴ Un nombre important d'implantations marronnes furent nommées d'après des femmes, comme Magdalena, Maria Angola et Maria Embuyla (Colombie), Guardamujeres à Cuba, Nanny Town, Molly's Town et Diana's Town en Jamaïque ; Mulatto girl's town et Bucker woman's town aux États-unis.

⁵ À ce titre, Beth constitue dans le roman de Toni Morrison, *Beloved*, l'une des plus belles figures tragiques de femmes maronnes. Ce roman est inspiré de l'histoire vraie de Margaret Garner. Cf. également Rochmann 2000 ; Payet 2013.

de la famille esclave en opposant femmes et hommes esclaves, et ceci en minimisant ce que fut également le déni de maternité libre pour les femmes : comme le montre Françoise Vergès, la maternité, constitua le sol d'extraction sur lequel l'esclavage prospéra et donna lieu à une accumulation capitaliste de grande échelle⁶. La convoitise que suscitait leur ventre ne donnait en rien aux femmes esclaves un pouvoir sur leur propre corps ou sur celui de leurs enfants, et encore moins sur les autres corps esclaves de la plantation ; pouvoir qu'il aurait fallu ensuite renverser grâce au marronnage. Il y eut d'ailleurs des femmes marronnes leaders, ce qui relativise cette idée d'une nécessité de la reconstruction virile chez les hommes à travers le leadership marron⁷.

Prendre les femmes pour point focal d'une étude sur le marronnage afin d'en faire un paradigme de l'utopie féministe se justifie pleinement. Le fait que les hommes furent majoritaires dans les communautés marronnes n'invalide pas cette focale dans la mesure où ce ne sont pas que les sociétés marronnes qui sont majoritairement masculines, c'est souvent le cas aussi – selon la période considérée, et notamment dans les premiers temps de l'esclavage et pour certaines régions jusque très tardivement – des « sociétés » esclaves et des sociétés de colons (Gautier 2010, 33). Il s'agit ici de prendre en compte le devenir des femmes. S'il est avéré que l'on naît esclave par le ventre de la mère, on peut réinterpréter les communautés marronnes à l'aune d'un ensemble d'impossibilités dans le système esclavagiste qui font de la plantation non seulement un lieu d'exploitation du travail, mais aussi une « expropriation identitaire » et une *dystopie conjugale, familiale et lignagère* : impossibilité de l'autonomie familiale des esclaves (les mariages sont sous contrôle des maîtres), de l'autonomie sexuelle, maternelle et paternelle de l'esclave, de la libre circulation, de l'expression culturelle (obtenue par la séparation des membres des ethnies), et extrême rareté de la liberté par l'affranchissement qui impliquaient que les femmes aient été « concubines » du maître⁸. Les mariages interraciaux étaient interdits par la loi, les femmes esclaves assuraient donc un service ancillaire, affectif et sexuel gratuit ; ce dernier tout particulièrement les exposait à la violence vengeresse des maîtresses blanches quand elles ne considéraient pas le viol des femmes noires comme un « soulagement opportun » de la promiscuité conjugale. Une femme esclave qui avait eu des enfants avec le propriétaire pouvait certes être émancipée ainsi que ses enfants à la mort du propriétaire, mais ce n'était pas systématique et les héritiers pouvaient refuser cette émancipation⁹.

⁶ Comme le note Françoise Vergès, s'il y a bien une distinction à faire entre les colonies anglaises et françaises – les premières ayant choisi de faire de la reproduction intensive et sous contrôle des esclaves la modalité par laquelle renouveler leur main d'œuvre –, il faut de toute façon reconnaître que jusqu'aux différentes abolitions et à la fin des commerces transatlantiques illégaux d'esclaves, le ventre des femmes africaines fut de fait ponctionné, ce qui fait bien des esclavages fondés sur l'économie de la traite négrière une économie d'extraction du vivant (Vergès 2017, 95-106).

⁷ Comme le précise bell hooks en considérant la situation historique américaine à l'aune des travaux de Eugene Genovese (Genovese 1976), « les hommes africains n'étaient pas éduqués à se considérer comme les protecteurs de toutes les femmes » (nous soulignons) (bell hooks 2015, 81) : ce n'est qu'après plusieurs années – siècles – d'esclavage que les hommes esclaves voient leur masculinité construite sur le modèle du patriarcat blanc reposant sur l'idée qu'il faut considérer toutes les femmes noires comme une *propriété* à protéger. Ce patriarcat noir créolisé (qui n'avait donc plus rien d'africain) fut à la fois induit et découragé par les propriétaires blancs pour qui toutes les femmes noires devaient rester leur propriété. Ainsi l'idée d'un leadership masculin qui viserait à protéger l'ensemble des femmes noires dans les sociétés marronnes repose sur deux hypothèses problématiques : l'une considère qu'il y a eu adhésion de la part des hommes noirs dans le marronnage au modèle patriarcal blanc (la classe des femmes étant alors considérée comme la propriété de la classe des hommes), l'autre considère que la participation des femmes marronnes à leur propre libération fut minime et donc insignifiante. Or, pour ce qui est de la première hypothèse, comme le démontre bell hooks, toute imitation du patriarcat blanc n'était pas tant découragée par les propriétaires blancs que rendue impossible par le caractère intraduisible de ces références culturelles patriarcales dans les termes du patriarcat africain traditionnel : « Tout au long des années d'esclavage, des hommes noirs ont à titre individuel pris la défense de femmes noires qui comptaient pour eux. Leur défense de ces femmes n'était pas motivée par une conception d'eux-mêmes comme propriétaires naturels de toutes les femmes noires. » Pour ce qui est de la deuxième hypothèse, et comme tend à le démontrer notre deuxième partie, les femmes ont pris en charge bien des formes de résistances, que ce soit dans la plantation ou dans le marronnage.

⁸ Cf. chap. « Women and Manumission », Moitt 2001, 151.

⁹ Les politiques d'affranchissement suivent des législations différentes selon les empires coloniaux. Comme le précise Arlette Gautier, même s'il n'y eut pas pour les colonies françaises de volonté d'acquérir des esclaves reproducteurs, des politiques de natalité ont pu être mises en place en Guadeloupe pour « faire désirer la maternité » à des femmes qui

Cela fut souvent le cas, et il n'était pas rare non plus que des héritiers revendent des esclaves émancipés pour rembourser des dettes, ou par jalousie.

Les communautés marronnes – y compris dans la diversité de leur existence – peuvent aussi être interprétées comme une extension hors de la plantation du « jardin d'esclaves », et de tous ces liens affectifs reconstitués autour du foyer domestique qui furent une formidable résistance à cette machine de destruction qu'est l'esclavage : « jardin d'esclaves¹⁰ » dont Angela Davis considère qu'il est le symbole de la réalisation d'une forme d'égalité négative entre hommes et femmes esclaves dans le travail domestique¹¹. Le territoire marron constitue une nouvelle forme de communautés de soins qui, au sein de la plantation, n'était limité qu'à un espace et à un temps restreints : femmes et hommes y prennent en charge ce bien commun qu'est le territoire-refuge, et effectuent un travail non directement appropriable par les Blancs¹². De fait, tout comme les femmes ont transformé l'espace domestique en un espace commun dans la plantation, elles ont réussi à tirer parti de l'hostilité *nécessaire* de la nature des territoires marrons pour instituer une communauté de soins, où l'on se redonne un nom et où l'on se réinscrit dans une culture non pas originaire mais créolisée.

La culture dans les communautés marronnes est une culture afro-centrée – car si les femmes marrons ne sont pas nécessairement des femmes noires et/ou africaines – elles le sont majoritairement¹³. Ceci est important à noter car, même en tenant compte des grandes diversités régionales, le rôle des femmes était dans une partie de l'Afrique de l'Ouest, à la même époque que la traite négrière transatlantique, plus avantageux qu'en Occident. C'est ce dont témoigne la figure de la prêtresse, et de manière plus ordinaire, de la soigneuse (*Ibid.*, 40) qui sera au centre de la symbolique des femmes marronnes leaders comme Romaine la Prophétesse, Marie-Jeanne et Henriette Saint-Marc en Haïti. Plus concrètement, au-delà de ces figures de protection, les femmes disposaient pour certaines d'un droit coutumier de désaffiliation conjugale avec la possibilité d'un divorce qui se faisait à l'initiative des femmes (*Ibid.*, 61-62). Significativement, l'essentiel du travail agricole en Afrique reposait sur les femmes, cela permettait aux femmes de faire la grève de la cuisine pour faire respecter leurs

pouvaient bénéficier d'une liberté « de savane » au bout d'un certain nombre d'enfants (Gautier 2010, 100). Mary Caroline Cravens note que pour la Compagnie Néerlandaise des Indes Orientales à Cape Town les femmes esclaves ne tenaient pas tant leur valeur de leur capacité de reproduction de la population esclave, que de leur force de travail, (comme l'étaient les hommes esclaves) et de leur valeur sexuelle. Les affranchissements de femmes esclaves – même si elles constituaient la majorité des affranchissements pour le *slave lodge* de Cape Town – étaient rares : le seul fait de « produire » des enfants ne suffisaient pas à être affranchies, d'autres paramètres entraient en compte, comme le fait d'être créole plutôt qu'originaire d'Afrique (Cravens 2009, 114).

¹⁰ Lopin de terre que le propriétaire accorde aux esclaves pour que, une fois les travaux forcés du jour terminés, ils puissent cultiver de quoi se nourrir. A propos du « jardin d'esclave » en Martinique et Guadeloupe, cf. Oudin-Bastide 2005, particulièrement p. 188 : « Cet essor du travail pour soi au sein de la société esclavagiste en bouleversera d'ailleurs les principes puisqu'il favorisa l'accès à la monnaie et à certaines formes de propriété, faculté en totale contradiction avec les dispositions de l'article XXVIII du Code noir qui stipulait que les esclaves ne pouvaient rien avoir qui ne fût à leurs maîtres et que "tout ce qui leur [venait] par industrie ou libéralité d'autres personnes ou autrement, à quelque titre que ce soit, [était] acquis en pleine propriété à leurs maîtres". »

¹¹ Angela Davis s'oppose en effet à cette idée répandue à l'époque (Frazier, *The Negro Family*, publié en 1939 ; « le rapport Moynihan » consacré à la famille noire en 1965) selon laquelle la famille noire porterait le traumatisme d'une structure matrilocale issue de l'esclavage qui aurait détruit le pouvoir des pères et des hommes ; et selon laquelle la solution résiderait dans la restauration de l'autorité masculine ! (Davis 1981, 15-16).

¹² C'est en ces termes Angela Davis parlait du rapport des femmes esclavagisées au travail domestique et plus particulièrement du jardin d'esclaves : « Obsédée par l'idée de subvenir aux besoins des hommes et des enfants de son entourage [...] [La femme esclave] accomplissait le *seul* travail communautaire que l'opresseur ne pouvait directement s'approprier. Elle ne trouvait aucune compensation à son travail dans les champs : il n'était pas utile aux esclaves. Seul le travail domestique avait un sens pour le groupe [...]. C'est précisément en accomplissant ces corvées qui sont depuis longtemps l'expression de l'infériorité féminine dans la société que la femme noire enchaînée a progressé vers une certaine autonomie réservée à son usage et à celui des hommes. » (Davis 1981, 15)

¹³ Par exemple, en Caroline du sud, environ la moitié des fugitifs dont le lieu de naissance était connu entre 1732 et 1782 étaient nés dans le « Nouveau Monde » (Morgan 1986, 59). Parmi les fugitifs, on trouve aussi des amérindiens, des « blancs engagés », etc.

droits (*Ibid.*, 44). On voit ainsi se dessiner comme le suggère Arlette Gautier une autre histoire de la modernité puisque « l'opposition intérieur/extérieur est tout à fait inopérante pour ces femmes » qui participaient par exemple au marché, comme c'est le cas des femmes Haoussas (*Ibid.*, 45). On pourrait même en conclure, sans pour autant idéaliser les situations des femmes africaines du début de l'époque moderne, que du fait de la possibilité réelle de certaines d'entre elles d'interrompre et de contester des aspects de leur condition, le schéma de l'appropriation¹⁴ des femmes subalternes peut être déréglé par leurs initiatives. Et de fait, dans les sociétés marronnes afro-centrées le système des alliances matrimoniales est transformé: ce ne sont plus les seules femmes qui circulent d'une famille à l'autre (voire d'une ethnie à l'autre), tout circule mais selon une circulation qui n'est ni celle du circuit capitaliste (des muscles, des sexes et des ventres échangés entre marchands, notaires et propriétaires plantocratiques) ni celle de l'économie patrimoniale (les filles, les sœurs et les nièces comme valeur d'usage et d'échange), mais celle de la flibusterie¹⁵, c'est-à-dire du butin de guerre et du nom frauduleux (au sens où il ne correspond plus au registre du propriétaire). Le marronnage peut donc être compris comme une interruption de la matrice de la race¹⁶. C'est un territoire qui pose une circulation « erratique »¹⁷ des corps et des signes, qui n'est pas fondée sur la circulation d'un capital mais sur la réparation de la communauté et la résistance au monde esclavagiste.

Le marronnage n'est pas que la reconstitution d'un espace de survie domestique, ou de reconquête de la maternité et des liens affectifs en général, c'est aussi la possibilité de prendre part aux décisions concernant la communauté, selon une conception de la liberté que nous considérons comme relevant d'une *lutte contre la reconnaissance*, au sens où elle tente d'échapper au paradigme de ce qui a été considéré comme un métarécit archétypique de la libération humaine, celui de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel. Notre but est de montrer comment les femmes marronnes s'inscrivent à la fois dans ce schéma de la « liberté ou la mort » propre à cette dialectique de la reconnaissance, et comment en même temps elles y échappent, non pas comme le pense Simone de Beauvoir au sens où toute femme est complice dans une certaine mesure de la domination qu'elle subit, mais bien au sens où le désir de reconnaissance est captif du modèle colonial d'appropriation des corps. À travers leur affirmation à vouloir la liberté au prix de la vie, les femmes marronnes révèlent comment le marronnage aussi bien dans sa relative institutionnalisation en « société » que dans sa dimension cosmologique comme vagabondage des âmes¹⁸, constitue une nouvelle manière de se gouverner qui s'articule autour d'un puissant élan de conservation de son être et de la liberté par la communauté. En ce sens un féminisme marron est proprement un mouvement de *libération* des femmes qui ne se réduit pas à leur seul affranchissement. Le féminisme est ainsi repensé à *partir de* la communauté, à distance d'un féminisme individualiste qui a situé son discours historique dans le cadre du schéma de la propriété avec une

¹⁴ Le terme « appropriation » des femmes renvoie aux thèses du féminisme matérialiste de Colette Guillaumin : l'appropriation correspond selon elle à un « sexage » comparable – sans s'y réduire – à la logique de l'appropriation dans l'esclavage de plantation, où les esclavagisé-e-s ne voient pas seulement leur force de travail exploitée mais tout leur être constitué comme corps-pour-autrui (cf. Bentouhami et Guénif 2017).

¹⁵ Sur cet aspect entre flibusterie et résistance à l'esclavage, on peut citer Robert Wedderburn, mulâtre élevé à Kingston en Jamaïque : devenu marin dans la Royal Navy et employé comme flibustier, il prêcha le droit des esclaves à tuer leurs maîtres, à s'approprier leurs terres et à se renommer (cf. Linebaugh et Rediker 2000, 298 *sqq.*).

¹⁶ Et ceci bien que le marronnage ait pris des formes très diverses : il y eut par exemple un marronnage de négociation avec signature de traité avec les colons ou les planteurs blancs, et qui pouvait impliquer la participation des marrons aux milices de chasse aux fugitifs. On peut dire dans le cas des marrons qui ont effectivement participé à la répression des femmes et hommes demeurés esclaves qu'ils ne sont pas « marrons » au sens où nous l'entendons, comme oeuvrant à l'interruption de la race.

¹⁷ C'est-à-dire sans que le parcours soit nécessairement déterminé à l'avance.

¹⁸ Sur cette idée que le marronnage commence dès le bateau négrier par la voie du suicide et l'idée associée que les âmes vagabondes retournent aux ancêtres, cf. Rediker 2013.

interprétation biaisé de « mon corps, ma propriété ». En effet, la résistance à l'appropriation *collective* des femmes a eu tendance à prendre la forme d'une liberté individuelle comme propriété *privée*. Un certain féminisme juridique – et en partie victimaire – s'est pris au piège d'une émancipation vis-à-vis de l'appropriation collective : puisqu'il n'a fait que renégocié la modalité de l'appropriation, en passant du collectif au privé. Cette perspective émancipatoire trouble donne lieu encore aujourd'hui à l'exigence d'inscrire la légitimité des revendications féministes dans le cadre d'une rhétorique juridique où le sens de « mon corps, ma propriété » se trouve converti fallacieusement en un individualisme possessif. Or « mon corps, ma propriété » ou « notre corps, nous-mêmes » peut être considéré à partir du sens que lui donna le marronnage des femmes esclaves : celui d'une émancipation collective qui n'en passe par la revendication du statut de victime en attente d'être « sauvée » ou « protégée ». En somme, le féminisme marron n'est pas une métaphore, il désigne au contraire à partir des expériences historiques du marronnage des femmes esclaves la possibilité de penser une interruption de la production de ce que nous appelons des *corps-doublures*, c'est-à-dire des corps dont l'existence est légitimée à travers l'obligation d'endosser comme un *double* le corps d'un être qui serait plus digne et dont il a l'entretien en charge. S'il fallait donc retenir une idée forte de ce féminisme marron, ce serait cette idée historiquement inscrite de mettre fin au dédoublement mortifère des corps pour se redonner un corps propre au sein d'une communauté d'appartenance.

La libération : une lutte contre la reconnaissance

Le monde esclavagiste plantocratique n'était pas indissociable d'une certaine forme de liberté *stricto sensu*. De fait, les libertés autorisées dans ce système qui organisait une « mort sociale » (Patterson 1985) étaient insérées dans le système esclavagiste et lui donnèrent une force idéologique, puisqu'elles dépendaient du pouvoir des maîtres, ceux-ci étant bien souvent mais pas exclusivement, constitués de Blancs¹⁹. L'esclavage fut donc matriciel dans la construction de la ligne de couleur, de la catégorisation raciale de la société et du pouvoir, dans le *blanchiment de l'idée même de liberté* ; les Noirs étant constitués comme un groupe homogène, à ceci près que des « exceptions » pouvaient être accordées sans qu'elle mette en cause la légitimité de l'ordre racial et sexuel des sociétés de plantations. Au contraire, elles en renforçaient l'ordre idéologique et matériel : les affranchissements, la possibilité donnée à certaines personnes de couleur de devenir propriétaires d'esclaves, d'armer des « milices de noirs » ont *contribué* au maintien du système esclavagiste. Ces « exceptions » à la règle rigide de l'esclavage ne minimisent pourtant pas l'économie de la mort des sociétés plantocratiques. Les esclaves – femmes et hommes – pouvaient jouir d'une liberté sous contrôle, ils pouvaient circuler avec un billet de leur maître. Mais c'est une même idéologie qui prévaut dans la circulation contrôlée des esclaves, dans l'armement sous contrôle des Noirs pour leur participation aux milices de chasse aux esclaves, dans les possibilités de tenir commerce pour les personnes de couleur, ou encore d'être propriétaires d'esclaves – y compris pour les femmes noires libres de couleur (Moitt 2001, 134) –, et dans les modalités de l'affranchissement par rachat ou pour reconnaissance de services rendus (services sexuels compris) : une volonté de maintenir l'esclave ou le Noir²⁰ dans une situation d'assujettissement *y compris lorsqu'il est libre*.

¹⁹ L'histoire de la fabrique de la ligne de couleur, et notamment de la polarisation « Noirs/Blancs » est une longue histoire produite par les discours scientifiques anthropologiques, les récits de voyages, les écrits juridiques, médicaux, psychiatriques, les politiques de citoyenneté et de nationalité, etc. (Bonniol 1992).

²⁰ S'il est vrai que toute personne perçue comme Noir n'est pas un esclave dans les sociétés esclavagistes, et que toute personne blanche n'est pas nécessairement libre au sens de propriétaire, puisque de fait il y avait dans les plantations des travailleurs blancs pauvres engagés, il n'en demeure pas moins que sur la personne perçue comme Noir pèsera toujours la

De fait l'affranchissement par le mariage – rarissime au vu des législations qui interdisaient les unions inter-raciales – pose un continuum entre l'état de servitude et la « liberté » puisque la femme continue de fournir des services sexuels et affectifs, auparavant extorqués²¹. Autrement dit, du point de vue de la psychologie sociale, il s'agit d'entretenir la croyance qu'*il ne peut y avoir de liberté que médiée par la reconnaissance du maître*, en l'occurrence du maître blanc, ce qui explique qu'historiquement les affranchissements étaient relativement rares (*Ibid.*, 151). Si la liberté des Blancs était considérée comme « une condition naturelle de leur blancheur, les Noirs en revanche devaient revendiquer leur liberté et démontrer qu'ils la méritaient » (Thompson 2006, 32). La liberté des Noirs était vue comme une récompense de bonne conduite :

« Dans la société esclavagiste la liberté des Noirs était considérée, d'un point de vue juridique, non pas comme un don de Dieu, mais comme le résultat de la générosité de la communauté blanche. Les Noirs devaient trouver grâce auprès des Blancs à travers différentes conduites, comme la fidélité aux maîtres, l'empressement à trahir les révoltes d'esclaves, et dans le cas des femmes, la disposition à avoir des relations sexuelles avec leur maître. Mais même ainsi, la liberté pouvait toujours être révoquée dès que les autorités blanches sentaient que les personnes affranchies pouvaient constituer un poids pour la société blanche, qu'elles échouaient à respecter les obligations sociales, morales (et autres) spécifiques que la société leur imposait, ou lorsqu'elles étaient engagées dans des activités que l'État considérait comme hostiles à ses intérêts. En 1731, en Jamaïque, une loi fut promulguée qui imposait la perte de liberté pour tout Noir affranchi ou libre de couleur qui refusait de servir dans la milice contre les fugitifs. » (*Ibid.*, 32)

Ces conditions législatives qui entretiennent l'idée d'une *liberté révoicable* pour les Noirs et les anciens esclaves sont propices à ce que Frantz Fanon a développé dans *Peau Noire, Masques Blancs* comme relevant du « complexe du quêteur » chez les Noirs qui recherchent sans cesse chez le Blanc l'approbation de leur être et de leurs actes. Pour Simone de Beauvoir l'infantilisme dans lequel le patriarcat maintient les femmes produit un effet similaire : infantilisme qui consiste dans *la parade*, dans la recherche ostentatoire de l'approbation d'autrui, en l'occurrence des parents (Beauvoir 1949, 15-16). L'esclavage des hommes Noirs consisterait alors à les infantiliser en leur apprenant à devenir des femmes au sens beauvoirien de ce devenir-femme : à savoir, en leur apprenant à se voir sans cesse dans le regard des Blancs (des hommes *et des femmes blanches*) pour recueillir leur suffrage et leur bienveillance. Or cette approbation ne s'obtient que dans la perpétuation du privilège blanc tout comme, selon Beauvoir, elle ne s'obtient pour les femmes blanches que dans la perpétuation du privilège masculin.

possibilité d'être assimilée à un esclave, notamment à un esclave fugitif, et pour qui existera donc toujours la possibilité d'être appréhendée par des chasseurs d'esclaves. De fait, toute personne noire avait l'obligation de se soumettre au contrôle de n'importe quelle personne blanche qu'elle rencontre, et qui endossait ainsi le rôle de police des Noirs même sans en faire partie officiellement. Comme le précise Françoise Vergès, Noir et Blanc sont des constructions sociales et non pas des caractéristiques naturelles : elles impliquent un ensemble de déclinaisons de couleur dans un système de classification hiérarchique des « peaux » qui valent autant de déclinaisons morales, intellectuelles, esthétiques (Vergès 2005). Ce caractère social doit cependant, selon Jea-Luc Bonniol, être mis en relation avec « ce qui se passe dans la sphère biologique, où (...) se répercutent les pratiques (dans la mesure où la structuration sociale des rencontres reproductrices peut orienter l'évolution des patrimoines génétiques des populations), et au sein de laquelle la reproduction doit être telle que le discours de la race puisse continuer à y trouver une prise » (Bonniol 1992, 2).

²¹ On pourrait considérer dans cette perspective que ce que Paola Tabet considérait comme le continuum de l'échange sexuel entre travail sexuel exploité et travail sexuel gratuit (c'est-à-dire approprié dans les termes de Guillaumin), a une résonance toute particulière pour les femmes esclaves affranchies par le mariage mixte. Elles subissent dans ce dernier cas ce que Tabet nomme l'amalgame conjugal (cf. Tabet 1987; Falquet 2016).

Cette liberté « captive » qui consiste à adopter – même sous la force²² – la logique du maintien en esclavage des autres esclaves, c'est-à-dire d'une certaine manière de ses *alter ego*, de ses autres soi-même, relève de ce qui a été appelé la « liberté mimétique » ou *mimicry* pour reprendre l'expression de Roger Caillois et de Homi Bhabha. Pour Caillois, la *mimicry* consiste à « devenir soi-même un personnage illusoire et [à] se conduire en conséquence », c'est-à-dire à jouer un rôle (Caillois 1957). Selon nous, dans l'esclavage, cette *mimicry* est la conséquence incorporée de l'institution jusque dans la liberté d'un faux, d'une doublure : nous entendons par là que la doublure est dans l'imitation encouragée du maître, sans que jamais le double ne soit autorisé à se confondre avec le doublé. Le corps-doublure est précisément celui-là qui naît de l'injonction propre à l'institution esclavagiste : « sois mon corps », dit le maître, au sens où l'on enjoint l'esclavagisé-e à devenir autre, à s'aliéner dans le désir du maître. Dans la liberté de l'affranchi-e ou dans la *liberté de fait* (autrement appelée *liberté de savane*, c'est-à-dire sans la garantie officielle du certificat d'affranchissement), on serait donc devant une forme de momification de la liberté qui doit rejouer à son tour l'amour du maître. Cette *mimicry* correspond selon nous à cette dimension matérielle de l'appropriation de tout l'être de l'esclave destiné à être un corps-pour-autrui, et à plus forte raison comme le dit Fanon un nègre-pour-la-mort, attesté par l'existence par exemple de la figure du « nègre de remplacement » dans le cas où le maître se trouvant accusé de meurtre, l'esclave – en qualité de « substitut de coupable » - pouvait être accusé en son lieu et place (Morenas 1828, 322). La *mimicry* est donc le résultat du dédoublement mortifère né du désir du maître qui dit à l'esclave « sois mon corps », c'est-à-dire endosse pour moi les désagréments de mon corps, sois mon double en corps dans les tâches serviles et ingrates, mais ce corps d'emprunt ne te donne pas le droit d'être maître à la place du maître.

D'où la résonance historique très forte chez l'esclave de cette idée psychanalytique selon laquelle « le Moi n'est pas maître en la demeure » que Freud voulait générique alors même qu'elle semble qualifier tragiquement la dislocation psychique de l'esclave condamné institutionnellement à ne pas être lui et à jouer un rôle. Non seulement le Moi est une illusion, mais en plus, dans le cas de la femme et de l'homme constitué.e comme « nègre-sse », il s'agit du Moi d'un autre. Double aliénation, double illusion. L'esclave corps-doublure se voit dans l'obligation de revêtir un costume qui l'éloignerait encore plus de lui-même. Comme le dit Homi Bhabha : en contexte colonial « la question de l'identification n'est jamais l'affirmation d'une identité pré-donnée (...) mais toujours la production d'une *image de l'identité* et la transformation du sujet assumant cette image. La demande d'identification – être (pris) pour un Autre – entraîne la représentation du sujet dans l'ordre différenciant de l'altérité » (Bhabha 2007, 92). Autrement dit l'esclave se voit vu à travers un autre, et devient cet autre – la doublure du Maître – que l'on attend de lui. Il est donc impossible de dire « je » autrement que dans l'identification au maître. Et cette impossibilité vient de la négation imposée de son propre corps endossant celui du maître, comme en témoigne l'analyse de la figure du « nègre domestique » invoquée par Malcolm X pour souligner les ravages psychologiques du racisme, les troubles de la personnalité inhérents à l'esclavage : « Si le maître tombait malade, le nègre domestique disait : “Qu'y a-t-il, patron, nous sommes malade ?” Nous sommes malade. Il s'identifiait au maître, plus que son maître ne s'identifiait à lui-même. » (Malcolm X 2008, 43) Cette impossibilité de dire *je* sans endosser le corps du maître témoigne de la colonisation du désir de reconnaissance, de son retournement en un signe d'allégeance.

²² Les négociations des traités de paix entre marrons et propriétaires planteurs impliquaient souvent l'obligation de ramener tout esclave en fuite qui souhaiterait rejoindre la communauté marronne. De même les livres de couleurs devaient se mettre à la disposition de la milice des noirs pour chasser les fugitifs.

La construction même de la catégorie juridique « Libres *de couleur* » témoigne de cette colorisation de la liberté. Comme le rappelle à juste titre Françoise Vergès on ne précisait pas « Libres blancs » car être reconnu comme Blanc signifiait naturellement être libres (Vergès 2005). Cette liberté entravée et révoquée est en quelque sorte fondée sur ce que psychanalytiquement l'on pourrait appeler une constellation délirante. Elle crée les conditions à la fois d'une paranoïa noire (la peur d'être reconnue comme noir, ou esclave fugitif, fondée sur la peur réelle d'être dénoncé ou attrapé), et d'une paranoïa blanche : selon Fanon, celle des Blancs malades de leur supériorité qui doivent sans cesse guetter le moindre signe d'irrévérence chez un Noir. Le clivage délirant et névrotique induit par le sens de cette liberté révoquée est traduit directement dans un texte de loi comme la législation du Tennessee en 1857 qui stipulait qu'un Noir libre ou affranchi pouvait posséder le droit de se rendre esclave par lui-même ! Comme le précise Thompson, le Texas, la Louisiane et le Maryland promulguèrent des lois similaires respectivement, en 1858, 1859 et 1860 (Thompson 2006, 34). Et plus explicite encore, une loi promulguée en 1859 en Arkansas inscrivit une modalité d'exception à l'expulsion de tous les Noirs libres et Libres de couleurs de son territoire : ceux qui étaient autorisés à rester pour plus d'une année dans l'État devaient (se) choisir un maître. Autrement dit, la liberté impliquait de reconnaître en tout personne blanche (y compris les femmes) un maître.

Mais au cœur même de cette production de corps-doublures, rien ne devait pouvoir confondre les corps-doublés (les maîtres) et les corps-doublures (les esclaves)²³: de fait la reconnaissance des Noirs par le marquage au corps existait également pour les Noirs libres et les libres de couleur, par le biais de l'interdiction de porter des signes distinctifs de richesse ou d'apparat qui devaient être le signe même de la blancheur²⁴. C'est d'ailleurs ce caractère fragile et révoquée d'une liberté sans cesse conditionnelle et marquée par une névrose qui fait que certains historiens ont recommandé de ne pas s'empresser de traduire le terme de « noirs fugitifs » par celui d'« esclaves fugitifs » (Thompson 2006, 37).

C'est à l'aune de la résistance du marronnage à la liberté prisonnière du champ de la lutte pour la reconnaissance, que Toussaint Louverture demanda « la liberté la plus large » contre un Napoléon Bonaparte qui voulait être le garant de la liberté et de l'égalité des esclaves et des personnes de couleur de Saint-Domingue en considérant la spécificité de leur situation, au regard des autres colonies qui, elles, n'avaient pas réussi à établir le même rapport de force avec la France. Napoléon Bonaparte soucieux de rétablir l'esclavage dans toutes les colonies n'acceptait de la rétive Saint-Domingue qu'elle fût une exception de liberté que dans la mesure où cette *liberté serait exceptionnelle*, le fait d'une largesse de la République, d'où sa proclamation : « Braves noirs, souvenez-vous que le peuple français reconnaît votre liberté et l'égalité de vos droits, qu'ils seront écrits en lettres d'or sur tous les drapeaux des bataillons de la garde nationale de la colonie de Saint Domingue²⁵. » À quoi Toussaint Louverture répondit : « Ce n'est pas une liberté de circonstance concédée à nous seuls que nous voulons, c'est l'adoption absolue du principe que tout homme né rouge, noir ou blanc ne peut être la propriété de son semblable. » (*Ibid.*, 278). Ce que Toussaint refusait dans ce patronage napoléonien

²³ Ainsi le mimétisme matrimonial fut encouragé dans un cadre qui était celui de l'opportunisme plantocratique : le mariage entre esclaves a en effet pu être utilisé comme un outil de lutte contre la dépopulation des plantations malgré la peur que « l'esclave ne prétende, par l'état de mariage, s'assimiler aux Blancs, dont il doit respecter tous les usages sans oser jamais les imiter » (Gautier 2010, 93).

²⁴ Cf. l'édit du gouverneur général des Indes occidentales néerlandaises publié le 17 juin 1786 dans la *Saint-Croix Gazette* : « Il est expressément interdit à tout individu appartenant à un peuple de couleur, *libres ou esclaves*, de porter des bijoux en diamant, or ou argent, excepté de la manière ci-dessous spécifiée. Il est également interdit de porter des vêtements en soie, ou tout autre étoffe ornée d'or ou d'argent, ainsi que tout tissu d'Inde teinté, de batiste, de mousseline, de gaze, de lin, tout vêtement de luxe et autres bombazines. », cité par Alvin Thompson (Thompson 2006, 34). Nous soulignons.

²⁵ cité par Aimé Césaire 1981, 277-278.

de la « liberté des nègres » c'était précisément une liberté entachée des rapports maîtres/esclaves, comme si la liberté avait besoin d'un maître comme garant : ce n'était pas pour un affranchissement et ce n'était pas pour être constitué comme l'exception des nègres que Toussaint Louverture se battait, mais bien pour une liberté universelle inaliénable. Ainsi, le leader révolutionnaire fit marronner le concept même de liberté en refusant l'idée d'une reconnaissance unilatérale et dispensée comme une faveur.

Ce refus d'être ce que la sociologie a appelé le *token* (l'alibi ou le quota symbolique) se révèle particulièrement chez les femmes marronnes en raison de ce que nous avons signalé auparavant : à savoir que pour les femmes la seule possibilité de vivre relativement libre dans un monde esclavagiste était l'affranchissement, d'où chez elle une expression très vive du sens de la liberté absolue dans le marronnage.

« La liberté a plus de valeur que la vie » (Harriet Jacobs)

S'il y a quelque chose que l'on pourrait identifier sous le paradigme de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave dans les expériences de marronnage féminin c'est bien cet *entêtement pour la liberté* que bien des femmes marronnes ont incarné. Alors que Hegel considère cet entêtement (*Eigensinn*) comme une forme de résistance subalterne et dépendante des conditions de l'esclavage²⁶, Orlando Patterson l'appréhende comme indissociable du risque pour la mort que Hegel tient pour l'épreuve suprême de la liberté (Patterson 1991). En effet selon Patterson cette liberté s'exerce d'abord au cœur de la servitude, dans le « petit marronnage » qui consiste à résister au travail soit par la fuite occasionnelle, soit par l'empoisonnement, voire le suicide. Le risque de la mort dans le « grand marronnage » s'inscrit en ce sens en continuité avec ces résistances internes à la plantation. Et de fait, l'historiographie rapporte de nombreuses voix de femmes marronnes qui élèvent la liberté à un rang supérieur à celui de la vie. C'est le cas de Harriet Jacobs pour qui « la liberté a plus de valeur que la vie²⁷ » (Jacobs 1861).

Ce sentiment – l'entêtement à la liberté – partagé par beaucoup de femmes marronnes s'expriment sous quatre formes : (1) *l'entêtement à la fuite*, malgré la cruauté de la répression et des mesures punitives engagées contre elles ; et qui en même temps témoigne en creux des sévices subis dans la plantation. Ainsi en est-il de Coobah achetée en 1761, alors qu'elle avait 15 ans, par Thomas Thistlewood, qui la harcelait et la violait. Elle contracta une maladie vénérienne dans les quatre années qui suivirent et fut atteinte du pian. À partir de 1769 elle devint une fugitive récidiviste, s'enfuyant 8 fois en 1770 et 5 fois en 1771, en dépit des châtiments sévères (mise au pilori, fouet, marquage au front, port d'un collier de fer, mise en chaîne pendant des mois) (Thompson 2006, 74). Le viol étant une arme de démoralisation et non une préservation de la pudeur sexuelle des femmes blanches comme on tend souvent à l'affirmer²⁸, le marronnage des femmes ayant été violées défiait en acte cette entreprise de terreur ; (2) *et l'acceptation de la mort infligée* comme punition à la résistance, et particulièrement à la fuite, était affirmation de cet entêtement. Selon CLR James, « [q]uand Chevalier, un chef noir, hésita à la vue de l'échafaud, sa femme le blâma "Tu ignores comme il est doux de mourir pour la liberté". Et refusant d'être pendue par les bourreaux, elle prit la corde et se pendit elle-même²⁹. » De même, une mère

²⁶ « [L]e sens propre [du travail de l'esclave] est de l'entêtement, une liberté qui reste encore fixement à l'intérieur de la servitude. » (Hegel 1992, 211)

²⁷ Cité par Carby 1993, 96.

²⁸ Angela Davis s'oppose en effet à l'idée que le viol quasi systématique dans les plantations s'explique par la conservation de la pudeur sexuelle des femmes blanches.

²⁹ Cité in Moitt 2001, 128.

dont les filles pleuraient sur le chemin de l'échafaud les reconforta avec ces mots : « Réjouissez-vous ! Vos ventres n'engendreront plus d'esclaves. » (Moitt 2001, 128) (3) *se donner la mort* pouvait constituer une délivrance et une affirmation de sa propre valeur puisque à bien des égards il s'est agi de décider pour soi du sens de sa propre mort contre la mort lente ou la morte violente décidées par l'opresseur (Dorlin 2017) ; Finalement, (4) *donner la mort, au maître et à ses propriétés* (bétail, champs et récoltes, mais aussi femmes et esclaves en tant qu'ils sont aussi propriétés du maître) ou à ses propres enfants car ils sont la propriété du maître promis à devenir esclaves à leur tour était un acte d'affirmation de sa liberté. Dès lors, on comprend pourquoi ces conduites éthiques de la mort, où la mort même échappe au système esclavagiste, conduisirent les autorités à rendre publiques les exécutions de femmes résistantes : Solitude fut exécutée publiquement après avoir accouché ; Marthe-Rose, suspectée d'avoir enjoint Delgrès à résister et d'avoir incité des soldats esclaves à tuer des prisonniers blancs, fut pendue publiquement. La cruauté de la répression fait aussi état de la peur de l'empoisonnement par les femmes : « Après la révolte en 1802 de la révolte d'esclaves en Guadeloupe, toutes les infirmières noires à l'hôpital de Pointe-à-Pitre – où la mortalité grandissante était attribuée au poison – furent rassemblées et exécutées » (Moitt 2001, 144).

C'est par l'empoisonnement que les femmes esclaves ont souvent rendu justice. « Dans les décennies précédant l'émancipation [dans les Antilles], les procès de femmes esclaves pour empoisonnement et les demandes formulées par les propriétaires d'esclaves pour déporter des suspectes hors des colonies françaises étaient assez communs » (*Ibid.*, 144). Considéré comme un « fléau maléfique » (Oudin-Bastide 2013) quand il ne servait pas aux propriétaires pour retrouver les esclaves fugitifs (Boumediene 2016, 351), l'usage de plantes actives par l'arrangement des *pharmaka* permettait aux femmes esclaves en particulier soit de se soulager, soit de prélever la vie sans encourir immédiatement les risques d'une mort punitive. En ce sens, le fait pour les femmes de détenir un poison (ou plutôt l'art de doser les *pharmaka*) permettait de jouir d'un pouvoir invisible, celui-là même qui nourrissait la paranoïa blanche puisque des femmes noires avaient accès aux cuisines des maîtres. Dans le marronnage, cette frayeur du pouvoir des plantes maniées par les femmes fut à son comble comme le prouve le mythe du « chaudron bouillant de Queen Nanny », cette femme marronne leader, que les Britanniques associaient à une sorcière (Gottlieb 2000, 50).

Dans tous ces cas, la mort vient interrompre le cycle de « la mort dans la vie ». Selon nous, cette « mort dans la vie » est celle de la doublure, du corps d'emprunt dans une économie qui fait du corps de l'esclave un corps par défaut. (Se) donner la mort permet ainsi d'échapper au cycle mortifère du dédoublement qui institue le « nègre » comme un être pour-autrui, un nègre pour-la-mort, qui doit endosser les risques liés au travail, à la reproduction, y compris à la responsabilité civile comme l'a montré l'exemple du « nègre de remplacement » dans les procès. Il s'agit donc de faire cesser cette production d'un corps dont la seule existence est précisément de réparer et de sauver d'autres êtres, au détriment de sa propre conservation, au point que son existence n'est qu'une existence superfétatoire, inscrite dans la « nécropolitique » (Mbembe 2006). Pour Achille Mbembe il s'agit dans le système plantocratique d'un gouvernement du vivant (d'un biopouvoir) qui prend une ampleur plus considérable que ce que Foucault analyse pour décrire la modernité européenne résumée sous la formule « faire-vivre, laissez mourir ». De fait, dans les plantations esclavagistes, cette maxime de gouvernement est affectée puisqu'il s'agit pour les propriétaires de maximiser l'épuisement et la destruction des corps vils, pour faire vivre et réparer d'autres vies plus dignes. Un dédoublement s'opère donc au cœur du biopouvoir : pour faire-vivre certains (les Blancs) il faut faire-travailler jusqu'à faire-mourir les autres (les non-Blancs). Le système de la doublure est donc guidé par deux logiques de substitution : le nègre-doublure consiste à se

substituer au maître pour toutes les tâches serviles (dont le travail domestique ingrat au bénéfice des femmes blanches), substitution qui maintient et confirme une hiérarchie stricte entre corps du maître et corps de l'esclave ; mais cette substitution au corps du maître n'est possible que dans la mesure où les esclaves sont substituables les uns aux autres selon un principe d'équivalence cette fois-ci des « nègres » entre eux qui leur dénie toute forme de singularité ; et plus spécifiquement, les femmes « négresses » étaient considérées comme des substituts aux hommes « nègres » dans une économie capitaliste plantocratique qui avait besoin de postuler l'équivalence complète des forces musculaires, ce qui contribua à la masculinisation des femmes noires³⁰. Il faudrait ainsi voir ce qui dans le devenir-marron des femmes esclaves participe à la critique de la spécificité des assignations de genre issu du modèle capitaliste d'accumulation propre à la plantation : les femmes noires n'ont pas été construites comme un sexe faible, mais comme un sexe dont la coriacité supposée au travail (agricole, ancillaire et reproductif) les disqualifiait aux yeux des Blancs de toute prétention à être reconnue comme des femmes. Dans ce contexte spécifique d'élaboration des normes raciales de genre, le marronnage fut aussi une manière pour les femmes noires de contester le déni de féminité et de maternité, mais ce fut aussi l'occasion de redéfinir dans le combat et la défense de la communauté marronne une nouvelle virilité qui n'était pas inscrite dans une exploitation capitaliste du muscle des femmes. De fait, les marronnes devenues guerrières ont contribué à recoder des formes de virilité non masculine ainsi que des formes de féminité masculine, qui ont pu être comprises comme des figures du lesbianisme, ainsi que le laisse entendre en Jamaïque l'expression contemporaine *man-royal*, à laquelle était associée la marronne Queen Nanny au XVIII^e siècle et qui désigne aujourd'hui – bien que péjorativement –, la lesbienne comme un homme d'apparat, un substitut sexuel aux mâles (Cummins 2012). Ainsi, à travers le marronnage des femmes – y compris sous la forme de l'empoisonnement –, il faut entendre cet entêtement à mettre fin au dédoublement de sa propre vie dans l'esclavage. Outre la volonté de rompre avec la *mimicry* exposée plus haut qui consistait à faire de sa vie une image pâle de la vie du/de la Blanc-he, il s'agissait pour elles d'en finir avec cette masculinité d'apparat qui de fait ne donnait pas droit aux mêmes arrangements que la masculinité des hommes. Alors qu'elles faisaient le même travail agricole que les hommes, il leur était impossible par exemple de devenir régisseuse. Dans le marronnage il s'agissait donc de mettre fin à son existence comme doublure, *comme nègre* qui travaille, écrit, pense pour autrui dans l'ombre ; et de restaurer une vision du double non aliéné, telle qu'elle transparait dans les cultures afro-centrées.

Dans ces cultures, le double a une connotation métaphysique et anthropologique non négligeable : outre l'importance de la symbolique de la gémellité, la personne même est considérée dans bien des cultures comme son propre double (Bastide 1973). Le double est précisément ce qui fait l'objet d'un soin spécifique qui annule l'idée d'une hiérarchie dans le cadre d'une dialectique de l'original et de la copie (qui correspond quant à elle à la métaphysique du double occidental dans le cadre de l'esclavage comme production par excellence de corps-doublure). De fait, lors du décès de la personne, le double se maintient à ses côtés et le rite funéraire a précisément pour but de faire partir le double du corps pour qu'il puisse rejoindre le souffle du corps. Y compris lorsque l'on accomplit des danses thérapeutiques, il s'agit de soigner le double pour que le corps physique

³⁰ Cf. bell hooks 2015, 65: « Les femmes africaines déportées ont vite réalisé qu'elles étaient considérées comme un "substitut" aux hommes par les hommes blancs propriétaires d'esclaves. Dans n'importe quelle plantation avec un nombre important de femmes esclaves, les femmes noires effectuaient les mêmes tâches que les hommes noirs. » Sur le fait que l'appréhension par les maîtres blancs de la masse laborieuse des esclaves de plantations produisait pour les femmes noires une ambiguïté de genre propice à l'exploitation capitaliste, cf. Moore *et. al.* 2001, 212.

guérisse³¹. L'impossibilité du deuil signifie à l'inverse que le double est resté attaché au mort, et aux vivants qu'il va hanter, comme en témoigne la *malemort* de l'enfant Beloved dans le roman éponyme de Toni Morrison. On comprend alors à la lumière de ces croyances combien le système de la doublure a tenté de détruire la notion même de personne, le sens traditionnel qu'elle a pu avoir dans certaines cultures afro-centrées : les doubles sont encastrées aux personnes, donnent accès aux ancêtres et à un univers animiste riche où chacun est plus que soi-même. Dès le Passage du Milieu l'on pouvait se suicider collectivement car l'on pensait que l'âme retournerait ainsi en Afrique, lieu des ancêtres (Snyder 2013, 39)³². À ce sens pléthorique du double et du vagabondage des âmes est venu se substituer une culture du double soumis à l'Un de l'économie plantocratique, où la figure même du « nègre » a été celle de la doublure condamnée à devenir une machine de guerre contre soi-même.

Conclusion : la révolution marronne et l'« égaliberté »

De quelle révolution s'agit-il ? L'appel de la forêt, des mornes et autres cirques montagnoux s'est fait tambour battant pour des femmes et des hommes qui s'entêtèrent à ensauvager la liberté. Ces voix sont aujourd'hui des murmures, des lignes fugaces qu'il est difficile de rappeler. Pourtant leurs forces résonnent et leur présence est réelle, même sous la forme d'une allusion. Le marronnage était bien révolutionnaire en ce qu'il a créé la possibilité d'une communauté de dignité fondée sur l'auto-défense, l'enfoncement, voire la disparition dans une nature devenue camouflage :

« Les nègres marrons ne fuient pas, ils fuguent. Maîtres du subterfuge, ils s'esquivent, se dérobent, s'évanouissent dans une nuée d'artifices : des fausses pistes, des leurres, des stratagèmes, des ruses de toute sorte. Fugueurs, les guerriers marrons ne persistent dans leur être qu'en disparaissant ; de leur disparition, ils font une arme à multiples tranchants. Dans leur mouvement perpétuel de retrait et d'attaque, les accompagnent, les soutiennent, participent aux combats des femmes, des enfants, des anciens et des esprits ; toute une diaspora mouvante d'où jailliront des formes de vie inédites. » (Touam Bona 2016, 82)

Dans le marronnage il s'est agi à la fois de se faire oublier et en même temps de se rappeler au bon souvenir des Blancs et des Noirs chasseurs et propriétaires d'esclaves. C'est ce réquisit même de la disparition et de la fulgurance de l'apparition comme stratégies de survie qui fait qu'aujourd'hui ce monde nous semble non seulement avoir disparu mais n'avoir jamais existé. C'est donc de cette dérobade comme stratégie guerrière et possibilité de la liberté dont il s'agit de rendre raison en thématissant un féminisme marronnant, fuguant hors des sentiers de la reconnaissance. Dans les archives c'est bien ainsi que nous apparaissent les marronnes : comme des fugitives, des lignes de fuite, dans une furtivité dont la trace phantomatique paraît indécélable quoique bien réelle.

L'enjeu à rappeler ces lignes fuyantes est de taille. La croyance forte en une « égaliberté » anime les femmes marronnes qui refusent l'idée de liberté révocable telle qu'elle transparait dans la liberté de fait, de circonstance

³¹ Cf. la conférence « Décoloniser la danse » de James Carlès (chorégraphe et curateur du festival *Danses et continents noirs*), 2 juin 2017, Université de Toulouse – Jean Jaurès.

³² Sur l'importance de se donner une mort qui soit une mort qui fasse communauté, voir les marrons de l'île de Saint Jean qui en novembre 1733 devant l'impossibilité de triompher dans leur révolte se donnent la mort « ensemble » : les cadavres sont retrouvés alignés avec chacun-e un revolver sur la tempe de son voisin et compagnon (Dorlin 2006).

ou d'affranchissement dans la mesure où ces libertés comportent toutes en elles une inégalité qui vient valider l'ordre racial et sexuel. Par proposition d'« égaliberté », Étienne Balibar entend cette idée proprement révolutionnaire que la liberté est indissociable de l'égalité, et plus encore que l'égalité est identique à la liberté : toutes deux se trouvent mutuellement impliquées comme exigence de son humanité (Balibar 2010). Si cette idée de l'imbrication entre liberté et égalité est contenue selon Balibar dans la *Déclaration des droits de l'homme de 1789*, elle se trouve aussi selon Aimé Césaire dans l'interprétation qu'en fait Toussaint Louverture en réclamant l'universalité de la liberté : ce qui est reconnu comme vrai des « nègres » de Saint Domingue doit l'être de tous les « nègres » même s'ils ne sont pas Noirs. Certes, Louverture n'est ni un marron ni une femme, mais le marronnage et plus encore les femmes marrons ont fourni un modèle capable de penser l'abolitionnisme sous la forme d'une « libération de la liberté », c'est à dire du refus de voir la liberté se retourner en son contraire, à savoir en un simple privilège comme dans le cas paradigmatique de l'affranchissement par le mariage avec le maître.

L'existence même d'un marronnage, et particulièrement de la part des femmes esclaves, a témoigné de la volonté de *mettre fin à cet engendrement du double* (y compris par le refus de l'enfantement³³) en mettant un terme à la mascarade de la liberté et de l'égalité par une reconnaissance unilatérale. Certes, ni la fuite ni même la mort ne sont le fin mot d'un féminisme marron, mais elles donnent à voir la force de volonté pour donner à sa propre mort un sens non-appropriable par le maître et le système d'esclavage. Il s'agit de se redonner un corps propre qui trouverait le sens de son existence dans l'appartenance à une communauté de soin. En ce sens le féminisme marron s'entend aussi comme *une redéfinition du care à l'aune de ces pratiques de réparation de son propre corps au sein de la communauté* et non pas au sens d'une prise en charge par les femmes seules des mineurs et invalides du groupe. Il s'agit en effet de comprendre comment ce féminisme marron est un féminisme de la survie qui se préoccupe par exemple de savoir comment cuire des aliments qui ne seront pas un poison pour leurs enfants, d'où l'effort pour connaître les plantes et leur pouvoir actif.

Il faut aussi voir dans le marronnage des femmes la création de communautés de femmes³⁴, d'une solidarité qui exprime cet entêtement à la libération et au refus de l'appropriation, comme en témoigne Bernard Moitt qui rapporte cette archive « Le 17 août 1769, un groupe de femmes esclaves abandonnait une plantation de Saint-Domingue, sans avoir cependant essayé au préalable de persuader un autre groupe de femmes, dont le rôle était de pilonner le millet et d'autres travaux domestiques, de les rejoindre » (Moitt 2001, 136). Dans ces solidarités, les femmes marrons ne sont plus « noires » ou « de couleur », ni même « créoles », puisque « marron » est précisément la pratique qui désigne la fuite hors de la ligne de couleur et *le nom qui désigne l'interruption de la couleur* : les colons espagnols désignaient les esclaves fugitifs comme « marrons » pour les rapprocher de ces animaux qui retournent à l'état sauvage, mais ce que les femmes marrons ont réussi à réaliser en dépit de toutes les chasses et de toutes les violences subies ce fut précisément de dés-ethniciser leur peau, leur sexe et leur ventre. C'est ce refus de la colorisation de la dignité et de l'humanité qui fait que les femmes fugitives sont marronnes. Ironie d'un mot qui désignant au sens propre une couleur, en vient à figurer métaphoriquement la résistance à la couleur. Si la question est de savoir comment nous pouvons nous dire

³³ C'est pourquoi il n'était pas rare de voir fuir des femmes enceintes accompagnées de leurs enfants, comme c'est le cas de Beth dans *Beloved* de Toni Morrison qui s'est inspiré de l'histoire vraie de Margaret Garner. C'est ce qu'attestent les archives consultées par Bernard Moitt (Moitt 2001, 134).

³⁴ « Au XVIIe et XVIIIe siècle, les femmes esclaves dans les Antilles françaises s'enfuyaient généralement seules ou en groupes, principalement avec d'autres femmes et non pas avec leurs maris ; Ce qui conduit Jean Fouchard à conclure que "les femmes esclaves organisaient leur marronnage uniquement entre femmes" » (Moitt 2001, 136).

héritières de femmes suicidées, empoisonneuses, infanticides, guerrières, armées, à ce point entêtées et enivrées par la liberté qu'elles peuvent affronter la mort et l'accepter, c'est que cet engagement à sa propre libération, ce refus d'être un alibi dans le jeu de la reconnaissance, le refus d'une liberté de circonstance dans l'affranchissement, cet entêtement à se croire digne de la vie et de la liberté font du marronnage des femmes une utopie vivante.

Bibliographie

BALIBAR Etienne, *La proposition d'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

BASTIDE Roger et DIETERLEN Germaine (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'harmattan, 1973.

BEAUVOIR Simone (de), *Le deuxième sexe*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1949.

bell hooks, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, Paris, Cambourakis, 2015 (1ère édition 1982).

BENTOUHAMI Hourya et GUENIF-SOUILAMAS Nacira, « Avec Colette Guillaumin, penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie », *Cahiers du genre*, Paris, 2017, p. 1-15.

BHABHA Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

BLAND, L. Sterling. *African American Slave Narratives. An Anthology*. Westport, CT, Greenwood Press, 2001.

BONNIOL Jean-Luc, *La couleur comme maléfica. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992.

BOUMEDIENE Samir, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Paris, Les éditions des Mondes à Faire, Vaux-en-Velin, 2016.

CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, Folio, 1958.

CAMP Stephanie M. H., *Closer to Freedom. Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

CARBY Hazel V., « 'Hear my voice, Ye careless daughters'. Narratives of slave and free women before Emancipation », in ANDREWS William L. (dir.), *African American Autobiography. A Collection of Critical Essays*, New Jersey, Pearson, 1992 .

CESAIRE Aimé, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 1981.

CRAVEN Mary Caroline, « Manumission and the life cycle of a contained population. The VOC lodge slaves at the Cape of Good Hope, 1680-1730 », in BRANA-SHUTE Rosemary et SPARKS Randy J. (dir.), *Paths to Freedom. Manumission on the Atlantic World*, Columbia, The University of South Carolina Press, 2009.

CUMMINGS Ronald, « Jamaican female masculinities : Nanny of the Maroons and the genealogy of the man-

- Royal », *Journal of West Indian Literature*, vol. 21, n. 1/2, 2012-2013, p. 129-154.
- DAVIS Angela, *Femmes, race et classe*, Paris, Antoinette Fouque, 2013 (1ère édition 1981).
- DAVIS, T. Charles & GATES Henry Louis. *The Slave's Narrative*, New York, Oxford University Press, 1985.
- DORLIN Elsa, « Les espaces-temps des résistances esclaves. Des suicidés de Saint-Jean aux révoltés de Nanny Town (XVIIème-XVIIIème siècles) », *Tumultes*, Paris, Kimé, 2006, p. 37-51.
- DORLIN Elsa, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La découverte, 2008.
- DORLIN Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La découverte, 2017.
- FALQUET Jules, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique. Analyses matérialistes et décoloniales », *Cahiers du genre*, Paris, L'Harmattan, p. 73-96.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le seuil, 1952.
- FOUCHARD Jean, *Les marrons de la liberté*, Paris, Edition de l'École, 1972.
- GAUTIER Arlette, *Les sœurs de Solitude. Femmes et esclavage aux Antilles du XVIIème au XXème siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- GENOVESE Eugene, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York, Vintage, 1976.
- GIACOMINI Sonia Maria, *Femmes et esclaves. L'expérience brésilienne 1850-1888*, Paris, iXe, 2016.
- GOTTLIEB Karla, « *The mother of us all* ». *A history of Queen Nanny, leader of the Windward Jamaican maroons*, Trenton, Africa World Press, 2000.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Vol. 3 : Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1992.
- JACOBS Harriet A., *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself*, Cambridge, Harvard University Press, 1987 (1ère édition 1861).
- JESUS Garcia, *Africanas, esclavas y cimarronas*, Caracas, Fundacion Afroamérica, 1996.
- LINEBAUGH Peter et REDIKER Marcus, *The Many-Headed Hydra. The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Londres, Verso, 2000.
- MALCOLM X, *Le pouvoir noir*, Paris, La découverte, 2008.
- MBEMBE Achille, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 1, numéro 21, 2006, p. 29-60.
- MOITT Bernard, *Women and Slavery in the French Antilles 1635-1848*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- MOORE Brian L., HIGHMAN B. W., CAMPBELL Carl, BRYAN Patrick, *Slavery, Freedom and Gender. The Dynamics of Caribbean Society*, Kingston, University of the West Indies Press, 2001.
- MORENAS Joseph Elzéar, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Genève, Slatkine, 1978 (1ère édition 1828).
- MORGAN Philip D., « Colonial South Carolina runaways. Their significance for slave culture », in HEUMAN

Gad (dir.), *Out of the House of Bondage. Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World*, New York, Routledge, 2016 (1ère édition 1986).

LOUDIN-BASTIDE Caroline, *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècles)*, Paris, La découverte, 2005.

LOUDIN-BASTIDE Caroline, *L'effroi et la terreur, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, La découverte, 2013.

PATTERSON Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

PATTERSON Orlando, *Freedom. Vol. I Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Books, 1991.

PAYET Marie-Ange, *Les femmes dans le marronnage à l'île de la Réunion de 1662 à 1848*, Paris, L'Harmattan, 2013.

PRICE Richard (dir.), *Marron societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1979.

REDIKER Marcus, *À bord du négrier. Une histoire atlantique de la traite*, Paris, Le Seuil, 2013.

ROCHMANN Marie-Christine, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise. Sur la déclive du morne*, Paris, Karthala, 2000.

SNYDER Terri L., *The Power to Die. Slavery and Suicide in British North America*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

TABET Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2004 (1ère édition 1987).

THOMPSON Alvin O., *Flight to Freedom. African Runaways and Maroons in the Americas*, Kingston, University of the West Indies Press, 2006.

TOUAM BONA Dénètem, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, PUF, 2016.

VERGÈS Françoise, « "Le Nègre n'est pas, pas plus que le Blanc". Frantz Fanon, esclavage, race et racisme », *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p. 45-63.

VERGÈS Françoise, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Paris, Albin Michel, 2017.

WITTIG Monique, *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2001 (1ère édition 1992).

Résumés

L'histoire du marronnage nous permet de repenser l'importance d'un féminisme de la libération qui se distingue du simple affranchissement. Les femmes qui marronnaient étaient loin d'être des personnes secondaires dont les expériences se résorberaient derrière celles de l'homme marron. Car même si elles ont été vraisemblablement souvent minoritaires au sein des communautés marronnes, l'importance et la signification de leur rôle sont indéniables et sont même révélatrices du potentiel émancipateur du marronnage, au-delà de

la simple fuite hors de la plantation. L'utopie dont le marronnage est porteur pour le féminisme est donc entièrement à élucider et réside dans les stratégies déployées pour fuir le « dédoublement » mortifère des corps dans l'esclavage où les esclaves – a fortiori les femmes – deviennent des corps « doublures » qui endossent le soin et la réparation du corps du maître et de la maîtresse. La réflexion sur cette histoire du marronnage d'un point de vue féministe - et au prisme de la notion de « doublure » - permet ainsi de repenser la revendication « notre corps nous appartient » dans une perspective qui dénoue l'idée d'une appréhension du corps à partir de la notion de propriété individuelle.

The history of marooning enables us to rethink the importance of a feminism of liberation different from mere manumission from slavery. The women who were marooning were far from being secondary persons whose experiences could be absorbed behind those of the maroon male. Even if they were probably often a minority in Maroon communities, the importance and significance of their role are undeniable and reveal the emancipatory potential of marronage, beyond the simple escape from the plantation. The translation of the utopia of marronage to feminism is therefore entirely to be elucidated and lies in the strategies deployed to escape the deadly "splitting" of bodies into slavery, where slaves - especially women - become "lining" bodies who endorse the care and repair of the body of the master and the mistress. The reflection on this history of marronage from a feminist point of view - and the prism of the notion of "lining" or "double body" - thus enable us to rethink the claim "our body, our property" in a perspective that unties the emancipatory apprehension of the female body from the concept of individual property.

Mots clés

afro-féminisme, marronnage, genre, lutte pour la reconnaissance

afro-feminism, marooning, gender, struggle for recognition

À propos de l'auteure

Hourya Bentouhami est maîtresse de conférence en philosophie à l'Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès. Elle est l'auteure de *Le dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile* (PUF, 2015) et *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale* (PUF 2015). Elle a co-dirigé avec Mathias Möschel, *Critical Race Theory. Une introduction aux textes fondateurs* (Daloz 2017). Elle est membre du Center for Intersectional Justice (Berlin) et co-responsable de l'atelier de recherches interdisciplinaires sur la Mémoire de l'Esclavage aux Amériques.

Pour citer cet article

BENTOUHAMI Hourya, « Notes pour un féminisme marron. Du corps-doublure au corps propre », *Comment S'en Sortir ?*, n° 5, hiver 2017, p. 108-125.