

BUATA B. MALELA

Université de Silésie

Contre-figures du mal et transgression de l'imaginaire De William Snelgrave à Mary Prince

ABSTRACT: This article proposes to study the theme of moral transgressions in the 18th century slave narratives by such authors as William Snelgrave, Olaudah Equiano, Gabriel Mailhol and Mary Prince. Specifically, it focuses on how these authors take a stand on the theme of evil, understood as both physical and symbolic violence inscribed in the concept of slavery. In the narratives discussed, the slaves become the figures of misfortune (and the victims of the evil), which allows the authors to re-launch the debate on the position of the Other in the French society of the Enlightenment.

KEY WORDS: Slave narrative, colonialism of power, (auto)biography, slave trade, postcolonial studies.

They say (who say? Who do the saying)
Who is them paying
Who tell the lies
Who in disguise
Who had the slaves

Who got the bux out the Bucks
Who got fat from plantations
Who genocided Indians
Tried to waste the Black nation

Amiri BARAKA, 2007: 42

Cette contribution porte sur la thématique des transgressions morales dans les récits esclavagistes et d'esclaves du XVIII^e et XIX^e siècles à partir des cas de William Snelgrave, d'Olaudah Equiano, de Gabriel Mailhol et de Mary Prince. Plus précisément, il s'agit de montrer que le récit de ces agents évoque des figu-

res de proximité comme celles de l'esclave noir, ce qui leur permet de prendre position sur la thématique du mal, ici confondue à la violence symbolique et physique inhérente à l'esclavage. La constitution de contre-figures du mal, alors devenues des figures du malheur, leur offre la possibilité de redimensionner le débat sur les rapports à soi, aux autres et au monde. De là, on est amené à s'interroger sur les modalités par lesquelles s'expriment ces figures dans les récits de ces auteurs et sur leur statut littéraire.

C'est à travers ce questionnement que nous envisageons la constitution de ces figures comme relevant d'une critique qui s'inscrit dans le sillage d'une pensée liée à l'hybridité. C'est pourquoi, nous posons encore que ces figures manifestent une forme de pathologies sociales (LAZARUS, N., dir., 2006 : 61—63), dont l'appréhension nécessite de mettre en relief les écarts déterminants, c'est-à-dire ce qui fait apparaître les autres possibles de la pensée après maturation, notamment à propos de la thématique des transgressions morales. Dans cette perspective donc, ce propos examinera d'abord la reconstitution de l'univers des débats avec ses enjeux multiples, puis sa transposition éventuelle dans l'univers intellectuel limité aux cas de Snelgrave, Mailhol, Equiano et Mary Prince. Ceux-ci évoquent des figures du mal et du malheur en leur conférant un statut littéraire particulier en conformité avec l'imaginaire de l'expansionnisme européen.

Imperium et vision du monde social : de l'Afrique aux Amériques

Dans l'Europe expansionniste, la démarche de William Snelgrave, d'Olaudah Equiano, de Gabriel Mailhol et de Mary Prince s'inscrit aussi dans la lutte pour la représentation légitime des rapports à l'esclave noir. Ceux-ci sont façonnés par la « colonialité du pouvoir », c'est-à-dire « l'oppression et l'exploitation culturelle et politique » (GROSFUGUEL, R., 2006 : 62—63) ou si l'on préfère la violence symbolique à partir de laquelle va être dessinée la figure du mal assimilée au Noir. Car ce dernier simplifie la complexité de l'esclavage, ce qui est davantage encore plus accentuée sous l'expansionnisme européen entre le XVIII^e et le XIX^e siècle.

Si l'expansion de l'Europe se fait à la fin du XV^e siècle avec l'occupation par Christophe Colomb des terres d'Amérique en 1492 et celle de Vasco de Gama en Asie six ans plus tard, elle s'insère dans un mouvement plus vaste de constitution des empires où l'altérité n'apparaît pas encore comme un élément négatif, voire du mal. Ce mouvement a pris dans l'antiquité, la forme de l'extension romaine, assyrienne, puis au Moyen Âge l'expansion arabe, chinoise et ottomane (WESSELING, H., 2009 : 26). Cette dernière connaît son accélération vers l'ouest avec la prise de Constantinople en 1453. Quant à la Chine, elle connaît des inno-

vations technologiques importantes (papier, poudre à canon, boussole...) sous la dynastie Ming. Celle-ci interrompra l'expansion chinoise au moment même où celle de l'Europe commencera. Cette dernière est alors poussée par l'appât du gain que la Chine avait à portée de main. De plus, les divisions européennes ont permis à certains pays de ce continent de se lancer dans une expansion individuelle comme le Portugal et l'Espagne qui déferlent alors sur l'Asie et les Amériques. La péninsule ibérique était alors technologiquement et économiquement plus avancée que l'Europe du Nord et avait un grand potentiel démographique qui lui permettait de peupler les terres nouvellement conquises. Et le Traité de Tordesillas (1494) entérinera l'hégémonie de l'Espagne et du Portugal. C'est à la suite de ce mouvement expansionniste que débute la traite transatlantique et ses effets, la figure du mal, dont l'une des sources se trouve également dans le débat entre Las Casas et Sepúlveda.

La traite des Noirs est un phénomène qui a touché les nations européennes ayant une ouverture sur l'océan atlantique et relativement peu les autres. Parmi ces nations, citons l'Espagne, le Portugal, la Grande Bretagne, la France et les Pays-Bas pour ce qui est de l'Europe occidentale ; puis plus tard, les États-Unis, l'Amérique du Sud et enfin les Caraïbes. On peut mesurer l'importance de l'événement esclavagiste dont la portée est considérable et a des conséquences dans les sociétés européennes et touche même les intellectuels. Par exemple, le père de l'écrivain Chateaubriand était un négrier de Brest dont la famille entière pratiqua ce commerce. Beaumarchais chercha à acquérir le monopole du commerce des esclaves et John Locke eut des participations dans la Compagnie esclavagiste anglaise de même que Voltaire dans les compagnies françaises — il spéculait avec des armateurs nantais dans les opérations de traite des esclaves. Sans oublier les témoignages liés à ce phénomène à travers les récits divers qui mobilisent la figure du Noir, comme en témoignent les prises de position de Snelgrave, Equiano, Mailhol et Mary Prince pour n'exciper que d'eux.

En effet, de nouvelles puissances européennes comme la Hollande, la Grande Bretagne et la France prennent la relève de l'Espagne et du Portugal grâce au Traité d'Utrecht (1713). Seront ainsi fondées des compagnies qui vont se lancer dans le commerce triangulaire au grand bénéfice des ports maritimes comme Liverpool, Bristol, Manchester, Rouen, La Rochelle, Bordeaux, Saint-Malo, Nantes, etc. Malgré la participation active des entrepreneurs, le premier moteur de l'esclavage demeure l'État (THOMAS, H., 2006 : 302). Ce dernier accorde le privilège de commercer moyennant une taxe par tête d'esclaves débarqués (THOMAS, H., 2006 : 302).

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la prise de position négrière et les discours d'escorte de cette pratique. Ils émanent de toutes les fractions de l'espace social, des négriers au philosophe comme Hegel ; ces agents vont voir dans l'esclave noir le symbole du mal, juste après l'humanisation de l'Indien, alors que ceux-ci furent déjà décimés ; les Africains furent réduits en esclavage

et se substituèrent à eux dans l'exploitation des nouvelles contrées conquises comme on l'a vu d'abord avec la péninsule ibérique puis avec les puissances nord-européennes. La figure du mal qu'il constitue se retrouve dans le *Code Noir* (1685) qui mobilise les schémas culturel, légal et biblique de l'époque. Et ce sont eux qui seront repris par des intellectuels.

Dans l'univers intellectuel, les justifications qui seront avancées insisteront sur l'idée que les captifs sont destinés à l'être car ils seraient des ancêtres de Cham. Pour ce faire, est exhumée l'explication biblique de l'origine du monde et de la diversité des peuples. En effet, Noé, devenu cultivateur, plante la vigne et goûte à son jus fermenté. Enivré, il se dénude dans sa tente et son fils Cham, père de Canaan, découvre cette nudité. Il prévient ses deux frères, Sem et Japhet, qui, avançant à reculons, recouvrent la nudité de leur père à l'aide d'un manteau. Remis de son ivresse, Noé maudit alors son plus jeune fils, Cham qui l'a observé nu. C'est ainsi que Noé condamne la descendance de Cham à devenir esclave de ses deux frères : « Maudit soit Canaan ! / Qu'il soit pour ses frères / Le dernier des esclaves ! » (Genèse 9, 25—27). Les exégètes bibliques vont ensuite amplifier le caractère négatif de la descendance de Cham tout en l'installant dans des lointaines régions apparentées à une Afrique monstrueuse (SALA-MOLINS, L., 2003 : 22). La tradition exégétique croit ainsi pouvoir établir progressivement la paternité chamite de l'ensemble des populations mélando-africaines. De même, ce rapport de paternité et de filiation vaut pour Sem et les Sémites, Japhet et les Japhétites qui bénéficient alors d'un rapport à la souveraineté, tandis que les Chamites d'un rapport à la servitude imposée par Yahvé. Afin de s'en souvenir, la couleur noire de leur épiderme serait là pour le marquer. Ainsi est constituée la figure du mal construite originairement à partir d'une transgression morale qui tire son origine dans l'interprétation biblique du mythe de Noé, d'où la transformation en Noir (THOMAS, H., 2006 : 6). Bref, ce *coloris* symbolise, dans la société européenne, l'obscurité et l'infériorité (COHEN, W.B., 1981 : 38—39), l'instinctivité proche de l'animal au XVI^e siècle. Entre le XVI^e et le XVII^e siècle, cette couleur sera plutôt attribuée au climat et le récit noachique perdra de son importance au profit d'explications dites scientifiques : perversion des races diverses, etc.

Dès la fin du XVII^e siècle, les agents du champ intellectuels débattent du principe de conquête dans des prises de position, même si la plupart des philosophes des Lumières ne s'attarderont pas sur le *Code Noir*. Néanmoins, c'est à cette période que l'on juge insuffisant l'argument de la malédiction de Cham, qui passe en arrière-plan. À l'origine, la figure du Noir fait partie de la classe des hommes, parce qu'il descend également d'Adam par Noé. À ce titre, il mérite le salut (d'où l'inclination à le baptiser). Mais le poids de la malédiction est tel qu'il réduit son accès aux avantages de la prédication et de la compréhension de l'Évangile : cette malédiction l'aurait abruti et conduit à perdre conscience de sa condition d'homme, en développant exclusivement sa composante instinctive

qui le rapprocherait de l'état animal. De la sorte, il serait disponible pour l'esclavage. Le *Code Noir* traduit bien ces deux idées : en premier lieu, le Noir aurait socialement une proximité avec l'animal voire avec un objet, en l'occurrence, une valeur mobilière (*Le Code Noir* : 182). En second lieu, la figure du Noir est perçue comme étant une créature humaine susceptible de recevoir le salut par le baptême (*Le Code Noir* : 94), même si, à l'aube de la Révolution française, ces deux idées seront progressivement mises à mal.

Ces prises de position marquent la vision du monde social de chaque agent autour de la représentation de la figure du Noir comme résultat de la transgression morale ; elles correspondent aussi à la recomposition d'un champ idéologique bousculé par l'ascension intellectuelle d'agents issus des sociétés sous domination impériale, souvent des esclaves affranchis vivant en Europe. Et parmi lesquels Olaudah Equiano et un peu plus tard Mary Prince. Grâce à cet avènement, le débat est porté sur la redéfinition et la perception du Noir, ici, confondue à la violence symbolique et physique de l'esclavage. La constitution de contre-figures du mal, alors devenues des figures du malheur répond en quelque sorte à ce mythe de la malédiction de Cham transposée dans les récits de William Snelgrave, de Gabriel Mailhol et dans une moindre mesure de Hegel dans le contexte du commerce triangulaire. C'est ce dernier qui va favoriser la production d'un embryon de ce que sera la diaspora des Afro-descendants dans le monde entier doté d'un questionnement singulier. C'est dans cet environnement époqual que le discours de ces agents émerge et répond à la problématique commune à toutes les prises de position dans le champ de production idéologique qui, d'une part, permettent de structurer les positions de chaque agent et, d'autre part, d'assigner à leur discours des places dans le champ des débats, comme c'est le cas avec Snelgrave.

Le capitaine William Snelgrave, exemple archétypal du négrier de cette époque, peut servir de point d'appui pour comprendre le discours négrier, à la base de la construction de la figure du mal au XVIII^e siècle. Selon le profil général, un négrier peut occuper un comptoir, avoir une grande propriété ou un hôtel particulier à proximité d'un port comme Nantes, Bristol, Bordeaux et bien d'autres encore. Il est mêlé à toutes sortes d'activités lucratives (THOMAS, H., 2006 : 303) outre la traite des esclaves en association ou non avec d'autres négriers, on peut citer également la banque et l'assurance, le commerce ; il peut avoir été un ancien capitaine de bateau comme Snelgrave. Ce dernier a vécu entre 1702 et 1760. Il a travaillé pour différents propriétaires, a navigué vers la Guinée. Après la signature du Traité d'Utrecht (1713), il a pu se lancer dans le commerce des esclaves et de l'ivoire jusqu'alors très contrôlé par la péninsule ibérique. En 1734, il fait publier son *Journal d'un négrier* en Angleterre et à Amsterdam. C'est dans cette production que l'on retrouve retraduite la position négrière qu'il occupe dans l'espace social et en cela, sa perception du réel africain rejoint en quelque sorte celle de son époque sans en être un simple reflet, du fait qu'elle est retraduite dans sa logique singulière.

Face aux discours négriers, ici représentés par Snelgrave, émergent dans l'espace public des contre-discours ou contre-figurations du mal dont l'une des bases demeure la malédiction de Cham. En l'occurrence, dans le *Philosophe nègre et les secrets des Grecs* (1764), Gabriel Mailhol (1725—1791), secrétaire du commandeur de Fleury, parodie certes le *Candide* de Voltaire à travers l'utilisation différente qu'il propose de la figure du Noir. De plus, il retraduit littérairement le mythe du bon sauvage à travers lequel il porte un regard critique sur une certaine vision européenne du monde. Cette démarche discursive est reprise et retravaillée par des esclaves affranchis comme Olaudah Equiano né en 1745 au Nigéria et qui participera aux mouvements abolitionnistes à Londres après avoir arraché sa liberté, de même que Mary Prince au début du XIX^e siècle avec son récit tiré des propos recueillis par Thomas Pringle, secrétaire de la Société abolitionniste ; de la sorte, Mary Prince répond à Snelgrave et à sa figuration d'un Noir qui transgresse la morale, parce qu'elle se livrerait à des sacrifices humains ou à du cannibalisme comme il apparaît dans son *Journal d'un négrier*.

Violence, figuration et contre-figuration du mal

Dans cette relation de voyage d'un négrier, la figure du Noir y est perçue à travers le prisme de la violence comme condition de l'expérience relative à l'Afrique. La violence qui s'y déroule concernerait avant tout les Africains eux-mêmes. Ces derniers s'adonneraient aux sacrifices des esclaves. Et l'explication en est largement culturalisée, car pour Snelgrave, ils relèvent d'une cruauté inhumaine ; de la sorte, il y aurait transgression de la morale revendiquée par le christianisme européen. Plus concrètement, après le sacrifice d'un captif de guerre, Snelgrave s'en indigna auprès d'un autochtone et il rapporte qu'il lui a été répondu que cette pratique relevait de la coutume. Et lui de s'en offenser alors en faisant « observer que la grande loi des Blancs et des Noirs, et de toutes les créatures raisonnables, était de ne faire aux autres que ce que chacun voudrait qu'il lui fût fait » (SNELGRAVE, W., 2008 : 86).

Plus loin, Snelgrave rapportera son étonnement à un colonel de l'armée :

Entre autres choses, je lui dis « que j'étais étonné qu'ils sacrifiassent tant de gens, dont ils auraient pu tirer un profit considérable, s'ils avaient voulu les vendre.

SNELGRAVE, W., 2008 : 86

Contradiction par rapport au « commandement de Dieu » qu'avait invoqué Snelgrave lui-même ? Car il signifierait que le capitaine aurait voulu lui aussi

être capturé puis vendu, puisqu'il le fit lui-même avec les Africains. Contradiction apparente dans la mesure où l'esclavage y est perçu comme la délivrance d'une plus grande souffrance qu'est la mort et la promesse d'une vie meilleure pour les esclaves.

C'est encore ce mal intrinsèque à la coutume africaine qu'évoque aussi Gabriel Mailhol. Il prend la forme de la « figure du mal » car la guerre interne aux Africains ne serait qu'un prétexte pour réduire en esclavage certains de leur semblable. À ce sujet, le narrateur de Mailhol s'arrête sur un point, celui portant sur la déclaration de guerre de deux souverains, le père de Tintillo nommé Mauritan, et son rival Felipe qui vont se combattre pour une histoire de lion tué, mais cette violence n'est qu'une modalité parmi tant d'autres pour se fournir en esclaves chez les vaincus. C'est dans ce contexte de guerre que le groupe de Tintillo se régale de la chair de deux Européens, « mangés dans un festin, qu'il [Mauritan] fit donner aux principaux bourgeois de Mitombo » (MAILHOL, G., 2008 : 19—20). Un cannibalisme qui va rejoindre la représentation préconstruite de l'Afrique de Mailhol à travers la figure du Noir donc du mal qu'il donne à voir dans sa fiction.

Si cette violence profonde à des traits arbitraires et une cruauté sans borne, ce qui configure en même temps la figure du mal à travers les dits de Tintillo africain lui-même, elle s'étend aussi à des actes barbares amenés par la guerre interne aux Africains. Après la victoire de Mauritan contre Felipe, les soldats du premier se livrent à des actes de barbaries dont des égorgements et la mise en esclavage des vaincus, mais « les blessés furent abandonnés, comme de raison. On les priva seulement de leurs crânes, pour en couvrir et parer nos têtes » (MAILHOL, G., 2008 : 23). C'est donc par la bouche même de Tintillo, africain de son état, qu'est confirmée la figure du sauvage, exotique et sensationnel pour les salons parisiens, mais en même temps, figure du mal, à défaut d'être celle du malheur, plus tard. Le passage de la figure du mal à celle du malheur est facilité par la science que Tintillo a acquise après avoir été instruit par le français Bellefont. Celui-ci délivre Tintillo « d'une infinité de préjugés qui dirigent les démarches des Nègres, et tyrannisent leur raison » (MAILHOL, G., 2008 : 32). C'est l'acquisition de la connaissance dite européenne qui fera de Tintillo, non plus la figure du mal, mais du malheur, lorsqu'il sera réduit en esclavage par ses semblables d'abord, avant d'être acheté par un négrier européen. Ainsi la source de son malheur vient de ses compatriotes, d'une violence interne à leur coutume comme le souligne Snelgrave dans sa production.

De plus, cette violence profonde que l'auteur du *Journal d'un négrier* attribue à la coutume, il croit la retrouver dans une forme de barbarie intrinsèque. Lorsqu'on veut lui vendre deux esclaves féminines, une âgée et une autre plus jeune, le capitaine refuse de les posséder, car la plus âgée serait inapte au travail. Il apprendra plus tard qu'elles auraient été jetées à la mer, qu'elles auraient été dévorées par les requins. Dès lors, Snelgrave se saisit de cet exemple pour

attribuer ce sort à une barbarie profonde des peuples d'Afrique (Snelgrave, W., 2008 : 121), barbarie qui ne concernerait pas les Blancs comme il le dit à l'interprète qui vient de lui apprendre le sort qui a été réservé aux deux femmes en parlant de « barbarie de ces peuples cruels » (Snelgrave, W., 2008 : 121). Cette expérience de la cruauté narrée par Snelgrave, la cruauté africaine est d'autant plus pathétique que les Africains réduisent en esclavage tous les captifs de guerre, comme il le rappelle bien :

Ç'a été une coutume établie parmi les Nègres, de temps immémorial, et qui subsiste encore chez eux aujourd'hui, de rendre esclaves tous les captifs qu'ils font à la guerre.

SNELGRAVE, W., 2008 : 157

Le remède à cette violence interne à l'Afrique est l'esclavage que Snelgrave perçoit comme un bien être possible (Snelgrave, W., 2008 : 159).

C'est ainsi qu'il résout la contradiction apparente entre préconiser le commandement de Dieu pour s'indigner des sacrifices humains et de l'autre côté rendre esclave des êtres humains ; du point de vue négrier, la transgression « morale » ne se trouve pas dans la réduction en esclavage, mais bien dans le sacrifice humain, mal africain par excellence, qui n'apporterait aucun profit, alors que la mise en esclavage aurait un double avantage pour les captifs principalement. Autrement dit, pour extraire les victimes africaines de la barbarie culturelle, consubstantielle aux coutumes de ces mêmes peuples, leur esclavagisation demeure le seul remède possible ; cette démarche permettrait indubitablement de préserver les captifs de la violence interne. De plus, dans les colonies, « ils y mènent une vie plus douce et plus commode qu'ils n'avaient jamais fait dans leur propre pays » (Snelgrave, W., 2008 : 160). Sans oublier qu'il s'agit d'un avantage considérable pour l'économie de la nation anglaise (Snelgrave, W., 2008 : 159). *In fine*, Snelgrave voit dans la traite « un mélange de bien et de mal » (Snelgrave, W., 2008 : 160), un jugement qui sera appliqué plus tard à la colonisation pour laquelle l'on parlera aussi d'aspects positifs et négatifs.

On peut indiquer que cette perception retraduit bien la représentation que se fait Snelgrave de l'esclave et de l'Afrique, fondée sur une violence interne. Si cette perception bien inscrite dans son *habitus* sera remise en cause plus tard par Mary Prince qui, par son témoignage, va contrecarrer le point de vue négrier, en soulignant davantage la violence des colons à l'encontre des esclaves, il n'en demeure pas moins que Snelgrave trouve en Mailhol un allier ambivalent. En ce sens que l'auteur du *Philosophe nègre* fait dire à son personnel littéraire que l'esclavage délivre les Africains des guerres internes qui leur sont propres, qu'il épargne des vies, dès lors toute révolte contre ce système serait un mal dans la mesure où l'esclave a une dette envers son maître qui l'a délivré de la mort.

Cette violence s'exerce d'abord sur sa propre personne, on le sait désormais, à travers son internalisation et puis à travers ses manifestations physiques, notamment chez sa maîtresse qui l'a toujours battue et dont les souvenirs demeurent encore vivaces. C'est pourquoi Mary Prince dit ironiquement que sa maîtresse lui a appris beaucoup de choses, outre à bien faire le ménage, elle lui a appris aussi à distinguer les différents coups de chicotte, car c'était « une femme épouvantable et une maîtresse brutale avec ses esclaves » (MARY PRINCE, 2000 : 21—22). Outre elle-même qui est battue à volonté par sa maîtresse, l'ancienne esclave antillaise va relater le récit des mauvais traitements subis par d'autres semblables de la même plantation qu'elle, parmi eux, une esclave enceinte qui a été violentée par le buckra (MARY PRINCE, 2000 : 23) des lieux. Par ce récit, l'esclavagiste acquiert une dimension maléfique, parce qu'il transgresse la dignité humaine en déshumanisant les esclaves ; c'est ainsi que l'on peut comprendre cette remarque de Mary Prince :

Vraiment les *Buckras* qui possèdent des esclaves croient les Noirs privés de sentiment comme le bétail ! Pourtant mon cœur me dit qu'il en va tout autrement.

MARY PRINCE, 2000 : 37

Dans le même registre du « mal », le fils du nouveau maître de Mary, Dickey, l'incarne aussi bien que son père, une dimension maléfique présentée comme un héritage de son père car il a tué un vieil esclave par cruauté gratuite (MARY PRINCE, 2000 : 33).

Cette mise en avant de la violence externe, c'est-à-dire celle des esclavagistes, qui contredit l'opinion de Snelgrave que nous avons déjà mentionnée, va appuyer toute sa légitimité sur la notion d'authenticité, comprise comme une familiarité et une projection identificatrice dans l'expérience ; autrement dit Mary Prince retravaille l'idée de « pacte » traditionnel (LEJEUNE, Ph., 2000 : 5), du fait que son écriture autobiographique est avant tout basée sur la valorisation d'une expérience concrète qui crée ce rapport de proximité avec soi-même et un monde en partie hostile. Cette authenticité revendiquée va mettre en relief le vécu, le caractère vrai de son histoire comme l'explique en partie le titre même la « véridique histoire ».

Oh, les horreurs de l'esclavage, et comme j'ai mal quand j'y pense ! Mais il me faut dire la vérité à ce sujet et j'estime de mon devoir de raconter ce que j'ai vu de mes yeux parce que peu de gens en Angleterre savent ce qu'il en est de l'esclavage. J'ai été esclave, j'ai ressenti ce que ressent un esclave et je sais ce qu'un esclave sait.

MARY PRINCE, 2000 : 32

Tout comme elle insiste plus loin sur la même proposition, battant en brèche la position paradigmatique représentée par Snelgrave et les négriers. C'est

pourquoi elle termine par une note sur le désir de liberté des esclaves (MARY PRINCE, 2000 : 55) ce qu'avait aussi souligné Olaudah Equiano en proposant une autre vision de l'esclave grâce à la préfiguration, c'est-à-dire à l'histoire de ses origines. C'est par ce biais qu'il entre en confrontation avec Snelgrave, cas paradigmatique du discours négrier comme on l'a déjà indiqué et qui se trouve ici combattue par un renversement de la figure du mal en figure du malheur ou contre-figure du mal.

Le caractère positif et négatif de l'esclavage sera très contesté par Olaudah Equiano à travers le développement de son contre-discours à l'injonction négrière d'une figure du mal. Dans un premier temps, le discours en question porte plus généralement sur l'Afrique et ses coutumes. L'auteur de *Ma Véridique histoire* y voit la preuve de l'existence d'une civilisation respectable, à l'inverse de William Snelgrave. En conséquence, Equiano va la décliner en sous-unités comme l'expérience de la circoncision, les offrandes et les sacrifices, alors comparées aux coutumes juives.

Nous pratiquons la circoncision comme les Juifs, et faisons des sacrifices et des fêtes à cette occasion, de même qu'ils le faisaient. Toujours à leur exemple, nous nommions nos enfants à partir d'un événement, d'une circonstance ou encore d'une prémonition évoquée au moment de leur naissance. On me nomma Olaudah, ce qui signifie dans notre langue vicissitude ou encore fortune, ou celui qui est favorisé et qui a une voix forte et une élocution soignée.

EQUIANO, O., 2008 : 78

L'attribution d'une cohérence en référence à ce qui est proximal ou connu (les traditions dites juives) des Européens à partir de quoi Equiano traite de la coutume qui fait partie du monde distal ou éloigné (les traditions dites africaines), il prend un exemple alors intermédiaire parce que connu et inconnu à la fois, à savoir son nom dont il explique la signification. De cette manière, il se positionne contre le discours d'un Hegel dont les fondements sont communs à celles de Snelgrave qui ne voit précisément rien de cohérent dans les coutumes africaines. De plus, les Africains, qu'Hegel appelle les « Nègres », n'auraient pas non plus de sentiment d'une quelconque divinité, car le « nègre représente l'homme naturel dans sa sauvagerie et sa pétulance ; il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre » (HEGEL, G.W.F., 1963 : 77).

On peut alors comprendre l'insistance d'Equiano sur l'existence d'une religion et d'un savoir proprement africain face à l'ignorance massivement partagé dans la communauté savante, dont le discours d'Hegel est le paroxysme. De la sorte, l'ancien esclave va insister sur l'existence de lieu de culte, manifestation de révérence à une divinité, ainsi que l'existence par la même occasion de savants, ce qui contredit Hegel d'une certaine manière et Mailhol dans une moindre me-

sure, du fait que ce dernier faisait de la philosophie l'apanage de l'Europe, même si celle-ci pouvait bien la transmettre au Noir.

Bien qu'aucun édifice ne fût consacré au culte public, nous avions des prêtres et des sorciers ou sages. Je ne sais plus s'ils effectuaient différentes fonctions ou si c'étaient les mêmes personnes qui les accomplissaient, en tout cas, les gens leur témoignaient un grand respect. Ils évaluaient le temps chez nous et prédisaient les événements, et comme leurs noms l'indiquaient, nous les appelions Ah-affoe-way-cah, ce qui signifie calculateurs ou hommes annuels, notre année s'appelant Ah-affoe.

EQUIANO, O., 2008 : 79

Le contre-discours d'Equiano porte aussi singulièrement sur les captifs esclaves en Afrique auxquels il attribue les mêmes conditions que les libres, contrairement à ce qu'indiquait Snelgrave. Ainsi Equiano dresse un contre-portrait sur les captifs faits esclaves dont le sort diffère totalement de ce que le discours de la domination pourrait laisser penser :

Les captifs étaient départis selon les mérites des guerriers. Ceux d'entre eux qui n'étaient ni vendus ni rachetés restaient chez nous en qualité d'esclaves. Mais quelle différence entre leur condition et celle des esclaves des Indes-Occidentales ! Chez nous, ils ne fournissent pas plus de travail que les autres membres de la communauté, ni plus que leur maître ; leur alimentation, leur habillement et leurs logements étaient presque similaires aux leurs (excepté qu'ils n'étaient pas autorisés à manger avec ceux qui étaient nés libres) ; presque aucune autre différence ne les distinguait, hormis l'importance suprême du chef de famille dans notre communauté, et l'autorité qu'il exerçait au sein de son foyer, en tant que tel. Certains de ces esclaves possèdent eux-mêmes des esclaves sous leur autorité, qui leur appartiennent et sont assujettis à leur propre usage.

EQUIANO, O., 2008 : 76

De cette manière, l'esclave affranchi se dissocie de Snelgrave et dans une moindre mesure de Hegel qui ne lira sans doute pas cette autobiographie qui pourtant lui est largement antérieure. Il prétendra donc que les Africains n'ont aucun respect de la vie humaine comme leur comportement à l'égard de leur semblable le démontrerait :

Ce qui caractérise le mépris du nègre pour l'homme, ce n'est point tant le mépris de la mort que le peu de valeur attaché à la vie. C'est à ce peu de cas de la vie qu'il faut attribuer le grand courage des nègres, que soutient une immense force physique, courage qui fait que dans les guerres contre les Européens, ils tombent par milliers sous le feu. La vie en effet n'a de la valeur que là où elle a pour fin quelque chose de digne.

HEGEL, G.W.F., 1963 : 78

Ce manque de respect de la dignité humaine que se représente Hegel, et avant lui le Voltaire de *l'Essai sur les mœurs* (VOLTAIRE, 1805 : 187), lui permet de construire une figure du mal en retournant la violence aux Africains eux-mêmes. Mais, chez Equiano, qui va à l'encontre de cette idée, la violence va désormais concerner le sort fait aux esclaves. Elle a trait au maintien de l'esclave africain dans l'ignorance, comme il l'indique dans un questionnement quelque peu ironique, ce qui expliquerait son « infériorité ».

N'y a-t-il pas assez de causes auxquelles on peut attribuer l'infériorité apparente d'un Africain, sans limiter la bonté de Dieu, et en supposant qu'Il s'abstint d'imprimer l'intelligence sur sa propre image assurément, parce qu'elle aurait été « sculptée en ébène » ? Cela ne peut-il pas être naturellement imputé à leur situation ? Lorsqu'ils arrivent parmi les Européens, ils ignorent la langue de ces derniers, leur religion, leurs us et coutumes. Des efforts sont-ils effectués pour leur enseigner ces valeurs ? Les traite-t-on comme des hommes ? L'esclavage même ne réduit-il pas la pensée, et n'éteint-il pas tous ses feux ainsi que tout sentiment noble ?

HEGEL, G.W.F., 1963 : 83

Si, dans ce propos, Equiano accepte clairement les normes mêmes établies par la colonialité du pouvoir, par le fait qu'il considère universelles et comme allant de soi « les valeurs » des Européens à travers l'apprentissage de leur langue, leur religion, leurs us et coutumes, il n'en demeure pas moins qu'il tente de dédiaboliser la figure de l'esclave africain en expliquant son état par une situation elle-même avilissante et hostile au développement de la pensée, là où Snelgrave parlait d'une situation salvatrice pour l'esclave. Or c'est cette colonialité qui agit sur l'identité de l'esclave. Et celui-ci se trouve contraint d'adopter une nouvelle nomination. C'est le cas pour Equiano auquel on impose par la violence le nom de Gustavus Vassa, symbole de la colonialité du pouvoir.

[...] mon capitaine et maître me nomma Gustavus Vassa. À ce moment-là, je commençais à le comprendre un peu, et refusais d'être appelé ainsi, et lui dis autant que je pus que je préférerais être appelé Jacob ; mais il dit que je ne devrais pas, et continua de m'appeler Gustavus ; et lorsque je refusais de répondre à mon nouveau nom, ce que je fis au début, cela me valut plus d'une gifle ; si bien que je m'y soumis finalement, et c'est par ce nom que je suis connu depuis.

EQUIANO, O., 2008 : 110—111

Cette perte de l'identité nominale qui, bien plus tard, sera aussi au cœur du discours poétique d'Aimé Césaire (MALELA, B.B., 2009 : 100—101) pour ne prendre que cet exemple, s'accompagne d'une internalisation de la violence par l'identification à la culture du dominant (religion chrétienne, apprentissage de l'anglais, etc.) (HEGEL, G.W.F., 1963 : 129). Mary Prince, une esclave jamais

affranchie, mais ayant acquis sa liberté grâce à sa présence en Angleterre, en racontant son histoire l'on découvre qu'après avoir été revendue à des nouveaux propriétaires, sa mère lui recommande « de garder courage et d'accomplir notre devoir envers nos nouveaux maîtres » (MARY PRINCE, 2000 : 18).

Le statut littéraire de la figure du mal et du malheur

Violence	Snelgrave	Mailhol	Mary Prince	Equiano
Interne	Écart moral : cruauté inhumaine (sacrifice...)			
	Coutume = négative : barbarie intrinsèque, cruauté	Coutume = négative : mal = malheur (savoir européen)		Coutume = positive (circoncision, offrandes, sacrifices, religion, savoir)
	Remède : esclavage (Bien)	Remède : esclavage (moindre mal)		Remède : liberté
Externe			Mauvais traitements contre les esclaves (chicotte...)	
			Renversement de la figure du Noir (malheur) = figure du Buckra (barbarie)	
			Intériorisation de la norme de la domination	Intériorisation de la norme de la domination
Figures	Figure de la transgression morale : MAL NOIR	Figure du MALHEUR		

Si, comme on vient d'essayer de l'esquisser, l'évocation de figures de proximité se fait à travers celle de l'esclave noir, alors perçu tantôt comme une figure du mal (Snelgrave et plus tard Hegel) tantôt comme une figure du malheur (Mailhol, Mary Prince et Equiano), on a surtout déterminé qu'elle résultait d'un imaginaire lointain.

Celui-ci a été façonné par ce que nous avons appelé la colonialité du pouvoir, c'est-à-dire l'aliénation incorporée aussi bien par les dominants que les dominés eux-mêmes. De la sorte, la figure de l'esclave va être modifiée et va, par la même occasion, se complexifier dans le contexte d'expansion européenne. Parallèlement à celui-ci, se dégage le mythe de la malédiction de Cham sur lequel se forme une perception négative de la couleur noire, symbole de l'esclavage et de la figure du mal comme il apparaissait chez Snelgrave. À partir de là, la vision du monde sera imprégnée de cette figure négative, résultat d'une transgression morale et

originelle, et va marquer les prises de position des agents. C'est pourquoi, le profil de l'esclave varie selon les agents, puisqu'il acquiert une dimension du mal ou du malheur, ce qui nous amène à interroger son statut.

Par cette double perspective (mal et malheur), ces auteurs tentent de mettre en évidence le réel constitutif de leur rapport à l'esclavage et à l'Africain (confondu avec la figure du Noir) en particulier. À partir de là, leur perception du Noir met au jour une réflexion sur la fonction du malheur dans les processus de légitimation culturelle, même si elles ont beaucoup varié dans la pratique littéraire. On peut alors comprendre que le mal et le malheur auctoral peuvent relever d'un enjeu idéologique (BRISSETTE, P., 2005 : 20), en ce sens qu'ils désignent une posture de création qui « participe de la fiction » (BRISSETTE, P., 2005 : 23), ce qui est davantage le cas chez Mailhol, Equiano et Mary Prince.

Si, en l'occurrence, chez Snelgrave, Mailhol, Mary Prince et Equiano, la malédiction littéraire concerne davantage une sorte de transgression morale, elle signifie aussi la « pauvreté aucturale » (BRISSETTE, P., 2005 : 27) qui peut devenir un gage de rétribution symbolique comme la figure d'Equiano et Mary Prince peuvent l'incarner du fait qu'il s'agit d'anciens esclaves. Dans cette perspective, l'on peut dire que la malédiction littéraire demeure une vision enracinée dans l'imaginaire, et ce à travers les récits d'esclaves notamment. Il s'y décline en une pluralité de *topoi* dont on peut retenir la violence interne aux Africains (Snelgrave et Mailhol) et la violence externe aux Africains (Mary Prince et Equiano). La topique de la violence, en effet, forte d'une axiologie négative (interne) et positive (externe), permet d'expliquer la propension à la production littéraire et autobiographique chez les agents précités. Négative, elle l'est entre autres dans les discours négriers qui la perçoivent comme étant à l'origine de la barbarie supposée intrinsèquement africaine et dont le remède demeurerait l'esclavage, un bienfait qui délivrerait du mal ; positive, elle l'est dans les discours des esclaves affranchis qui y voient là l'origine de leur malheur dont la délivrance demeure la liberté générale par l'abolition de l'esclavage. Bref la violence apparaît tantôt comme une malédiction tantôt comme un bienfait.

En guise de conclusion

C'est dans ce contexte également que la malédiction littéraire apparaît comme un enjeu de légitimation culturelle et idéologique, ce qui nous fait dire que l'évocation de figures de proximité comme celles de l'esclave noir permet à ces auteurs de prendre position sur la thématique du mal, dont l'une des caractéristiques est la violence symbolique et physique inhérente à l'esclavage. La constitution de contre-figures du mal, alors devenues des figures du malheur,

leur permet encore de redonner du relief au débat sur les rapports à soi, aux autres et au monde.

De cette manière, à travers la figure du Mal, la notion de configuration occupe une place importante dans l'ensemble de ces récits d'esclaves et apparaît comme un écart déterminant dont on a déjà parlé, en ce sens que la thématique des transgressions morales peut être envisagée à partir d'autres possibles, en l'occurrence, à partir de ces récits. Ils se révèlent être des coupures ou incisions dans la réalité complexe de l'esclavage dont la présentation de Snelgrave, Mailhol, Equiano et Mary Prince ne sont plus que des aspects ; ce qui nous fait dire que ces quatre auteurs sont « configureurs de monde », en ce sens qu'ils configurent cette malédiction. C'est là que la fiction révèle toute son importance car elle parvient à faire voir les détails des configurations au niveau de la proximité, comme on a essayé de l'esquisser dans ce propos, d'où l'idée de figures de proximité.

Bibliographie

- BARAKA, Amiri, 2007: *Somebody blew up America & Other poems*. Philipsburg, House of Nehesi Publishers.
- BRISSETTE, Pascal, 2005 : *La Malédiction littéraire. Du poète crotté au génie malheureux*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, « Socius ».
- COHEN, William B., 1981 : *Français et Africains : les Noirs dans le regard des Blancs : 1530—1880*. Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».
- EQUIANO, Olaudah, 2008 : *Ma véridique histoire*. Présenté et annoté par Régine MFOUMOU-ARTHUR. Paris, Mercure de France, « Le Temps retrouvé ».
- GROSFUGUEL, Ramon, 2006 : « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale ». *Multitudes* 2006, 26, pp. 62—63.
- HEGEL, G.W.F., 1963 : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction par J. GIBELIN. Paris, J. Vrin.
- L'École biblique de Jérusalem, dir., 1979 : *La Bible de Jérusalem avec guide de lecture*. La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, CERF-Desclée De Brouwer, 1979.
- LAZARUS, Neil, dir., 2006 : *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Paris, Éditions Amsterdam.
- LEJEUNE, Philippe, 1996 : *Le Pacte autobiographique*. Paris, Seuil.
- « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité », dossier dirigé par Monique MOSER-VERREY. *Études littéraires*, vol. 37 n° 3, Université Laval, 2006.
- MAILHOL, Gabriel, 2008 : *Le Philosophe nègre et les secrets des Grecs. Ouvrage trop nécessaire en deux parties*. Présentation de Romuald FONKOUA. Paris, L'Harmattan, « Autrement même ».
- MALELA, Buata B., 2008 : *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920—1960) : stratégies et postures identitaires*. Paris, Karthala, « Lettres du Sud ».

- MALELA, Buata B., 2009 : *Aimé Césaire. Le fil et la trame : critique et figuration de la colonialité du pouvoir*. Paris, Anibwe.
- MARY PRINCE, 2000 : *La véritable histoire de Mary Prince, esclave antillaise. Racontée par elle-même*. Récit commenté par Daniel MARAGNÈS. Paris, Albin Michel, « Histoire à deux voix ».
- SALA-MOLINS, Louis, 2003 : *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, PUF, « Quadrige ».
- SNELGRAVE, William, 2008 : *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle. Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d'esclaves qu'on y fait (1704—1734)*. Introduction et notes par Pierre GIBERT S.J. Paris, Gallimard, « Témoins-Gallimard ».
- THOMAS, Hugh, 2006 : *La Traite des Noirs. 1440—1870*. Paris, Robert Laffont, « Bouquins ».
- WESSELING, Henri, 2009 : *Les empires coloniaux européens. 1815—1919*. Traduit du néerlandais par Patrick GRILLI. Paris, Gallimard, « Folio Histoire ».

Note bio-bibliographique

Buata B. Malela, comparatiste et historien des intellectuels de la diaspora afro-antillaise. Il s'intéresse aux lettres francophones d'Afrique, des Caraïbes et d'Europe, à la théorie de la littérature (sociologie de la littérature, études postcoloniales, relation entre philosophie et littérature) et aux relations entre art musical, médiation médiatique et littérature. B. Malela est l'auteur de deux monographies consacrées aux *Écrivains afro-antillais à Paris (1920—1960). Stratégies et postures identitaires* (Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2008) ; et à *Aimé Césaire. Le fil et la trame : critique et figurations de la colonialité du pouvoir* (Paris, Anibwe, 2009).