

Patrick Bruneteaux

# le colonialisme oublié

De la zone grise plantationnaire  
aux élites mulâtres à la Martinique





9 782365 120272

7592313



24 €

**R**apporter ce constat, mille fois avéré par la littérature comme par les chercheurs, d'un mal-être fondamental des Antillais colonisés ne signifie pas ressusciter une fois de plus les recherches affirmant les multiples dépendances à l'égard de la métropole (colons/colonisés) ou les effets persistants du racisme dans toutes ses dimensions (Blancs/Noirs). Cet ouvrage entend exhumer une réalité taboue au travers d'une fonction sociale intermédiaire : le rôle des Noirs eux-mêmes dans le maintien de l'ordre esclavagiste et colonial ; ainsi que les circuits sociaux de la reproduction de cette « zone grise » jusqu'à aujourd'hui. D'où le fil directeur de cet ouvrage fondé sur la notion de tripartition : partir des structures socio-raciales de l'Ancien Monde (békés/mulâtres/nègres), et plus particulièrement des rapports de force physiques entre colons, serviteurs et colonisés, pour suivre les transformations progressives de cet ordre relationnel jusqu'à aujourd'hui. Grâce à l'étude fine des représentations des acteurs et notamment des musées, il est possible de lire très distinctement ces jeux d'obédience à l'ordre néo-colonial français : derrière le bruit d'un discours identitaire écran, on repère le travail persistant des mulâtres destiné à dissoudre les traces de leurs actions passées, à brouiller les jeux d'alliances entre élites issues du système colonial, et à légitimer leur pouvoir actuel ainsi que leur prétention à parler au nom du peuple noir.

**P**atrick Bruneteaux est chercheur CNRS au Centre de recherches politiques de la Sorbonne. Il a récemment publié *Devenir un dieu. Le nazisme comme religion politique. Éléments pour une théorie du dédoublement*, Publibook, collection « Université », Paris, 2004, *La rue : des rêves à la réalité*, Éditions le Temps des Cerises, Paris, 2004.

# **Le colonialisme oublié**

La collection TERRA est animée par le réseau scientifique TERRA (<http://reseau-terra.eu>) créé pour stimuler la production en sciences humaines et sociales sur un domaine saturé, dans l'espace public, par les idéologies et les croyances : celui des réfugiés, de l'asile, de la vie en exil, et, par suite, les rapports culturels à l'altérité, les formes de xénophobie, la place des étrangers dans la société, leur exclusion sociale, les politiques de mise à l'écart...

*Comité éditorial* : M. Agier, R. Bazenguissa-Ganga, M. Bernardot, D. Bigo, L. Bonelli, A. Brossat, P. Bruneteaux, E. Dorlin, M. Doytcheva, J. Falquet, E. Fassin, J. Freedman, N. Guénif, E. Guichard, R. Ivekovic, O. Le Cour Grandmaison, A. Lemarchand, A. Oriot, S. Palidda, C. Poiret, R. Rechtman, P. Rygiel, H. Thomas, M. Timera, J. Valluy, C.-A. Vlassopoulou.

*Directeurs* : M. Bernardot ([cyberns@wanadoo.fr](mailto:cyberns@wanadoo.fr)),  
J. Valluy ([valluy@univ-paris1.fr](mailto:valluy@univ-paris1.fr)).

DANS LA MÊME COLLECTION

*Persécutions des femmes*, Jane Freedman et Jérôme Valluy (dir.)

*Camps d'étrangers*, Marc Bernardot

*Loger les immigrés*, Marc Bernardot

*Rejet des exilés*, Jérôme Valluy

*Enfermés dehors*, Carolina Kobelinsky et Chowra Makaremi (dir.)

*Les vulnérables*, Hélène Thomas

*L'arrière-cour de la mondialisation*, Patrick Bruneteaux et Daniel Terrolle (dir.)

*Femmes afghanes en guerre*, Carol Mann

*Enclaves nomades*, Arnaud Le Marchand

*À la poursuite des illégaux*, James Cohen

Correction : Carol Duheyon

Portrait de 4<sup>e</sup> de couverture : Pierre Grosbois  
photographe, [www.pierregrosbois.com](http://www.pierregrosbois.com)

Éditions du Croquant

Broissieux • 73340 Bellecombe-en-Bauges

[www.editionsducroquant.org](http://www.editionsducroquant.org)

Diffusion-distribution : CDE-SODIS

© Éditions du Croquant, mai 2013

ISBN : 978-2-36512027-2

Dépôt légal : mai 2013

Patrick Bruneteaux

# Le colonialisme oublié

De la zone grise plantationnaire  
aux élites mulâtres à la Martinique

Collection TERRA

éditions du croquant





*« Les sciences sont un peu comme les nations : elles n'existent vraiment que du jour où leur passé ne les scandalise plus : si humble, accidenté ou inavouable qu'il ait pu être. Méfions-nous donc de celles qui font avec trop de soin le ménage de leur histoire. La psychiatrie, elle, a poussé loin le zèle : longtemps elle n'a toléré que l'amnésie [...] Bon gré mal gré il faudra bien désormais que la psychiatrie vive avec son passé : Robert Castel vient de le lui raconter d'une voix claire et forte. Elle fera, je le crains, la grimace : quelqu'un qui n'est pas psychiatre lui restitue un passé auquel elle ne voudrait pas ressembler. Mais c'est un principe général : histoire n'est pas mémoire. »*

Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, tome II, 1976-1984, [1994] 2001, p. 271-272.



## Avant-propos

Les citations qui suivent, placées par ordre chronologique, se veulent une invitation à saisir le sens sociohistorique de ce livre, résumé dans cette phrase de deux chercheurs américains : « *Dans son étude controversée sur la bourgeoisie noire, E. Franklin Frazier avançait que les mulâtres, les Noirs avec leurs géniteurs blancs, menèrent une existence bien plus privilégiée comparée à leurs pairs "purement noirs". Pendant l'esclavage, ces Noirs plus clairs de peau furent à cette époque émancipés par leurs pères blancs. Après l'esclavage, ces liens de parenté aux Blancs leur donnèrent un avantage sur les autres Noirs dans l'accès à l'éducation, aux professions supérieures et à la propriété*<sup>1</sup>. » Le colonialisme oublié, c'est aussi cela : non pas la bourgeoisie noire en tant que telle, mais la bourgeoisie noire dans ses liens de dépendance au système issu de la plantation, autrement dit au système socioracial colonial installé par les Empires européens en Caraïbe comme dans les Amériques noires en général. Le colonialisme oublié, forclus, oblitéré, en ce qu'il se définit comme une part cachée, profondément taboue, du fonctionnement actuel de ces sociétés sous contrôle de la « métropole », sera d'autant plus farouchement nié que le système plantationnaire perdure encore sous des formes à peine transformées, tant dans les structures économiques que dans la composition des groupes socioraciaux ou, encore, dans l'euphémisation d'une abdication politique lestée par un faux investissement sur « la question statutaire ». Dès lors, quand le post-colonial affectant toutes ces sociétés des *west indies* se décline ici

ou là sous les traits plus figés encore d'un cadre néocolonial, le travail de la dénégation, du mensonge à soi-même, du refus de voir, sera bien plus puissant dans les différentes couches sociales concernées. L'archéologie d'un régime de pouvoir, c'est autant retrouver le dispositif de savoir-pouvoir qui se matérialise à un moment donné que faire face à l'amnésie organisée constitutive de la pérennisation de ce pouvoir.

C'est pour éveiller le lecteur au message du livre que les citations d'acteurs et de chercheurs qui suivent cet avant-propos se situent d'emblée comme traces de cette position scientifique qui pose problème. Et déjà, en elles-mêmes, elles feront figure de scandale. Comment oser rabattre les élites noires actuelles à cette descendance vile issue de l'esclavage, ces « libres de couleur » fabriqués par le Maître blanc ? Il nous semble que ce malaise des traumatisés, des victimes, en cache un autre, bien plus fort encore : les stratégies – ici davantage au sens de Foucault que de Bourdieu – déployées par les dominants insulaires pour masquer un passé encore trop honteux parce que toujours agissant.

En se situant dans l'héritage de Frantz Fanon, on voudrait poursuivre son travail et objectiver ce que d'aucuns appellent, dans d'autres contextes, « la collaboration ». Si ce terme glisse vers l'accusation et, pour cette raison, ne sera plus utilisé dans ce livre, il révèle la charge explosive contenue dans l'enjeu de cette recherche. Pour notre part, nous avons voulu faire œuvre de sciences sociales et montrer que des facteurs sociaux expliquent non seulement l'ordre colonial, mais aussi les orientations qui ont été prises par les groupes dominants martiniquais pendant et après l'abolition de l'esclavage. Sans mésestimer la part d'historicité qui subsiste toujours au travers des luttes et des leaders historiques introduisant des ruptures symboliques, la thèse développée ici sous la forme d'une histoire sociale ou d'une sociologie historique, montre l'enchâssement des structures néocoloniales jalonnant les trois siècles qui ont fait la Martinique sous emprise de la « métropole ». Derrière l'épiphénomène de la « question statutaire » ou les faux-semblants des discours publics autour de la nation, la Martinique est un des rares laboratoires expérimentaux où le monde colonial

se donne encore à voir sous des formes presque épurées dont l'archéologie se fait à ciel ouvert.

*« Grand Général. Nous n'ignorons pas, Grand Général, toutes les représentations qui vous ont été faites à notre désavantage. On nous peint d'une manière si immonde qu'il y aurait de quoi soulever contre nous la plus stable vertu. Nous venons d'apprendre avec un extrême désespoir que les mulâtres, loin de s'intéresser de leurs mères, frères et sœurs esclaves, ont osé nous montrer indignes de jouir comme eux des douceurs que procurent la paix et la liberté de la nation blanche et de pouvoir rendre aucun service à l'État. C'est une absurdité très grande et ce procédé ignoble doit vous découvrir la bassesse de l'âme de cette nation orgueilleuse (traduction : les mulâtres) et vous faire connaître la haine, la jalousie et toute l'horreur du mépris que cette nation (les mulâtres) nous porte. Ce n'est point la jalousie qui nous oblige à nous plaindre des mulâtres, mais la hardiesse qu'ils ont de faire un plan de liberté pour eux seuls tandis que nous sommes une très grande famille. Nous terminons en vous déclarant que la nation entière des esclaves tous réunis ensemble ne forme qu'un seul vœu, qu'un même désir pour l'indépendance de tous les esclaves, d'une voix unanime ne font qu'un cri, qu'une clameur pour réclamer une liberté qu'ils ont justement gagnée par des siècles de souffrances et de servitude ignominieuse. Ce n'est plus une nation aveuglée par l'ignorance et qui tremblait à l'aspect des plus légers châtiments, ses souffrances l'ont éclairée et l'ont déterminée à verser jusqu'à la dernière goutte de son sang plutôt que de supporter davantage le joug honteux de l'esclavage. »*

Lettre de doléance d'un esclave noir adressée au gouverneur de la Martinique et datée du 27 août 1789, signée « La nation entière », in *Esclavage*, tome II, « De la Révolution de 1789 à la libération de 1848 », Conseil régional de la Martinique, *Les Cahiers du patrimoine*, n° 19/20, 2005.

*« Viols. Oui. Incontestablement. Dès l'origine, il y a eu rapt et viols des esclaves [...] puis après l'abolition de l'esclavage et tenez-vous bien jusque dans les années 1950-1960, eh oui car comment appelleriez-vous autrement ce fait que les bonnes-à-tout-faire étaient engrossées*

*par l'employeur de couleur (fonctionnaire ou membre de profession libérale). Le viol a aussi été le fait du "mulâtre", homme libre donc propriétaire d'esclaves de 1700 à l'abolition. L'abolition juridique de l'esclavage n'est pas abolition réelle dans les mœurs. »*

G. Cabort Masson. *Martinique. Comportements et mentalité*, AMEP, 2003.

*« Ce qui maintient la force des colons, ce qui perpétue leur supériorité, c'est précisément la haine que les sang-mêlé ont créée par leur orgueil, entre eux et les Noirs. Les gens de couleur voudraient s'élever jusqu'aux Blancs, mais sans faire monter les Noirs avec eux. Ils ne réussiront pas. »*

V. Schoelcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, CTHS 28, 1998.

*« Aveugles, ceux d'entre nous qui cherchent à profiter d'une délimitation entre nègres et mulâtres : ils ne voient pas leur faiblesse. Inconsciemment ils perpétuent le préjugé de couleur. »*

O. Lara, *Questions de couleurs*, Nouvelle librairie universelle, 1923.

*« Mon peuple, quand hors des jours étrangers germeras-tu une tête bien tienne, le congé dépêché aux traîtres aux maîtres, quand donc cesseras-tu d'être le jouet sombre au carnaval des autres ? »*

A. Césaire, *Hors des jours étrangers. Ferrements*, 1960.

*« Que l'on se représente Auschwitz et Dachau, Ravensbrück et Mauthausen... L'Amérique transformée en "univers concentrationnaire", la parole donnée souverainement aux kapos et à la Schlague. »*

Préface d'A. Césaire au livre de V. Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, PUF, 1948.

*« Il y avait aussi aux Antilles ce petit hiatus entre la Békaille, la Mulâtraillie et la Négraillie. Mais nous nous contentions d'une compréhension intellectuelle de ces divergences. Et puis... La honte et le mépris de moi-même. La nausée. Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on me déteste, on ajoute que ce n'est pas à cause de la couleur. Ici ou là, je suis prisonnier du cercle infernal. Le préjugé de couleur*

*n'est rien d'autre qu'une haine irraisonnée d'une race pour une autre. »*

F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, (rééd.)  
Seuil, 1974.

*« À l'heure actuelle (1964), l'opposition des classes s'ajoute aux contradictions raciales, les intérêts martiniquais s'opposent aux intérêts de la France coloniale, les avantages économiques de certaines couches sociales (par exemple les gros fonctionnaires "de couleur") entrent en contradiction avec les exigences de la dignité d'homme martiniquais dans la mesure où, pour préserver ces avantages, elles se font le docile instrument du régime d'oppression. »*

R. Ménil, *Tracées*, Paris, Jean-Michel Place, 1999.

*« On voyait ainsi en Martinique ou en Guadeloupe, un peuple de descendance africaine pour qui le mot "africain" ou le mot "nègre" représentaient généralement une insulte. »*

E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, 1997.

*« Ainsi, la société de plantation, loin de n'être qu'une forme d'organisation économique, est-elle un système social dont les déterminismes ont affecté profondément les Antilles, en raison du vide humain dans lequel elle s'est implantée et des forces de coercition dont elle a usé pour se maintenir. Les implications théoriques de son existence sont très importantes et n'ont pas été suffisamment examinées ; dans l'évolution des sociétés contemporaines, il s'agit d'une voie originale dont les schémas inspirés d'autres situations rendent mal compte. Or, n'est-il pas curieux que les recherches et les réflexions sur ce thème soient aussi rares aux Antilles françaises ? »*

J. Benoist, *L'archipel inachevé*, Montréal,  
Presses de l'université de Montréal, 1972.

*« Il convient de souligner dès maintenant combien les valeurs et coutumes héritées de l'habitation coloniale continuent d'imprégner tous les Martiniquais malgré les modifications apportées, quelquefois imposées, par la métropole depuis 1948. »*

F. Gresles, « Ambiguïté des modèles et spécificité de la société martiniquaise », *Revue française de sociologie*,  
XII, 1971, p. 528-549.

« *The persistence of “the class arrogance of the black middle class” (citant R. Lewis) was reflected in Walter Rodney’s analysis of Jamaica as a neo-colonial society where “white hearted black men” (de son livre : The Groundings with my Brothers 1971) continued to uphold the philosophy that “black is the lowest natural colour of things, and that white is at the top”. Mulattoes and browns were in an ambivalent position, but while some were in the vanguard of the black consciousness movement, the “vast majority had fallen to the bribes of white imperialism, often outdoing the whites in their hatred and oppression of blacks”. »*

G. Shankar, « Where the Present is Haunted by the Past. Disarticulating Colonialism’s Legacy in the Caribbean », *Cultural Dynamics*, 11 (1), Austin, University of Texas, 1999, p. 57-87.

« *Ph. D. – Il n’y a pas de bourgeoisie nationale ici. Il y a trois couches dans la population : les békés, la classe moyenne et puis les travailleurs. Les favorisés sont à l’aise dans un tel système... Comment vouloir qu’ils se préoccupent d’y développer une bourgeoisie nationale ? Il n’existe aucune littérature explicite sur le sujet. C’est une lacune qui est volontairement entretenue, parce que l’élite et la couche intellectuelle se complaisent dans cette situation. La période esclavagiste a joué un rôle énorme dans ce phénomène.*

*J.S. – Il fallait étouffer ce problème pour que les gens ne s’attardent pas sur les différences de couleur. Pour bien des raisons, le groupe des mulâtres et métis avait également intérêt à ne pas lever le tabou sur cette question. »*

Dialogue entre Philibert Duféal et Juliette Sméralda,  
J. Sméralda, *Philibert Duféal. Militant communiste et syndicaliste martiniquais*, Paris, L’Harmattan, 2012.

« *Il n’existe aucune étude centrée véritablement sur le thème qui nous occupe, on est donc étonné par conséquent du peu d’intérêt porté à un groupe qui démographiquement supplantait les Blancs. »*

L. Abel, « Les livres de couleur à la Martinique de 1815 à 1848 », mémoire d’histoire, université Antilles-Guyane, campus de Schoelcher, Fonds régional, octobre 1999.

« *Le reportage Les derniers maîtres de la Martinique comprend ainsi une interview de l'homme d'affaires béké Alain Huyghes-Despointes : "Quand je vois des familles métissées avec des Blancs et des Noirs, il n'y a pas d'harmonie. Nous, on a voulu préserver la race". D'autres porte-parole de la communauté békée se sont empressés de condamner Huyghes-Despointes et d'affirmer que tout allait bien en Martinique et que ces préjugés appartenaient au passé. L'un d'eux n'a fait que porter atteinte à sa propre cause. Estimant que la communauté békée était plus ouverte que par le passé, Roger de Jabam souligne que sa famille est liée par le mariage à la fois au monde noir et au monde mulâtre. C'est reconnaître implicitement l'existence en Martinique de "trois mondes", exactement comme dans la Martinique de Peau noire masques blancs, il y a plus de soixante ans. »*

D. Macey, *Frantz Fanon. Une vie*, Paris, Fayard [2000], 2011.

« *Pourquoi l'histoire et la mémoire coloniale restent-elles un point aveugle de notre inconscient collectif ? Il ne s'agit plus aujourd'hui de condamner moralement, mais d'opérer un tournant critique... On s'attacherait à analyser la zone grise produite par l'horreur. J'emprunte cette expression à Primo Lévi qui l'invente pour décrire l'espace des "arrangements" quotidiens dans les camps de concentrations – vols, mensonges, passivité, évitements – car je pense qu'elle peut être transposée à l'univers de la plantation. »*

F. Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001.



## Introduction

Aimé Césaire, Frantz Fanon, René Ménénil, Edouard Glissant ou Raphaël Confiant<sup>2</sup> ont certainement été des écrivains engagés, selon des voies différentes, pour soutenir l'idée d'un peuple extrêmement affecté par la situation coloniale jusque dans les dernières années du xx<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Et les études anglophones portant sur les pays de la Caraïbe rattachés anciennement à l'Empire britannique confirment cette logique structurelle de malaise identitaire, voire de traumatisme<sup>4</sup>. Sans prétendre être exhaustif ou arrimer toutes les causalités à un facteur explicatif unique lumineux, cet ouvrage a pour ambition d'interroger certains aspects de la vie locale martiniquaise actuelle en les rapportant à une perspective sociohistorique : repenser trois siècles d'histoire selon une trame resserrée qui restituerait une part de sens à cette « *hystérie des Martiniquais* » (Césaire), cette « *malemort* », « *morbidité* », « *dépérissement* », « *délires verbal* » (Glissant), ce « *spectacle de la médiocrité dévirilisant* » (Confiant) ou « *folie* »<sup>5</sup>. Dans une introduction à un ouvrage collectif au titre suggestif, Jean Benoist, un des fondateurs de la science sociale de la Martinique, affirmait : « *Les écrits des poètes, des essayistes ou des romanciers antillais sont bien souvent parcourus d'une anxiété latente, d'un harcèlement de questions inassouvies et de réponses toujours remises en cause. Ambiguïté, quête de soi-même, révolte, recherche d'une identité, reviennent sur un point douloureux, le scrutant, tentant de l'apaiser, mais ne calmant une douleur sourde qu'au prix d'une douleur plus aiguë* ». » Ce mal-être, ces malaises, nous les

avons distinctement appréhendés dans les musées locaux, point de départ de notre interrogation sur un « *passé mal dépassé*<sup>7</sup> ».

Rapporter ce constat mille fois avéré par la littérature comme par les anthropologues<sup>8</sup> d'un mal-être persistant des Antillais colonisés ne signifie pas ressusciter une fois de plus les recherches affirmant l'action aliénante de la métropole<sup>9</sup>. D.A. Murray parle même de « *profonde aliénation*<sup>10</sup> » jusque dans la période accompagnant la venue de la départementalisation, dans la lignée de J. Benoist, F. Affergan, F. Gresle, A. Armet, J. Sméralda, sans oublier F. Fanon ou E. Glissant. Cependant, le terme « aliénation » est trop normatif, culturaliste et réifiant, trop connoté aussi politiquement. À l'opposé, les études dites postmodernes sur les Amériques noires ont le grand inconvénient de parler de « culture », comme si les seuls termes du débat se réduisaient au primordialisme de l'africanité, à la créolisation ou à la totale assimilation (avec ses variantes portant sur la déstructuration, l'aliénation, la morbidité) au cadre de la société esclavagiste puis post-esclavagiste. Nous verrons, dans cet ouvrage, que nous avons systématiquement exploité les recherches qui abordent au contraire *les groupes* : soit qu'ils s'incarnent au travers de positions professionnelles, de castes institutionnelles, de groupes socioraciaux ; soit qu'ils s'expriment dans des dispositifs, des œuvres, des discours qui trahissent ces relations. Réduire « la culture noire » à la langue, la religion, la musique ou l'oralité, les surdimensionner par rapport à leur ancrage réel, c'est confiner l'analyse du pouvoir à la seule question des conflits entre les « races » liés aux rapports coloniaux binaires entre les colons européens et les colonisés noirs, retranchés de la sorte dans leurs référentiels « culturels ». Ce culturo-racialisme fait oublier les rapports de socioraciaux qui clivent *les relations entre les Noirs eux-mêmes*. Il enchante la vision « culturelle » d'une entité homogène « noire », hors les fabrications multiples de segments dans les champs du pouvoir : l'économique, le politique et le symbolique. C'est la grande faille des *Cultural studies* centrées sur le postcolonial (S. Hall ou P. Gillroy), accentuant d'autant plus « la culture » que celle-ci est renvoyée avant tout à l'agencéité, à la résistance, au contournement et aux inventions des « Noirs ». Ce culturo-racialisme

populiste et nationaliste s'appuie donc essentiellement sur l'analyse des groupes populaires, omettant d'objectiver la place des élites noires – sauf à les spécifier uniquement du côté des intellectuels et de la littérature – dans une société où leur résistance n'est certainement pas la donnée première de leur mode de fonctionnement. De fait, penser les « Noirs », *tous* les groupes de « Noirs », c'est avant tout penser la manière dont *l'ordre colonial les a divisés pour régner*. Cet ordre connaît bien sûr de multiples déclinaisons et ratés à la Martinique comme dans les autres îles de l'arc caribéen, mais la sociohistoire d'un cadre général est possible.

C'est la structure des groupes sociaux pris dans des enjeux et des effets de pouvoir qu'il faut étudier. Au lieu de penser le milieu local en externalisant d'emblée la causalité (les pratiques coloniales du Blanc colon migrant, de l'État français et de la traite internationale), offrant un panorama social somme toute proche du modèle binaire abstrait colons/colonisés, l'entreprise engagée dans ce livre vise à disséquer les relations entre les groupes sociaux *locaux* dans un cadre colonial<sup>11</sup> global. Il est clair que la tâche est ardue, traversée par des enjeux idéologiques forts puisque, de toutes parts, le chercheur est cerclé par les constructivismes sociaux. Tant la question du « colonial » dans le discours émique<sup>12</sup> que les enjeux autour de l'identité unifiée du « peuple noir » placent le chercheur dans une position inconfortable. C'est la raison pour laquelle la convocation des historiens comme des sociologues de différentes îles de la Caraïbe, les voyages entre les archives, les témoignages, l'iconographie, les entretiens et l'observation, la lecture de la presse écrite comme l'écoute des chaînes de télévision locale, l'apport essentiel des historiens, visent une démultiplication des ancrages empiriques et des données secondaires. Nous mobiliserons aussi les données de plusieurs enquêtes antérieures réalisées sur la pauvreté et l'insertion ces cinq dernières années.

Notre but n'est pas de rechercher ce qui reste d'africanité dans le Martiniquais ou même de créolité, mais de trouver des indices, micro comme macro, d'une forme ancienne locale de « vie sociale totalitaire<sup>13</sup> » qui continue de travailler le « groupe des Noirs » dans le sens d'effets de division durables.



Le « colonial » dans le discours émiqne à la Martinique : les luttes contre l'occupant français et pour l'affirmation du nationalisme martiniquais au travers de son drapeau.

L'ouvrage offre un va-et-vient permanent entre les échelles d'analyse. Selon les enseignements de M. Burawoy ou d'A. Stoler, le travail sociologique localisé ne prend sens que dans le croisement entre le microcorporel et le structural, le monographique régional et le transnational, le local et les forces plus générales qui le traversent<sup>14</sup>. Si le cadrage théorique autour du « colonial » ne peut être séparé de l'analyse située, à la Martinique, des forces coloniales internationales qui ont façonné localement le visage des relations entre les colons et les colonisés, il faut cependant s'appesantir sur la cheville ouvrière du fonctionnement social colonial, à savoir les routines *territorialisées de domination* s'adossant à ce méta-cadre structural<sup>15</sup>. C'est en recentrant l'analyse sur les rapports de force et les pratiques efficaces de domination, et en fuyant le culturalisme du postmodernisme, hors du tissu concret des rapports sociaux, que l'on peut alors identifier les effets à long terme du mode de production de l'ordre colonial. L'esclavage, ce n'est pas d'abord une culture, mais un mode de fonctionnement organisant un

système de violences d'un type particulier qui impose de neutraliser en permanence celui qui peut le contester. Penser le colonial chez les « Noirs », c'est inviter le lecteur à suivre la piste des choses sociales « en chair et en os » : non pas seulement l'intimité sexuelle et l'ordre domestique qui furent des « sites critiques » (pour reprendre l'expression d'A. Stoler) dans la plupart des régimes coloniaux du monde où les risques de subversion commençaient avec les couples mixtes, notamment entre les « indigènes » et les « Blancs pauvres<sup>16</sup> », mais *l'intimité de l'ordre productif plantationnaire*. Le colonial, c'est d'abord un système organisé, localisé, très concret, de la surveillance, de l'intimidation, de la manipulation, de la menace, de la pression, de l'éviction et de la reddition, avec ses acteurs, ses dispositifs de savoir-pouvoir, ses formes de gouvernementalité locales, ses formes d'attachement, ses interactions et ses corps noués, interdépendants et souffrants.

Bien sûr, un tel système n'aurait jamais pu fonctionner sans un appareillage de gratifications. Justement, en important le concept de zone grise, il est possible de montrer que ce type de sociation paranoïaque nécessite de juguler la menace de l'esclave en inventant une contrainte présente au plus près de son corps. Contrainte portée par une fraction des esclaves qui seront rétribués. Le colonialisme plantationnaire suppose, dans son exercice même, une forme institutionnalisée de paiement de « traîtres » au sein d'un ordre économique-politique de services rendus pour le profit colonial des possédants. Nous sommes loin du tambour, de la religion ou de l'oralité. En replaçant l'économie politique au cœur de la pensée du colonial, en la faisant travailler en quelque sorte au travers des liens sociaux qui la matérialisent, il est alors possible de sortir des hypostases de « *l'hybridité* », des « *ethnoscape* » ou de la « *transnationalité* » pour revenir sur le sol bien ferme des relations de domination et des positions de pouvoir que les historiens restituent si remarquablement. Hélas, cette visibilité du pouvoir que la disposition de l'archive publique et surtout privée leur permet de traquer jusqu'au plus petit détail des routines de la plantation, on la perd progressivement au fur et à mesure du temps. Pour la période actuelle, les archives familiales n'existent pas et avec

elles, la structure et le volume du capital des familles noires dominantes. Les secrets reviennent et il faut alors l'ancrage insistant de la sociologie sur plusieurs années, à la manière des Pinçon-Charlot en France, pour percer quelques blindages sociaux des dominants. À la Martinique, on passe ainsi d'une extrême visibilité des libres de couleur ou des mulâtres à une totale invisibilité sociodémographique au xx<sup>e</sup> siècle. On verra que celle-ci s'appuie aussi sur une construction de l'amnésie des pouvoirs coloniaux et du brouillage de cette disposition à fonctionner dans un ordre néocolonial.

Quand l'analyse du colonialisme se fait locale, alors la recherche s'ancre dans l'espace de la plantation. Sans ironie, nous citons une des plus subtiles analystes de la Caraïbe proche du courant postmoderniste : « *Les plantations forment bien la matrice des cultures noires des Amériques. Quelle que soit l'interprétation que les chercheurs seront amenés à formuler quant à ces formes culturelles, il ne fait aucun doute que c'est au cœur de cet univers clos "plantationnaire" que s'élaborent les cadres sociaux qui structurent durablement l'expérience de la diaspora noire*<sup>17</sup>. » Dans cet univers social spécifique, lieu de l'extorsion de la force de travail de l'esclave, le binarisme cède la place à la tripartition, autrement dit au maillon *intermédiaire* entre les colons et les colonisés dans les formes pratiques d'encadrement et de sujétion. Le colonialisme de plantation met aux prises des individus placés au sein de relations définies par l'obligation de produire, régime soutenu par des violences et des contraintes permanentes de soumission au « travail ». Assez curieusement, la science sociale française a peu étudié les relations concrètes *d'intermédiation* de la domination entre l'ultra-minorité de planteurs esclavagistes et l'immense masse des reclus sur « l'habitation » (manière locale de parler de la plantation du fait de la fusion entre l'unité de production et l'unité domestique). Et si les historiens les ont bien identifiées jusqu'à 1848, subrepticement, elles disparaissent du paysage social dès lors que « la République » prend la relève. Plus les dernières décennies s'approchent, dans les objets de recherche, et plus le non-dit envahit la scène sociologique ou celle de l'histoire du temps présent. La myriade d'articles et de livres sur l'oblitération de l'esclavage sous la république impé-

riale française cache elle-même les analyses en termes de groupes socioraciaux en situation coloniale, puis « postcoloniale ». Sur l'unité économique et domestique, et plus largement, dans l'espace local martiniquais insulaire, ces groupes de l'entre-deux ont rayonné de l'époque officiellement coloniale jusqu'à aujourd'hui. L'enjeu du livre est donc là : montrer que le pouvoir colonial suppose une articulation ternaire entre les groupes en présence, de l'huile dans les rouages en quelque sorte, combinatoire qui continue à s'exercer sous nos yeux.

Par ailleurs, cette Martinique impérialisée, où la petite caste des békés a survécu, rempli de ce fait, comme l'enseigne A. Glaeser<sup>18</sup>, le rôle d'un site d'observation particulièrement significatif pour penser les relations socioraciales liées à l'ordre colonial dans l'espace caribéen<sup>19</sup>. En effet, mieux qu'un autre site de l'archipel, il s'agit d'un espace d'observation particulièrement dense où ces relations ont cours ; et elles ont cours de manière presque fétichisée, semblant fonctionner dans une identique distribution des groupes socioraciaux, dans une identique définition économique de l'Exclusif où, comme le résume C. Chivallon, « *on ne consomme pas ce qu'on produit et on ne produit pas ce qu'on consomme* », et enfin, dans une identique structure politique colonie assimilée/métropole. Propriétés exemplaires du lieu qui offrent ainsi un effet grossisseur à la manière du Berlin divisé étudié par A. Glaeser pour rendre compte des relations globales entre Allemands de l'Ouest et de l'Est après la chute du mur. Bien plus que les îles hispanophones – où les structures urbaines et les composantes de la population sont plus proches de l'Europe – ou des îles anglophones, presque toutes « indépendantes » en dépit d'un lien actif de sujétion impériale anglo-saxon, les Antilles françaises – simples « *départements français d'Amérique* » ou, pire, « *régions ultra-marines* » – demeurent figées dans un format qui en font presque un idéal-type wébérien du néocolonialisme. Or, paradoxalement, comme le constate C. Chivallon, ces espaces « républicains » sont considérés comme normaux par les élites françaises : « *N'est-il pas effectivement troublant que des peuples, dont la trajectoire rappelle à bien des égards celle d'autres populations dispersées à la suite d'événements traumatiques, se trouvent tenus à*

*distance, en France, des problématiques formulées sur ces populations (en termes de diaspora) ? Cette rareté française de l'usage de "diaspora" pour le monde noir peut faire penser à une application redevable de préconstruits ou de valeurs implicites. Il y a là matière à redouter un usage restrictif pour ne pas dire discriminatoire, nous répercutant une manière plus générale et certainement inconsciente d'envisager le monde noir des Amériques. Car l'histoire de celui-ci est plutôt brouillée par bon nombre de représentations pas très éloignées de l'exotisme paradisiaque ou encore tributaire d'un imaginaire colonial non révolu qui associe volontiers ces régions de conquête radicale à une douceur de vivre créole et en élimine la charge éminemment douloureuse [...] Résultat d'héritages culturels lourds qui laissent nos catégories et les représentations qui les accompagnent à l'état d'impensé<sup>20</sup>. »*

Dans l'ensemble, les chercheurs français ne sont pas en reste, lesquels prolongent cet éthos de la normalisation<sup>21</sup>.

En fait, une double fétichisation opère. La Martinique n'est pas seulement un cas paradigmatique à étudier en ce qu'elle est l'accentuation la plus pure des aménagements colonialistes dans le temps au regard de ce que l'observateur peut puiser dans l'arc caribéen. Au-delà des survivances de l'ancien système dans le monde de la « départementalisation », cette invitation à une sociohistoire des groupes sociaux *porteurs* du colonialisme, avec pour visée la compréhension du fonctionnement actuel d'une Martinique néocoloniale, force d'autant plus l'analyse que, comme l'éclaire Michel Giraud reprenant Georges Balandier, l'étude des sociétés affectées par le colonialisme se pense comme « totalité ». Alors qu'il n'existe pas de « sociologie française », mais un compartimentage par disciplines et secteurs d'activité, les espaces coloniaux caribéens quant à eux, surtout lorsqu'ils sont engagés sur de tout petits territoires insulaires, demeurent des entités globales qui semblent fétichiser l'étude du temps présent. Les effets diasporiques de l'esclavage, les hiérarchies socioraciales ou les discriminations de couleur sont renvoyés à un passé agissant, pensé comme ordre macro-social pérennisé : « *Les phénomènes raciaux ne peuvent être analysés isolément comme s'ils contenaient en eux-mêmes le principe de leur explication. Il faut au contraire les inscrire dans la structure des classes sociales où leurs significations essentielles résident. En fait, le dépassement dialectique*

que nous proposons est à rechercher dans la totalité que Georges Balandier dénomme “situation coloniale” lorsqu’il affirme que “toute étude concrète des sociétés affectées par la colonisation, s’efforçant à une saisie complète, ne peut s’accomplir que par référence à ce complexe qualifié de situation coloniale”<sup>22</sup>. »

La dynamique spécifique à moyenne portée qui définit l’objet de cette investigation entend restituer toute sa force au principe de la « situation coloniale » locale : *les effets relationnels de la zone grise* combinant, comme l’a vu G Balandier<sup>23</sup>, l’analyse des classes sociales et celle des classes coloniales dans la configuration martiniquaise. Les multiples citations placées en exergue de cet ouvrage invitent le lecteur à déchiffrer le tableau sibyllin de ces dénonciations sociodémographiques qui semblent défier la périodisation. Et pour cause : les effets ternaires (*habitus*), ou aussi *tripartition* (cadre structural) forment un décalque étonnant des relations pluriséculaires entre les groupes sociaux à la Martinique. C’est la *continuité* de ces groupes socioraciaux pris davantage dans une série de liens sociaux fonctionnels que de rapports conflictuels qui dessine l’objet de cet ouvrage. Certes, les textes en exergue l’illustrent, les délateurs existent : les esclaves écœurés de constater la trahison de leurs anciens « frères de misère » ; les intellectuels prenant fait et cause pour les dominés ou s’arrimant au principe du dévoilement, intellectuels dont une large fraction, sans doute majoritaire au sein des dirigeants contestataires, est la descendance des groupes « mulâtres », comme les historiens regroupés autour de G. Sainton le font remarquer. Mais ces effets de résistance symbolique, et pratiques (participation à des insurrections, constitution du parti communiste), sont dans l’ensemble balayés par les effets de pouvoirs systématiques qui définissent l’ordre néocolonial au travers de l’engagement particulier de ce groupe intermédiaire.

Comment, en effet, cette matrice morphologique a-t-elle survécu hors du cadre structurel hégémonique de la plantation coloniale ? Sous quelles formes les résidus de détestation classée et racialisée entre ces trois « groupes » continuent-ils de se manifester ? Comment aussi, d’autres formes de représentations ont-elles tenté de les dissoudre, de les dénier, de les neutraliser<sup>24</sup> ? Comment les différents champs sociaux ventilent-ils les effets

de tripartition ? Dans quelle mesure l'acharnement avec lequel les élites politiques locales issues pour l'essentiel de la bourgeoisie noire polarisent le débat sur la thématique identitaire des « Martiniquais » implicitement ou explicitement contre le métropolitain, efface-t-il avec succès la réalité du modèle ternaire ou trahit-il finalement ce qu'il a pour objectif de dissimuler ? Comment est-il possible de construire des indicateurs objectifs de la pérennisation des anciennes attitudes des commandeurs, propriétaires d'esclaves noirs et professions libérales au service des colons, dans de nouvelles logiques de postes, notamment politiques ou économiques ? Dans quelle mesure différents secteurs sociaux contribuent-ils aussi à révéler/voiler les mécanismes de domination coloniale qui perdurent dans un cadre macro-social travaillé par d'autres influences ?

La logique de la démonstration est la suivante : on se propose de fournir d'abord quelques repères théoriques de la tripartition. On avancera par la suite, sur la base de nombreux travaux historiques, quelques éclairages sur les propriétés de ce lien colonial répressif. On poursuivra l'analyse en montrant comment, après l'abolition formelle de l'esclavage les groupes pris dans cette logique ternaire ont démultiplié leur implication, notamment au travers d'un travail de constitution d'un groupe politique séparé des nègres. On suivra ce compartimentage statutaire et idéologique dans la manière dont les dirigeants politiques ont façonné les représentations collectives. Une analyse empirique permettra de donner à voir comment les enjeux du passé sont désormais lissés, en comparant deux styles muséaux, « mulâtre » et « nègre ». On proposera un panorama de la structure socioraciale de la société néocoloniale martiniquaise au travers de l'analyse objective de ces groupes. On tentera, *in fine*, de donner à voir plus largement comment ce cadre de domination ternaire fonctionne dans la Caraïbe post-esclavagiste.

## Situer le colonialisme oublié : tripartition, zone grise et ambivalence

Revenir sur la hiérarchie békés/mulâtres/nègres n'a d'intérêt que pour montrer un processus historique continu dont les lignes de force dérivent de l'incorporation et de la reproduction, dans la plupart des champs sociaux (division sociale du travail, distribution des pouvoirs, institutions sociales dont les musées étudiés ici), d'un ordre politico-économique fondé sur des divisions socioraciales au fondement du malaise identitaire : « *Situation coloniale (qui) apparaît comme possédant un caractère d'inauthenticité (et qui) cherche constamment à se justifier par des pseudo-raisons*<sup>25</sup> » ; « *putréfactions monstrueuses de révoltes inopérantes... terres consanguines*<sup>26</sup> », le monde colonial est traversé par une souffrance palpable qui se lit, d'emblée, au travers de désignations de l'autre qui ne sont que des injures. Pire, chaque groupe est lui-même en tension entre ce qu'il est et ce qu'il aspire à être. Ces tensions ou ambivalences entre le même et l'autre, entre l'alignement au désir du colon et la détermination à le supprimer, entre la négritude et le blanchiment, impriment sa marque à ce type de structure sociale dans laquelle le bourreau a étroitement défini et imposé les termes de ses relations avec ses choses humaines.

Les effets spécifiques de ce réel qui se dérobe sans cesse ne peuvent se penser hors de la compréhension endogène des mécanismes *relationnels* qui ont uni les colons et les colonisés dans le

fonctionnement et la perpétuation du système d'exploitation. Si toute sociologie est une science du lien social, cette approche sociologique implique de penser des liens sociaux *particuliers* noués dans une structure sociale *anti-sociale*, autrement dit, *ce liant au cœur de la distance* : le système plantationnaire introduit des ruptures dans le rapport entre les humains – déportation et déshumanisations, travail forcé et sanctions physiques, viols et tortures, méfiances et haines, émeutes et marronnage, fidélisations domestiques et ségrégations, délations et intrigues – tout en aménageant des proximités : *une partie des dominés a joué le jeu des dominants*.

L'étude de ces liens sociaux à double détente, dans la dépendance maintenue des uns et dans l'autonomisation accrue des autres, définit en propre le territoire que retient le modèle ternaire : celui des liens et des rituels, des métiers et des institutions, des procédures et des conventions juridiques, des sanctions et gratifications façonnant structurellement des modes d'allégeance à un monde non seulement dominant, mais aussi et surtout *faisant de l'assujettissement continu, mais différencié le substrat même de son fonctionnement et de sa perpétuation*. Cette sorte de saturation de la violence dans les liens sociaux d'exploitation<sup>27</sup> n'avait quelque chance de durer sans organiser simultanément d'autres formes « d'attachement » au système sédimentées dans plusieurs types d'acteurs et de groupes : *les proches et fidèles du maître, lesquels sont issus largement du groupe des « victimes »* prélevées pour fournir le levier nécessaire à cette violence généralisée en acte<sup>28</sup>. Saisir ce qui fait la force de cet ordre, son moteur interne en quelque sorte, suppose de sortir des polarisations<sup>29</sup> ou des oppositions binaires (Blancs/Noirs ; colonisateurs/colonisés ; Martiniquais/métros) en promouvant une analyse fouillée des *prises de possession* relationnelles d'une partie des esclaves ou même des affranchis retournés en dominants intermédiaires et associés aux rouages de l'exploitation coloniale.

Le silence scientifique autour de ce que Césaire appelle les « *traîtres* », depuis les commandeurs sur la plantation jusqu'à la « *mulâtraille* » dénoncée par Frantz Fanon ou Raphaël Confiant, doit être interrogé, au même titre que la

trop grande rapidité de sens commun avec laquelle on accole les étiquettes sociales en les figeant dans des insultes : « *békés* », « *mulâtres* », « *nègres* ».

Cette zone intermédiaire, fondamentale, a été identifiée au travers d'un de ses groupes support (les « *mulâtres* », mais aussi en Caraïbe « *sambo, musteephino, creole, brown skin, clear skin, light skin, red-nigger, dougla and browning*<sup>30</sup> »), notamment dans l'ébauche intellectuelle que fut l'unique numéro de la revue *Légitime défense*<sup>31</sup>, puis au travers de l'essai classique de F. Fanon *Peau noire masques blancs*, relayé trois ans après par la rigoureuse synthèse de Michel Leiris<sup>32</sup>. Aux USA, bien avant ce qui deviendra l'école de Chicago, des chercheurs afro-américains avaient déjà disséqué les spécificités des familles descendant de l'univers plantationnaire, à commencer par F.-E. Frazier, connu pour sa contribution rare *La bourgeoisie noire*, modèle qui a été par la suite affiné et confirmé, en Caraïbe, dans le sud des USA et en Afrique<sup>33</sup>. Dans les *Cultural studies* des *west indies*, ce groupe est nettement identifié, ainsi que ses positions politiques d'allégeance aux puissances impériales<sup>34</sup>, notamment grâce aux travaux de Gad Heuman<sup>35</sup>. En France, la science sociale – car l'histoire sociale a déjà largement identifié et décrit cette caste jusqu'en 1848 – a produit des travaux résiduels sur cette question<sup>36</sup>. Une synthèse utile des recherches sur les dérivations américaines ou caribéennes de ces groupes mulâtres a été récemment rédigée par P. Ndiaye<sup>37</sup>. En dépit des positions de pouvoir occupées, le constat dressé par ces auteurs est celui d'une forte perturbation identitaire des *élites* noires censées représenter et conduire le peuple « noir ». Car cette « *ambivalence de l'élite*<sup>38</sup> », prise entre l'adhésion au système (blanchitude, imitation des manières de faire des maîtres, légitimation du système colonial, dépendance politique) et son rejet (indépendance politique, marronnage, défense de l'identité créole populaire, haine du métropolitain, plus forte semble-t-il aujourd'hui que celle du béké), semble d'autant plus présente que les territoires étudiés demeurent sous l'emprise souveraine des anciens colons et du pouvoir administratif. Entre participation au jeu de l'Autre et aspiration à revendiquer des cadres sociaux propres, entre identification à l'autre et à soi, entre haine de soi et valorisation de soi, les

schémas de tension sont multiples, tant dans les configurations coloniales (anglaise, hollandaise, espagnole, française, américaine...) que dans les périodes successives qui s'échelonnent jusqu'à aujourd'hui. Ce qui émerge, dans la comparaison entre le local et les modèles coloniaux des différents États européens, c'est avant tout cet appel d'air symbolique vers le Blanc et la renonciation à ses attaches identitaires indigènes<sup>39</sup>.

En fait, il s'agira moins d'étudier en soi le corps intermédiaire des « mulâtres » que les *relations de service* à l'ordre colonial, qu'assumeront notamment ceux qui sont désignés comme aidant le planteur dans sa « tâche », mais aussi tous ceux qui, par obligation, adhésion ou marchandages clientélistes, contribuent à maintenir le *statu quo* hors de la plantation. Identifier ces relations de dépendances et d'interdépendances, mais également les effets culturels d'incorporation de ces formes d'acquiescement et de reconnaissance invite à repenser autrement la triade békés/mulâtres/nègres, en tous les cas en complémentarité du racisme et du colorisme.

On parlera plutôt d'effets ternaires – dans les habitus des différents groupes sociaux – et de traces de la tripartition au sein des groupes, institutions, et dispositifs. Ces effets, identifiables, n'en sont pas moins puisés au sein de modèles logiques de comportements et de cadrages sociaux. Car en pratique, les cas concrets, les habitus individuels des acteurs comme la structure de la société martiniquaise, ne se laissent pas appréhender de façon aussi tranchée. Si l'on se contente d'affirmer l'existence d'un effet ternaire que l'on circonscrit le plus souvent au sein de la caste dominante des « mulâtres », la réalité sociale néocoloniale traverse en fait tous les groupes comme les agents singuliers. La dimension assimilationniste du parti communiste martiniquais en fournit une illustration parmi d'autres. Par ailleurs, les dispositions ne sont pas forcément homogènes. L'ambivalence nous semble mieux définir les schèmes mentaux de cette configuration sociale. « L'africanité » ou « l'assimilation », la créolisation comme la déstructuration, si l'on veut bien utiliser pour la dernière fois ces termes, aident au moins à saisir la complexité des socialisations et des identités dans ce dégradé de maîtres et d'esclaves qui a sociohistorique-

ment défini la société coloniale. Si « culture » il y a, elle semble s'ancrer dans un modèle d'intelligibilité accordant toute sa place aux tensions, contradictions, réversibilités situationnelles, multipositionnalités, ou segmentations en fonction des champs sociaux. Les « marrons » ont constitué des communautés autonomes en Guyane comme ils ont pu être un instrument au service de la chasse aux fugitifs en Jamaïque. Certains mulâtres ont été inféodés aux békés là où d'autres ont servi la cause de la lutte contre l'oppression, à l'image de Delgrès en Guadeloupe.

L'effet ternaire étudié dans cet ouvrage, travaillé comme idéal-type, fonctionne en pratique dans une spirale d'attachements (assimilation politique, mimétisme racial) et de détachements (autonomisation politique, insurrections). Mais, au-delà de l'ambivalence, ce qui prédomine, dans cet espace logique « ternaire » d'adhésion/refus, c'est la stratégie tendancielle, lisible et objectivable, de conservation de l'ordre économique-politique colonial par des conglomerats d'habitus perpétuant le système. Ces « Noirs » seront qualifiés de « mulâtres » quand l'effet ternaire « conservateur » sera repéré au travers de discours, de pratiques, de dispositifs, de transactions entre acteurs institutionnels, notamment la classe politique au pouvoir et les élites économiques. Est « mulâtre » ce qui pérennise cet ordre socioracial de dépendance aux békés et à la métropole de la part de « Noirs », alignement que nous retrouverons plus spécifiquement au travers des positionnements actifs de certains esclaves, de certaines couches sociales, de certains groupes institutionnels. Et, on le verra, les processus qui ont conduit à l'indépendance (que l'on pense à l'absurdité, d'un point de vue constitutionnaliste, des expressions « États associés » ou « État partenaire ») des îles britanniques ou hispaniques n'ont guère changé la donne, si ce n'est la révolution cubaine. Quelles que soient les îles, les leviers du passé continuent d'exercer de puissants effets dans la période actuelle même si, on l'a dit, la Martinique offre l'image d'un concentré d'effets rarement atteint ailleurs.

Dans ce jeu mouvant d'adhésion et de repli, on soutiendra l'existence d'un schème ternaire *inclusif* s'opposant au schème dualiste séparatiste : la classique opposition Blancs/Noirs.

Dimension symbolique des classements sociaux issus du système esclavagiste plantationnaire, ce schème s'est transmis dans un cadre économique-politique favorable à sa reproduction jusqu'à aujourd'hui. Ensemble de dispositions spécifiques conduisant certaines fractions de groupes ou certains groupes, en fonction des périodes, des situations et des trajectoires, à se situer davantage dans les enjeux de conservation des structures post ou néocoloniales que dans la rébellion contre la métropole. Si la définition même du groupe des mulâtres engage ces élites dans l'interdépendance néocoloniale, on ne saurait réifier ce groupe. Loin de vouloir réduire ces acteurs à un groupe homogène fonctionnant comme un seul homme, le propos se veut à la fois idéal-typique et sociohistorique. Dès lors, on a conscience que toute la bourgeoisie locale n'est pas réductible à cet engagement dans le jeu. Surtout, c'est la présence d'une classe moyenne méritocratique qui vient perturber ce jeu convenu depuis les années 1960. Une fraction considérable des dirigeants politiques issus des classes moyennes, elles-mêmes issues des classes populaires noires en deux ou trois générations d'ascendants, est entrée en lutte contre l'ordre français. L'indépendantisme ou simplement le refus du *statu quo* se retrouvent aussi bien en politique que dans des espaces multiples de résistance, notamment dans le monde des associations écologiques ou culturelles comme le mouvement social de 2009 l'a montré. D'ailleurs, la forte partition entre la mobilisation de la société civile et la quasi-servilité des élites locales au principe du retour à l'ordre a attesté de l'existence de ce clivage fort entre les strates d'élites locales.

L'enjeu principal de ce livre procède avant tout d'une logique d'éclairage que d'aucuns trouveront caricaturale par son ambition. Il s'agit d'abord d'identifier une réalité globale définissant en propre le colonialisme caribéen, l'abysmale béance entre les apparences et le « texte caché », la résistance « nègre » n'en finissant pas de révéler *a contrario* la vigueur de son emprise. Un colonialisme dont les effets sociaux sont puissants et rendent son analyse incontournable pour qui veut appréhender le néocolonialisme dans le monde caribéen. « Néo » simplement pour dire que l'ordre formel démocratique ajoute une complexité qui n'annihile pas le fond structural.

Si une des dimensions les plus lisibles de ce schème ternaire inclusif a été, du côté du « Noir », l'adulation de la culture du Blanc, au point de se renier, de détester sa peau<sup>40</sup>, on oublie surtout que, dans l'ordre économique, cette « culture » de participation a aussi signifié un rôle actif dans le maintien de l'ordre du travail agricole forcé. C'est ainsi que la logique de « zone grise » – on reviendra longuement sur cette expression empruntée à Primo Lévi – traverse toute la logique de l'exposé. Elle prend pied dans la plantation et affecte d'abord les esclaves eux-mêmes, comme on le verra lors de certaines révoltes où esclaves et mêmes marrons, notamment à la Jamaïque, peuvent se retrouver auprès des colons. Après la disparition du cadre officiel de l'esclavage, les biographies américaines d'anciens esclaves témoignent de nombreux jugements favorables à l'égard de l'ancien maître<sup>41</sup>. Le schème ternaire n'est donc pas réductible à l'examen d'un groupe. Il procède de l'effet de système, un système qui existe dans les dispositions des acteurs (schème ternaire) comme dans les relations entre les groupes dont la division sociale fonctionnelle obéit au principe de la tripartition dans toute la Caraïbe et même plus globalement encore dans les Amériques noires. Il se niche dans les conduites de différenciation autour de la couleur. Il s'incarne dans les jeux d'allégeance et d'arrangement. Il plie les plus dominés courbés dans les tactiques ambivalentes du marronnage. Il traverse tout l'espace social même s'il s'ancre plus fortement dans les conduites de telle ou telle profession ou institution. Il est de l'ordre de l'effet social généralisé<sup>42</sup> même si le propos se concentre autour d'un ensemble de groupes intermédiaires, dont le plus repérable a été socialement catégorisé selon une intention de dénonciation : les « mulâtres ».

Toute la complexité de l'analyse repose sur le repérage de ces « effets » de tripartition au cœur de la « situation coloniale ». Selon quels indicateurs majeurs est-il possible d'isoler ce processus de mise en relation structurale des groupes, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui ? L'hypothèse retenue dans cette recherche, celle qui semble la plus déterminante jusqu'à aujourd'hui, réside dans l'obligation de compenser la faiblesse numérique des planteurs esclavagistes par un système de

« chaînes relationnelles ». En produisant un type de lien social spécifique, les colons planteurs comme les autres groupes colonisateurs (Église, fonctionnaires de l'État français) ont diminué le risque de la révolte permanente.

À cet égard, l'entrée par la relation de service répressif semble extrêmement fructueuse. Elle est d'autant plus importante que l'ordre colonial repose sur la violence de l'esclavage, autrement dit sur une contrainte qui ne repose que très imparfaitement sur l'adhésion. Or, dans les *post-colonial studies*, fortement polarisées sur les résistances des colonisés (les paysans en Inde), la déconstruction des productions culturelles, ou sur les constructions de barrières socioraciales chez les Blancs en colonie comme chez les *black upper classes* des colonies ou des métropoles<sup>43</sup>, l'analyse de la fabrication de cette violence inclusive ne semble guère retenir l'attention. Pour prendre un court exemple, Paul Gilroy réussit le tour de force de parler des effets culturels du monde ancien de l'esclavage sur le temps présent sans jamais parler des acteurs de la force physique. Une fois seulement, en passant, il évoque les « *chasseurs d'esclaves* » qui retrouvent une famille enfuie, dont la mère préférera exterminer ses propres enfants plutôt que de les savoir subir à nouveau ce qu'elle a déjà vécu<sup>44</sup>. Comment penser une « culture » sans tenir compte des divisions socioraciales de la force, l'un des composants majeurs d'un monde social « qui tient par la force » ? Comment est-il possible d'ignorer la division du travail répressif traversant les couches de la population « noire » elle-même, rendant largement caduque la notion même de culture tant les haines et les divisions subsistent dans toutes les îles de la Caraïbe ?

Partir donc des relations de complicité objective entre « les groupes dominants » (capitalistes békés/élites mulâtres/cadres métropolitains) dans la gestion de la masse des esclaves, signifie retrouver les voies de ce régime d'alliances sociales dans les différentes périodes historiques. Cette périodisation socio-historique ne constitue pas le moindre des paradoxes pour celui qui, essentialisant les schémas officiels, isole magiquement une période esclavagiste suivie brutalement par une seconde période coloniale en 1848 qui, à son tour, et miraculeusement, bascule dans la phase républicaine démocratique très précisément en

1946 à la faveur de ce que l'on appelle « la départementalisation » dans l'espace domien. Cette représentation idéologique – parce qu'elle est naïvement et superficiellement institutionnaliste<sup>45</sup> – suppose que les sociétés pourraient changer brusquement dans leur mode de fonctionnement à partir d'une date. Un des contre-exemples historiques les plus éclairants est le traumatisme des Blancs créoles après 1848, lequel se reproduira de génération en génération jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. Cet effet d'inertie des dispositions – ici la nostalgie du passé – va de pair avec des tentatives, largement couronnées de succès, visant à poursuivre le travail forcé sur les plantations (*coerced labor force*). Ce phénomène est attesté dans toute la Caraïbe, notamment à Cuba, sous le terme de *patronato*<sup>47</sup>.

Confondre ainsi un mythe avec un effet juridique interroge fortement le chercheur, à moins de croire que, justement, cette rapidité à forclure le traumatisme renseigne sur les stratégies de ceux qui ont recours à de telles balises de non-conscience. Or, toute la science sociale, celle de la socialisation, des habitus, des mémoires, enseigne les effets d'inertie liés aux inculcations individuelles et aux reproductions structurelles. Bien loin de cette vision institutionnaliste de sens commun qui, exerçant certes des effets sociaux en matière de redistribution des postes et des pouvoirs, montre rapidement ses limites, l'objet sociologique doit être construit, notamment pour montrer que, derrière les formes juridico-politiques, les structures sociales demeurent souvent inchangées.

Cette manière de définir l'objet original – par la structure des rapports de force et de ce fait les liens concrets de délégation dans l'usage du capital répressif – appelle un nouvel éclairage sur le monde antillais français tant la question de la dépendance chez les victimes a été réduite à une *unique logique cognitivo-culturelle assimilationniste*. Celle-ci, très visible chez Frantz Fanon quand il pense l'aliénation de l'Antillais dans les années 1950 et 1960, est abolie par lui dans le passage à l'acte révolutionnaire qui ne retient que le rapport de force purificateur et rédempteur<sup>48</sup>. Il lui arrive incidemment de toucher du doigt la question croisée de la force physique, du capital guerrier et des relations interactionnelles d'assujettissement, sur laquelle on fondera l'exposé.

C'est alors que, dans *Peau noire masques blancs*, il repense l'indicateur du capital guerrier : « *Les rapports colon-colonisés sont des rapports de masse. Au nombre, le colon oppose sa force. Le colon est un exhibitionniste. Son souci de sécurité l'amène à rappeler à haute voix au colonisé que : "Le maître ici c'est moi". Le colon entretient chez le colonisé une colère qu'il stoppe à la sortie.* » F. Fanon identifie distinctement le déséquilibre *des forces numériques* entre le colon et le colonisé. Et il suggère fortement qu'il est important d'étudier les micro-relations de dépendances régulières, un peu comme un dresseur de fauves qui se méfie incessamment du coup furtif, mais fatal. Ce rôle « exhibitionniste », si bien mis en valeur par le bourreau lui-même dans les recettes divulguées par une de ses descendantes – Marie-Reine de Jaham<sup>49</sup> – est ainsi nettement identifié par F. Fanon, mais non travaillé par lui. Il est étonnant que le fin spécialiste du combat en faveur de la libération n'ait pas inversement arrimé sa lutte guerrière sur une pensée du *combat des colons contre la libération*. Car produire ce lien social de sujétion est un combat permanent dans une guerre civile latente ponctuée de nombreux soulèvements et insurrections.

Ce travail vise en quelque sorte à apporter un maillon supplémentaire à son intuition du rôle exhibitionniste du maître. La question de la présence des mulâtres se dissout dans celle plus large des rapports de force numériques initiaux entre les bourreaux et les esclaves. *Comment « le » colon peut-il contrarier un rapport de force numérique à son désavantage et « opposer sa force » ?* Que devient « la force coloniale » dans ce pur rapport de force permanent sur trois siècles ? Que deviennent les groupes supports des bourreaux ou « aides » une fois le colonialisme esclavagiste transformé en colonialisme sans esclave ? Et la question fatidique est : que sont devenus ces groupes intermédiaires dans les dernières décennies de la « départementalisation » ? Pour répondre à toutes ces questions, l'approche sociohistorique des groupes sociaux s'avère essentielle. Elle seule permet de dérouler la trame qui offrira son sens aux enjeux qui se déploient autour de la fabrication muséographique contemporaine de ce passé colonial. Historiquement, la seule préoccupation des colons est d'avoir suffisamment de forces sur l'ensemble des plantations

disséminées, pour « stopper la colère à la sortie », comme nous dit F. Fanon, avant qu'elle n'éclate.

Alors que des dizaines, voire des centaines d'ouvrages sur l'esclavage sont consacrés à l'oppression ou à la révolte, bien peu se concentrent sur ce rapport de force en général, sur la physique du capital guerrier, sur les mécanismes globaux et situationnels de maintien de l'ordre. Or, penser le rapport de force, le capital physique, la logique des corps combattants, c'est simultanément penser les logiques relationnelles qui découlent de l'état numérique du rapport de force. « *Car le déséquilibre démographique pousse les maîtres, sous l'emprise d'un complexe d'encerclement, à établir leur autorité par la crainte*<sup>50</sup>. » Bien peu dissertent sur l'état émotionnel permanent du maître, pris entre la peur, la méfiance et l'écrasement préventif. Bien peu se penchent sur les rationalités foucaaldiennes d'agencement de pouvoir et « *les tentatives pragmatiques pour conjurer une potentielle révolution noire*<sup>51</sup> ». Bien peu décortiquent les techniques relationnelles d'attachement dans le double sens de l'adhésion et de l'enchaînement coercitif. Les insurrections, révoltes, révolutions, jouent le rôle d'événement analyseur faisant émerger la contrainte structurale de l'ordre minoritaire dans sa figure inversée : celle du passage à l'acte de la force contenue à la force libérée. Cette pensée sur la mécanique des forces conduit à réfléchir à la manière dont les planteurs vont tenter de compenser le déficit du capital guerrier. *La logique du rétablissement de l'ordre est l'arbre qui cache la forêt du maintien de l'ordre ordinaire.* Si elle aveugle sur l'existence du modèle ternaire, elle a au moins le mérite de faire surgir des propos qui donnent à voir l'impensé de l'ordre ordinaire : la crainte d'un débordement consécutif au déséquilibre inhérent au rapport de force numérique appelle un solutionnement pragmatique : une politique de production positive de capital physique au service du béké. Plus généralement encore, une politique de distribution de la puissance physique qui court au travers des corps, du contrôle social plantationnaire au contrôle social dans l'habitation, du maintien de l'ordre au rétablissement de l'ordre, de la surveillance à la sanction, de la punition à la torture, de la rétribution à la disqualification, de la pression au lâcher-prise temporaire. Dans l'espace colonial, où l'adhésion ne procède

presque jamais, pour l'esclave, de l'illusio et du cela-va-de-soi dans l'habitus, le monde vécu introduit une subjectivation, une volonté de déprise, une dénonciation sourde contre les oppresseurs, un appel à la liberté lancinant, un hurlement contre le spectacle du viol ou de la mise à mort. Du fait de cette scission originelle, le pouvoir ne peut être bourdieusien, il est foucauldien. Il court dans les dispositifs, dans les chaînes relationnelles, dans le tissu des postes rétribués et des contrôles formels. Il n'est que rarement « une incorporation dans des dispositions durables et transposables ». Les planteurs vont fabriquer, de manière assez homogène, un corps de serviteurs intermédiaires, une zone grise. Celle-ci a d'abord pour vocation de tenir à l'œil les esclaves dans un maillage de surveillances et de délateurs, de prévenir les soulèvements, de participer aux répressions. Car autrement, les békés sont dérisoirement infériorisés.

C'est le cas pendant la Révolution française. La guerre civile gronde à Saint-Domingue et l'Assemblée constituante calcule alors rationnellement le rapport de force, autrement dissimulé dans la trame des actes gestionnaires de domination : « À Saint-Domingue, il y a 450 000 esclaves, 30 000 Blancs<sup>52</sup> et les esclaves ne peuvent pas être considérés comme désarmés ; car des hommes qui travaillent à la culture des terres, qui ont sans cesse des instruments dans leurs mains ont déjà des armes ; il est donc physiquement impossible que le petit nombre de Blancs pût contenir une population aussi considérable d'esclaves, si le moyen moral ne venait à l'appui de la faiblesse des moyens physiques. Ce moyen moral est dans l'opinion, qui met une distance immense entre l'homme noir et l'homme de couleur [le mulâtre], entre l'homme de couleur et l'homme blanc ; dans l'opinion, qui sépare absolument la race des ingénus [les békés], des descendants d'esclaves, à quelque distance qu'ils soient. C'est dans cette opinion qu'est le maintien du régime des colonies et la base de leur tranquillité. Du moment que le nègre qui n'est pas éclairé ne peut être conduit que par des préjugés palpables, du moment que celui qui est dans l'intermédiaire pourra croire qu'il est l'égal du Blanc ; dès lors il devient impossible de calculer l'effet de ce changement d'opinion [...] D'ailleurs rien n'est plus politique, rien ne sert davantage à la subordination qui maintient les colonies, que de lier les affranchis aux ingénus par les bienfaits qu'ils reçoivent de ceux-ci. Ainsi messieurs, si

*vous voulez que les colonies soient tranquilles, donnez-leur ce droit (le droit de vote censitaire), car ce n'est qu'à ce prix que leurs terreurs vont disparaître. Vous ne pouvez pas toucher à ce droit politique concernant l'homme de couleur parce qu'il est l'intermédiaire nécessaire pour le maintien de la subordination coloniale*<sup>53</sup>. » Ce texte fondamental, retrouvé dans les archives départementales de la Martinique, peut être lu comme la loi d'airain des zones concentrationnaires et répond au questionnement de La Boétie, crucial pour penser le monde agricole plantationnaire. Certes, l'existence d'une société coloniale, hors de la plantation, mais intimement interconnectée avec elle, offre une configuration bien différente de celle d'un camp de concentration « rural » en marge de la société totalitaire. Mais la comparabilité repose sur l'existence de ce tiers secteur. Tripartition dont le noyau central est composé de la zone grise dure : les groupes directement investis dans la surveillance et la répression de la masse des opprimés. Si la situation à la Martinique est davantage contrôlée par les colons, lesquels ont suffisamment de pouvoir pour se jeter dans les bras des Anglais, en revanche, en Guadeloupe, la révolte des détachements armés contrôlés par des officiers mulâtres payés. Une grande partie de la classe des békés sera décapitée. Cependant, les libres de couleur s'aligneront vite sur le modèle césairien de la revendication de droits politiques. Dans cette course à la reconnaissance de leur caste, ils seront vigilants et bloqueront tout processus de soulèvement des esclaves, sur l'île comme à la Dominique<sup>54</sup>.

C'est le cas encore en 1848. Lors des soulèvements et émeutes qui jalonnèrent le processus conduisant à l'abolition de l'esclavage, les planteurs blancs se remettent à trembler, craignant leur extermination. À la fois stratégie politique et réelle crainte, cette représentation domine les prises de position des békés : *« Les émeutes et les incendies des journées de Mai qui provoquent la proclamation de la liberté et de l'amnistie du 23 mai 1848 sont des événements connus. En revanche, on a passé sous silence l'affolement et la frayeur des Blancs de Martinique : "Les Blancs avaient perdu la tête. Tous voulaient s'embarquer. La panique était générale." Des émigrants partirent se réfugier à Puerto Rico et en Louisiane [...] Les planteurs ont été écartés du pouvoir local pour la première fois dans l'histoire,*

à l'arrivée des administrateurs Perrinon et Gatine. Les colons temporent, cherchent à s'organiser et à élaborer un plan de lutte. Dans un premier temps, ils exploitent une stratégie de peur, se bornant à agiter le spectre de l'anarchie, de la famine, de l'extermination des Blancs et de l'analogie Guadeloupe-Haïti. Ils veulent faire partager au nouveau pouvoir en place la crainte d'un massacre général<sup>55</sup>. »

C'est toujours le cas en 1870, lors de l'insurrection du sud de la Martinique. Alors qu'un prolétaire noir est injustement condamné au bague pour ne pas avoir salué correctement deux Blancs à cheval sur leur passage, la masse populaire solidaire se soulève. « Le gouverneur écrit alors : "Rien ne peut donner l'idée de la terreur de la race blanche en général. Ce qui a rendu la situation très grave, c'est que tous les Blancs et hommes de couleur riches avaient fui leurs propriétés et abandonné leurs travailleurs" [...] Chez les hommes de couleur, les couches aisées ont pris peur devant les menaces à la propriété. Par réflexe de classe, elles ont fait cause commune avec la bourgeoisie blanche<sup>56</sup>. »

La béance entre le capital guerrier de la minorité des « seigneurs » et le capital physique potentiellement guerrier de la grande masse des esclaves est le problème majeur d'un ordre colonial reposant sur une violence extrême et une faible logique d'adhésion sociale des dominés.

Ce point n'est pas forcément soulevé par les historiens comme un aspect majeur des contraintes organisationnelles qui pèsent sur les colons. Ce que relève toutefois très clairement cette historienne américaine parlant d'une « *inconfortable minorité dirigeant une dangereuse majorité*<sup>57</sup> ». Ce n'est donc pas un problème situationnel comme lorsque l'empoisonnement, le meurtre, la bagarre dégénèrent en perturbations sur telle ou telle plantation. Ce ne sont pas des ruptures de cadres où les soulèvements d'esclaves viennent rompre provisoirement un ordre qui tient. C'est un rapport de force *permanent* qui découle de la très faible part d'adhésion des dominés et de la forte poussée de *subjectivation* de ces derniers au travers des résistances quotidiennes incessantes pour survivre et assurer son maintien en état dans l'ordre plantationnaire lui-même<sup>58</sup>. Un collectif d'historiens de l'esclavage rappelle, en synthétisant la pensée d'un gouverneur oppressé, que « *dans les archives des colonies (Mémoires et rapports*

*des administrateurs), l'esclavage apparaît comme un état violent et contre nature. "Ceux qui y sont assujettis sont continuellement occupés du désir de s'en délivrer et sont toujours prêts à se révolter"<sup>59</sup> ».*

Les békés, aux premières loges, savent de quoi ils parlent, quand ils parlent... C'est le cas de Marie-Reine de Jaham, fille d'une des grandes familles de béké, dans son roman « documentaire » *La grande béké*. La question numérique revient à plusieurs reprises, alors qu'on se situe au début du xx<sup>e</sup> siècle. « *Que peut une minorité blanche face à une écrasante majorité de couleur ?* » ; « *À l'époque où ils ont tué Toinet, beaucoup de békés avaient fui la Martinique. C'était la chose à ne pas faire. Moi j'étais là. À la plantation. Non je n'ai jamais tourné le dos moi ! Un jour à la rhumerie, ils sont venus me chercher. Qu'est-ce que je pouvais faire contre trois mille nègs armés ? Ce jour-là, oui j'ai fait dans ma culotte. (Elle invente une blague et les grévistes rient) J'en ai profité pour aller téléphoner à la gendarmerie. Les CRS sont arrivés immédiatement. À cette époque-là, je m'endormais avec un fusil et un revolver chargés cachés sous mes draps* » ; « *Apprends qu'ici un béké ne frappe jamais un Noir. Tu as enfreint un tabou qui remonte à l'abolition de l'esclavage. Ici il y a des nègs et des békés. Trois cent mille nègs et trois mille békés. Voilà. À la base de tout ce qui se produit aux îles, tu trouves cette réalité. Elle explique tout, si tu réfléchis un peu<sup>60</sup>.* » Le passage de l'esclavage au colonialisme démocratique signifie la conversion d'une logique de domination à une autre, autrement dit la substitution des dominations économique et symbolique (l'art de la négociation, de la corruption, de la gestion du personnel) aux dominations économique et répressive. Mais, pendant la période esclavagiste, la répression systématique ne suffit pas. Elle est doublée par un tissu de liens de dépendances dont la cheville ouvrière est la zone grise.

En effet, cette béance numérique, source de craintes permanentes, ne peut être comblée que par une organisation intermédiaire, aux formats multiples selon les sociétés<sup>61</sup>. À la Martinique, comme dans les autres îles de la Caraïbe, ce qui est très clair dans le cas de Saint-Domingue ou à la Jamaïque, les colons ont « mis du jeu » dans cet ordre concentrationnaire. En étant obligé de s'affilier des « aides », ils ont peu à peu laissé se

constituer, par un effet d'agrégation, une classe intermédiaire qui s'est consolidée sur l'étendue de siècles d'affranchissement et d'alliances au point de susciter, d'ailleurs, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, une réglementation plus restrictive des droits des libres de couleur.

Ainsi, bien qu'elles n'épuisent pas la question des forces répressives, les milices qui quadrillaient le pays Martinique, les troupes de chasseurs de marrons, les aides-bourreaux constituent autant de groupes soutenant le régime répressif plantationnaire. L'exposé soutenu ici entend valider l'idée d'une formation sociale travaillée de l'intérieur pour produire un ordre efficace, sûr et durable : non pas uniquement le racisme, l'aliénation du colonisé ou le colorisme, non pas uniquement des forces armées statutaires venant de métropole, mais la construction d'un lien social spécifique *attachant et retournant* une partie des colonisés : la production d'une « zone grise ». Partir des groupes sociaux et de leur force, c'est sortir du symbolique pour partir du matériel, de l'infrastructure de l'infrastructure : le capital guerrier : « *Malgré le rôle central de la représentation, le sens des analyses post-coloniales repose – et il se distingue en cela du point de vue postmoderne sur le changement discursif – sur l'importance accordée aux réalités matérielles de la vie postcoloniale*<sup>62</sup>. » Structures matérielles qui comprennent bien sûr l'organisation économique, mais aussi les outils répressifs qui interagissent avec des positions professionnelles diverses, dans et hors du cadre plantationnaire. Dans cette division sociale du travail se singularise l'ensemble des métiers *liés* aux forces coercitives.

Tandis que les relations entre les békés et la bourgeoisie affranchie se sont déviées vers l'étude exclusive du mimétisme social (et secondairement économique), tandis que les relations entre cette dernière et les métropolitains se sont trop souvent épuisées aux logiques du mimétisme culturel et politique, tandis que la plupart des recherches sur les mulâtres demeurent insuffisantes en ce sens qu'elles pointent de manière culturaliste le lien entre « la couleur de la peau » et les privilèges sociaux<sup>63</sup>, la construction historique de *la chaîne des dépendances et interdépendances* entre ces trois fractions dominantes de l'ordre colonial, notamment dans l'affirmation de la puissance physique, n'a

cessé d'être remise dans l'oubli ou la dénégation, sauf en l'éloignant dans un lointain passé ou en la rapportant à l'évidence de la force armée métropolitaine. Alors que tant d'études historiques mettent en lumière cette tripartition rapportée aux trois groupes classiques<sup>64</sup>, bien peu de recherches en science sociale, pour la période actuelle, poursuivent cette approche en termes de *rappports de force et de gestion de la force, fondements structureaux du mimétisme et de la haine raciale*. D'ailleurs, même pour les études consacrées à la période précédant l'abolition, rares sont les focales mises sur le groupe intermédiaire. Étudiant les « *libres de couleur* », un historien martiniquais précise : « *Il n'existe aucune étude centrée véritablement sur le thème qui nous occupe, on est donc étonné par conséquent du peu d'intérêt porté à un groupe qui démographiquement supplantait celui des Blancs entre 1815 et 1848... Aucune étude fouillée n'a réellement cerné le groupe des libres de couleur dans son ensemble*<sup>65</sup>. » Ce qu'on peut dire, c'est que cet auteur a tout à fait raison pour la recherche francophone, tandis que de nombreux travaux anglophones seront utilisés ici pour confirmer et élargir cette hypothèse à l'ensemble de la Caraïbe.

La sociohistoire des constructions sociales de la « force », sous cet angle, constitue un rouage essentiel du fonctionnement colonial, *régime d'oppression et de contraintes par corps*. Penser le monde colonial à partir de ses agencements spécifiques du maintien de l'ordre ? Penser le monde colonial à partir d'agents répressifs qui ont disparu depuis 1848 et plus encore depuis la Départementalisation ? Autrement dit, penser le néocolonial à partir de ce qui n'existerait plus ? Pour le dire crûment, si les dominants esclavagistes bourreaux sont toujours là, ces 3 000 Blancs reconvertis en capitalistes plantationnaires, dirigeants de grandes entreprises de négoce ou du tourisme, mais toujours statutairement aiguisés par un travail systématique de séparation socioraciale, qui et où pourraient bien être les aide-bourreaux, ces fameux « mulâtres » et plus largement les « traîtres » ? Et pourquoi leur attribuer un rôle si fondamental ? Et comment ce rôle pourrait-il perdurer quand les structures sociales anciennes qui leur servaient de support ont disparu ? Mais ont-elles disparu ? Là réside l'épine dorsale du travail autour de la dénégation muséographique, laquelle sera

longuement étudiée : ne plus montrer aujourd'hui cette zone grise, ces divisions internes entre Noirs, ces « traîtres » dont parle furtivement Aimé Césaire et dont l'invention théorique remonte à Primo Lévi. La zone grise est simplement le travail permanent de retournement d'une partie des dominés au service du maintien de l'ordre dans un espace de domination extrême.

C'est en partant de ce paradoxe que l'enjeu du propos se dessine. Postuler un ordre néocolonial revient à retrouver de l'ancien dans le nouveau, autrement dit à faire ressurgir des lignes de continuité derrière les apparences de transformations sociales ou politiques « radicales » (abolition de l'esclavage en 1848, abolition de l'ordre colonial en 1946), derrière aussi les transformations réelles de l'ordre social (démocratisation et scolarisation, montée des élites protestataires noires concurrençant la vieille bourgeoisie mulâtre<sup>66</sup>, espaces économiques non réductibles à l'ordre colonial, influences culturelles mondiales, etc.<sup>67</sup>). Si la description postcoloniale de la Martinique revêt quelque signification, c'est bien à travers cette hypothèse de *continuité*, laquelle, paradoxalement, pourrait bien s'ancrer en partie dans le travail de dénégation, voire de déni qui entoure la réalité de ce phénomène comme on le verra distinctement dans l'analyse textuelle et iconographique de la quasi-totalité des musées martiniquais. Dénégation qui emprunte aussi la voie classique de l'idéologie politique, notamment dans le travail classique des représentants qui cadrent les conflits politiques autour d'enjeux qui contribuent largement à masquer la tripartition. Les élites martiniquaises éliminent *totalemment* la question des groupes sociaux, dans un grossissement démesuré du « peuple » ou de la « nation » martiniquaise. Autrement dit, l'existence du schème ternaire se calque sur la carte morphologique des groupes, mais aussi se projette, comme le ferait un criminel, dans l'effacement total des traces mémorielles associées aux pratiques des contributeurs au maintien de l'ordre esclavagiste/colonial.

D'où le fil directeur de la démonstration : partir des cadres structuraux de proximités relationnelles dans l'Ancien Monde pour aboutir au travail contemporain de cadrage symbolique de son voilement dans les musées locaux.

Autrement dit, la prolongation des effets du colonialisme agricole se sédimente sans doute autant dans les structures institutionnelles visibles (positions de pouvoir dans les postes électifs locaux, professions libérales) que dans ce que j'appelle le schème ternaire, cristallisation symbolique durable, dans les habitus, de l'incorporation individuelle des structures coloniales. Et une des plus belles empreintes de ce schème s'imprime dans les musées locaux, figure exemplaire de l'érosion du sens. Car il faut cacher à tout prix ces mécanismes anciens d'interdépendance entre Blancs et Noirs qui se prolongent aujourd'hui. Pour certaines familles anciennes issues des élites « de couleur », les déterminations associées à une longue pratique, transmise de génération en génération, de participation à la domination du peuple colonisé s'ancrent sans doute plus fortement que pour celles, plus récentes, qui n'ont connu leur ascension sociale que dans la phase récente, comme la famille Césaire. Et pour ces acteurs-là, il en va de la conservation du statut de leur famille d'oblitérer la réalité des fondements de leur pouvoir actuel. Étudier la mémoire, notamment la scène muséographique, devient un élément clé dans la possibilité d'avancer la preuve que le malaise existe bien, que la mauvaise conscience est toujours là. Le politique dira que les élites trompent le peuple. Le scientifique s'armera de la sociohistoire pour rendre raison de cette « alliance fonctionnelle ».

La participation à la répression des esclaves constitue le point d'orgue de l'organisation de la complicité sociale mise au point par les planteurs esclavagistes. Mais l'ensemble du « tiers-secteur » déborde largement cette activité de remise en ordre physique des corps. La structure plantationnaire s'est organisée globalement sur le principe d'une zone grise, ce mécanisme d'attachement d'une partie des esclaves à leur propre domination *parce que celle-ci s'allégeait* – là est la gratification majeure – *dans le mouvement même de renforcement de celle des autres*, les « nègres de jardin » (ou « nègres de houe » ou travailleurs forcés dans les champs). Toute forme de trahison suppose un achat social. La participation à la répression se payait au prix de l'affranchissement, de privilèges ou d'avantages divers. L'économie politique de la domination n'est pas une image. Elle est une incorporation de la physique sociale :

contrebalancer le rapport de force physique dans une chaîne hiérarchique qui tient au plus près les esclaves. Plus largement encore, hors de la plantation, dans le cadre sociétal d'ensemble, le même processus est à l'œuvre et mobilise différentes fractions sociales. Le symbole ultime de la participation au jeu n'est-il pas, chez les mulâtres, la possession d'esclaves ? C'est dire que, même hors du premier cercle, hors de l'espace de l'habitation, les effets du modèle se diffusent dans tous les champs sociaux dans un jeu d'interdépendances avec les colons et les forces bureaucratiques métropolitaines. Si l'ordre colonial exogène métropolitain (armée, école, église) est bien étudié, on a encore beaucoup de difficultés à isoler le phénomène de la tripartition dans les relations concrètes entre les élites *locales* qui occupent les postes de commande des différents champs, institutions et lieux de pouvoir. C'est dire que cette réalité est d'envergure et elle interroge autant la sociographie<sup>68</sup> du monde colonial que « les groupes dominants » qui se sont reproduits jusqu'à aujourd'hui, essentiellement dans les institutions administratives et politiques. Le maintien de la structure plantationnaire, dont la figure actuelle est celle de la culture d'exportation subventionnée, a en effet resserré les possibilités économiques de développement. C'est essentiellement hors de l'économie que les « mulâtres » et groupes apparentés se sont reproduits ou diversifiés.

Ce travail n'entend pas s'appuyer sur l'idée de l'existence, aussi complexe soit-elle à définir sociologiquement, de groupes dominants à la Martinique (békés ou groupe des Blancs créoles, bourgeoisie noire ou mulâtres, capitalistes métropolitains, représentants de l'État « métropolitain »), ce qui relève malgré tout du truisme, mais bien de poser l'hypothèse d'une *structuration particulière de l'ordre et des liens coloniaux* qui se sont prolongés, sous diverses formes, jusqu'à nos jours au travers de mises en relations directes (impositions de rôles, collusions ou appuis manifestes dans des situations, des interactions, des événements, des crises) ou structurales (homologies d'habitus, accumulation segmentée du même type de capital, division du travail, définition d'un nationalisme inclusif, construction d'une mémoire « conforme ») entre les fractions dominantes et les fractions du tiers secteur qui avec le temps sont devenues aussi dominantes. Il ne s'agit donc

pas principalement d'isoler un groupe précis, de fait identifié et réifié dans des traits culturels, même si les « mulâtres », en tant que concept logique de la tripartition repensant l'injure émique, définissent le noyau dur du phénomène à observer.

L'enjeu de ce livre consiste à repérer *un ensemble de déterminations* qui travaille la société coloniale puis la société néocoloniale dans le sens de sa conservation. Cet ensemble réunit des « effets de (néo)colonialisme » aussi variés que des groupes sociaux, des institutions, des habitus, des capitaux, des mentalités plus ou moins codifiées (contes, interventions radiophoniques, mémoires biographiques<sup>69</sup>, commémorations). Et bien sûr des musées...

Il existe ainsi un écart ou une tension entre le modèle ternaire colonial et ses dérivés néocoloniaux, plus diffus ; entre le modèle ternaire abstrait et ses dérivés empiriques à la fois résiduels, masqués et submergés aussi par d'autres logiques sociales<sup>70</sup>. D'une certaine façon, tout le monde connaît intuitivement le modèle ternaire, mais personne n'a été, non au bout, mais au commencement de sa logique : les liens du sang<sup>71</sup>, non pas au sens des métissages, creuset de la créolisation, mais au sens de « collaborations » sociales à un ordre, reposant sur la violence, la cruauté et les sanctions physiques à l'encontre des déviants. Monde hiérarchisé nourri d'oppositions intestines, de méfiances généralisées et de liens sociaux cachés, et dès lors revêtu de projections (au sens de la balistique) symboliques fortement négatives et en cascades d'un groupe sur l'autre ; projections si bien rendues par les résultats de l'enquête sociométrique de M. Giraud à la fin des années 1970. Ces médisances socio-raciales, dès la prime enfance, cachent finalement les adhérences en souffrance, comme les structures en castes socioraciales font oublier le mécanisme d'ensemble qui assure ordre et stabilité, production et reproduction d'un monde toujours tendu et prêt à se rompre.

L'enjeu de cet ouvrage est de défendre les concepts de zone grise (ou effets ternaires) et de tripartition (cadre structural) propre à l'ordre colonial puis néocolonial contre la vision dualiste (maîtres/esclaves, Blancs/Noirs) qui domine, dans l'ensemble, comme *master frame*, un sens commun politique que

les commémorations cautionnent à longueur de rituels. Tandis que le modèle binaire est bien fait pour apaiser les vives douleurs du passé, en rehaussant paradoxalement l'acteur social placé en position exclusive de victime (« le Noir opprimé »), le modèle ternaire suscite la colère de ceux qui, pourtant prisonniers d'un ordre d'une extrême violence, ne peuvent supporter de lire des analyses scientifiques les « responsabilisant », les rabaisant au statut de « collabo ». La logique de ce travail se situe, bien sûr, au-delà de ces prises de position inévitables du sens commun, notamment de la part de ceux qui, à n'en pas douter, y verront une attaque en règle contre leurs pouvoirs sociaux. Il ambitionne de montrer que *la structure même* de certains ordres totalitaires implique *de faire participer de force* – et ensuite de créer les conditions sociales d'une collaboration voulue et routinisée – *les victimes elles-mêmes* ; lesquelles sortent de leur condition de victime absolue pour devenir *les agents* d'un système qui va les rétribuer et les façonner de telle sorte qu'il sera possible de leur extraire une utilité sociale d'oppression spécifique. Une partie de ces affranchis est devenue, bien des années après, une élite légitime, soit à ses propres yeux, soit aux yeux des autres. Mais le mouvement de 2009 a encore montré la coupure forte qui sépare la société civile, où se concentrent les masses nègres ou les petites classes moyennes (avec leurs associations et leurs syndicats) et les acteurs politiques, où s'activent les réseaux mulâtres ayant largement investi le champ politique<sup>72</sup>.

Face aux brûlures de l'histoire, à ce passé qui ne passe pas, il n'est pas bon de prendre pour objet aussi bien les niches totalitaires des démocraties (l'ordre colonial républicain, son racisme<sup>73</sup>, ses discriminations, son exploitation économique hors du droit commun métropolitain<sup>74</sup>, ses déportations de vagabonds dans les bagnes<sup>75</sup>, ses pénitenciers militaires<sup>76</sup>) que les luttes entre « dominés noirs ». Et effectivement, les « collaborateurs sociaux » se sont retrouvés autant dans les positions différenciées d'esclavage (commandeur, rôles de serviteurs dans l'habitation) que dans celles des affranchis, murés dans une sorte de caste intermédiaire aspirée par le groupe de référence et sommée de défendre les Blancs menacés jusque dans la manière d'assumer l'abolition de 1848, « *dans une assimilation complète des colonies*

à la métropole » de la part des « *membres de l'élite des gens de couleur*<sup>77</sup> ». Auparavant, en devant assurer des rôles de répression contre les « nègres », où même en occupant des professions de simple service, ces différentes catégories d'acteurs ont créé « *une concurrence des victimes*<sup>78</sup> » qui perturbe le travail de mémoire et la capacité à sortir collectivement les descendants de l'esclavage d'un ancien monde qui, de ce fait, perdure dans le non-dit, dans le spectre qui court du déni jusqu'aux formes multiples de la dénégation<sup>79</sup>, dans la souffrance et le malaise identitaire profond.

Un exemple éclairera le lecteur. Dans un ouvrage du Conseil régional indépendantiste consacré à l'esclavage, la zone grise est inexistante. Non pas au sens où aucun des contributeurs n'en parlerait, mais au sens où les pratiques de zone grise ne sont pas évoquées comme un levier ordinaire dans le fonctionnement de la plantation ou, plus largement, du système colonial local. L'article de G. Desportes, alors qu'il traite de la répression, réussit le tour de force d'opposer les « maîtres » et les « esclaves » sans jamais évoquer les agents répressifs noirs<sup>80</sup>. Pour le reste, la tripartition apparaît, mais hors du champ de bataille de la plantation, uniquement comme groupe des « hommes libres de couleur » qui défendent l'esclavage, mais sans avoir les « mains sales ». Le fossé entre la possibilité d'évoquer les groupes socioraciaux d'une part et, d'autre part, l'examen minutieux des pratiques de zone grise à l'encontre des esclaves, indique comment fonctionne la dénégation. Dans l'euphémisation de l'évocation des différents groupes tiers et dans le passage sous silence des exactions les plus « barbares » des Noirs contre d'autres Noirs.

Outre que le chercheur, dans sa fonction de fossoyeur qui exhume les vérités cachées, s'expose à des « contre-mesures » de dénégation (au sens du torpillage dans la Marine de guerre), la recherche impose plus sérieusement de rompre avec deux courants moralisateurs. Le premier est développé par l'idéologie républicaine qui refuse de voir ce passé esclavagiste en l'enfermant dans « *l'Ancien régime*<sup>81</sup> » ou en croyant en être quitte en se purifiant derrière « l'abolition » formelle de l'esclavage en 1848<sup>82</sup> ; âge mythique qui permet de faire l'économie des luttes sociales des esclaves avant 1848 et du maintien de l'ordre colonial et des discriminations contre les Noirs jusqu'à la fin de la

Seconde Guerre mondiale, voire après. Le second courant est porté par les « descendants d'esclaves » eux-mêmes qui trouvent de bonnes raisons d'« homogénéiser » la souffrance globale du peuple noir, sans développer les différences de classe internes qui prennent leur source dans un rapport différencié à l'ordre esclavagiste et colonial. La caricature de la dénégation, on le verra, s'incarne particulièrement bien dans l'interprétation que les élites locales font de « l'affaire Bissette ».

Mettant historiquement en scène, dans « la situation coloniale », une caste dominante, un groupe intermédiaire et une masse de dominés, le modèle ternaire n'est pas réductible à l'analyse de classes sociales dans les formations capitalistes (bourgeois, petit-bourgeois et prolétaires). Comme le disent F. Cooper et A.L. Stoler, il s'agit de s'intéresser à ce que « *les colonies et les métropoles partagent dans la dialectique de l'inclusion et de l'exclusion et de voir de quelle manière le domaine colonial est distinct de celui de la métropole*<sup>83</sup> ». D'une part parce qu'il renseigne davantage sur le fonctionnement de systèmes totalitaires que sur celui de systèmes démocratiques libéraux dans lesquels l'économie capitaliste moderne s'est enracinée. En effet, la zone grise constitue avant tout un groupe pare-feu dans un ordre de violences où les dirigeants ont presque toujours une peur lancinante de se faire écharper ou empoisonner. D'où l'action préventive contre toute rébellion comme l'a bien vu F. Fanon dans un régime de relations sociales spécifiques frappé du code « *texte public/texte caché* », lequel a été théorisé par J. Scott dans un panorama comparatif des mondes de violences extrêmes (camps, paysannerie inféodée à une dictature, plantations coloniales). D'autre part parce qu'il s'inscrit toujours dans un espace-temps différent : l'ordre plantationnaire colonial originel compose un monde en soi, replié sur un territoire donné. Un propos audacieux pourrait lire dans l'espace insulaire martiniquais un vaste camp de concentration colonial, à l'image des esclaves des « *camps de concentration du système esclavagiste* » selon la proposition de l'historien O. Lara<sup>84</sup>. *Le discours sur la colonisation* d' Aimé Césaire, sa fameuse préface à l'un des livres de V. Schœlcher, vont dans le même sens. Le système colonial global français déborde effectivement le seul cadre insulaire ultramarin dont

il sera question ici. Il comprend aussi l'espace de la métropole à l'intérieur duquel les segments sociaux ne se réduisent pas à ce triptyque socioracial, loin s'en faut. Il y a ainsi coexistence d'une structure sociale métropolitaine (de la bourgeoisie aux classes populaires sans oublier la paysannerie) avec la structure socioraciale propre au monde colonial esclavagiste, puis au monde colonial depuis 1848, enfin au monde « néocolonial » depuis la « départementalisation » de 1946. Compartimentage sociospatial<sup>85</sup> qui existe autant dans les structures totalitaires qu'à l'intérieur de cet espace continuellement développé de la rétention et de l'insécurisation stratégique des migrants que Marc Bernardot résume dans la formule des « guerres de capture » dans les États à la « souveraineté fragmentée ». Cette partition n'est possible que dans un ordre du réel où le territoire est nettement différencié. Ici les camps de concentration, nettement séparés de l'ordre urbain où s'inscrivent les champs sociaux de l'État capitaliste totalitaire ou démocratique ; là un espace insulaire retiré, éloigné de milliers de kilomètres de la métropole, contrôlé à distance par le gouverneur et ses outils répressifs. On décèle encore aujourd'hui cette stratégie du pouvoir à l'égard des publics migrants confinés massivement dans un border line territorial<sup>86</sup>. L'étanchéité territoriale entre l'État global et l'État lié à son « espace ternaire » ainsi que les régimes de violences propres à ces mondes spécifiques, favorisent un emprunt du concept de zone grise.

Cent soixante ans après la fin de l'esclavage, les trois « groupes sociaux » (avec les réserves formulées précédemment) cohabitent toujours sur la même petite île de 1000 kilomètres carrés. Désormais, les 3000 békés font face à 95 % de « Noirs ». Aujourd'hui, le monde antillais peut toujours être justiciable d'une analyse ternaire, derrière l'apparence d'un « peuple martiniquais ». Autrement dit, ce qui aurait semblé aller de soi dans les années 1930 dans les propos du sociologue « socioracial » et peut-être même encore dans les années fanoniennes, en pleine ère de départementalisation, suppose désormais un travail de déconstruction des cadres idéels officiels, souvent convergents. Saisir des indicateurs de ces représentations ainsi que des réalités qu'elles désignent et façonnent de manière plus détournée depuis

que les « Noirs » tiennent le pouvoir local n'est sans doute pas facile. Cette esquisse sociohistorique se voudrait un ouvrage programmatique, à la manière du premier tome de *l'Histoire de la sexualité* de M. Foucault. Entre marqueurs empiriques et problématisations initiales appelant un programme de recherches empiriques diversifiées – notamment une prosopographie des grandes familles mulâtres – cet ouvrage plante d'autant plus un cadre que les thématiques de la zone grise, de l'ambivalence, de l'habitus ternaire, nous convient à développer un nouveau champ de recherches : la manière dont les dominants utilisent les dominés pour maintenir leur ordre propre. M. Foucault avait déjà identifié cette proximité des droits communs avec le pouvoir bourgeois quand il pensait le monde des disciplines et du carcéral, ce désencastrage d'une partie du prolétariat dans le monde « professionnel » des délinquants fonctionnalisés dans le crime « organisé » se reproduisant dans l'institution carcérale au XIX<sup>e</sup> siècle. Rares ont été ceux qui ont prolongé cette pensée, initiée par Marx dans *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, fondement de toutes les détestations de la gauche à l'égard du Lumpen si l'on en croit J.-M. Belorgey. Le régime colonial doit être pensé comme un cas particulier de ces réversibilités d'allégeance, même si sa généalogie invite à descendre au XVIII<sup>e</sup> siècle. Que ce soient les camps de concentration français, anglais, allemands ou russes, un même système est à l'œuvre, comme l'a bien vu le fondateur de l'archéologie des savoirs-pouvoirs. Camps, espaces plantationnaires, milices patronales, groupes armés de mercenaires au service des multinationales en Afrique, sont des dispositifs où sans doute le présupposé foucauldien ultime, celui des effets de pouvoir alignés sur le modèle stratégique et tactique de la guerre, trouve son ancrage le plus réaliste et le plus important à objectiver. Reste que, dans l'espace colonial, les prolétaires esclavagisés sont en partie sortis de leur condition, certains devenant artisans commerçants, d'autres enseignants, une minorité formant une élite économique ou une élite politique (plus fragile compte tenu de l'élection). Est-ce que les effets de pouvoirs originels associés à la zone grise n'ont pas continué à profiler la façon dont cette élite pense son pouvoir ? Voilà une manière de positionner la question du nationalisme et de sa réalité au travers du « projet politique » de la classe dominante noire.

## L'ordre colonial esclavagiste : les dispositifs de la zone grise de la plantation à l'espace global martiniquais

La situation de « victime-bourreau » a été déployée pendant plus de deux siècles et demi sans discontinuer. Au moins une dizaine de générations successives ont été éduquées – hors la situation des derniers arrivés, les « bossales » – hors de tout processus scolaire ou transmission formelle, à voir sa vie dépendre du bon vouloir d'un propriétaire d'esclaves et de ses commis. Sur la terre martiniquaise, il y a à peine plus de 150 ans, régnait un ordre totalitaire sans doute moins terrible que pendant les années de l'Ancien régime, mais toujours moulé sur les mêmes principes et les mêmes réalités. Les administrateurs de Saint-Domingue reconnaissent en 1788 qu'« *il y a des quartiers entiers où l'entière barbarie subsiste dans toute sa force, et les détails en font frémir d'horreur*<sup>87</sup> ». Si des auteurs comme C. Chivallon préfèrent parler de « *régime autoritaire d'une rare violence* », la question n'est pas là. Quelles que soient les variations entre les îles de la Caraïbe, et elles sont nombreuses, depuis le faible nombre d'esclaves (Porto Rico<sup>88</sup>) ou son contraire (Jamaïque et Antilles françaises) jusqu'au nombre d'affranchis en passant par les porosités relationnelles entre « races » ou les régimes institutionnels de traitement (codes, normes en vigueur sur l'habitation), l'analyse ne se situe pas sur un registre monographique qui prétendrait avoir une valeur universelle. Au travers du cas martiniquais, le propos ne vise pas

à offrir une vérité unique valable pour l'ensemble de la configuration esclavagiste en Caraïbe. Il s'agit d'extraire du système de la plantation un régime relationnel homogène qui affecte toutes les situations coloniales, hispaniques, anglophones ou françaises. Peu importe la gradation observable dans les violences administrées, dans un spectre qui va du paternalisme, accru après la « leçon » de Haïti, à la violence nue. C'est la raison pour laquelle on ne parlera même pas des tortures infligées aux esclaves que les historiens ont déjà largement rapportées. La démonstration s'adosse à ce régime disciplinaire généralisé et aux souffrances permanentes, vécues ou ressenties, pour saisir comment les relations sociales de soumission et d'allégeance ont pu produire la zone grise, comme dans n'importe quel camp de concentration de l'Allemagne, elle aussi affectée par ces variations.

Les travaux de F. Régent aident à cerner cette loi sociale de l'habitation plantationnaire au sens générique (production de canne, de café, usines sucrières, distilleries, etc.) en ce qu'elle a produit une tripartition affectant aussi bien le cadre plantationnaire que la société coloniale locale dans son ensemble : « *La population de la Guadeloupe n'est d'ailleurs pas constituée que de maîtres blancs et d'esclaves noirs. Le métissage et les affranchissements ont été à l'origine de la naissance d'une nouvelle classe juridique : les libres de couleur. Cette minorité dérangeante du XVIII<sup>e</sup> siècle est restée dans l'oubli (13/14). Cette culture (coloniale) est en partie partagée par les libres de couleur. À la fois propriétaires de 5 % des esclaves et miliciens chargés de chasser les marrons, les libres de couleur constituent l'idéal vers lequel tendent les esclaves "à talent". Les libres de couleur participent activement au développement économique de l'île (19). Les libres de couleur possèdent des esclaves. Le fait qu'un libre de couleur achète un esclave est révélateur de la mentalité de toute une société et de toute une époque (191). La crainte d'un soulèvement servile général est perceptible à travers toutes les dispositions réglementaires prises pour assurer la "police des nègres" (61). L'utilisation des libres de couleur dans cette tâche particulièrement ingrate qu'est la lutte contre le marronnage renforce la division de la population de couleur (62) (ici au sens de l'ensemble des "Noirs")<sup>89</sup>. » L'auteur montre aussi que, en amont de ces rôles répressifs directs de la zone grise, cette dernière est consubstantielle au fonctionnement de l'habi-*

tation et de la société insulaire dans son ensemble : « À l'intérieur des habitations, un système de hiérarchie fondé sur la qualification, la couleur et le lieu de naissance assure un contrôle des ateliers par la population servile elle-même. La volonté de certains esclaves de devenir libres les pousse à mieux servir leur maître, à occuper des fonctions de commandement sur les habitations, à dénoncer et à punir ceux qui veulent résister. Lors des complots serviles des années 1790 et 1791, les dénonciateurs sont toujours des esclaves (dont les commandeurs). La participation active d'une partie de la population de couleur au système esclavagiste aux côtés des maîtres est sans doute une des raisons principales de son maintien pendant deux siècles en Guadeloupe. Les colons ont bien compris l'usage qu'ils pourraient faire d'une politique adroite de gratifications pour s'attirer la fidélité et le zèle d'une partie de leurs esclaves utilisés pour asservir les autres<sup>90</sup>. » Cette double inflexion de la zone grise, dans l'ordre interne de la production économique et dans l'ordre sociétal local dans son ensemble, sera conservée dans l'analyse.

La loi de la plantation, quelles que soient les variations coloniales caribéennes et, dans chaque île, les « dispositions » spécifiques des planteurs, puise dans la contrainte structurale suivante : l'économie politique du colonialisme esclavagiste réside dans le fait qu'un petit nombre de Blancs devait extraire le maximum de rentabilité des corps à sa merci, tout en devant éviter de ployer sous la masse potentiellement rebelle. Pour ce faire, individuellement ou en concertation, les planteurs ont peu à peu mis au point un système de filtres, de protections, de garanties oscillant entre la dépendance symbolique (par un statut meilleur, voire la promesse de l'affranchissement) et la menace ou l'emploi de la force. Les ouvrages historiques font l'impasse sur cette réalité ou la minorent dans les travaux francophones, à part quelques auteurs comme L. Abel, D. Rogers<sup>91</sup>, Y. Debbasch<sup>92</sup>, F. Régent ou le collectif autour de G. Sainton<sup>93</sup>. Paradoxalement pourtant, chez ce dernier, alors que ce collectif d'historiens antillais mentionne « l'importance du dispositif d'encadrement, de surveillance et de répression » en présentant les « cinq caractéristiques du travail servile sur l'habitation antillaise », le maintien de l'ordre est relégué en dernière position, après 1/ « la disponibilité complète de l'homme au travail » ; 2/ « le bas niveau technologique et la

*faiblesse de l'innovation* » (sic : cela n'a rien à voir avec le travail !); 3/ « *le bas niveau de spécialisation* »; et 4/ « *L'obligation pour le maître de prendre en charge sa main-d'œuvre* ». Alors que le « *poste de dépense* » (sic) « *encadrement, surveillance et répression* » « *mobilise hors de la production en moyens humains une part importante du potentiel productif* », les auteurs ne l'abordent aucunement en tant que tel dans l'ouvrage, tandis que l'essentiel du propos est réservé aux techniques et aux caractéristiques « *économiques* » de la production<sup>94</sup>. On verra d'ailleurs que cette abstraction des relations humaines du circuit productif est une caractéristique des contenus des musées. Or, si ces postes de commandement forment le substrat social de la classe des mulâtres, le lien entre postes répressifs et émergence d'un groupe intermédiaire porteur du cadre colonial dans la durée n'est pas pensé comme tel. En revanche, déconnecté de son ancrage génétique, le groupe réapparaît, de manière abstraite, dans l'étude des groupes sociaux, comme les auteurs vont les traiter dans un autre chapitre de leur livre, en citant Gad Heuman, un des plus fervents défenseurs du « *triptyque hiérarchique Esclaves/Libres de couleur/Blancs* », « *prisme opératoire* » que les auteurs du livre mobilisent non pas pour penser les rapports sociaux *sur* la plantation, mais la société coloniale dans son ensemble, « *la société esclavagiste insulaire*<sup>95</sup> ». Décrochage dommageable sur le plan scientifique puisqu'il ne permet pas de penser les liens d'allégeance au Maître, les gratifications retirées des postes de dominance (pour parler comme H. Laborit) et la socialisation à la haine des nègres; d'où la facilité avec laquelle les mulâtres seront propriétaires d'esclaves à leur tour dans la logique du mimétisme fanonien. Les auteurs ne pensent pas ce jeu entre les positions sociales et les adhésions macrosociales plus larges. « *Voudrait-on définir le commandeur uniquement par le stéréotype du garde-chiourme du maître au service du système esclavagiste d'habitation que ce serait gravement oublier que, statistiques à l'appui* (mais elles manquent !), *la plupart des dirigeants de révoltes et de complots d'esclaves furent issus des cadres d'ateliers*<sup>96</sup> ? » Si les historiens en question ont mille fois raison de proposer une comparaison caribéenne de la tripartition, laquelle est nettement identifiée par eux, ils oublient de penser, au-delà des cas de réversibilité des rôles (car beaucoup de

marrons ont aussi été achetés pour réprimer les marrons d'à-côté ou des esclaves en fuite), le mécanisme d'ensemble de la structure répressive et les effets d'adhésion à un ordre social hiérarchique et racialisé qui inscrit durablement un habitus ternaire. Derrière les singularités des îles et les spécificités de tel ou tel événement, une même logique socioraciale traverse l'ensemble de l'espace esclavagiste, produisant une caste de mulâtres attachée à cet ordre, dans et après la période officiellement « coloniale ». Et c'est dans ces positions distinctives, d'abord répressives et de services, plus tard de mimétisme économique dans la propriété d'esclaves, plus tard encore dans l'assimilation culturelle, que s'origine objectivement cet *illius* ternaire des libres de couleur.

Ce capital humain répressif, « *poste de dépense* » important comme le rappellent ces historiens, prélevé sur la population des esclaves, se décline au travers de multiples figures sociales, tant sur l'habitation que dans l'espace insulaire des affranchis. Sur l'habitation, émergent des statuts qui se retrouvent d'une plantation à l'autre, avec quelques variations. Dans l'espace colonial, les professions de zone grise sont plus difficiles à discerner puisque, formellement, les affranchis ne dépendent plus du « maître ». Pourtant, tant par la sociologie des interdépendances (familiales, territoriales, professionnelles) que par le jeu des obligations juridiques, les liens de sujétion perdurent bien après 1848, imposant une « collaboration » parfois active au maintien de l'ordre. La position des mulâtres lors de l'insurrection de 1871 est à cet égard éclairante. L'État métropolitain peut leur demander de la fermeté dans la répression sans craindre un retournement de leur conscience. Ce mode de domination tripartite fonctionne ainsi à double détente. Il s'agit d'une part, sur la plantation, d'affilier un corps intermédiaire important de zélateurs à son ordre : enfants métis, fruits des viols incessants des femmes esclaves, lesquels deviennent des privilégiés dans l'ordre domestique.

Sur l'habitation apparaît une hiérarchie du capital guerrier délégué : commandeurs, chasseurs de fugitifs, bourreau, indicateurs, mais aussi domestiques, nègres de talent, maître coq... Il s'agit, dans l'ordre colonial insulaire, d'organiser avec le pouvoir métropolitain un espace de domination permettant de reproduire l'ordre social.



Gravure du XVIII<sup>e</sup> siècle, photographiée au musée Dubuc, Martinique, juillet 2012.

D'où, parallèlement au « *profilage des corps*<sup>97</sup> », et à « *l'ordre régimentaire*<sup>98</sup> » sur la plantation, un travail fonctionnellement identique d'alignement des cadres, ou, au pire, un contrôle à distance des acteurs politico-économiques qui œuvrent dans la zone d'affranchissement.

D'autre part, dans l'espace global de l'espace colonial, ce travail est largement promu par les jeux de transferts de schèmes de la zone grise et les obligations réglementaires. Même les affranchis demeurent soumis, on le verra à cet espace total d'assignation à des rôles guerriers. Les milices ont été créées dans le but de maximiser l'usage de la force des agents conservateurs en regroupant les forces sociales attachées au système dans des unités militaires dûment constituées. La place structurale de la plantation est telle que les cartes de l'époque détaillent la géographie de leur implantation en omettant de situer les villes<sup>99</sup>. L'intervention active (des planteurs, gouverneurs et agents administratifs ou religieux) et la gestion à distance du système colonial (surveillance urbaine, régulation de la main-

d'œuvre, législation sur les droits d'expression, participation aux milices), ont ainsi été largement facilitées par l'endossement de multiples positions, rôles et actions « ternaires ». Soit dans les pratiques directes de répression de la masse des « nègres ». Soit dans la réplique : imitations culturelles, détention d'esclaves, professions libérales de « service juridique », clientèle politique de « mulâtres » plus ou moins inféodés, idéologues doudouistes tant malmenés par P. Chamoiseau. Le mimétisme des mulâtres lors du carnaval de Saint-Pierre, jusqu'en 1902, fournit une image commode pour illustrer le propos<sup>100</sup>. Soit dans un jeu plus complexe de « proximité/distance » qui n'interdit pas les contradictions, puisque l'ordre colonial est perturbé par la démocratisation de la métropole à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>101</sup>.

### La zone grise sur l'habitation

Noyau de l'ordre concentrationnaire en Caraïbe, comme l'a synthétisé J. Benoist<sup>102</sup>, la plantation « habitation » repose avant tout sur un « ordre relationnel ». Non pas seulement du fait mécanique de la taille réduite des exploitations comparées aux grandes haciendas d'Amérique du Sud ou de Porto Rico, citée par de nombreux auteurs. Mais aussi parce qu'un modèle de la dépendance s'est institué, définissant une relative étanchéité au cœur de la coprésence, laquelle tient compte de deux configurations sociales spécifiques : l'ordre stabilisé de la dépendance et l'ordre menacé du rétablissement de l'ordre. À l'échelle microscopique, sur la plantation, cette tension entre lien social et distance (pouvant aller jusqu'à la torture) a été abondamment couchée sur papier par les planteurs et intellectuels organiques du colonialisme. Comme l'a bien vu S.L. Dawdy<sup>103</sup> au travers de son étude d'un manuel/guide du bon dresseur d'hommes sur une plantation domestiquant les esclaves, le maître compose avec son matériau humain dans un mixte variable d'attachement et de détachement. La gratification et la distance prudente orchestrent des relations hautement problématiques, tamisées par la double stratégie de la rétribution « pour bons et loyaux services » et des barrières posées afin de préserver le colon des ripostes de ses esclaves. Les historiens ont bien montré, au travers de la restitution des guides,

mémoires, histoires, rapports, souvenirs, des différents agents du système esclavagiste colonial, cette double logique à l'œuvre. C'est d'ailleurs cette part « sociale » du travail de domination qui fait accroire à certains d'entre eux le caractère vivable de la plantation. Vivable au sens de vie presque ordinaire, de « travail » dans un monde de « production ». Illusion fâcheuse qui leur fait omettre de penser l'ensemble des stratégies et des pratiques en cours. Dès lors, deux grandes dimensions du modèle ternaire dans la plantation peuvent être distinguées : les rôles ordinaires hiérarchisés des dépendances et des gratifications d'une part et, d'autre part, les rôles répressifs de rétablissement de l'ordre.

#### Les rôles ordinaires hiérarchisés

L'analyse de la traite et de la plantation montre que des situations ou des statuts très différenciés ont divisé la masse des esclaves<sup>104</sup>. La condition servile la plus courante et aussi la plus exténuante et dangereuse est celle des « *esclaves de jardin* » comme les planteurs les définissent avec ironie (de même avec l'expression « *nègres à talents* » pour les ouvriers qualifiés). Certains sont affectés à la coupe de la canne, d'autres sont un peu plus préservés comme « *nègres à talent* » ou ouvriers dans les usines de transformation (sucre, café, rhum). Ils forment l'immense masse des esclaves, tandis que les domestiques, à la Martinique, avoisinent les 5 %<sup>105</sup>.

Le personnage emblématique de la tripartition, dans le cadre de l'habitation plantationnaire, celui en fait qui s'apparente le plus au kapo, est le commandeur : « *Jusqu'en 1720, le commandeur était toujours un blanc. Mais avec le temps, les maîtres recrutèrent de plus en plus leurs commandeurs parmi les esclaves parce que cela leur revenait moins cher... hommes jeunes et intelligents toujours porteurs de leur fouet, cette cloche des habitations que l'esclave entend toute sa vie jusqu'à son dernier souffle. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les commandeurs deviennent plus nombreux. Ils ont en charge chacun une trentaine d'esclaves. Ils accédaient plus facilement à la "liberté de savane" ou à l'affranchissement en récompense de leurs bons et loyaux services. Si généralement ils étaient mal vus et craints des esclaves à cause de leur brutalité, quelques-uns se placeront pendant du côté des esclaves en prenant leur tête pour le marronnage ou pour*



Gravures du musée de l'Anse Figuiier, Rivière Pilote, 2012.

*les révoltes*<sup>106</sup>. » Le travail forcé agricole se réalise ainsi sous la surveillance permanente de pairs, comme dans un camp de concentration.

Le commandeur fusionne en quelque sorte les rôles de gestionnaire économique, avec l'économiste et le gérant, avec ceux de maintien de l'ordre. L'iconographie le montre toujours avec

un fouet, mais il peut avoir une arme à feu. C'est dire que, même dans l'ordinaire du fonctionnement de la plantation, la répression est toujours présente puisque la réversibilité est toujours possible. C'est elle qui, du maître à chiens au commandeur, des châtiments corporels du Code noir aux tortures d'initiative<sup>107</sup>, signale un régime concentrationnaire. La vie « sociale » économique n'est donc pas séparable de la vie coercitive. Les écrits des planteurs eux-mêmes attestent de l'importance de cette fonction. Il est la cheville ouvrière du régime de méfiance généralisée, rôle aussi important que l'usage de la sanction proprement dite. C. Oudin-Bastide parle de « *d'animalisation* » à propos du commandeur et de son fouet<sup>108</sup>. Le commandeur s'entoure d'indicateurs, de travailleurs zélés, parfois d'une petite troupe d'affidés. Chaque esclave, perdu au milieu du champ de canne, ne sait pas au juste qui est son ami ou son ennemi. Un fonctionnement identique est repérable dans le camp de concentration (et/ou le bagne) et, aussi, de manière générale, dans les institutions que les chercheurs pudiques appellent « totales ». Ce régime de dénonciations est lié, comme l'a bien vu G. Cabort Masson pour qui « *la délation fut érigée en système*<sup>109</sup> », au jeu de la « *concurrence frénétique* » entre esclaves, les plus méritants pouvant espérer la clémence du maître. Ce dernier les affectera vers des tâches moins exténuantes. La division du travail assigne ainsi les plus dominés aux tâches de coupage et d'amarrage de la canne. Pour les hommes, il peut être aussi humiliant de se retrouver paradoxalement dans un rôle de peseur de la canne<sup>110</sup>. C'est dire que ceux qui parlent de « culture », de « travail » et de « vie quotidienne » (se reporter au chapitre V) à propos des conditions socio-économiques sur l'habitation, omettent d'entreprendre la sociologie minimale des relations sociales construites et routinisées en vue du prélèvement d'un travail forcé. Bien sûr, l'adhésion au système implique un dégradé de stratégies, parfois opposées, visant à assouplir la contrainte ou à accorder des marges de manœuvres à certains ou au groupe des esclaves. C'est en ce sens qu'il faut travailler l'économie politique des « loisirs » (bals d'esclaves, chants) sur les sites de plantation. Mais il ne faut pas oublier, pour les mettre en perspective, que même les libres de couleur connurent l'interdiction formelle,

sur toute la Guadeloupe, « *par l'ordonnance du 9 février 1765, de s'assembler et de se regrouper entre eux sous prétexte de noces, festins ou danses*<sup>111</sup> ». C'est ainsi qu'il ne faut pas voir dans les quelques libéralités consenties l'empreinte d'une « culture » sur l'habitation ou plus largement dans l'espace insulaire. Il faut davantage y voir un ensemble composite, variable selon les périodes, les gouverneurs, les contextes et les planteurs, de stratégies de soupape en vue d'éviter les rébellions ou du marronnage.

Sur l'habitation proprement dite, autrement dit la maison du maître sur la plantation, on trouve tout le spectre des « privilégiés », réunissant d'abord les domestiques, les plus fréquemment affranchis par suite de leur proximité affective avec le maître. Un béké propriétaire d'une sucrerie rédige dans son « traité » que « *les domestiques doivent servir de rempart entre le maître et les autres nègres*<sup>112</sup> ». Un historien communiste martiniquais précise : « *Cette domesticité était mieux traitée, mieux nourrie. Les cases étaient plus confortables... La plupart des affranchis furent des esclaves domestiques que les maîtres voulurent récompenser pour services rendus (fidélités, soins en cas de maladie, sauvetage d'enfants). Une certaine familiarité avait fini par s'établir entre les créoles et leurs domestiques. Ce fut notamment le cas des nourrices, les "das"*<sup>113</sup>. » Il y aurait un livre à écrire sur le rôle des das. Personnage le plus proche du maître, parfois même dans l'ordre de la lignée familiale (elle a aidé à accoucher, s'est occupée des enfants, et vit au plus près de la famille du planteur), elle représente la zone grise symbolique. Sa fidélité exemplaire (« *Rien n'est plus fier qu'une da, bonne d'enfants* » axiomatise G. Cabort Masson<sup>114</sup>) la situe d'emblée dans le camp des Blancs. Ce rôle est attesté par sa fonction policière de surveillance, d'indicateur. Situé après l'abolition de l'esclavage, entre 1900 et 1965, tout le roman *La grande béké* s'appuie sur la rumeur, le colportage, la trahison, le renseignement, la délation, et la da figure en bonne place dans cette microsociété de l'interdépendance où tout finit par se savoir. « *Une porte dérobée... C'est par cet escalier que sont passés des dizaines de mes "rabatteurs", c'est ainsi qu'on appelait pudiquement mes espions.* » La da Eudèse – le roman commence exemplairement par une première scène entre la da et la grande béké – se soucie de sa santé, connaît la pharmacopée locale, recueille les

confidences, fait part des informations captées dans un dévouement total et sans appel. La première scène est celle de la da agent indicateur qui rapporte les propos d'une autre domestique qui a vu, elle, quelque chose qui sert la maîtresse. L'information est longue, nourrie, documentée. Un travail de qualité<sup>115</sup> : « *Bien, bien, continue à tendre l'oreille* » conclut Mme de la Jouquerie. La « "Grand" Madam' » recourt aussi au sexe et à l'argent<sup>116</sup> car « *il faut se méfier de tous*<sup>117</sup> ». Un autre membre de la domesticité, Roger, métis de sang noir et béké, « *le fidèle compagnon (sic) de soixante années de labeur* » sera sollicité pour une mission explicite de renseignement sur une jeune fille békée d'une famille concurrente qui tourne autour de son petit-fils<sup>118</sup>.

En ce sens, la domesticité coloniale se situe dans l'exacte ligne politique de Poyen de Sainte-Marie, pour qui au sommet de son ordre racialisé de contrôle et de sanctions se situe le commandeur, « *l'âme de la plantation*<sup>119</sup> ». La surveillance et la manipulation rapprochent ainsi les fonctions d'encadrement, quels que soient leur lieu et leur ancrage statutaire. Le béké guadeloupéen conseille de ne pas frapper les esclaves débarqués, mais de les attacher progressivement au moyen de conseils et d'exhortations proférées par les pairs. Ces préceptes, couchés sur le papier, aident à saisir le travail d'adhésion recherché par le planteur, même si de fortes variations, entre terreur et évergétisme, sont observables au travers des récits des esclaves. Dans cette logique de remise de soi au maître, le rôle des serviteurs qui peuplent la maison du maître n'en est que plus clarifié. La domesticité est cajolée pour autant qu'elle cajole les rêves de toute-puissance du maître et plus généralement de la famille du colon. Elle n'est pas son bras armé, mais son service de renseignement autant que son symbole et son instrument de distinction sociale. C'est la construction de l'abdication totale du sujet, lequel définit un esclavage discret, mais parfait, au sens d'une totale duplication de soi dans l'Autre fidélisé qui assume une fonction de pacificateur, dévoué corps et âme : « *Pollius, fils et petit-fils de Pollius, jardiniers de génération en génération, tend sa main noire, les yeux plongés dans les miens, obstinés et confiants. J'ai vu naître ce Pollius-là, et lui m'a vue grandir, année après année : toujours plus de terres, de pouvoir, de descendance. Sous ses yeux, je suis devenue ce que je suis. Derrière*

*sa silhouette, une autre m'apparaît soudain, jaillie d'un autre siècle : le Pollius de mon enfance, celui qui me portait au galop sur son dos et me taillait des poupées dans des branches de glyricillias. Une vague d'émotions gonfle ma vieille poitrine. Chapeau bakoua à la main, il me lance : "Grand" Madam', bonjou" ! ça ka allé ?<sup>120</sup> »*

Compte tenu de l'absence de statuts protecteurs, l'espace de la domesticité est parfois un monde à risque, entre complicité rapprochée jusqu'à la confiance et rejet brutal de la marchandise humaine. La zone grise se définit aussi comme un état précaire qui renforce les peurs et ancre les preuves de bonne conduite. Lors de son voyage en Caraïbe en 1842, Victor Schœlcher remarque : « *Les rapports entre le maître et l'esclave ont même un caractère plus intime qu'il n'arrive entre nous et nos domestiques. Dans un salon où l'on fait de la musique, où l'on danse, vous voyez nègres et négresses venir tout uniment à la porte, la dépasser et se mettre à regarder ou à écouter. Cette liberté de commerce existe surtout entre les dames et leurs servantes, celles-ci à l'église sont toujours dans le banc, à la maison dans la salle où se tient leur maîtresse, elles se mêlent à tout ; c'est de la familiarité, nous allions dire de l'intimité. Rien n'est plus ordinaire que de les voir emprunter pour aller à une fête les plus beaux bijoux et les chaînes d'or de leur maîtresse. Il y a des choses de la vie coloniale vraiment originales. Vous vendez un domestique, une servante, tant ils vous mécontentent, puis dès le lendemain, ils reviennent chez vous, comme s'ils n'en n'avaient pas été chassés, mangent à votre cuisine, et laissent dans la maison pendant des huit et quinze jours leurs enfants que vous voyez courir, que vous nourrissez et que vous soignez !* » La soumission aux maîtres, derrière le paravent d'une amabilité de surface vite déchirée par la réalité de la vente des esclaves « incommodants », s'affirme autant dans la présence rapprochée de « l'envahissement » que dans l'éjection pour mauvaise conduite.

L'importance de la zone grise ne se décline pas uniquement dans les rôles professionnels officiels et officieux. En fait, s'imbriquant avec les « nègres » demeurés sur la plantation, ces agents du système jouent un rôle de modérateurs, à la fois dans la trame de la vie ordinaire, héros de la cause de l'habitation colportée jour après jour, mais aussi figures emblématiques d'un ordre brouillé où certains Noirs vivent au plus près des Blancs,

sans « racisme », légitimant sans le savoir l'ordre segmenté dans son ensemble ; modérateurs aussi lors de conflits, quand il faut calmer les esprits échaudés, intervenir activement auprès d'un oncle ou d'un cousin meneur, aider le maître à trouver la faille comportementale dans une situation délicate. C'est ce qui se déroule sans cesse dans ce roman documentaire où les relations sociales sont détaillées finement et les domestiques sollicités pour aider la « "Grand" Madam' » à conserver son pouvoir. Des fidèles entourent le maître dans les rôles d'accompagnement de ses activités favorites. Certains « nègres à talents » se distinguent et se singularisent dans un rôle de service proche du maître, notamment les éleveurs et dresseurs de coq pour les *pits* que R. Confiant décrit dans *Le meurtre du samedi-Gloria*.

L'esclavage sexuel peut constituer paradoxalement un privilège. Du fait de cette surcharge apparente de déshumanisation (esclave dans la plantation et esclave sexuel), la femme sélectionnée par le colon bourreau va être retirée des travaux les plus pénibles et pourra espérer un affranchissement pour elle et sa progéniture. La production de la vie même pouvait être interprétée comme une trahison, d'où ce refus de donner des enfants au colon<sup>121</sup>. Et l'historien de noter que « *les avortements volontaires étaient aussi une forme de protestation contre l'esclavage et de vengeance contre les maîtres cruels*<sup>122</sup> ». De l'autre côté de la rive, « *les maîtres accordaient des avantages aux mères de cinq ou six enfants, parfois la liberté de savane* ». En fait, l'ambivalence se retrouve ici comme dans d'autres saillances comportementales. La femme noire pouvait être violée et détester le maître tout-puissant. Mais rien n'interdit de penser, tout au moins pour les générations qui n'ont pas connu la traversée et le viol collectif par les matelots, ainsi que le traumatisme originel de la déportation, que certaines femmes pouvaient être attirées par le colon. Sans doute pour des questions existentielles : « *Beaucoup d'entre elles y voyaient un moyen d'améliorer leur triste sort*<sup>123</sup>. » L'ordre esclavagiste lui-même devait produire cette fascination pour le bourreau, et combien d'hommes ont dû souffrir de voir les plus belles femmes leur être dérobées sans qu'ils ne puissent rien faire, sinon constater leur impuissance et observer que la femme ainsi retirée du groupe des esclaves ordinaires s'attachait à son amant, voire à la progéniture qui découlait de ces unions contes-

tées. La zone grise s'imisce dans le tissu des relations entre les hommes et les femmes, tant par le viol que par cet arrachement à la légitimité de la vie entre dominés. La femme privilégiée, protégée, retirée des travaux les plus pénibles, jouissant de menus avantages sur les autres femmes et bien sûr, sur l'ensemble des autres esclaves, devenait différente avec l'affranchissement, soit d'elle-même, soit de son enfant mulâtre, entré dans le monde des Blancs. « *Ce furent les liaisons qui engendrèrent le plus d'affranchissement : 90 % et plus. Les maîtres l'accordaient à leurs concubines esclaves et à leurs enfants*<sup>124</sup>. » Les nuances issues du rapport sexuel sont nombreuses. Par exemple, pour la France, l'accès à la liberté d'un enfant né d'un dominant blanc et d'une dominée noire a varié dans ses modalités. Pendant les quatre premières décennies de la colonisation, les enfants nés d'une esclave et d'un colon étaient considérés comme libres<sup>125</sup>. Dans le reste du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'abolition, il sera nécessaire d'obtenir une décision expresse du planteur. Le passage du droit du sang à l'affranchissement ajoute encore aux divisions internes entre privilégiés. Le mulâtre originel peut se sentir plus légitime que son successeur soumis au bon vouloir du maître. Schœlcher note pour sa part que les familles peuvent aussi se trouver dans une disposition tactique en « donnant » une de leurs filles au maître : « *Le planteur, malheureusement, n'a rien à forcer sous ce rapport ; tout est à sa disposition, le père et la mère d'une jeune fille à peine nubile, recherchent eux-mêmes pour elle presque comme un honneur les bontés du maître*<sup>126</sup>. »

C'est dire que toute cette zone de familiarisation, y compris sexuelle, a été de nature à diviser profondément le peuple des esclaves, déjà largement divisé par les cloisonnements ethniques dus aux modalités de la traite (mise en esclavage de tribus très nombreuses) et de la transplantation (séparations lors des ventes locales). Noirs foncés et mulâtres, esclaves et petite-bourgeoisie noire affranchie, hommes esclaves et femmes prédateurisées et « protégées », esclaves domestiques de service direct et esclaves domestiques de coulisse<sup>127</sup>, esclaves de l'habitation et esclaves de la plantation (champ et usine), esclaves de l'accompagnement (conducteurs d'engins) et esclaves de la production, esclaves de la domination et esclaves de la soumission, c'est tout un ensemble de zones grises qui se croisent et s'interpénètrent.

### Les rôles répressifs de rétablissement de l'ordre

En 1734, un esclave fugitif est condamné à mort pour marronnage. Il préfère être pendu plutôt que d'accepter la remise de peine qui lui était proposée. Quels étaient les termes du marchandage ? Qu'il accepte « *les fonctions d'exécuteur qui lui étaient proposées par le conseil souverain en échange de sa grâce*<sup>128</sup> ». Voici une victime rebelle qui refuse de devenir un bourreau, une victime rebelle à qui on assigne un destin de traître à son groupe, une victime rebelle à qui on prescrit de devenir le bourreau de son propre groupe dont il devenait un symbole de son affranchissement. Si l'esclave aspire à conserver la vie, il doit entrer dans le processus du don : donner (remise de soi au dominant), recevoir (la vie), rendre (exécuter les basses œuvres). Le maître ne rend pas forcément la « vie libre ». L'héroïsme du marron est symboliquement retourné en son contraire : non pas sortir du système, mais y revenir pour le servir. La tractation est destinée à l'asservir dans la liberté, autrement dit à l'avilir davantage dans son maintien en vie plutôt que dans sa mise à mort. Voici des bourreaux qui livrent en acte une des vérités pratiques de leur mode de fonctionnement : corrompre l'esclave jusque dans sa déshumanisation d'objet passif en en faisant un objet actif au service des maîtres. Il n'aura, dès lors, que cette vie « protégée » qui donne la mort aux autres, lui-même devenant épargné matériellement tout en étant corrompu socialement.

Ce retournement de la victime en « auxiliaire » du colon infirme la vision dualiste classique qui oppose les esclaves en bloc aux maîtres de la plantation. Si la colonisation esclavagiste a laissé tant de séquelles, cela ne vient pas seulement de la violence brutale issue de la domination totalitaire exercée par le colon sur le colonisé « objet ». La difficulté à passer le cap du passé qui ne passe pas dérive des effets pervers de l'ordre même de la plantation qui, comme dans les camps de concentration a dessiné une hiérarchie subtile de la domination et de la dépendance. En créant une foule de postes intermédiaires dans (commandeurs, exécuteurs, domestiques...) et hors de la plantation (la caste d'affranchis imitant les anciens bourreaux, notamment en devenant propriétaire d'esclaves), les maîtres ultra-minoritaires



Gravures exposées pendant la commémoration en 1998 des 150 ans après l'abolition de l'esclavage, Sainte-Anne.

se sont donné les moyens de produire un groupe hybride, celui-là même qu'Aimé Césaire appelait les « traîtres » inféodés aux « maîtres ».

À côté des grandes formations nécessaires pour prévenir ou mater les soulèvements d'esclaves (lire *supra*), les maîtres

délèguent à quelques fidèles serviteurs la chasse et la capture des fugitifs. Quelques-uns d'entre eux sont affranchis et indépendants occasionnels de chasseurs de nègres marrons : « *Le maître s'adressait à un capteur à qui il accordait une prime. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, ceux qui ramenaient des marrons recevaient cinq cents livres de sucre. En 1741, on accorda cent livres en espèce pour chaque capture*<sup>129</sup>. »

Les esclaves pouvaient devenir des guerriers occasionnels tout comme les « libres de couleur ». Il est bien sûr difficile de savoir qui, parmi les esclaves, jouait le jeu dans l'espoir d'une promotion (meilleure place sur la plantation, affranchissement) ou était tenu à collaborer sous peine de mort. Officiellement, un vingtième des esclaves d'un colon devaient participer aux opérations militaires. En 1763, le contingent d'esclaves armés avait été de 3 000. « *Et ceux qui s'étaient signalés par quelque action d'éclat étaient récompensés par des gratifications, des pensions, marques d'honneur et même par le don de liberté lorsque l'action, dit l'ordonnance de 1759, était assez distinguée pour mériter une si noble récompense*<sup>130</sup>. » En fait, le système esclavagiste est construit par les maîtres sur le modèle de tout espace totalitaire. Si l'ordre concentrationnaire est explicitement organisé sur le mode de la kaporalisation, on peut retrouver aussi dans le système esclavagiste des traces de cette recherche d'attachement d'une partie des victimes à l'ordre totalitaire, moyennant des avantages qui ne peuvent s'exprimer que sur le dos des victimes. Après avoir constaté que nombre d'esclaves légitimaient leur soumission jusqu'au point de recevoir des coups de la part des maîtres, Victor Schœlcher ajoute : « *Les esclaves arrivés à ce degré de perversité respectent les Blancs comme des hommes supérieurs faits pour être maîtres, de même qu'eux, pour être serviteurs. Ils ont un profond mépris pour les marrons, les arrêtent impitoyablement lorsqu'ils les trouvent*<sup>131</sup>. » Ainsi, les affranchis veulent se distinguer des esclaves honteux et participent à la capture des marrons dangereux – dont on a vu qu'en Jamaïque ou à Haïti ils pouvaient eux-mêmes devenir des chasseurs d'esclaves – tandis que les esclaves participent aussi à cette chasse alors même qu'ils subissent leur condition juridique d'objet corvéable selon les désirs du maître. Dans les grandes Antilles, une guerre permanente oppose



Gravure prise en photo au musée Dubuc,  
Martinique, juillet 2012.

les esclaves mandatés par le maître et les groupes de marrons, notamment au moyen de l'intéressement : « *La recherche du résistant étant une activité lucrative, il n'est nulle part en sécurité. Blancs organisés en détachement, libres et esclaves collaborateurs peuvent le traquer comme une vulgaire bête. Maîtres et esclaves fidèles voient dans (le) résistant un individu extrêmement dangereux. La peur est si forte chez les chasseurs qu'ils font en définitive peu d'effort pour ramener en vie ceux qu'ils découvrent. Ils tirent même sur l'enfant marron qui court*<sup>132</sup>. » Mais, même dans les petites Antilles, notamment en Guadeloupe, de véritables campements de marrons existaient dans la jungle et dans les mornes<sup>133</sup>.

Tout porte à croire que, en fonction des maîtres, des formes d'exploitation et des périodes, les comportements ont été très variables. Les biographies d'anciens esclaves l'attestent. Beaucoup perdurent après coup dans de forts sentiments de loyauté à l'égard du « maître bon<sup>134</sup> ». On brosse ici une logique de fonctionnement, non une monographie d'une île caribéenne en particulier.

Les esclaves déloyaux, mauvais « travailleurs » ou punis pour une désobéissance, se retrouvaient souvent en cachot. Les ruines du musée Dubuc comme l'iconographie d'une habitation de l'Anse Bertrand l'attestent. En fonction des maîtres et de leur degré de cruauté, les punitions se développaient selon un spectre très proche de ce que l'on peut décrire à propos des bagnes coloniaux français en Guyane ou en Afrique, des camps de concentration allemands. De la rétrogradation sociale à la torture sophistiquée, un dégradé de la douleur était inventé sur chaque habitation. On ne peut donc généraliser le « niveau » de souffrances vécues par les esclaves. Certains maîtres étaient relativement paternalistes quand d'autres se signalaient par un haut degré de maltraitance. Parmi les pires tortures, les historiens ont relevé les mises à mort par les chiens, la pendaison avec les mains derrière le dos, l'enfermement dans un tonneau cerclé de pointes d'acier à l'intérieur et poussé sur le flanc d'un morne. À la différence des camps allemands, davantage bureaucratés, et tardivement orientés vers la productivité des corps, les espaces concentrationnaires coloniaux sont beaucoup plus affectés par l'initiative du maître. Le Code noir, les historiens sont assez d'accords sur ce point, tempère plus les excès qu'il ne définit vraiment l'ordre relationnel en vigueur.

### **Figures de la zone grise hors de la plantation**

Là aussi prévaut la même logique que dans la plantation, mais elle est plus diluée. Le petit monde totalitaire de la plantation ne se décalque pas mécaniquement sur l'ensemble de l'espace insulaire. L'ordre colonial n'est pas l'ordre plantationnaire. La hiérarchie proprement métropolitaine de l'administration coloniale, de l'Église et de l'armée, les espaces urbains marchands, les logiques latérales des ports environnés de marins et d'étrangers viennent « fluidifier » un espace de domination extrême. L'épisode révolutionnaire rappelle fortement ces effets de brouillage en pointant l'autonomie plus forte des acteurs sociaux dans l'espace urbain. Toutefois, de par l'importance économique primordiale des plantations esclavagistes, ce cadre déteint largement sur l'ensemble de la société insulaire. Il y a comme une doublure,

plus complexe, de l'ordre socioracial à l'œuvre sur l'habitation. Les jeux relationnels de dépendance, travaillés sur l'habitation, exercent leurs effets sur la vie sociale insulaire, et ce d'autant plus que l'île est petite, ce qui est le cas des Antilles françaises. Ce que relève remarquablement F. Régent : « *La liberté accordée, si elle défait la relation individuelle entre le maître et l'esclave, crée un réseau social plus complexe liant l'affranchi à son ancien propriétaire. Le libre de couleur, de par son infériorité juridique, est obligé de s'entourer d'un réseau de protections complexe formé de son ancien maître s'il est affranchi, le cas échéant, de son père naturel blanc, et des amis de ceux-ci. Les baptêmes, les mariages, les sépultures, les actes notariés rappellent sans cesse ces liens de clientélisme*<sup>135</sup>. »

Par ailleurs, une hiérarchie sociale d'ensemble du système colonial greffe une seconde zone grise, tant dans les rôles ordinaires que dans ceux du rétablissement de l'ordre. En théorie, les affranchis évoluent dans l'« en-ville », cet espace des mulâtres que P. Chamoiseau convoque pour dessiner les contours du peuple créole qui vit dans les quartiers périphériques. Cependant, en pratique, très fortement avant 1848, sur une forme négociée par



« le « bloc » appelé au XIXe siècle « chambre de discipline » : l'un des lieux de la règle d'une habitation.

la suite, les liens entre les békés et les agents de la zone ternaïre se déploient sous de multiples dimensions. On ne peut que brosser à grands traits les principaux statuts ternaïres, et ce d'autant plus que chaque île de la Caraïbe déploie ses particularités.

### **La hiérarchie sociale d'alignement sur les cadres coloniaux**

Tous les libres n'ont pas forcément été attachés à la zone grise sur l'habitation. Par exemple, à la Martinique, les enfants d'une femme noire et d'un béké deviennent libres à 20 ans pour les garçons, 15 ans pour les filles<sup>136</sup>. Si leur mère a pu avoir un statut protégé, sa descendance peut n'avoir guère participé aux logiques de la maisonnée. Mais il est vrai que, eux aussi, sont affectés structurellement par la logique du système. Ils sont libres du fait de leur statut privilégié sur la plantation avant de devenir des libres dans l'en-ville. En Guadeloupe, un mari esclave se mariant avec une femme libre ou affranchie peut avoir une progéniture libre, l'enfant héritant de la situation juridique maternelle. On le voit, la généalogie entre la zone grise plantationnaire et les élites mulâtres ne saurait être mécanique et suivre un tracé linéaire. C'est la logique d'ensemble du système qui va être analysée, non les statuts juridiques dans toute l'étendue de leurs variations. Cependant, les grandes lignes du processus se retrouvent. Une femme devient libre en tant que « sang-mêlé » avec le Blanc colon. Il n'est pas rare que le béké concède alors une parcelle de terre à sa descendance ou quelques menus avantages. Les liens seront conservés par-delà la vie sur l'habitation. C'est aussi du fait des services exemplaires rendus que l'esclave va être affranchi. Si le commandeur est un esclave, il peut être affranchi au motif qu'il a servi soit le maître (le sauver notamment et bénéficier ainsi de « *l'affranchissement de grâce* »), soit l'intérêt colonial en participant à la répression d'émeutes ou de révoltes, en poursuivant des fugitifs<sup>137</sup>. On le voit ici, la passerelle entre la zone grise et l'accession au statut de libre de couleur est là directe.

Au premier regard, la présentation de ces victimes bourreaux semble rendue plus complexe avec la logique de l'affranchissement. En effet, les anciennes victimes bourreaux vont stopper en quelque sorte leurs activités pour devenir des

« *hommes de couleur libres* » occupant différentes professions dans l'artisanat ou les professions libérales. De zone grise sur la plantation, les mulâtres vont en quelque sorte acquérir une virginité sociale en occupant des postes de prolétaires libres ou de petite-bourgeoisie d'artisans et de commerçants concurrençant les « petits Blancs » des villes<sup>138</sup>. Ceci étant dit, la liberté acquise se vit dans un cadre structural auquel ne peuvent échapper les nouvelles élites métisses.

On saisit comment la zone grise suppose la définition d'un pouvoir moyen sous emprise qui fonctionne à deux niveaux : par intériorisation des principes du système, comme l'attestent les achats d'esclaves par des mulâtres. En 1848, les « libres » possédaient 12 878 esclaves, soit 18 % de la masse des esclaves, soit presque un cinquième de la population des « nègres »<sup>139</sup>, par le maintien d'une tutelle globale externe. Il ne saurait exister de liberté civile ou politique, comme lorsque les chefs noirs demandent l'égalité civique. Il faut, disent les Blancs à propos du mulâtre, qu'on « *ne l'élève qu'à la hauteur convenable*<sup>140</sup> ». Cette hauteur convenable, dans l'esprit des dominants totalitaires, consiste à lever le fusil à la bonne hauteur pour devenir des « *chasseurs de marrons* » et « *contenir les ateliers*<sup>141</sup> ». La participation des mulâtres aux processus de répression constitue à cet égard la forme la plus classique de l'exercice de la zone grise. Le privilège de liberté est concédé moyennant l'obligation de protéger le système.

A. Nicolas, détaille les effets structuraux de l'incorporation de la zone grise, à savoir la logique fanonienne disséquée par un Dubois ou un Frazier aux USA : « *L'attitude des hommes de couleur est très significative. Elle exprime d'abord le fait que dans la société coloniale esclavagiste, l'antagonisme maîtres/esclaves n'est pas le seul, qu'un autre antagonisme existe même entre les classes victimes de l'esclavagisme. Les libres tiennent à maintenir les distances avec les esclaves, même s'ils sont issus d'une même race, même s'ils sont affranchis de fraîche date, même si parfois des mariages mixtes se contractent, même si quelques-uns d'entre eux sympathisent avec la cause des esclaves. Et nous touchons là une donnée fondamentale qui expliquera l'attitude des libres tout au long de la période révolutionnaire. Les hommes de couleur ne revendiquent pas l'abolition de l'esclavage et sont*

*dans l'ensemble favorables à son maintien. Une bonne partie d'entre eux ne sont-ils pas, eux aussi, propriétaires d'esclaves ? N'ont-ils pas un mépris affiché pour la classe inférieure avec laquelle ils ne veulent pas être confondus, même lorsqu'ils sont victimes de discrimination et de vexations de la part des Blancs ? L'aspiration fondamentale des hommes de couleur libres est d'effacer la tâche de l'esclavage et de se hisser à la hauteur des Blancs : c'est l'égalité et ils pensent l'obtenir en récompense "de leurs loyaux services" et de leur "collaboration"<sup>142</sup>. »*

### **La participation aux rôles de rétablissement de l'ordre**

Les travaux de L. Elisabeth ont clairement montré que l'ordre social esclavagiste est de part en part une société militaire. Au sein de cette division complexe en corps régimentaires, selon le rang (noblesse métropolitaine, békés, soldats du rang, mulâtres, affranchis, esclaves), les hiérarchies apparaissent, mais aussi les rivalités et les défections, « à cause des corvées journalières », notamment les activités de police les moins « nobles<sup>143</sup> » comparées aux missions de piratage dans les îles voisines. La noblesse métropolitaine a rapidement trouvé indigne de son rang de participer à la chasse aux esclaves et, dès lors, une division du travail entre les Blancs pays et les libres de couleur a dominé l'organisation des milices<sup>144</sup>. Dans la brèche ainsi ouverte, différents groupes se sont encastrés, et l'on observe « le zèle des marchands de Saint-Pierre les ayant portés à s'offrir d'eux-mêmes pour former de leur corps une compagnie franche<sup>145</sup> ». Parfois même, les planteurs et les mulâtres s'ingéniaient à fidéliser des esclaves en les associant à leur besogne répressive<sup>146</sup>.

L'essentiel des hommes libres est comme quadrillé par une incorporation militaire qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, sera essentiellement tournée vers la gestion des troubles intérieurs. Au sein de cet ordre colonial où « nous nous trouvons dans un système plus militaire que civil<sup>147</sup> », la milice joue un rôle central. En 1788 fut créée la première compagnie d'hommes libres destinée à chasser le marron. « Cette milice désireuse de faire du zèle se révéla très efficace<sup>148</sup>. » En 1789, tout affranchissement est accompagné de l'obligation de servir dans les milices noires<sup>149</sup>. Si la répression armée fait l'objet d'une délégation de l'État, les missions de police ordinaire leur sont refusées<sup>150</sup>. « Les gens de couleur libre devinrent, dès le milieu du

*XVII<sup>e</sup> siècle, une classe dangereuse pour l'ordre colonial. On se proposa même de les expulser des colonies, de les vendre dans les îles par crainte de leur solidarité avec les esclaves noirs et les nègres marrons. Mais leurs rapports avec les planteurs étaient ambivalents. Ces derniers, vivant dans la crainte du marronnage et des révoltes d'esclaves, utilisèrent les libres de couleur pour s'en protéger ou les réprimer<sup>151</sup>. » Des « milices blanches, puis milices de couleur spécialisées dans la chasse aux marrons, troupes royales, organisaient périodiquement des expéditions dans les mornes du centre contre les marrons<sup>15</sup>. »*

Représentant en 1816 une force numérique de 11 000 personnes, face à 10 000 Blancs<sup>153</sup>, les « libres de couleur » constituent une force sociale qui demeure inscrite idéologiquement dans le cadre colonial strict. Ils ne sont que 314 en 1687 contre 5 000 Blancs, 1 276 contre 11 737 en 1753, 5 236 contre 10 634 en 1789, mais 10 786 contre 9 937 en 1826<sup>154</sup>. Or, dans le processus de « blanchiment idéologique » des mulâtres, plusieurs générations se différencièrent. Les plus anciens affranchis se dissocièrent des plus récents, comme en témoigne la structure des milices : « À Saint-Domingue, la compagnie de nègres libres créée en 1697, demeura distincte des compagnies “blanches” dont faisaient partie les “mulâtres”. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, ces derniers demandèrent à constituer des compagnies spécifiques, “séparées de celles des Blancs et Noirs”<sup>155</sup>. »

Cependant, la méfiance structurale originelle demeurait : aucun officier supérieur des milices mulâtres ne pouvait être mulâtre. Le principe de la zone grise est ainsi énoncé du côté des autorités politiques locales : « S'il est dangereux de tout leur accorder, il est injuste de tout leur refuser. C'est un rempart entre nous et les gens de couleur esclaves<sup>156</sup>. » Ainsi, l'armement des dominés suppose une domination maintenue et lorsque, au début de la Révolution française, certains leaders mulâtres demanderont une représentation politique spécifique, non seulement les autorités blanches s'y opposeront, mais simultanément, elles imposeront un désarmement général des « libres de couleur ». Les chefs seront liquidés<sup>157</sup>. De même, sur le plan symbolique, les maîtres veilleront toujours à maintenir des barrières de caste entre libres anciens et libres nouveaux. Les nouveaux affranchis ne doivent pas s'imaginer acquérir d'un seul coup tous les

privilèges possédés par les vieux mulâtres, comme le signale le procureur général de la Guadeloupe en 1830 : « *Il est difficile de concevoir que ce respect religieux des ateliers pour leurs maîtres serait bien affaibli s'ils voyaient un individu sorti de leurs rangs admis tout à coup aux mêmes droits que les libres de naissance et prendre le titre de sieur dans les actes et s'asseoir dans les spectacles et autres lieux publics à côté de ses maîtres*<sup>158</sup>. » D'ailleurs nombreux sont les mulâtres qui, jusqu'à l'abolition de l'esclavage, seront propriétaires d'un de leurs frères de misère. C'est dire que, même dans ces dernières années du colonialisme qui connaissent une mobilisation intellectuelle, des affranchis embourgeoisés n'hésitent pas, de leur propre initiative<sup>159</sup>, à franchir le pas. On atteint ici le cœur de la zone grise, celle où sa densité est la plus forte, celle où le jeu de domination totalitaire est inversement proportionnel à la contrainte qui pèse sur l'ancien esclave. Alors même que des Blancs eux-mêmes commencent à œuvrer pour l'abolition de l'esclavage, on observe que des affranchis riches achètent des nouveaux arrivants esclaves (*bossales*).

Le même Schœlcher qui identifie la zone grise endogène en dénonçant le mulâtre ennemi des « nègres » dont il veut se différencier méconnaît radicalement la zone grise exogène. Quelle est-elle ? Tout simplement la relation de fidélité entre maîtres et libres quant à la répression des « nègres » en situation de soulèvement. Lorsque Schœlcher se remémore l'affaire Bissette de 1823, il loue le rôle délateur des affranchis<sup>160</sup>. Autrement dit, lorsque l'ordre colonial est en jeu, Schœlcher légitime cet ordre plutôt qu'une insurrection qui ferait perdre la colonie à la France, ce à quoi il tient par-dessus tout : « *En vérité, les (maîtres) aussi ont de la bonté. Malgré leurs farouches passions, tout n'est que de premier feu et leur haine n'a aucune ténacité. Lors des fameuses affaires de 1823 (c'est un mulâtre même qui nous en fit l'observation), les Blancs montrèrent un acharnement épouvantable ; à les en croire, il eut fallu déporter toute la couleur... Une fois la déportation décidée, tout à coup il ne se trouva plus que des innocents, chaque Blanc venait à l'autorité recommander tel, tel et tel... En vérité l'émancipation ne sera pas si difficile qu'on le croit. Les colons français ont la fibre fine. Il n'y a pas moins de louanges des nègres et des gens de couleur, toutes leurs conspirations ont avorté parce qu'il*

*y en a toujours quelques-uns qui avertissent les Blancs auxquels ils sont affectionnés, de se garder d'un danger prochain.* » Ils sont enrôlés dans « *ces milices de couleur (qui) avaient pour mission de faire la chasse aux nègres marrons et la police des quartiers*<sup>161</sup>. » On peut encore découvrir des représentations iconographiques de la kaporalisation, comme la peinture de Jules Ferrario datant du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle montre un mulâtre « clair » en train de chasser des nègres marrons plus foncés que lui. Le premier est habillé de vêtements occidentaux, il fume la pipe ; les autres sont porteurs de pagnes et tiennent une hache au-dessus de la tête<sup>162</sup>.

Non seulement les mulâtres doivent participer aux opérations de répression contre les nègres marrons, mais ils luttent aussi ardemment pour se séparer statutairement des inférieurs. Ainsi en est-il de la période révolutionnaire où le début de sédition des esclaves rencontre la délation de mulâtres défendant uniquement leur liberté. Lors du soulèvement du 31 août 1789, « *les autorités avaient été prévenues par des fuites. L'Assemblée coloniale de la Martinique accorda au mulâtre J.-L. Ducoudray 600 francs de pension et au nègre libre Étienne 400 francs pour avoir averti du projet de révolte*<sup>163</sup> ». Or, avant même ces événements, fin août, des « *hommes de couleur avaient publié une sorte de cahier de revendication. Nous en connaissons l'existence par la "Lettre des esclaves" qui a circulé à Saint-Pierre le 29 août 1789. Elle dit : "Nous venons d'apprendre avec un extrême désespoir que les mulâtres, loin de s'intéresser de leurs mères, frères et sœurs esclaves ont osé nous montrer indignes de jouir comme eux des douceurs que procurent la paix et la liberté. Ce procédé ignoble doit vous découvrir la bassesse de l'âme de cette nation orgueilleuse et vous faire connaître la haine, la jalousie et toute l'horreur du mépris que cette nation nous porte... Ce n'est point la jalousie qui nous oblige à nous plaindre de la hardiesse des mulâtres, mais de la hardiesse qu'ils ont eue de faire un plan de liberté pour eux seuls, tandis que nous sommes tous d'une même famille"*<sup>164</sup>. »

Pendant toute la période révolutionnaire, les Noirs libres « *se montrent les exécutants zélés de la répression contre les esclaves* ». Jusqu'en 1848, la kaporalisation subsistera structurellement sur la plantation, quel que soit le régime des affranchissements. D'ailleurs, « *le poids numérique et économique de la classe des hommes de*

*couleur libre se renforce du fait du rôle de plus en plus important qu'ils jouent pour le maintien de l'ordre intérieur et dans les actions militaires lors des guerres*<sup>165</sup>. » Après 1848, il revient à la gendarmerie et à l'armée de prendre la relève. Jusqu'en 1940, et même jusqu'à aujourd'hui, les heurts avec les forces de l'ordre mettent aux prises principalement les ouvriers agricoles et les troupes de gendarmerie à cheval. Dans la seconde moitié du siècle, l'émergence d'un prolétariat et sous-prolétariat urbain signifie la démultiplication des fronts sociaux. Mais les acteurs en présence sont toujours les mêmes : prolétariat nègre contre forces répressives blanches. Ce n'est que dans le courant des années 1980 que l'on assiste à la création de forces de police de sécurité publique noires, lesquelles sont aussi envoyées sur le champ de bataille social, notamment lors de barrages sur le port, lieu névralgique d'approvisionnement depuis la « métropole ». Après 1848 et dans le mouvement de développement politique (« *charges d'édilité* » comme dit E. Glissant<sup>166</sup>, de nouveaux postes s'ouvrent tant pour les « *mulâtres* » que pour « *les fils d'ouvriers agricoles ou d'habitants des bourgs qui auront bénéficié de l'enseignement primaire* ». La zone grise se dilue, hors du système esclavagiste, mais elle se maintient dans l'ordre colonial (1848-1946) tant par l'assimilation dans les « *rôles d'instituteurs et de petits fonctionnaires*<sup>167</sup> » que par la pérennisation du système des plantations et de l'exploitation économique. Si le concept de zone grise semble opératoire pour penser la période coloniale, il devient plus difficile de le modéliser pour la période qui court du colonialisme républicain (1872) jusqu'à la départementalisation. On ne peut omettre de penser, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les politiques d'assimilation et de partage du pouvoir avec une classe politique noire qui s'institutionnalise. Enfin, depuis la départementalisation en 1946, nombre de chercheurs verront abusif le recours à ce concept dans un cadre démocratique de l'État de droit. Pour autant, il faut examiner comment perdure cette culture tripartite, en quoi elle emprunte de nouveaux habits, en quoi aussi elle s'affaiblit progressivement, surtout à partir de mai 68 et des années 1970, avec les mouvements identitaires aux traductions politiques multiples (écologiques, institutionnels, partisans, artistiques).

## **La construction politique des mulâtres de l'Ancien Régime à la Seconde Guerre mondiale : de la zone grise dure à la zone grise molle**

Les formes concrètes de participation de la caste noire dominante à l'ordre colonial ont été construites idéologiquement autour d'une revendication récurrente de maintien de l'esclavage assortie d'une libéralisation politique bénéficiant uniquement aux « mulâtres ». Par suite, dès 1848, le groupe politique mulâtre, désigné comme tel par les békés opposés à ce groupe d'opposition constitué, n'aura de cesse, selon M. Cottias, O. Lara ou M. Sefil, de vouloir l'assimilation dans la République et, de ce fait, de contribuer activement à un travail d'enfouissement de la période esclavagiste. Le déni du passé comme passeport pour la reconnaissance politique ? Interprétation partielle qui omet de penser l'ambivalence de ce groupe tiraillé entre une participation à la fois obligée et mimétique à l'ordre colonial et une montée en puissance de son pouvoir politique local en contrant nécessairement les planteurs méprisants à leur égard. Autrement dit, les « gens de couleur » ont d'autant plus intérêt à cacher l'avant 1848 qu'ils ont à la fois été eux-mêmes très impliqués dans l'ordre esclavagiste et farouches anti-abolitionnistes.

Mais leur propre existence est aussi conditionnée par une lutte politique pour l'accession à des postes de pouvoir locaux, laquelle entraîne et renforce les conflits de pouvoir entre la

caste blanche et la caste métisse constituée dans le système structural de la distribution des couleurs, du pouvoir et des droits. J. Benoist aborde cette pérennisation des relations entre élites blanches et noires, bien plus forte en Martinique qu'en Guadeloupe :

« Mal relevés des coups que leur avait infligés Victor Hugues, les Blancs créoles de la Guadeloupe, peu nombreux, ne formaient pas une société assez solide pour résister à ce nouvel accident, et les terres allèrent, après bien des vicissitudes, à d'autres mains, tandis que l'initiative de création des usines leur échappait, ou ne réussissait pas faute de capitaux. La Martinique comptait au contraire un nombre suffisant de familles riches, soit parmi les Blancs créoles, soit parmi les hommes de couleur pour que le capital local puisse investir dans les nouvelles usines. Malgré de nombreuses mutations, les terres elles aussi furent conservées par le capital martiniquais ; il semble que l'on n'assista qu'à un transfert de biens, soit entre familles blanches, soit entre Blancs et gens de couleur, les terres saisies par le Crédit Foncier échappant ainsi aux sociétés étrangères à l'île [...] Les gros békés... Véritables leaders économiques du groupe blanc créole, en relations d'affaires souvent étroite avec le groupe des hommes d'affaires de couleur, mais plus tournés qu'eux vers les exploitations agricoles, les membres de ce petit sous-groupe tiennent en main l'avenir de la structure traditionnelle des plantations à la Martinique<sup>168</sup>. »

Penser ce groupe, c'est donc rendre compte de ses multiples positions dans des ordres socio-historiques changeants : de la soumission mimétique à l'installation dans une Troisième République les dotant de la possibilité d'agir en groupe constitué ; des positions économiques de propriétaires fonciers et de classes moyennes libérales jusqu'aux positions dominantes des mandats électifs et de la fonction publique territoriale. Les classes moyennes cultivées vont tenter de se constituer en force contre ceux d'au-dessus et ceux d'en dessous. Ils l'ont assumé tant bien que mal pour s'instituer en force politique. Briguer des mandats ne signifie pas uniquement jouer le jeu électoral. Il s'agit, pour un groupe opprimé, de se ménager davantage de liberté au

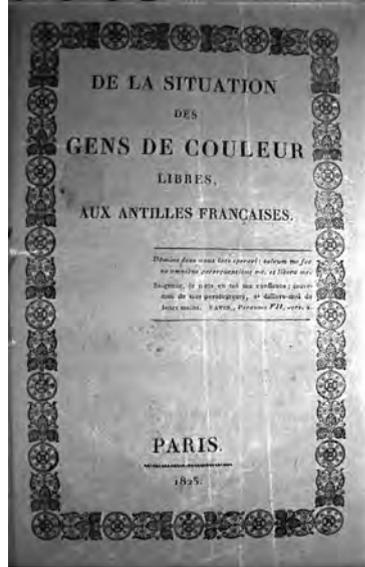
travers de postes où l'éligibilité est de mise. La sociohistoire de ce groupe en torsions, tiraillements et ambivalences, lesquels vont devenir constitutifs de la définition identitaire de cette population flottante, est au fondement d'une idéologie politique spécifique. Elle est sous-tendue par le souci de maintenir les privilèges matériels issus de l'ordre colonial tout en obtenant les droits politiques afférant à la domination économique partiellement subie. L'historiographie a nettement montré comment, dans l'espace colonial français, ce mouvement d'autonomisation du groupe des mulâtres est passé par une allégeance paradoxale aux élites blanches de la métropole. Allégeance qui, plus globalement, a pris les dehors d'une revendication d'assimilation, source de l'adhésion culturelle et symbolique à l'ordre colonial. Se manifeste un groupe spécifique de dominants noirs qui cristallise l'idéologie de l'*autonomie* de la caste proprement dite tout en assumant une remise de soi à l'État français. C'est seulement dans ce cadrage politique ambivalent, celui de l'affirmation des droits politiques pour une caste minoritaire qui ne lutte pas pour un affranchissement généralisé du peuple noir, aussi bien socialement qu'économiquement ou politiquement, que l'on trouve les fondements sociaux de la tripartition qui définit si exemplairement la situation des « départements français d'Amérique ».

La lutte de libération des dominants de couleur, bien avant le cri d'Aimé Césaire en faveur de la départementalisation, découle d'un racisme permanent des Blancs créoles et d'un refus persistant de leur part à accepter ces nouvelles élites dans l'arène politique locale. Pourtant, les libres de couleur ne manifestent une aspiration à la liberté politique que pour eux-mêmes : les affranchis de longue date qui se sont progressivement séparés du groupe des esclaves. En 1789, le mulâtre Ogé peut dire tranquillement : « *Lorsque j'ai sollicité à l'Assemblée nationale un décret que j'ai obtenu en faveur des colons américains connus anciennement sous l'épithète injurieuse de sang-mêlé, je n'ai point compris dans mes réclamations le sort des nègres qui vivent dans l'esclavage. Non, Non, messieurs, nous n'avons que réclamé pour une classe d'hommes libres qui étaient sous le joug de l'oppression depuis deux siècles*<sup>169</sup>. » En dépit des violences subies par les planteurs, la « caste » métisse

ne peut que renoncer à renverser l'ordre plantationnaire tout en s'alliant à un contre-pouvoir externe pour exister localement sur la scène politique. Les manifestations d'allégeance à la métropole et aux dirigeants locaux expriment les contraintes d'un ordre où la revendication d'une existence politique minimale passe par la soumission à toutes les élites blanches, pour les unes économiquement (maintien de l'économie agricole d'exportation dominée par les planteurs blancs), pour les autres politiquement (dépendance politique à la métropole).

La période révolutionnaire, puis, après l'Empire, la reprise des appels à la citoyenneté exclusive pour les libres jusque dans le courant des années 1820, signe la collusion politique explicite avec les maîtres blancs. Malgré la radicalisation des positions des petits Blancs de Saint-Pierre et de Fort Royal<sup>170</sup> et le massacre de la fête Dieu du 3 juin 1789 qui constitue la première saillance événementielle raciale, celle de l'indéfectible racisme des Blancs, les mulâtres continuent de s'affilier ouvertement aux colons. Les cahiers de doléances rédigés par une petite centaine de représentants en provenance de Saint-Domingue, Martinique et Guadeloupe indiquent cette politique de classe et de « *revendication d'égalité avec les Blancs*<sup>171</sup> ». Même l'indépendance d'Haïti ne changera rien à la donne. Dans la période révolutionnaire, les mulâtres aident sans hésitation les deux partis blancs dans leurs tentatives répétées d'écraser tout soulèvement « nègre ». Alors qu'à Saint-Domingue, la lutte entre planteurs et affranchis débouche sur un conflit armé qui entraîne l'insurrection des esclaves, en Martinique, l'alliance de ces deux groupes « *permet chaque fois de bloquer les vellétés des Noirs*<sup>172</sup> ». En France, ces investissements de la couche sociale la plus ternarisée ne vont pas être immédiatement payants. Après l'écrasement, par Napoléon, des soulèvements dans les colonies, la période de la Restauration poursuit cette ère de glaciation. Sans droit de vote, sans possibilité d'accéder aux charges officielles, les mulâtres sont systématiquement réprimés et ostracisés dès qu'ils protestent en faveur de droits civiques égalitaires pour leur groupe. Pourtant, ils ne cessent de clamer leur fidélité à la couronne et de protester de leur loyalisme. À cet égard, l'affaire Bissette en 1823 est éloquent. Simple commis de

### 3. LA CONSTRUCTION POLITIQUE DES MULÂTRES...

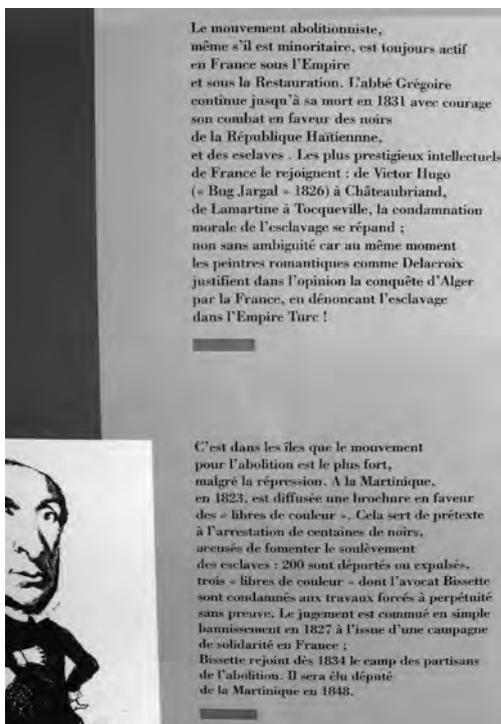


La dénégation qui entoure le rôle de Bissette s'illustre particulièrement bien avec ce panneau muséographique. Il montre qu'au musée Dubuc, les organisateurs tentent de faire croire que la position des mulâtres est la première pierre posée à l'édifice de la libération des Noirs en 1848. Le livre est positionné dans un cadrage symbolique intitulé « Vers l'abolition ». Or, le musée Dubuc est géré par le Conseil général, dont on verra qu'il est dirigé par la bourgeoisie locale.

négociant, Bissette va devenir un des représentants des mulâtres en politique, avec son « collègue » Perrinon. Sa brochure incriminée, *De la situation des gens de couleur libres aux Antilles*, qui lui vaudra le bannissement, plaide pour l'égalité des droits *en faveur des privilégiés mulâtres exclusivement*<sup>173</sup>. Il affirme : « Je n'ai jamais eu l'idée de faire soulever les hommes de couleur libre contre les Blancs ; ceux auxquels j'ai lu le libelle ont tout autant intérêt que moi, étant tous propriétaires, à maintenir l'ordre et la tranquillité dans la colonie<sup>174</sup>. »

Or, dans la mémoire locale, les musées ou expositions contribuent à inventer une fiction politique autour de cette caste intermédiaire. Cette vision erronée du rôle des mulâtres en politique, qui tente de créer l'illusion d'une pente linéaire depuis la Révolution française au sein de laquelle les bourgeois noirs auraient initié la lutte qui conduira à l'abolition de l'esclavage en 1848, est imposée à la population. On a pu la retrouver dans tous les musées, mais aussi les expositions, les forums sociaux altermondialistes, les manifestations indépendantistes, et même lors de la commémoration du « cencinquanteaire » de 1998. En janvier 2012, dans l'unique grand cinéma de la Martinique, « Madiana », on pouvait encore voir affiché un grand panneau consacré à Bissette, louant le meneur dont la lutte aboutira à l'abolition de l'esclavage. Les salles de Madiana appartiennent au groupe Elizé, lequel est un consortium de capitaux mulâtres et békés.

On appréciera le mélange entre la position raciste des mulâtres, ignorée par les « mémorialistes », et leur arrestation physique par un pouvoir colonial blanc raciste qui les positionne, au sein de la population des philanthropes et de l'opinion publique naissante, comme victimes, statut qui autorise alors un alignement sur une perspective abstraite de lutte des « Noirs ». Les mulâtres annoncent alors 1848. Ce type de « réécriture mémorielle », d'un strict point de vue juridique, au sens de la loi française votée pour réprimer les pseudo-historiens révisionnistes contestant le génocide juif, semble revêtir ici une dimension pénale. Elle ne peut donner lieu à aucune poursuite puisque les dominants noirs locaux sont parvenus justement à imposer cette vision totalement tronquée de l'histoire de leurs élites « nationales » à la population martiniquaise. La petite



phrase sybilline « Bissette rejoint dès 1834 le camp des partisans de l'abolition » indique bien que les auteurs savent qu'en 1823, au moment de la sanction pénale contre la brochure, l'auteur n'est pas abolitionniste, bien au contraire.

Le chercheur qui relate l'affaire Bissette ajoute : « En octobre 1822, C. Bissette a participé à la répression de la révolte des esclaves du Carbet et son avocat insista dans sa plaidoirie sur le zèle de son client qui quitta pour cela le chevet de sa mère mourante. À la suite de cette répression, le gouverneur Donzelot nota dans son rapport envoyé au ministère : « Les milices qui ont été mobilisées, tant blanches que de couleur, ont rivalisé de zèle et de dévouement pour étouffer la révolte »<sup>175</sup>. » Un autre leader, Louis Fabien exprima l'avis en 1831 que « les hommes de couleur constituent la force de la colonie

contre l'insurrection des ateliers<sup>176</sup> ». Il faut attendre les années 1830, lorsque l'affranchissement général devint l'idéologie dominante de la plupart des pays, à commencer par la Grande-Bretagne qui inaugure cette politique « progressivement » à partir de 1823<sup>177</sup>, et les colonies espagnoles qui reconnaissent des droits politiques aux affranchis, pour que les mulâtres se rapprochent stratégiquement des esclaves et des nouveaux affranchis. « Jusqu'aux années 1830, les revendications exprimées par les "libres de couleur" visaient à obtenir la suppression des mesures discriminatoires en se fondant sur l'article 59 du Code noir. Bissette, dans un texte du 12 décembre 1830 intitulé *Lettres à un colon*, ne remet pas en cause la politique métropolitaine, y compris lorsqu'elle acceptait la traite. Il affirme l'existence de deux "classes" dans la société coloniale : les "libres" (quelle que fut la coloration de leur peau) et les esclaves. Il fallut attendre 1834 pour que Bissette prît position en faveur de l'émancipation des esclaves<sup>178</sup>. » Pour certains, dès 1832, quatre mulâtres, dont Bissette, regroupés sous l'étiquette « *Les mandataires des hommes de couleur* » commencent à défendre l'idée d'une abolition progressive de l'esclavage<sup>179</sup>. Dans le même temps, la monarchie de Juillet adopte une politique visant à faciliter les « libertés », autrement dit les affranchissements légalisés<sup>180</sup>.

Les années 1830 sont dès lors considérées comme « une phase charnière<sup>181</sup> » pour le retournement idéologique des mulâtres dans un contexte où les soulèvements d'esclaves (Jamaïque, Barbade, Martinique, Guadeloupe), les politiques de libéralisation et les actions des lobbies anti-esclavagistes occidentaux se cumulent pour créer une structure d'opportunité politique. C'est au tournant des années 1835-1836 que l'on voit apparaître des loges maçonniques d'hommes de couleur, à côté de celles des planteurs ou des bourgeois métropolitains. Les mulâtres en appelèrent alors, dans une rupture radicale des cadres qui ne cessera plus jusqu'à 1940, à leurs lointains ancêtres tel Bissette lui-même se désignant « *arrière-petit-fils de négresses esclaves*<sup>182</sup> ». En 1835, dans la *Revue des Colonies*, il en appelle à l'émancipation de tous les esclaves de la terre<sup>183</sup>. Dans le même temps où les mulâtres modifient leur argumentaire en passant du corporatisme d'apartheid à l'universalisme populiste, ils s'en prennent à ceux qui ont dévoilé leur jeu particulariste. C'est

tout le sens du « *perpétuel différend* » de Bissette avec Schoelcher et son acharnement à dénoncer celui qui « *avait en outre reproché aux libres de se désolidariser des esclaves et de ne pas faire entendre leur voix en faveur de leur émancipation*<sup>184</sup> ». Désormais, dans le courant des années 1840, il se présente partout comme appartenant à la « race nègre ».

Ce retournement, sur un temps très court, dans un contexte fort d'abolitionnisme, marque l'empreinte instrumentale d'une idéologie assimilationniste qui, de sectaire, s'élargira *sous contrainte* à l'ensemble du groupe des mulâtres, désormais tendus vers une idéologie du « peuple noir » dont ils forment l'élite cultivée et les représentants attitrés. La voix « nationaliste » devient possible à condition de contrôler l'ancienne masse d'esclaves toujours attachés au régime plantationnaire ou au capitalisme local ou transnational. Modèle pédagogique de la « rééducation » que l'on retrouvera, sous statut d'indépendance, en Jamaïque comme à Haïti (chapitre 7).

Les pétitions abolitionnistes des mulâtres n'existent pas dans les Antilles françaises avant le milieu des années 1830, plus exactement 1833. Elles ne sont le fait, jusque-là, que des Blancs métropolitains qui les répandent à partir des années 1820, mais elles ne sont soutenues par l'opinion publique que dans la décennie qui précède le décret d'abolition, porté bien sûr par les Sociétés abolitionnistes, mais aussi par les Libéraux, les Chrétiens progressistes, les Républicains, le courant littéraire romantique et les loges maçonniques<sup>185</sup>.

Toute ambiguïté n'est pourtant pas levée sur le rôle des mulâtres dans l'appareil de la zone grise. D'une part, sur le plan législatif, la loi du 24 avril 1833, à peine mise en application en 1840, accorde des droits politiques aux « hommes de couleur » et entérine le principe de la zone grise en inversant sa fonction : de caste libre pouvant réprimer, elle devient aussi caste libre pouvant profiter du système de l'État de droit sans forcément humilier les frères de misère. Cependant, en 1831, on peut encore entendre un Louis Fabien, se déclarant « *mandataire des gens de couleur à la Martinique* », publiant un ouvrage *Des colonies*, dans lequel il reprend le topique du rempart : les affranchis assument le rôle d'une « *force contre les insurrections dans les ateliers*<sup>186</sup> ». Si, peu de

temps après la Révolution de juillet, l'abolition devient, dans les discours des mulâtres idéologues, l'arrière-plan de tous les développements relatifs à la condition des Noirs, le maintien de tels arguments, au cœur même d'un groupe d'hommes favorables à la liquidation de l'ordre colonial, indique le maintien des vieux réflexes de sujétion mimétique. Pour éviter les soulèvements et les massacres qui ne manqueraient pas de jaloner une déclaration trop abrupte de liberté générale, il vaut mieux compter sur la progressivité de mesures de réforme, mais aussi sur l'assurance d'un maintien de l'ordre accompli par les groupes importants de mulâtres. Même en 1870, pendant l'insurrection du Sud, suite à la condamnation raciale d'un Noir ayant « manqué de respect » à des Blancs, les libres de couleur participent activement à la répression, soutenant les troupes de lignes<sup>187</sup>. La loi de 1833, posant de hautes barrières au droit de suffrage par une politique discriminatoire du cens, ne leur permet toutefois pas concrètement d'être électeur. Objet d'un racisme permanent de la part des Blancs locaux, condamnés à la prison à perpétuité et au bannissement pour leurs opinions politiques assimilationnistes (plus de 700 personnes chassées en 1823<sup>188</sup>), cette caste lie totalement son destin social et politique à la métropole libérale. De fait, dans la continuité de l'habitus ternaire, ils vont troquer une allégeance pour deux autres. Abandonnant la lutte économique, monde dans lequel ils sont en partie insérés (chapitres 8 et 9), les « mulâtres » vont surtout sceller leur destin avec celui de l'État colonial, symbole de libertés politiques contre les planteurs et leurs affidés administratifs, davantage subordonnés aux colons locaux qu'aux directions ministérielles fort lointaines.

Cette sociohistoire structurale du mimétisme permet de sortir du colorisme comme du culturalisme. Dans un monde fermé où les Blancs (tout au moins avant la Révolution française) étaient esclavagistes, et n'accordaient que l'unique marge de manœuvre objective qui s'offrait – le service répressif – ce même service devenait mortel à terme dans un contexte externe de libéralisation. Puisqu'il entamait définitivement la crédibilité du descendant d'esclave à devenir représentant de ses frères de misère, il fallait transformer la posture. D'agents liquidateurs de rébellions et de chasseurs de marrons, les mulâtres allaient se

positionner en défenseurs d'une cause qui pouvait les propulser en représentants politiques légitimes du peuple martiniquais dans son ensemble. De fait, après le changement de cap des années 1830, après l'abolition de l'esclavage, après la restauration de la République dans les années 1870, les mulâtres vont progressivement se constituer en force politique « nationale » associant le « peuple noir » au destin d'une colonie inféodée au Centre français. Le marchandage avec l'ancien colon tout-puissant, le planteur désormais progressivement dépossédé du pouvoir politique, commence.

Désormais, dans le cadre d'un affrontement plus direct, moins assujettis symboliquement pour autant qu'ils respectent cet ordre structural, « ces mulâtres dégénérés font alliance avec les Blancs dans l'espoir de se rapprocher d'eux » se désespérait Schœlcher en 1892, dans son journal personnel. « *Les Blancs acceptent leurs obséquiosités, mais ils les tiennent à distance*<sup>189</sup>. » C'est paradoxalement avec la généralisation de l'accès à l'école et par le jeu du suffrage universel républicain, qui ouvre sur une autonomisation de la profession politique et sur la constitution d'une élite noire payée par la métropole, que la contestation des formes de domination néocoloniale va devenir possible. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les élections cantonales distribuent les mandats de la façon suivante : 10 % pour des représentants issus des « nègres », entre 40 et 50 % pour les « Blancs », et la même fourchette pour les « mulâtres »<sup>190</sup>. Dans le même temps, le pouvoir social des élites blanches et noires se joue au coude à coude. Les mulâtres dominent les professions libérales à fort capital culturel et, après la Seconde Guerre mondiale, c'est l'ensemble des postes politiques qui leur échoient.

Le passé continue à s'enraciner dans une « mémoire » active inscrite dès lors dans la culture politique. « *Voici comment en 1920 à trois générations de l'esclavage, le conseiller d'État G. Jeze décrivait les relations sociales en Guadeloupe : "Il n'y a pas de solidarité entre les trois grandes classes de la population : Blancs, mulâtres, Noirs. Rarement un mulâtre reçoit chez lui un Noir. Les mulâtres envient les Blancs et méprisent les Noirs."* Ces constats nous portent à interroger les rapports sociaux dans la société post-esclavagiste, les translations, les permanences et les césures qui s'opèrent de l'ordre socio-racial antérieur<sup>191</sup>. »

Autrement dit, par les mécanismes de la reproduction, de la transmission<sup>192</sup>, « *l'ouverture du système politique pouvait-elle porter résolution de l'ontologie constitutive*<sup>193</sup> »? Renforcées par le jeu dialectique du traumatisme et de la mémoire, ce sont « *ces dispositions durables et transposables* » dans des corps soudés aussi par le regard inquisiteur et dénonciateur du colon qui construisent en partie le monde du présent, et notamment celui de la « *troisième race*<sup>194</sup> ».

Or, ces dispositions sont d'autant plus ancrées que les structures qui les ont fait apparaître perdurent dans le temps. De 1848 à 1946, « *les affranchis restent des colonisés. Le statut colonial fera que l'évolution démocratique promise par 1848 restera pratiquement lettre morte. La citoyenneté sera très lentement acquise. Il n'y eut aucune éducation à la démocratie, l'administration coloniale découragea la participation des affranchis à la vie politique, favorisant le clientélisme, délaissant une population toujours soumise aux grands propriétaires, laissant faire les nervis de ces derniers. Violence, fraude électorale, intimidations caractérisèrent la vie politique dans les Vieilles Colonies*<sup>195</sup> ». Toute la politique coloniale repose sur un travail temporel indéterminé d'assimilation des sauvages, soutenu par une idéologie essentialiste opposant l'indigène type au citoyen français<sup>196</sup>. Mais, bien en deçà du travail colonial des métropolitains, les mulâtres ont parfaitement intériorisé l'ordre issu de la plantation. Ils deviennent les agents autonomes de la reproduction de la domination coloniale, enracinant la tripartition et interdisant de ce fait le cheminement idéologique pouvant conduire à l'indépendance politique de la Martinique.

Cet effet originel du groupe des libres de couleur pris dans les interdépendances économiques, sociales et filiales avec les Blancs planteurs (l'enfant métis non oublié par le maître) va ainsi s'inscrire comme un modèle culturel des élites noires. Ce modèle assure l'élasticité entre l'assimilationnisme sectoriel d'un groupe et la diffusion plus large d'une ouverture culturelle à ce type de conduite. On passe ainsi insensiblement du pro-Blanc au pro-assimilationnisme, cette disposition plus générale à l'ordre colonial incluant l'ouverture à la culture française. Ce que les intellectuels martiniquais, dissidents mulâtres ou petits-bourgeois méritocratiques, pointent au milieu des années 1930 dans *Légitime défense*, c'est justement, sans s'en rendre compte,

ce passage, cette extension, cette dilution, entre l'adhésion d'un groupe et la diffusion d'un schème ternaire parcourant davantage de classes sociales, majoritairement les classes moyennes ascendantes. Dans ce processus de « créolisation coloniale » soutenu, le rôle de « l'école républicaine » est déterminant entre 1870 et 1940 : « *“Légitime défense” s'en prend violemment aux couches intermédiaires, généralement mulâtres qui, pour compenser leur complexe d'infériorité, se désolidarisent du prolétariat et cherchent par tous les moyens la promotion sociale. Cet arrivisme se donne pour fin l'assimilation des mœurs et valeurs de l'aristocratie blanche et pour moyen la course aux diplômes. Cet assimilationnisme dérive de l'imposition culturelle qui caractérise l'enseignement colonial. En apprenant à lire et à écrire, les fils de la petite-bourgeoisie apprennent que la voie de la réussite passe par l'intériorisation des idéaux qu'on leur propose. Les étudiants qui reviennent au pays ont compris le truc*<sup>197</sup>. » Ainsi, ce qui relevait génétiquement d'une contrainte externe de participation au maintien par la force d'un ordre esclavagiste, devient, sous la III<sup>e</sup> République, une spirale globale, à la fois économique et politique (les ressources spécifiques des mulâtres dans l'ordre colonial), mais aussi culturelle, engageant cette fois-ci des cercles plus élargis de la petite-bourgeoisie scolarisée. Quand on sait qu'une fraction des mulâtres était composée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, d'une couche urbaine de petits artisans et commerçants pro-révolutionnaires et républicains, cette disposition à l'émancipation, plus éloignée des plantations et de son système d'interdépendance comme l'a analysé F. Régent, s'est ancrée, dès le milieu du siècle, au moment de l'abolition de l'esclavage, dans un investissement scolaire en faveur des enfants qui trouvera son point d'orgue avec la politique républicaine de l'école universelle, fondement de l'accès d'une partie de ces enfants aux charges d'édilité. Cette allégeance culturelle, affirmée très précocement, tant dans le format scolaire (structure des écoles à la française) que dans le programme, au point de refuser toute adaptation des contenus aux réalités locales et, ce faisant, d'accepter pleinement l'histoire nationale des Gaulois<sup>198</sup>, explique aussi le profond malaise avec lequel, bien des années plus tard, les personnes assimilées percevront l'œuvre de Frantz Fanon : « *Ni le parti communiste de la Martinique, ni le parti autrement plus puissant de Césaire ne sont seuls*

*responsables de l'éclipse de Fanon sur sa terre natale, mais il est vrai qu'aucun des deux n'a fait grand-chose pour faire vivre son souvenir. En 1982, un "mémorial international" en l'honneur de Fanon a été organisé à Fort-de-France, mais aucun parti politique ne lui apporta soutien ni financement. Aimé Césaire ne participa pas aux célébrations. Dans ce département français d'outre-mer, certains regardent encore Fanon comme un traître à la France laïque et républicaine dont l'île fait pleinement partie depuis 1946<sup>199</sup>. »*

La division socioraciale entre les deux mondes noirs, entre *illusio* assimilationniste favorisant l'engagement dans le jeu colonial, et condition néoservile de 40 000 personnes dans les multiples métiers du prolétariat agricole<sup>200</sup> (canne, usines sucrières jusqu'aux années 1950, cultures annexes vivrières) est propice à l'installation durable d'un univers segmenté : « *L'élite sociale des hommes de couleur est déjà constituée à l'abolition de l'esclavage, mais c'est avec le retour définitif de la République que s'approfondit sa distanciation avec la masse de la population de couleur (entendons ici « les Noirs ») tant du point de vue de la condition socio-économique que des fonctions sociopolitiques<sup>201</sup>. » De fait, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, « les nègres donnent leurs voix aux mulâtres et n'obtiennent pour eux aucun poste. Les Noirs se reconnaissent difficilement en ceux qui ont pris l'habitude de se partager le pouvoir<sup>202</sup> ».*

Il est patent que, depuis 1848 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, en pleine période coloniale, les orientations politiques des mulâtres ont toujours été marquées par l'attachement à la terre française, ce dernier dérivant de l'obligation matérielle de reproduire leur pouvoir, doublée d'un sentiment d'adhésion symbolique. Sentiment d'appartenance imaginaire qui se mire dans le culte de Schœlcher : « *Le culte de Schœlcher a longtemps concerné les forces politiques de tous bords, provoquant même, à la Martinique, des rivalités parfois dures entre communistes et gaullistes, chaque camp réclamant la légitimité d'honorer la mémoire de Victor Schœlcher<sup>203</sup>. »*

Or, ce sont avec les structures mêmes de la démocratie que se consolident les bases sociales de cette classe sociale intermédiaire assimilationniste, bien plus que du seul fait des stratégies de reproduction économiques des Grands mulâtres.

C'est tout un symbole : le même Bissette, esclavagiste convaincu qui retourne sa veste dans les années 1830, années qui voient de toute façon un mouvement général abolitionniste se dessiner, va porter haut le flambeau de la réconciliation en 1848. Et pour cause : il est le premier concerné par cette amnésie organisée, lui, l'ardent défenseur de la liberté politique exclusive des mulâtres. M. Cottias et C. Chivallon ont raison de mentionner que cette « *politique de l'oubli* » passe par des hommes comme lui, « *porte-voix pour pousser au nivellement du passé, à l'effacement des rancœurs*<sup>204</sup> ». En prétendant sauver les autres du préjugé de couleur et des affres de la « vie sociale » coloniale, il se sauve d'abord lui-même. L'assimilationnisme, c'est d'abord le grand sauvetage des mulâtres. La République, c'est la garantie d'un blanc-seing et le raturage d'un discours tant sur les modes de fonctionnement coloniaux que sur les positions politiques réactionnaires du groupe porteur de la tripartition.

On peut faire l'hypothèse que c'est historiquement la démultiplication des formes de capitalisation des mulâtres ainsi que l'homogénéité des allégeances idéologiques avec la France qui contribuent largement à expliquer, « *plus que partout ailleurs dans la diaspora nègre la fascination de la mimesis* » précise E. Glissant<sup>205</sup>, le non-basculé des Antilles dans l'indépendance et la pérennisation de sentiments de fidélisation qui dépasse les clivages partisans. E. Glissant, sur un ton corrosif, dénonce, pour la période qui suit 1848, « *la lutte pour la citoyenneté* » qui « *fait place à la lutte pour la liberté* ». « *Les colons lancent leurs créatures dans la vie politique. La classe moyenne avide d'honneurs et de respectabilité se prête volontiers à ce jeu qui lui procure postes et titres. Jusqu'à la loi de départementalisation qui constitue en la matière une apothéose, les Antillais sont ainsi conduits à se nier en tant que collectivité, afin de conquérir une illusoire égalité individuelle. L'assimilation parachève la balkanisation*<sup>206</sup>. » La notion de fidélisation résume ce que Glissant qualifie, en parlant des « *élites antillaises* » d'« *incroyable pusillanimité... d'élites qui n'ont jamais pu proposer une perspective de lutte* ». C'est dans l'analyse précise des types de capitaux – économiques, culturels, politiques, littéraires – que l'on doit penser la complexité des stratégies différenciées de l'adhésion des fractions des mulâtres à l'ordre français localisé.

Entre le maintien des partis français conservateurs (toute la série des partis dits républicains) étroitement chevillés aux bourgeois en affaires avec les békés jusqu'aux partis nationalistes ou communistes des petits-bourgeois méritocratiques, en passant par les couches intermédiaires (avocats et médecins qui circuleront du PS au PPM) à cheval entre les héritiers de l'ordre colonial et les promotionnels de l'école, c'est bien un monde fragmenté différemment traversé par les effets ternaires qu'il est nécessaire de penser pour ne pas tomber dans la réification du groupe des mulâtres.

Ainsi, constatant le mépris de « la race blanche » qui ne souhaite pas proposer de liste commune avec elle pour l'élection à l'Assemblée constituante de 1871, la bourgeoisie de couleur va progressivement se dissocier entre soutien et opposition à la fraction dominante des « usiniers ». Si, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle vont s'affronter le parti républicain, dominé par l'élite noire, et le parti des Blancs conservateurs, progressivement, les mulâtres vont s'appuyer sur la petite paysannerie libre (18 000 soit un tiers des travailleurs), les ouvriers de la canne (21 000) et les ouvriers/artisans des bourgs et villes (8 000), introduisant de fait plus de complexité dans l'offre politique. A. Nicolas précise que, dans un régime démocratique où le suffrage universel fait passer le corps électoral de 800 à 40 000 électeurs, les békés à la fois anti-républicains et certains de leur défaite politique se retirent du jeu politique local, et que, de fait, « *la bourgeoisie de couleur républicaine s'empare du pouvoir local*<sup>207</sup> ». « *Mais simultanément, les tensions raciales vont s'exprimer de façon plus complexe. D'un côté les Blancs, de l'autre les non-Blancs, mais aussi entre mulâtres et Noirs*<sup>208</sup>. » Ces tensions sont alimentées par la naissance d'un prolétariat agricole gagné aux idées socialistes puis communistes, ce qui crée une partition entre les dominants mulâtres, encore traumatisés par l'insurrection du Sud et la petite-bourgeoisie de couleur, plus proche politiquement des masses ouvrières, incarnée, juste avant-guerre, dans l'Entente républicaine puis le parti socialiste. Mais, quelles que soient les fractions politiques « noires », c'est encore, de manière plus ambivalente tout de même, l'assimilation qui est visée comme objectif progressiste, y compris et même surtout dans le parti

communiste martiniquais. Ainsi, le mouvement communiste, qui prend son envol après la guerre, proclame que « *l'assimilation est l'article premier du programme du prolétariat*<sup>209</sup> ». Dans le cadre colonial, le Conseil général, aux pouvoirs restreints dans l'État unitaire, l'est encore plus à la Martinique du fait que le gouverneur dispose des pleins pouvoirs en cas de vote « non conforme ». Par ailleurs, les békés s'arrangent pour corrompre une partie des élus – dont le fameux retournement de Lagrosillière – maintenant de fait un système politique relativement verrouillé, même sans présence directe des usiniers dans les instances représentatives. De son côté, l'État métropolitain laisse la voie libre aux gouverneurs qui s'illustrent par une fraude électorale massive et des pressions en tout genre pour imposer des élus ou mater les prétendants à une parole plus libre, ce qui peut conduire à l'assassinat pur et simple. Ce sont les héritiers des grands mulâtres qui sont pour la plupart les représentants « instrumentalisés » par le pouvoir colonial, dont Victor Sablé, Victor Sévère ou Alcide Delmont. Outre le pourrissement du suffrage universel, on assiste à un pacte entre le parti socialiste et les usiniers. C'est dire que le corps politique intermédiaire est toujours happé par les desiderata des anciens « Maîtres » et de l'État colonial français. Les intimidations, assassinats non sanctionnés judiciairement, répressions meurtrières des gendarmes, corruptions et « ententes » font de cette période troublée un espace néocolonial relativement stable où les forces les plus « prolétariennes » sont relativement neutralisées tandis que les « mulâtres » occupent des places politiques sans demander autre chose que l'assimilation et le *statu quo* économique. Les quelques intellectuels dissidents, originaires de ces mêmes familles fortunées ou dotées du capital culturel assimilé, sont conduits à s'expatrier vers Paris, forment des cercles littéraires critiques et aussi les futurs cadres qui, personne ne le sait encore, formeront pour une part les élites réformatrices à la Libération, période où, pendant quelques années, la droite conservatrice est discréditée, ainsi que la gauche corrompue. C'est tout le sens de la victoire du communiste Aimé Césaire contre le socialiste Joseph Lagrosillière à la mairie de Fort-de-France en 1945.

La tripartition, si lisible encore dans la structure des partis et les marchandages électoraux, va subitement disparaître des « catégories mentales » au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La « négritude » est passée par là et, avec elle, une nouvelle distribution du pouvoir politique « mulâtre » fondée sur l'articulation entre une structure politique départementalisée et le maintien des structures socioraciales.

## **La départementalisation césairienne et la dénégation de la tripartition : les prolongements masqués de l'attachement à la République**

Après la Seconde Guerre mondiale, et la disparition des anciennes élites politiques décrédibilisées par le régime de Vichy, les forces politiques du tiers secteur vont monopoliser la vie politique locale. De la droite attachée viscéralement à la France jusqu'au parti communiste, très puissant électoralement jusqu'en 1956, mais aligné sur la logique du rattrapage social, le jeu politique local demeure assimilationniste<sup>210</sup>. Par ailleurs, aussi bien les partis républicains rassemblant les grandes familles mulâtres que le Parti communiste, dirigé par des intellectuels dissidents de leur groupe mulâtre ou issus des classes moyennes ascendantes (enseignants, artisans) sont encore largement dirigés par des acteurs sociaux attachés à la France. Ce sont ces élites-là, de droite ou de gauche, que Fanon fustigera dans *Peau noire masques blancs*, dans les années 1950 et 1960.

Toutefois, si historiquement les groupes politiques mulâtres pouvaient être reconnus comme tels sur l'échiquier politique, ils disparaissent mystérieusement à la Libération en tant que groupes identifiables (notamment le parti socialiste dirigé par Joseph Lagrosillière), et plus encore en tant que leaders nominalement reconnaissables (du fait de leur longévité), derrière de nouvelles allégeances : le parti communiste, le Parti

progressiste martiniquais dirigé par Aimé Césaire. Pour expliquer ce basculement somme toute extraordinaire, il faut cumuler plusieurs ordres de phénomènes : une logique de sortie de guerre qui fait peser de tout son poids des logiques métropolitaines sur lesquelles l'île est alignée pendant toute la durée traumatique du gouverneur vichyste « Robert » ; l'importance symbolique du cadrage « départemental » faisant officiellement disparaître l'ordre « colonial » dans lequel baignaient les groupes triconstitués ; l'érosion des clivages politiques socioraciaux internes aux « Noirs » avec l'arrivée du magistère intellectuel d'Aimé Césaire autour de la négritude, rassemblant désormais tout le « peuple noir » sous la même bannière.

En interrogeant les 50 dernières années, est-il possible d'observer une coupure avec les logiques sociales qui ont présidé aux profondes divisions entre classes noires ? A-t-on assisté à des bouleversements sociaux ou politiques dessinant les contours d'une autre société, dégagée des scories du colonialisme et des stratégies d'alliance avec les dominants blancs ? Ces questions sont difficiles à résoudre sur le plan théorique dans la mesure où les formes les plus brutales de l'ordre colonial – les propriétés d'esclaves, les fonctions directes de répression sur la plantation – ont disparu. Néanmoins, il est possible de montrer que des stratégies de « ressemblance » envers les Blancs perdurent avec une logique maintenue de « mépris » ou, à tout le moins, de distanciation sociale envers les « nègres ». Et que ces jeux de représentations se croisent avec des stratégies pratiques prolongeant le modèle ancien formellement raturé avec la « départementalisation ». Ces logiques de classement coïncident avec une distribution socioraciale concomitante du pouvoir économique et politique.

### **Une histoire politique baignée dans un républicanisme globalement assumé**

Évoquer le néocolonialisme à la Martinique suppose de placer au centre de l'interrogation, non « la départementalisation » ou « l'assimilation », mais la sociologie concrète des acteurs sociaux : en retrouvant les origines sociales, les parcours

biographiques, les logiques de relais d'un groupe à un autre, le jeu du capital social endogamique, notamment du groupe des grandes familles mulâtres : « *Les trente familles mulâtres – à l'instar des dix familles békées – ont des positions dans pratiquement tout l'échiquier politique local, ce qui parvient à brouiller, aux yeux de l'observateur non averti, le puissant réseau de solidarité qu'elles entretiennent. Ce réseau ne peut être mis au jour qu'en examinant, par exemple, leurs alliances matrimoniales, les relations de loisir ou le placement de leurs rejetons*<sup>211</sup>. »

De même, il faudrait retrouver les expressions culturelles de cette bourgeoisie noire néocoloniale, dont une des manifestations exemplaires est la demande d'assimilation scolaire. Et retrouver les jeux de népotisme et de clientélisme, très forts dans une île exiguë où les postes sont rares et précieux ; cerner les alliances individuelles ou familiales entre les cadres politiques et économiques mulâtres et les intérêts békés à la manière d'un J. Lagrosillière, ou de l'éminence grise de B. Hayot, Mr. Bagoé.

Or, en attendant ce travail incontournable<sup>212</sup>, mais qui n'a jamais fait l'objet du plus petit commencement de recherche à la Martinique, une des analyses de la transmission entre générations les plus importantes à entreprendre est celle du poseur de cadre par excellence : Aimé Césaire. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que de faire du chantre de la négritude un des prolongateurs du mode de fonctionnement néocolonial « à la française ». En fait, c'est justement en retrouvant chez un des moins suspects de pensée et de pratique « en faveur des Blancs », autrement dit le maître à penser du courant intellectuel et politique dit de la négritude, des traces du schème ternaire, que l'on peut en inférer plus largement, dans le groupe qu'il représente (le Parti communiste puis surtout le Parti populaire martiniquais (PPM)), la prévalence de représentations et de comportements de réplique de « l'ancien » système de tripartition, si clairement mis en lumière par tous les historiens. Qui, parmi eux, en effet, contesterait l'existence, avant 1848, de ces trois groupes sociaux-raciaux ? Qui, parmi eux, poursuivent le même raisonnement après 1848 et plus encore après 1945 ? Prendre Aimé Césaire pour objet, c'est modestement montrer que l'ambivalence associée à cette position intermédiaire, entre

adhésion et sécession, continue d'affecter les groupes dominants au pouvoir, y compris le leader de l'anti-colonialisme.

Par la longévité de son pouvoir (plus de 50 ans), par le charisme politique dont il est le récipiendaire unique dans les différentes couches de la société antillaise, par le poids d'une sacralisation qui interdit bien souvent toute critique à son égard, par son importance dans le champ politique local du fait de la fondation du PPM en 1958, parti dominant de l'arène locale foyalaise en dépit d'un vote communiste fort et d'un vote de droite insulaire jusque dans les années 1970, par le capital symbolique du personnage connu dans le monde entier, ayant inspiré plusieurs générations d'écrivains, des plus engagés (F. Fanon, E. Glissant) aux plus académiques (des milliers d'essayistes et de doctorants ont écrits directement sur lui), le profil de ce héros du xx<sup>e</sup> siècle apparaît par ailleurs incontournable. Il n'est pas possible d'envisager une analyse du modèle ternaire sans voir comment il opère au travers de la sociographie de Césaire, dont les textes semblent clairement poser l'antidote à la barbarie coloniale. Chacun sait que le personnage littéraire a souvent été opposé au personnage politique, ce qu'il reconnaît en opposant l'idéologie – poésie ou essai engagé – libre exercice de la pensée, à la pratique politique « pragmatique ».

Le choix départementaliste ou assimilationniste de 1946 est souvent analysé comme le choix de Césaire. Cet idéalisme subjectiviste masque bien sûr la réalité d'un rapport de force s'exprimant au sein d'un groupe de professionnels de la politique qui existait bien avant le poète nouvellement arrivé en politique. À l'époque, c'était une avancée politique et sociale parce qu'elle allait dans le sens du groupe des mulâtres depuis le xix<sup>e</sup> siècle. Les leaders du parti communiste constatent que cette position « exogène » s'enracine dans les attentes des intellectuels mulâtres de gauche<sup>213</sup>. Or, Aimé Césaire, comme l'ensemble des classes moyennes, était favorable à une dépendance qui signifiait une neutralisation partielle du pouvoir des békés et l'amélioration matérielle du sort du peuple. Il a opté, dans le contexte colonial, pour la départementalisation comme voie nécessaire pour sortir avantagusement de la soumission à l'ordre plantationnaire dans sa dimension locale. Ce faisant,

il a entériné le colonialisme dans sa dimension nationale et finalement « *il s'est transformé en dépositaire d'une revendication qui est d'abord mulâtre, mulâtre petite-bourgeoise, même si le peuple l'a reprise à son compte*<sup>214</sup> ». Derrière l'argument de M. Giraud, « *Aimé Césaire a assuré la départementalisation des colonies tout en chantant la négritude... Dès lors, ce qui est souvent entendu comme la proclamation d'une différence est en définitive, dans la plupart des cas, la revendication d'un traitement égal pour tous*<sup>215</sup> », il y a un aveu volontaire sur la source du positionnement. En rester à la revendication de l'égalité, c'est laisser au stade du débat matériel – la question des biens et prestations qui font passer la pilule d'un renoncement à tout projet politique, citoyenneté de ce fait perçue comme libératoire dans le contexte international des indépendances – ce qui relève de la stratégie de groupes et du pouvoir entre ces groupes. Certes, Césaire avait avec lui tous les militants et sympathisants communistes martiniquais œuvrant pour l'amélioration de la condition des 40 000 ouvriers agricoles. Avec son bras syndical, la CGTM, les communistes avaient été les premiers à contraindre les Planteurs à accorder des droits sociaux à leurs « salariés ». Ce qui revient à dire que presque toute la population entérinait le choix du Césaire communiste puisque le PC, à la Libération, était une force électorale qui oscillait entre 60 et 80 % des suffrages<sup>216</sup>. Mais justement, si les élites dirigeantes noires s'en remettaient à l'État français dont la manne crédibilisaient les élites locales luttant pour leur peuple, le peuple travailleur dirigé par les entrepreneurs de cause s'engageait, au travers de l'assimilation, dans une logique de rétribution immédiate. Césaire ne pouvait exister, comme le parti communiste qu'il ne quittera qu'en 1956, sans la manne de l'État français, laquelle accréditait les élites mulâtres aux yeux des masses serviles sur les plantations.

Ce travail politique autour de l'« égalité » cache la stratégie de longue durée des dominants noirs de remise de soi au pouvoir français afin de tempérer les ardeurs des békés et simultanément d'assurer la reproduction de tous, békés, mulâtres et nègres, sans rien changer dans la condition objective plantationnaire. L'égalité, appréhendée uniquement en termes de redistributions dans l'État social, c'est d'abord la garantie pour

les mulâtres de poursuivre légitimement leur œuvre au pouvoir, en travaillant justement à cette égalité juridique, laquelle n'advient que de manière exogène, dans la logique confirmée de la sujétion coloniale à son espace législatif. Ce que Bissette porte en lui de réversibilité de sa position – d'esclavagiste au partisan de l'abolition – devient la voilure autorisant la pérennisation du pouvoir de la caste intermédiaire et la préservation de l'ordre des groupes socioraciaux dans leur ensemble. En apparaissant comme des bienfaiteurs qui viennent d'ailleurs, les élites locales se donnent les moyens de conserver la structure de l'ordre économique-politique racialisé et inégalitaire. L'égalité politique et son bras armé, la politique matérialiste, c'est Bissette porté à son incandescence, dans le retournement d'un particularisme en formalisme du bien commun ; sous-système de pondération qui prend place dans le système plus global d'équilibrage entre les groupes socioraciaux.

Cette position départementaliste (mais non-assimilationniste culturellement), portée par l'auteur du *Discours sur la colonisation*, suppose justement de s'interroger, au-delà des accents populistes en termes de redistribution immédiate, sur son habitus, sa trajectoire sociale, l'éventuelle présence du schème ternaire dans sa famille et lors de sa socialisation, ainsi que son mode de fonctionnement dans la constellation idéologique de la négritude. Il ne s'agit pas de rendre Aimé Césaire sociologiquement abstrait en l'assimilant à un pur représentant politique ayant des valeurs politiques « sociales » à l'égard de dominés corvéables, en prise avec une caste économique proche du système américain du Jim Crow<sup>217</sup>. Cette vision culturaliste et idéaliste du professionnel de la politique – l'homme et ses valeurs pour son peuple affamé et écrasé – ne rend pas compte de l'épaisseur sociale du leader, du poids de son origine sociale, de son parcours, de ses liens avec les classes ou groupes existant à Fort-de-France. La lumière jetée sur l'assimilation matérielle masque la recherche d'une confirmation des liens politiques de subordination avec la France, laquelle constitue le référentiel commun au groupe composite des mulâtres et des classes moyennes à la Martinique.

Afin de dégager les indicateurs socio-démographiques majeurs de son parcours, on va s'appuyer de manière critique

sur l'étude biographique proposée par Raphaël Confiand<sup>218</sup>, paradoxalement mieux armé que certains sociologues pour traquer les éléments sociographiques derrière l'hagiographie<sup>219</sup>. Là encore, ce n'est pas le moindre des paradoxes que de découvrir la biographie (par certains côtés agressive) que R. Confiand, descendant de mulâtre économique installé (en effet petit-fils de distillateur), propose d'un fils dont le père était économe sur une habitation du Nord, donc à partir d'une position de classe originelle inférieure dans le système colonial. Car il est avéré que ces deux intellectuels proviennent en ligne directe du système plantationnaire. L'agressivité avec laquelle R. Confiand s'en prend à l'un des pères spirituels de son pays, et qui se poursuivra au travers d'insultes proférées contre son peuple en 2003, peut-elle être mise en rapport avec sa volonté de s'absoudre du pêché originel de l'origine socioraciale ? Il faudrait un travail à part pour tenter de comprendre comment une fraction des élites assimilées produisent des non-héritiers, tout au moins en partie, en tant qu'intellectuels critiques. Si les développements qui suivent indiquent que la coupure n'est pas aussi nette qu'on veut bien le croire – à condition de dépasser le simple discours – elle l'est sans doute de manière assez générale pour une multitude d'acteurs d'origine sociale bourgeoise, dont la plupart des fondateurs du Parti communiste et les intellectuels martiniquais. Pour conclure ce point, si cette biographie est souvent portée par une tonalité de dénonciation, elle n'en révèle pas moins des faits intéressants pour notre propos.

L'homme qui a incarné la Martinique pendant toute la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle n'appartient ni au prolétariat agricole, ni au prolétariat urbain, ni aux familles mulâtres de Saint-Pierre ou de Fort-de-France. Il est le fils d'un cadre au service d'un planteur. « *Le père de celui qui deviendra le chef de file de la négritude fut, en effet, économe sur l'habitation Emma.* » Un vieux « *dépositaire de la mémoire indoue* », commandeur sur une habitation contiguë lui confie qu'il le voyait passer pour se rendre à l'école, « *très sérieux dans son petit costume* ». Il jouit d'un rang social élevé sur l'habitation, statut qui devient très modeste quand on le compare avec celui des autres élèves d'un lycée urbain renommé au début du siècle. Sur le modèle de la domesticité

du maître, il est aussi un petit maître servi par une *da* indoue : « *Dans la société créole, la da était une seconde maman (qui) s'occupait non seulement de la toilette, de l'habillement ou de la santé de l'enfant, mais lui apportait aussi l'affection. La da, dans la petite-bourgeoisie de couleur naissante à laquelle appartenait la famille Césaire, n'avait pas, en général, un rôle aussi étendu que dans le milieu béké*<sup>220</sup>. » La moitié du personnel géré par son père provient de l'Inde et « *l'indianiste Gerry l'Étang* », ami de R. Confiant, confia à ce dernier que Césaire était plus érudit que lui sur ce monde indien qu'il a côtoyé dans son enfance. Est-ce le chaînon manquant qui permet d'établir le lien entre non-connaissance du monde nègre (au sens de prolétariat agricole) et affirmation abstraite de la négritude reposant sur un « *processus de négativisation de la culture créole* » ? L'essentiel réside moins dans la résolution de ce lien que dans l'existence d'un enfant de la petite-bourgeoisie de couleur, jouissant des bénéfices d'un rapport de domination sur d'autres personnes. R. Confiant ne relève pas cet aspect de la structuration de l'habitus du poète. Or, cette disposition au décrochage par rapport aux dominés nègres est renforcée par un modèle paternel assimilationniste qu'il constate : « *Son père lui lisait des passages de Hugo ou de Bossuet, le soir à la veillée. Cet économiste de plantation était donc non seulement francophone, mais cultivé*<sup>221</sup>. » De fait, tout au long de sa vie, l'écrivain ne s'exprimera presque jamais en créole. « *Un critique fera remarquer la singulière audace de l'écrivain martiniquais qui ose proclamer le mot "nègre", qui défie l'ordre colonial en plein régime pétainiste, mais qui ne parvient pas à problématiser son incapacité coloniale d'écrire dans une langue minorée*<sup>222</sup>. » Voilà, ramassée dans une phrase le profil du futur prophète de l'autonomie : la négritude, mais sans exaltation de l'habitant martiniquais « nègre ». Par sa position sociale, par ses relations concrètes, Césaire n'évolue pas au milieu des petits enfants de la plantation. Or, ce cadre de vie défini par la plantation, petit mulâtre par son père et son statut éducatif, va se renforcer par sa carrière scolaire qui le conduit dans le meilleur lycée public de la capitale, avant le grand saut à Paris rue d'Ulm, à Normale Sup, position rarissime d'excellence réservée à l'élite sociale. Habitude du pouvoir au travers de la relation de service, francisation, distance sociale avec les

classes populaires nègres : autant de propriétés qui suffisent déjà à le catégoriser comme membre assez classique du groupe des mulâtres dans le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle. Mais un petit mulâtre de la campagne qui va faire l'expérience des grands mulâtres urbains, au lycée Schœlcher. « *On s'est souvent demandé pourquoi la conscience raciale était aussi aigüe chez Aimé Césaire alors que, du fait du statut social de sa famille, il n'avait pas souffert directement du racisme.* » « *Hormis au lycée Schœlcher* » ajoute Confiant avant de nuancer en affirmant qu'il ne s'agissait pas « *d'ostracisme racial* », mais de « *bizutage* ». Erreur d'interprétation majeure alors que justement, c'est à l'école que les enfants font l'apprentissage direct des hiérarchies raciales, comme la thèse de Michel Giraud le démontre clairement. Plusieurs conversations avec des amis noirs (entendons nègres d'origine populaire ou de la petite-bourgeoisie), recoupés par des entretiens avec des militants de mêmes milieux sociaux, attestent du contraire<sup>223</sup>. Le colorisme est racialement expérimenté dans les interactions scolaires et tout porte à croire que, en dépit de sa position sociale relativement dominante au sein des Noirs, son arrivée dans un lycée réputé, donc au milieu des enfants de grands mulâtres, tout au moins ceux qui ne sont pas intégrés à Cluny, berceau de l'éducation privée catholique des békés, a signifié une cohabitation du provincial « marqué » physiquement avec les métis clairs de peau de l'urbaine bourgeoisie. Très noir, Césaire se situe tout au bas de la hiérarchie sociale des couleurs, alors que celles-ci opèrent dramatiquement comme marqueur statutaire en cette période coloniale. Or, R. Confiant, s'il parle étonnamment de « *bizutage* », ne peut ignorer le racisme des grands mulâtres. Il cite longuement M. Leiris et *Contacts de civilisation* : « *C'est surtout dans les familles de la haute bourgeoisie mulâtre que se rencontre le mépris des nègres*<sup>224</sup>. » Personne ne peut dire comment il a vécu cette confrontation dans un lycée réservé à la bourgeoisie locale, surtout au début du xx<sup>e</sup> siècle. Il était probablement un des rares noirs « *ébène/bleu* » (« *bleu* » à la Martinique, ça veut dire le plus noir possible) à atteindre ce niveau scolaire. Il était donc très remarquable, cible idéale des faiseurs de boucs émissaires<sup>225</sup>. La recherche de M. Giraud sur des classes scolaires à la Martinique fournit des informations précieuses : « *Les données du test*

sociométrique attestent que le préjugé de couleur reste, dans cette société d'origine coloniale, déterminant, les barrières de classe qui continuent de coïncider largement avec les clivages raciaux, fortement marqués et les discriminations de toutes sortes effectives. Ces préjugés et ces déterminations s'exercent principalement contre les Noirs, les pauvres, les ruraux<sup>226</sup>. » C'est exactement le cumul de handicap affronté par Césaire dans un contexte historique où il représente un exemplaire rare de la méritocratie scolaire, face aux enfants de lignées anciennes de mulâtres, chez eux, dans l'en-ville.

L'expérience du racisme, chez le jeune A. Césaire, expérimenté au milieu des enfants de l'élite « mulâtre » de Fort-de-France, et sans doute aussi en France, est semble-t-il constitutive d'un habitus très ambivalent, orienté vers l'ordre dans ce qui est hérité et se joue dans la trajectoire sociale d'une part, et, d'autre part, orienté vers le changement compte tenu de ses expériences épidermiques. D'ailleurs, Frantz Fanon a connu en France des déboires similaires et en a été marqué durablement, alors qu'il était un jeune étudiant en médecine<sup>227</sup>. Une récente biographie met d'ailleurs en évidence la caractérisation sociale du lycée Schœlcher dans lequel il a aussi poursuivi sa scolarisation, une vingtaine d'années après Césaire : « *En termes martiniquais, Fanon n'était pas nègre, mais mulâtre et avait des ancêtres blancs. En termes historiques, des mulâtres possédaient des esclaves nègres. D'où la force des injonctions de ne "pas faire le nègre" (mot d'ordre de sa mère). Il fut lui-même instruit au lycée Schœlcher [...] L'école était et est "le symbole d'une victoire historique : celle de la classe mulâtre" et c'était là où l'élite martiniquaise était éduquée*<sup>228</sup>. » Or, simultanément, la sociologie scolaire enseigne qu'il est fréquent que des élèves connaissant une réussite scolaire dans une classe donnée subissent de plein fouet l'expérience d'une position plus moyenne dans une meilleure classe (à la faveur d'un déménagement vers une capitale régionale ou dans l'accès à un meilleur établissement<sup>229</sup>). Homologiquement, Césaire qui était un petit hobereau de province (son père en tant que comptable du béké, le fréquente forcément régulièrement et il n'est pas impossible *a minima* que l'enfant ait été présenté au maître), devient alors un « Noir », un « nègre », certes brillant scolairement, mais rabaissé au dernier rang de la hiérarchie raciale par son phénotype.

Son *Cahier d'un retour au pays natal* sonne d'abord comme une assignation à la demande d'excuses à son égard. La négritude, c'est d'abord une demande de contrition qu'il entend imposer aux mulâtres ouvertement méprisants. On connaît la scène : « *Un soir dans un tramway en face de moi un nègre. C'était un nègre grand comme un pongo qui essayait de se faire tout petit sur un banc. Et tout l'avait laissé sous l'action d'une inlassable mégie. Et le mégissier était la Misère. Un nègre dont les yeux roulaient une lassitude sanguinolente. La misère, on ne pouvait pas dire, s'était donné un mal fou pour l'achever. Il était comique et laid, comique et laid pour sûr. J'arborai un sourire complice. Ma lâcheté retrouvée !*<sup>230</sup> » « Petite » scène événementielle à l'intérieur d'un poème en prose : la discrétion codée d'un message personnel au cœur d'un message universel. Le nègre blessé à l'école et dans la vie urbaine racialisée de Fort-de-France a projeté sur l'autre plus bas que lui cette haine de soi, selon le processus psychoculturel développé par F. Frazier, laquelle domine massivement la littérature mulâtre avant A. Césaire.

Sa blessure identitaire demeure à jamais impossible à établir, mais son cri en faveur des nègres peut résonner, d'abord, comme une vengeance contre ce petit groupe élitiste de métis fortunés et arrogants. Ambivalent, la scène littéraire décrite par lui atteste qu'il a pu tremper dans ce jeu de distinction raciale en cascade. Tout porte à croire, de ce fait, que la constitution de son habitus ne valide aucunement l'idée d'un mimétisme mécanique avec les mulâtres, quand bien même il appartient à une des fractions de ce groupe. Ce n'est pas la logique objective des indicateurs de proximité socioprofessionnelle qui fait sens ici, mais l'expérience subjective ami-ennemi, y compris au sein d'un même groupe fortement compartimenté en microdifférences d'ethnoclasses. En l'occurrence, le programme de la négritude constitue un pied de nez à cette caste dominante noire plutôt ouverte à la blanchitude. Son expérience personnelle permet de saisir l'acharnement avec lequel les intellectuels noirs des revues *Tropiques* ou *Légitime défense*<sup>231</sup> s'en prennent aux mulâtres les plus conformistes et racistes. C'est pour contrer l'expérience subie du racisme imposée par ses camarades de classe qu'il répond dans le langage de la négritude, un racisme inversé

comme l'a bien vu René Ménil au travers de ses *Tracées*. Une négritude qui certes prend de l'envol et s'adresse universellement aux Européens racistes, torpillés dans le *Discours sur la colonisation*. Mais simultanément, son enfance costumée de petit maître, sur une habitation où le maître est plus proche de lui que ses travailleurs, le prédispose tout de même à vivre davantage au milieu des élites de la bourgeoisie de couleur qu'au sein des ouvriers et « djobeurs ». Arrivé à la capitale, il va recevoir de plein fouet un racisme qui l'avait relativement épargné. On peut définir l'habitus d'Aimé Césaire comme un agent mulâtre dissident, un petit mulâtre en porte-à-faux qui incarne le type idéal de l'ambivalence, entre haine de l'autre (négritude) et haine de soi (soumission forte à l'ordre existant), entre haine du mulâtre raciste et haine du nègre concret, deux oscillations qui se retrouvent dans la négritude.

R. Confiant remarque, par ailleurs, que, au début du xx<sup>e</sup> siècle, la famille Césaire arrive dans cette position sociale d'intermédiaire social assez tardivement. Il est un agent qui « appartient à la petite-bourgeoisie noire qui est une frange tardive et mal intégrée de la mulâtraille<sup>232</sup> ». Or, un double processus de rejet est donc à l'œuvre, par le bas et par le haut. Par le haut, la caste exprime son racisme coloriste contre lui. Par le bas, l'impétrant cultivé ne peut s'identifier pleinement à un groupe aussi grossier et injurieux, lui qui fut baigné, insiste d'ailleurs R. Confiant, dans le respect de principes de respect par son père et par l'inculcation de valeurs indiennes. L'idéologie de la négritude découle de cette disposition à refuser la « mulâtraille » et dans le même temps à ne pas pouvoir s'identifier aussi au nègre réel, ni même aux Européens esclavagistes. R. Confiant dit : « *En contact permanent avec une mulâtraille qui ne l'acceptait que du bout des lèvres, la petite-bourgeoisie noire était plus à même de prendre conscience de son identité raciale, quitte à ne la revendiquer que sur le mode épidermique*<sup>233</sup>. »

D'où cette construction abstraite coloriste, africaniste, qui déplace la question des identités, des références et des allégeances, des mulâtres vers les Africains, des mulâtres francisés et blanchis vers cet aspect inversé de la culture française dans ce qu'elle a d'universaliste, donc de compatible avec l'humanisme

abstrait, dé-classé, qui le porte aussi bien vers les grandes figures culturelles européennes qu'en direction des cultures africaines lointaines et méconnues en pratique, sans transfert possible dans un projet politique. Ce qu'à bien vu René Ménil : « *La négritude n'échappe pas à la tentation d'enraciner la spécificité et l'identité nègre dans une nature mythologique au lieu de les inscrire dans une culture et une histoire. La mythologie embellit, décore, théâtralise la réalité. C'est pourquoi, si elle est diversion pour une politique, elle est à même d'inspirer une poésie. Inapte à fonder une politique anticolonialiste conséquente parce qu'elle bute sur une spécificité mythologique...* »<sup>234</sup> Évoquant plus généralement les « philosophes noirs » des années 1930, il conclut : « *Ils s'empêtrent dans le plus plat mysticisme. Ils sont incapables, dans la description de la mentalité nègre, de concevoir cette mentalité dans un développement historique comme un produit de la vie sociale. Le nègre de Senghor est le nègre absolu, le nègre de nulle part, le nègre en dehors des rapports sociaux, en dehors du monde réel et du contexte national* »<sup>235</sup>. » Pour René Ménil, A. Césaire est un « gaulliste noir », niant, derrière la façade du colorisme unanimiste, la préférence pour l'allégeance au « gouvernement, à l'église, aux propriétaires fonciers », ce qui le conduit à s'aligner sur les intérêts de la « bourgeoisie nationale aux colonies qui a partie liée avec la bourgeoisie métropolitaine »<sup>236</sup>.

Ainsi s'articule son idéologie « poétique » avec le schéma ternaire du brouillage des rapports sociaux de race et de l'allégeance à l'ordre néocolonial. La négritude abstraite abolit l'analyse des différences. Si Aimé Césaire est issu de la petite et tardive population des petits-bourgeois méritocratiques recherchant, sans y parvenir, l'apparement avec les grandes familles mulâtres (la scolarisation ne prend effet qu'à partir de la Troisième République et elle est encore loin d'être généralisée), sa carrière va consolider un autre schème de son groupe : la francophonie. Revenu en Martinique après des années passées dans le monde scolaire élitiste parisien, le poète est un intellectuel nègre rebelle, mais aussi un « négropolitain » avant l'heure, un Martiniquais francisé, une « peau noire » avec un « masque blanc ». Ce double processus de fabrication d'un moi « aspirant mulâtre » (origine sociale « classée » en plein cœur du monde de l'habitation et culture scolaire élitiste) et d'un dissident blessé le

positionne d'une part au sein d'une fraction minoritaire d'intellectuels critiques (renforcement du capital culturel et l'effet Ulm sur sa définition personnelle d'intellectuel noir), à l'instar de ses modèles du groupe *Légitime défense* qui s'en prendront si directement au racisme anti-Noir des vieilles familles de la bourgeoisie de couleur d'une part ; d'autre part, ce processus ambivalent le positionne comme agent des classes moyennes urbaines rebelles, mais aussi professeur de lycée enseignant pour les enfants de mulâtres au lycée Schœlcher, formé comportementalement au respect des hiérarchies socioraciales. Ce hiatus entre ses dispositions intellectuelles (le *Discours sur la colonisation*, livre phare de sa posture d'agent de l'intelligentsia critique) et ses dispositions sociales du tiers secteur (pragmatisme, habillement en costume, refus du créole, sens de l'effort, des statuts sociaux de grandeur, inculqués sur l'habitation, puis à Normale Sup, vécu de sa trajectoire comme une carrière ascendante, égotisme du Sauveur donnant la leçon au peuple, adoration du Français et de la nation française<sup>237</sup>) va conduire au grand écart entre l'écrivain et l'acteur politique prisonnier d'une forme particulière de l'intégration dans la tripartition.

Une ligne de force traverse cette ambivalence apparente : le cri humaniste ne réhabilite pas plus le monde martiniquais populaire (l'unique culture créole en fait) que l'action politique n'enfreindra la ligne sacrée entre autonomie et indépendance. Dans les deux formes d'action sociale, intellectuelo-littéraire et politico-actionnelle, le monde social vécu demeure inchangé. Les positions contre la barbarie plantationnaire se situent vers le passé et s'adressent prioritairement aux Européens, Aimé Césaire ne dénonçant politiquement ni les békés, ni les mulâtres, sauf de manière allusive dans ses textes « littéraires » (les fameux « traîtres »). D'ailleurs, ce qui rendra Fanon furieux, il ne prendra jamais position contre la France coloniale en Indochine puis, ensuite, en Algérie. Fanon se moquera d'ailleurs de la classe politique locale lors des émeutes populaires de 1959, laquelle est brossée sous les traits de professionnels gesticulateurs qui enterrent le mouvement social au travers de « *quelque motion symbolique*<sup>238</sup> ». La même remarque vaudrait d'ailleurs pour le mouvement de 2009.

Sa pratique politique sera animée par le souci de conserver le système, tout en apportant quelques améliorations au sort des prolétaires des villes concentrés dans les bidonvilles autour de Fort-de-France (mais guère aux prolétaires des plantations de canne inféodés aux békés, hors de sa circonscription, domaine d'action de la CGTM). Ni par sa fabrique de l'imaginaire, ni par ses politiques publiques, les dérivés de l'esclavage dans le néocolonialisme ne seront mentalisés et à plus forte raison mis sur agenda. Ce qui explique notamment l'extrême pauvreté mémorielle dans la muséographie martiniquaise, tandis que son implication culturelle se matérialisera dans la création du SERMAC qui « *souffre des mêmes tares (afrocentrisme et universalisme à l'occidentale)* »<sup>239</sup>. Aimé Césaire demeure un mulâtre, mais un petit mulâtre dissident d'un type particulier, dans un espace des possibles qui va de l'implication mimétique (les grandes familles issues du XIX<sup>e</sup> siècle qui donnent des tribuns et des écrivains) à l'*implication à distance* (lui en l'occurrence), tout en récupérant électoralement les voix populaires. Deux types d'action qui engagent, *in fine*, une même définition de la participation avec l'État français, avec les élites békées, avec l'ordre néocolonial comme formation primaire, sinon à défendre, du moins à accepter tout en l'amendant. Chemin qu'il va suivre de manière continue, avec le soutien massif de son parti, le PPM<sup>240</sup>.

D'abord, sa francophonie culturelle et politique ne sera jamais démentie. Outre la glorification du beau parler français, dans la surcharge de compétence évoquée par E. Glissant, il ne cessera de louer la France, sa « *générosité* ». La tonalité euphémisante du titre de l'exposition située sur la plantation du père Labat (voir le chapitre 5) résonne quand il lance ce « *rêve pour la France à laquelle nous rattachent une culture et trois siècles d'histoire* »<sup>241</sup>. Même si, dans la phase nationaliste du PPM, Césaire s'emportera parfois et parlera de « *nation martiniquaise* » ou de « *temps barbares de la départementalisation* », ces quelques lâcher-prises qui offrent un ton de durcissement sont, somme toute, noyés dans ces faits majeurs : le rejet du nègre populaire, en chair et en os et plus largement de ses savoir-faire et modes d'être, avec ce sentiment que le peuple ne le suit pas<sup>242</sup>. La logique systématique de la *fides implicita* le conduit à se prendre

pour le représentant naturel du peuple « *sans bouche* » (et Confiant parlera de « *despotisme et de culture non démocratique* »), tandis que ses positions explicites contre le créole et le métissage invalident le peuple non francisé<sup>243</sup>, lequel ne peut prétendre à la qualité de « civilisation ». R. Confiant détaille ses manières de parler, de se tenir et de s'habiller, illustrant paradigmatiquement le modèle fanonien.

Ensuite, son investissement du mandat rappelle très fortement le modèle du maître tout-puissant, avec des modulations personnelles. Les analyses de R. Confiant sont édifiantes. La mythification de l'Afrique est « inspirée », au sens d'une conduite prophétique de « sauveur purificateur » qui à la fois le mène à forclure le passé, l'habitation, le monde corrompu du travail et l'engage vers une idéologie rendant impossible tout passage à l'acte politique. En externalisant la sortie idéologico-politique de la pensée mulâtre assimilationniste, en la renvoyant à un ordre de réalité sur lequel le Martiniquais n'a pas de prise (il a perdu l'africanité), Césaire suscite une double culpabilité fondée sur le rejet de la culture locale et sur l'inaccessible ouverture vers l'africanité. Comme un gourou qui entraîne les adeptes sur un chemin de lui seul maîtrisé, l'homme politique se pose dès lors en unique rédempteur, messie du nouveau langage qui ne sauve le souillé que dans la soumission passive à une personne incarnant la grandeur du Verbe, sorte d'Être suprême révolutionnaire façon Martinique, autrement dit par le truchement du Verbe. Dans ce brouillage politique opère la révérence à un homme qui ne se saisit de cette remise de soi collective que pour s'y installer en rentier de la domination symbolique, sans aucune politique économique alternative, sans aucune politique nationaliste concrète. Ses silences sur les pratiques coloniales françaises conforteront F. Fanon à penser sa politique sous les termes d'une « *trahison pure et simple*<sup>244</sup> ». Le portrait de l'homme politique, dressé par R. Confiant fournit d'utiles indicateurs : l'ego surdimensionné de Césaire (y compris dans son œuvre littéraire où émerge le « je »), sa dimension paranoïde réduisant les contestations démocratiques à une agression personnelle et un complot contre lui, l'usage de nervis chargés de malmenager les opposants dans son fief territorial, la relation

personnelle entretenue avec ses électeurs au sein d'une gestion clientéliste des allégeances (plusieurs personnes fréquentées à la Martinique me parleront de « papa Césaire », de ses chèques personnels et de l'argent liquide donné à tel ou tel membre de la famille). Son habitus se rappellera dans son honnêteté foncière, tandis que l'enrichissement personnel ne sera pas absent chez ses lieutenants.

Ainsi, A. Césaire réussit le tour de force d'abolir les clivages symboliques d'avant-guerre entre nègres et mulâtres en réunissant autour de sa personne un totem garantissant à tous le droit de se reconnaître abstraitement « nègre » puis « martiniquais ». À travers sa personne double, Noir et mulâtre, va opérer la transition entre l'ordre socioracial explicite d'avant-guerre et la nouvelle thématique identitaire du « peuple martiniquais ». Manière de « payer de mots » le peuple assujéti dans des cadres morphologiquement inchangés. Rappelons l'énigme de départ : « *L'aboutissement logique du Discours sur le colonialisme ne pouvait qu'être la rupture, à terme, des liens coloniaux triséculaires entre la métropole française et la colonie martiniquaise [...] Ce qui frappe lorsque l'on aborde cette question, c'est le fossé, la béance existant entre la radicalité du Discours sur le colonialisme et l'extrême modération des revendications et de la pratique politique du député maire de Fort-de-France pendant un demi-siècle*<sup>245</sup>. » La réponse à ce grand écart, que R. Confiant place dans la filiation fanonienne de la soumission assimilationniste, procède en fait, dans l'énigme de base posée par le créoliste, du même silence que celui d'A. Césaire. En polarisant tout le discours sur « la métropole française », sans placer dans l'équation la zone ternaire qui allie structurellement l'ordre (néo)colonial et les mulâtres, R. Confiant contribue lui aussi à masquer, en partie toutefois, l'intérêt de Césaire et du PPM à ne pas privilégier le nationalisme en pratique.

Contre toute attente, au vu de cette déconstruction magistrale et courageuse, R. Confiant brouille parfois les cartes au point que les passages fort lumineux sur la tripartition sont simultanément créolisés ; ce qui revient à dire que l'auteur s'engage lui aussi comme acteur témoignant du respect « mulâtre » pour le groupe béké. La réversibilité des positions atteste d'une vision radicale de l'hybridation tandis

qu'il oblitère le fait que les békés n'en veulent pas, ce qu'a très bien vu J. Sméralda. Posant la créolité comme un métissage généralisé touchant tous les groupes sociaux, il déclare : « *En termes clairs (sic), le béké est aussi un nègre. Chaque ethnoclasse est à la fois elle-même et l'autre dans l'éco-système antillais*<sup>246</sup>. » C'est une contradiction pure et simple entre le modèle de l'ethnoclasse et la volonté purement idéologique, créoliste, de fonder un creuset commun qui serait la nation martiniquaise. Derrière une fausse radicalité, R. Confiat, pris lui-même par certaines dimensions du modèle ternaire, revendique haut et fort comme allant de soi l'appartenance à une même entité collective des bourreaux et de leurs victimes. En évoquant les émeutes à caractère racial de 1959, contre les Blancs métropolitains, il observe un fait de tripartition troublant : le maintien séculaire, quoiqu'ambivalent, de la révérence à l'égard du maître : « *Manifestants (qui) tentaient de lyncher toute personne blanche qu'ils rencontraient sur leur passage, sauf les Blancs créoles auxquels il suffisait d'ouvrir la bouche pour franchir tous les barrages sans encombre* (ce qui ne sera plus le cas en 2009 !). *Ce dernier fait, important, a soit été ignoré, soit mal interprété : on y a vu la manifestation de la déférence triséculaire du serf antillais pour le seigneur béké. Vu l'état d'excitation des émeutiers, cette argumentation nous semble dénuée de valeur et nous préférons y voir une prise de conscience, confuse, inconsciemment exprimée de l'identité martiniquaise dans ce qu'elle s'oppose à l'identité française. Les békés étant créoles, donc martiniquais, n'étaient pas responsables au premier chef de la brutalité des CRS*<sup>247</sup>. » Naïveté ou révérence de mulâtre pris à son tour dans le schème ternaire ? L'affirmation « le béké est un Martiniquais », ne procède pas d'une analyse biographique ou scientifique, mais d'une prise de position intentionnellement politique, une « *action symbolique* » au sens de C. Geertz étudiant l'idéologie. Et son contenu est on ne peut plus clair. Il est étonnant que les appels au calme de Césaire soient dénotés acte assimilationniste alors que la pacification menée par les maîtres « respectés » débouche sur une interprétation opposée, à la limite de la révérence. Comme quoi le schème ternaire subsiste dans la soumission proclamée à l'égard des anciens bourreaux, à condition de décrypter les indices que l'autocensure n'a pas sanctionnés.

### **Aimé Césaire et les forces « autonomistes » : une captation du pouvoir politique au service de stratégies de conservation du pouvoir néocolonial**

Le décryptage de la trajectoire sociale et cursive de l'intellectuel et homme politique martiniquais a permis de voir que, derrière le masque des discours, certaines discontinuités ne sont que de façade. La grande plaque assimilationniste, tributaire des orientations des groupes sociaux dans cet espace domien, s'ancre dans la croûte sédimentée de l'ordre plantationnaire. Les mulâtres, majoritairement concentrés dans les partis de droite assimilationnistes, et en partie regroupés dans le Parti populaire martiniquais (PPM), présents aussi à la tête du parti communiste<sup>248</sup> – le PPM détenant la mairie de Fort-de-France depuis 1958 (date de sa création), et le Conseil général depuis 1982 – ne peuvent se positionner que dans ce décalage entre la nation noire et leurs intérêts propres dans un jeu triangulaire avec l'État colonial français et les békés. Cette apparente contradiction découle ainsi d'une ambivalence structurale qui dérive d'une double stratégie : parvenir à conserver le système ternaire tout en se présentant comme les représentants naturels du peuple « noir » dans le cadre du suffrage universel. L'autonomisme, bien mieux que les partis de droite, réussit le tour de force, tout au moins sur Fort-de-France, d'institutionnaliser un autre groupe mulâtre, d'autonomiser une fraction, dès lors encadrée dans un système de rentes politiques. Les ressources associées au monopole des postes des collectivités locales les plus riches (Fort-de-France est le premier employeur de l'île avec 3 000 contractuels et salariés) et au contre-don étatique lié à l'alignement du PPM sur la souveraineté indiscutable de l'État français (les fonds de la politique de la ville, près de 400 millions d'euros, ne concernent que Fort-de-France et Le Lamentin ; les fonds européens concentrés dans la FEDER, etc.), entrelacent les acteurs dans un système d'interdépendance entre la colonie et la métropole. Ces liens sont d'autant plus forts que, au-delà du caractère passager de la phase « nationaliste » du PPM dans les années 1970, d'ailleurs purement symbolique car les élus bourgeois ne reliaient jamais les luttes sociales, notamment la

grande grève des ouvriers agricoles de 1974, les élus martiniquais, du PPM ou d'autres partis, n'ont aucune possibilité de pantoufler ou de compenser une situation de sortant avec une planque dans une commission quelconque ou dans une grande entreprise. La forte dépendance aux ressources de l'édilité contribue à renforcer l'acceptation globale du système politique actuel. Il faudrait effectivement procéder à une analyse précise du PPM et de ses cadres afin de mesurer les liens avec ce qu'on appelle les « grandes familles mulâtres » : non seulement pour sortir d'une vision à courte vue qui ne voit dans la présence de Camille Darsière aux côtés d'Aimé Césaire que l'un des représentants les plus visibles<sup>249</sup> de ce groupe ; mais aussi et surtout pour approcher, par un travail biographique serré, les multiples fractions de groupe portant le schème ternaire et le véhiculant selon des figures multiples.

Ajoutons à cela que, dans un jeu croisé pas toujours clair entre subvention, clientélisme et corruption (par exemple les notables du parti qui se font construire leur maison en recourant aux ouvriers des services techniques et aux matériaux publics), les protections « salariales » (nominations dans l'appareil public), les redistributions en subventions régulières à des « présidents d'associations », les détournements directs des fonds publics, le tout fortement alimenté et soutenu par la manne des budgets français et européens d'aide au « développement d'infrastructures ou d'aide à des équipements contribuant au développement économique » (objectif de la FEDER), préservent statutairement les notables et affiliés des partis départementalistes, assimilationnistes ou autonomistes. C'est dire que la constellation des groupes politiques assimilationnistes ne peut exister sans la contribution financière de l'État français, soit par les salaires, soit par les budgets d'aide au développement.

Depuis toujours, les mulâtres négocient, travaillent de concert, aménagent, marchandent aussi, avec les békés et l'État français. Que ce soit dans le monde économique (chapitres 8 et 9), l'aménagement infrastructurel (routes, écoles, ponts, zones commerciales ou industrielles), la reconversion du foncier agricole ou le développement urbain, les liens entre les « *affidés békés et mulâtres* »<sup>250</sup> sont parfaitement banalisés. « *C'est une tradition,*

*dans la classe politique mulâtre, de laisser l'initiative économique au groupe béké [...] Le PPM aura l'occasion, pendant toute une décennie (1982-1992) de faire ses preuves en tant que gestionnaire. Or, rien de différent n'a été fait par rapport à ce à quoi la droite assimilationniste martiniquaise nous avait habitués : subventions aux entreprises békées, construction d'écoles et de routes, etc., alors que jamais autant d'argent franco-européen n'avait été déversé sur la Martinique. Bilan : 86 milliards de déficit au terme du mandat du président Darsières. Infectée dès le début en 1958 par l'idéologie mulâtre, fût-elle habillée de schœlchérisme et de socialisme démocratique, l'action du PPM n'a servi qu'à renforcer le courant historique de l'assimilationnisme<sup>251</sup>. »*

Cette présence concertée entre élites mulâtres et élites blanches peut encore s'observer de la Libération jusqu'au début des années 1970. Que ce soit à la Jamaïque ou à la Martinique, le blanchiment fanonien imprègne l'altérité culturelle par excellence, le carnaval. Le carnaval caribéen est un ensemble de plans d'activité (élection de reines, bals, défilés organisés, sortie informelle de travestis, etc.) qui jalonne les jours gras. Or, la période fanonienne du masque blanc se dévoile nettement, avant les années 1970, à l'emprise des élites sur une activité qui, par définition, est supposée constituer une inversion sociale. Le système des castes socioraciales est tel que les mulâtres participent avec le pouvoir colonial (dont l'image du préfet ci-dessous pendant l'élection des reines achève de rendre ridicule le rituel d'inversion) à la mise en scène de ce qui n'est plus qu'une festivité bon teint. Les thèmes francisés (majorettes importées de France et qui disparaîtront à la fin des années 1970, présence d'une Blanche en tête de cortège), la notabilisation (bal en costumes de soirée, « cercle » bourgeois organisateur au cœur du carnaval, présence léonine du préfet) indiquent encore clairement l'étroitesse des relations d'allégeance des dominants martiniquais à l'égard de l'État français.

Lors d'une enquête menée entre 2007 et 2010 sur l'innovation dans l'insertion à la Martinique, il a été constaté une forte césure entre les « opérateurs », experts et techniciens de l'insertion, issus de la petite-bourgeoisie et travaillant dans les missions locales, les acteurs des Plans locaux d'insertion par l'économique, la Politique de la Ville, les associations chargées

des emplois d'insertion d'une part, et d'autre part, les élus locaux des différentes collectivités. Les premiers n'ont cessé de réfléchir à des actions alternatives à « *l'économie de la traite* » (formule de R. Confiant), à l'action publique alignée sur une politique d'achat de la paix sociale (renouvellement des chantiers d'insertion, mise au travail des jeunes dans une circularité connue en métropole entre stages, formation et petits contrats précaires) grâce à la manne financière de l'État français (RSA, API, fonds des politiques sociales publiques) et de l'Europe (Fonds social européen dans les PLIE ou dans les associations d'insertion). Leurs projets, souvent initiés ou expérimentés en miettes, mais sans lendemain, par manque de volonté politique, sont ainsi presque toujours jugés irréalistes par les décideurs locaux qui reproduisent les schémas métropolitains de l'aide sociale et de l'insertion économique classique sur des emplois artificiels subventionnés (notamment dans le cadre des chantiers d'insertion). Leur positionnement presque exclusif, quelles que soient les étiquettes politiques, se concentre autour d'une mise au travail du prolétariat dans les emplois manutentionnaires basiques (jardinage, nettoyage urbain, bâtiment). De même, l'aménagement du centre-ville par le maire Letchimy montre une identique logique d'application des schémas métropolitains jusque dans l'architecture. Le centre commercial créé récemment se situe aux antipodes de la culture créole (maison coloniale, maisons en bois, cases, etc.) et la tour d'affaires ressemble à un bâtiment du quartier de la Défense en bordure de Paris. Entre le monde créole et ses mille facettes, tel qu'il se déploie dans les romans ethnographiques du mouvement créoliste, et le modèle « Miami » qui se dessine sur la capitale martiniquaise, le fossé est béant. Les fondateurs de la revue *Mélanges Caraïbes* insistent, lors d'une conversation informelle, sur la stratégie municipale de Fort-de-France visant à éliminer les traces de la pauvreté dans le centre-ville. « *Ils ne veulent pas résoudre les inégalités sociales, mais supprimer seulement les traces de tout ce qui peut empêcher de se montrer moderne et développé. C'est ce qu'on appelle le donquichottisme. Ils parlent, ils parlent, ils avancent des discours de gauche, mais comme les communistes du Lamentin, ils se retrouvent dans le beau restaurant La plantation pour parler de l'avenir du monde. Tu vois des syndicalistes de tous les syndicats fulminer contre*

---

**Attentes d'assimilation des élites martiniquaises noires :  
le tropisme de l'égalité dans la République depuis deux siècles**

1789-1830 – Demande de droits politiques pour les seuls libres de couleur dans le cadre républicain tout en maintenant l'esclavage.

1869 – Le Conseil général de Guadeloupe affirme « la sainte justice qui veut que tous les Français soient égaux devant la loi, jouissent des mêmes droits... Nous demandons à sa majesté de vouloir élever les trois grandes colonies de la Martinique, de la Guadeloupe et de La Réunion au rang de département de l'Empire ».

3 septembre 1878 – Alignement sur le service national militaire obligatoire : demande du Conseil général de la Martinique « priant le pouvoir métropolitain de faire cesser au plus tôt la situation humiliante qui est faite aux créoles en appliquant dans le plus bref délai possible la loi militaire aux colonies ».

7 décembre 1882 – Alignement sur le statut départemental : Vœu du Conseil général de la Martinique « que la Martinique soit constituée le plus tôt possible en département français ».

1934 – Alignement sur les formats métropolitains des partis politiques. Création non pas d'un Parti communiste martiniquais mais d'une section martiniquaise du Parti communiste français, souveraineté du PC martiniquais qui sera proclamée en 1960.

19 mars 1946 – Réclamation et obtention de la départementalisation.

Juillet 1953 – Lutte historique, après une longue grève, pour l'obtention des 40 % de vie chère comme les fonctionnaires métropolitains expatriés.

Mai 1961 – Dans le contexte de l'indépendance de l'Algérie, neuf des dix parlementaires d'Outre-mer « proclament l'attachement de ces départements à la France ».

---

*la pauvreté et la société de consommation sortir de leurs réunions en 4x4, pester contre la consommation et avoir le caddie plein à craquer. Regarde l'extrême gauche, que font-ils concrètement pour les plus dominés ? Qui va défendre les Haïtiens aux portes de la préfecture en Martinique ? Personne n'a cette volonté pratique, mais dans les discours c'est toujours très critique. »*

R. Confiant remarque que, jamais, Aimé Césaire ou ses proches ne se sont intéressés au monde économique nègre et aux possibilités d'exploitation d'un modèle qui fait vivre des dizaines de milliers de personnes prisonnières d'une économie plantationnaire, vouée à la monoculture d'exportation et sous perfusion permanente, qui paralyse le développement économique local. L'absence structurelle d'emploi depuis l'effondrement de l'économie de la canne dans les années 1950, n'a jamais été accompagnée d'une politique économique libérant les classes populaires de l'emprise de l'emploi béké. Les prolétaires noirs/nègres les plus précaires sont confinés dans le système de la débrouille, comme le « djob » (emploi informel au service des dominants propriétaires), le « sousou<sup>252</sup> » ou la tontine, le jardin créole (dont la prodigalité d'ailleurs en ferait le paradis rêvé des classes moyennes mondiales avides d'agriculture biologique), la vente ambulante, (laquelle est parfois sanctionnée – observation directe – par les services fiscaux), les petits boulots autour de l'usage traditionnel de la nature pour fabriquer des meubles (bijoux, meubles stricto sensu, objets de décoration, etc.). On verra à quel point le musée populaire de G. Larose a été boudé par les élus alors que son initiative est originale, combinant l'architecture, la restauration, les plantes médicinales et la mémoire de l'esclavage. À chaque fois que les élus étaient interrogés sur ces initiatives populaires, ils affirmaient que tel ou tel cas n'avait sauvé économiquement que son auteur et qu'aucun plan de développement économique ne pouvait s'articuler à ce type d'initiative, pas plus d'ailleurs qu'avec les jardins créoles. Le sauvetage de l'espace domien, pour ce haut cadre du PPM, conseiller du maire S. Letchimy, ne peut venir que des békés et de leur modernité.

Voici l'extrait d'un entretien avec un responsable politique du PPM, en charge de la politique de la ville<sup>253</sup>.



Photographies de photographies du journal France-Antilles. Archives départementales de la Martinique, décembre 2006.

*N'y a-t-il pas une résistance aux békés ? Que pensez-vous de l'idée de faire venir d'autres entreprises qui ne soient pas le capital économique béké, cette diversification du capital n'est peut-être pas vue ?*

Non ! Les premiers à réclamer l'indépendance, ce seront les békés. Eux n'auront pas de problème économique. Tous les békés de la Martinique ont des affaires dans toute la Caraïbe.

Bernard Hayot a le plus grand centre commercial à Saint-Domingue. Les Rhum Clément sont déjà en Chine. Eux sont capables de créer de l'activité. À part leur problème de caste, politiquement ils n'ont aucun souci à vivre demain dans une Martinique indépendante. Et personne ne les attaquera parce que ce sont eux qui ont la possibilité de faire redécoller ou pas. Haïti c'est quoi ? Si elle avait eu les békés, avec la richesse naturelle, on n'en serait pas là. Les békés marchent avec Letchimy. Eux ont compris que l'organisation du potentiel d'investissement économique est publique. Quand on a une politique qui dit qu'il va se battre pour l'activité ici... Il faut défiscaliser les réseaux, les VRD, la mise en capacité de poser des infrastructures sur des terrains, ce qui coûte extrêmement cher. Si on pouvait défiscaliser l'accès à des terrains, les gens pourraient construire des hôtels, de l'activité. Lui a compris ça. Le Médef, on les voit ici une fois par mois. Ce sont à 80 % des békés. On ne crie pas ça sur les toits parce que c'est mal vu, mais c'est une réalité.

Plus globalement, une chercheuse martiniquaise, ancienne cadre dans l'insertion, actuellement au Conseil régional, universitaire et experte connue pour son franc-parler (et d'ailleurs menacée dit-elle par les planteurs ou les mulâtres), pose la loi d'airain de la symbiose structurale entre les deux groupes.

Je dis souvent une chose : nous avons donc les békés qui restent minoritaires, mais forts économiquement, puis nous avons les mulâtres, qui aujourd'hui plus que jamais dans l'histoire, constituent, comment je peux dire ça, les sentinelles des békés. Et des mulâtres aussi bien en termes de couleur qu'en termes de posture idéologique. Donc on voit cette espèce de caste de mulâtres se former, se structurer... J'ai fustigé les grands intellectuels, ils sont tous achetés. Vous entendez parfois des choses et vous vous dites : « C'est pas croyable ». Ils sont tous inféodés à la puissance financière, ils vous disent des choses... des vérités ! Vous avez plusieurs discours et ça, c'est insupportable. Un jour il [un autre sociologue très connu à la Martinique, très critique d'ailleurs sur la modernité métropolitaine qui aurait détruit... la beauté ancestrale des traditions, et qui a été un des maîtres d'œuvre dans la composition du musée de l'Anse Figuier, lire infra] me dit, alors

qu'on parle des békés et de ses positions : « Je ne veux déplaire à personne. » Mais un intellectuel par définition est obligé de déplaire, puisqu'il faut qu'il soit critique, il me dit : « Moi je dis aux gens tout ce qu'ils veulent entendre. » Ils ne sont absolument pas critiques, ils sont dans des évidences sur les plateaux télé.

*Donc la base, le socle structural c'est les mulâtres alliés aux békés, mulâtres qui sont très présents dans les partis politiques et donc représentés dans les collectivités territoriales.*

Oui, ils sont là.

*Qui se battent en fait pour le gâteau de l'accès aux ressources.*

Mais c'est ça. Y a pas de différence, ils sont tous dans la même classe. Moi je leur dis que je suis consciente, que le béké – on dit le béké – ça aurait pu être une autre race, mais 1 % des Martiniquais qui possèdent les terres, je les combattrais de la même manière, c'est une question fondamentale, celle de la redistribution. On me dit : « On n'ira pas prendre la terre de M. Hayot pour la redistribuer. » Je dis que ce n'est peut-être pas sous cette forme-là que la redistribution doit s'opérer. Il y a plusieurs formes de redistribution, parce que je reste persuadée que Parfait aussi [un groupe capitaliste mulâtre s'appuyant sur un réseau familial], pour moi c'est un béké, je le classe parmi eux, ce sont des personnes qui bénéficient de la défiscalisation à mort, le capital appelle le capital à travers la défiscalisation, mais je me dis qu'à un moment donné il faut mettre à côté du capital le travail... On a du mal à trouver un groupement de nègres qui misent pour monter quelque chose, en contrepartie on en trouve chez les békés. Ils savent mettre les capitaux ensemble. Quand vous regardez les constitutions de sociétés des békés, c'est quand même assez extraordinaire, quand vous regardez les constitutions de sociétés des nègres, c'est minable. Sur la sociologie économique et commerciale de la structuration des sociétés, il y a tout un truc à faire, je vais sans doute écrire là dessus.

*Les békés peuvent compter sur l'État français.*

Ah oui ! Ils sont écoutés par l'État français, ce sont eux qui lui parlent. D'ailleurs j'ai rencontré un député qui m'a raconté

comment la défiscalisation a été mise en place et c'est un nègre [au sens de la couleur cette fois-ci, en le distinguant du Blanc] qui a été utilisé, et les békés ont compris qu'il fallait donner un jouet aux nègres : la politique ! Mais c'est eux qui ont la puissance économique, c'est eux qui manipulaient les choses donc pour donner l'impression au nègre qu'il est quelque chose dans la politique ce député me raconte comment il a porté ce projet de défiscalisation, il me donne le nom des békés qui lui ont apporté le projet et il en est tout fier ! C'est-à-dire que le gars n'a même pas réalisé qu'il était cette espèce de porteur de valises. Et moi je lui dis : « Mais tu as vu les effets de la défiscalisation, ça a massacré le foncier en Martinique, et ça n'a pas créé d'emplois. » Il me dit : « Mais les gars ils ont calculé ça, et ils ont vu qu'en bout de course ça leur faisait un fric épouvantable, donc j'ai porté ça, ils avaient déjà actionné le ministère. » Moi ça m'a interpellé. Et là je me suis dit que c'est une strate, ils ont des gardiens, c'est la mulâtraille, et vous y avez des politiciens, c'est pourquoi on n'arrive pas à trouver les différences entre tel parti et tel parti, c'est normal, y en a pas, il ne peut pas y en avoir.

Ce que dit cette sociologue mériterait une étude en soi : existe-t-il des partis politiques à la Martinique ou bien, mis à part peut-être le PC martiniquais entre 1945 et 1955 dans certaines limites, sont-ils finalement tous alignés ? L'adhésion des élites aux attentes du peuple, le « nous » martiniquais serait en ce sens une offre utilisée par tous en vue de la reproduction d'un pouvoir qui ne court aucun risque tant que le vote demeure assimilationniste. Aussi bien par les exemples continus de non-implication dans les mouvements sociaux contestataires – et 2009 aura été un cas paradigmatique non seulement du refus de soutenir la lutte, mais aussi du refus de la rue de voir les politiques l'instrumentaliser – que par le travail de pourrissement autour des quatre principales crises majeures survenues sur l'île depuis 1946<sup>254</sup>, « *le légalisme le plus scrupuleux*<sup>255</sup> » a été au principe de l'action du PPM, le « parti de gouvernement » le plus « à gauche ». Au terme de ses dizaines d'années d'existence, ce parti est vierge de tout délit : aucun acteur du PPM (cadre ou militant) n'a jamais été poursuivi par la justice. R. Confiant

dissèque le refus de l'indépendance que Césaire imposera systématiquement au PPM, « *irresponsable, dangereux même*<sup>256</sup> », « *l'immorale sécession* », la « *séparation aventureuse*<sup>257</sup> ». L'ambivalence est le prix du jeu de balancier entre la dissimulation des intérêts sectoriels de cette bourgeoisie politique et l'obligation de « faire peuple » en vue de tenir en place les cadres majeurs du néocolonialisme en brouillant les pistes. Au mieux, la thématique identitaire devient le compromis nécessaire sur fond d'une ambivalence jamais dénouée. Ce qui relève en fait de la stratégie, de la gesticulation autonomiste, sans doute moins forte dans le monde indépendantiste, se donne au pire à voir comme une contradiction ou une manipulation. Contre toute attente, Aimé Césaire symbolise l'ambivalence et, à ce titre, il incarne un des leviers majeurs de cette contribution essentielle des mulâtres à la production renouvelée du néocolonialisme.

### **Le mouvement de 2009 vu à la loupe de la tripartition : un exemple de la coupure entre peuple/nègres et acteurs politiques/mulâtres**

La séparation socioraciale, dans le sens évoqué de la partition peuple/nègres et dominants d'allégeance/mulâtres, s'est semble-t-il retrouvée de manière assez nette lors du mouvement social de 2009 aux Antilles qui a duré 44 jours. Aussi bien en Guadeloupe qu'en Martinique, les forces sociales composées des couches populaires et moyennes ont été coupées des élites politiques. Ces dernières se sont d'abord positionnées dans le refus de la grève, appelant immédiatement et dans les jours qui ont suivi à la reprise du travail pour le bien du pays (elles ont stoppé ce discours du refus lorsque l'ampleur de la mobilisation les disqualifiait). Dès les premiers jours du combat mené, Victorin Lurel, président du Conseil régional de Guadeloupe, tente de neutraliser le mouvement en proposant une augmentation temporaire de 100 euros « *pour que l'économie reprenne, que les enfants puissent retourner à l'école*<sup>258</sup> ». Valable un mois ou deux, cette augmentation dénie la notion même de droits sociaux. Le même élu, en février, lance un cri d'alarme : « *La Guadeloupe est au bord de la sédition*<sup>259</sup>. » Pour des élites censées accompagner le

peuple vers l'autonomie, ce que les déclarations ultérieures du Conseil général et du Conseil régional proclameront dans les mois suivants à grand renfort de formules solidaires, le propos est étonnant. Le sens du mot « sédition » est lourd historiquement. Il représente le terme le plus utilisé par les bourgeois (notamment dans la presse) et le pouvoir politique tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle pour fustiger le mouvement ouvrier. Le terme est aussi très prisé par les militaires dans la presse spécialisée. Il anticipe généralement quelque mouvement de troupes. Les termes modernes, actuels de « perturbation », « désordre » ont donc été remplacés par un vieux vocable rappelant une culture bourgeoise conservatrice d'un autre temps qui renvoie à une nécessaire répression.

Les appels immédiats à la reprise du travail ont été lancés aussi bien en Guadeloupe qu'à la Martinique. Ensuite, dans leur immense majorité, ces élites se sont abstenues de prendre position. Enfin, les acteurs politiques des partis majoritaires mobilisés dans les négociations ont fonctionné dans le cadre « français » en accourant dans les ministères à la demande du gouvernement, comme ce fut le cas à l'Élysée quand Nicolas Sarkozy reçut l'ensemble des députés et sénateurs des Antilles. Alors que le mouvement social était représenté par Elie Domota, ce furent les « élus » qui parlèrent à sa place. Ce rapt symbolique n'a pas été perçu et relevé par les forces sociales mobilisées – ni par les chercheurs – tout au moins de manière officielle.

La perception des élites locales comme ne faisant pas partie du peuple guadeloupéen se lit très clairement dans ce genre de phrase d'Elie Domota : « *Nous maintenons notre position. Il existe une plate-forme de revendications et trois autres partenaires intéressés : l'État, les institutions régionales (Conseil général et Conseil régional) et le patronat. Nous attendons que ces gens-là se mettent ensemble et nous fassent une réponse concertée sur la base de notre plate-forme*<sup>260</sup>. » Le LKP, rassemblant des groupes contestataires syndicaux, des mouvements culturels et des partis politiques indépendantistes, fut très largement coupé des élites locales siégeant dans les instances représentatives locales. Les élus du Conseil général et du Conseil régional étant amalgamés sous le syntagme « *ces gens-là* », et réunis sous la même bannière que les élites dominantes

coloniales (« *État français* » et « *patronat* »). La très nette opposition entre des forces essentiellement (mais pas exclusivement) anticoloniales, ce qui est très net dans les mouvements culturels comme dans les partis politiques ou même les syndicats du LKP, et les forces légales au pouvoir dans les instances dirigeantes locales, montre la béance entre les deux niveaux de la société. Tout se passe comme si un système de castes se transposait sur la scène de l'action collective. Au travers du passage officiel d'un mouvement social, c'est le texte caché scottien qui devient le texte public, étalant aux yeux de tous, derrière le simulacre de la seule lutte pour les prix, un mouvement de fond contre les profiteurs et leurs aides politiques. La lutte contre les prix vise directement les békés qui se taillent de solides marges bénéficiaires. Or, à aucun moment, les leaders ne demandent aux élus locaux de les aider dans leurs luttes, préférant s'en remettre à l'État plutôt qu'aux « Noirs » censés représenter le peuple. Ces derniers sont mis dans le même paquet que tous ceux qui sont les « ennemis » du Lyannaj : « *Dans son contenu, le programme de revendication interpelle aussi bien les acteurs privés que le secteur public, les institutions locales et l'État. Communes, département, région, État, administrations, entreprises publiques et privées sont concernés chacun dans le cadre de leurs compétences*<sup>261</sup>. » La béance entre une contestation locale s'appuyant sur l'ensemble des forces sociales indépendantistes, dans tous les secteurs de mobilisation, y compris culturels – et l'on sait ce que représentent des groupes carnavalesques comme Akyo ou Voukoum en Guadeloupe – et des acteurs politiques au pouvoir presque totalement hors du jeu, en dit long sur la faille socioraciale qui jalonne l'histoire de cette société sous contrôle de l'État français. L'éviction presque totale de l'édilité locale se lit distinctement dans le recours presque exclusif au gouvernement métropolitain, comme le dit lumineusement, mais trop rapidement Fred Réno : « *L'autre image, frappante, a été celle d'élus, soit silencieux, soit marginalisés par une négociation qui se concentre sur l'État et le LKP. Le premier est au centre du jeu, le second est l'animateur du conflit*<sup>262</sup>. » Les groupes contestataires du LKP méprisent à ce point les élus locaux qu'ils enclencheront une sorte de guerre symbolique autour du lieu de négociation : « *Contrairement aux souhaits des élus locaux de*

*tenir la réunion de négociation dans l'enceinte de l'hôtel de région, la délégation du LKP choisit l'offre préfectorale de négocier à la préfecture. Face à l'opposition des élus de se rendre chez le représentant de l'État et prenant acte de leur absence, les différents acteurs acceptent de se rencontrer au World Trade Center dans les locaux de la chambre de commerce et d'industrie<sup>263</sup>. »*

De manière générale, aucun contributeur lu sur les différents ouvrages concernant cette action collective ne fait mention de l'implication des représentants locaux. Et quand un auteur en parle, il trahit directement le positionnement des élus, lesquels refusent de traiter les inégalités sociales flagrantes qui se posent au travers des revendications matérielles, tandis que sont mises en avant uniquement les questions statutaires. Ainsi, Nathalie Mrgudovic, dans son article « Guadeloupe 2009. Issues politiques à une crise sociale ?<sup>264</sup> » n'évoque ni le rôle concret des élus pendant le mouvement, ni le recentrage « politique » en termes institutionnels d'une question sociale qui appelle aussi des réponses sociales et une analyse politique des inégalités entre les groupes sociaux. Alignée sur les préconstruits politiques locaux, renvoyant à des questions d'organisation du système politique local, ce qui au départ est un cri du peuple sur ses conditions de vie, l'auteure est prisonnière des préjugés de classe des élites politiques locales. Ces non-dits soulèvent la question des impensés plus larges des acteurs sociaux, y compris de la part des chercheurs, dans l'objectivation des rapports socioraciaux et des phénomènes d'allégeance des pouvoirs publics « noirs » à une offre gesticulatoire, paravent à une soumission à l'ordre métropolitain.

Cette passivité, sidérante si l'on veut bien croire que le rôle d'acteurs politiques est de se positionner sur les attentes et les souffrances de leur peuple, provient du malaise qu'ont ces acteurs dominants pris dans le jeu de l'interdépendance coloniale, à déjuger leurs partenaires, que ce soient les békés ou l'État français. La partie de bras de fer entre les élites au pouvoir et les forces contestataires radicales se joue dans la structure des ressources respectives. Dans un cas, des élus inactifs continuent d'encaisser les dividendes de la peur des électeurs de perdre les avantages sociaux acquis dans la République, au regard de

l'épouvantail que Haïti ou même Sainte-Lucie agitent encore. Et les partis indépendantistes ne recueilleront aucunement électoralement les bénéfices de la lutte historique menée en 2009 lors des élections régionales de 2010. Tandis qu'un Victorin Lurel, farouchement opposé au mouvement, et actuellement ministre de l'Outre-mer, sera quasiment plébiscité par ce même peuple descendu dans la rue<sup>265</sup>. Dans l'autre, les forces sociales d'opposition, depuis le rôle des PC antillais au lendemain de la Seconde Guerre mondiale jusqu'aux luttes sectorielles régulières des multiples syndicats professionnels, sont soutenues par ce même peuple frileux politiquement, mais voyant dans ces organisations le vecteur unique pour accroître ses acquis sociaux dans un système économique et politique verrouillé, sans développement économique ni perspective individuelle de promotion sociale locale. Les élites locales, comme Aimé Césaire à une époque, appuient en partie ce jeu de la vache à lait étatique. Mais il revient aux organisations syndicales d'appuyer sans cesse sur l'accélérateur, base ultime de leur crédit structurel, tandis que les élites politiques installées négocient globalement le maintien de la structure d'ensemble en ménageant les békés et l'État français ; ces derniers sont pourvoyeurs, chacun à leur manière, de ressources spécifiques pour la reproduction des privilèges des groupes politiques majoritaires sanctifiés par un peuple « pas encore mature », ce que disent tous les autonomistes et même le PC martiniquais en son temps, pour justifier l'unique positionnement en termes de redistributions.

Un exemple édifiant du fonctionnement de la zone grise fut, événement analyseur, ma participation à un plateau TV sur *France O* en février 2009, avec Marie-Luce Penchard, laquelle deviendra la ministre de l'Outre-mer de N. Sarkozy, et avec Daniel Maximin, l'écrivain connu. La rencontre fut organisée au moment où les acteurs politiques domiens commençaient, au début de l'année 2009, à prendre peur, tout en ne proposant strictement rien dans la lutte entre les instances de la société civile et l'État français. Tandis que je mettais l'accent sur le rejet par les Martiniquais de la classe politique locale et ses impuissances dans une représentation qui s'épuisait à parler de statut de l'île, sans entrer dans une réflexion alternative sur un

développement économique censé contrebalancer le chômage structurel, propos somme toute très glissonien ou fanonien, l'écrivain Daniel Maximin tenta de m'envoyer dans les cordes en me qualifiant de « *poujadiste* ». Extrait du journal de terrain : « *J'avais très envie de lui dire de relire Paul Nizan tant son attitude caricaturait ce que je n'osais imaginer : un intellectuel aux ordres du pouvoir.* » Le bienheureux « chien de garde » sera d'ailleurs récompensé par l'attribution d'un poste sonnante et trébuchant de grand organisateur de l'Année des outre-mer en 2011, sous la bienveillante protection de... Marie-Luce Penchard. Ce n'était qu'un petit élément du système d'interdépendance, mais il se révélait déjà comme un symbole tant le sabordage de l'analyse et l'invective faisaient écho au souci de ne pas analyser les inégalités de pouvoir.

## **Les « mulâtres » et le contrôle de la mémoire ou la dénégation de la tripartition dans la muséographie locale : musées ternaires et musée nègre**

La propension à vouloir masquer les violences passées et l'implication des dirigeants du « peuple noir » dans la stabilité de l'ordre colonial puis néocolonial a toujours supposé un travail actif de brouillage. Ce qu'une sociohistoire relativement sommaire parvient à exhumer procède d'un ensemble de savoirs qui sont presque totalement passés sous silence à la Martinique. Ni les débats publics, ni les plates-formes revendicatrices des partis politiques, ni les enseignements dispensés à l'Université, pas plus que les ouvrages locaux de vulgarisation, ne reprennent ce que cette synthèse des travaux historiques et anthropologiques est à même de révéler assez facilement. L'historiographie est unanime à rappeler que les élites noires se sont alignées, dès l'abolition de l'esclavage, sur le principe d'un raturage de la mémoire esclavagiste. « *Manipulation de la mémoire collective* » qui se poursuit à l'école jusqu'au début des années 1970, avant que n'arrive une génération d'étudiants nationalistes important dans l'enseignement leurs luttes politiques : « *L'occultation du passé esclavagiste ainsi réalisée, et d'une façon plus générale l'absence de la prise en charge de l'histoire antillaise et guyanaise dans la formation des hommes au profit de l'histoire de la France, facilitèrent l'émergence de patriotes prêts au sacrifice suprême pour contribuer à la défense de la mère patrie [...] Ce que l'on peut observer des pratiques scolaires du*

*demi-siècle écoulé montre bien les enjeux de la lutte pour la refondation identitaire. L'école reste fermée à l'enseignement de l'histoire de l'esclavage et à l'histoire des pays en général, si ce n'est le fait d'initiatives personnelles d'enseignants ou à travers le cadre limité des programmes scolaires officiels*<sup>266</sup>. » C'est dire que l'étude des musées ne constitue qu'un secteur spécifique dans une entreprise généralisée d'occultation du passé.

Si une large partie des élites dirigeantes martiniquaises demeure mal à l'aise dans l'évocation de l'histoire coloniale, on le comprend aisément à cette relecture du passé. De fait, l'organisation sociale du discours officiel, des médias aux musées, de l'école aux spectacles culturels, trame un ensemble de constituants symboliques propices à la dissimulation des anciennes collusions et plus largement des divisions sociales et socioraciales au sein du « peuple noir ». L'ignorance dans laquelle sont tenues la plupart des générations nées après 1960 sur leur généalogie sociale est concomitante du renoncement à s'impliquer dans la culture créole. Une génération entière, celle du Bumidom<sup>267</sup>, a été comme totalement poussée vers l'assimilation, avec la complicité des dominants noirs – en dépit de quelques voix dissidentes ou ambivalentes – qui ont ainsi liquidé une partie du prolétariat nègre potentiellement émeutier et pouvant mettre en danger le *statu quo*. En effet, à la fin des années 1950, le sous-emploi structurel des classes populaires, dans un contexte d'émeutes dramatiques, a été accompagné d'une politique métropolitaine de migration vers l'Hexagone sur laquelle les autorités locales se sont alignées. Le désengorgement de la population locale, peu dénoncé par les élites en place, a donc contribué à la pérennisation du système économique-politique auquel elles participent dans le maintien d'une hégémonie renouvelée. Cette complicité objective à la neutralisation du prolétariat et du sous-prolétariat nègres constitue un cas particulier d'une logique commune de perpétuation de l'ordre des choses. La fabrication de la mémoire édulcorée du passé constitue ainsi un indicateur parmi d'autres de ce travail politique d'imposition d'une vision consensualiste de la « nation ».

Les institutions coloniales travaillant à la dénégation du passé colonial<sup>268</sup> l'ont fait avec le soutien d'une partie des élites

noires<sup>269</sup> et l'action déterminante des élites administratives françaises (école à la française qui n'intègre que fort peu, et depuis peu, la culture locale dans les manuels<sup>270</sup>). En fait, cette occultation dépasse largement le cas de la Martinique. De nombreux auteurs ont indiqué cette oblitération du passé dans les pays issus de la diaspora noire, d'autant plus incompréhensible que la vocation du musée, lieu de mémoire par excellence, rejoint toutes les thématiques possibles de l'expérience humaine, y compris les violences extrêmes<sup>271</sup>.

On pourra dissenter sur la violence symbolique qui entoure le décret d'abolition de l'esclavage en 1848 – la promotion de la liberté et de la citoyenneté moyennant une obligation de revenir sur les traumatismes du passé au nom de la réconciliation et de la construction du « Nouveau pays »<sup>272</sup> – cela ne permet pas de comprendre les silences qui entourent l'objet « esclavage » jusqu'à aujourd'hui. À moins de croire à une sorte de mémoire collective officielle figée qui perdurerait réifiée pendant des décennies sans aucun pouvoir des hommes sur le « marchandage » originel, il n'est pas tenable de s'en tenir à une polarisation entre intérêt à cacher (universalisme républicain) et intérêt à dire la vérité historiographique d'aujourd'hui. Pour le dire autrement : le marchandage de Bissette, devenu un sauveur du pays créole, s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui grâce à la complicité active des élites locales, quels que soient les partis politiques « au gouvernement ». Plutôt que de penser les « Martiniquais » comme les éternelles victimes collectives d'un renoncement qui fut imposé par le pouvoir, pas plus, non plus, que le musée ne saurait dire le réel esclavagiste sous prétexte qu'il est généralement une institution du pouvoir comme l'affirme C.A. Celius, il faut rendre compte du *travail constant d'enfouissement de la vérité historique* par certains groupes ou leurs représentants spontanés ou attitrés. Si la mémoire collective n'a que faire de la mémoire historique, en revanche, l'intérêt à s'en rapprocher ou à s'en éloigner offre le signe presque expérimental des intérêts sociaux à la dissimuler ou à la rendre visible.

D'une manière générale, la muséographie locale est sous l'emprise de la plus impressionnante des dénégations. Les sites mémoriels étudiés ne parlent jamais de la zone gris-noir ni des

divisions statutaires entre Noirs tout au long du colonialisme, pas plus qu'elles ne rendent compte dans le détail de la vie sur les plantations, la violence du passé n'étant pas restituée dans ses multiples déclinaisons par l'historiographie actuelle. Ils offrent une vision dualiste classique entre esclaves et planteurs, rabotent jusqu'au silence les antagonismes entre esclaves et maîtres en évacuant les propos qui donneraient à voir la violence comme donnée fondamentale de l'habitation et de l'exploitation coloniale. Ils évacuent purement et simplement les groupes intermédiaires mulâtres de toute « historiographie ». Ils dénaturent constamment les données de la science sociale, à commencer par l'affaire Bissette, symbole de ce rapt du sens.

Pour montrer clairement le travail à l'œuvre dans le raturage du sens, on se propose d'abord d'effectuer une comparaison de deux musées exemplaires relatifs à l'esclavage. Pour ce faire, nous avons constitué un corpus de photographies de deux sites exemplaires, l'un de la dénégation des conditions de vie extrêmes sur l'habitation, l'autre d'un réalisme documentaire s'approchant fortement du point de vue des historiens.

#### **L'exposition temporaire de 2006 sur l'ancienne plantation du « père Labat »**

L'exposition temporaire a été réalisée par une femme travaillant pour une collectivité territoriale, et par une chercheuse au CNRS, membre du Centre de recherches sur les pouvoirs locaux à la Caraïbe (CRPLC), la seule unité de science sociale à la Martinique : Myriam Cottias. Il faut préciser que le CRPLC en tant que tel, n'est pour rien dans l'initiative prise par cette chercheuse. Le montage et le financement du projet, situé sur une ancienne habitation hébergeant désormais une association « culturelle », ont été assurés par le Conseil général. Dernièrement, cette association a été présentée dans le journal *France-Antilles* lorsque sa nouvelle présidente a été saluée. Hébergée par une « association de gestion chargée d'animer, de développer des activités culturelles et de mettre en valeur le patrimoine archéologique du domaine » ayant en conséquence une visibilité publique, cette manifestation est située dans une salle rénovée de l'habitation du père Labat, dans le bourg de Sainte-Marie.

L'exposition est composée exclusivement de panneaux agglomérés sur lesquels sont apposées des fiches cartonnées mobiles de deux mètres de haut sur une soixantaine de centimètres de large. Ce type de répertoire est très scolaire et propice à des expositions itinérantes. La chercheuse, interrogée au CRPLC en présence de deux dirigeants du Comité pour la mémoire de l'esclavage, tiendra à se mettre en retrait, précisant qu'elle « *n'a pu entièrement définir le projet, obligée de tenir compte des demandes du Conseil général* ».

#### **Le musée permanent du paysan-ouvrier Gilbert Larose**

Le musée populaire s'appelle « La savane des esclaves ». Il a été fabriqué à proximité des Trois-Îlets, sur le bord d'un petit sentier, sur un terrain privé, à côté d'une zone touristique. C'est un homme seul, chômeur et « djobeur », aidé de sa femme, sans aucun soutien financier de collectivités publiques pourtant sollicitées, qui est parvenu à monter ce lieu de mémoire d'un réalisme intentionnel. Son expérience illustre une certaine représentation de ce qu'est son illégitimité technique et politique.

« Au départ les gens ils m'ont pris pour un fou direct parce que moi je sors vraiment de la campagne, parce que ici quelqu'un qui sort vraiment de la campagne hein... Lorsque tu vas monter un projet, tu vas aller pour te faire aider par l'État lorsque tu vas monter dans les bureaux on va te demander un cv, mais moi j'ai aucun cv, je suis sorti en classe en CPPN (équivalent de la SEGPA aujourd'hui), alors pratiquement toutes les portes ont été fermées pour moi, j'ai jamais eu un tableau d'honneur alors voire un diplôme, une fois tu donnes un cv comme moi les portes sont fermées et les gens pendant que je faisais le village, les gens au lieu de m'aider parce que les gens croient comme j'ai pas du tout de diplômes, comme quoi les idées qu'on a elles sont pas bonnes du tout.

*Est-ce que maintenant y a des élus qui viennent pour discuter avec toi ?*

J'ai déjà rencontré le maire dans une réunion, il va parler 10, 15 mn avec moi, mais ici même, j'ai jamais vu un élu dire M. Larose

vous faites un bon travail ici, les gens ils vont parler de mon truc, mais pas avec moi, ils vont féliciter, mais jamais devant moi, si tu viens avec eux tu vas leur parler de moi ils vont te dire oui ce qu'il fait c'est super, on le suit, on le voit, mais sans jamais venir me voir, sans jamais me dire si tu as besoin d'un pal (aide sous forme de coup de main collectif), y a que des bâtons dans les roues. Le truc qui m'a déjà touché le plus, c'est de faire tout ça de lettres, tout ça d'invitations, puisque tu dis les gens vont venir tellement tu vois des gens de métropole, des gens qui travaillent dans des plus gros bureaux que les gens d'ici te disent que c'est super, qui arrivent à te féliciter à te faire signer des autographes, mais ici, j'ai jamais vu un élu du Conseil général, régional, ici, pour me dire c'est bien M. Larose, pour me dire on va essayer de vous suivre, et les gens qui font la visite me disent vous faites bien la promotion de la Martinique.

*Et comment vous interprétez cette indifférence des élus ?*

Ils ont confondu l'intelligence et l'instruction, il faut qu'ils enlèvent ça dans leur tête, on peut sortir de la campagne ça veut pas dire qu'on est un con, l'intelligence c'est un gros atout, peut être que je suis dans la campagne, et que j'ai pas de diplômes et ça veut pas dire que mes idées sont pas bons, moi ça fait cinq ans que je fais ça, je suis la seule personne à avoir trois étoiles sur le *Guide du routard*.

*Il y a deux ans vous me disiez que à l'inauguration les gens n'étaient pas venus... Le Conseil général, le Conseil régional, tout ça...*

Oui ils n'étaient pas venus, bon après t'es dégoûté des fois mais après ça, après *Géo magazine*, après Thalassa, après ça, ça a fait le grand boom, j'ai une école d'Atlanta qui va venir, l'école de Costa Rica, je viens de recevoir un lycée de métropole, et j'ai toutes les écoles de Martinique, les centres aérés, les comités d'entreprises, les personnes âgées. Là, les gens n'ont plus dit que c'était un truc à la con, ça les a vraiment intéressés et là, comme j'ai commencé à recevoir beaucoup de public, après c'est comme si ça révèle des trucs en moi parce que les gens avec les encouragements, avec le travail que j'ai fait, que j'ai porté, le fait de le sortir sur Thalassa et *Géo magazine*, donc là les Antillais ils ont vu que c'est quelque chose de valeur qu'ils ont

là maintenant là, et après les gens viennent, les écoles. Si on va taper sur wikipédia on va trouver une page sur moi mes statuts et tout. Avant c'était un endroit où venaient les touristes, mais maintenant les Antillais viennent, même le gars du Sri Lanka, quand il est arrivé, il a un vu un morceau de son endroit, j'ai une copine à moi qui est philippine, elle adore venir ici parce que ça lui rappelle son pays, parce que partout d'où tu viens tu vas toujours trouver quelque chose de chez toi puisque nous ici, on est une nation universelle.

Un homme, seul, sans l'aide d'aucune collectivité locale, va construire un musée local dont la configuration se situe à l'opposé des musées folkloristes des établissements publics départementaux ou régionaux. Son musée ressemble à un village marqué par l'habitat traditionnel, entouré de plantes thérapeutiques, originairement doté d'un restaurant n'ayant pas survécu au cyclone Din. Le couple Larose a ajouté un musée de l'Esclavage qui a aussi évolué dans le temps à cause de destructions climatiques. Ce que nous rapportons iconographiquement a en partie disparu. C'est, dirons-nous, le musée originel, soutenu par des supports originaux : photos, reproductions en pâte à modeler de scènes de vie, documents juridiques de base, notamment du Code noir, objets de vie quotidienne dans une case. L'ensemble des bâtisses est construit à partir des matériaux des Anciens et s'oppose aux bâtiments modernes en fibrociment avec des pièces séparées que dénonce tant René Ménéil. Son musée ressemble à un village d'antan, cerclé par la nature (sur un morne martiniquais) où l'usage des feuilles de banane ou de lianes tressées comme au temps des habitations a pour ambition de ressusciter la vie populaire. Le musée se fonde dans cet espace traditionnel, où la mobilisation des savoirs manuels des anciens (notamment dans la fabrication de la « halle » qui accueille les touristes à l'ombre) a été déterminante. Quelques sentiers botaniques teintés de magico-religieux serpentent autour des maisons.

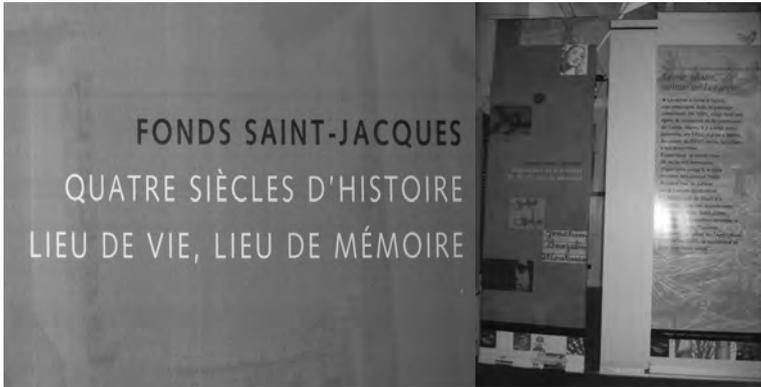
Le succès de cette entreprise familiale est d'autant plus méritant que tous les pouvoirs publics l'ont snobée, tant lors des demandes financières que lors de l'inauguration. Encore

aujourd'hui, l'indifférence est la règle. Le mépris de caste de la technocratie mulâtre face à un « nègre en bas feuille », à un gars de la campagne, à cheval entre le métier de la terre et les djobs actuels, ne s'est pas démenti. Pourtant, le musée du couple Larose a rapidement connu le succès. Il a fait venir de grands médias, des écoles situées aux USA ou en Caraïbes. Cette entreprise culturelle offre une sorte de fait social total où se croisent les faits de violence et les pratiques de résistance (« savane » pour « liberté » dit-il) ; une conception originale d'un « musée » hors du format occidental où s'imbriquent parcours autour des modes de vie d'avant, présentation d'ustensiles, pharmacopée locale, débats informels sous une hutte ventilée, gastronomie locale (à une époque), petit musée dans une cabane avec reconstitution d'une habitation avec composition de scènes de violence. Cette richesse est le fruit de la compétence et du bon sens, mélange d'inventivité et de mobilisation du savoir des autres, de la rationalité et de la sagesse, des racines et du partage, des souffrances transmises et apprises. Loin d'être misérabiliste, cette initiative réhabilite l'habitat populaire tout en s'immergeant dans le passé esclavagiste, associant la mémoire collective et la mémoire historique. Ce mixage entre le lieu de mémoire et les savoir-faire des nègres est redoublé par un accueil chaleureux (jovialité, offre gastronomique, discussion à la fin de la visite) qui tranche avec l'ascétisme classique des musées occidentaux. Et celui de l'exposition temporaire où le visiteur est seul dans la pièce principale, avec des sortes de tableaux pédagogiques comme au temps des cartes de France et du monde accrochées sur des crochets au-dessus du tableau noir. Ce type d'exposition s'est banalisé et de nombreuses associations aux causes multiples fonctionnent sur ce registre. La comparaison va faire surgir ce mouvement croisé entre écrasement du sens (dénégation) des « musées dont l'objectif est clairement affiché de participer au recouvrement de la mémoire du passé esclavagiste et (des) lieux historiques de l'expérience esclavagiste – les plantations – dont l'intention reste liée à une mise en scène harmonieuse des héritages coloniaux » d'une part et, d'autre part, le « désenclavement de la mémoire, extirpation des lieux où on l'avait réduite au silence<sup>273</sup> ».

### Musée profilé dans la logique ternaire : euphémisation des violences et binarisation

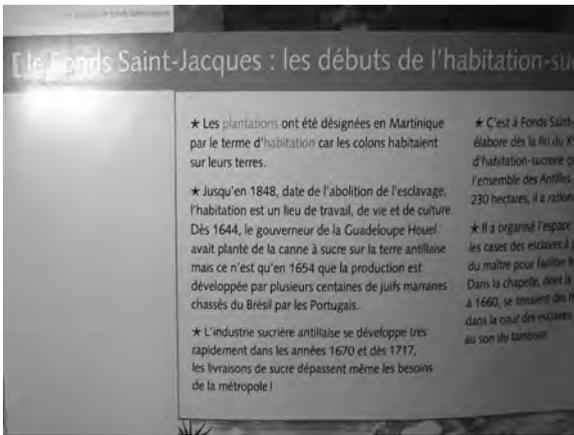
La quinzaine de panneaux de l'exposition située à Sainte-Marie, sur l'ancienne plantation du père Labat, sont ramassés, d'entrée de jeu, dans un titre très évocateur, cadrant le monde plantationnaire comme un espace d'existence presque ordinaire et pour tout dire vivable : « Quatre siècles d'histoire, lieu de vie, lieu de mémoire ». Nous avons rencontré les responsables de cette exposition et leur avons demandé d'où leur venait le choix de l'expression « lieu de vie », vu que, *a minima*, « lieu de survie » aurait été plus approprié : « *Si, l'habitation a bien été un lieu de vie, puisque la population d'aujourd'hui en est issue. Ce n'est pas un camp de concentration [c'est la catégorie que j'avais utilisée dans ma question] puisque toute la société d'aujourd'hui en est sortie. C'est bien la preuve que les gens demeuraient en vie, qu'ils n'étaient pas exterminés. Et il y aurait même un certain mépris à croire que les esclaves n'essayaient pas de trouver les moyens aussi de se distraire et même de se cultiver.* » Nous laisserons le lecteur apprécier ce commentaire oral obtenu lors d'un repas entourant un colloque (2007) sur le colonialisme et se déroulant au Prêcheur, bourg où s'achève la marche du 22 mai lors de la commémoration de l'esclavage. Cette expression « lieu de vie » n'est sans doute pas formulée au hasard. On la retrouve sur les habitations privées (Clément, Lamauny) dotées d'une intention muséographique explicite et où, selon le mot de C. Chivallon, règne « *l'invisibilisation* » de l'esclavage<sup>274</sup>. En point de comparaison à ce cadrage « scientifique », on se contentera de citer cette remarque de F. Régent, historien quantitativiste des habitations martiniquaises : « *Le Code noir et la législation coloniale sont perçus par bon nombre de philanthropes comme un moyen de lutter contre les abus des maîtres*<sup>275</sup>. » Autrement dit, percevoir le Code noir comme un code de la barbarie peut aussi être faux au sens où ce cadrage juridique, aussi barbare soit-il, semble en dessous de la réalité observable par les visiteurs/administrateurs contemporains de la période esclavagiste. Ce qui veut dire aussi que la violence des maîtres n'était donc pas cadenassée par la réglementation en vigueur. Pour les organisateurs de cette exposition, l'expression

« lieux de vie » convient tout à fait, est très pertinente et ne soulève aucune difficulté épistémologique, les justifications orales apportant la preuve supplémentaire de l'intention qui préside à ce choix.



Une autre affiche (« Le Fonds Saint-Jacques : les débuts de l'habitation sucrière ») évoque la vie paisible sur la plantation qui offre un tableau général permettant de marginaliser ultérieurement les discours faisant mention de violences : « *Jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1848, l'habitation est un lieu de travail, de vie et de culture.* » À nouveau, la vie rayonne. On appréciera particulièrement l'absence totale de toute référence au terme « esclavage » pour qualifier les débuts du colonialisme. Par ailleurs, les auteurs se piquent d'érudition et détaillent la situation de quelques centaines de Juifs marranes débarqués du Brésil, thème sans doute bien plus central que l'installation forcée de plusieurs dizaines de milliers de Noirs venus d'Afrique. La situation de forçat devient du « travail », terme moderne pourtant associé au salariat. La survie de l'esclave devient une expression déplacée. L'esclave vit, terme qui efface toute référence à la pénibilité, à la morbidité, aux suicides, au cachot, aux mises à mort. C'est une vie de facture identique à celle que l'on résume aujourd'hui sous le syntagme « vie sociale » dans nos livres de sociologie. Lieu de culture, en quel sens ? Ce ne sera pas défini, mais la profusion de courtes références aux fêtes, aux

dances, à la religion, enseigne que les organisateurs entendent isoler un « cadre de vie » à part nettement identifiable, un espace de pratiques culturelles positives de ce fait connecté à « la vie » et au « travail ». Ces trois expressions résonnent les unes avec les autres et renforcent l'aspect d'une vie presque ordinaire. Ce qui est peu commun pour un musée d'une plantation esclavagiste.



Un autre panneau s'intitule « L'espace de vie ». Le père Labat, connu par les historiens pour avoir manifesté un zèle missionnaire très prononcé contre les « croyances païennes » et d'une violence remarquée à l'encontre des esclaves est uniquement promu au rang d'« *homme d'exception* », vanté pour ses innovations techniques destinées à améliorer le rendement, reconverti en « *administrateur du domaine* » doté de « *qualités de concepteur...* Il fit de Fonds Saint-Jacques un ensemble très harmonieux ». On retrouve cette célébration dans le « musée » du Rhum Trois Rivières, près de Sainte-Luce :

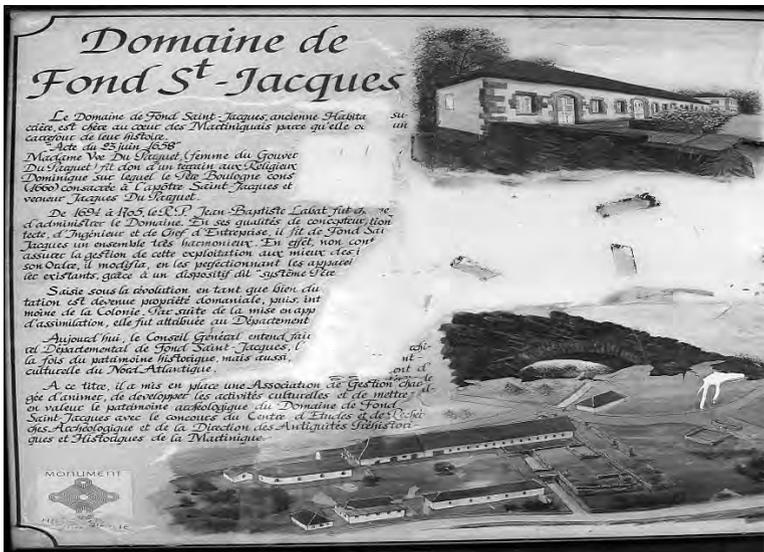
Alors que le discours public officiel, y compris celui d'Aimé Césaire, vise à proposer une comparaison entre le génocide des Noirs et celui des Juifs, cette exposition patronnée par les autorités locales déverse une idéologie radicalement opposée



de la plantation, présentée comme un univers non dominé par la violence du travail forcé, et de la marchandisation de l'humain. À l'opposé de la mort sociale, le premier cadrage vise à rapprocher ce monde totalitaire d'un univers presque familier, avec des êtres ordinaires qui travaillent, qui vivent et même se cultivent. Non seulement le père Labat est vu sous l'angle de ses performances d'innovateur économique, mais il n'est vu que sous cet angle. Le travail de dénégation, sur le personnage, est exemplaire.

C. Chivallon a, elle aussi, vu en 2002 une exposition dans ce centre culturel. Certains panneaux semblent identiques et l'on peut remarquer cette vieille affiche vantant le père Labat, en insistant sur ses qualités de gestionnaire. L'exposition que j'ai visitée à Sainte-Marie se tenait en 2006. La responsable du « centre culturel » affirme que, sur cette plantation « *dirigée par un catholique* », « *les esclaves vivaient mieux sur cette plantation. Ils mangeaient à leur faim et n'étaient pas frappés* ». Contre-vérité manifeste. Les travaux des historiens ont largement décrit les comportements violents de ce « père » à l'encontre des esclaves.

L'anthropologue fustige les organisateurs de cette exposition qui littéralement célèbrent le père Labat à qui est voué un « *quasi-culte* ». Elle s'indigne, non sans ironie : « *N'y aurait-il qu'à la Martinique que l'on n'aurait pas pris conscience de la perversité et de la cruauté du personnage ?* » Ce qui n'est pas un cas unique, puisqu'elle remarque que, lors d'un colloque sur Haïti à Fort-de-France en 2004, elle avait noté qu'un autre gestionnaire de plantation, idéologue de la race de surcroît, et ardent « *théoricien de l'esclavage* » dans le club Massiac en 1789, Moreau de Saint-Méry, avait été encensé par les Martiniquais cultivés. On ne peut rêver meilleur indicateur de la pérennisation du sens commun des mulâtres jusqu'à aujourd'hui. Du fait de cette érosion du sens, l'ambition de l'exposition peut être de forcer la mémoire « collective ». L'affiche étale une perspective globalisante et consensuelle du « patrimoine historique » : « *Le domaine de Fonds Saint-Jacques, ancienne habitation, est cher au cœur des Martiniquais parce qu'il a été un carrefour (sic) de leur histoire.* » Pour parvenir à cette fin, les relations entre les maîtres et les esclaves sont singulièrement « rabotées jusqu'au silence », selon



uts de l'habitation-sucrerie aux Antilles (1

es en Martinique  
plons habitaient

on de l'esclavage,  
de vie et de culture.

adeloupe Houel  
ir la terre antillaise  
roduction est  
s de juifs marranes

développe très  
et dès 1717,  
ême les besoins

★ C'est à Fonds Saint-Jacques que le Père Labat élabore dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, un modèle d'habitation-sucrerie qui a été repris ensuite dans l'ensemble des Antilles. Sur ce domaine qui couvrait 230 hectares, il a rationalisé la production de sucre.

★ Il a organisé l'espace de vie en construisant les cases des esclaves à proximité de la maison du maître pour faciliter leur surveillance. Dans la chapelle, dont la construction remonte à 1660, se tenaient des fêtes religieuses tandis que, dans la cour des esclaves, les fêtes étaient menées au son du tambour.

la formule de P. Bourdieu. Il en est de même de la logique de participation des victimes à l'ordre des bourreaux. La description de la plantation élimine toute référence aux divisions internes entre Noirs organisées de « main de maître » par le planteur en infériorité numérique : « Les esclaves étaient divisés en trois groupes : les domestiques attachés à la maison du maître, les ouvriers – ou nègres

à talents – et les esclaves agricole dits de jardin, les plus nombreux. » La position de zone grise est externalisée et évoquée sans spécification socioraciale : « Pour la coupe de la canne, les esclaves travaillaient en ligne, surveillés (sic) par un commandeur, le fouet à la main. » Le « commandeur » est la seule figure sociale ternaire à être évoquée. Le même ton pourrait être utilisé pour décrire un atelier d'ouvriers « surveillés » par un chef d'équipe ou un contremaître, si ce n'était l'évocation, passive, du fouet. La violence des brutalités relationnelles est aussi externalisée dans le constat froid des effets impersonnels de l'esclavage : « La mortalité était très forte. » À cause de la chaleur ? Bien sûr, les mauvais traitements ne sont nulle part dessinés.

Finalement, se dégage une vision d'ensemble construite pour euphémiser les réalités de l'esclavage plantationnaire. Tout le propos élimine la question du régime punitif omniprésent tout en optant pour une approche très souvent à l'opposé des acquis historiographiques en matière de refus du mariage par les planteurs et de résistance d'une forte proportion des esclaves femmes à la procréation : « L'enseignement religieux a toujours été privilégié. Le mariage des jeunes et des couples avec enfants, est fortement encouragé. Le gérant donne aux mariés 400 francs, une case avec jardin, quelques bestiaux. La famille était importante chez les esclaves. » À la fin de l'affiche, en dernière position, apparaît alors la rubrique « résistances » qui, dans un tel contexte, deviennent presque difficile à comprendre. On y découvre, sans aucune explication étiologique, que « en s'enfuyant, les esclaves marronnaient soit pour de longues périodes, soit pour un temps court (forme la plus répandue dans les Antilles françaises) ». Alors qu'aucune analyse de la chasse aux marrons est proposée pour rendre compte de ce temps de « vie » « court » sur une île exiguë, les rédacteurs n'en disent pas plus sur les punitions qui attendent les survivants (ceux qui n'ont pas été tués) ramenés sur la plantation. Pour rendre justice au document, citons la seule phrase faisant état du régime concentrationnaire, là encore de manière impersonnelle et sans détails : « En réponse aux mauvais traitements et aux injustices (sic), les esclaves se suicidaient espérant retrouver leur terre natale. » Bien sûr, rien n'est dit sur la culture esclavagiste, la lutte anti-abolitionniste et le racisme des békés comme des curés ou des mulâtres jusqu'à la

moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les concepteurs se contentant de renvoyer les « *révoltes d'esclaves* » dans une période ancienne, « *surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle* ». Une autre affiche expose un document d'époque, une proposition de récompense pour rattraper une fugitive. Aucune légende ne vient expliciter les conditions sociales de la chasse, de la capture et des punitions. Ce qui domine, dans cette évocation des violences, c'est sa totale abstraction. Rien n'est dit des rapports sociaux, des pratiques concrètes des maîtres, des droits de prise et d'emprise, des sévices, punitions, bref le climat de peur nécessaire à la contrainte ainsi que les mécanismes d'adhésion, à savoir l'éventail des postes de la zone grise.

Enserrés dans un cadre général où prédomine l'évocation économique de la production de sucre et le « modèle » du

**[ La vie des esclaves sur les plantations ]**

★ *L'organisation du travail*  
 Les esclaves étaient divisés en trois groupes : les domestiques attachés à la maison du maître ; les ouvriers – ou nègres à talents – et les esclaves agricoles dits de jardin, les plus nombreux. Les adultes constituaient le grand atelier tandis que le petit atelier comprenait les enfants de moins de 14 ans et les surâgés de plus de 60 ans. Les enfants à la mamelle étaient, eux, sous la surveillance d'une femme âgée. La journée de travail débutait au lever du jour, à cinq heures et s'achevait au coucher du soleil en temps normal. À la saison de roulaison (ou de récolte), le travail se poursuivait toute la nuit. Pour la coupe de la canne, les esclaves travaillaient en ligne, surveillés par un commandeur, le fouet à la main. À partir de midi, les esclaves avaient droit à une pause de deux heures puis ils reprenaient leur travail.

★ *La vie quotidienne*  
 Les esclaves se nourrissaient de manioc, de morue, de patates douces et de bananes. Les cabris, les crabes et les poulets étaient réservés aux jours de fête. La mortalité était très forte au sein de la population esclave et l'espérance de vie à la naissance oscillait entre 20 et 40 ans.

Au Fonds Saint-Jacques, l'enseignement religieux a toujours été privilégié. Le mariage des jeunes et des couples avec des enfants, est fortement encouragé. Le gérant donne aux mariés 400 francs, une case avec jardin, quelques bestiaux. La famille était importante chez les esclaves ; tout comme le parrainage et le marrainage. Lors d'un enterrement, la parentèle organise la veillée du défunt comme le festin qui suit.

★ *Les fêtes*  
 Les dimanches et jours de fêtes sont des occasions de visite chez les uns ou les autres. Les esclaves aimaient se retrouver les jours des fêtes religieuses comme la Pâques, ou le dimanche pour chanter et pour danser. Au courant du XVII<sup>e</sup> siècle, une danse faisait fureur aux Antilles : la Calenda provenant de la Côte de Guinée, du royaume d'Arada.

★ *Les résistances*  
 En s'enfuyant des plantations, les esclaves marronnaient soit pour de longues périodes, soit pour un court temps (forme la plus répandue dans les Antilles françaises). En réponse aux mauvais traitements et aux injustices, les esclaves se suicidaient espérant ainsi retrouver leur terre natale. Les colonies ont aussi été secouées, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, par des révoltes d'esclaves.

père Labat repris dans les autres habitations, les conditions de vie des esclaves sont rapportées à un « fonctionnement » qui a généré des bienfaits actuels, comme s'il était possible et banal, en Martinique, d'afficher la production et le développement économiques esclavagistes indépendamment du mode de production ; là où évoquer les performances économiques des camps de concentration serait perçu comme une apologie révisionniste du régime nazi, lui aussi traversé à partir de 1943 par une problématique de l'exploitation économique des objets humains, ici, l'habitation est réduite, sur plusieurs panneaux, à une entreprise économique prospère : Sous le titre « *Le Fonds Saint-Jacques : les débuts de l'habitation sucrerie aux Antilles* », il est précisé : « *L'industrie sucrière antillaise se développe très rapidement dans les années 1670 et dès 1717 les livraisons de sucre dépassent même les besoins de la métropole !* » Entreprise prospère dont la seule préoccupation serait l'amélioration économique du rendement, positionnant le site en « modèle » de l'exploitation plantationnaire : « *C'est à Fonds Saint-Jacques que le père Labat élabore dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, un modèle d'habitation sucrerie qui a été repris par la suite dans l'ensemble des Antilles. Sur ce domaine qui couvrait 230 hectares, il a rationalisé la production de sucre*<sup>276</sup>. » Du fait de ces performances, dont le seul objectif est de sustenter les Européens de la métropole ainsi complices objectifs du fait qu'ils sont *in fine* des consommateurs effrénés de sucre, l'habitation est définie comme une entreprise économique salubre pour le bien de tous. Un panneau généraliste « De la traite aux abolitions », prend bien soin d'externaliser la structure esclavagiste en rappelant politiquement que « *Louis XIII* » a donné « *l'autorisation* » et qu'économiquement « *par ce système d'échange de marchandises et d'humains, l'Europe s'enrichit* ».

Dès lors, il devient pertinent de s'en tenir aux chiffres abstraits de la performance industrielle, les conditions d'extraction de la richesse devenant plus que secondaires. « *La canne à sucre a laissé son empreinte dans le paysage samaritain. En 1691, il y a déjà 21 sucreries. En 1732, il y en a 30. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, la culture s'est diversifiée. Cependant, la production de sucre est demeurée importante jusqu'à la crise sucrière des années 1900. Aujourd'hui, la*

*culture de la banane prédomine.* » Ce « bottage » en touche est structurellement inscrit dans l'ensemble de la muséographie néocoloniale martiniquaise. C'est un procédé d'ensemble ici détaillé par C. Chivallon à propos du musée de la canne (on y reviendra) : « *La Maison de la canne, comme les quatre autres musées, opère par immersion dans un "autre chose", ici le patrimoine technique, qui finit par supplanter le message relatif à l'institution esclavagiste. La monumentalité des pièces présentées – charrue, moulin à bêtes, chaudière, générateur tubulaire, colonnes à distiller, rolles des moulins de broyage, balance à fûts... – en vient à envahir l'espace d'énonciation muséographique et faire du musée un lieu consacré à l'industrie de la canne plutôt qu'à l'institution sociale qui en a gouverné l'invention et l'usage. Les mêmes commentaires peuvent être faits pour les autres musées. On y relève un glissement identique vers un autre domaine que celui fondateur qu'est le système esclavagiste*<sup>277</sup>. »

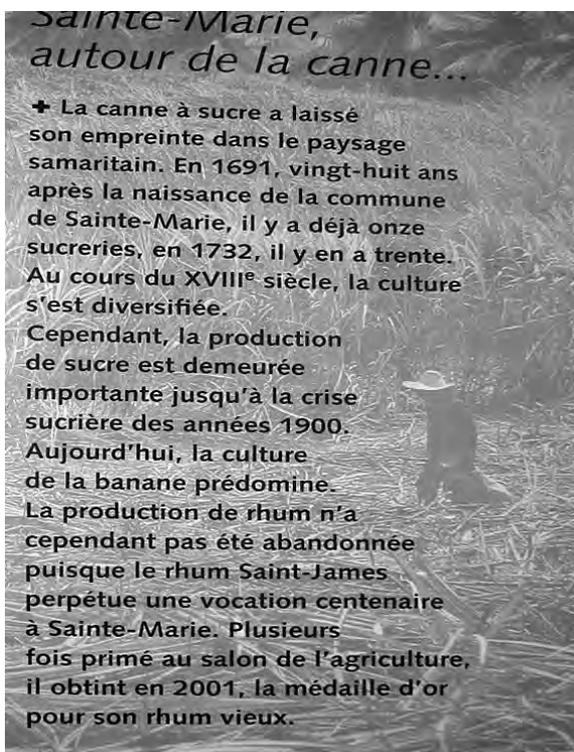
À cette représentation économiciste de la vie plantationnaire – sans groupes sociaux donc sans békés – s'adjoint un paysage pur de la dénégation du régime esclavagiste. D'une part, on l'a vu, parce que l'appartenance religieuse de l'habitation l'aurait rendue vivable. D'autre part, parce que les violences sont non seulement résiduelles (un commandeur avec le fouet à la main, une phrase isolée sur la mortalité forte, une autre sur les « *mauvais traitements et les injustices* »), mais surtout neutralisées par les moments « culturels » qui témoignent de l'humanité du régime : « *Il a organisé l'espace de vie en construisant les cases des esclaves à proximité du maître pour faciliter leur surveillance* (rien sur les viols alors que ce sera un thème clé dans le musée de Gilbert Larose). *Dans la chapelle, dont la construction remonte à 1660, se tenaient des fêtes religieuses tandis que, dans la cour des esclaves, les fêtes étaient menées au son du tambour.* » Sur le panneau « La vie des esclaves sur la plantation », le sous-thème « Les fêtes » vient avant le suivant, « Les résistances ». Dans cette rubrique « fête », jamais rapportée à sa signification dans un tel espace, les organisateurs laissent libre cours à leur imaginaire consensualiste : « *Les dimanches et jours de fête sont des occasions de visite chez les uns et les autres. Les esclaves aimaient se retrouver les jours de fêtes religieuses comme la Pâques, ou le dimanche pour chanter et danser. Au courant du XVII<sup>e</sup> siècle, une danse faisait fureur aux Antilles : la calenda*

*provenant de la Côte de Guinée, du royaume d'Arada.* » Dans un tel cadre de « vie » (et non de survie), de vie culturelle, religieuse et festive, on a dès lors du mal à saisir le sens de cette phrase, dans la rubrique « Les résistances » : « *En réponse aux mauvais traitements et aux injustices, les esclaves se suicidaient... Les colonies ont aussi été secouées, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, par des révoltes d'esclaves.* » L'absence de cohérence tenant à une posture visant l'euphémisation sans rendre compte du sens des révoltes, bref une stratégie de dénégation plutôt contradictoire, explique cette juxtaposition de registres totalement antinomiques. Il est absolument impossible de constater l'existence de soulèvements armés (d'ailleurs rien n'est dit sur le meurtre de planteurs), de suicides, d'une mortalité forte (sans parler des infanticides de mères violées ne voulant pas donner un esclave au maître) qui émaillent la vie « ordinaire » d'un ordre concentrationnaire sans s'interroger simultanément sur la définition sociale des espaces concédés ou tolérés par le maître. Dans un camp de concentration, la poésie est punie de mort, mais elle existait. Doit-on pour autant en inférer que le camp était doté d'un espace de poésie au sens que ce terme a dans l'État de droit ? Parler de « vie » ou de « fête » ou de « culture », en ce sens – surtout pour proclamer que « *la calenda faisait fureur* » – c'est forcer un cadrage qui ne tient pas dans un univers esclavagiste où la marchandise humaine n'a que très peu de marges de manœuvre et où les pratiques de revivification de soi altèrent forcément le sens que les détenus donnent à ces pratiques. Quel sens peut-on donner aux termes « vie sociale », « culture » « fêtes » quand la stratégie des maîtres n'est pas évoquée et le réduit des distractions non rapporté au mode de fonctionnement d'une plantation esclavagiste ? Les révoltes n'ont jamais débouché sur des droits ou des libertés sociales, uniquement sur des répressions sanglantes. De plus l'historiographie converge sur la répression : la chasse aux fugitifs ou aux dissidents était souvent associée à un verdict de condamnation à mort, avec des tortures sophistiquées, destinées à montrer à tous les autres le coût d'une évasion.

Tout se passe comme si cette exposition avait été montée par les békés de l'ancien temps eux-mêmes – où ses affidés de l'ordre ternaire – les panneaux exposés ressemblant en fait à

une hagiographie pure et simple de l'habitation. Le choix de se focaliser sur la plantation atypique d'un religieux – versus les plantations de békés qui sont les plus nombreuses – ajoute encore à la puissance de l'oblitération à l'œuvre dans ce travail sophistiqué d'invisibilisation et d'euphémisation des structures socioraciales et des réalités esclavagistes. La dénégation des relations sociales violentes et la concentration du propos sur la fierté nationale autour des niveaux de production du sucre ou de la qualité des rhums, aboutissent à une sorte de mythologie d'un groupe social hissé au pinacle de la compétence sociale. « *La production de rhum n'a cependant pas été abandonnée puisque le rhum Saint-James perpétue une vocation centenaire à Sainte-Marie.* » Sur le panneau « *Sainte-Marie, autour de la canne* », la conclusion de la démonstration est posée : « *Plusieurs fois primé au Salon de l'agriculture, il obtint en 2001, la médaille d'or pour son rhum vieux* ». Marketing économique d'une exposition intéressée par la présence des touristes ou exposition sur une plantation esclavagiste ? L'angle d'attaque de l'exposition prend alors tout son sens : « *Quatre siècles d'histoire* ». En adoptant une périodisation qui ne correspond à rien d'autre qu'à la durée d'existence des békés à la Martinique, toutes les périodes classiques, esclavagiste, coloniale, puis départementale (pour reprendre ici les catégories officielles) deviennent des sous-catégories de l'histoire de la grandeur d'un groupe social, ici grands producteurs de sucre, là fabricants émérites de Rhum.

L'abolition des relations humaines au profit d'un discours économiste impersonnel et continu traversant les âges signe autant le refus de penser les fondements totalitaires de cet ordre social, qu'elle ne dévoile simultanément le maintien d'une vision néocoloniale bien faite pour glorifier des dominants toujours présents sur leur habitation, bien faite aussi pour apaiser les soucis des descendants de mulâtres installés majoritairement au Conseil général. Des chercheurs américains ont pu montrer que cette manière de juxtaposer le monde des planteurs et leurs réalisations d'une part et le monde euphémisé des esclaves correspond à un type fréquent dans un ensemble de cinq cadrages majeurs d'oblitération où la consécration des Blancs va de pair avec une vision racialisée explicite<sup>278</sup>.



### **Un musée nègre à la Martinique : la violence esclavagiste alignée sur le travail historiographique**

Le travail de Gilbert Larose se présente comme l'exact opposé de cette exposition. Au lieu d'adopter le point de vue des Blancs et de leur économie impersonnelle victorieuse, économie dans laquelle les mulâtres vont prendre aisément leur place, l'organisateur choisit d'insister sur ce qui fait la substance de l'esclavage et que C. Chivallon regrette de ne pas retrouver dans les musées qu'elle a étudiés : la dimension phénoménologique de la souffrance extrême sur la plantation et, aussi, cette mémoire souterraine des Noirs qui prend place dans l'ensemble des

« textes cachés » qu'agitent tous les dominés extrêmes. L'existence de ce musée est primordiale, non pour attester en direct de l'existence de la zone grise ou de la dimension ternaire de la plantation, mais pour manifester le cadrage spécifique des autres musées et ainsi marquer distinctement l'espace muséal entre une « construction mulâtre » et une « construction nègre ». C'est dans la composition du musée, l'accent mis sur la souffrance des nègres esclaves, qu'émerge la vérité structurale de la tripartition, et aussi dans la mise en perspective de la mémoire muséale mulâtre.

Le musée de Gilbert Larose vient contredire bien des discours savants ou littéraires sur l'impossibilité de donner une forme à la mémoire « nègre ». Plutôt que de postuler une sorte de barrière symbolique *a priori* entre la « culture des opprimés » et leur mise en forme muséale, il faudrait plutôt se poser la question des conditions pratiques qui interdisent le plus souvent aux dominés extrêmes de pouvoir parler. L'incorporation de l'idéologie dominante, la remise de soi, l'absence d'aides financières des collectivités locales, la peur des représailles (si prégnante à la Martinique dont la petitesse rend possibles des entreprises de rétorsion à l'encontre de la cible ou de ses collatéraux<sup>281</sup>), le système des interdépendances (notamment les « djobeurs » qui travaillent au « noir » pour les classes supérieures ou ceux, un tiers, qui vivent à temps partiel dans les postes subalternes de la fonction publique) et la faiblesse des moyens matériels initiaux (on l'a vu pour Gilbert Larose qui, sans aucune mise de fonds personnelle, n'a obtenu aucune subvention de la part des « élus du peuple ») contribuent sans doute plus au silence des « nègres » que l'effet « culturel » de leur mode de fonctionnement. D'ailleurs, que ce soient des intellectuels dominants à capital culturel comme E. Glissant, aussi illisible pour le peuple que P. Bourdieu, qui signalent cette aporie « sémiotique » ou « communicationnelle » ne manque pas de saveur. C'est là un point de divergence avec les travaux par ailleurs remarquables de C. Chivallon. La substantialisation d'une soi-disant forme d'expression orale, mythique, alambiquée et anti-occidentale issue de l'esclavage et du marronnage, est tout simplement invalidée par le montage du musée de l'Esclavage, initiative d'une

personne sans emploi « officiel », originaire de la campagne et prolétaire « djobeur » inspiré par les Anciens.

Alors que, comme le remarque justement la spécialiste de la Martinique, la restitution de l'esclavage dans les musées martiniquais ressemble au montage glacé d'un « épisode » historique parmi d'autres, une « époque » où ça se faisait, sans entrer dans les détails, sans se soucier de travailler le plus possible le sens de cette condition du point de vue de la victime, sans montrer l'horreur des faits au quotidien, *La Savane des esclaves* offre le théâtre d'une composition singulière mettant en avant la vie concrète des esclaves.

Au premier plan de leur musée, situé dans une case ressemblant à celle des Anciens, G. Larose et sa femme ont inventé un théâtre de marionnettes en pâte à modeler qui traduisent les écrits des historiens. Le viol, la torture, les punitions sont mis en représentation, avec des textes qui entourent sur les murs en bois le cube de verre de 2 mètres sur 1 à l'intérieur duquel sont agencées les figurines.

Une des feuilles apposées sur le mur de la cabane résume les articles du Code noir qui légitiment une partie des mises en scène :





- Article 34 : « Et quant aux excès et voies de fait qui seront commis par les esclaves contre les personnes libres, voulons qu'ils soient sévèrement punis, même de mort. »
- Article 38 : « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule ; s'il récidive, il aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule, et la troisième fois, il sera puni de mort. »
- Article 42 : « Pourront seulement les maîtres, lorsqu'ils croiront que leurs esclaves l'auront mérité, les faire enchaîner et les battre de verges ou cordes. »

Ces textes, rendant compte de violences physiques de même facture que ceux dont Foucault a détaillé l'horreur dans l'éclat des supplices, ne sont sans doute encore rien comparé au réel<sup>282</sup>. Bien mieux que des textes officiels, les mémorialistes, ainsi que les historiens qui les ont convoqués, ont restitué les diverses formes de sanctions et répression sur les plantations.

À la même époque en Europe, entre le xvii<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècle, les tortures sont monnaie courante. Elles se déploient plus

spécifiquement dans le champ religieux. Le musée de la Torture, à Amsterdam, livre quelques portraits édifiants des martyres corporels routiniers tant contre les mécréants ou les blasphémateurs qu'à l'encontre des perturbateurs de l'ordre social, y compris les musiciens trop bruyants dans les foires. Tout porte à croire que le cumul de ce double ordre des choses – la culture du recours usuel à la torture comme mode de sanction et le passage à l'acte facilité par l'article 44 du Code noir qui déclare « les esclaves être meubles » – a significativement, sur les plantations, un monde social se définissant comme concentrationnaire. Et ce que Confiant ou Chamoiseau ont tenté de faire revivre dans leurs romans sonne comme une phénoménologie d'un ordre de la violence extrême et généralisée. Gilbert Larose, dans cette tentative de ressusciter le vécu de l'esclavage, a donc façonné le visage de la souffrance, de la détresse et de l'impuissance. Mais, aussi, il a voulu offrir des traces écrites qu'utilise l'historiographie. Ainsi, cet extrait des mémoires de Bernardin de Saint-Pierre du 15 avril 1769, est riche d'enseignement. Il montre, comme pour les récits des déportés, que les ressentis de violences ne se nichent pas uniquement dans les tortures les plus visibles, « classiques » pourrait-on dire. Ce sont toutes les relations sociales qui sont meurtrières, dépossédant le captif des dimensions élémentaires de son humanité : « *On les débarque tout nus avec un chiffon autour des reins. On met les hommes d'un côté, et les femmes à part, avec leurs petits enfants qui se pressent, de frayeur, contre leurs mères. L'habitant les visite partout. Les frères, les sœurs, les amis, les amants sont séparés. Ils se font leurs adieux en pleurant.* » Si l'extermination des Juifs a été préparée par mille morts sociales (perte des biens matériels dont la maison et les objets porteurs de la mémoire sociale ; interdictions de professions et d'accès dans l'espace public ; mutilations symboliques par l'étoile jaune et les injures, etc.), la transportation des Noirs a significativement un processus équivalent de génocide culturel qui prend naissance dans l'arrachement au monde originaire, puis, en Caraïbe, dans le découpage, le démembrement de la cellule familiale. Ce « simple » fait, sans même parler de « torture physique », nous invite tout de même à parler de tortures. Ces abominations sont totalement rayées de la carte mémorielle des békés dans leurs

pseudo-musées situés sur leur espace traditionnel de « vie ». Et elles sont largement euphémisées dans les musées mulâtres. Symptomatiquement, elles apparaissent au premier plan dans le musée populaire des Trois-Îlets. Poursuivons l'extrait retenu de Bernardin de Saint-Pierre, qui détaille les violences domestiques, le travail forcé, l'oppression climatique, le désespoir et le suicide : « *Voici comment on les traite. Au point du jour, trois coups de fouet sont le signal qui les appelle à l'ouvrage. Chacun se rend avec sa pioche dans les plantations où ils travaillent presque nus, à l'ardeur du soleil. À la moindre négligence, on les attache par les pieds et par les mains sur une échelle ; le commandeur, armé d'un fouet de poste, leur donne sur leur derrière nu cinquante, cent et jusqu'à deux cents coups* (notons par comparaison l'unique mention « fouet à la main » dans l'exposition de Sainte-Marie). *Chaque coup enlève une portion de peau. Ensuite, on détache le misérable tout sanglant. Les femmes sont punies de la même manière... Enfin quand les Noirs ne peuvent plus supporter leur sort, ils se livrent au désespoir : les uns se pendent ou s'empoisonnent, d'autres se mettent dans une pirogue... se hasardent à faire un trajet en mer. Voilà ce que je vois presque toutes les semaines.* » « Lieu de vie, lieu de culture » affirment avec conviction les émules de la vision pacifiée que l'on retrouve partout, notamment dans sur les bandes audiovisuelles du musée Dubuc (lire *supra* annexe 2).

Les différentes traces (Code noir, mémorialistes, travaux des historiens sur l'organisation de la plantation avec une fine description des professions et de la hiérarchie) mobilisées par les époux Larose trouvent leur point d'orgue dans une composition aujourd'hui disparue à cause d'un cyclone. Celle-ci, photographiée en 2007, atteste d'une création esthétique muséale originale. Les postures des figurines en pâte à modeler, ainsi que leurs peintures, manifestent une intention claire de visualiser de façon moderne, comme une photographie, comme un documentaire audiovisuel, la réalité concentrationnaire de la plantation.

En premier lieu, une vision d'ensemble indique que rien de ce qui est montré ne sort du thème des violences extrêmes. Sur la plantation, l'auteur expose une scène de viol, l'arrivée d'esclaves enchaînés, le travail forcé dans le champ de canne, des

corps punis et immobilisés par des chaînes reliées à une barre de fer, une vengeance d'un esclave en marronnage sur un planteur découpé en morceaux, une séance de fouet. Ce cadrage évoque tout sauf l'ambiance de « fête » que l'exposition de Sainte-Marie entendait placer avant les résistances.



En fait, ce que parvient à réaliser le concepteur de la Savane va bien au-delà d'une exposition statique des personnages. Les photographies prises en gros plan permettent nettement d'identifier les corps et le travail de précision recherché dans l'examen du comportement des acteurs sociaux. Chaque scène positionne subtilement des personnages.

*Première scène* : le viol. Le maître violente une femme qui, sous lui, doit supporter l'agression en public. Tout est dévoilé. Sur la plantation, l'espace totalitaire du maître se mire dans sa disposition absolue de l'espace-temps. Pour bien le reconnaître, la blancheur lui recouvre tout le corps tandis qu'il arbore le chapeau colonial. La symbolisation ne s'arrête pas dans cette toute-puissance tranquille dans l'usage des lieux, du corps et du moment. Elle fonctionne dans la multiplication à l'excès. Le viol est symbolisé par la posture, mais aussi par la répétition. Le béké est en train de violer. Mais il vient de violer une autre femme, celle qui voit un esclave lui tendre les mains. À demi dévêtue, elle est assise, ses vêtements déchirés, tandis qu'un frère de condition vient vers elle. Solidarité dans l'infortune tandis que le maître ponctionne, puise dans son vivier humain à sa guise, hors de toute contrainte d'espace et de temps. Viol sur la plantation, viol d'un Blanc sur une Noire, viol répété, régulier. Autant d'indices qui sont travaillés pour montrer le monde de la déshumanisation. Rien de tel dans l'exposition gentille de Sainte-Marie où le macroéconomique de la production vient à lui seul gifler la réalité du quotidien colonial.

*Seconde scène* : l'esclave puni. Il est seul, les mains enchaînées. Mais, plus encore, son corps lui fait mal parce qu'il est plié, une barre de fer sous les genoux. Le musée de la Torture en Hollande l'enseigne. Être plié sans pouvoir se dégourdir les jambes entraîne des crampes, des douleurs musculaires atroces. Esclave abandonné, corps broyé. Là encore, redondance des signes, entre les scènes et à l'intérieur de chaque scène. Le souci de déployer les registres de la souffrance ne se sépare pas d'une description finalement banale du régime plantationnaire. Mais la dimension phénoménologique chère à C. Chivallon s'exalte



dans cette volonté de montrer réellement, au-delà des mots, un visuel surchargé des mots froids des historiens reconvertis en postures, en ballets, en concentrations de gestes et de poses corporelles. La plantation, c'est avant tout un corps martyrisé, vidé de ses forces dans la production, exploité sexuellement, punitivement violenté, précocement mort. Est-ce dans ce cadre

qu'il est possible de resituer les « fêtes » et la danse « calenda qui fait fureur » ?



*Troisième scène* : l'arrivée d'un groupe d'esclaves sur la plantation. Cette phrase en elle-même ne signifie rien, elle est de notre monde. Transfigurée par la dramaturgie iconographique, elle devient l'incarnation de Bernardin de Saint-Pierre sur les lieux. On peut désormais imaginer les familles éclatées, les souffrances de la séparation, la fatigue du voyage, l'humiliation de l'inspection corporelle, la gêne occasionnée par le raclement des chaînes sur les chairs gonflées par le soleil, la mise au pas sur le débarcadère, la peur du lendemain sur une terre inconnue, la dépossession radicale. Le maître, devant, conduit son troupeau. Le symbole de la liberté totale du colon et de la soumission totale du déporté. Les corps sont affaiblis, les yeux hagards, la bouche ouverte. Soif, peur, tétanisation. Tout à la fois. Mais déjà en creux, la solitude du maître appelle la méfiance contre la masse et l'obligation d'être aidé par ces chaînes, bientôt secondées par la zone grise. La toute-puissance, mais aussi la menace. Gilbert Larose peint sans doute la toute-puissance dans la redondance des signes dualistes entre le maître actif et les esclaves passifs. Il n'y a pas de trace de zone grise, certes. Mais, on l'a dit, la preuve recherchée de la tripartition s'inscrit dans l'alignement des mulâtres aux intérêts des békés, ce qui est loin d'être le cas ici.



*Quatrième scène* : le marronnage. Les époux Larose étalent la violence extrême et offrent le sens de la résistance, de l'insurrection ou de la fuite solitaire. Tout cet empire de souffrances appelle une riposte, soit dans le suicide, soit dans le contournement, soit dans l'affrontement. Le maître est allongé. Avec son chien hurleur à ses côtés, ce chien que Chamoiseau a immortalisé dans *Le vieil homme et le molosse*. Il a les jambes coupées. La fureur s'est libérée et, tandis que dans la rage contenue, le planteur a pu être empoisonné, ici dans la rage furibonde, il met en pièce son bourreau. Volonté d'aller au bout de la logique. Inversion parfaite. Mutilation ici, découpage du monstre en retour. Le corps annihilé de l'esclave (travail forcé, séparation d'avec les corps aimés, tortures, viols féminins et masculins (ceux-là on n'en parle jamais), postures incessantes du corps soumis) n'est pas un corps que l'on maintient en « vie ». C'est un corps concentrationnaire, non un corps sur un « lieu de vie ». Et ce n'est pas parce qu'il n'a pas été exterminé à son arrivée comme pour les Juifs que la mémoire historique peut

s'autoriser à utiliser des expressions qui désignent la vie ou la culture, la fête ou la danse. « Lieu de vie », « lieu de culture », comme au musée Dubuc, lui aussi financé par le Conseil général. Cette mémoire collective là n'est que la mémoire particulariste de dominants noirs camouflant le passé, un passé où ils ont été aussi propriétaires d'esclaves et farouches opposants à l'émancipation des nègres : une dimension mémorielle qui ne figure dans aucun musée.



*Cinquième scène : le fouet.* Retour à l'ordre, punition pour mauvais travail, pour une tentative de fuite, pour un mauvais regard. Peu importe. Le fouet est utilisé encore dans la scénographie carnavalesque dans les groupes *roots* de Guadeloupe<sup>283</sup>. Comme le chien « morphosé » incarne le nègre zombifié. Comme le diable incarne le maître dans les contes créoles. La mémoire populaire n'a pas oublié, en dépit du patient travail des chiens de garde nizaniens. Le fouet et la douleur. Rien, dans les autres musées, ne laisse transpirer la souffrance. Ce sont des musées scolaires, des musées de recouvrement en couches de cognitif choisi et verbeux, cognitif et technique, économique et performatif, engoncé dans l'énoncé d'une gloire globale, contre l'émotionnel du muscle et du marquage. Là, l'esclavage est quantitatif, abstrait, fonctionnel, inexistant comme la culture

distanciée. De la culture pour touristes qui s'instruisent. De la culture filtrée pour une population locale dont la mémoire est bornée par les contraintes d'une présence coloniale toujours agissante. Ici, en revanche, le nègre n'est pas beau à voir. Il est éthologiquement allongé sur le dos, les mains exposées, passives. Plus que se protéger, dire au maître que l'on est inoffensif, qu'il peut arrêter, que la proie est à lui, elle ne se possède même plus dans l'intensité engagée d'une protection. Et là encore, des yeux énormes, démesurés, la bouche ouverte sur les cris que l'on ne peut plus entendre désormais. Film muet d'une abomination qui peine à retrouver les sonorités d'antan, les vibrations qui faisaient trembler, ces hurlements qui rythmaient les jours, définissant l'habitation comme un lieu à fuir, à moins d'en être un serviteur zélé et récompensé.



Toute cette fureur rassemblée ici forme symbole. L'enjeu n'est pas de pondérer, d'équationner avec les tambours, les chants et les sociétés secrètes du soir chères à Thierry l'Étang. L'enjeu est d'abolir les distorsions pour atteindre la symbolisation du mal que fut l'esclavage. Sur ce registre, tout s'oppose au

bon vieux rhum et à ses prix, à l'entreprise sucrière anonyme et ses productions chiffrées, bref à l'externalisation si bien analysée par C. Chivallon. Le symbole concentre l'objet majeur : le corps de l'homme déshumanisé. Le régime de l'esclavage, c'est d'abord et avant tout ce broyage du corps humain pour que son jus donne naissance au jus de canne, au jus alcoolisé. « Lieu de vie » ? Non, lieu de mise à mort après l'extraction des forces de vie productives. Voilà ce que nous disent les époux Larose. L'espace muséal populaire existe sur cette terre martiniquaise. Et il donne à voir l'existence des castes socioraciales ternaires dans les différences exemplaires que ces codages symboliques de l'esclavage forment structurellement. Un espace mémoriel tranché qui renvoie aux groupes socio-racialement segmentés. Quand la mémoire collective populaire rejoint la socio-graphie, autrement dit la mémoire historique, alors il est permis de dire qu'il ne s'agit pas d'une construction sociale comme une autre. Le relativisme culturel cède la place à une recherche de vérité sur laquelle un champ de lutte existe, sans aucun doute. Mais ces luttes s'ordonnent aussi autour d'exigences de plus en plus strictes à produire des preuves recevables. Force est de reconnaître que l'intérêt à dire la vérité, dans la sociologie critique, rejoint ici l'intérêt à retrouver une mémoire collective déniée. Sans doute l'accent est cette fois-ci trop polarisé sur les violences extrêmes. Cependant, cette symbolisation, par son souci d'amplification, ressemble à une respiration après une sorte d'asphyxie.

Cet aspect des choses est intentionnellement évoqué par Gilbert Larose qui, telle une anamnèse, nous entraîne dans les caches d'une mémoire meurtrie et aliénée.

*Il y a une loi du silence ?*

Ah oui il ne fallait pas parler. Les gens avaient peur et honte en même temps. L'esclavage c'est comme se voir encore comme paysan, comme nègre. Pour moi c'est pas la honte, mais je comprends la honte des Anciens parce que si on te viole, tu vas pas répéter tout le temps qu'on t'a violé, c'est comme ça que les

Anciens le ressentent. C'est une honte de parler de ça, de ce que tu as subi, c'est comme si tu es le diable quoi. Parce que nous, on nous faisait comprendre qu'on était le diable parce que lorsque le Maître parlait, il disait : « Vous sortez d'Afrique, et l'Afrique c'est le diable, donc il faut être esclave, parce que c'est seulement ici que vous aurez le paradis, c'est seulement ici qu'il y a la bible. Ici les gens ne savent pas lire et écrire. Alors ils ont cru. Tu as vu comment les églises sont bondées ici ? Les Jésuites aussi avaient des esclaves, ils faisaient des sous avec. Donc la honte est toujours là. C'est comme masquer les trucs sur ton visage. Ça, c'est une honte pour nous d'en parler trop. Moi je n'ai aucun diplôme, je ne suis pas inscrit dans la société. Mes parents n'ont jamais fait l'école, jamais jamais. Mon père est un paysan comme moi. Si tu n'as pas l'instruction tu n'es rien. Et le béké ici il possède 80 % de l'île. Et on est 90 % de nègres. Ils ont tous les commerces. Et on te donne jamais la possibilité de monter dans cette case-là. Et ceux qui ont de l'instruction peuvent trouver du travail en métropole. Mais tu es toujours plus bas. Et les gens ont perdu toute la connaissance du jardin. On a tous les produits de la métropole, mais pas les produits de la Martinique. Nous on n'a plus de terrain. Tu es toujours sous leur emprise. Pour rester calme, tu as la voiture, le supermarché. Ils ont masqué les choses ! Et les Martiniquais ils ne veulent pas connaître l'histoire. En 1974, ils ont tiré les gendarmes. Ils ont tiré<sup>284</sup>.

*Comment vous expliquez votre succès par rapport au musée de l'Anse Figuier par exemple ?*

Dès qu'on veut parler de l'histoire, c'est ici, parce que je suis devenu le seul endroit dans la Caraïbe quand on parle d'histoire, qui valorise la mémoire de nos ancêtres. Moi ce que je voulais c'est l'histoire de l'île, mais complet parce que au départ j'étais plutôt branché sur la vie an tan lontan donc la vie après l'esclavage, comment les gens ils sont montés dans les mornes, comment ils ont fait par exemple pour réaliser leur maison, quels matériels ils ont utilisé, je mettais tout ça en valeur parce que pour moi si y a une catastrophe naturelle c'est ce matériel qu'on peut utiliser, du matériel qui peut rester centenaire, donc moi j'ai commencé à réaliser des maisons comme ils étaient et à revaloriser tout ce matériel et le mode de vie, mais l'histoire comme ça il manque des choses, qu'est-ce

qu'ils ont eu comme sort les gens qui sont venus ici, esclave, c'est pour ça que l'histoire comme ça, y a des panneaux dans les éco- musées et tout, mais à un moment on va lire ça on sera lassé, mais comme je l'ai réalisé, c'est pas pareil donc c'est l'histoire complet. Dans chaque pays, dans chaque île il y a l'histoire, nous, on apprend l'histoire de France, mais on n'apprend pas l'histoire d'ici.

*Avant de faire la Savane des esclaves, vous étiez maraîcher ?*

Avant de faire la savane des esclaves, j'étais maçon, entré à 15 ans sur le chantier, c'est la première base, c'est que j'étais maçon, ferrailleur charpentier, tout, et ça va faire 10 ans que je suis là, yes. Heureusement que je suis pas allé à l'école, mon cerveau, il aurait été détourné, mais là, il est comme les Anciens. Les Anciens, ils ne savent pas lire et écrire, mais ils ne vont jamais oublier une phrase que tu as dit là, toi tu vas oublier ce que tu as dit, mais eux non.

*C'est une forme de résistance...*

Je travaille avec les professeurs d'histoire qui viennent ici. Je me mets comme si je rentre en moi. C'est un plaisir de parler avec moi parce qu'il y a des trucs qu'ils n'avaient pas remarqués. Les Anciens, c'est malin. Pour moi ils avaient leur science<sup>285</sup>. Alors j'ai dit bon, je vais essayer de faire un village an tan lontan, et je vais donner un nom, et là j'ai trouvé le nom Savane des esclaves, mais sans trop connaître le mot savane parce que pour nous savane ça veut dire espace étendue d'herbe bien dégagée où on pouvait courir, tout ça, pour nous c'était l'espace de liberté et comme c'était nos ancêtres qui disaient ça, moi je suis descendu plus profond que nos grands-parents, je suis descendu jusqu'aux esclaves, comme ça le mot esclaves, ça va rappeler nos ancêtres, et savane c'est un mot de liberté, comme si c'était leur place à eux. Et c'était bien ça, puisqu'on donnait aux esclaves qui étaient trop âgés le droit de savane, c'est-à-dire une petite parcelle près de la maison, et ils pouvaient vivre selon ses propres moyens.

Ainsi, cet éclairage direct sur « le mode de vie » plantationnaire ne signifie aucunement que les époux Larose



aient voulu dramatiser le sort misérable des esclaves. Bien au contraire, l'exposition « Esclavage » est baignée dans un cadre qui fait une évocation plutôt positive de la vie an tan lontan. Par la labellisation du site qui associe l'esclavage à la savane, lieu de liberté de son enfance ; par l'objectif, avant tout, de reconstituer un village d'avant pour montrer aux visiteurs les techniques de construction et la pharmacopée traditionnelle ; par le soin apporté à l'accueil des visiteurs à qui étaient proposés des mets du jardin créole, le musée est bien plus un lieu « populiste » que « misérabiliste ». C'est dire que les concepteurs n'ont aucunement voulu s'emporter ou être pris par une unique volonté de dénonciation.

*Alors qu'est-ce qu'ils te disent justement, les gens qui viennent de partout, entre quelqu'un qui vient d'Atlanta, quelqu'un d'ici, quelqu'un de France ?*

Ils vont aimer dans un premier temps de voir la Martinique ancestrale, parce qu'une partie d'entre eux croient qu'il va trouver la Martinique, comme ça et quand ils arrivent ils voient des habitations, des constructions, mais en arrivant à la Savane, ils voient l'histoire, je leur explique que c'était comme ça, il y a encore 50 ans, quoi et là ils sont contents de voir la Martinique comme ils l'avaient vue dans leur tête, avec toutes les explications, les plantes médicinales, les odeurs. Avant c'était un endroit où venaient les touristes, mais maintenant les Antillais viennent, quand ils voient ça pour eux c'est l'émotion, ils revoient les grands-parents, ils font des prières, ils disent félicitations, ça te donne des ailes. Ils trouvent un morceau d'Afrique.

*Et pourquoi les écoles viennent ? Qu'est-ce qu'ils recherchent ?*

Auparavant quand on parlait de patrimoine on pensait au gros musée en béton, mais maintenant, on va commencer à chercher qu'est-ce que qu'on a comme patrimoine, il faut chercher ce qu'on a donc le grand boom est parti là maintenant, alors comme c'est moi seul qui a celui-là, alors toutes les écoles viennent, les élèves vont apprendre comment on fait le bâton de cacao, c'est quoi les plantes médicinales, pour voir comment on fait le repas de base avant les cassaves de manioc.

*Est-ce que c'est parce qu'on s'adresse à de jeunes enfants que ça marche ?*

Les gens qui disent ça, c'est parce qu'il n'y a pas d'acteurs, c'est des gens qui ne s'y connaissent même pas bien qui veulent enseigner ça, parce que les gens qui ont le savoir ce sont des gens de la campagne même, tu ne peux pas rester à la ville, t'as jamais mis un pied dans la campagne et puis vouloir instruire les gens dans le patrimoine, toi-même tu ne connais pas bien ton truc. Il faut chercher les bonnes personnes puisqu'après on va te critiquer. Il faut voir comment les enfants sont contents ici, même s'il y a la boue, ils sont contents. C'est eux qui emmènent les parents. Faut voir le livre d'or c'est le témoin ! Il y a une enfant

qui a dit à maman : « Maintenant tu peux plus dire que c'est toi qui a vu la maison en paille, tout ce que tu nous disais on a vu maintenant en 2009 ce que tu as vu quand tu étais petite. » Tu as vu le boom ? Alors à force d'entendre des trucs comme ça, tu as envie de continuer, ça plaît et les gens sont contents, les gens sont fiers. Ça rend les gens fiers.



## **Au-delà de la comparaison de deux cadrages opposés : présentation du modèle ternaire dans la muséographie martiniquaise**

L'analyse ainsi posée de l'exposition située sur l'ancienne plantation du père Labat, que d'aucuns qualifieraient de « révisionniste », mise en relief par une conception « populaire » opposée assez proche de l'historiographie, ne s'arrête pas à un cas de comparaison monographique. C'est en fait l'ensemble de la muséographie de la Martinique qui se compose de constructions dénégatrices du passé dont l'effet symbolique est rehaussé par la comparaison avec La Savane des esclaves. Les travaux de C. Chivallon sont, à cet égard, exemplaires et facilitent la compréhension du phénomène<sup>286</sup> même si l'auteure se refuse à rapporter cette « systématité » à une stratégie plus ou moins orientée par un habitus ternaire d'une foule d'acteurs sociaux qui ont pour dénominateur commun d'appartenir aux classes moyennes ou supérieures du pays. Retrouve-t-on la filiation ternaire dans l'ensemble du cadre muséal ?

### **Le travail exemplaire d'une chercheuse sur la muséographie locale**

La muséographie aborde cette partie de la mémoire collective formalisée, patrimonialisée. Cette construction

sociale, « *ce dispositif narratif officiel* », loin de s'épuiser à une dénégation informelle, constitue la mémoire collective officielle « *vivante* », largement en opposition avec la mémoire scientifique historique<sup>287</sup>. Quels en sont les piliers porteurs ? D'abord, les autorités françaises relayées par les élites martiniquaises jusque dans les années 1980, avec le retournement du passé « *honteux* » en zèle déclamatoire en faveur des Noirs, depuis les abolitionnistes, dont V. Schœlcher, héros de la patrie des droits de l'homme, jusqu'aux débats récents sur le « crime contre l'humanité ». Happé par l'idéologie assimilationniste, le passé esclavagiste tombe dans l'oubli, ce que Glissant nomme « *le raturage de la mémoire collective* ». Ensuite, ce raturage est soutenu par l'occupation du terrain par les anciens colons. Toujours présents, en caste économique et territoriale (propriété de la moitié de la terre martiniquaise, regroupement en caste sur des petites parcelles « entre Blancs »), ils sont toujours propriétaires des anciennes habitations. Certaines ont été reconverties (en hôtel : Leiritz), d'autres fonctionnent toujours en lieu de distillerie et de fabrication du rhum (Clément, Lamauny, Trois Rivières) en prétendant conserver un rôle « muséographique » (à la différence par exemple des distilleries Neisson ou Depaz qui ne proposent pas dans leur enceinte de « lieu de mémoire »). L'une d'entre elles, outre un aménagement « historique » des lieux comme les autres sites « mémoriels », se distingue par sa fondation dont la prétention historiographique est manifeste. On peut lire sur un panneau, à l'entrée de la distillerie : « *Mémoire vivante de la Martinique. En quelques générations, notre monde a vu naître l'automobile, l'avion, les télécommunications, la télévision, l'internet et on a même marché sur la lune. Quelques décennies au cours desquelles nos modes de vie et nos façons de penser ont subi des mutations éclair. En Martinique, pays d'oralité, la mémoire de ce passé récent risque de se perdre à tout jamais. Heureusement, il y a encore quelques « grandes personnes », véritables mémoires vivantes qui ont vécu au jour le jour cette formidable accélération du temps. Puisque nul ne peut construire le futur en ignorant le passé, cette « mémoire vivante constitue une matière première d'une richesse inestimable. Recueillir, archiver et présenter ces témoignages pour les immortaliser, tels sont les objectifs de la Fondation Lamauny.* » Au travers de cette proclama-

tion officielle, rédigée à la façon d'une plaque commémorative, on peut retrouver, poussés à l'extrême, tous les ingrédients de l'éviscération mémorielle : le total silence sur la plantation, l'évocation d'un ailleurs en lieu et place de la vie locale (le progrès technique), le respect formel des « grandes personnes » dont on ne dit mot des composantes socioraciales (à savoir les ouvriers noirs exploités). Hypocrisie structurale des békés que nous avons encore retrouvée dans la bouche de l'une de ses représentantes lorsque nous nous sommes rendus au siège de la société Lamauny, à proximité du nouveau centre commercial carrefour de Génipa, grignoté sur la mangrove. Notre arrivée à l'improviste n'a pas empêché notre « contact », à l'accueil, de nous consacrer quelques minutes. Pendant ce bref échange, sans invitation à le poursuivre, où nous sollicitons l'accès aux dits témoignages, l'interlocutrice nous raviva la flamme des « grandes personnes » qui ont « une mémoire très importante des temps anciens. Vous savez, les temps étaient très durs, surtout pendant la guerre où il n'y avait rien à manger. C'est cette mémoire de la vie quotidienne que nous avons voulu conserver, la vie de tous les jours<sup>288</sup>. » En dépit d'un accord de principe pour nous envoyer par internet des récits, nous ne recevrons rien. Mais ce court propos indique à nouveau un sens expert de l'externalisation, l'immensité temporelle de la vie dure sur la plantation ayant été relayée par l'épisode court et atypique de la Martinique du temps de l'amiral Robert, équivalent martiniquais du régime vichyste. En fait, les « musées » békés, situés sur le lieu même de l'exploitation esclavagiste, ont réussi le tour de force de rayer purement et simplement le passé colonial du champ de leurs représentations. La structure en déni est généralisée.

Enfin, « le processus historique d'oblitération », selon la belle formule de C. Chivallon, a partie liée avec la manière dont les élites noires locales, sous la pression des autorités métropolitaines et des békés, sans doute, mais avec une complicité structurale certaine, ont enfoui aussi ce passé. Car, comme dit l'auteur dans cet article, il ne s'agit « assurément pas des couches modestes et pauvres, descendantes directes des esclaves à propos desquelles N. Schmidt note avec raison que de nombreux aspects de leur vie nous échappent ». Et la manière dont les élites locales fonctionnent a

d'autant plus d'importance que, depuis une trentaine d'années, « *les collectivités locales ont la maîtrise des politiques culturelles* ».

En prenant appui sur le *Guide Bleu* de 1986, elle note : « *Dans l'édition de 1986, on dénombre alors six musées martiniquais dont aucun n'est consacré de près ou de loin à l'histoire de l'esclavage. Toujours en activité, ils s'intéressent – pour Fort-de-France – à la période amérindienne (Musée départemental) ; à l'architecture militaire “à la Vauban” (le fort Saint-Louis) ; à la fameuse Bibliothèque Schoelcher qui fut transportée à la Martinique après avoir abrité le pavillon des Antilles françaises à l'exposition coloniale de Paris en 1889. En commune, le musée vulcanologique de Saint-Pierre retrace la dramatique histoire de la ville détruite par l'éruption de la montagne Pelée de 1902 ; au Carbet, une enclave muséographique – plus qu'un musée – est consacrée au témoignage du court séjour du peintre Paul Gauguin en 1887 à la Martinique ; enfin, le domaine de la Pagerie, aux Trois-Îlets, fait revivre le souvenir de Joséphine de Beauharnais, “la grande dame créole au charme ensorceleur” à qui une “orcière noire avait prédit qu'elle serait plus que reine”. On le voit aisément : rien de ce patrimoine n'est destiné à mettre en valeur les traces matérielles des modes de vie structurés par l'économie esclavagiste.* » Depuis s'exerce l'effet de patrimonialisation et le résultat en est l'existence de 42 musées en 2001, dont 5 se rapportant directement au temps de l'esclavage. C. Chivallon montre que cet espace muséal est partagé entre les collectivités locales et les élaborations privées des békés eux-mêmes, sur leur habitation. Comme il est attendu que ces derniers relèvent de la pensée du déni pur et simple, ce qu'attestent les travaux de l'anthropologue, il est préférable de rechercher l'efficace du modèle ternaire dans les édifices des dominants politiques noirs. En effet, elle dit avec précision, à propos des « musées » des békés : « *En s'intéressant au message général véhiculé par ces vingt-cinq « musées » (comprenant encore à ce stade, les habitations), il est possible de distinguer deux grandes catégories : la catégorie des musées qui visibilisent l'esclavage ; ceux qui l'invisibilisent. Dans la première, seulement cinq musées prennent place ; dans la seconde, les vingt autres, comprenant la quasi-totalité des habitations (... La typologie des deux chercheurs américains) autorise à reconnaître sans ambiguïté la première stratégie rhétorique – celle de l'effacement – mise en œuvre au sein des habitations, elles-*

*mêmes propriétés des békés. C'est là que le lieu de mémoire, comme nous le verrons, ne sera en mesure que d'être le lieu d'une mémoire coloniale. »*

Parmi les musées « publics », trois ont retenu l'attention parce qu'ils sont les seuls à traiter directement de l'esclavage : le musée de la canne, berceau de la richesse des planteurs ; l'éco-musée de l'Anse Figuière, réalisation « scientifique » de l'intelligenstia mulâtre « nationaliste » de Rivière Pilote ; enfin le musée Dubuc, installé sur les ruines d'une habitation. Tous les trois ont été conçus sous l'autorité du Conseil régional ou du Conseil général. On rappelle que l'exposition de Sainte-Marie a été réalisée sur le site de « Fonds Saint-Jacques » appartenant au Conseil général. Bref, le propos vise à dépasser les clivages politiques pour voir, plus fondamentalement, les visées communes dénegatrices du passé dans sa composante ternaire, soit par la bourgeoisie mulâtre, soit par la petite-bourgeoisie noire ou mulâtre. D'ailleurs, dans le travail de C. Chivallon, ce sont ces musées publics qui sont aussi retenus. « *Les cinq musées en question sont formés par les quatre établissements publics suivants : la Maison de la canne, le Fonds-Saint-Jacques, l'Écomusée de la Martinique, le Musée régional d'histoire et d'ethnographie.* » De manière brutale, cela revient à dire qu'il s'agit de s'intéresser à la manière dont le schème ternaire affecte le cadrage muséal. Le propos de C. Chivallon appuie alors l'idée que, promue par les autorités politiques « noires » soucieuses de l'identité martiniquaise, l'offre aurait dû proposer une perspective opposée à celle des békés : « *On pourrait s'attendre logiquement à ce qu'ils forment une sorte d'équivalent de "la contre-narration" noire-américaine, opposée au pôle à consonance coloniale. Or, rien n'est moins sûr dans la mesure où le message qu'ils fournissent se trouve pris dans la texture d'un langage muséographique classique qui forme comme un obstacle à une approche définitivement orientée vers la mise au jour des réalités sensibles de l'esclavage.* » Que signifie cette expression alambiquée « texture d'un langage muséographique classique » ? Il y a là, de sa part, un refus d'objectiver les groupes producteurs de la « texture ». Alors qu'elle établit si distinctement les classements à l'œuvre dans la construction des musées, C. Chivallon se refuse à mettre en relation les taxinomies avec leurs producteurs. S'accrochant

à la poétique d'E. Glissant, elle demeure campée sur le cadrage cognitivo-symbolique « *d'une culture polyphonique* », de « *cultures antillaises* », « *d'incapacités communicationnelles* », d'une « *trame inadaptée aux univers culturels foisonnants* » pour annoncer une impossibilité de représenter la mémoire de l'esclave dans les musées « occidentaux ».

**Pour une prolongation du regard critique :  
cadrages autour de la technicisation et de la vie sociale normale  
des esclaves dans le musée de la Canne et le musée Dubuc**

Une observation directe de deux autres musées publics permet de retrouver les deux grands principes de l'oblitération. Le musée de la canne, lui aussi financé par le Conseil général, propose un documentaire d'une vingtaine de minutes, dans une salle de cinéma intégrée dans les lieux, et des stands sur deux étages, avec des panneaux identiques à ceux du Fonds Saint-Jacques. Le « documentaire » concentre déjà tous les ingrédients d'une euphémisation généralisée qui touche parfois la ligne rouge du déni de la réalité esclavagiste. En premier lieu, l'histoire conçue est celle du positivisme scolaire et de l'événementiel politique, dont A. Castelot ou A. Decaux ont fait leurs choux gras. La traite humaine disparaît derrière les conflits entre grandes puissances et des anecdotes sur l'interdit posé par le Vatican à propos de la culture du tabac.

Une fois abordé le tableau rudimentaire des luttes politiques entre Grandes puissances, le commentateur en vient à la « *fabuleuse épopée du sucre aux Îles d'Amérique* ». Hormis l'évocation rapide de quelques planteurs prêts à se lancer dans « *l'aventure* », on tombe une fois de plus dans les détails techniques de fabrication du sucre. Par un retournement digne d'un type idéal de la zone grise, les organisateurs donnent la parole à un ouvrier usinier noir qui évoque la tradition d'un savoir-faire transmis de père en fils, « *de broyage de la canne dans le moulin. On fait ça depuis deux siècles de père en fils* ». La moitié du documentaire, soit une dizaine de minutes sur les 21 diffusées, le montre, expert sur la plantation, en train de décrire le fonctionnement des machines et son tour de main. Le racisme est pris en défaut, les békés

se retirant derrière l'expertise de leurs ouvriers séculairement compétents et tout à fait à leur aise dans ce travail (le même procédé est utilisé sur l'habitation Clément, archétype du déni, à partir de témoignages enregistrés). Partir du présent pour remonter vers le passé, sur « *deux siècles* » est astucieux parce que, ce faisant, on élimine la coupure entre l'avant et l'après-esclavage. Deux mille moins deux cents ans, ça fait mille huit cents. De propos même de « *travailleur* », la continuité du travail bien fait élimine le sens de la périodisation et les spécificités de l'esclavage. Quoi de mieux, en plus, que d'extraire cette belle contre-vérité de la bouche même d'un descendant probable d'esclave ?

Pris de romantisme, le parolier, sur une grave musique classique, célèbre la beauté du lieu : « *Le paysage caribéen vit fleurir quantité de moulins à eau et à air. Moulins dont les vestiges demeurent de nos jours comme autant de témoins muets de ces temps où l'allégresse et l'opulence côtoyaient la sueur et le sang.* » Le thème du sang pourrait faire croire que l'on parle de l'esclavage. Pas du tout. Aucunement prononcé depuis les premières minutes de la bande, le terme n'apparaît pas. Le sang renvoie en fait aux propos précédents sur les accidents de travail avec le premier moulin à bras et l'obligation de trancher net le bras du travailleur en cas d'emportement du corps du malheureux dans la machine. La voix en vient à annoncer la vie sur l'habitation : « *Oui l'histoire du sucre et l'histoire des Antilles sont indissociables. Ainsi autour de la sucrerie s'organise toute la vie sociale et économique. L'habitation est un véritable domaine autarcique. Avec ses terres, son parc à bestiaux, ses magasins, les cases à nègres et la maison du maître. Le moulin, la sucrerie et leurs dépendances en demeurent le cœur. Cette habitation, tel un village, a son chef incontesté que l'on nomme avec crainte et respect l'habitant sucrier.* » Que dire sur ce paragraphe, si ce n'est qu'il aurait pu être lâché en 1739 ou en 1842 lors d'une visite du nouveau gouverneur sur une plantation quelconque, face à un planteur fier « d'annoncer la couleur ». Phrase de béké, de « *chef incontesté* », phrase d'esclavagiste non repent qui affabule et nie toute violence et tout marronnage. Apprécions la liste « technique » et « *les animaux* » avant « *les humains* ».

Vient l'évocation des esclaves : « *Ses esclaves, employés (sic) pour la plupart aux tâches agricoles... ses petits métiers tels que*

*tonneliers, maçons, forgerons. C'est une société bien à part, qui vit par elle-même, qui possède sa propre justice, son lieu de culte et sa prison. On retrouve un tel type d'habitation sucrière dans l'ensemble de la Caraïbe. En découle une stratification sociale dont on observe la survivance de nos jours en particulier au travers de la langue créole nécessaire à la communication entre esclaves et entre le maître et les esclaves.* » Registre de la banalisation : « métiers » et institutions ordinaires qui noient le vocable « esclave », fibre romantique du lien social avec le « village » et ses cadres respectueux des règles – « justice » et « prison » –, parfaitement à leur place pour nier l'arbitraire des sanctions et les marquages corporels ; registre de l'évocation succincte : « prison », « stratification » ; registre du silence associé à celui du détournement : accentuation sur le lien linguistique, poursuite du documentaire sur les petits métiers, dont celui de tonnelier.

« *La canne à sucre nécessite une main-d'œuvre considérable. Cet aspect va intensifier la traite, incroyable trafic de vies humaines.* » Arrêtons-nous sur cette phrase. Remarquons qu'elle vient après le topo sur le village et son chef au respect incontesté. Elle se place au milieu du visuel et rend cette séquence totalement abstraite et exogène. Puisque l'on sait que tout se passe bien dans le petit monde de la plantation, le mal est externalisé. Il est celui de la « traite » (très scolairement le documentaire étale « *le commerce triangulaire* » en reprenant le point de vue souverain, tellement haut que l'on ne voit plus que l'Atlantique avec des flèches désignant le voyage des bateaux), non celui exercé concrètement par les planteurs qui sont les aspirateurs de la traite et leur exécutant principal. Regard, qui, pour un néophyte, est impossible à tisser lorsque le touriste a préalablement ingurgité du très « respectueux habitant sucrier ». La saisie de la logique du déni suppose, pour échapper à l'inculpation, une construction subtile de l'érosion du sens. Le comble de la contre-vérité historique est atteint avec la focale mise exclusivement sur les « *tribus indigènes en guerre entre elles (qui) vendaient leurs prisonniers aux bateaux négriers* ». On oublierait presque qu'il y avait un acheteur. Selon une logique rigoureuse de la manipulation, dans cette approche exogène de la traite, le commentateur peut se permettre quelques envolées dénonciatrices : « *De l'île de Gorée,*

*les esclaves étaient entassés en cale dans des conditions innombrables à destination des marchés d'esclaves des Indes occidentales.* » L'horreur existe sur les bateaux, mais s'arrête dans les ports, puisque les esclaves arrivent « à bon port », « au village » et dans les bras du « chef incontesté ». « *C'est ainsi que beaucoup de ports européens, que Liverpool, Amsterdam, Nantes et Bordeaux se sont enrichis et urbanisés. La métropole connaît une prospérité sans précédent.* » On a déjà vu à l'œuvre cette argumentation dans le musée de Sainte-Marie. Les concepteurs croisent l'externalisation avec l'aveu de l'enrichissement de bourgeois métropolitains. Tout le monde est impliqué, personne en particulier ne peut être visé. « *Aux Antilles, l'essor est fabuleux. C'est l'époque ou dans la Caraïbe, de somptueuses résidences voient le jour.* » Toujours fort à propos muré dans l'abstraction déréalisante, le scénario ne dévoile pas une seule ligne sur la richesse des békés. Pas une ligne sur une couche sociale, même en parlant – nous arrivons au début du XIX<sup>e</sup> siècle – du « *regroupement des propriétés* » à la faveur de la dissociation entre « *la production* » et la « *plantation* ». Deux omissions succèdent alors à ce tissu de mensonges : le rôle des békés dans la passation de l'île aux Anglais, et dans le rétablissement de l'esclavage en 1804. La seconde moitié temporelle du « documentaire » s'appesantit sur les transformations de la « main-d'œuvre » et des « travailleurs » après la fin de l'esclavage.

Tout se passe comme si, dans ces accommodements avec la vérité historique et dans ces silences, fleurissaient non pas seulement les beaux moulins, mais plus profondément en fait l'amertume d'une caste qui, encore dans les années 1860, exprimait ouvertement sa nostalgie de l'esclavage<sup>289</sup>. Aujourd'hui, les musées constituent une des rares traces d'un discours néocolonial, depuis le retrait des békés de la vie politique locale officielle<sup>290</sup>. Le racisme à peine déguisé se mire dans la glorification d'un âge d'or qui signifia la marchandisation d'humains et le droit de vie et de mort sur leur propriété. Or, ce musée est juridiquement dépendant des élus du Conseil général qui ont monté cette affaire avec des békés, notamment pour l'obtention du matériel exposé et pour la réalisation du documentaire qui se passe sur une plantation (l'habitation de l'anse Latouche est évoquée sur les panneaux). C'est dire que la collaboration entre

les deux élites est ici remarquable et donne l'impression, au vu des textes, que l'on se trouve encore au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Les panneaux exposés ne changent rien à la donne. La même enflure approbatrice règne. Sur les trois premiers cadres intitulés « *prologues* », on peut lire le même argumentaire ciblé sur l'objet « *canne* », laquelle « *s'imposa* » dans « *l'île à sucre* » et « *a jeté les fondements d'une civilisation* ». Le terme de « *civilisation* » est à rapprocher du syntagme « *lieu de culture* » utilisé comme référentiel sur l'ancienne plantation du père Labat. Dans les deux cas, le maître jette les bases d'un monde légitime. Le commandeur « *contremaître règle et répartit le travail, fait l'appel et est responsable de la discipline* ». Voilà pour un des éléments majeurs de la zone grise, aligné sur le même moule que le format de l'usine ordinaire. L'économiste est notamment responsable « *du bon ordre des esclaves* », lesquels, on le devine, pouvaient être dissipés. C'est normal, car pendant la « *roulaison* » « *le travail est dur, mais ils ont divers privilèges* ». Le « *travail* » des esclaves est présenté comme nécessaire et justifiant un régime punitif à la hauteur de la mission civilisatrice. Suit une liste de dizaines de métiers associés à la division du travail dans le monde autarcique de la première habitation, mélangeant les esclaves et les ouvriers libres, notamment le « *chirurgien* » itinérant.

Les panneaux suivants décrivent la traite, détaillent la technique de l'exploitation agricole. Une évocation rapide des « *esclaves, mulâtres et Blancs* » baignée dans le descriptivisme technique « *dans la mise en œuvre des technologies industrielles* ». Puis on en vient à un affichage de la vie sur l'habitation, traitant de la mort, de l'enterrement des défunts. « *Les maîtres sont tenus de faire enterrer en terre sainte* », extrait du Code noir. Puis arrive « *Le marronnage* », sans panneau à part, compris dans une catégorie plus générale ayant trait à « *la vie sur l'habitation* » ! Une courte phrase descriptive est noyée dans un propos qui une fois de plus choisit la technique de l'externalisation, le raffinement linguistique faisant perdre de vue les humains et leur traitement. On commence et finit par une citation de Georges Debien : *Les esclaves aux Antilles françaises*, page 411 : « *Les marrons étaient les esclaves qui s'échappaient de la plantation ou de la maison de leur maître. L'origine de ce mot a été très discutée et demeure douteuse. Il*

*peut aussi bien provenir du mot espagnol “Cimarron” qui veut dire sauvage, tiré lui-même d’une tribu de Panama, les Cimarrons, qui se révoltèrent contre les Espagnols que de “marre” qui signifie “fuite”, “évasion”, ou encore de “Cimarron” qui veut dire “singe”. On trouve le mot et donc la chose aux îles françaises dès le début, mais peut-être d’abord chez les flibustiers pour qui “marronner”, c’était “désertier”...*

Maitres et esclaves vivent des cultures vivrières,  
de l'élevage, de la chasse et de la pêche.

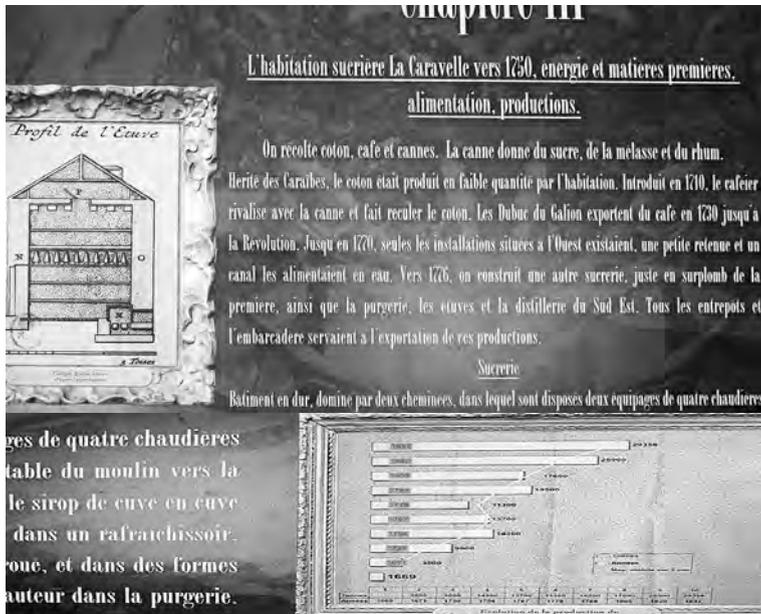
Sur une vingtaine d'hectares, on plantait du manioc, des ignames, des patates et autres légumes tropicaux. Les esclaves disposaient de jardins à vitres à proximité de l'eau douce. Les maitres avaient un verger et un potager sur les deux pentes de la terrasse, protégés par un mur et par des citronniers. Sur les hauteurs et les pointes, des esclaves gardaient le bétail auprès de mares. Les esclaves élevaient volailles et cochons à côté de leur cabane. On ne consommait jamais le gros bétail qui ne servait qu'aux travaux de la sucrerie et l'on ne tuait le petit bétail et la volaille que dans les grandes occasions. Ordinairement, la chasse, la pêche et le ramassage des crabes et des coquillages fournissaient des protéines à toute l'habitation. Après l'abandon des activités industrielles et le déplacement des esclaves à Spoutoune, vers 1823, on n'a plus fait que de l'élevage et de la chasse.



L'habitation est une exploitation agro-industrielle  
qui vit en autarcie.

Sur les 250 hectares du domaine, 100 sont plantés en canne, 20 en café et 20 en vivres: le reste est en forêt, taillis et savane. Café, sucre brut et sucre terre, mélasse et rhum font la richesse de l'habitation de 1740 à la Révolution.

Maitres et esclaves vivent des cultures vivrières,  
de l'élevage, de la chasse et de la pêche.

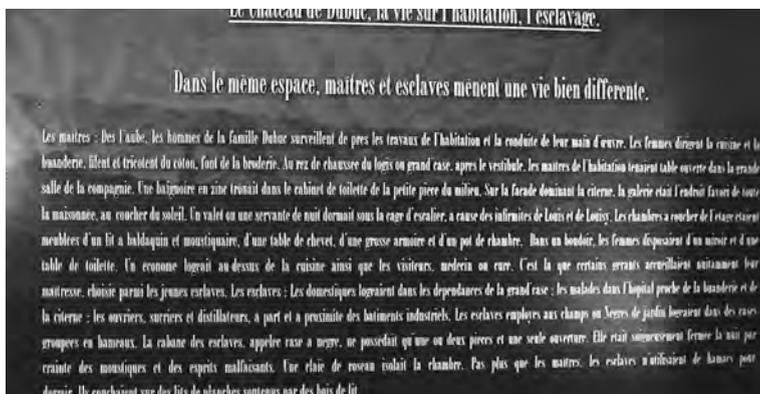


C'est bien le sens "sauvage" que l'on a retenu. » Là encore, l'essentiel disparaît, à savoir les causes du marronnage, la vie du marron, les modes de capture et les sanctions physiques qui découlent de la vie « sauvage ».

Ainsi, l'exposé critique de C. Chivallon peut être encore approfondi analytiquement tant le message de dénégation de la réalité plantationnaire envahit tout le propos dans une apparence de vie presque ordinaire, enveloppée par le souci économiciste de la production et de la rentabilité, symboliquement amorcée par les détails techniques. Les concepteurs évoquent certes l'esclavage, mais dans cette mise à distance d'un système « planteurs/esclaves » qui devient abstrait, hors du tissu concret des relations d'esclavage réelles. La vie quotidienne s'adosse au système économique, comme si on se trouvait au sein d'une exploitation foncière ordinaire. À défaut d'avoir pris des photos dans le musée de la Canne, un vigile interdisant la prise de photo, voici quelques extraits des mêmes processus à l'œuvre dans

le musée Dubuc, qui confirme et généralise les observations effectuées à propos du musée de la Canne et de l'exposition sur la plantation Labat :

Même si l'esclavage est évoqué, surtout en externalisant les pires violences sur le processus de la traite proprement dite, le cadrage global est celui d'une vie possible entre maîtres et esclaves, sans que ni le système esclavagiste en tant que tel, ni les exactions contre les marchandises humaines ne soient au centre des expositions des différents musées. L'essentiel demeure la volonté de montrer que l'habitation est un espace de vie économique, orientée par le souci de la productivité et de la réussite glorieuse de l'entreprise, à grand renfort d'innovations. On le voit nettement aux photos qui suivent, lesquelles montrent des textes remarquables sur la vie sociale. Comme pour l'exposition sur le site du père Labat, l'accent est mis sur le divertissement après « *le travail* ». La vie est seulement « *bien différente* », les esclaves la nuit ne sont attachés que par « *crainte des moustiques et des esprits malfaisants* ». Le propos laisse entendre que le couchage ne serait pas bien différent. Les temps de repos sont largement mis en avant, dans une ambiance de volutes de fumées et de pratiques culturelles. La violence sociale est réduite à des possibles « *incidents* », seule base abstraite car individuée qui explique l'existence des cachots. À noter que l'esclave devient alors un « *rebelle* ».



### Journées et semaines des esclaves se déroulent de façon immuable :

Au lever du soleil, la corne de landi réveille toute l'habitation, c'est la prière du matin, puis l'appel, avant le départ aux champs sous la direction du commandeur. À midi, une pause permet aux équipes d'esclaves, appelées ateliers, de manger ; une vieille femme leur apporte le repas. L'après-midi, les ateliers changent de parcelle jusqu'au coucher du soleil. Avant de partir, chacun ramasse de l'herbe pour les bêtes et un peu de bois pour le feu. Après le bref repas du soir, la prière et l'appel de contrôle achèvent la journée. La soirée du dimanche se prolonge par des routes, des chants au tambour et des danses, dans la fumée des pipes et les vapeurs du tabac. Parfois un incident surrénien, ou une altercation avec le commandeur, on ouvre alors l'un des carcats et l'on enchaîne le ou la rebelle.

### *Dans le même espace, maîtres et esclaves vivent une vie bien différente*

Les maîtres : dès l'aube, les hommes de la famille Dubuc surveillent de près les travaux de l'habitation et la conduite de leur main-d'œuvre, les femmes dirigent la cuisine et la buanderie, filent et tricotent du coton, font de la broderie. Au rez-de-chaussée du logis ou grand'case, après le vestibule, les maîtres de l'habitation tenaient table ouverte dans la grande salle de la compagnie. Une baignoire en zinc trônait dans le cabinet de toilette de la petite salle du milieu. Sur la façade dominant la citerne, la galerie était l'endroit favori de toute la maisonnée, au coucher du soleil. Un valet ou une servante de nuit dormait sous la cage d'escalier, à cause des infirmités de Louis et de Louizy (des békés), les chambres à coucher de l'étage étaient meublées d'un lit à baldaquin et moustiquaire, d'une table de chevet, d'une grosse armoire et d'un pot de chambre. Dans un boudoir, les femmes disposaient d'un miroir et d'une table de toilette. Un économe logeait au-dessus de la cuisine, ainsi que les visiteurs, médecin ou curé. C'est là que certains gérants (??) accueillaient (sic) nuitamment leur maîtresse, choisie parmi les jeunes esclaves. Les esclaves : les domestiques logeaient dans les dépendances de la grand'case. Les malades dans l'hôpital proche de la buanderie et de la citerne. Les ouvriers (sic), sucriers et distillateurs à part (??) et à proximité des bâtiments industriels. Les esclaves employés aux champs ou nègres de jardin logeaient (sic) dans des cases groupées en hameaux. La cabane des esclaves, appelée case à nègre, ne possédait qu'une ou deux pièces et une seule ouverture. Elle était soigneusement fermée la nuit (sic) par crainte des moustiques et des esprits malfaisants. Une claie de roseaux isolait la chambre. Pas plus que les maîtres, les esclaves n'utilisaient de hamac pour dormir. Ils couchaient sur des lits de planches soutenus par des bois de lit.

*Journées et semaines des esclaves se déroulent de façon immuable*

Au lever du soleil, la corne de Lambi réveille toute l'habitation, c'est la prière du matin puis l'appel avant le départ aux champs sous la direction du commandeur. À midi, une pause permet aux équipes d'esclaves, appelées ateliers, de manger. Une vieille femme leur apporte le repas. L'après-midi, les ateliers changent de parcelle jusqu'au coucher du soleil. Avant de partir, chacun ramasse de l'herbe pour les bêtes et un peu de bois pour le feu. Après le bref repas du soir, la prière et l'appel de contrôle achèvent la journée. La soirée du dimanche se prolonge par des contes, des chants au tambour et des danses, dans la fumée des pipes et les vapeurs du tafia. Parfois, un incident survient ou une altercation avec le commandeur, on ouvre alors l'un des cachots et l'on enferme le ou la rebelle.

En appui de ce dépouillement, il est possible de dégager les grandes lignes des procédés utilisés : la vie sociale des esclaves normalisée, la technicisation du fonctionnement<sup>291</sup> de l'univers plantationnaire<sup>292</sup>, l'externalisation de la violence, le mélange des genres entre l'objet et des supports externes propices à l'euphémisation, le déni du réel tel qu'il est désormais restitué par l'historiographie. Pour illustrer le propos, on utilisera l'ensemble du corpus observé, soit en tout trois « musées » privés békés/mulâtres (Clément, Lamauny et Trois-Rivières), quatre musées officiels gérés par des collectivités publiques locales (Labat, Dubuc, Anse Figuiier, musée de la Canne).

L'externalisation consiste à accentuer certains aspects de l'esclavage afin de pouvoir conserver une dimension critique au propos qui, dans l'ensemble, élimine l'essentiel du phénomène esclavagiste sur la plantation d'un béké que l'on ne peut pas heurter. Cette posture est générale, très nette sur les panneaux du musée de la Canne ou de celui de Dubuc. Elle est particulièrement nette dans le musée de l'Anse Figuiier.

Sous la pancarte 1 intitulée « *La Martinique. Économie et société de 1635 à 1848* », plusieurs sous-thèmes sont abordés : « *Les premiers colons européens et l'occupation de l'île* » ; « *Les premières cultures et le mode d'occupation des terres* » ; « *Le système esclavagiste* ». C'est de cette dernière rubrique qu'il va être question. La traite est détaillée avec force détails, les auteurs n'hésitant pas à

parler, entre l'Afrique et le transport en bateau jusqu'à la Martinique, de « *sauvagerie* », de « *répression sadique* », « *d'horreur* », de « *suicides collectifs de femmes* ». Dès qu'il s'agit d'évoquer ensuite le sort des esclaves sur l'habitation, tous ces mots disparaissent. L'externalisation se poursuit. Ce n'est pas le béké qui opprime, mais le Code noir. La violence du maître est diluée, et l'on savoure ce morceau anthologique : « *Les peines étaient plus légères pendant les fêtes de Noël. L'usage voulait que le pardon ainsi sollicité (en cas de marronnage) ne fut jamais (sic ! Comment le savoir ?) refusé.* » Pourquoi, d'ailleurs, ce marronnage, cette fuite ? Les organisateurs, en citant les curés colons (Du Tertre et Labat), expliquent que l'attitude fugitive procède de « *la mauvaise nourriture, la dureté et la négligence des colons* ». Une causalité que l'on laissera à l'appréciation du lecteur. Précisons uniquement ceci : que des anthropologues, organisateurs du musée sous l'autorité d'un maire officiellement indépendantiste, affichant grandement leurs noms, réduisent la première source de la fuite/marronnage des esclaves à la qualité défailante de la nourriture en dit long sur les mécanismes de l'autocensure. Les marrons, quant à eux, sont assimilés à une « *bande établie dans les mornes. Ils font des incursions fréquentes sur les habitations, pour enlever des bestiaux, des négresses* ». La différence de traitement de l'esclavage sexuel entre le musée populaire du nègre/populaire Larose et celui des mulâtres/notables « chercheurs » est édifiante. L'un cible le colon blanc violeur, les autres passent sous silence les méfaits des maîtres pour donner à voir les raptés des marrons criminels. Absolument rien n'est dit des rapports sociaux entre maîtres et esclaves. Leurs relations s'épuisent à l'inventaire, déjà décrit précédemment, des postes « professionnels » de « travail ». Quels que soient les « musées », le mot « travail » sert de référentiel majeur.

Après 1848, le colonialisme est proprement dissous dans une histoire technico-économique. Il est alors question des procédés techniques, des différentes productions agricoles suivies sur quatre siècles (« *Les grandes cultures et leur technologie* » ; « *Distillerie et commercialisation du rhum* » ; « *L'économie bananière* » ; grands repères « économiques » qui sont rassemblés sous la pancarte 2 : « *Évolution du système économique et survivance du passé de la révolution industrielle à la départementalisation* »).

Le mélange des genres se définit comme l'arrimage d'un thème étranger au phénomène. La visée est celle de l'euphémisation. Sur Clément comme à Dubuc, les organisateurs ont déroulé un parcours botanique au cœur même de l'habitation. La flore devient un objet en soi, décontextualisée. On peut observer, entre autres beautés, les *Euterpe Oleracera*, de la famille des arécacées d'Amérique du Sud... Sur Dubuc, un musée de la flore et de la faune agrémenté le passage du « touriste », y compris au plus près d'un des lieux les plus symboliques de la traite : le débarcadère. Seule trace encore visible de la ligne de partage entre l'Afrique et l'antillanité, ces restes de la jetée qui vit débarquer pêle-mêle les mourants et les futurs créoles sont laissés à l'abandon. S'il y a bien un lieu précis qui permet de territorialiser la souffrance, c'est en fin de compte cet espace devenu un ailleurs non restauré, désormais barré par la végétation, tourné en dérision par ce panneau écologique. Un non-sens mémoriel. S'il ne reste plus aucune trace à « la pointe des nègres », lieu de débarquement d'esclaves à Fort-de-France, il s'avère que les supports restants ne sont pas restaurés comme preuve archéologique majeure, laquelle subsiste encore, entre lianes et circuit touristique écologique.



De manière plus systématique encore, les planificateurs de l'arrangement mémoriel ont largement transformé le lieu en site esthétique. L'habitation devient ce lieu agréable d'un parcours botanique. Sur le lieu de mémoire par excellence, Dubuc,

ancienne habitation entièrement consacrée à la commémoration de l'esclavage, le paradoxe sémiotique réside dans cette sorte de non-dit qui entoure un site sans autres pancartes que celles renseignant la fonctionnalité technique de chaque ruine (four, batterie de chaudière à sucre, aire de repos des animaux de trait, hôpital, chaudière de l'alambic à rhum, sucrerie, moulin à bête circulaire, citerne à toiture, chambres fortes à usage de cachots), et celles agrémentant la curiosité botanique du visiteur. On ne sait même pas où se trouvent les cases des esclaves. Le lieu est épuré de toute indication, balise, aide pédagogique évoquant les rapports sociaux de sujétion entre le maître et l'esclave. Même l'unique lieu de torture énoncé est entouré par mille précautions lexicales tortueuses : chambres fortes à usage de cachots...

Dans le musée de l'Anse Figuier, le premier étage dilue la portée du musée de l'Esclavage en proposant un cadrage « patrimonial ». Le brouillage opère par association de l'indicible avec



la célébration des traditions. Au rez-de-chaussée, la présentation détaillée de l'esclavage et du colonialisme, au premier, la vie paisible d'une famille aisée dans ses meubles. Le lien n'est pas expliqué par les organisateurs, pourtant anthropologues. En fait ils proviennent de familles mulâtres connues. Voici comme les « concepteurs du programme muséographique » présentent leur régime de vérité : « L'écomusée est un lieu de rencontre didactiquement organisé et présenté, où des éléments significatifs de l'écosystème naturel (traduction : il s'agit de la présentation de l'habitat local, y compris la case de l'esclave, présentée avec la même logique dénégatrice<sup>293</sup>) se juxtaposent à des objets témoins de la pré-histoire, de l'histoire et de la culture traditionnelle martiniquaise. Musée anthropologique, il se propose comme un espace aménagé et animé de plusieurs intentions : conservation, mise en valeur et promotion du patrimoine naturel, archéologique et culturel martiniquais. Son but est de participer à l'épanouissement de l'identité martiniquaise. » On



retrouve clairement la thématique consensualiste de la « culture martiniquaise », de « l'identité martiniquaise », oblitérant les divisions socioraciales et la structuration économique et politique du pouvoir.



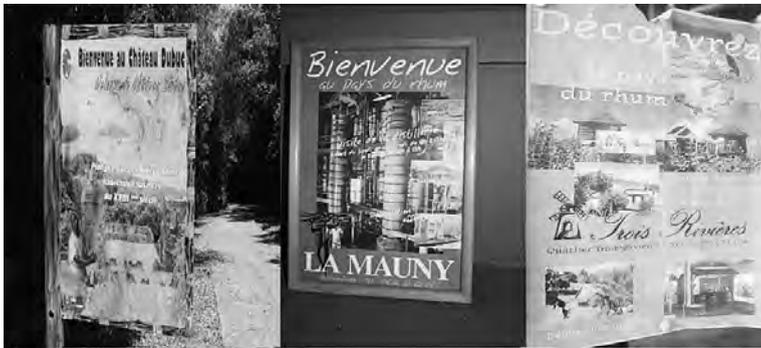
Il peut aussi s'agit d'associer un lieu de mémoire de type concentrationnaire avec la fine fleur de la culture contemporaine. Ce tour de force est réalisé sur Clément, hébergeant un centre d'art contemporain lancé par le plus riche béké de l'île. Deux bâtiments sont consacrés à l'exposition d'œuvres diverses (peintures, sculptures, œuvres de plasticiens). Un cahier est même laissé à l'appréciation des touristes qui célèbrent, page après page, les diverses expositions organisées.

Le déni consiste tout simplement à ne jamais parler d'esclavage sur le lieu plantationnaire même. C'est le cas des musées privés qui, en ce sens, se distinguent fondamentalement des musées publics mulâtres. Les premiers construisent le déni



tandis que les seconds oscillent entre la dénégation (plutôt le musée de la Canne, Labat et l'Anse Figuier) et l'euphémisation (plutôt Dubuc). La démarche la plus banale consiste à transformer la zone plantationnaire (habitation ou distillerie), en simple lieu de production ou de distribution du Rhum, en évacuant purement et simplement les structures originelles d'où sont sortis les familles et les produits. Il n'y a que Clément à se risquer à la démarche historique, rapidement réduite à l'hagiographie de la famille mulâtre Clément, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (ce qui permet de rayer purement et simplement l'ancrage esclavagiste des colons), aux entrepreneurs successifs de la dynastie depuis son fondateur Homère en 1887 (marque rachetée en 1986 par le groupe béké Hayot), aux capacités économiques et politiques d'entrepreneurs acquis à la cause du développement économique.

Que ce soit Clément au François, Lamauny à Rivière-pilote ou Trois-Rivières à Sainte-Luce, les anciens lieux d'exploitation sont devenus ordinairement des lieux économiques où les « grandes marques » sont célébrées à coup de publicité interne, avec la célérité d'une narration hagiographique de la « Maison » et de ses produits. La distillerie Trois-Rivières ressemble d'ailleurs à une zone commerciale, avec ses artisans locaux et sa marchande de glace pays. Tourisme, consommation et dégustation sont totalement banalisés sur ces lieux dits de mémoire. Même visiter une habitation sucrière classique prend des airs de spectacle. « Bienvenue » ; « Plongez dans l'ambiance... » ; « Découvrez... » ; « À voir... » :



Finalement, sans détour, les élites ont une manière assez distinctive d'entériner leur interdépendance ordinaire avec les békés et le pouvoir colonial français : sur la fondation Clément, ce sont des dizaines de photos de « familles » qui sont proposées au visiteur. Les dignitaires du clan Hayot (père, épouse et fils), s'exposent de manière surabondante auprès de hauts dignitaires de l'État et des collectivités locales. De Césaire à Lise, de Darsière à Antiste, De Marie-Jeanne à X artiste ou journaliste, ce sont les grandes figures de l'édilité locale qui viennent rendre hommage au mécène Hayot dans un lieu (non) chargé d'histoire... Tout se passe comme si, au travers du déplacement de la notabilité noire venant rendre hommage au seigneur local sur

ses anciennes terres, foulant au pied la signification du lieu et des violences qui y régnaient, s'incarnait, se personnifiait, se ritualisait même, la logique sociale de la tripartition. Elle accède au rang de symbole.

La hiérarchie locale de l'ordre néocolonial efficient s'affiche : le béké, le ministre, le préfet, et les élites mulâtres (sans les forces de l'ordre). En conclusion, méditons le sens de ces photos exposées sur un lieu d'histoire en relisant cet extrait des *Tracées* de René Ménéil, gorgé de dénonciation certes, mais rappel utile du sens critique qu'impose la compréhension des groupes et de leurs représentants à la Martinique : « *Quand Césaire, Senghor et leurs amis parlent de rupture avec l'Europe dans le but, prétendent-ils, de s'inspirer des traditions, du génie de leur race et de leur peuple, en réalité, ils ne rompent qu'avec les prolétariats, les partis communistes, la gauche révolutionnaire des pays impérialistes. Ils ne rompent donc qu'avec les forces révolutionnaires du monde. Ils ne tournent le dos qu'à ce qui pourrait aider la lutte révolutionnaire de leur peuple. Par contre, ils soutiennent les meilleurs rapports avec l'impérialisme, avec l'idéologie bourgeoise, avec les chefs d'État réactionnaires. Voilà donc une négritude singulièrement orientée, elle s'effarouche de la solidarité avec les Blancs révolutionnaires, mais elle oublie sa méfiance avec l'Occident dès qu'il s'agit de s'acoquiner avec les forces rétrogrades de l'Europe blanche !*<sup>294</sup> »



## **Le tropisme des élites mulâtres caribéennes : la défense de la tripartition au-delà des formats politiques**

Si la structure des musées révèle un certain nombre d'éléments pertinents du point de vue du modèle de la tripartition, et sert d'indicateur relativement fiable pour apprécier de quelle manière les luttes socioraciales ternaires se projettent dans le « ciel des idées », si les perceptions sociales des agents sociaux domiens sont encore largement distribuées sur le modèle békés/mulâtres/nègres, en revanche, ce monde symbolique ne saurait épuiser à lui seul le système des classements symboliques et, encore moins, cela va de soi, rendre compte des différenciations dans la distribution des capitaux et des pouvoirs temporels. Ces points d'appui empiriques ne sauraient ainsi être totalement satisfaisants pour établir le lien structural entre le système plantationnaire et la pérennisation du modèle de la tripartition dans l'ordre néocolonial actuel. S'ils viennent fournir une base concrète solide au cadre théorique, ils ne sauraient prétendre rendre compte de la structure sociale actuelle dans sa globalité.

De même, dans cette réflexion sur ce qui perdure de colonial dans un ordre social qui n'est plus seulement colonial, il est avéré que tout ne peut être rapporté à la tripartition (capitalisme classique, modes culturelles jamaïcaines ou américaines, mondialisation de l'information et des techniques). De ce fait,

comment penser la part de l'un dans l'autre ? Quels indicateurs choisir ou privilégier dans cette entreprise sans risquer la surinterprétation ? Comment, parmi ces indicateurs, repérer leur traçabilité avec le phénomène ancien dont on parle ?

Si la muséographie, par définition, facilite l'inventaire d'une des voies possibles de la traçabilité de la zone grise, d'autres ordres de phénomènes ne sont pas aussi facilement repérables. Dans l'absolu, il aurait fallu mener un travail sur les généalogies, retrouver des familles « mulâtres » et détailler aussi bien leur patrimoine que leurs positions de pouvoir et leurs « cultures » dans la structure socioraciale, notamment en croisant les trajectoires et ressources des familles dominantes avec les affectations dans les postes politiques. Les travaux de E.F. Frazier et de L. Warner ont notamment permis de montrer que les familles noires américaines maintenaient encore dans l'entre-deux-guerres, et jusqu'aux années soixante, un fort racisme de classe à l'encontre des « *lower economic classes* ». Comme au temps du mulâtre Bissette, elles reprochaient aux dominants blancs de les confondre avec les pauvres dans la même classe raciale. Et, très finement et non sans paradoxe, les chercheurs américains constataient aussi que le mur de la ségrégation raciale leur offrait une position sécuritaire et de la fierté raciale en culminant en haut de leur hiérarchie socioraciale, tout en étant à l'abri d'une lutte à égalité avec les élites blanches. Elles avaient intériorisé leur place d'inférieurs<sup>295</sup> raciaux tout en s'adossant à leur supériorité économique face à leurs congénères noirs. Ce qui est la définition même de la zone grise sur le plan du pouvoir symbolique.

En repoussant à une enquête ultérieure cette analyse groupale de trajectoires, qui visera aussi bien à restituer les capacités différenciées à se reproduire dans les instances décisionnelles, à commencer par les collectivités territoriales ou les mandats nationaux, qu'à saisir le poids des résistances et des dissidences, on voudrait toutefois apporter quelques autres pistes à cette logique de traçabilité sociohistorique du schéma ternaire, d'une part dans l'ordre du politique, d'autre part dans le fonctionnement social et économique plus global dans le monde caribéen. Bien sûr, il ne peut s'agir que d'une esquisse

modeste, réflexion programmatique supposant un ensemble de recherches empiriques à mener.

### **Les logiques de la tripartition impériale au-delà des formats politiques caribéens**

Car le paradoxe veut que le phénomène dont on parle soit à la fois aveuglant et indétectable. Aveuglant, on l'a vu, dans le cadrage politique local. Aveuglant aussi en ce sens qu'il est facile de constater la continuité morphologique de la tripartition. Il est possible d'identifier une bourgeoisie politique mulâtre, qui se reproduit dans le cadre d'un processus socio-historique de longue durée. Elle se concentre pour l'essentiel dans le Parti populaire martiniquais, créé par Césaire, parti très puissant puisqu'il occupe une situation de quasi-monopole de la représentation politique locale actuelle ; « *les responsables du PPM appartenant dans leur grande majorité à ce que l'on appelle généralement la bourgeoisie, mais qui n'est, en fait, qu'une bourgeoisie de représentation*<sup>296</sup> », détiennent la majorité dans la capitale, au Conseil général et, dorénavant, au Conseil régional depuis la défaite du Parti indépendantiste en 2010. Hors des circuits économiques, dotée de revenus provenant de la métropole, cette bourgeoisie mulâtre, poursuit J.C. William, reprenant l'économiste M. Louis, est une élite de consommation et du prestige. Ce processus d'attachement négocié se matérialise notamment sous la forme d'un agencement croisé de la « dépendance » comme l'analyse J. Daniel :

*« Parmi les analyses, rares sont cependant les tentatives de réflexion en termes d'articulation du politique et de l'économique : les études sur le modèle de développement à l'œuvre dans les anciennes colonies et sur les modalités de fonctionnement de la société politique sont juxtaposées sans véritablement s'interpénétrer. Elles restent tributaires d'une vision éclatée de la réalité dissociant des phénomènes sublimés par une même logique. Du même coup, elles s'interdisent d'appréhender la départementalisation comme totalité complexe et surtout s'éloignent de toute interrogation sur les sources de légitimation de l'action politique dans les DOM. Pourtant, l'expérience inaugurée à la Martinique depuis 1946 révèle à*

*quel point il convient de penser en termes d'interaction les instances économique et politique [...]. L'analyse s'organise autour de trois constats : celui tout d'abord d'un processus de construction politique de la dépendance économique au fondement de la départementalisation [...]. Nonobstant le vent des indépendances qui soufflera au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle, les colonies antillo-guyanaïses ont donc choisi en 1946 leur intégration au sein de l'ensemble national français. À n'en pas douter, cette situation peu banale résulte pour une large part de l'originalité de leur histoire : ici plus qu'ailleurs, les sociétés ont été façonnées par le rapport colonial lui-même dans la mesure où il y a eu substitution totale de peuplement. Surtout, les modalités et la nature des interventions de l'État, qui n'a pas pu contribuer à l'émergence et à la consolidation d'une classe moyenne qui évince progressivement les héritiers de la plantocratie de la scène politique, génèrent un type particulier de relations à la périphérie. Il en a résulté un double phénomène : d'une part une dépendance économique politiquement assumée ; d'autre part, une solidarité objective entre élites économiques et politiques dans la dépendance ainsi entretenue. Le premier phénomène puise bien sûr sa source dans la stratégie de dépendance très tôt arrêtée par les élites politiques : tirer le maximum de leur appartenance à une communauté plus vaste, en réclamant la parité sociale. Dépourvue de prérogatives et d'attributs économiques, ceux-ci étant monopolisés par la minorité békée, cette bourgeoisie de couleur fait de la conquête des postes électifs son meilleur atout pour exercer son hégémonie et s'ériger en détenteur patenté du pouvoir politique<sup>297</sup>. »*

On retrouve ainsi nettement, sous la plume du politiste, les trois fractions dominantes coloniales : les hauts fonctionnaires métropolitains, les békés et les mulâtres. Par ailleurs, ces trois groupes sont fortement interdépendants et ont sans cesse élaboré et réélabore les termes d'un marchandage assurant la reproduction du pouvoir spécifique de chacune des composantes. Pour les fractions en charge de la tripartition : après les rôles d'encadrement sur et autour de la plantation, la satisfaction d'assumer des rôles de grandeur politique sur ses îles et en zone caribéenne en assumant la sujétion à l'État français ; après le mimétisme économique et social, la jouissance tant du pouvoir politique local que des intérêts matériels qui lui sont associés

pour une bourgeoisie noire « relativement » marginalisée des sphères économiques quoique les familles et les groupes capitalistes mulâtres soient finalement peu connus, mais sans doute puissants. Pour les békés : après les profits de la monoculture, la pérennisation de l'hégémonie économique dans l'import-export et une industrie locale qui profite en plus de notables privilèges fiscaux et de nombreux marchés publics captifs. Pour l'État français au travers de ses agences bureaucratiques : un rôle impérial à tenir en Caraïbe et les potentialités capitalistes associées au fait d'être la seconde puissance au monde en termes de réserves naturelles dans les eaux territoriales.

Pour J. Daniel, ce phénomène de régulation multicroisée entre ces trois groupes dominants découle du modèle impérial français et, plus particulièrement, du processus d'autonomisation de la classe intermédiaire. De groupe contraint à faire fonctionner l'ordre béké, les mulâtres ont ainsi lutté pour devenir un groupe doté d'une puissance propre par le truchement d'une obédience envers l'État central. Plus, c'est dans l'ouverture au jeu politique propre à l'État central démocratisé, véritable structure d'opportunité politique, que cette aspiration a pu se consolider. Grâce aux postes électifs, cette bourgeoisie s'est paradoxalement autonomisée localement de la caste plantocratique et même de l'État déconcentré omniprésent (le système de l'entre-deux-guerres) en devenant un maillon spécifique d'un nouveau centralisme républicain accordant de larges gains aux élites locales. Cette stratégie, gagnante à partir du moment où les rétributions ne concernent pas uniquement la caste mulâtre (comme elle le demandait jusque dans les années 1830), mais arrosent davantage de couches sociales, facilite une adhésion massive au système de l'État social républicain, en dépit de fortes inégalités de redistribution (tant entre la métropole et l'ancienne colonie qu'entre les bénéficiaires de certains avantages – les fameux 40 % de sur-salaire pour les fonctionnaires – et le reste de la population, touchée par les politiques sociales de droit commun) :

*« Dans le cas français, la revendication de l'égalité politique et sociale, plutôt précoce, est incarnée par la classe intermédiaire des*

*mulâtres, qui s'appuie sur l'État afin de contrebalancer l'hégémonie békée. Cette attitude gagne progressivement l'ensemble des autres couches sociales et crée une véritable allégeance étatique que les mouvements nationalistes n'ont guère réussi à démanteler ni même ébranler<sup>298</sup>. »*

Les anciens collaborateurs des békés ont ainsi gagné une virginité sociale en produisant rapidement une autonomie qui, aussi bien matériellement que symboliquement, ne pouvait provenir que des politiques centrales de l'État colonial. Ce modèle de dépendance était d'autant plus accepté par les élites locales que la politique d'assimilation encouragée par les dirigeants français était vécue comme une violence symbolique peu « impériale », la méritocratie scolaire couplée aux professions associées (bureaucratie de la fonction publique territoriale, postes électifs, enseignants) assurant une certaine mobilité sociale, dont la trajectoire d' Aimé Césaire est l'archétype ; état d'esprit que l'on rencontrait moins, par exemple, chez les élites locales caribéennes inféodées à une politique coloniale plus séparatiste ; tel le modèle anglais qui, très tôt, dans l'espace caraïbe, a suscité de vives résistances à cause de son répertoire d'action ségrégationniste (peu d'écoute sur les demandes d'égalité politique et peu de redistributions). Le champ politique martiniquais est devenu de la sorte une sorte de capital spécifique, à la fois rente matérielle et haut lieu de production et de reproduction d'un groupe sans cesse plus puissant à cheval sur le pouvoir politique et, domaine bien plus obscur, le pouvoir économique. Les alliances économiques entre mulâtres et békés sont probablement nombreuses et tissent un ensemble d'intérêts convergents qui introduit un effet de stabilité entre élites bien plus efficace que les seuls marchandages entre monde économique et monde politique.

Si l'échiquier politique semble fortement composite – des communistes à la droite métropolitaine, en passant par les formations locales, communiste, autonomiste et indépendantiste – le fonctionnement global, que ce soit dans le tissu communal, au niveau des instances les plus représentatives (Conseil général et Conseil régional) ou par le truchement des élus nationaux

(parlementaires et sénateurs), révèle un alignement très prononcé sur le maintien dans le cadre républicain, depuis les références idéologiques – on l’a vu avec Schœlcher – jusqu’aux logiques gestionnaires de toutes les formations ayant assumé le pouvoir local. À la Martinique, que l’on ait été hégémoniste localement et électoralement, communiste de 1946 à 1958, gaulliste de 1958 à 1981 ou socialiste jusqu’aux années 2000, le positionnement importe peu du point de vue du *contrat de soumission négociée* à l’ordre néocolonial pour peu que la manne financière introduise du lest dans le jeu clientéliste. Pour cela, il aura fallu que la caste de la « bourgeoisie de couleur » universalise ses demandes politiques et sociales, notamment, comme l’a bien vu J. Daniel, en « *privilégiant la gestion des demandes sociales, voire en les stimulant au détriment de l’objectif pourtant affiché de développement économique*<sup>299</sup> ». En captant à son profit, mais aussi au profit des bourgeoisies noire et békée les massifs transferts financiers émanant de privilèges fiscaux exorbitants<sup>300</sup> (exonérations d’impôt, octroi de mer, taxes dont le colossal Fonds d’investissement routier...), des fonds sociaux (protection sociale, solidarité nationale, politique d’insertion nourrissant de nombreuses entreprises<sup>301</sup>, fonds européens multiples : FEDER ou FSE), l’appareil politique local s’est auto-entretenu.

De la sorte, la lutte politique ressemble davantage à une course pour l’accès aux ressources qu’à une lutte réellement idéologique entre les tenants de l’alignement et les partisans de l’indépendance. Le bilan de l’action du Conseil régional dirigé pendant plusieurs années par des mouvements nationalistes l’atteste. Les luttes politiques, derrière le paravent des batailles statutaires, se définissent avant tout comme des combats de clans variés, de la haute à la petite-bourgeoisie martiniquaise. Ce qui ne signifie pas que des courants indépendantistes – ou qui s’affichent comme tels – n’existent pas. Mais ils sont ultraminoritaires (le Modemas de Garcin Malsa maire de Sainte-Anne, le Groupe révolution socialisme (GRS) animé par Philippe Pierre-Charles, le groupe PALIMA dirigé par le conseiller général Francis Carol) et ne regroupent que quelques personnes par courant. Surtout, ils n’ont aucune influence sur le cours de la vie politique. Il nous est arrivé de constater sur le

terrain ce phénomène. Quelques militants troskystes, à peine cinq, harangent la foule en dénonçant le colonialisme à la Martinique. Les policiers sont venus saisir le haut-parleur sans difficulté. Pendant le forum social caribéen, en 2007, moins de 300 personnes ont défilé dans les rues de Fort-de-France en scandant les mêmes mots d'ordre. Le public assistait incrédule à ces protestations anticolonialistes sans rejoindre le cortège composé exclusivement de militants caribéens. Quand ils sont en exercice, par exemple en tant que conseillers généraux, ils sont noyés dans une assemblée où la majorité est acquise par les partis gestionnaires. Quand l'exception politique du MIM apparut sur la scène politique régionale dans les années 1990/2000 (avant la défaite cuisante de 2010), rien de l'existant clientéliste ne fut transformé.

Le schème ternaire, en ce sens, signifie la reconversion de l'adhésion explicite aux élites blanches coloniales en adhésion à un ordre colonial dans le cadre duquel la fraction « ternaire » joue le jeu de la « départementalisation » sous réserve de profiter de « l'économie de rente ». Les proclamations politico-politiques autour de l'identité créole, de l'autonomie, de la nation martiniquaise, ou les appels politico-économiques à l'égalité sociale, que les élites y croient ou pas, servent avant tout de levier électoral dans l'accès à des postes qui, par la suite, en pratique, ne débouchent jamais, pour les élus, sur une remise en cause du cercle des allégeances.

Indétectable aussi. Cet alignement constaté, la tâche s'avère désormais rude. En effet, seule la comparaison entre diverses situations coloniales est à même de saisir *l'existence et le sens* de « l'attachement » des élites locales envers les élites politiques métropolitaines. Si le schème ternaire est consubstantiel au fonctionnement colonial, comment expliquer alors que certaines îles caribéennes soient devenues indépendantes et que leurs élites aient revendiqué clairement leur séparatisme, et obtenu un statut de souveraineté ? En d'autres termes, comment un identique schème ternaire est dans un cas neutralisé par l'aspiration des élites locales à l'indépendance et, dans l'autre, est « porté » par des groupes encastés dans une logique apparemment assez déterministe ? Par ailleurs, pourquoi

réduire de manière historiciste le présent et ne pas expliquer aussi les mécanismes d'allégeance par des facteurs du temps présent : les intérêts individuels des acteurs politiques (rente, corruption, aspiration au pouvoir), facteurs qui peuvent faire l'économie d'une analyse sociohistorique structurale ? Après tout, les jeunes générations dotées de capital culturel, certes formées dans l'appareil idéologique de l'État métropolitain, mais ouvertes aussi sur le monde, et plus que jamais baignées dans la créolité ou la mobilité transnationale, peuvent être activées par des enjeux qui n'ont rien à voir avec la contrainte de reproduction du jeu politico-économique dans son ensemble, tout en profitant de « l'os à ronger » ou des marges d'initiative offertes par un monde globalisé qui leur profite. Ces questionnements nécessaires appellent des réponses prudentes et surtout des recherches empiriques précises. Toutefois, il est possible d'amorcer le débat.

Tout d'abord, la question du comparatisme dans l'étude des colonisations caribéennes est incontournable. Il est effectivement important de creuser la réflexion théorique autour des relations entre le colonialisme et la tripartition. À deux niveaux : l'identification d'une zone grise et la pertinence de la variable « indépendance » pour induire une remise en cause de la tripartition.

En premier lieu, les colonies européennes en Caraïbe se sont-elles édifiées sur un format global équivalent, comparable structurellement, associant la triade planteurs/État colonial/collaborateurs organiques ? Le présent travail ne vaut, en effet, que dans un cadre insulaire monographiquement appréhendé. Qu'en est-il de la Guadeloupe, de la Réunion et de l'ensemble des territoires pris sous la bannière impériale française ? Qu'en est-il des colonialismes anglais, américain, hollandais, hispanique ? Comment cette zone grise a ou non existé dans l'arc caribéen ? Comment, dans l'affirmative, s'est-elle matérialisée et positionnée dans et hors de la plantation, pendant puis après l'esclavage, pendant puis après le cadre politique du colonialisme ? Il est possible d'avancer quelques hypothèses qui viennent relativiser – sans prétendre l'infirmier – la variable des allégeances différenciées selon les formats coloniaux. Le

postulat d'une continuité sociohistorique globale du modèle colonial ternaire au travers d'une détermination de longue durée des cultures politiques (dans une logique éliásienne) des élites anciennement colonisées s'appuie sur des réflexions qui supposent d'être validées par la suite.

Précisons d'abord que sur une cinquantaine d'îles et de groupes créoles recensés<sup>302</sup>, seule une minorité connaît aujourd'hui une structure socioraciale tripartite encore très distincte comme à la Martinique : « *Là où, comme à Barbade, en Martinique, Guadeloupe ou en Jamaïque, la société comprend des communautés blanches qui exercent un pouvoir disproportionné dans les affaires du pays, il y a trois couches sociales dont les noyaux raciaux respectifs sont les Blancs, les mulâtres et les Noirs, chacun avec des identités et des différences culturelles qui leur correspondent*<sup>303</sup>. » On peut ajouter Trinidad où une partie des planteurs des Antilles françaises ont fui la Révolution de 1789<sup>304</sup>. Cependant, du temps de l'esclavage puis du colonialisme « modéré », la quasi-totalité de ces sociétés a été structurée autour du même modèle ternaire. Si la plupart des îles de la Caraïbe, ainsi que les Amériques noires font apparaître en pointillé la pérennisation de la structure socioraciale, les îles françaises ont ainsi cette particularité, dans la Caraïbe, d'offrir, comme en Afrique du Sud, un système de quasi-castes reproduisant assez fidèlement l'ordre ancien. Seule la présence accrue d'entreprises et de salariés métropolitains, dans une logique d'ailleurs de renforcement du poids néocolonial de l'État, vient nuancer le paysage social. La présence de minorités ethniques diverses ne change rien à la structure socioraciale classique.

Le modèle structural ternaire s'est largement reproduit ailleurs<sup>305</sup>, dans la Caraïbe<sup>306</sup>, mais aussi dans tout le cadre colonial Blanc/Noir des Amériques noires, depuis les USA, dont la Louisiane<sup>307</sup>, jusqu'à l'Amérique du Sud<sup>308</sup>. Les spécialistes caribéens parlent très fréquemment des élites de couleur (ou des *Mulatos*) en les rapportant à la série des rôles coloniaux qu'elles ont déclinés. Ils identifient, dans une approche combinant stratification et culture, une classe moyenne nettement séparée de la masse des anciens esclaves noirs<sup>309</sup>. Soit parce que, comme au Brésil, cette couche intermédiaire appartient à une

confrérie distincte<sup>310</sup>. Soit parce que la culture de la fraction supérieure<sup>311</sup>, plus anciennement libre, plus claire de peau, est davantage portée vers la culture du Blanc, et s'oppose à celle de la grande masse des esclaves. Soit parce que, expérimentalement, comme ce fut le cas à Trinidad, île espagnole passée aux mains des Anglais en 1797, les élites coloniales ont testé d'en haut un processus de libéralisation en faveur des libres de couleur<sup>312</sup>. La tripartition, quoiqu'appréhendée de manière fixiste, comme une photographie de la stratification sociale, est toujours abordée au travers de définitions proches de la notion de castes. Le courant des *West Indies Studies*, autour de revues caribéennes (en Jamaïque ou à Porto Rico) s'employant à comparer les situations des différentes îles, dénote d'ailleurs cette forte homogénéité des formats coloniaux européens, au-delà des particularismes linguistiques ou historiques.

En second lieu, l'étude des systèmes de domination replace la question de « l'indépendance » dans une double perspective. Il est question d'abord de comprendre la position « *atypique* » des DFA, selon le mot de A.W. Murch<sup>313</sup>, ou de « *principale exception dans la région Caraïbe*<sup>314</sup> », de la part d'élites qui n'ont pas articulé leur compétence culturelle et leurs positions sociales avec une demande nationaliste claire. Or, A.W. Murch identifie deux raisons principales pour motiver un tel refus. L'absence d'une élite cultivée favorable à une action en phase avec des valeurs se réclamant des Lumières. Ou alors, un niveau d'égalité sociale rendant non nécessaire la demande d'indépendance. A.W. Murch penche pour la seconde explication, la plus proche en fait du modèle de la tripartition et des analyses du CRPLC. Les privilèges acquis par le truchement de la collaboration ont sans doute été plus importants dans les DFA que dans les *British west indies*. C'est donc en comparant le niveau de capital, économique, politique ou culturel atteint par l'une ou l'autre des élites coloniales caribéennes qu'il est possible d'envisager comment la (non) frustration commande (ou non) des attitudes de sanction de l'ordre politique métropolitain. En résumé, « *les leaders ont été satisfaits par leurs conditions de vie dans la société locale et de ce fait se sont contentés de travailler à l'achèvement d'une plus grande égalité dans une association continue avec la France*<sup>315</sup> ». Si Bell, Boronov,

Moskos ou Murch s'emploient essentiellement à développer un modèle politique du nationalisme, insistant sur le degré de compétence et d'ouverture culturelle aux droits des élites locales, il est facile d'extrapoler leur modèle à l'ensemble des variables du capital, culturel, social, politique et économique. Ce capital, historiquement, n'a pu être accumulé que par la bienveillance des autorités coloniales, ou, si l'on veut, par un marchandage mutuel autour de services rendus d'un côté comme de l'autre. Ce qui signifie que cette hypothèse d'ouverture vers les droits politiques doit être approfondie par celle du niveau de proximité des élites blanches et noires, autrement dit par la plus ou moins grande distance à la masse des esclaves. La mesure de cette distance, par le jeu des implications dans le maintien de l'ordre colonial, aide à comprendre pourquoi, dans un cas, l'élite se sentira « en devoir de solidarité » avec son « peuple » (le cas anglais) tandis que dans le cas français, l'élite déjà rétribuée pour services rendus pourra plus facilement s'identifier à la métropole et parachever son processus de capitalisation dans l'ordre politique colonial. C'est donc en étudiant de près le rôle de chacune de ces élites dans le (bon) fonctionnement du système plantationnaire ou, ensuite, dans l'ordre économique capitaliste néocolonial, que l'on pourra saisir les jeux différenciés d'alliances, de rétributions, et d'identification, ouvrant la voie vers la légitimation ou non du système politique en place. Enfin, il ne saurait être question d'oublier les variations dans les stratégies impériales. Les Anglais ont préféré miser sur un commonwealth producteur de richesses plutôt que de tenir coûte que coûte le pouvoir politique comme l'a fait la France en Algérie. Pour autant, en plus des réseaux économiques puissants, l'impérialisme anglais demeure puisque ces îles « indépendantes » restent assujetties à la couronne d'Angleterre.

Dans cette logique, il est question ensuite d'une étude sociologique de « l'indépendance<sup>316</sup> », au travers du maintien ou non des logiques d'hégémonie, de dépendance, voire de soumission invisible des anciennes colonies devenues formellement « indépendantes ». Dans les anciennes colonies dites « indépendantes », les formats de dépendance impérialiste sont multiples, depuis les conventions de développement jusqu'à l'implantation

monopolistique de multinationales, sans oublier les pratiques de corruption des élites ou le maintien des structures socioraciales de dominance, comme en Jamaïque où la minorité de Blancs colons, avec les Juifs, les Syriens et les Chinois, monopolisent le champ économique<sup>317</sup>. Ainsi, derrière une apparence de discontinuité entre le colonialisme et l'indépendance, on voit poindre une réalité de continuité entre le colonialisme et l'impérialisme, comme l'illustre le cas de Trinidad et Tobago anciennement colonies britanniques devenues des États indépendants fortement sous influence économique américaine<sup>318</sup>. Il existe des formats atypiques, comme Porto Rico qui a subi à partir de 1952 l'occupation militaire américaine doublée d'une forte autonomie politique. Que signifie l'expression État « partenaire » des USA, un *Estado Libre Asociado*<sup>319</sup> ? Le cas d'Haïti est similaire. L'île a subi l'impérialisme américain et des multinationales agricoles ont occupé les meilleures terres arables, leurs dirigeants achetant la classe politique au pouvoir. L'armée américaine sera présente jusqu'en 1934. Le chaos actuel rend vaine toute hypothèse politique en termes d'État national indépendant. La plupart des îles émancipées de la tutelle anglaise vont acquérir leur indépendance entre 1960 et 1980. Les États trinidadien ou jamaïcain ont à peine une quarantaine d'années d'existence et sont largement pris dans la zone d'impérialisme politique et économique de la Grande-Bretagne et des USA<sup>320</sup>. Dès lors, il faudrait expliquer précisément ce que recouvre la notion « d'indépendance » pour ces jeunes États sans économie propre ou dont le processus de démocratisation, marqué par de fréquentes dictatures, ne bénéficie guère au peuple. Ce qui transparaît le plus fortement, dans toutes les îles indépendantes de la Caraïbe, est soit le maintien au pouvoir des mulâtres, soit l'arrivée au pouvoir de classes moyennes cultivées noires qui parviennent à neutraliser le pouvoir mulâtre au travers d'une dictature nationaliste. Le nationalisme est le plus souvent un leurre qui masque la pérennisation des inégalités socio-raciales<sup>321</sup>. D'une certaine façon, cette petite-bourgeoisie reproduit l'ordre ancien de la tripartition en évinçant l'ancien groupe « *brown* » dominant et en accaparant les richesses du pays. La seule différence, elle est de taille, réside dans la présence massive d'un appareil militaire

et policier, sur le modèle du duvaliérisme. Ces couches de parvenus fondent leur légitimité sur la dénonciation de la blanchitude des mulâtres, réinventent un africanisme local, « nationalisme identitaire » sur la base duquel elles prétendent rééduquer le peuple. Le détournement des élections, la violence politique, une économie dominée par les anciennes puissances impériales, rendent ces nouveaux régimes « indépendants » très instables. Quand les luttes de concurrence entre les groupes mulâtres et les prétendants des classes moyennes dérivent vers l'instrumentalisation de groupes dominés (Jamaïque), ces pays vivent sous un régime de quasi-guerre civile. Cette réalité assoit la forte légitimité du système néocolonial français, Haïti ou la Jamaïque fonctionnant comme un épouvantail pour les « citoyens » des « départements français d'Amérique ».

*« Dans les États “démocratiques”, tels Trinidad et Tobago, la Jamaïque ou encore les petites îles des Antilles (Sainte-Lucie, La Dominique, Antigua, Barbade, etc.), les violences politiques sont bien sûr moins fortes que dans régimes dictatoriaux ou que lors des régimes de transitions démocratiques. Cependant, les “violences” sont latentes et se manifestent régulièrement notamment lors des périodes de consultations électorales. Le cas de la Jamaïque est le plus connu : 600 morts lors des législatives de 1976, 700 en 1980, etc. À la Jamaïque, les guerres entre “gangs” au service des partis sont perpétuelles, faisant 899 morts en 1980 lors des élections législatives. À Trinidad et Tobago, après plusieurs mois de troubles et de violences tout au long de l’année 1990, on assiste même à une tentative avortée de coup d’État. Si l’on en reste au stade de “troubles” sans en arriver aux explosions violentes, les situations politiques demeurent précaires et l’instabilité politique s’installe. Les démocraties caraïbes voient les mécanismes institutionnels traditionnels affaiblis par les violences politiques. Les violences politiques ne sont que les résurgences de clivages sociaux économiques exacerbés dans la Caraïbe anglophone, mais elles fragilisent les systèmes en place, comme l’a montré l’exemple de Grenade en 1983<sup>322</sup>. »*

Constater cette instabilité permanente, c'est d'une certaine manière circonscrire politiquement une des dimensions des *post-colonial studies*. On ne saurait prétendre apporter des éléments de

réponse à ce sujet, si ce n'est proposer une étude exhaustive des positionnements des élites post-esclavagistes dans les configurations étatiques indépendantes, en tenant compte, dans chaque cas, de leur marge de manœuvre, de leurs pouvoirs sociaux et de leur rapport aux classes populaires et aux classes moyennes noires ascendantes. Par exemple, il serait intéressant d'étudier de près la mobilisation ou la résistance des élites dirigeantes de la Caraïbe dans la construction de la nouvelle zone économique impérialiste, depuis la convention de Lomé en 1975 jusqu'aux Lomé 2 à 4 de 1989 puis les accords de Cotonou en 2000, qui concernent 77 États dits ACP (Afrique, Caraïbe, Pacifique), sous l'impulsion de l'Europe « communautaire<sup>323</sup> ». De même, l'Association des États de la Caraïbe (AEC) est largement inféodée aux attentes américaines d'une vaste zone de libre échange servant de débouchés aux produits de l'Oncle Sam. Le projet de zone de libre-échange des Amériques (ZLEA ou ALCA selon la traduction) que les USA tentent d'imposer dans l'arc caribéen et d'Amérique centrale, avec des points d'appui solides tant économiques que militaires à Porto-Rico, Haïti et Saint-Domingue et en Équateur, est là pour l'attester.

L'indépendance ne se situe pas exclusivement dans la relation la plus visible, la plus officielle, aux hégémonies exogènes. Elle travaille directement les « indépendances culturelles ». Ainsi, au-delà du constat de l'indépendance de la Jamaïque, il faudrait s'interroger sur l'indépendance culturelle au sens d'une séparation ou du maintien du schème ternaire. En effet, derrière l'illusion de l'autonomie des « Noirs » indépendants, derrière l'écran culturel du reggae, de la visibilité d'un pays composé à 99 % de « Noirs », de l'affirmation de la beauté noire dans les élections des reines (alors que dans les années 1950/1960 seules des femmes blanches étaient élues), la structure socio-économique et politique socioraciale se pérennise<sup>324</sup>. La même différenciation territoriale qu'à la Martinique, sur une base socioraciale, peut y être observée<sup>325</sup>. A. Ceyrat précise que « *la thèse défendue ici est que la décolonisation a accentué certaines des tendances héritées de la dépendance plutôt que de les corriger* ». En 1962, il y a 1 % de Blancs issus de la plantation et de l'administration coloniale britannique, 18 % de mulâtres et 80 % de

Noirs pauvres issus de l'esclavage. Et la distribution du pouvoir économique entre les groupes demeure sensiblement la même. À Trinidad et Tobago, les petites minorités de Blancs et de mulâtres détiennent plus de revenus que les Noirs et Indiens, pourtant majoritaires de façon écrasante dans la population générale<sup>326</sup>.

Sur cette fondation infrastructurelle, il est possible d'identifier quatre voies politiques possibles, quatre formes de domination des élites blanches, mulâtres ou multiethniques (en tenant compte des Amérindiens, des minorités capitalistes arabes et juives). Le modèle de Baranov et Yelvington est le suivant. Ils isolent d'abord la voie créole (*mestizaje-creole*), incarnée par les îles françaises, qui est celle de la fusion entre les diverses composantes ethniques. Mais en dépit de ce processus d'homogénéisation, la source européenne demeure dominante. Le second modèle, cubain, insiste sur la tentative de dépassement du racisme. La « démocratie raciale » (*racial democracy*) ou nationalisme non racial repose sur une adhésion à la source « créole hispanique » à laquelle toutes les fractions sociales et ethniques (afro-cubaines, mulâtres et blanches) adhèrent. Le troisième modèle, nommé « racialisme national » (*national race*), imprégné de l'idéologie dominicaine de Trujilo, repose sur l'opposition à Haïti et une politique d'hispanisation ouvertement plaidée. Enfin, le dernier modèle, anglo-saxon et hollandais, repose sur le « *multiculturalisme* » et l'idée d'une nation composite dont les parcelles sont complémentaires au tout. Au-delà de ces trajectoires politiques, recoupant d'ailleurs largement les cultures coloniales, les idéologies n'entament aucunement, dans les faits, la coupure socioraciale entre une masse de Noirs pauvres et des minorités régnautes, d'origine blanche ou mulâtre, comme l'enseigne, dans la veine d'un Frantz Fanon ou d'un Amílcar Cabral, l'œuvre du Jamaïcain Walter Rodney (1942-1980)<sup>327</sup>.

À titre d'exemple, on va présenter un aspect du projet politique fondateur de l'État jamaïcain. L'analyse qui suit, illustrée par le discours déconstruit du leader historique jamaïcain N.W. Manley, révèle la culture politique d'un représentant des « élites de couleur ». En dépit de sa proximité idéologique avec Cuba, au point que les USA interviendront discrètement pour

accentuer les dissensions internes<sup>328</sup>, il invalide la négritude au nom de la laquelle, pourtant, il revendique le pouvoir politique tout en ayant mené quelques réformes sociales en faveur des classes populaires (accès à la scolarisation gratuite, redistribution de 15 % des terres). L'assimilation n'opère pas par le truchement d'une remise de soi à l'État colonial, mais au travers d'un assemblage symbolique « créole » où la remise de soi à l'État moderne et démocratique signifie la prise de pouvoir de la bourgeoisie mulâtre, elle-même diluée dans un « *nationalisme multiracial créole* » (Ceyrat), mais animée du dessein de civiliser son peuple. Le nationalisme jamaïcain est en fait un levier pour assurer la mainmise sur le pouvoir des anciennes élites, tout en mettant à distance, en dépit de quelques réformes sociales, un peuple issu de l'esclavage qui doit être « rééduqué ». Là où d'autres élites mulâtres ont vu dans l'État (colonial) un protecteur de leur pouvoir, d'autres se sont plus directement assurés de prendre le pouvoir d'État afin de se protéger du peuple ou des classes moyennes noires désireuses d'accéder au pouvoir politique<sup>329</sup>. Et le silence autour de l'esclavage et du passé barbare, et, simultanément, le silence autour de la hiérarchie socioraciale maintenue après l'indépendance, sont, de façon identique à d'autres situations caribéennes, une manière de ne pas jeter une lumière trop crue sur l'insertion structurale des élites mulâtres dans le colonialisme ou l'impérialisme : la Jamaïque, comme les autres îles anglophones, demeurent sous emprise du Commonwealth. Demeurant des « *sujets de la Couronne* », ils disposent de premiers ministres, mais pas de chefs d'État. Plutôt que d'impérialisme, certains auteurs ont préféré parler de « *balkanisation*<sup>330</sup> ».

De ce fait, la dénonciation du colonialisme, de façon abstraite, légitime un discours critique du nationalisme vaguement populiste, arrimant les élites au nouveau pouvoir politique tout en pratiquant de fait l'immobilisme socio-économique et en promouvant un appel latéral à l'éducation du peuple pour réussir dans « la nouvelle société ». À la fois en manipulant les masses autour du sens de la nation, en oblitérant toute analyse de sa propre société socioraciale et en prescrivant une réécriture de l'histoire des Noirs jamaïcains, le meneur exemplifie à la tête

de l'État ce que les élites mulâtres martiniquaises ont réalisé dans leurs musées :

*« Les idées sociales et politiques de N.W. Manley forment la trame du mouvement nationaliste créole. Sa conception de la politique a été le cadre des politiques de décolonisation à la Jamaïque et, selon l'expression de Stuart Hall, il fut aux "commandes de la logistique de la nation". Il est la figure iconique de la fondation de la nation. Il incarne l'engagement nationaliste des classes moyennes. (Cependant, il faut) déterrer les silences de cette histoire politique. Compte tenu de ses relations avec la classe mulâtre ascendante, en 1938, il énonça publiquement son engagement dans le People's National Party, calcul politique pour le propulser à la direction du mouvement ouvrier en émergence pour amoindrir les peurs des élites jamaïcaines à l'égard de la tendance communiste de son parti. Le discours de Manley établit la norme politique en matière de discours anticolonialiste créole. Comment s'y prend-il ? Deux directions animent sa pensée politique : une politique d'égalité et la création d'un État moderne. Pour cela, il voulut une politique nationale visant à créer une organisation qui éduquerait la population "à la vraie position qu'elle doit occuper dans des institutions démocratiques" après la rébellion des travailleurs de mai 1938. Ce qui est remarquable, c'est l'absence de toute analyse du système colonial et du fonctionnement de l'économie, de toute discussion sur l'esclavage, les races et le colorisme en Jamaïque. Or, la Jamaïque fut une société dans laquelle le colonialisme a en partie lié avec l'esclavage racial. Ses déclarations illustrent la décision d'évacuer toute question sur la race dans la société jamaïcaine et d'ignorer les expériences vécues et l'histoire politique des luttes que le peuple jamaïcain a connues depuis des centaines d'années. Il demeure retranché dans l'orthodoxie de la social-démocratie anglaise. Diane J. Austin a démontré combien ce parapluie de la respectabilité fonctionne dans le langage et les symboles en Jamaïque. Elle a montré que l'idéologie de la classe moyenne dominante atteste d'une frontière de sang depuis l'esclavage. C'est la base de la vision de la classe moyenne que les travailleurs sont une classe déculturée extérieure à la société. Dans la formation de l'État jamaïcain, l'idée d'une distance citoyenne à l'esclavage devint un fondement pour le type de personne native qui était désormais prête pour la construction de la nation<sup>331</sup>. »*

La classe mulâtre jamaïcaine, ainsi parée des atours d'un nationalisme fondé sur la négation du passé et des segmentations socioraciales, reproduit les réalités passées tout en polarisant les efforts sur les dominés à qui incombe la tâche de se civiliser dans la « nouvelle » nation. Prisonniers de ce blocage mémoriel, les Noirs de la Jamaïque, invalidés dans leur identité historique d'anciens esclaves, frappés par le même taux de chômage structurel que dans les Antilles françaises, ont certes développé un marronnage culturel qui a rayonné dans le monde entier. Cependant, localement, la violence sociale est très élevée et émeutes, criminalité ou addictions peuplent le quotidien des plus dominés. Cette propension des élites de couleur à privilégier l'éducation des masses retardées n'est pas sans rapport avec les appels directs des mulâtres martiniquais de l'entre-deux-guerres à demander la scolarisation généralisée et « l'égalité » culturelle avec la métropole en vue de « civiliser » les Noirs subissant « l'arriération<sup>332</sup> ». C'est, par réplication, pour suivre « l'œuvre civilisatrice » de la France coloniale. Il est vrai que ce que le discours politique tente de masquer ou de dénoncer, à savoir la violence rebelle des Noirs pauvres, le social se charge de le reproduire incessamment, comme autant de réitérations d'un passé qui ne passe pas, cette impuissance rageuse qui s'exprime dans une susceptibilité extrême. Avec le langage des traces rhizomiques, dans *Le discours antillais*, E. Glissant s'interroge sur la violence ordinaire qui traverse les interactions sociales, la propension à prendre le coupe-coupe dans le coffre arrière de la voiture à la moindre altercation, les coups de sang fréquents dans l'espace public, les paroles qui s'enveniment dans les discussions. Pour lui, à la Martinique, cette fureur qui se libère en bulles non contrôlées ne prend sens que dans un rapport colonial où l'écrasement du peuple, son impuissance, sa souffrance, explosent en cascades de cris sans objet, de défoulements vides, tandis que la mémoire des souffrances est oblitérée et le pouvoir colonial maintenu.

### **La violence rhizomique dans les relations sociales : forme corporelle du malaise du colonisé**

Dans la logique des travaux d'A. Stoler sur les formes quotidiennes du contrôle des relations socioraciales dans les

territoires sous contrôle impérial, il est possible d'identifier une sorte de rage impuissante des dominés noirs dans le système relativement fermé de l'ordre néo-colonial<sup>333</sup>. Les observateurs et les historiens ont pu remarquer que, dans la plupart des cas, les émeutes du xx<sup>e</sup> siècle découlent de rixes dans la rue, d'interactions entre Blancs et Noirs qui tournent mal. Les contraintes de l'ordre socioracial s'exercent dans la trame des rapports sociaux ordinaires : vécu de l'injustice avec la suprématie de chefs blancs dans les postes dominants des entreprises, irritabilité de lire la présence de Blancs autour de soi et jeu de petites vexations<sup>334</sup>, appel au départ du « métro » dès qu'il est avéré qu'il se plaint. À l'heure actuelle, il est remarquable de constater ce « profil bas » des « métros » interrogés (hors situation d'entreprise) qui ne peuvent presque jamais contester ou dénoncer une micro-injustice (retards excessifs, court-circuitage dans une file d'attente, attitude de mépris ou remarque désobligeante). Le métro se fait « tout petit », pris en première ligne dans cette trame tendue des rapports sociaux traversés par l'irritabilité immédiate et l'attente de respect, quand l'attaque frontale de l'État colonial est remise. Le « nègre » ne semble pas pouvoir s'en prendre au « mulâtre », au « béké » ou au dominant blanc. Sa rage se déverse sur une des victimes expiatoires logiques : le maillon faible de l'ordre colonial. Parce qu'il n'est pas pris dans les jeux d'interdépendances locaux, parce qu'il peut facilement quitter le territoire (c'est même un sujet de plaisanterie au vu du nombre de métropolitains rapatriés après une plainte concertée contre eux, y compris parfois le préfet), le Blanc expatrié assume à bon compte ce rôle de bouc émissaire. Les élites locales mulâtres ont bien senti tout le bénéfice qu'elles pouvaient retirer de ce tropisme. Ce n'est pas un hasard si c'est Camille Darsière qui le premier, a lâché sa fameuse phrase sur le départ des Européens. Ce populisme ciblé, aiguillonné par l'impuissance, est d'abord une personnification du mal de même niveau que celle du Front national en France : la victime expiatoire est le dominé. Sauf que, à la Martinique, qu'ils le veuillent ou non, les métropolitains sont bien les agents du fonctionnement néocolonial. De la même manière que dans les cités, le dernier rempart à la dignité de soi transite par une demande démesurée de respect, à la Martinique,

la frustration des dominés noirs, face aux 40 % dont profitent le plus souvent les Blancs, face aux emplois occupés dans un contexte où la préférence locale est désormais une exigence très sensible, face aux inégalités d'accès aux postes supérieurs d'encadrement, commande une riposte qui se saisit des interactions quotidiennes comme arène de règlement de contentieux toujours en pointillés.

Les forces de l'ordre ne sont pas exemptes de cette obligation à la soumission. Lors d'un carnaval à Sainte-Luce en 2006 qui tournait au vinaigre, des jeunes d'un autre bourg lançant des barrières sur les passants, les gendarmes refusèrent d'intervenir. Les heurts se poursuivirent sans que personne ne s'en prenne au groupe de jeunes qui semait le trouble. Le lendemain, le maire annula les festivités. Le principe, à la Martinique, est de ne jamais exposer la force armée comme « force blanche d'occupation ». Les interventions sont commandées par une triple logique : une passivité de base avant toute intervention ; des actions musclées uniquement dans le domaine judiciaire ; un jeu subtil de colorisation des forces de l'ordre afin que ce soient des Martiniquais qui répriment leurs compatriotes.

Cette violence dans la trame des relations quotidiennes n'affecte pas seulement les interactions entre les Blancs et les Noirs. On la voit dans tout le tissu des sites où sont présentes les couches populaires. Y compris, parfois, quand certains s'invitent dans des lieux qui leur sont autrement fermés. Il m'a été donné d'observer et de vivre directement ce type de scènes, non seulement dans une file d'attente devant un guichet automatique, sur la route, à la télévision, lors de débats associatifs, mais plus symptomatiquement lors d'un colloque... sur l'esclavage. Ce colloque se déroulait les 22 et 23 mai 2006 dans les locaux du Conseil général à Fort-de-France et au Prêcheur. Voici l'extrait de mon journal de terrain :

« La commémoration de l'esclavage et du colonialisme a été l'occasion de prendre en pleine figure les clivages qui se pérennisent dans la culture martiniquaise. Les invités martiniquais du colloque ont insisté sur le maintien du colonialisme, tandis que les Blancs parlent au mieux de postcolonialisme ! Les

historiens Marcel Dorigny et Myriam Cottias parlent poliment et calmement de « *traces et de séquelles dans un régime démocratique depuis la départementalisation* ». Ils insistent sur les pouvoirs locaux du Conseil général et du Conseil régional et sur la décentralisation, comme si l'occupation de postes électifs suffisait à déqualifier le système social martiniquais comme néocolonial !

À l'opposé, les membres des Comités de devoir de mémoire sont inspirés par les mêmes idées que les militants de l'altermondialisme que je rencontre tous les jours. Ils présentent la question raciale comme toujours présente, inscrite dans le fonctionnement de l'économie monopolisée par les békés, dans les programmes scolaires, dans la défiscalisation, dans l'arrogance des Blancs et leur refus de penser leur domination. Mais un autre type de discours insiste sur « l'aliénation » du Noir, dans la religion catholique qui a légitimé le colonialisme et participe actuellement au dualisme entre la culture d'oubli ou d'intégration et la culture de rejet. Les historiens académiques qui écrivent pourtant sur l'esclavage sont comme dépassés par une impossibilité de saisir la continuité du monde qu'ils ont étudié. Il est vrai qu'ils ne sont qu'historiens et point sociologues. Mais quelle impression de pensée étroite, engoncée dans le discours assimilationniste et départementaliste.

Le lendemain, le colloque se déroule au Prêcheur, à l'extrême nord de l'île. Serge (un militant médecin), à qui j'expose lors d'une pause mes premières analyses sur la zone grise, me montre en face de la rue une statue qui honore le premier colonisateur d'Esnaumbuc. Juste à dix mètres une autre statue représentant des bras d'esclaves enchaînés qui montent au ciel. Il ajoute : « *Tu vois, notre complexité c'est qu'on nous a mis ces deux mondes-là dans la tête.* » Tout le colloque a été l'occasion de marteler cette dualité, avec les « *collaborateurs* » (comme Victor Permal du cercle Frantz Fanon), ou avec le Blanc qui est en nous (Serge). En ce sens, les intellectuels martiniquais adoptent un discours isomorphe au MIM sur la colonisation qui se poursuit, dans les structures comme dans les mentalités, tant des Blancs racistes et dominateurs que des dominés qui se cherchent toujours et se trouvent dans une profonde crise d'identité. On note que les créolisations et le communautarisme sont plutôt une position de combat qu'un acquis. C'est dire que, même avec la départementalisation, le colonial sort de partout dans les ressentis.

La dualité se retrouve au cœur même du colloque. Le matin, l'historien Georges Mauvois parlera du tribut financier imposé par les Français à la jeune République haïtienne en privilégiant la posture de victime. Pendant le repas du midi, je lui demande pourquoi les gouvernants haïtiens n'ont pas viré les représentants de Charles X comme ils avaient massacré les troupes napoléoniennes. À cela, donc hors discours officiel, il me répondra que les généraux noirs étaient encore fascinés par l'ancien colon. Il m'en donne pour preuve que ces généraux ont dit entre eux, en voyant débarquer le capitaine en tenue d'apparat que eux aussi seront un jour aussi bien présentés sur le plan vestimentaire et de l'apparence corporelle. Il parle de soumission culturelle, de mimétisme.

Un autre fait surprenant du colloque est cette prééminence du Noir qui peut s'autoriser une double parole légitime et furieuse (comme ces « vieux prolétaires bourrés » que je vois perturber des soirées culturelles, comme celle de l'autre soir à Rivière Pilote, pendant une danse de bélé ; et tranquillement, sans vengeance, un organisateur vient prendre « papy » sous le regard amusé des participants et le pose sur le bord de la scène ; mais les cris ne cesseront pas et tout le monde fait avec ! [la même scène existe dans le documentaire de Pierre Carles *La sociologie est un sport de combat*. Un jeune Algérien vient utiliser le colloque comme une scène pour dire sa souffrance].) D'abord l'ubris, qui se manifeste de temps en temps et est acceptée comme une conséquence logique de la guerre entre Blancs et Noirs. Quand l'Africain Mariana insulte un professeur d'histoire blanc qui fait partie d'une commission gouvernementale (« *Fuck you !* »), il n'est rappelé à l'ordre par personne. Scène impensable en France où tout serait arrêté. Ici, un Noir qui insulte un Blanc peut s'exprimer et continuer à demeurer dans la salle et même exercer un certain refroidissement. À noter que ce même « provocateur », le samedi matin, s'en prendra au couple Georges Arnaud/Gilbert Pago (dirigeants du GRS, mouvement marxiste révolutionnaire) et ne sera pas plus remis à sa place alors que ce qu'il raconte n'a rien à voir avec le colloque. Une autre manifestation de ce surgissement de violences interraciales a pu être perçue lors de la première intervention du professeur de littérature Toumson évoquant Césaire. À la question d'un Blanc parlant des contradictions de Césaire sur la départementalisation, l'intervenant change de ton, devient agressif, s'emporte, change le registre de son discours en abaissant l'intervenant

sous la forme d'une « charge idéologique » le renvoyant à ses préjugés et à son incapacité de comprendre. Quelques secondes plus tard, deux Martiniquais interviennent pour soulever les contradictions de Césaire et cette fois-ci le présentateur admet que les critiques sont pertinentes.

Le colloque présente des acteurs institutionnels, des intellectuels et des universitaires. On note trois Blancs pour huit Martiniquais. Victor Permal, artiste, militant altermondialiste que j'ai rencontré là encore de manière hallucinante (très paranoïaque, ce qui s'explique sans doute par sa lutte fanonienne et les menaces qu'il a dû recevoir, il me donnera un RV en centre-ville, me demandant de le suivre en voiture. Puis, dans un café, il s'assurera que je n'ai pas d'enregistreur. Il regardera autour de lui fréquemment), président du cercle Frantz Fanon, déroule une intervention unique sur les traîtres de la classe noire. Ce même thème clôture le colloque avec la troupe Wataby qui met en scène la mort de l'esclave et sa renaissance par un marron qui libère un enfant destiné à devenir commandeur par la volonté du maître, lequel a violé sa mère. Cet enfant voué à la zone grise [j'étais déjà armé de ce cadre théorique] prend la voie de la rédemption grâce à la première purification opérée par le rapt de cet adulte marron. Devenu adulte, il tue le maître dans la chambre même de son habitation. Pendant le repas qui a suivi le débat au Prêcheur, il y eut une longue discussion informelle sur le viol. Un grand gaillard de 2 mètres, militant de la Ligue des droits de l'homme. Une discussion informelle à six ou sept. Universitaires et amis. Lui, en fin de journée, dehors, au prêcheur : *« Moi ce qui m'énerve le plus, c'est de savoir que même le plus petit maître, le petit nain, le type sans muscle, pouvait violer les femmes, mais aussi les hommes. Après tout, on ne sait rien de ce qu'ils faisaient et imagine un peu que tous ses caprices pouvaient être exaucés. Pourquoi il n'aurait pas violé un bel homme bien bâti s'il en avait envie ? Le plus insupportable pour moi, c'est de savoir qu'un petit nabot de béké pouvait enculer mon arrière arrière arrière grand père. Attaché là, ici, devant nous, à cet endroit pourquoi pas, sans rien pouvoir faire. S'il était là, avec mes mains, je te jure avec mes mains... »*

## **Ordre socio-économique, mise en ordre politique : l'immobilisme des élus et le maintien de la situation néocoloniale**

Là où le discours autour de la négritude a permis d'échafauder une culture politique institutionnalisée du peuple, la pratique politique et sociale s'est chargée de poursuivre cette logique unanimiste de la « nation martiniquaise » sur le plan symbolique. Autrement dit, la tripartition a été invisibilisée par un travail de cadrages symboliques totalisants : négritude, créolité, nationalisme culturel qui célèbrent un répertoire culturel riche et diversifié (bélé, ladjà, contes, carnaval, course de Yoles), tandis qu'une foule de questions brûlantes sont remises dans le silence du cela va de soi. La question identitaire est devenue *The sacred canopy*, la couverture du pensable destinée à masquer un immobilisme social et économique total.

En pratique, les élus s'appuient sur l'existant pour omettre de mettre sur agenda l'action publique contre les inégalités les plus criantes. Autrement dit, le tropisme de l'égalité sociale a non seulement neutralisé la question du projet politique, mais aussi celle du souci des plus pauvres. Un des immobilismes les plus visibles, très sensible dans la vie quotidienne, est la passivité en matière de transports publics, laquelle nuit essentiellement aux couches les plus déshéritées de la population. Comment qualifier une économie dans laquelle les conditions logistiques minimales d'accès au travail ne sont pas remplies à cause de

moyens de transports publics défaillants, pour ne pas dire absents ; et à cause de logiques particularistes qui rendent tout déplacement très coûteux et rudimentaire (attentes délirantes dans les *taxico* afin qu'ils se remplissent, presque plus de transport après 18 heures) ? Comment qualifier un immobilisme de « responsables » locaux qui minent gravement les conditions pratiques de déplacement de leurs citoyens les plus exclus ? Un expert extérieur souligne qu'il n'y a « *pas de développement endogène et durable sans transport rationalisé*<sup>335</sup> ». Comme l'a confié un dirigeant administratif proche du maire de Fort-de-France, « *la politique de transport est quasiment nulle ici. Il y a 140 000 voitures ici* ». Tous les cadres de l'insertion soulignent les effets de cette impossibilité de se déplacer pour se rendre en formation ou à son travail quand on n'a pas de véhicule<sup>336</sup>. Les békés et les mulâtres laissent un statu quo insolent être tamisé par le quasi-racket de petits artisans : les *taxico*, au nombre de 4 000 environ. De l'extérieur, tout se passe comme si une corporation de quelques milliers de conducteurs de *taxico* prenait en otage la population. Ils sont protégés par les élus et, surtout, par les franchisés de la voiture et des pièces détachées qui, sans aucune éthique du bien public, sont obnubilés par le profit à court terme<sup>337</sup>. Que les pouvoirs publics et les élus locaux tolèrent une telle *paralysie* – sauf sur la zone de la CACEM autour de Fort-de-France où des lignes publiques fonctionnent très bien – ne peut se déchiffrer sans une compréhension du cadre politique de l'économie à la Martinique, de l'absence d'une volonté politique au profit des plus faibles dans un monde très segmenté socialement et structuré par le pouvoir de lobbies économiques qui, sur une petite île, ont souvent des positions de monopole dans un secteur donné. Les classes populaires en font les frais, elles qui par ailleurs ne bénéficient pas des 40 % des classes moyennes bureaucratiques autorisant le « tout voiture ». Dans ce contexte, on ne peut que demeurer dubitatif lorsque ces mêmes classes dirigeantes parlent d'assistantat des plus pauvres et les intellectuels locaux de société sous perfusion sociale. Il est clair que, au vu des analyses des professionnels de l'insertion qui accompagnent au quotidien les publics les plus pauvres de la population, ce problème des transports ruine toute prétention à une politique d'insertion, voire

plus largement toute politique de développement. Une nation est vivable quand les dominants ont le pouvoir de contrôle sur les conditions matérielles concrètes de la liberté d'aller et venir, base fondamentale des droits universels de l'humain. En l'état actuel de ces « départements », tout développement est impossible tant que « la main-d'œuvre », autrement dit les classes populaires, ne peut se former et se déplacer correctement. Ce qui est aberrant, ce n'est pas de découvrir cet état de fait aberrant et d'en mesurer les dégâts. Ce qui est aberrant, c'est de voir que les acteurs publics, d'où qu'ils viennent, connaissent parfaitement ce problème et n'y remédient pas.

Tout se passe comme si les aides sociales métropolitaines, les fonds sociaux européens, les 40 % octroyés aux fonctionnaires assuraient la base matérielle minimale consumériste que tous les intellectuels locaux dénoncent, de Glissant à Lucrèce, de Louis à Ozier-Lafontaine. L'assimilationnisme social et culturel est le pendant d'un refus de la classe politique à expliciter le rapport colonial à la métropole : « *Dans ces colonies, la politique n'est pas le lieu où les sociétés peuvent réfléchir à leur destin. Cela engendre une classe politique qui, de droite comme de gauche, a une vision essentiellement instrumentale et gestionnaire, avec des pratiques surtout clientélistes et une incapacité à élaborer un projet autonome par rapport à la mère patrie*<sup>338</sup>. » Le pouvoir politique local s'attache à n'avoir aucune vision du monde autre que l'impasse d'une réforme statutaire refusée dans les urnes. La montée de la question identitaire depuis les années 1970, institutionnellement depuis les années 1990, témoigne d'une affirmation de la culture martiniquaise qui élimine les divergences du passé et les contradictions sociales, infrastructurelles et économiques du présent. La crispation sur le sens de l'appartenance, la volonté de clarifier le « nous » en omettant de marquer les inégalités sociales criantes comme de ponctuer les débats locaux d'une interrogation sur le sens de l'appartenance à la « Mère patrie », dénotent une volonté affichée de minimiser les enjeux de pouvoir entre les élites socioraciales, segmentation qui élimine le second enjeu de pouvoir, les luttes « entre Noirs » eux-mêmes. En accentuant « le culturel » et en laissant seulement apparaître la surface d'un unanimité identitaire, qu'il soit créole ou

nationaliste « martiniquais », le débat politique local autour du « statut » de l'espace domien facilite ainsi la neutralisation d'enjeux autour de la faiblesse structurelle de l'emploi issue de la société plantationnaire. La structure économique de l'île n'a que peu à voir avec le fonctionnement du marché économique « français » ou capitaliste en général. Dans ce couplage de zones postcoloniales (l'économie plantationnaire subventionnée, la surprotection financière des békés, la non-politique des transports publics qui va dans le sens des intérêts financiers des groupes créoles, mulâtres ou métropolitains qui contrôlent le secteur automobile et ses dérivés) et de structures importées, le résultat est édifiant. Le revenu médian d'un Martiniquais est de 14 500 euros contre 24 000 pour un Français de métropole<sup>339</sup>. La Martinique connaît un taux de chômage de deux à trois fois supérieur à la métropole<sup>340</sup>. Fin 2007, on dénombrait 31 000 allocataires du RMI, soit un taux de 8 % qui représente quatre fois le chiffre de la métropole. Le taux de chômage des jeunes avoisine les 50 %, situation comparable au taux d'activité des *Blacks and other races* aux USA (46 % des 18/24 pour les jeunes « Noirs » contre 69 % pour les jeunes « Blancs » en 1984)<sup>341</sup>. C'est dire que la ségrégation socioraciale aux États-Unis peut laisser penser que des comparaisons pourraient être proposées avec une société postcoloniale reposant également sur de forts compartimentages socioraciaux et des formes de légitimation de la relégation sociale peut-être homologues<sup>342</sup>. À la fin de 2006, selon les chiffres de l'INSEE, 20 % des ménages martiniquais vivent au-dessous du seuil de pauvreté alors même que ce seuil, défini localement, est inférieur à celui retenu pour le reste de la France.

Les offres d'emploi (à relativiser puisque l'ANPE ne capte que 40 % des offres d'emploi) disponibles pour cette population, lesquelles concernent essentiellement des activités de service à faible qualification (et très peu d'emplois dans le secteur industriel ou touristique)<sup>343</sup>, sont souvent en ciseaux au regard des attentes des entreprises, à la recherche d'emplois qualifiés. Les quelques centaines d'emplois disponibles se distribuent dans les espaces verts, l'entretien et le nettoyage urbain, la sécurité, le secteur de l'aide à la personne et l'intervention sociale (santé,

animation, action sociale), le bâtiment. Pour la plupart non qualifiés, ces jeunes concernés se trouvent sur un marché du travail où les entreprises ne sont que faiblement demandeuses de ce type d'emploi tandis que le système scolaire est largement inadapté à la logique locale. Comme pour les banlieues françaises ou les ghettos/barrios américains, de larges charrettes d'enfants de prolétaires ne se retrouvent pas dans une école inventée pour les classes moyennes européennes du xx<sup>e</sup> siècle. Le constat du Conseil régional est éloquent :

*« La Martinique présente cependant des indicateurs de formation de ses actifs qui restent très en retrait de la moyenne française. En effet, près de 38 % des Martiniquais n'ont aucun diplôme (contre 16 % en France) et la part de ceux ayant le baccalauréat ou plus n'est que de 25 % (contre 36,5 %). Cette situation de retard scolaire (11 % des élèves sortent du système scolaire sans diplôme) est souvent couplée avec le phénomène de chômage, qui condamne d'abord ceux qui n'ont aucune qualification (36 % des demandeurs d'emploi). Aggravée par l'insuffisante prise en charge de la jeunesse dans des équipements de proximité culturels et sportifs, elle accentue les déséquilibres et conforte l'émergence de zones sensibles générant violence et délinquance<sup>344</sup>. »*

Dans ce jeu fermé où, en dépit de fortes inégalités, l'immobilisme politique prime, l'enflure des promesses autour du « statut » est une des façons les plus commodes de « botter en touche ». Ces territoires symboliques du « Nous » gommant les profondeurs de la question sociale intra-noire et le maintien de la dépendance économique socioraciale. La figure de l'ennemi disparaît dans une recherche d'un modèle culturel totalisant (mode de vie, expressions collectives, agencement constitutionnel) et de pratiques addictives consuméristes qui font l'économie d'une réflexion sur les disparités énormes dans la distribution des revenus, source du mouvement social de 2009.

L'enflure du discours « communautaire » et des « synthèses culturelles » accentue délibérément la façade unanimiste, tandis que la façade des clivages sociaux est externalisée sur les Blancs métropolitains en trop, lesquels sont soumis à la moulinette du « génocide par substitution » (Aimé Césaire). D'ailleurs, ce ne sera

pas l'État français colonial qui sera dénoncé, mais uniquement les « métropolitains », les petites mains de ce pouvoir. Si les békés sont dénoncés ouvertement par des groupes indépendantistes minoritaires, les élites mulâtres ne s'en prennent jamais à cette caste, pas plus au système consumériste local interdisant toute indépendance économique :

*« L'arrivée du mulâtre est postérieure à la mise en place de la colonie déjà structurée, cadennassée par le négociant métropolitain et le colon béké. Pourquoi redire tout cela ? Parce que les trois acteurs de l'histoire du pays se sont conjugués pour que la Martinique soit un pays presque sans production économique locale [...] Dans un pays tropical où tout pousse, où l'on peut obtenir plusieurs récoltes par an de presque tout, dans un pays à haut niveau d'instruction, théoriquement capable de maîtriser la technologie moderne, dans un pays n'abritant que 382 000 âmes, un gros village, dans ce pays l'ensemble du travail des agriculteurs et pêcheurs ne satisfait que 10 à 13 % en végétaux, animaux et poissons des besoins de la population. Les agriculteurs et pêcheurs ne nourrissent que 50 000 Martiniquais tandis que les autres sont exclusivement nourris de marchandises importées<sup>345</sup>. »*

Dans ce monde économique sans travail, mais où la métropole tient le monde local par les transferts publics, la consommation est possible et même caricaturalement aiguillonnée par les 40 % de prime octroyée aux agents publics. Les plus dominés sont condamnés à la débrouille informelle : tactiques de contournement de la vie chère imposée par la classe moyenne bureaucratique (« *les petits-bourgeois mulâtres... cartes de crédit parlantes* » pour Guy Cabort-Masson) à l'immense masse de prolétaires condamnés au travail précaire, partiel et aux djobs. Les plus dominés, dans la stricte orthodoxie des *Cultural Studies*, braconnent comme ils peuvent tandis que les élites encensent ce nouveau « marronnage », populisme bien fait pour ignorer la folie de vivre pauvre dans un tel système.

Or, s'en prendre aux métropolitains blancs de la métropole lointaine, depuis le « *génocide par substitution* » jusqu'à l'envolée sans suite de C. Darsières contre les Européens, c'est finalement ne pas objectiver ses propres impuissances stratégiques, même

si l'État colonial français est de la partie et qu'il n'est jamais nommé comme tel. C'est adopter le même point de vue externalisé que celui de Césaire en quête d'une équation abstraite de l'Autre inabordable incarné par la négritude perdue. Tandis que la négritude appelle abstraitement un rapprochement avec un ailleurs qui ne peut se faire concrètement – et qui opère en plus dans l'effacement de la culture locale et dans l'expiation contre une culture populaire jamais reconnue – tandis que la haine projetée contre le Blanc de là-bas dévoreur d'emploi ou tout simplement « colonial » permet à bon compte de ne jamais s'en prendre politiquement à l'ancien planteur toujours là à vrai dire, comme à l'État en tant que tel, les Politiques trahissent ainsi une impuissance volontaire. Deux animalités politiques : la politique de l'autruche et celle du bouc émissaire. Allons voir notre nègre fondamental ! Refusons l'arrivée du Blanc ! Deux cadrages exogènes qui sont bien faits pour pervertir toute réflexivité endogène diagnostiquant les mécanismes internes qui définissent la société martiniquaise de la tripartition. La dualisation ami-ennemi, ou Blanc-Noir, interdit de percevoir ce qui constitue en propre la violence maintenue de l'Ancien Monde, à savoir la perturbation de la classe intermédiaire à la fois dominée dans un sens et, dans l'autre, acteur d'un système dont elle profite. La purification symbolique du moi martiniquais dans l'orgueil d'une dénonciation de la métropole dissimule en fait un profond malaise et une posture réfléchie de maintien de l'ordre. Le mouvement historique est le même, qu'il soit maintien de l'ordre répressif ou maintien de l'ordre economico-politique.

Le PPM et, au-delà, les forces politiques en général, se trouvent comme bloqués, aux portes d'un projet politique qui nécessiterait de penser les ambivalences de leur propre fonctionnement conservatoire ; autrement dit de penser de l'extérieur le sens d'une autonomie qui ne rend pas autonome, d'une économie prétexte ou de rente masquée dans le « délire verbal » d'un développement économique jamais implémenté, y compris dans un secteur touristique en déclin. Le Mouvement indépendantiste martiniquais (MIM) refuse d'appliquer son idéologie indépendantiste, agglomère les békés à la « nation martiniquaise » et

se cloisonne dans le souci gestionnaire en dépensant les fonds du FIR (fonds structurels européens), en proclamant comme le Parti communiste à la Libération que la seule question est celle de l'égalité dans la redistribution<sup>346</sup>. Même les partis d'extrême gauche, comme les militants du groupe trotskyste GRS rencontrés dans leur local des Terres-Sainville, défendent la banane subventionnée aux mains des békés. C'est dire que la production de l'idéologie identitaire permet de focaliser les frustrations sociales et les haines du passé sur la figure du « Blanc métro », épouvantail visible (la population métropolitaine semble effectivement grossir) que l'on se plaît à manipuler dans l'opinion publique – lutte contre l'arrivée des enseignants métro, dénonciation de son vote local – pour ne pas toucher à l'employeur principal de ces Blancs en trop (transferts de budget aux collectivités, salaires des agents publics, subventions européennes, aides sociales, 40 % de vie chère), tandis que les antagonismes sociaux internes sont évacués et niés.

Pour faire bonne figure, chaque association, syndicat ou parti, ne peut exister sans apposer l'étiquette « Martinique » (mis à part le très internationaliste Groupe révolution socialiste) pour donner corps à l'illusion d'une évidence martiniquaise derrière chaque particularisme annoncé. Et l'on ne peut s'empêcher de trouver une parenté entre ce mode de fonctionnement et les demandes de réparation financière de l'esclavage orientées uniquement vers l'État français ; cela, sans le plus petit commencement de débat sur les indemnités touchées par les békés en 1848 pour les dédommager de la perte de leurs « meubles » ou sur des demandes de compensations financières directes aux anciens bourreaux et affiliés, comme cela fut fait contre les banques suisses collaboratrices. Ainsi, la revendication identitaire enveloppe aussi bien les attentes politiques de construction d'une nation que la dénégation systématique des conflits de classe entre Noirs dont le point d'orgue est concentré dans ces 40 % de revenus octroyés par le système colonial et acceptés dans l'île au nom de « l'égalité ». Une égalité qui prolonge aussi bien la perturbation de la vie locale par le jeu métropolitain de l'achat de l'intérêt de l'expatrié dans les colonies que la situation de rente de la bourgeoisie et aussi de la petite-bourgeoisie marti-

niquaises. Tout cela, sur le dos de l'immense majorité des classes populaires prises dans la folie d'un ordre néocolonial, « *ce qui engendre bien des pathologies de l'être ensemble. D'où le mal-être essentiel de ces sociétés*<sup>347</sup> ».

Le travail politique des mulâtres a dissous toute référence possible à un combat à mener contre les oligarchies locales. Le passé ternaire est refoulé au sein des familles. L'occultation entourant le rôle des anciens « mulâtres » dans l'espace colonial, assuré conjointement par une école métropolitaine, une muséographie sourde aux souffrances passées et des médias largement contrôlés par le capital métropolitain (voir annexe), aboutit à une entreprise systématique de dénégation qui atteint les familles. Certaines transmissions générationnelles au sein de la bourgeoisie noire n'opèrent plus par suite de ce « raturage de la mémoire ». En discutant avec un Martiniquais issu d'ancêtres mulâtres propriétaires d'esclaves, l'entretien fait apparaître un conflit familial traversé par une volonté d'oubli du passé doublée d'une invalidation, par la famille, du travail généalogique entrepris par cet écrivain enseignant. Dans cette famille dont la branche paternelle, la plus fortunée, refuse de parler créole et défend les études de commerce et la maîtrise de l'anglais, la recherche des ascendances se réduit à un travail inutile, « *arriéré, primaire et même un peu fou. J'ai découvert que mes ancêtres étaient des charpentiers ayant deux ou trois esclaves, un d'eux en avait même une vingtaine sur une plantation de cacao. Ils ont affranchi les vieux et les enfants, pas ceux qui étaient dans la force de l'âge. L'un d'eux passait tout son temps à la mairie pour signer des actes de mariage. Comme il habitait dans les mornes, j'en déduis qu'il était rentier et ne travaillait pas directement sur la plantation. Après 1848, les plantations ont perdu de leur valeur et les biens ont aussi été divisés entre les enfants. J'ai lu aussi des choses intéressantes sur un mariage où il y avait plein de békés de grandes familles présentes. Le mariage a été célébré sur une habitation békée. Une des femmes a même été marraine d'un des enfants de ma famille. Comme il était interdit pour les békés de transmettre leur nom à une descendance mulâtre, dans ma famille, on a repris le prénom du béké pour en faire le nom de famille. Aujourd'hui, une grande partie de ma descendance se retrouve dans les professions libérales ou propriétaires de centres de sport. Chez nous, pour dire un « œuf », on*

*refuse d'ouvrir grand la bouche comme un nègre pour dire « zé ». On va pincer la bouche, l'arrondir pour lâcher un « zeu »... Il n'y en a pas un seul intéressé par mon travail. Le passé c'est le passé. Ma branche familiale s'est plutôt négriifiée en termes de phénotype et on s'est appauvris matériellement. Mais à l'époque, ma famille avait un mulâtre qui a vu une chapelle érigée en son honneur. Je connais d'autres mulâtres qui effectuent un travail généalogique. Ils éliminent de leur travail les branches qui se croisent avec des Noirs et ne s'intéressent qu'à la branche blanche. C'est le cas de Désormeaux mais il y en a d'autres. »* Ce travail domestique de célébration raciale des grandes familles mulâtres les plus « grisées » va de pair avec l'ignorance dans laquelle les enfants de la génération « assimilée » et « bumidomisée » sont parfois tenus en général dans l'espace insulaire. Cette poursuite discrète du repérage de la noblesse de sang, d'autant plus effective que les liens concrets avec les békés se poursuivent (proximité territoriale au Robert ou au François, pérennisation de liens professionnels, liens sociaux maintenus entre la famille béké pure et la branche bâtarde lorsque le Blanc a eu un enfant avec une Noire<sup>348</sup>) s'accompagne, au contraire, dans l'espace public, d'un travail systématique de dénégation de ce colorisme racialisé et segmentaire. C'est dire que les fractions sociales dominantes noires, gestionnaires de ces dispositifs institutionnels locaux de la mémoire, parlent directement d'elles-mêmes à travers ces lieux spécifiquement constitués par elles, au prix d'une honte généralisée qui ne trouve d'échappatoire que dans la commémoration purement événementielle du 22 Mai, parenthèse vite refermée.

Même en 2009, alors que les békés sont aussi vertement dénoncés que l'État français, *pas une seule ligne* n'est consacrée à la bourgeoisie noire, aux capitalistes mulâtres, aux alliances économiques entre Noirs et Blancs sur les secteurs de la dépendance économique (alimentation, voitures, distribution). Même si les élites clament que leur « peuple n'est pas prêt » et que les verdicts réguliers des urnes l'attestent, elles se gardent bien de transmettre une offre politique centrée sur l'analyse de leur propre société, sur une déconstruction des pouvoirs qui attendent à la vie sociale des populations locales. La négritude, la créolité ou le nationalisme abstrait fournissent les alibis à un ensemble de groupes préférant l'abdication politique. Ces

cadrages unanimistes font l'économie de la pensée réelle sur le monde social, chape idéologique bloquant le réfléchissement de la tripartition sociale sur la scène politique et ses effets en termes d'inégalités récurrentes et de paralysie globale du pays.

Même l'approche culturelle n'est pas exempte d'une logique centrée sur le dévoilement du dévoilement : d'un côté Aimé Césaire sera « papa Césaire », le bienfaiteur du peuple noir s'arrangeant d'une pluralité de postes distribués dans sa mairie clientélisée pour garder à vie son pouvoir ; de l'autre il plaide pour un référentiel abstrait, « l'autonomie politique », revendication bien faite pour consacrer le pouvoir local des élites ternaires « décentralisées ». D'un côté il défendra fortement et clandestinement le CERMAC et toutes les entreprises culturelles visant à rétablir la dignité du nègre colonisé, contre les agences culturelles de l'État français ; de l'autre il recevra tous les ministres et plénipotentiaires métropolitains sans jamais s'opposer frontalement à eux, allant même, en 1981, jusqu'à imposer un moratoire en faveur de François Mitterrand. Les politiques sociales et culturelles initiées localement durant cette décennie sont qualifiées par l'anthropologue britannique D. Murray de « *renforcement des fondations centralistes du pouvoir de l'État français*<sup>349</sup> ». Dénonciation créolisée d'un côté, soumission symbolique, de l'autre, à l'ordre républicain. Dérivé de la zone grise, le schème ternaire opère dans l'ambivalence. Il peut se définir comme « *le mal-être mulâtre. Il tient des deux univers. Cette ambigüité fondamentale, cette ambivalence constitutive (font que) le mulâtre antillais serait destiné à jalouser et haïr son géniteur blanc (son père) et mépriser ou renier sa génitrice noire (sa mère)*<sup>350</sup> ». Les siècles de segmentation entre Noirs affranchis et/ou gagnés au monde des Blancs et Noirs dominés maintenus dans les fers jusqu'à l'abolition de l'esclavage ont structuré une ambivalence culturelle systématique, ce que J. Daniel appelle « *le dilemme des allégeances multiples*<sup>351</sup> ». Qu'on la retrouve dans la structure de la polarisation partisane autour de la question du « statut », des « institutions » et de la « départementalisation<sup>352</sup> », dans une littérature créolisante écrite en français et qui reconnaît les « prix » littéraires français dans la dérive essentialiste d'une culture, dans les choix migratoires invalidés par ceux qui,

comme dans le personnel indépendantiste, envoient tout de même leurs enfants dans les écoles supérieures métropolitaines ou développent leurs politiques financières en se tournant vers les aides européennes, ou qu'on la retrouve encore dans les actions multiples qui entérinent le blanchiment de la « race » ou consacrent les divisions socioraciales des « Martiniquais » entre eux<sup>353</sup> tout en s'entourant d'un autre discours célébrant la négritude ou les savoir-faire des anciens, elle est consubstantielle à une mémoire collective de part en part traversée par le schème ternaire et ses effets endogènes contradictoires. Les Blancs peuvent se frotter les mains tant le verrouillage du jeu semble reposer sur une impuissance organisée et, aussi, sur une souffrance démobilisante.

### **Le maintien des grands cadres d'une structure économique néocoloniale**

Dans le cadre d'un travail actif des dominants martiniquais, l'ordre colonial ancien est largement préservé dans la structure néocoloniale.

En 1960, Jean Benoist comptabilise 131 habitations. 77 sont békées et représentent 11 655 hectares, 51 appartiennent à des familles mulâtres composant une superficie de 9 500 hectares<sup>354</sup>. Mais, en dépit de ces statistiques formelles, la réalité est tout de même plus tranchée. Les békés possèdent les meilleures terres, sur les flancs du volcan, dans les plaines. Et ils contrôlent la production plantationnaire à vocation exportatrice. C'est finalement une structure d'interdépendance qui s'initie, renforcée par les jeux de pression et de marchandage autour du déclasserment des terres en vue de spéculations foncières pour les uns et de rétributions directes ou indirectes pour les autres (corruption, aides financières pour les campagnes, jeu du capital social pour imposer tel candidat soutenu, placement d'une partie de la famille dans les entreprises békées, invitations personnalisées dans les résidences luxueuses du Robert et du François, quand ce ne sont pas des croisières en Caraïbe sur des yachts, etc.). Cette régulation croisée entre l'économique et le politique définit en propre le système néocolonial.

Il n'existe à l'heure actuelle aucune étude contemporaine sur ce groupe économique complexe des mulâtres; il est nécessaire de sortir du cadre plantationnaire et d'étudier de près les différents segments capitalistes. Si certains secteurs sont monopolisés par les békés, la réalité est sans doute plus complexe, tant il faut tenir compte du jeu des alliances békés/mulâtres.

Pour moi 2009 ça a été un drame. D'abord, c'était très politisé, une sorte de revanche sur la vie, sur des relations patronat/syndicat. Mais ceux qui ont tout bloqué, c'était les fonctionnaires. Nous dans l'hôtellerie, personne n'était en grève. C'est en bloquant les entrées qu'on ne permettait pas aux gens de venir travailler. Et puis ces revendications étaient absurdes. On ne peut pas baisser les prix et augmenter les salaires. Il y a 10 000 chômeurs en plus. On a créé plus de frustrés. Pour le moment rien n'est prévu après les accords Bino, là en mars en Guadeloupe. Ici, à la Martinique, il n'y a pas cette substitution de l'entreprise à l'État. L'économie stagne ici et le marché est petit...

*Il n'y a pas une bourgeoisie noire aussi pour relancer l'économie ?*

La bourgeoisie noire est là. Il y a beaucoup beaucoup d'argent. J'ai été stupéfait. C'était une course de Yoles. J'avais été invité sur un catamaran du côté des Anses d'Arlet. Vous voyez la multitude de magnifiques bateaux, de bourgeois de couleur. Où est le problème alors ? Vous savez, ici on s'en prend beaucoup à Bernard Hayot. Mais il faut savoir qu'il est parti de rien. Il est vrai qu'il ne parle pas assez de sa vision économique. Il s'exprime très peu. Au départ, il y avait d'autres Hayot qui étaient beaucoup plus riches que lui, qui possédaient presque toutes les terres. [...] Du côté des mulâtres, dans les très grosses boîtes, bien sûr... Le groupe Parfait, Parfait lui aussi, il est parti de rien. Marcel Hosenard de la Librairie antillaise. Qu'est-ce qu'il y a d'autre... Fernand Clerc, c'est Chamflor (l'eau), une boîte exceptionnelle, Jean-Max Élysée. C'est vrai il n'est plus beaucoup ici, il a développé son entreprise en Belgique... Dans le BTP, les Jean-Joseph, les Béliard dans les espaces verts. Il y a les Ozier-Lafontaine. Les Ozier-Lafontaine sont dans la distribution de l'emballage, le verre. Guy Violle, lui aussi est dans la

distribution, les Vinu-Tolleau... Yann Monplaisir et ses frères ont un paquet d'affaires.

*Est-ce qu'il y a une bourgeoisie noire ici ? Un capitalisme ? Ils ne sont pas organisés ?*

Moins que les békés. Ça va se faire... Mais le plus grand drame c'est le monde politique. C'est une classe à part. Je l'ai vécu dans les institutions du tourisme. Dès que vous êtes président d'association, ils pensent qu'on va prendre leur place. Ces grands patrons ne font pas de la politique, il y a très peu de grands mulâtres. Hosenard en a fait les frais. Monplaisir ne perce pas...

Cet extrait indique qu'il serait sans doute intéressant de comparer la structure du champ économique avec celle du champ politique, d'observer comment les familles dominantes « noires » distribuent leur progéniture entre l'affaire capitaliste ou l'aventure politique. On pourrait notamment mesurer le degré de porosité entre les deux univers en fonction des strates du pouvoir. Ainsi, à en croire ce patron travaillant de concert avec les plus puissants békés, les « grands mulâtres » ne feraient pas, sauf exception, de la politique. Ce seraient dans les couches inférieures de la classe mulâtre que se recruterait pour l'essentiel les acteurs des partis majoritaires, de l'UMP au PPM, tandis que les classes moyennes, secondées par quelques mulâtres intellectuels dissidents (dans ces cas-là, la notion de mulâtre sert à désigner l'appartenance originelle, non plus la position sociale d'allégeance), fourniraient le gros des effectifs des partis indépendantistes, à commencer par les enseignants. C'est aussi la position d'un G. Cabort Masson pour qui les postes d'édilité, ce qu'il nomme « *l'habitation étatique* », ne seraient occupés que par « *la petite-bourgeoisie* ». À titre d'hypothèse, il semble que l'échiquier politique, des partis de droite au PPM (au moins une fraction) regrouperait essentiellement des descendants de mulâtres et des affiliés. Seuls les partis indépendantistes accueilleraient la classe moyenne à capital culturel, dont la masse des enseignants, avec quelques dissidents, on l'a dit, de familles plus bourgeoises.

Pour l'heure, il semble possible de ventiler les fractions de la haute bourgeoisie « noire » selon le volume et la structure

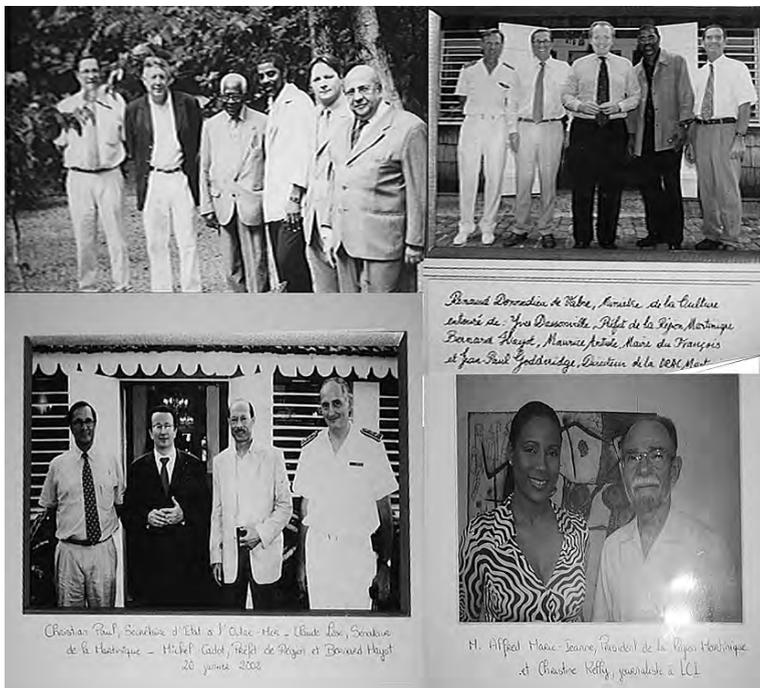
du capital. On pourrait parler en fait de trois formes de structuration de la grande bourgeoisie mulâtre d'après les analyses documentées de Guy Cabort Masson :

- les spécialisations dans un domaine : les Roy-Camille ou les Rose-Rosette dans les postes dominants de la santé et qui sont notamment propriétaires de cliniques ; les Saint-Cyr ou les Desportes dans le tourisme ; les Jean-Joseph dans le bâtiment ; les Plissonneau, Littée, Anne, Chalono, Pompière « *dans le secteur du transit conteneurisation* ( ) *C'est sans conteste dans l'import que sont établies les véritables connexions entre békés et mulâtres* » ;
- les collaborations verticales ou horizontales, deux formats d'accumulation et de reproduction du capital cités par Guy Cabort-Masson. Dans le premier cas on observe l'existence de managers mulâtres dans les entreprises békées, à l'image de Yves Luber, un des leviers de la fortune du béké Despointes, ou Pied, « *tâcheron des Aubéry* ». Dans le second cas, c'est sous la forme d'alliances sur une affaire donnée entre capitaux mulâtres et capitaux békés qui domine, comme Serge Sablé dans l'immobilier avec les Hayot, ou encore les Roy-Camille alliés des De Lahoussaye dans le tourisme ou l'importation. Les « *galaxie Parfait* (ou) *la galaxie Élysée* » constituent le symbole de l'entremêlement des deux groupes dans de multiples domaines (finance, immobilier, import-export, tourisme, alimentation) ;
- en dessous de cette fraction affairiste, on trouve les entrepreneurs moyens de PME et de TPE, les professions libérales, les cadres supérieurs de la fonction publique d'État et des collectivités locales.

Cependant, dans le cadre qui nous préoccupe, l'identification d'une bourgeoisie « noire » ne nous avance pas à grand-chose. D'abord parce que nombre de familles mulâtres au sens direct de familles issues du colonialisme et ayant occupé des positions de pouvoir et ayant accumulé leur capital sous le régime esclavagiste ont disparu : « *Des familles entières ont disparu, dont le nom s'est arrêté le 8 mai 1902* », écrit Armand Nicolas dans *Histoire de la Martinique. Des lignées mulâtres, promises à un riche avenir*

*depuis qu'elles ont réussi à avoir pignon sur rue à Saint-Pierre, voient leur avenir réduit en cendres par la Pelée. D'autres, enfin, sont des miraculés de la catastrophe, comme la famille Elizé<sup>356</sup>.* » Ensuite parce que nombre de personnes descendantes de familles mulâtres ont donné des fils révolutionnaires (G. Gratiant, R. Ménil) ou intellectuels (E. Glissant, R. Confiant, descendant de distillateurs). La transmission familiale de l'habitus ternaire n'est jamais mécanique, comme le rappellent fort justement les historiens rassemblés autour de G. Sainton. Enfin, parce que le concept de « bourgeoisie mulâtre », pour être validé, suppose de trouver des indicateurs, au sein des élites économiques et politiques, permettant d'illustrer empiriquement le mécanisme d'allégeance aux groupes attachés à l'État français ou au statu quo néoplantationnaire une fois la période coloniale (juridiquement parlant) achevée. Enquête difficile, mais incontournable, qui transcenderait des informations parcellaires et parfois caricaturales, comme l'acharnement d'un Camille Darsière, « le mulâtre du PPM » à être le biographe hagiographe d'un mulâtre plus ancien, réputé, à savoir un chef du parti socialiste allié aux békés dans l'entre-deux-guerres : le fameux Lagrosillière. L'acharnement avec lequel ce proche d'Aimé Césaire au PPM (voir leur photo, côte à côte, avec le béké Hayot sur la plantation Clément, mulâtre) tente de « purifier » son modèle politique en dit pourtant long sur ce travail d'enfouissage qui nous préoccupe tant ici. Les alliances entre capitaux constituent un de ces indicateurs, sans doute un des plus pertinents. Néanmoins, ils devraient être plus diversifiés et enroulés autour de descriptions fines des partenariats ou des allégeances, autant de signaux forts d'intérêts convergents qui vont dans le sens du maintien de la structure sociale actuelle.

Si les alliances économiques resserrent l'intérêt au statu quo entre les élites locales, le compartimentage socioracial domine encore. Les enfants métro, mulâtres et békés peuvent se retrouver sur les mêmes bancs de classe, dans l'école catholique très fermée située à Cluny. Ils ne s'en retournent pas moins chacun dans leur univers respectif sans se fréquenter<sup>357</sup>. Ainsi se reproduit la tripartition, nonobstant quelques transformations de second plan. Par l'instance avec laquelle la caste békée



se retire de la créolisation et du lien social local, par la manière dont elle radicalise l'opposition Blancs-Noirs selon une logique de clan qui fidélise les membres du groupe, notamment les petits descendants des colons réduits au statut de cadre dans leurs entreprises, en leur interdisant toute dissidence (syndicale ou politique), le pays est profondément segmenté. Bien plus qu'une unique endogamie raciale, laquelle supposerait pour la Martinique les mêmes enquêtes fouillées que celles qui ont cours aux USA sur les mulâtres<sup>358</sup>, il s'agit aussi d'une stratégie de refus de l'« amalgame » dans tous les espaces sociaux :

*« Car le béké de condition modeste n'a pas à confondre sa situation avec celle des Noirs, encore moins à se retrouver membre d'un syndicat qui le conduirait à devoir prendre position contre le "patron" »*

*qui est encore le plus souvent un béké comme lui. Par respect du code de "déontologie raciale", le béké d'origine modeste qui se trouve confronté aux mêmes difficultés que ses collègues n'a pas à se coaliser avec eux : au contraire, il doit se soumettre à un rituel du plus pur archaïsme, à savoir aller trouver le "patron" et lui exposer son problème dans l'intimité de son bureau. La condescendance et le paternalisme que laisse entrevoir un tel scénario ne distinguent celui-ci en rien de celui observé dans les relations békés/Noirs. La forme de pression intragroupale que trahit cette configuration sociale est un phénomène observé aux États-Unis également. Elle repose sur "l'esprit de clan" qu'il est demandé aux Blancs d'entretenir entre eux, contre les hors-groupes. Les Blancs qui répugnent à cette homogénéité protectrice sont soumis à la coercition sociale [...] Les békés ont appris à étouffer leurs rivalités et à serrer les rangs pour résister à la menace extérieure<sup>359</sup>. »*

Ce compartimentage social s'accompagne d'une territorialisation ethnique des appartenances, les békés résidant soit sur leur habitation (ce qui est rare) soit dans une microville à part à 100 % racialement blanche (Cap Est ceinturé par des vigiles armés de fusils), soit dans des quartiers résidentiels très homogènes (Didier à Fort-de-France, La Pointe savane au Robert). Pour une plus grande partie d'entre eux, la logique des affaires (par exemple le groupe Hayot possède le plus grand centre commercial de Saint-Domingue) les mène dans la Caraïbe, en Amérique du Sud, aux USA. Pendant les émeutes de 2009, leur seule visibilité, en tant que groupe s'engageant dans la lutte, fut d'orchestrer une descente en tracteurs sur Fort-de-France, avec des paysans du Nord encore fortement attachés au Maître (et votant souvent à droite). Entre 2004 et 2007, les pérégrinations des altermondialistes martiniquais, en vue de la préparation d'un forum social caribéen qui se tint en juillet 2007, furent entrecoupées de luttes locales, révélant encore des phénomènes de zone grise diluée : des échauffourées eurent lieu entre des militants de l'ASSAUPAMAR (un groupe écologique indépendantiste) et des habitants de Grand Rivière fidèles au Planteur aspirant à détourner pour son profit personnel un cours d'eau. Ces derniers protégeaient ainsi l'initiative illégale d'un béké détournant le cours d'une rivière appartenant au bien commun.

C'est dire que, comme sur la plantation, les békés sont à la fois hors du lien social global, mais très fortement connectés avec leurs clientèles intermédiaires.

Sur ce fond stratégique de compartimentages et d'allégeances, les structures socio-économiques et socio-politiques sont encore largement marquées par une division du travail classique qui conserve les attributs de l'ordre colonial : classe blanche dominante surreprésentée dans tous les secteurs de l'administration<sup>360</sup>, depuis le corps préfectoral, les têtes de la police et de la gendarmerie, les services d'ingénierie (urbanisme, agriculture, espaces verts) ; maîtrise du secteur plantationnaire et de l'import-export par la caste békée, même affaiblie par l'arrivée de la mondialisation ; collusions entre les békés et les mulâtres, outre leurs alliances économiques, autour de la spéculation foncière et de l'obtention des marchés publics ; collusion entre les békés et le monde capitaliste blanc afin que les postes d'encadrement des entreprises soient occupés prioritairement par des enfants békés ou des expatriés<sup>361</sup> ; maintien de la monoculture d'exportation (banane) sur près de 40 % du territoire, et négociation de la dépendance à la métropole pour l'écoulement des marchandises (protection du marché dénoncé régulièrement par l'Europe et plus particulièrement par l'État allemand) dans une logique de pérennisation de l'Exclusive depuis des siècles, ce qui a pour contrepartie de nécroser les logiques d'échanges économiques horizontales avec les autres îles de la Caraïbe ; logique de dépendance vivrière avec la métropole (15 % à peine des exportations couvrent les importations) au point que, en une semaine de coupure d'approvisionnement, le pays entre dans la disette ou la débrouille avec l'unique jardin créole ; préfecture omniprésente dans le fonctionnement des institutions locales<sup>362</sup> ; situations de monopole favorisées par le capital social communautaire des békés freinant ou bloquant tout impétrant non désiré<sup>363</sup> ; absence structurelle d'emploi qui, dès les années 1960 a été stratégiquement organisée par les élites locales au moyen d'un prélèvement quantitatif des sous-prolétaires potentiellement favorables à des entreprises politiques radicales (Bumidom, encouragement actuel des jeunes, de la part des missions locales à aller tenter leur chance

en métropole) ; arrosage social massif, depuis les aides sociales jusqu'aux subventions spécifiques d'aides « à l'insertion », en fait, un argent destiné à asseoir une petite-bourgeoisie de l'accompagnement social « qui y croie » tout en offrant des faux salaires aux jeunes hors de l'emploi<sup>364</sup> ; articulation entre les temps néocoloniaux (école, travail de bureau, consommation moderne) et les temps de déprise (religion, sorcellerie, carnaval) ; tolérances variables à la marge à l'égard des niches de rejet (nègres hors de l'économie marchande, terrains familiaux hors cadastre et acte notarié, mouvement rasta, petits illégalismes comme le vol d'électricité ou les marchands ambulants) ; tout cela dans certaines limites (chasse nouvelle aux délinquants et aux drogués depuis les années 1980).

Ce peuple vit désormais dans une structure à la fois démocratique (transparence électorale, liberté formelle de la presse, égalité formelle scolaire) et néocoloniale : par « *la juxtaposition de castes strictement hiérarchisées*<sup>365</sup> » ; la lisibilité d'une longue tradition étatique de répression sanglante par les gendarmes et CRS des mouvements sociaux ou des revendications séparatistes entre les années 1960 et 1980, notamment en Guadeloupe en 1967 où environ 90 personnes furent tuées<sup>366</sup> ; et aussi une pression en « tout ou rien » qui se matérialise par la menace permanente du « largage », laquelle fonctionne puisqu'elle affecte profondément et émotionnellement des classes populaires éloignées du jeu politique mais qui votent, comme les classes moyennes, pour le rattachement continué à la France ; l'absence d'économie locale et la dépendance globale du pays « ultra-marin » aux « fonds structurels européens » dans un marchandage régulier entre les trois castes dominantes ; la répartition de la propriété foncière et le quasi-monopole du secteur tertiaire aux mains de quelques holdings. Les Martiniquais vivent dans un cadre dépendant encore de l'Ancien Monde sur tous les plans de l'activité sociale : l'infrastructure politico-administrative (salaires, marchés publics, les aides sociales), l'économie (absence totale de capacité d'exister par la faiblesse des produits vivriers), les structures symboliques (les religions, l'école, les médias), l'espace (permanence de l'habitation, tout béton dans les constructions, y compris sur les bords de mer, paysages urbains commerciaux de type européen).

Seul le nationalisme culturel transpire sur cette trame intangible, fondé sur la créolité (au sens large), manières composées et difficilement classables de vivre « nègre » : danses (bélé, ladja), fêtes (carnaval, baptêmes, combats de coqs dans les pitts, trempages), alimentation familiale extrêmement diversifiée et raffinée, langue créole, pratiques magico-religieuses, littérature et art créole, mouvements politiques indépendantistes, etc. Les jeunes, de leur côté, entre Caraïbe (Rasta) et mondialisation (Bad boys à colliers chou comme les Afro-Américains ghettoïsés, consommation américanisée), tendent à délaisser ce nationalisme culturel.

Aussi, cet ordre social est-il nommé, par le théoricien du Détour, comme la « *dépossession* » : « *Le système colonial a réussi à la fin une grande égalisation qui s'offre comme solution, mais névrotisante, des anciens conflits : les Martiniquais sont tous désormais des clients*<sup>367</sup>. » Les modalités de la consommation moderne ostentatoire correspondent d'autant plus à la plus puissante des « aliénations coloniales » qu'elles prolongent des « attentes » intériorisées par les anciens esclaves comme par les affranchis et que, jusqu'à présent, seuls les mulâtres sont parvenus à satisfaire pour leur propre compte, jusque et y compris dans la caricature comportementale d'un Aimé Césaire costumé et cravaté, n'ayant jamais dansé au pays de la biguine, des mazurkas et du zouk. La frénésie actuelle d'achat de biens ne s'aligne pas seulement sur tous les pays du monde entrés dans la société de consommation décrite par Baudrillard. Elle pourrait bien être, au-delà des dépenses somptuaires des bénéficiaires des 40 %, la figure actuelle d'une revanche déviée et conformiste des nègres. En s'alignant sur le mode de vie occidental, les classes paysannes et ouvrières, les « djobeurs » comme les précaires se jettent dans une logique du paraître qui dissimule mal une recherche mimétique du chef, image du béké haï, mais aussi fantôme fascinant (les contes créoles assimilent le diable avec le maître et le carnaval place aussi en son centre le diable rouge) transposé dans le 4x4 rutilant (parfois béni) et dans la grande « habitation » hors de la ville, cette maison individuelle si grande que l'on perche sur les mornes et que chaque famille bâtit désormais, hors du système communautaire d'antan (cases, bidonville, *lakou*).

Aliénation ou détournement ? Une des nouvelles historicités découvertes par les acteurs habités par le schème ternaire pourrait bien être la relation d'objet. C'est sans doute pour cela que les intellectuels des classes moyennes poussent des cris d'orfraie contre l'imposture de la « modernité ». Car ils voient que leur peuple troque une révérence pour une autre. Mais l'imitation des békés/métropolitains ne cache-t-elle pas plus fondamentalement l'imitation des classes moyennes imitant ces groupes-là ?

## Conclusion

Au terme de ce tour d'horizon du modèle de la tripartition à la Martinique, des lignes de force émergent. D'abord, l'importance des relations de « travail forcé » dans l'espace colonial, lesquelles ont induit des logiques fanoniennes de mimétisme débordant largement la question de la couleur et du racisme. C'est tout l'ordre social et politique qui est traversé par ces effets de dualisation entre « Noirs », effets aussi déterminants en fait que les relations Blancs/Noirs. La structuration des ethnoclasses au sein de la population colonisée est manifeste et s'exprime aussi dans un travail de prise sur la mémoire collective visant à effacer les traces les plus visibles d'un modèle ternaire. Et recouvrir ce passé segmentaire par de nouveaux substrats collectifs [créolisation, nationalisme, focalisation du débat sur le statut, discours enflés sur la solidarité<sup>368</sup>, musées remplis de silences (sans parler des musées négationnistes des békés qui sont acceptés par les habitants eux-mêmes et leurs représentants, etc.)] est l'empreinte la plus lisible finalement d'un monde de souffrances forcloses qui transpirent dans les manifestations maladroites du silence ou du contournement. Les dominants noirs ont ainsi largement contribué – et pas seulement l'État colonial français, et pas seulement les monopoles békés – à reproduire un système que l'on qualifiera donc de néocolonial. Il existe ainsi une continuité structurale du monde colonial que le concept de zone grise permet d'expliquer en partie, sans

prétendre réduire la complexité des liens sociaux au cadre théorique exclusif de la dépendance, aux seules formes historiques passées d'intégration dans l'ordre colonial. À la différence des États africains ou de nombre d'États de la Caraïbe ayant basculé massivement dans les schémas indépendantistes et anticolonialistes dans les années 1950-1970, mais certes toujours soumis à un impérialisme puissant, les peuples antillais de langue française continuent de porter les contradictions profondes d'une histoire associant une identité forcée (comme toutes les identités négatives) – le souvenir de l'esclavage – et une identité intéressée de mimétisme aux anciens maîtres qui neutralise les velléités indépendantistes. Soit les deux extrêmes dispositionnels d'un esclavage subtil qui a signifié une ambivalence dont la traçabilité est suivie dans son expression la plus symptomatique : la manière aujourd'hui de parler de soi dans les musées. Non pas une mémoire muséale refroidie, enfin apaisée et nationale comme le soutient M. Foucault, mais bien une mémoire collective divisée, enjeu de pouvoir au travers des stratégies de dissimulation. Un des traits marquants de cette société est la survivance, profonde et structurale de la division des « Noirs » entre eux au sein des tentatives de création d'une nation.

Cependant, le tableau qui a été entrepris ici a laissé supposer une sorte de superposition parfaite entre toute élite noire et le schème mulâtre. Ce qui est bien sûr partiellement faux. Dans l'espace réservé, d'ailleurs déjà fort long, il n'a pas été possible de moduler l'approche et d'articuler le modèle ternaire avec celui du marronnage, présent dans toutes les couches sociales, là encore à des degrés divers. L'introduction a posé la réflexion dans un cadre précis, celui de déterminations, de cadres dispositionnels dans des ensembles plus larges. Jamais en présupposant un culturalisme essentialisé reposant sur ce type d'amalgame. Beaucoup de dominants noirs, devenus bourgeois dans le secteur privé ou dans la fonction publique, n'ont pas joué ce jeu. D'une part, dans les partis mulâtres eux-mêmes, la distance avec le peuple des *Malérés* n'a jamais été aussi tranchée, surtout sur une petite île où les interactions sont sans cesse soulevées par les carrefours réduits de passage du Nord au Sud, et par la petitesse de la capitale. Que ce soit

Césaire ou d'autres, l'humanisme social a traversé les rangs des dirigeants. La posture stratégique, qui se traduit concrètement par l'inscription instrumentale dans le schéma de la dépendance, dont une des dimensions se retrouve dans l'image de la « *vache à lait* » selon l'expression de Claude Lise, ne saurait épuiser le sens du « discours populiste ». Si le symbole politique de ce versant démocratique est, comme l'a précisé Justin Daniel, la défense du « *mythe républicain d'égalité investi localement*<sup>369</sup> » chère à l'Autonomie du PPM, le courant démocratique ou contestataire a aussi façonné des militants bien plus rebelles, issus de toutes les couches sociales. Il serait stupide d'enfermer toutes les élites noires sous l'appellation de « mulâtres », symbole du fonctionnement ternaire. Même les représentants les plus institutionnels de cette « tendance » ont aussi une « fibre sociale » et le « nationalisme culturel » est massivement présent dans les habitus des Martiniquais, y compris les plus intégrés dans l'élite politique pro-économie libérale<sup>370</sup>. Usant stratégiquement des supports politiques offerts par la métropole, Aimé Césaire ou les autres partis ont recouru aux valeurs de la nation française pour défendre des principes humanistes solidaristes. D'autre part, le courant humaniste populaire a occupé une grande partie des élites noires, et plus encore, ces dernières ont aussi dessiné un marronnage politique fort, dissident de l'habitus ternaire, en s'immergeant dans l'« *intelligenstia* » (R. Confiant), laquelle a participé à l'insurrection de 1870, aux luttes de l'OJAM ou de l'ARC, à l'édification d'un Parti communiste martiniquais, aux luttes de l'ASSAUPAMAR pour la préservation de l'île, aux courants indépendantistes (MIM, GRS, CNCP, PALIMA, MODEMAS...); sans parler de tous les groupuscules culturels qui se sont rapprochés du grand frère cubain (Association Martinique-Cuba, OMDAC). Mais, à part quelques législatures régionales du collectif MIM/MNCP pendant lesquelles rien de significatif n'est apparu concrètement dans une implémentation du projet nationaliste, les autres groupes ont été laminés électoralement par un vote toujours départementaliste, de droite ou autonomiste. Si, dans l'ensemble, « *la résistance ne manqua pas, elle ne permit jamais l'éclosion de la nation : par l'insuffisance densitaire du marronnage, par le succès pour les couches moyennes de l'idéologie*

*assimilationniste et par l'investissement massif dans le fonctionnaire*<sup>371</sup> », de multiples formes d'engagement envers « les frères de misère » ont mobilisé des agents des classes dominantes noires, de la petite-bourgeoisie aux grandes familles issues de la structure plantationnaire ou reconverties dans les professions dominantes urbaines (professions libérales, commerces, fonction publique). Plutôt que d'habitus ternaire (expression commode dans l'exposé), il serait préférable de parler de *transmission différenciée du schème ternaire* (ou de dispositions ternaires) dans un spectre d'habitus pouvant reproduire les ethnoclasses comme s'activant à les subvertir.

C'est dire que, si par son objet, cette recherche a tordu le bâton dans l'autre sens, en opposant au marronnage, à une certaine vision de la négritude ainsi qu'à la perception d'un pays créolisé et largement autonome, une perception scientifique étanche du schème ternaire (habitus) et de la tripartition (morphologie structurale), il reste qu'une vision globale mesurée des Antilles françaises se doit de réintégrer les deux dimensions de cette ambivalence, de cette « *double conscience* » selon le sociologue afro-américain W.E.B. Du Bois, concept repris par Paul Gilroy<sup>372</sup>, laquelle est constitutive d'une dépendance intégrée et contestée à la fois. D'une certaine manière, la rigidité et le caractère un peu forcené de l'exposé sont, selon nous, à la mesure des tentatives qui sont entreprises trop fréquemment dans l'autre sens. Le roucoulement autour du peuple intact, quelles que soient ses déclinaisons (créolité essentialiste, partis indépendantistes déclamatoires, mais au fond gestionnaires), est porteur d'une oblitération assez généralisée du rôle des élites dans les maltraitements sociaux du peuple ; rôle qui ne trouve même pas dans le carnaval un contre-cadrage significatif, surtout depuis que la ville de Fort-de-France tente d'en faire un produit touristique. Si l'on suit ce point de vue, aiguisé par des rencontres avec des militants altermondialistes, des rastas, des acteurs en lutte pour demander des réparations à la France et des habitants de quartiers relégués par les classes moyennes terrifiées par l'insécurité galopante, alors cette objectivation peut servir d'outil modeste d'accompagnement dans la construction d'une prise en charge différente de la domination et de la souffrance.

## Méthodologie

Le livre repose sur plusieurs recherches menées entre 2004 et 2012. L'enquête sur la tripartition a été menée parallèlement à d'autres recherches officielles effectuées dans le cadre de missions financées par son laboratoire, le Centre européen de sociologie et de science politique (ex-Centre de recherches politiques de la Sorbonne). J'ai suivi entre 2004 et 2007 le processus de mobilisation autour du Forum social caribéen qui s'est tenu du 5 au 9 juillet 2007. J'ai pu rencontrer des dizaines de militants altermondialistes appartenant à des syndicats, des associations culturelles ou écologistes, des mouvements de droits. Cette recherche, qui a donné lieu à des conférences, n'a pas encore été publiée. Elle a été l'occasion de suivre les militants lors de leurs actions (manifestations et actions de lutte, assemblées générales internes, déplacements en Guadeloupe, accompagnement lors de cérémonies de commémoration, rencontres préparatoires au forum). Même en sachant que ces militants ne sont pas représentatifs de la population martiniquaise, la récurrence du texte caché dans les propos continuels emmagasinés n'est pas étrangère à la mise au point de plus en plus affinée du modèle de la tripartition. C'est dans ces conversations informelles de coulisse que ces personnes engagées ont offert une analyse « politique » des catégories socioraciales. Mais il faut reconnaître que, dans l'ensemble, les propos recueillis, mis à part quelques militants indépendantistes ou nationalistes qui ont insisté directement sur les mulâtres et leur fermeture du jeu politique, font peu état de

la logique ternaire. La dualisation Blanc/Noir dominait, qu'elle renvoie aux békés ou aux métropolitains. Si le colonialisme était longuement abordé, la structuration des ethnoclasses ne l'était pas souvent, tout au moins spontanément. En tant que Blanc, il a fallu beaucoup de temps pour se faire admettre au sein de mouvements indépendantistes et accéder au texte caché.

Entre 2005 et 2008, J'ai participé sous la direction de Justin Daniel, directeur du Centre de recherches sur les pouvoirs locaux à la Caraïbe, à une enquête quantitative et qualitative sur la pauvreté à la Martinique. Celle-ci a été relayée par une enquête sur l'insertion qui s'est achevée en janvier 2012. Deux rapports ont été remis au ministère de l'Outre-mer. Une centaine de travailleurs sociaux, représentants d'institutions sociales, élus, opérateurs d'insertion et jeunes ont été rencontrés. Tous ces travaux ont jalonné cette réflexion sur la zone grise. J'ai utilisé en particulier des extraits d'entretiens menés avec Gilbert Larose, le fondateur d'un musée local, ou encore des échanges avec des « opérateurs » d'insertion, des patrons, des chefs de service d'administration. La distance entre la classe politique et les acteurs de l'insertion, les subventions européennes à une politique d'achat de la paix sociale, les blocages apportés à toute innovation dans le domaine du développement économique et, par le bas, les logiques de marronnage dans la débrouillardise sociale (cumul des prestations sociales et des « djobs ») dont l'ambiguïté se révèle dans les discours faussement populistes des élites à l'égard des pauvres qui se débrouillent très bien par eux-mêmes, ont servi aussi d'indicateurs à ce décrochage des groupes ternaires avec le peuple dont ils sont censés être les représentants.

Mes propres recherches, pendant divers séjours dans l'espace domien, m'ont conduit à observer deux sites békés (Lamaunie, Trois-Rivières), un site mulâtre/béké (habitation clément) et quatre musées publics : celui du patrimoine de l'Anse Figuier (Rivière-Pilote), du Fonds Saint-Jacques (Sainte-Marie), de la Canne (Trois-Îlets), de l'ancienne plantation Dubuc (Tartane) financés par le Conseil général ou le Conseil régional. J'ai observé à trois reprises le musée privé « nègre » La Savane des esclaves (Trois-Îlets) et effectué à deux reprises des entretiens avec son fondateur Gilbert Larose. J'ai essayé dans la

mesure du possible, de tout photographier. Ce qui était interdit au musée de la Canne. J'ai alors procédé à l'enregistrement des légendes et à une description enregistrée des supports de l'exposition ; consulté tous les registres présents aux Archives départementales de Fort-de-France relatifs au carnaval, constatant la pauvreté des fonds puisque la presque totalité des archives a été transportée en France, à Aix-en-Provence ou à Paris. J'ai consulté quelques journaux du début du xx<sup>e</sup> siècle, ce qui fournit un indice étonnant de la fermeture tendancielle du champ médiatique au regard du monopole actuel de France-Antilles.

Profitant de la présence ethnographique de ma conjointe dans un quartier populaire de Fort-de-France, j'ai pu rencontrer quelques personnes (famille louant l'appartement, un ancien caïd, un conteur, des personnes religieuses venant démarcher) et m'enrichir de leurs points de vue sur les autres groupes sociaux. La distance entre les groupes locaux est, de manière surprenante, observable au désert absolu en matière d'équipement collectif et de structures sociales (aucune mission locale, pas de travailleurs sociaux de rue). Cela est le résultat d'une peur tranchée de la petite-bourgeoisie à venir travailler dans ces quartiers populaires et de l'indifférence des services publics à entrer en relation avec le prolétariat et le sous-prolétariat noir. Dans ces quartiers, la fréquence du mot « nègre » dans les autoréférencements identitaires, et les oppositions fortes aux békés comme aux mulâtres ou à l'État français, m'ont aussi mis sur la voie. Plus généralement, sur l'ensemble de l'île, la visite de quelques jardins créoles, la rencontre avec un sorcier, des curés, la fréquentation du carnaval à plusieurs reprises, l'observation de danses Bélé à Sainte-Marie, à Dillon, la participation à de grandes manifestations religieuses, notamment catholiques (Notre Dame de la Délivrande au Morne Rouge), évangéliques et adventistes sur toute l'île, ou même de cérémonies indiennes avec des sacrifices, enfin le recueil direct des ressentis qui se sont fait jour à la suite de la catastrophe aérienne de Maracaïbo en 2005 (où une partie de la population des quartiers populaires a vu dans la catastrophe une vengeance divine contre les batifolages sexuels des agents des classes moyennes qui ont les moyens de faire voyager leurs maîtresses), m'ont fait sentir, dans l'espace classique entre le texte public et le

texte caché, la force des oppositions et des résistances à l'ordre de l'assimilation : le grand écart entre cette vie populaire multiforme créole (où tout le monde parle créole) et l'eurocéanocentrisme des discours politiques, des politiques publiques (notamment de l'insertion) des programmations télévisuelles ou médiatiques en général (presse et radio) m'a clairement ouvert la voie pour entreprendre cette sociohistoire des « trois mondes ».

Il est toujours plus facile de donner à voir le versant populiste que le versant misérabiliste d'un monde de dominés, comme l'enseigne la longue histoire des *Cultural studies* britanniques. Lorsque j'ai présenté il y a quelques années ces premières réflexions sur la zone grise dans un séminaire du CRPLC à la Martinique, un des chercheurs m'a dit : « *Fais attention Patrick, tu marches sur des œufs.* » Une remarque identique avait été entendue alors qu'il travaillait sur les bourreaux SS dans les camps de concentration et d'extermination. Intervenant lors d'une conférence dans l'amphithéâtre Frantz Fanon, en juillet 2011, sur la pauvreté à la Martinique, d'autres collègues sont venus dire que rapporter la pauvreté à la structure néocoloniale, « *ça nous vexé que ça soit un Blanc qui nous dise cela. C'est comme si on n'était pas capable de voir nous-mêmes cela, comme si aussi on ne pouvait pas en sortir et choisir aussi notre modèle de société.* »

J'ai bien conscience, en écrivant ce livre, que la vérité objective, douloureuse, de la zone grise, est encore plus dure à avaler quand ce sont des Blancs qui viennent « cracher le morceau ». Toutes les lectures sont alors possibles : vengeance du Blanc qui inverse le regard sur les victimes complices ; mauvaise foi à grossir l'importance du phénomène qui existe certes, mais pas avec une telle ampleur ; surinterprétation entre le passé et son jeu d'effets dans le présent, racisme déguisé, survol historique offrant une vision trop générale ou homogène du phénomène, etc. Que dire ? Il faut y lire la volonté positiviste, quoique naïve, de croire dans les effets libérateurs d'une science d'autant mieux accomplie que l'intérêt à dévoiler les choses s'aligne sur le combat de ceux qui veulent sortir du colonialisme. Césaire reconnaissait dans *Le Monde diplomatique* en 1971 : « *Les jeunes oseront faire ce que nous n'avons pas osé : entre le ventre et l'âme, ils choisiront l'âme.* »

## Bibliographie

- L. Abel, « Les livres de couleur à la Martinique de 1815 à 1848 », mémoire d'histoire, université Antilles-Guyane, campus de Schoelcher, Fonds régional, octobre 1999.
- F. Affergan, *Anthropologie de la Martinique*, Paris, Presses de Science-po, 1983.
- R.B. Allen, « Femmes libres de "couleur" et l'esprit d'entreprise dans la société esclavagiste de l'Île-de-France à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Cahiers des anneaux de la mémoire*, dossier « Les femmes dans la traite et l'esclavage », n° 5, Nantes, 2003, p. 147-161.
- A. Armet, *Société et santé à la Martinique. Le système et le masque*, Paris, Présence africaine, 1990.
- F. Arzalier, « Les mutations de l'idéologie coloniale en France avant 1848 : de l'esclavagisme à l'abolitionnisme », in M. Dorigny & B. Gainot (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, Paris, PUV/Unesco, 1995.
- B. Ashcroft, *On post-colonial futures. Transformations of colonial culture*, London & New York, Continuum, 2001.
- G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955.
- H. Bangou, *Aliénation et désaliénation dans les sociétés post-esclavagistes. Le cas de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- N.B. Barnes, « Face of the Nation: Race, Nationalisms and Identities in Jamaican Beauty Pageants », *The Massachusetts Review*, vol. 35, n° 3-4, Autumn, 1994, p. 471-492.
- D. Baronov & K. Yelvington, « Ethnicity, Race, Class and Nationality », in R.S. Hillman and T.J. D'Agostino, *Understanding the contemporary Caribbean*, Kingston, Boulder, 2003.
- J. Benoist (dir.), *L'archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 1972.

- J. Benoist, « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique », *Cahiers des Amériques latines*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine, n° 2, 1968, p. 130-160.
- J. Benoist, « Individualisme et traditions techniques chez les pêcheurs martiniquais », *Les cahiers d'Outre-mer*, tome XII, 1959, p. 265-285.
- J. Benoist, « Les Martiniquais. Anthropologie d'une population métissée », *Bulletin et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XI<sup>e</sup> série, tome IV, fascicule 2, 1963, p. 241-432.
- Y. Bénot, 1995, « La chaîne des insurrections d'esclaves dans les Caraïbes de 1789 à 1791 », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 1995.
- J. Bernabé, P. Chamoiseau & R. Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
- M. Bernardot, *Camps d'étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2008.
- M. Bernardot, *Captures*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2013.
- P. Blanchard & S. Lemaire, *Culture coloniale. La France conquise par son Empire*, Paris, Autrement, 2003.
- A. Blérald, *Négritude et politique aux Antilles*, Paris, Éditions caribéennes, 1981.
- H. Bodenhorn, « Colorism, Complexion Homogamy, and Household Wealth: Some Historical Evidence », *The American Economic Review*, vol. 96, n° 2, mai 2006, p. 256-260.
- A. Bogues, « Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections », *Small Axe*, 11, vol. 6, n° 1, Indiana University Press, 2002, p. 1-30.
- R. Bonneau, Une tempête d'Aimé Césaire, l'utilisation d'un thème shakespearien pour un théâtre nègre. <http://www.reunion.iufm.fr/Recherche/Expressions/10/Bonneau.pdf>.
- J.-L. Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992.
- D.C. Boyce & J. Monica, « Imperial Geographies and Caribbean Nationalism: At the Border between "A Dying Colonialism" and U.S. Hegemony », *The New Centennial Review*, vol. 3, n° 3, 2003, p. 151-174.
- B. Brereton, *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- B. Brereton, « Organisation sociale et conflits de classe, de races et de cultures à Trinidad au XIX<sup>e</sup> siècle », in M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2004.
- S. Broccholichi, « Organisation de l'école, pratiques usuelles et production d'inégalités », thèse de sociologie, Paris, EHESS, 1994.

- C.H. Bruner, « A Caribbean Madness: Half Slave and Half Free », *Canadian Review of Comparative Literature*, juin 1984, p. 236-248.
- P. Bruneteaux, *Devenir un dieu, Le nazisme comme religion politique. Esquisse d'une théorie du dédoublement*, Paris, Publibook, 2004.
- P. Bruneteaux « Une pensée scientifique prise entre l'insignifiance et l'offense », *Terrains*, n° 44, 2005, p. 125-136.
- P. Bruneteaux & V. Rochais, *Le carnaval des travestis, Case Pilote/ Martinique*, Éditions Lafontaine, 1996.
- P. Bruneteaux, « Un accueil en souffrance. Les centres d'hébergement d'urgence parisiens », *Sociétés contemporaines*, n° 63, 2006, p. 105-127.
- P. Bruneteaux, « Survivre, résister, créer. L'exemple des poèmes dans les camps de concentration », I. Sommier & X. Crettiez (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique. Chemins de traverses avec P. Braud*, Rennes, PUR, 2012.
- P. Bruneteaux et J. Kabile, *L'innovation dans l'insertion à la Martinique*, ministère de l'Outre-mer/CRPLC, janvier 2012.
- M. Burawoy, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- M. Burawoy et al., *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- G. Cabort Masson. *Martinique. Comportements et mentalité*, Martinique, AMEP, 2003.
- G. Cabort-Masson, *Les puissances d'argent en Martinique : la caste békée*, Saint-Joseph/Martinique, Éditions la Voix du Peuple (VDP), [1981], 2001.
- B. Castagnède, *La défiscalisation outre-mer*, Paris, PUF, 1987.
- C. Cécile, « Mas et rites de Guadeloupe : un carnaval contestataire », C. Falguayrettes-Leveau (dir.), *Masques et mascarades*, Paris, musée Dapper, 2011.
- C.A. Celius, « L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement », *L'Homme*, vol. 38, n° 145, 1998, p. 249-261.
- A. Césaire, *Hors des jours étrangers*. Paris, Ferrements, 1960.
- A. Césaire, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine, [1963], 1970.
- A. Césaire, *Moi, Laminaire*, Paris, Seuil, 1982.
- A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, (rééd.) Présence africaine, 1983.
- A. Césaire, *Une saison au Congo*, Paris, Seuil [1973], 2001.
- A. Ceyrat, « Les Noirs à l'heure de l'indépendance jamaïcaine : histoire d'une majorité marginale », *Études caribéennes*, n° 13/14. <http://etudescaribeennes.revues.org/4083>.

- P. Chamoiseau & R. Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999.
- P. Chamoiseau, *Le vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1999.
- D. Chancé, *Patrick Chamoiseau, écrivain postcolonial et baroque*, Paris, Honoré Champion, 2010.
- L. Chanleau, « L'occupation anglaise à la Martinique. 1794-1802 », *Historial antillais*, tome III, (sans date).
- C.A.D. Charles, « Skin Bleacher's Representations of Skin Color in Jamaica », *Journal of Black Studies*, vol. 40, n° 2, 2009, p. 153-170.
- J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1994.
- C. Chivallon, « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise », *Cahiers d'études africaines*, vol. 37, n° 148, 1997, p. 767-794.
- C. Chivallon, *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective*, Paris, Éditions du CNRS, 1998.
- C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.
- C. Chivallon, « Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises », *L'Homme*, 2006/4, n° 180, p. 7-41.
- C. Chivallon, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2013.
- R. Confiant, *Commandeur du sucre*, tome II, *Régisseur du rhum*, Paris, Presses Pocket, 1999.
- R. Confiant, *Commandeur du sucre*, tome III, *La dissidence*, Paris, Presses Pocket, 2002.
- R. Confiant, *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, (rééd.) Écriture, 2006.
- F. Constant & J. Daniel, *1946-1996, cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- F. Cooper & A.L. Stoler, *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- M. Cottias, « "L'oubli du passé" » contre la "citoyenneté" : troc et ressentiments à la Martinique », F. Constant et J. Daniel, *50 ans de départementalisation outre mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 293-313.
- M. Cottias, « Ordre de raison ou raisons d'ordre. Les dénombrements des habitations de la Martinique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles », *Population*, 1988, vol. 43, n° 3, p. 660-664.
- J. Crusol, *Pour la Martinique*. Montreuil, Désormeaux, 2001.
- J. Dahomay, « Repenser le politique dans les DOM », in N. Bancel et al., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- J. Dahomay, « L'esclavage et le droit : les légitimations d'une insurrection », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 1995.

- J. Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, XXXII, 4, 2002, p. 589-600.
- J. Daniel, « L'espace politique martiniquais à l'épreuve de la départementalisation », in F. Constant et J. Daniel, 1946-1996, *cinquante ans de départementalisation*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- S.L. Dawdy, « Proper Caresses and Prudent Distance: A How-To Manual from Colonial Louisiana », in A. L. Stoler (dir.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006.
- J. Dayan, « Haïti, l'histoire et les Dieux », in M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe. Trajectoires plurielles*, Paris, Karthala, 2004.
- Y. Debbasch, *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste. L'affranchi dans les possessions françaises de la Caraïbe (1635-1833)*, Paris, Dalloz, 1967.
- H. Degia, « Ethnic Minority Dominance in a Small -Island-Developing-state and the Implications for Development: The case of Barbados », thèse de doctorat en anthropologie, Center for International Studies of Ohio University, juin 2007.
- G. Desportes, « L'espace carcéral de l'esclave sur l'habitation coloniale aux Antilles », in Conseil régional de la Martinique, tome I « Les esclavages. De l'Antiquité à la veille de la Révolution de 1789 », *Les cahiers du patrimoine*, n° 17-18, mai 2000.
- M. Desse, « La récente transformation des acteurs économiques dans les DOM : l'exemple de la Guadeloupe, Martinique et Réunion », *Annales de géographie*, n° 598, 1997, p. 592-611.
- M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe. Trajectoires plurielles*, Paris, Karthala, 2004.
- D. Dohan, *The Price of Poverty. Money, Work, and Culture in the Mexican American Barrio*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- J. Duany, « Anthropology in a postcolonial Colony: Helen I. Safa's Contribution to Puerto Rican Ethnography », *Caribbean Studies*, vol. 38, n° 2, 2010, p. 33-57.
- M. Duchet, « Esclavage et marronnage : le héros noir », M. Dorigny (dir.), *Esclavage. Résistances et abolitions*, Paris, Éditions du CTHS, 1999.
- C. Duffus, « When One Drop Isn't Enough: War as a Crucible of Racial Identity in the Novels of Mayotte Capécia », *Callaloo*, vol. 28, n° 4, 2005, p. 1091-1102.
- J. Dumont, *L'amère patrie. Histoire des Antilles françaises au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2010.

- K.R. Dungy, « Live and let Native and Immigrant Free people of Color in Early Nineteenth Century Puerto Rico », *Caribbean Studies*, vol. 33, n° 1, p. 79-111.
- Eichstedt, J. L. & S. Small, *Representations of Slavery: Race and Ideology in Southern Plantation Museums*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2002.
- L. Elisabeth, *La société martiniquaise aux XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles, 1664-1789*, Paris, Karthala, 2003.
- P. Eve, « Les formes de résistance à Bourbon de 1750 à 1789 », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 1995.
- F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, (rééd.) Seuil, 1974.
- F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, [1961] 1991.
- D. Fassin et E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 1997.
- C. Fergus, « The *siete partidas*: a Framework for Philanthropy and Coercion during the Amelioration Experiment in Trinidad, 1823-1834 », *Caribbean Studies*, vol. 36, n° 1, 2008, p. 75-99.
- O. Filieule, « Tombeau pour Charles Tilly », in O. Filieule, E. Agrikoliansky, I. Sommier, *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010.
- G. Foremann, *Who's Your Mama? « White » Mulatta Genealogies, Early Photography and Anti-Passing Narratives of Slavery and Freedom*, Occidental Collège, Oxford University Press, octobre 2002.
- F.E. Frazier, *La bourgeoisie noire*, Paris, (trad.) Plon, 1955.
- F.E. Frazier, *The Negro Family in the United States*, Chicago & London, University of Chicago Press, [1939], 1967.
- C. Frostin, « “Les enfants perdus de l'État” ou la condition militaire à Saint-Domingue au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales de Bretagne*, tome 80, n° 2, 1973, p. 317-343.
- P. Gaboriau, *SDF à la Belle Époque*, Paris, Aubier-Montaigne, 1997.
- W.B. Gatewood, « Aristocrats of Color, the Black Elite, 1880-1920 », *The Journal of Southern History*, vol. 54, n° 1, fév. 1988.
- W. B. Gatewood, *Aristocrats of Color. The Black Elite, 1880-1920*, Fayetteville, Arkansas University Press, 2000.
- L.P. Gebert, « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacroisil, and Jacqueline Manicom », *Callaloo*, vol. 15, n° 1, « The Literature of Guadeloupe and Martinique », 1992, p. 66-74.
- A. Gide, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, [1927], (rééd.) Folio, 1995.
- P. Gilroy, L. Grossberg, & A. McRobbie (eds), *Without Guarantees*, London, Verso, 2000.

- M. Giraud, *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris, Éditions Anthropos, 1979.
- M. Giraud, « Les masques de la couleur », *Autrement*, Antilles, hors-série n° 41, 1989, p. 88-95.
- M. Giraud, « Les identités antillaises entre négritude et créolité », *Les Cahiers d'Amérique latine*, n° 17, 1995, p. 130-148.
- M. Giraud, « Faire la Caraïbe, comme on refait le monde », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Revue du CRPLC, 2003-2004, n° 14, p. 81-108.
- M. Giraud, « Le passé comme blessure et le passé comme masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer », *Cahiers d'études africaines*, EHESS, n° 173-174, 2004/1, p. 64-79.
- A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, [1963] 1981.
- A. Glaeser, *Divided in Unity: Identity, Germany and Berlin Police*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- A. Glaeser, « An Ontology for the Ethnographic Analysis of Social Processes: Extending the Extended-Case Method », in T.M.S. Evens, D. Handleman (eds), *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, New York, Berghan Books, 2006.
- S.D. Glazier, (ed.), *Caribbean Ethnicity Revisited*, New York, Gordon and Breach, 1985.
- E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, 1997.
- J. Goes, « Littératures francophones d'Afrique noire ». <http://www.vlrom.be/pdf/044goes4.pdf>
- F. Gresles, « Ambiguïté des modèles et spécificité de la société martiniquaise », *Revue française de sociologie*, XII, 1971, p. 528-549.
- T. A. Hale, « Sur «Une Tempête» d'Aimé Césaire », *Études littéraires*, vol. 6, n° 1, 1973, p. 21-34.
- N. Hare, *The Black Anglo Saxons*, New York, Marzani and Munsell, 1965.
- R. Hart, « L'esclavage et les racines du racisme britannique », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 1995.
- G. Heuman, *Between Black and White: Race, Politics and the Free Colored in Jamaica, 1792-1865*, Westport, Greenwood Press, 1981.
- E.A. Hurley, « Intersections of Female Identity or Writing the Woman in Two Novels by Mayotte Capécia and M.M. Carbet », *The French Review*, vol. 70, n° 4, 1997, p. 575-586.
- E.A. Hurley, « A Woman's Voice: Perspective on Marie-Magdeleine Carbet », *Callaloo*, vol. 15, n° 1, 1992, p. 90-97.
- M.R. De Jaham, *La Grande béké*, Paris, Robert Laffont, Presses pocket, 1989.

- W. James, « Migration, racism and Identity Formation: the Caribbean Experience in Britain », in W. James & C. Harris (dir.), *Inside Babylon. The Caribbean Diaspora in Britain*, Londres, Verso, 1993.
- L. Jalabert, « Les violences politiques dans les États de la Caraïbe insulaire, 1945 à nos jours », AMNIS, *Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques*, n° 3, 2003. <http://amnis.revues.org/484>.
- L. Jalabert, *La colonisation sans nom. La Martinique de 1960 à nos jours*, Paris, Rivage des Xantons, 2007.
- J.-L. Jamard, « Noir c'est noir », *L'Homme*, tome 35, n° 133, 1995, p. 123-133.
- M.-J. Jolivet, « Culture et bourgeoisies créoles. À partir des cas comparés de la Guyane et de la Martinique », *Ethnologie française*, XX, n° 1, 1990, p. 49-61.
- M.-J. Jolivet, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schoelchérisme au marronisme », *Cahiers d'études africaines*, 1987, n° 107-108, p. 287-309.
- V.M. Keith & C. Herring, « Skin Tone and Stratification in the Black Community », *American Journal of Sociology*, vol. 97, n° 3, 1991, p. 760-778.
- T. Kennedy, *L'Amérique raciste*, Tour d'Aigues, (trad.) Éditions de l'Aube, 1990.
- F.W. Knight, *The Caribbean. The Genesis of a Fragmented Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- M. Kilson, « The Black Bourgeoisie Revisited », *Dissent Magazine*, hiver 1983.
- M. Kokoreff, « Ghettos et marginalité urbaine. Lectures croisées de Didier Lapeyronnie et Loïc Wacquant », *Revue française de sociologie*, 2009/3, vol. 50, p. 553-572.
- E. Kováts Beaudoux, *Les Blancs créoles de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, (rééd.) L'Harmattan, 2002.
- L. Kuper, *An African Bourgeoisie: Race, class and politics in South Africa*, New Haven, Yale University Press, 1965.
- D. Lapeyronnie, « L'académisme radical ou le monologue sociologique. Avec qui parlent les sociologues ? », *Revue française de sociologie*, 2004/4, vol. 45, p. 621-651.
- O.D. Lara, *Questions de couleurs*, Nouvelle librairie universelle, 1923.
- O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbes, Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.
- O. Lara & I. Fischer-Blanchet, « Abolition ou destruction du système esclavagiste ? », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 2005.

- O. Lecour-Grandmaison, *Coloniser, exterminer*, Paris, Fayard, 2006.
- M. Leiris, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard/Unesco, [1955], 2001.
- S. Le Ménestrel, « Déclinaisons et enjeux de l'identité créole en Louisiane », in C.A. Celius, *Situations créoles. Pratiques et représentations*, Éditions Nota Bene, 2006.
- C. Liauzu (dir.), *Colonisation : droit d'inventaire*, Paris, Armand Colin, 2004.
- A. Londres, *Dante n'avait rien vu*, Paris, UGA, 10/18, 1975.
- L. Lowe, « The Intimacies of Four Continents », in A. L. Stoler (dir.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006.
- D. Lowenthal, « The Range and Variation of Caribbean Societies », in V. Rubin, Vera (ed.) *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*. New York, New York Academy of Sciences, 1960.
- A. Lucrèce, T. L'Étang, L.F. Ozier-Lafontaine, *Les Antilles en colère. Analyse d'un mouvement social révélateur*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- A. Lucrèce, *Frantz Fanon et les Antilles. L'empreinte d'une pensée*, Fort-de-France, Le Teneur, 2011.
- D. Lyn, « The Concept of Mulatto in some Works of Derek Walcott », *Caribbean Quarterly*, vol. 26, n° 1/2 mai-juin 1980, p. 49-69.
- D. Macey, « "I'am My Own Foundation". Frantz Fanon as a Source of Continual Political Embarrassment », *Theory, Culture, Society*, vol. 27, (7-8), 1995, p. 33-51.
- D. Macey, *Frantz Fanon. Une vie*, Paris, Fayard [2000], 2011.
- S. Mam Lam Fouck, « Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste : une laborieuse reconnaissance », *Journal des africanistes*, tome 70, fascicule 1-2, 2000, p. 145-171.
- R. Massé, *Détresse créole. Ethno-épidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2009.
- A. Maxime, *De la Martinique aux vents du large*, Paris, Karthala, 2006.
- A. Mbembe, *The Post Colony*, California, California University Press, 2001.
- J. Mellon, *Paroles d'esclaves. Les jours du fouet* [1988], Paris, (trad.) Seuil, 1991.
- R. Ménil, *Antilles déjà Jadis, précédé de Tracées*, Paris, Jean-Michel Place, 1999.
- E. Mesnard, « Les mouvements de résistance dans les colonies françaises : l'affaire Bisette (1823-1827) », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 1995.
- S. Mintz, *Caribbean transformation*, New York, Columbia University Press, 1989.

- S.W., Mintz, « La vie des esclaves sur les plantations sucrières des Caraïbes », in M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2004.
- S.W. Mintz « Différences ethniques et uniformité du système de la plantation », in M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2004.
- P. Mohammed, « “But most of all mi love me browning” : The Emergence in Eighteenth and Nineteenth-Century Jamaica of the Mulatto Woman as the Desired », in « Reconstructing Femininities: Colonial Intersections of Gender, Race, Religion and Class », *Feminist Review*, n° 65, Summer 2000, p. 22-48.
- B.L. Moore, B.W Higman, C. Campbell, P. Bryan, *Slavery, Freedom and Gender. The Dynamics of Caribbean Society*, Barbados, University of the West Indies Press, 2001.
- P. Motylewski, *La société française pour l’abolition de l’esclavage, 1834-1850*, Paris, L’Harmattan, 1998.
- S. Mulot, « Chabines et métisses dans l’univers antillais : entre assignations et négociations identitaires », *CLIO, Femmes, Histoire, Société. Amériques métisses*, n° 27, 2008, p. 115-134.
- A.W. Murch, « Political Integration as an Alternative to Independence in the French Antilles », *American Sociological Review*, vol. 33, n° 4, 1968, p. 544-562.
- D. A. Murray, « The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais », *Anthropological Quarterly*, vol. 70, n° 2, avril 1997, p. 79-90.
- E. Nabajoth, « Le mouvement social de janvier 2009, un mouvement identitaire ? Les paradoxes de l’identité politique », in J.C. Williams, F. Réno et F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, Paris, Karthala, 2012, p. 259-290.
- D. Naudier & M. Simonet, *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherches et engagements*, Paris, La Découverte, 2011.
- P. Ndiaye, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, 2008.
- P. Ndiaye, « Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme », in E & D. Fassin, *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 2006.
- D. Nicholls, « A Work of Combat: Mulatto Historians and the Haitian Past, 1847-1867 », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16, n° 1, Feb. 1974, p. 15-38.
- A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, Paris, L’Harmattan, 1996.

- A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome II, Paris, L'Harmattan, 1996.
- A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome III, Paris, L'Harmattan, 1998.
- J. Nosel, « Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique », in F. Constant et J. Daniel, 1946-1996, *cinquante ans de départementalisation*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- C. Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, La Découverte, 2005.
- R. Paquette, « Social History Update: Slave Resistance and Social History », *Journal of Social History*, vol. 24, n° 3, 1991, p. 681-685.
- L. Paravisini-Gebert, « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom », *Callaloo*, vol. 15, n° 1, hiver 1992, p. 66-74.
- O. Patterson. *The Sociology of Slavery. An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, Londres, Mac Gibbon & Kee, 1967.
- O. Patterson, *Slavery and Social death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- A. Pichot, *La société pure*, Paris, Flammarion, 2000.
- P. Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Tallandier, 1984.
- Marquis Poyen de Sainte-Marie, « De l'exploitation des sucreries ou Conseils d'un vieux planteur aux jeunes agriculteurs des colonies », 1792. <http://www.nemappelezpascreole.org/>
- R. Price, *Le bagnard et le colonel*, Paris, PUF, 2000.
- L. Proteau, « Entre poétique et politique. Aimé Césaire et la négritude », *Sociétés contemporaines*, 2001/4, n° 44, p. 15-39.
- D. Radford, *Edouard Glissant*, Paris, Seghers, 1982.
- F. Régent, *Esclavage, métissage, liberté. La Révolution française en Guadeloupe, 1789-1802*, Paris, Grasset, 2004.
- J.-J. Reis, « Différences et résistances : les Noirs à Bahia sous l'esclavage », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n° 125, 1992, p. 15-34.
- A. Rémy, « The Duvalier Phénoménon », *Caribbean Studies*, vol. 14, n° 2, juillet 1974, p. 38-65.
- F. Réno, « L'étatisation du mouvement social », in J.C. Williams, F. Réno et F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, Paris, Karthala, 2012.
- D. Rijoulet-Rose, « Assimilationniste "de couleur" contre autonomisme "blanc" : de la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1848 », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, juillet 1998, p. 78-109.
- V. Rochais, « Les souffrances à la Martinique et leurs modes de gestion », thèse d'anthropologie sociale et culturelle, Paris, EHESS, 2011.
- M.-C. Rochman, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, Paris, Karthala, 2000.

- D. Rogers, « Les livres de couleur dans les capitales de Saint-Domingue : fortune, mentalités et intégration à la fin de l’Ancien Régime (1776-1789) », thèse d’histoire, Bordeaux III, 1999.
- V. De Rudder, C. Poiret, F. Vourc’h, *L’inégalité raciste. L’universalité républicaine à l’épreuve*, Paris, PUF, 2000.
- G. Sainton, « Les nègres en politique. Couleur, identité et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle », mémoire d’histoire, université de Provence, 1997.
- J.-P. Sainton, « Perceptions de la cohérence institutionnelle : une mise en perspective historique », in C. Emeri, J.-P. Sainton, F. Réno et J. Méron, (dir.), *La question statutaire en Guadeloupe, Guyane et Martinique. Éléments de réflexion*, Pointe-à-Pitre, Jator, 2000.
- J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe (Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles), tome II, Le temps des matrices : économie et cadres sociaux du long XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2012.
- L. Sala-Molins, Louis, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1987.
- M. Satineau, *Contestation politique et revendication nationaliste aux Antilles françaises. Les élections de 1981*, Paris, L’Harmattan, 1986.
- V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, PUF, 1948.
- Victor Schœlcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l’esclavage*, Paris, CTHS 28, 1998.
- D. Scott, *Refashioning Futures*, California, Princeton University Press, 1999.
- M. Sefil, *Evolution institutionnelle et politique des Antilles. Le cas de la Martinique*, Guyane, Ibis rouge éditions, 2003.
- T. Segev, *Le septième million*, Paris, (trad.) Liana Lévi, 1994.
- G. Shankar, « Where the Present is Haunted by the Past. Disarticulating Colonialism’s Legacy in the Caribbean », *Cultural Dynamics*, 11 (1), Austin, University of Texas, 1999, p. 57-87.
- J. Sméralda, *Peau noire, cheveux crépus. Histoire d’une aliénation*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jator, 2004.
- J. Sméralda-Amon, *La racisation des relations inter-groupes ou la problématique de la couleur. Le cas de la Martinique*, Paris, L’Harmattan, 2002.
- J. Sméralda, *Philibert Duféal. Militant communiste et syndicaliste martiniquais*, Paris, L’Harmattan, 2012.
- N. Schmidt, *Abolitionnistes de l’esclavage et réformateurs des colonies. 1820-1851. Analyse et documents*, Paris, Karthala, 2000.
- N. Schmidt, *Histoire du métissage*, Paris, La Martinière, 2003.
- M.G. Smith, *The Plural Society in British West Indies*, Los Angeles, University of California Press, 1965.

- M.G. Smith, « *Pluralism, Politics and Ideology in the Creole Caribbean* », *Comitas Institute for Anthropological Studies*, New York, Research Institute for the Study of Man. (Vera Rubin Caribbean series). <http://www.cifas.us/smith/books.html> (sans date)
- A.L. Stoler, *Haunted by Empire. Geography of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006.
- A.L. Stoler, « Intimidations of Empire: Predicaments of the Tactile and Unseen », in A. Stoler (dir.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006.
- R. Toumson, « Les littératures caribéennes francophones. Problèmes et perspectives », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 55, 2003, p. 103-121.
- H. Tronc (présenté par), *Frédéric Douglass, esclave américain, écrite par lui-même*, Gallimard, 2006.
- M. Turner, *Slaves and Missionaries. The disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, (reed) Kingston, The Press University of the West Indies, [1982] 1998.
- J. Valluy (dir.), « L'Europe des camps. La mise à l'écart des étrangers », *Cultures et Conflits*, n° 57, 2005.
- P. Verdol (dir.), *LKP. Ce que nous sommes*, Pointe-à-Pitre, Éditions Ménaibuc, 2010.
- F. Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001.
- P. Weidling, *L'hygiène de la race*, Paris, La Découverte, 1998.
- F. Vergès, « Une citoyenneté paradoxale, affranchis, colonisés et citoyens des Vieilles Colonies », in C. Georgel, *L'abolition de l'esclavage. Un combat pour les droits de l'homme*, Paris, Ligue des droits de l'homme/Éditions Complexes, 1998.
- L. Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006.
- J.-C. William, « Du Brouillage. Droite et gauche en Martinique. Quelle réalité ? », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 15, 2007.
- J.-C. Williams, F. Reno & F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, Paris, Karthala, 2012.
- W.J. Wilson, *The Truly Disadvantaged. The Inner City, The Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- U. Zander, « Conscience nationale et identité en Martinique », thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2010.
- S. Yaya, « La bourgeoisie de couleur », mémoire d'histoire, Fonds régional de l'UAG, Martinique (sans date).



## Annexes

Quand les sous-prolétaires nègres déviants sont jugés par les dominants du pouvoir médiatique local traversés par « l'esprit ternaire » : « Dialogue avec la presse » sur KMT le 16 décembre 2012, 11 heures.

Kanal Martinique Production (KMT), télévision très populaire à la Martinique<sup>373</sup>, passe pour une télévision « nationale », porteuse des espoirs d'un peuple sous le joug colonial. Dans ce support médiatique où les journalistes prennent position<sup>374</sup>, orientent les propos, laissent libre cours à leurs jugements de valeur, fleure un nationalisme populiste qui est au fondement de son ambition : « *Télé sé peyi nou* » est-il annoncé en page d'accueil. Derrière l'affichage du patrimoine culturel, entendons les valeurs et pratiques populaires<sup>375</sup>, il s'agit d'une entreprise audiovisuelle dont le capital est essentiellement européen et américain, en provenance de groupes financiers capitalistes puissants<sup>376</sup>, ce qui place le discours tenu en opposition directe avec les financeurs. Il y aurait ainsi une étude à faire sur la rencontre possible, du point de vue des logiques d'arrangement, entre les préférences du marché et l'offre « journalistique » locale<sup>377</sup>. Du fait de ses sources financières, le réseau indépendantiste autour de Garcin Malsa, maire de Sainte-Anne, dénonce pour sa part cette « *télévision française*<sup>378</sup> ». À l'opposé, d'autres sites dénoncent le racisme et le sens de la provocation « anti-Blanc » de Camille Chauvet, l'un des journalistes les plus connus à la Martinique<sup>379</sup>. Il n'est donc pas simple de s'y retrouver dans cet univers complexe où des indépendantistes peuvent se voir taxés « *d'aliénés à l'État français*<sup>380</sup> ».

Le débat dont on a voulu restituer un extrait est bien plus parlant que les propos abstraits de dénonciation (même si les données objectives sur la capitalisation soulèvent bien des questions) sur le colonialisme et l'envahissement des Blancs qui font les choux gras de Roland Laouchez ou de Camille Chauvet, les deux piliers charismatiques de KMT. On pourra y voir une congruence de points de vue sur la « légitime violence » à l'égard

d'une partie d'un peuple dont, par ailleurs, sont vantées les grandeurs culturelles. Ce hiatus entre l'affichage populiste abstrait, conforme quand il se dit dans la veine folkloriste, et le profond mépris pour les souffrances du peuple, mépris qui va être quasiment vomé ici, ne peut être expliqué sans prendre en compte la trame souterraine des oppositions sociales construites par les dispositions « mulâtres » de cette petite-bourgeoisie et de cette bourgeoisie propres à dénoncer les « nègres » déviants dont les pratiques sont jugées sur le seul mode accusatoire et punitif, avec un arrière-plan symbolique évoquant directement les méthodes régnant sur la plantation. L'appel aux sanctions physiques dures et permanentes contre les pauvres récalcitrants perçus uniquement comme délinquants ne peut être détaché du fond ethnoracial dans lequel il s'enracine. Et l'on verra que le moindre des paradoxes n'est pas ce propos où le Savonarole local (Camille Chauvet) accuse un de ses confrères de penser comme le béké, alors que c'est l'ensemble des intervenants présents qui le singent.

Dans son émission « Dialogue avec la presse », Roland Laouchez, directeur de la chaîne, ancien directeur du journal *Le Naïf*<sup>381</sup>, reprochant de manière suggestive/projective à R. Confiant « sa graine de dictateur », reçoit régulièrement trois autres journalistes d'inspiration indépendantiste (dont Camille Chauvet, pourfendeur des « Blancs »<sup>382</sup>). Ce journalisme engagé s'en prend régulièrement aux békés – lesquels sont toutefois considérés comme « *authentiquement martiniquais* » tout en étant aussi pris à partie dans le dossier des « réparations » –, mais surtout aux Blancs, ces métropolitains et cet État français condamnant le « peuple » « *au destin insuffisant que certains tentent de nous construire* » (site de KMT). Cette polarisation négative sur le « métro » trouve son pendant positif dans la promotion d'une identité locale « authentique » du « Martiniquais ». Sans rapporter les propos qui suivent au phénotype des protagonistes, à leur trajectoire singulière, à leur ascendance directe, on y lit distinctement des marqueurs du schème ternaire qui s'est distillé dans les couches sociales dominantes. Le même journaliste qui dénonce R. Confiant sous prétexte qu'il a utilisé le terme « *négraille* » dans un de ses romans, au point d'en faire un point d'introduction de l'une de ses émissions, sera le même, sur le plateau de « Dialogue avec la presse », à défendre fortement un régime punitif contre ces mêmes nègres indociles. Je prends l'émission en cours et, sidéré par la teneur des propos, branche mon enregistreur :

« Serge Laouchez : ... Donc je n'ai plus ma liberté. Ça, c'est une vraie punition. Ne plus avoir sa liberté parce que l'homme a vocation à être en liberté. Est-ce que ça suffit comme punition ou est-ce qu'il faut faire de la prison, en plus d'un lieu de privation de liberté, un lieu de...

Jean-Luc Médouze : De rééducation...

Serge Laouchez : ... Non pas seulement de rééducation, mais aussi un lieu où il y a également une manière de souffrance. Un lieu où l'on n'est pas bien, où l'on souffre quelque part pour ne pas avoir envie d'y retourner. Est-ce que vous êtes contre ça, vous êtes pour ça ?

Marie-Claude Céleste : Non, c'est normal qu'on fasse un lieu où on n'a pas envie de retourner.

Serge Laouchez : D'accord...

Marie-Claude Céleste : Mais déjà, être enfermé dans une cellule pendant 22... je ne sais pas combien de temps de la journée, pour moi...

Serge Laouchez : ça suffit...

Marie-Claude Céleste : Je n'ai pas dit ça ! Si c'était aussi simple que ça. Je dis qu'il faut... la privation de liberté c'est énorme. On est six dans 9 m<sup>2</sup> et le sixième n'a pas de lit pour lui. Quand on met des jeunes qui ont une conduite irresponsable sans pour autant être des criminels déjà, moi je crains le pire.

Serge Laouchez : Avec des durs...

Marie-Claude Céleste : ça en fait des criminels...

Serge Laouchez : Alors monsieur Médouze, est-ce qu'il faut faire de la prison un lieu entre guillemets de tortures pour qu'on n'ait pas envie d'y retourner ?

Jean-Luc Médouze : Je dis oui !

Serge Laouchez : Vous dites oui !

Camille Chauvet : Alors là, retenez ça ! Vous dites oui ! Vous êtes peut-être là sur la lignée des ancêtres de certains de nos békés qui le faisaient...

Jean-Luc Médouze : Vous savez Camille, vous êtes prompt à réagir au quart de tour... J'ai déjà lu des témoignages d'anciens prisonniers qui disent qu'ils préféreraient la prison, parce que au moins en prison, il y a des gens qui s'occupent d'eux. Il y a des gardiens qui viennent les regarder toutes les heures, on leur donne à manger en temps et en heure, des choses comme ça. Et ça, je trouve ça grave, je trouve ça grave parce que la prison n'a pas joué son rôle. Il faudrait que la prison joue parfaitement son rôle, que les gens aient une espèce d'aversion pour la prison, comme cela, ils se tiendraient dans le droit chemin. À la limite, à la limite, je serais pour les travaux forcés. Chaque jour je donnerais une roche à un prisonnier pour qu'il puisse en faire du sable.

(Rires de tous)

Serge Laouchez : Il faut que ce soit difficile, il faut qu'on n'ait pas envie de retourner. C'est l'image que j'ai de la prison. Parfois on commet un geste qu'on n'a pas voulu et on se retrouve en prison. Je peux comprendre. Mais il y a des gens, on a l'impression qu'ils aiment ça, qu'ils aiment aller en prison. Ils jouent au jeu du chat et de la souris. C'est pour cela que je demande beaucoup plus de sévérité dans les prisons. Une prison doit être un endroit spartiate, c'est pour ces gens-là.

Marie-Claude Céleste : Je ne dis pas qu'il faut que ce soit comme aux États-Unis... Une fois dans une prison, ils ont fait grève parce que le cinéma de la prison passait trop de navets !

(rires de tous)

Jean-Luc Médouze : Vous voyez !!!

Marie-Claude Céleste : Il y a le criminel et puis il y a le (attente)

Serge Laouchez : ... le délinquant.

Marie-Claude Céleste : Attention, je ne suis pas en train de dire que les jeunes... Il y a des jeunes qui sont durs, qui sont violents. Il y a des gens pour ça. Il y a des psychologues, des sociologues... Il faut distinguer ceux qu'on peut...

Serge Laouchez : Récupérer...

Marie-Claude Céleste : Récupérer.

Jean-Luc Médouze : Cette sévérité dont on parle, c'est le même oui que ce dont vous parliez la semaine précédente à propos du RSMA. À savoir qu'il fallait certaines attitudes spartiates pour mener certaines opérations. Eh bien c'est la même chose en prison.

Camille Chauvet : De toute façon, il faut qu'ils respectent la prison qu'ils ont, d'abord, qu'ils ne menacent pas les gardiens, qu'ils se comportent correctement, qu'ils ne pissent pas l'un sur l'autre, qu'il n'y ait pas ce système qui est la règle du milieu carcéral.

Jean-Luc Médouze : C'est la loi du plus fort partout.

Camille Chauvet : Oui. Il faut que ces gens-là aient un minimum... un maximum d'hygiène et ça s'arrête là. Être privé de liberté c'est une chose, mais ne pas avoir le sentiment d'en être privé parce qu'on est tellement bien à l'intérieur, ça ne correspond pas à une peine. Par contre, quand vous parlez de travaux forcés comme les ancêtres de certains békés. Il faut savoir qu'on attrapait un neg marron, on lui coupait le jarret, après on lui coupait l'oreille et après on le fouettait.

Serge Laouchez : ce n'était pas les travaux forcés ça...

Camille Chauvet : c'est pire !!

Serge Laouchez : Oui, mais ça n'a rien à voir.

Camille Chauvet : Oui, mais il dit qu'il veut les travaux forcés... (*remarque absurde*)

Jean-Luc Médouze : Vous parlez de sévices là. Moi je ne parle pas de sévices...

Serge Laouchez : Est-ce que vous ne seriez pas plutôt partisan de châtiments corporels ?

Jean-Luc Médouze : Non ! Je ne suis pas un tortionnaire, un sadique...

Serge Laouchez : je vous pose une question...

Camille Chauvet : Vous n'êtes pas pour la charia ? (*les autres ne relèvent pas. Encore une remarque absurde*)

Jean-Luc Médouze : ... (*essayant de parler, mais Serge Laouchez s'impose*)

Serge Laouchez : Je prends l'exemple d'un jeune qui a commis un braquage. Pas très grave, il n'a tué personne

Camille Chauvet : C'est 20 ans s'il a commis un braquage...

Serge Laouchez : ... On va le mettre en prison. Ça va coûter cher à la société. Est-ce que vous pensez qu'on peut lui donner une volée en public ?

Jean-Luc Médouze : Non !

(*Brouhaha*)

Serge Laouchez : ça existe... Nous, familles, vous le savez très bien, vous avez été éduqués comme ça. Vous faisiez une connerie...

Camille Chauvet : On a été dressés...

Jean-Luc Médouze : comme un animal...

Serge Laouchez : comme l'animal qu'il était... Toute ma génération a été élevée comme cela souvent. Donc, vous avez commis un délit que vos parents n'appréciaient pas. Vous avez été battus.

Camille Chauvet : Mais oui !

Serge Laouchez : Vous avez été frappés...

Marie-Claude Céleste : C'est différent, c'était vos parents ! C'est différent.

Serge Laouchez : C'est pour dire que c'est une chose à laquelle il est possible de penser.

Jean-Luc Médouze : Vous donnez raison à Camille.

Serge Laouchez : J'étais directeur du *Naiif*. Je suivais un procès et je vois arriver un jeune de mon quartier entouré de policiers, mon quartier de

Sainte-Thérèse. Il s'était fait une spécialité. Il allait faire les herbes... les machins verts là.

Jean-Luc Médouze : Les espaces verts...

Serge Laouchez : Il repérait les gens et après il venait et il prenait tout. Il se servait. Il a eu son procès. Personne n'a su qu'il avait son procès. C'était un petit comité. Il a été condamné à une peine dérisoire et puis six ou sept mois après, il a recommencé.

Marie-Claude Céleste : C'est ça le problème. Moi je suis pour... Quelqu'un qui a tué quelqu'un il prend 20 ans. Il prend ses 20 ans. Mme Dutroux qu'on a relâchée. Oh la la, elle a... On l'a relâchée avant terme. Vous minimisez ce que peut avoir sur l'esprit humain la privation de liberté. Qu'il soit dans une cellule décente privé de liberté, il va souffrir. Pour cette dame il n'y a pas de pardon.

Serge Laouchez : Ce n'est pas le problème de la récidive que je voulais poser, mais celui du secret. Ce garçon a été puni, mais il peut recommencer parce que au fond personne ne sait qu'il a fait ça. Personne ne sait qu'il a été en prison.

Jean-Luc Médouze : Le rôle de France-Antilles c'est ce rôle-là. On avait peur d'être à la une du journal. Ça avait un impact. Aujourd'hui on ne met plus le nom.

Serge Laouchez : C'est un vrai problème... Il y a un tas de jeunes, si on leur donne une belle volée en public, ce serait mieux que la prison. D'abord, ils auraient honte en face de leur copain ou de leur copine...

Jean-Luc Médouze : Je retiens ce que vous dites et quand vous direz une bêtise suffisamment choquante pour Camille, je vous donne l'autorisation cher Camille de vous donner une claque comme cela vous serez une tête à claques...

Marie-Claude Céleste : Des pays de la Caraïbe vous disent « Nous on n'a pas les moyens c'est vrai ». Je prends un exemple absurde... C'est une prison conçue pour 150 personnes. Il y en a 400. Je me souviens d'un responsable politique un premier ministre qui m'a dit... Il y avait des responsables d'associations qui disaient « Oui... Vous appliquez la peine de mort ». Il a dit : « Où est-ce que je vais prendre de l'argent pour construire des prisons ? J'ai des choses à faire pour des gens qui

n'ont commis aucun crime ». Quand on est dans un pays développé, on paie pour le crime qu'on a commis sans avoir besoin de vivre dans des conditions sordides. Évidemment, je ne suis pas en train de dire qu'il faut qu'ils soient dans une prison 4 étoiles. Absolument pas.

Serge Laouchez : ce n'est pas ce que voulez dire, mais c'est ce que vous disez... ce que vous dites.

Marie-Claude Céleste : C'est tellement pas vrai que votre langue a fourché.

Jean-Luc Médouze : C'est une litote. Elle dit moins pour dire plus.

*Fin*

L'exemplarité de ce débat tient aux fausses dissensions sur fond d'accord sur la violence à administrer aux « *jeunes délinquants* ». Alors qu'on pouvait croire que M. Médouze allait se retrouver seul face aux trois autres protagonistes, le premier défendant la thèse des travaux forcés, les autres jouant les contradicteurs, ces derniers n'ont en fait cessé finalement de le rejoindre en développant une palette d'outillages répressifs analogue : des peines incompressibles, des conditions aggravées de régime carcéral, une astreinte réglementaire à subir la prison sous toutes ses formes, un respect strict des règles internes de l'institution sans droit du prisonnier, des châtiments corporels, des humiliations publiques (à noter le rôle du journal *France-Antilles* dans le dispositif, journal appartenant à Hersant et jouissant du monopole de la production des « informations » locales), le rôle pédagogique de leur éducation sous forme de « dressage ». Les contre-vérités hallucinantes sur les prisons de la misère aux USA, les détenus jouissant même du droit de grève, en disent long sur le couplage entre jugements de valeur et absence de compétence technique sur les dossiers ; tandis qu'un blanc-seing est donné par l'intervenante à un duvaliériste caribéen qui préfère la peine de mort au gaspillage de l'argent public. La critique unanime du laxisme réunit ces journalistes de classe moyenne, fréquentant un premier ministre de la Caraïbe, propriétaires d'organes de presse écrite, vedettes locales d'un nationalisme populiste et xénophobe qui prend ici un tour singulier : la mise au banc d'une partie du peuple. Laquelle ? Celle qui ne joue pas le jeu des pouvoirs établis et qui peut, par son capital guerrier et ses passages à l'acte, remettre en cause les situations acquises « pacifiées » des classes « légales » installées dans l'ordre colonial. M. Foucault en serait contrarié : c'est le mélange des disciplines avec l'éclat des supplices, en version moderne plus pacifiée.

La réplique de Camille Chauvet contre M. Médouze, en le comparant aux anciens békés, prête à rire. Car, historiquement, il ignore ou feint d'ignorer le rôle déterminant des ancêtres des présentateurs assumant la charge déléguée par le béké, plutôt tortionnaire en chef, de punir les déviants. On retrouve d'ailleurs cette disposition ternaire dans l'éducation des enfants, toujours très autoritaire et fondée sur la punition corporelle et l'humiliation<sup>383</sup>. Les journalistes n'établissent pas ce lien entre la violence plantationnaire, les fondés de pouvoir exécuteurs des basses œuvres, la violence sociale diffuse qui s'imprime dans les modèles « pédagogiques », et leur propre déchaînement verbal contre les pauvres « délinquants ». Cette apologie en faveur du durcissement du régime carcéral les conduit à s'accorder sur un thème d'où ne transpirent que des conflits de façade. En parlant du jeune travaillant dans les espaces verts – avec le mépris lisible dans l'expression « *machins verts* » – et vivant à Sainte-Thérèse<sup>384</sup>, quartier où le taux de chômage est le plus fort de la Martinique, tous les présentateurs savent bien qu'ils parlent du jeune nègre des quartiers pauvres vivant de petits boulots, entre l'insertion et le *djob*. À aucun moment les conditions économiques ou politiques ne sont évoquées tandis que la polarisation sur les comportements déviants s'aligne sur l'idéologie néolibérale ultra-réactionnaire d'un républicain américain le plus à droite. Cependant, l'appel à une répression aussi musclée indique bien que le modèle punitif occidental n'est pas suffisant pour rendre compte de ces appels à la vengeance sociale sur le corps du pauvre qui doit « souffrir ». S'y dévoile symboliquement la violence verbale de quelques représentants du schème ternaire qui, n'en pouvant, mais, reportent en décharge discursive ce qu'ils endossaient corporellement *an tan lontan*, prolongent par le verbe punitif un ethos qui, dans une époque antérieure, s'accordait à une réalité répressive qu'ils faisaient subir à leurs frères de misère. En projetant sur les békés la main frappeuse qui autorise la classique binarité trompeuse, ces descendants de l'ordre esclavagiste trahissent, sans doute en se retenant devant les téléspectateurs, une logique de comportement qui n'a de sens que dans cet espace néocolonial où les rapports sociaux sont traversés par ces haines séculaires. À travers l'éducation répressive d'ailleurs rappelée par les intervenants, et ces appels unanimes à la curée contre les nègres dissidents, forme moderne de dénonciation du marronnage, ces discours de kapos – « *macoutisme* » selon J. Dahomay<sup>385</sup> – qui se seraient déguisés en journalistes dans ce carnaval des autres véhiculent un ressentiment de caste, discours qu'ils endossent au point de justifier les condamnations à mort dans d'autres États caribéens. L'absence de toute humanité à l'égard d'un frère de misère, élément du peuple qui a fauté, mais qui demeure un Noir tant encensé dans la geste politique abstraite, trahit mieux que

les programmes ou les idéologies, dans ce laisser-aller d'un étrange « dialogue avec la presse », les mécanismes de coupure émotionnelle et de distance qui sont au fondement du maintien de l'ordre néocolonial.

### Musée de l'habitation Dubuc

Le visiteur de ce musée découvre un espace naturel, borné par une entrée composée de plusieurs petits bâtiments où sont exposés une maquette du site, un ensemble de panneaux sur la production agricole plantationnaire (un classique, nous l'avons vu). Tandis qu'à l'extérieur de l'un de ces bâtiments, le long de la terrasse, toute une autre série de panneaux « scolaires » retrace la traite jusqu'à son abolition. Puis la personne aperçoit le site dans son ensemble, commençant la visite par le haut de l'habitation, c'est-à-dire de ce qu'il en reste, ses ruines. Sur environ deux hectares inclinés, les restes de l'exploitation sucrière s'offrent au regard tandis que toute trace des lieux de vie des esclaves a disparu, que rien n'a été reconstitué, ce que J. Zobel a éternisé sous l'appellation « rue case nègre ». Cela vaut aussi pour la maison du maître. En disposant d'un plan remis à l'entrée, le visiteur peut ainsi retrouver le sens fonctionnel de chaque ruine : bâtiments de transformation de la canne en sucre, moulin, réservoir d'eau douce, espace de repos des animaux, débarcadère, hôpital, cachot. Quatre bornes audio sont disposées sur le site, en plein air. Il faut appuyer sur un bouton pour enclencher la bande sonore, chacune variant de 4 à 10 minutes.

La voix est probablement celle de Joby Bernabé, un conteur et musicien local. Le ton est résolument lyrique, infiniment plus proche de la littérature que de l'intention historiographique. Cependant, à l'opposé de tous les autres musées étudiés, celui-ci évoque directement le rôle de la zone grise. Même au regard du musée de Gilbert Larose, stylisant la violence plantationnaire, mais sans rendre compte de la tripartition, ce musée a au moins le mérite de l'évoquer. Certes, il faut attendre la borne 3 pour entendre un passage concernant le rôle du commandeur. Certes, une relativisation de la violence succède rapidement à l'évocation du cadre répressif, notamment au travers de l'insistance avec laquelle les organisateurs ont entendu moduler les variations de comportement des planteurs : soit parce que la morale des maîtres est pensée comme déterminante dans la logique du jeu ; soit parce que l'exemple de la famille Dubuc est utilisé pour montrer qu'il s'agissait de colons « progressistes ». Certes, l'ensemble des bornes traitent davantage de la grandeur de la famille Dubuc, des différentes dimensions de la vie économique de l'habitation ou

de la Martinique que de la vie des esclaves et du traitement qu'ils ont subi. Certes, les développements concernant ces derniers sont largement tamisés par ce discours économiste et technicien où l'on en sait davantage sur les ouvriers qualifiés que sur le sort des nègres de jardin formant l'immense masse des esclaves. Néanmoins, pour une fois, la violence extrême est abordée, et même sur un ton qui ne laisse guère de doute sur l'état du système social que découvre le touriste. C'est cette singularité qu'il était nécessaire de relever, avec tous les accommodements que les organisateurs ont fabriqués pour napper l'histoire esclavagiste d'un texte l'euphémisant encore largement. En effet, sur l'ensemble des plans d'activité du maître domine l'impression qu'il s'agit d'abord d'un chef d'entreprise ordinaire. Rien n'est dit à propos de son pouvoir absolu sur ses esclaves, pas plus que l'ordre socioracial qui coiffe ce cadre « technico-économique », ce qui aligne ce discours sur l'ensemble des autres énoncés des musées observés. Ce qui peut à la limite être dit de la violence esclavagiste déborde presque toujours la relation maître/esclave, les référentiels des actions comme les actions elles-mêmes. Tout se passe comme si le planteur n'entretenait aucune relation de domination directe sur sa marchandise humaine. Il est présenté comme un personnage toujours grandiose (l'éclat de sa vie publique et privée, l'utilité de rendre compte de l'histoire familiale comme une épopée), lointain, pris uniquement dans les choses saines à faire (et rarement dans les faits d'omnipotence, les errements, l'arbitraire, les combines, réunies dans le court passage sur la confession alors que les faits historiques sont légion). Paradoxalement, le commandeur, pourtant aux ordres, porte sur lui l'infamie de sa tâche, comme s'il était responsable du fouet qu'il administre. À part cette courte évocation à la répression, la vie des esclaves semble paisible, et les développements sur les soirées détaillent les possibles activités du soir, en omettant de parler du marronnage ou de la dénonciation du maître (complot, empoisonnement), ce qui aurait été largement possible dans ce texte imaginaire de type poétique. Pour bien saisir le sens de ce texte, il faudrait que le lecteur lise par exemple l'ouvrage d'Antoine Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises*, avant de se porter sur ce morceau anthologique de la dénégation. Ou tant d'autres qui, ne serait-ce que sur un point, ne font pas étalage des denrées échangées en rade de Tartane en terminant la liste par « quelques lots d'esclaves », secondarisation qui permet de parler très généralement de « commerce des îles ». Surtout, l'insupportable mensonge de ce texte se niche dans la phraséologie lyrique elle-même, libérant un cadre exotique mythologique, si finement traqué par René Ménil,

lequel ne peut rendre compte de cette « méthode de terreur, d'état de siège... Avant d'être une tactique, la terreur aux colonies est un climat, une atmosphère ; surgie dès l'arrivée de l'esclave pour ne plus quitter, depuis, la classe blanche, et dont on ne s'efforce tant d'accabler les Noirs qu'afin de s'en libérer soi-même<sup>386</sup> ». Ambiance très spéciale qui repose sur une « tragédie, car il s'agit bien de pointer d'abord et surtout le rapport à la mort, un rapport qui fait que la toute-puissance des uns s'accomplit au travers de l'anéantissement total des autres, de manière répétitive, instituée. C'est pourquoi l'historien T.C. Holt voit dans l'esclavage du Nouveau Monde un exemple de bio-pouvoir : « Une gestion des vies telles que l'on faisait vivre les meilleurs en laissant mourir les moins aptes (autour) de froids calculs relatifs à l'application effective de la discipline, et une attention détaillée aux naissances, aux morts, à la morbidité, à la fécondité, modernité écartelée entre les deux pôles antithétiques de la rationalité et de la barbarie<sup>387</sup> ». On l'aura compris, la retranscription des bandes audio du musée Dubuc nous fait entrer dans une forme radicale de la dénégation mémorielle, un espace où les relations sociales et la vie économique priment sur l'analyse du colonialisme esclavagiste comme rationalité barbare organisée, planifiée. Cet avatar de doudouisme exotique, proprement ternaire, constitue à cet égard un chef-d'œuvre.

### *BORNE AUDIOVISUELLE N° 1*

« Nous voici transportés au cœur de la grande case. Les affaires sont prospères. Le maître domine les alentours. Et garde l'œil sur son domaine et ses esclaves. C'est l'heure du déjeuner. Les esclaves font la pause et mangent tandis que les Dubuc tiennent table ouverte dans le salon en devisant autour de mets bien épicés délicatement préparés par la domestique cuisinière. Deux serviteurs se relaient avec une déférence nonchalante à l'achalandage de la table recouverte d'une nappe blanche agrémentée de dentelles de Calais. Plus tard, quand le soleil fera sa révérence, les femmes retourneront à leurs ouvrages de coutures et de dentelles, les hommes feront la sieste en fumant le cigare sous la galerie de branchage et la nourrice domestique racontera à l'héritière des contes du pays d'Afrique. L'histoire du lieu Dubuc fait corps avec leur saga depuis la première concession jusqu'à l'avènement du déclin et l'abandon des murs à l'étreinte des figuiers maudits après le coup de grâce de terribles ouragans. Deux siècles ont coulé depuis lors sur le pont de l'histoire, de l'illustre saga des Dubuc. Il ne reste aujourd'hui que des éclats de riche vaisselle et les chroniques de pères missionnaires. Une de ces chroniques rapporte que le sieur Dubuc était de noble souche qui fut contraint de fuir la France

à la suite d'une affaire de duel. Mais le grand livre de l'histoire relate la vraisemblance d'une tout autre aventure. Celle d'un natif de Normandie qui avait pris la mer dans son jeune âge et s'était trouvé vendu comme engagé à un maître cruel. Sous la menace d'un mousqueton, Pierre Dubuc s'était un jour affranchi de « Belle tête » et il était parti ailleurs chercher l'eldorado de son destin. Quelques années plus tard, il s'était octroyé un titre de noblesse au prix fort grâce aux butins amassés et aux trésors gagnés à la guerre aux côtés des soldats de France contre les bastions anglais et les embuscades caraïbes. Et ce furent les Caraïbes les premières victimes du vent de la folie comme dit le poète. Ce vent des grandes folies avait gonflé les voiles des grandes ambitions [...] Les caravelles ne tardèrent pas à décharger leurs charges de conquérants et les Caraïbes ne purent rien contre le vent de folie et le diktat des armes à feu. Les vainqueurs prirent possession de la terre conquise. Et Pierre Dubuc, dans la presque île de la caravelle, devint habitant sucrier et membre de l'aristocratie coloniale. Commence alors l'ensouchement de la famille et plusieurs hommes de la lignée accèdent à la gouverne, dont Balthazar fondateur de la sucrerie en 1725 (énumération des héritiers. En 1771, après la mort de Louisy qui avait entrepris la construction de la grand'case, les bâtiments industriels sont rénovés et agrandis. Pour être complètement achevé en l'an 178...(?)). Après le temps des années fastes s'impose celui de la faillite, la balance implacable des affaires penche plus sur celle des dépenses que sur celle des bénéfiques. Il faut à peine une décennie pour que le domaine et ses esclaves soit sous séquestre et les Dubuc émigrent à l'île de la Dominique. La sucrerie et son moulin entrent dans l'ère de leurs vestiges car autant en emporte le vent des grandes ambitions.

### *BORNE N° 2*

Il y a déjà bien longtemps que la ronde des moulins de l'habitation caravelle s'est figée dans son squelette de pierre. Longtemps, c'est à peine hier encore. Oui ici même où en ce moment la parole nous parle, une main-d'œuvre servile consumait son destin. Après la coupe des cannes à sucre venait le temps du destin du moulin qui était actionné par trois bras et trois bœufs qui tournaient tandis que deux femmes esclaves l'alimentaient à point par des gestes précis. Elles déliaient les bottes de cannes et poussaient les tiges dans l'entre-deux des tambours qui servaient de mâchoires au moulin. Après deux passages obligés, les cannes expiraient en crissant [...]. La substance épaisse qui sortait prenait le chemin des chaudières. C'est alors que s'ouvrait sur le champ le temps de roulaison, par la vertu sibylline duquel, après quatre épreuves du feu, le jus capiteux de la canne appelé le *vesou* en créole était préparé à muter de sa nature

liquide d'origine à sa consistance cristalline pourvoyeuse de richesse et de gloire. Ainsi en allait-il de l'histoire des hommes comme de celle du *vesou* qui s'émancipait de son poids d'impureté, fallait-il que des hommes faits bêtes par l'orgueil d'autres hommes passent par le fer et la misère et le grand feu de la folie pour être libres et renaître au cristal de leur être. Ainsi en allait-il, de prière du matin en prière du soir, bouillonnant de plus belle sous l'ardeur décuplée de l'ultime fourneau, le *vesou* était encore une fois débarrassé de son écume par des êtres luisants munis de louches. Puis il gagnait le repos rédempteur dans un réceptacle de cuivre nommé rafraîchissoir où son corps se cristallisait en attendant la phase finale de son ascèse dans le bâtiment de purgerie. Le maître sucrier versait le *vesou* refroidi dans les formes coniques en terre percée afin qu'il entre dans une lente décantation de mélasse (suit encore une description du processus de fabrication). Au bout d'un mois, on démoulait des pains de sucre brut pilés par des bras en cadence dans des auges en bois, entreposés dans des barriques que les maîtres tonneliers avaient réalisées. Ainsi en allait-il entre gloire et misère au temps pas si lointain où le moulin tournait. Ainsi en allait-il des bras qui faisaient fructifier le domaine du maître. Les nègres domestiques aux nègres de jardin et aux nègres pêcheurs. Les femmes du moulin sustentaient le moulin, les esclaves chauffeurs s'affairaient au (??). Les maîtres sucriers, ouvriers de talent considérés comme tels, présidaient à la métamorphose du *vesou* pendant que les cabouétières prenaient soin de leurs bêtes et carrioles. Les ouvriers charpentiers taillaient madriers et poteaux pour les cases du village. Les forgerons, serruriers devaient entretenir les ferrements du domaine et les outils usés. Les hommes du four à chaux fabriquaient de la chaux que le maître maçon, aidé de son apprenti, utilisait pour la restauration des murs. Les nègres de jardin, en dehors de la canne, cultivaient des ignames, du manioc, du gingembre, cacao et café et toutes sortes de vivres. Les nègres pêcheurs comme les nègres chasseurs donnaient leurs plus belles prises par devoir d'allégeance à la table du maître. Ainsi en allait-il, du cri du pipiri au petit matin, puis des crickets et des cabris, les esclaves chantaient aux travaux collectifs pour accorder leur souffle aux rigueurs de leur sort. Et parfois, sous la lune, investis de tafia, ils dansaient fébrilement et les hommes luttèrent au-devant du tambour dans un cercle de formes pour aiguiser leur peine et sublimer leur peine. Le maître, de loin, les observait du seuil de sa demeure, (??) des émeutes qui se tramaient sous le son du tambour au détour des veillées. Ainsi en allait-il entre contes créoles et destinées de chaînes, de sueur, de sang et de cendres en cette habitation sucrière et prospère naguère, aujourd'hui oratorio de ruines empreintes d'une indicible gravité qui semble psalmodier dans le vent bagasse, mélasse,

richesses et poussières. Tout trépassé hélas ici bas. Autant en emportent les vers. Autant en emporte la vanité des hommes.

### *BORNE N° 3*

Nous voici dans le domaine d'antan, c'est-à-dire au milieu du village d'esclaves. Le dicton dit : « À chaque jour suffit sa peine. » Il pourrait tout aussi bien dire : « À chaque nègre suffit sa chaîne. » Car une rude journée de labeur s'achève pareille à beaucoup d'autres. Le coucher du soleil marque l'heure du retour des nègres du jardin qui viennent d'accomplir leur tâche quotidienne. Ils ont sarclé, défriché, bêché, fouillé et fécondé le sol sous la morgue implacable d'un servile comme eux à la solde du maître, une espèce de cerbère scélérat qu'on appelle le commandeur qui force la cadence et châtie les rétifs en cinglant les échinés d'une corde terminée par une mèche à nœuds. Son emprise sur les hommes et les femmes se nourrit par les privilèges du maître d'une case à part des subalternes. Et son accoutrement, vêtements européens et chapeau de rigueur accroît son ascendant et flatte son arrogance sur la masse asservie de ses frères de race. Et c'est le commandeur qui avait le matin, à la pointe du jour, réveillé le village en soufflant dans une conque. Et après la prière en présence du maître et de son économiste, les esclaves en convoi avaient rejoint les champs et les lieux de travail où les mains averties en semences créoles s'étaient comme chaque jour attelées au jardin prolifique en manioc, ignames, patates, haricots, pois, gingembre, café, avocat, barbadines et autres fruits du sol. Ce jour écoulé où avaient suffi ses sueurs et (??), ses morsures de soleil et de fouets, le nègre de jardin regagnait le village, non sans avoir pris soin de ramasser de l'herbe pour les bêtes et pour le feu. Après le bref repas du soir, la prière et l'appel de contrôle, tout le monde s'apprêtait à plonger lourdement dans les bras assoiffés du sommeil. Certains se prélassaient alors devant leur case, en tressant des paniers, sculptant des calebasses et en accomplissant maintes tâches ménagères. D'autres aimaient deviser en paroles imagées peuplées de proverbes et d'énigmes. D'autres s'abreuyaient d'histoires racontées par des vieux qui ne s'éloignaient guère du seuil de leur maison. À chaque temps de veillée suffisaient ses ivresses, ses rires, ses souvenirs, ses mélodies. À chaque nuit, ses peurs, ses esprits et ses lubricités, ses séditions châtiées par ses mises au cachot et ses péchés mortels sur lesquels le curé et sa croix proféraient l'anathème tout en donnant baptême et en catéchisant à tour de bras apostoliques, de signes de croix et d'eau bénite. Le maître quant à lui descendait à cheval avec domestiques et familles, assister à l'office du dimanche, à Tartane où il recevait le pain de charité comme tous les fidèles. Mais sait-on quels péchés, quels abus de chair, quelles lâchetés et

quelles cruautés eut pu bien révéler la confession des maîtres ? Ou alors, quels remords, quels pardons, quelles pensées salutaires purent un jour les absoudre de leurs iniquités ? Car les maîtres de ces habitations, au temps où l'esclavage faisait force de loi, n'étaient pas, loin s'en faut, les bons maîtres *bon dié* de nos contes créoles, pas plus que les méchants exploiters sanguinaires dont la mémoire entache d'une manière indélébile toute leur descendance. Il en allait pour eux comme pour tous les puissants, les monarques et les chefs : convoqués par l'histoire, ils faisaient leur destin dans le cours de l'histoire en bons ou mauvais maîtres selon l'adéquation de leur intelligence accordée à la fibre de leur humanité. Ainsi a-t-on écrit des Dubuc que c'étaient de bons maîtres qui aimaient leurs esclaves et en prenaient grand soin. Tel Dubuc de Bellefond que l'on a vu bigot et s'occuper des âmes à coup de catéchèse. Ou bien Dubuc l'Étang qui était favorable aux libres de couleur et aux affranchissements. Ou Dubuc du (??), capitaine de frégate réclamant dans les lois en 1823 aux côtés de Bissette l'égalité des droits pour les libres de couleur.

#### *BORNE N° 4*

Ce n'est ni kric ni krac ni il était une fois. C'est un voyage dans la mémoire d'une île par le fil singulier de l'histoire de ce lieu où la parole en ce moment résonne. Il n'est que d'être là pour entendre et savoir ce qu'aujourd'hui raconte sur le savoir d'hier. On pourrait être au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par un petit matin sur l'habitation caravelle. Les chants des coqs se font écho dans la rumeur du devant-jour. Ce matin-là, comme de coutume, le maître est levé de bonne heure. Un domestique de compagnie lui sert une rasade d'eau fraîche puisée à la grosse jarre qui jouxte le perron de sa demeure. L'instant d'après, le maître s'éloigne de quelques pas pour inspecter la grande citerne remplie jusqu'à ras bord par les eaux recueillies des rigoles afférentes aux toits de la grand'case et des proches dépendances. Les fortes pluies tombées la nuit n'ont pas causé trop de dégâts sur le réseau d'adduction qui détourne les eaux des ravines vers les bâtiments industriels et les quartiers d'esclaves. Quelques femmes prennent de l'eau aux fontaines attenantes aux flancs de la citerne. Le maître s'attarde un court instant les yeux tournés vers le barrage qui vient de juguler le grand débit du ravinement et du système de vannes. Son regard flotte un peu plus loin, vers les mares aménagées dépositaires de l'eau pour les bêtes et les hommes en saison de sécheresse. Puis le maître apprécie encore une fois l'emplacement idéal de ses terres sur un repas à l'abri des grandes marées, avec une anse et une bande de sable permettant de tirer les embarcations au sec et de transborder les marchandises en contrebande ou en flibusterie. Mais ce n'est ni kric ni krac ni il était une fois. Car ce matin-là qui nous

convie dans le domaine de la grand'case, ce matin-là, le jour n'est pas à la flibuste. La pensée du maître va vers le débarcadère et la cote à laquelle on ne peut accéder qu'après avoir franchi la barrière de corail. Combien de bateaux avaient péri dans la nasse de tartane, le navire à jamais englouti avec paraît-il un trésor fabuleux dans la baie de tartane baptisée depuis lors baie du trésor... Le maître pense aux dizaines de barriques en instance d'export que les cabrouettiers et les nègres porteurs devront acheminer jusqu'au débarcadère afin d'en charger les canots qui les transborderont aux goélettes mouillant derrière la barrière de corail en attendant de partir pour Trinité. Trinité où justement ce matin-là est arrivé avec beaucoup de marchandises un grand navire en provenance de Saint-Pierre. Son armateur est un Juif portugais ami de la famille qui va le recevoir le jour même à sa table avec les honneurs de sa bourse. Et c'est pourquoi ce matin-là, la journée s'annonce proluxe en bonnes affaires et, qui sait, en fiançailles de fortune. Le maître enfourche son cheval avec son garçon d'écurie puis il prend sans tarder le chemin de dépôt où les hommes sont déjà à pied d'œuvre. Ce n'est ni kric ni krac, c'est une trace dans la mémoire d'une île parmi d'autres parce qu'au temps révolu où la marine marchande aux îles battait son plein de pavillons d'Europe, d'Amérique, de Nouvelle-Angleterre, les fortunes se tramaient entre commerce légal, l'exclusif, et commerce étranger interlope, interdit ou toléré au gré des conjonctures nationales et locales. Des navires abondaient de Bordeaux, de Marseille, de Nantes ou de Calix, en rade de Saint-Pierre ou de Trinité, avec force farines, salaisons, eau-de-vie, vêtement, huiles et savons, denrées sèches et bons vins. D'autres marchands venaient de Nouvelle-Angleterre ou de Grande-Bretagne, avec force morue, lard salé, seigle et farine d'Amérique, riz de Caroline, bois du Nord ou outillage et vaisselle, volailles, chevaux et bœufs et quelques lots d'esclaves. Les grands propriétaires payaient la marchandise en sucre brut plutôt qu'en numéraires, en café et coton et maintes largesses de vivres tropicaux qui allaient enjamber l'océan du retour pour les comptoirs d'Espagne, de France, d'Amérique et des îles britanniques. Le trafic maritime était en ce temps-là juteux et prospère. C'est ainsi qu'à l'instar des familles Dubuc qui avaient tiré leur épingle du jeu en occupant des fonctions profitables aux affaires commerciales, c'est ainsi que la Martinique devint peu à peu une plaque tournante du commerce des îles. Ce n'est ni kric ni krac, c'est un reflet de l'histoire dans le visage de ce lieu où la parole en ce moment vous guide. Or, toute parole a son échouage et toute histoire son message. Autant en emportent les rivières, les ravines et le sable du rivage. Autant en emporte le sablier des siècles .



## Notes

1. V.M. Keith & C. Herring, « Skin Tone and Stratification in the Black Community », *American Journal of Sociology*, vol. 97, n° 3, 1991, p. 760-778.
2. Respectivement *Moi*, Laminaire, Paris, Seuil, 1982 ; *Peau noire masques blancs*, (Rééd) Seuil, 1974 ; *Antilles déjà Jadis*, précédé de *Tracées*, Paris, Jean-Michel Place, 1999 ; *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997 ; Aimé Césaire, *Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, (rééd.) Écriture, 2006.
3. Au point que Frantz Fanon en appelle, schéma connu des anthropologues, à une contre-violence rédemptrice, sacrifice humain d'où jaillira l'homme nouveau. *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, [1961] 1991.
4. W. James, « Migration, racism and Identity Formation: the Caribbean Experience in Britain », in W. James & C. Harris (dir.), *Inside Babylon. The Caribbean Diaspora in Britain*, Londres, Verso, 1993, p. 265, en parlant d'un « traumatisme profond et continu ». P. Gilroy, L. Grossberg, & A. McRobbie (eds), *Without Guarantees*, London, Verso, 2000 ; A. Bogue, « Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections », *Small Axe*, 11, vol. 6, n° 1, Indiana University Press, 2002, p. 1-30.
5. C.H. Bruner, « A Caribbean Madness: Half Slave and Half Free », *Canadian Review of Comparative Literature*, juin 1984, p. 236-248.
6. J. Benoist (dir.), *L'archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises*, op. cit., p. 7.
7. J. Dahomay, « Repenser le politique dans les DOM », in N. Bancel et al., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 344-355.
8. J. Benoist, *L'archipel inachevé*, op. cit. ; F. Affergan, *Anthropologie de la Martinique*, Paris, Presses de Science-po, 1983 ; A. Armet, *Société et santé à la Martinique. Le système et le masque*, Paris, Présence africaine, 1990 ; C. Chivallon, « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise », *Cahiers d'études africaines*, vol. 37, n° 148, 1997, p. 767-794 ; J. Sméralda, *Peau noire, cheveux crépus. Histoire d'une aliénation*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jator, 2004 ; R. Massé, *Détresse créole. Ethno-épidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2009.
9. Notamment la violence symbolique d'une école métropolitaine imposant ses cadres dans un pays à l'histoire et aux manières de vivre très différentes. Sur ce thème, M. Leiris, *Contacts de civilisation en Martinique et*

- en *Guadeloupe*, Paris, Gallimard/Unesco, [1955], 2001 ; M. Giraud, *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris, Éditions Anthropos, 1979. Rappelons que E. Glissant fonda en 1967 son institut martiniquais d'études « pour combattre l'aliénation que constituent des études françaises comme base de culture dans un pays noir et pour promouvoir un enseignement de l'histoire, la géographie, la littérature martiniquaise et antillaise en plus des études françaises de préparation au baccalauréat ». D. Radford, *Edouard Glissant*, Paris, Seghers, 1982, p. 26.
10. D.A. Murray, « The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais », *Anthropological Quarterly*, vol. 70, n° 2, avril 1997, p. 79-90.
  11. Nous nous alignons sur les points de vue méthodologiques qui insistent sur les possibilités heuristiques inscrites dans l'engagement scientifique. D. Naudier & M. Simonet, *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherches et engagements*, Paris, La Découverte, 2011.
  12. Les deux photos qui suivent : la première saisit un jeune Vénézuélien lors du défilé des militants altermondialistes pendant le forum social caribéen qui s'est tenu en juillet 2007 à la Martinique. Il ne sait sans doute pas qu'il marche sur le boulevard central de la capitale martiniquaise dont le nom est... boulevard du Général de Gaulle. La seconde est empruntée à un militant écologiste indépendantiste qui m'a envoyé cette photo prise pendant la contestation de 2009. On reconnaît le tee-shirt du mouvement du 5 Février, la Martinique qu'on relève et, bien sûr, le drapeau indépendantiste martiniquais, lequel flotte « illégalement » sur les murs de la mairie de Sainte-Anne.
  13. Dans la logique de l'œuvre d'O. Patterson. *The Sociology of Slavery. An Analysis of the origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, Londres, Mac Gibbon & Kee, 1967 ; *Slavery and Social death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
  14. M. Burawoy, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1979 ; M. Burawoy et al., *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press, 2001. A.L. Stoler, *Haunted by Empire. Geography of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006.
  15. Les transferts structurels comme la garantie de la protection du système au moyen de l'envoi de forces de l'ordre « en cas de besoin » constituent deux outils parmi les principaux leviers de la dépendance « transnationale ». Pendant le mouvement de 2009, une rumeur a véhiculé l'idée que ces forces répressives étaient accompagnées de dizaines de cercueils. Cela en

- dit long sur la réactivation structurale d'une mémoire traversée par les violences extrêmes.
16. A.L. Stoler, *Haunted by Empire. Geography of Intimacy in North American History*, op. cit.
  17. C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, Éditions du CNRS, 2004, p. 69.
  18. *Divided in Unity: Identity, Germany and Berlin Police*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 ; « An Ontology for the Ethnographic Analysis of Social Processes: Extending the Extended-Case Method », in T.M.S. Evens, D. Handleman (eds), *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, New York, Berghan Books, 2006, p. 64-93.
  19. J. Benoist commet une erreur majeure en regroupant sous l'étiquette de « gens de couleur » « la quasi-totalité de la population martiniquaise ». Cet amalgame le conduit à effacer l'opposition entre dominants et dominés noirs, entre « mulâtres » et « nègres », partition émiqne qui s'enracine profondément dans la structure socioraciale. Il n'y a plus qu'un groupe uniforme de « gens de couleur » desquels a émergé le groupe des « gens de couleur libres ». Or, historiquement, l'appellation « gens de couleur » est réservée aux affranchis d'un certain statut social tandis que, à l'opposé, « Noirs », « nègres », « esclaves » ou « travailleurs » sont synonymes. Son identification d'une classe moyenne et supérieure s'établit ainsi sur un refus de penser la dimension structurale de la colonisation ternarisée. J. Benoist, « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique », *Cahiers des Amériques latines*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine, n° 2, 1968, p. 130-160.
  20. C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, op. cit., p. 32-33.
  21. Un ouvrage synthétique français sur la question du postcolonialisme n'aborde même pas la différence fondamentale entre le postcolonial dépassé politiquement (Afrique, Amérique du Sud, l'Asie et une partie de la Caraïbe) et le postcolonial en continuité politique avec la « métropole » : une partie résiduelle de la Caraïbe dont les « anciennes colonies françaises » devenues des « départements français d'Amérique ». M.C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Science Po, 2007 ; en dépit d'une courte évocation de la situation des « Outre-mers ». *Ibid.*, p. 59-60. Il n'y a presque rien sur les formes de domination sédimentées dans des groupes sociaux.
  22. M. Giraud, *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, op. cit., 1979, p. 19.
  23. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955, p. 9.

24. Dans quelle mesure les mouvements littéraires de la « négritude » ou de « la créolité », en ce qu'ils postulent une « unité » culturelle contredite longtemps dans les faits et encore visible dans la structure des inégalités socio-raciales, représentent-ils, en dépit de leur cadrage d'arrière-plan des élites de couleur, une tentative d'euphémisation ou d'identification de cette segmentation ?
25. *Ibid.*, p. 7.
26. A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, (rééd.) Présence africaine, 1983, p. 25.
27. A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, [1963] 1981.
28. Laquelle produit en retour, comme l'a remarquablement synthétisé J. Scott, un art de la résistance en situation extrême. Lire, pour le cas de la Martinique, V. Rochais, « Les souffrances et leur mode de gestion à la Martinique », thèse d'anthropologie sociale et culturelle, Paris, EHESS, 2011.
29. Le sens commun, politique ou populaire, fonctionne largement selon cet ordre binaire. On y reviendra. Mais il est étonnant de constater, chez certains chercheurs pionniers, la défense de ce type de division polaire : « *Les groupes intermédiaires n'ont guère de place dans ce système. Une société franchement bipolaire n'est certes qu'un cas limite, rarement atteint et jamais durable, mais les sociétés de plantation tendent constamment vers ce modèle et luttent contre la tendance opposée, facteur d'érosion des contrastes qui les consolident. La bipartition entre une minorité dominante d'origine européenne et une majorité dominée d'origine africaine, fort nette à l'époque de l'esclavage, s'est généralement maintenue jusqu'à nos jours sous diverses formes.* », J. Benoist (dir.), *L'archipel inachevé*, op. cit., p. 20. L'auteur parle même « *d'écartèlement de la société entre deux pôles* », ce qui est d'autant plus étonnant que le propos relève clairement l'action d'une « *bourgeoisie de couleur* » (*ibid.*, p. 21) et que l'auteur n'hésite pas à parler de « *formation du groupe des gens de couleur libres* ». *Ibid.*, p. 24.
30. P. Mohammed, « «But most of all mi love me browning»: The Emergence in Eighteenth and Nineteenth-Century Jamaica of the Mulatto Woman as the Desired », in « Reconstructing Femininities: Colonial Intersections of Gender, Race, Religion and Class », *Feminist Review*, n° 65, été 2000, p. 22-48.
31. A. Lucrèce, *Frantz Fanon et les Antilles. L'empreinte d'une pensée*, op. cit., p. 74-79.
32. *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, op. cit.
33. Paris, (trad.) Plon, 1955. N. Hare, *The Black Anglo Saxons*, New York, Marzani and Munsell, 1965 ; M. Kilson, « The Black Bourgeoisie

- Revisited », *Dissent Magazine*, hiver 1983 ; W.B. Gatewood, « Aristocrats of Color, the Black Elite, 1880-1920 », *The Journal of Southern History*, vol. 54, n° 1, fév. 1988. L. Kuper, *An African Bourgeoisie: Race, class and politics in South Africa*, New Haven, Yale University Press, 1965.
34. On y reviendra longuement tout au long de cet ouvrage. Notamment dans les chapitres 7 et 8.
  35. G. Heuman, *Between Black and White: Race, Politics and the Free Colored in Jamaica, 1792-1865*, Wesport, Greenwood Press, 1981.
  36. Notamment M.J. Jolivet, « Culture et bourgeoisies créoles. À partir des cas comparés de la Guyane et de la Martinique », *Ethnologie française*, XX, n° 1, 1990, p. 49-61.
  37. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, 2008, p. 88-96.
  38. E. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 187.
  39. A.L. Stoler, « Intimidations of Empire: Predicaments of the Tactile and Unseen », in A. Stoler (dir.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, *op. cit.*, p. 1-22.
  40. On pense bien sûr à F. Fanon, et ces dénonciations qui ont permis de focaliser l'attention en direction des écrivains et écrivaines mulâtres d'avant-guerre qui encensaient la culture blanche et se maudissaient d'être « de couleur ». L. Paravisini-Gebert, « Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacroisil, and Jacqueline Manicom », *Callaloo*, vol. 15, n° 1, hiver 1992, p. 66-74.
  41. Lire par exemple J. Mellon, *Paroles d'esclaves. Les jours du fouet* [1988], Paris, (trad.) Seuil, 1991, notamment p. 130 et 215. Sur 21 témoignages recueillis, la grande majorité conservent un souvenir positif du maître. Faut-il tout rapporter à la zone grise ou bien aussi interpréter cette approche « conformiste » comme une forme à décoder, liée à la perspective infra-politique qui fait de l'esclave un acteur double ? C'est ce que pense Hélène Tronc dans la présentation de la vie de *Frédéric Douglass, esclave américain, écrite par lui-même*, Gallimard, 2006, p. 58-61. Elle présente les propos ironiques qui « *masquent le désespoir sous des dehors joués* ».
  42. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater la force du vote assimilationniste à la Martinique, même quand il s'agit expressément de choisir une plus grande autonomie, comme en 2003. En cela, la position des Martiniquais s'oppose à celle des Canaques de Nouvelle-Calédonie qui votent massivement pour l'indépendance, mais se trouvent contrariés dans leur dessein par leur situation de minorité. Ce sont aussi, on le voit bien, deux histoires sociales différentes.
  43. C'est le cas des USA qui sont à la fois colonie et métropole. W.B. Gatewood, *Aristocrats of Color. The Black Elite, 1880-1920*, Fayetteville, Arkansas University Press, 2000.

44. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, (trad.) Paris, Kargo, 2003, p 97.
45. Sur cette illusion institutionnaliste : J.-P. Sainton, « Perceptions de la cohérence institutionnelle : une mise en perspective historique », in C. Emeri, J.-P. Sainton, F. Rénon et J. Méron, (dir.), *La question statutaire en Guadeloupe, Guyane et Martinique. Eléments de réflexion*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2000 ; J. Dumont, *L'amère patrie. Histoire des Antilles françaises au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2010, p 11.
46. R. Toumson, « Les littératures caribéennes francophones. Problèmes et perspectives », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 55, 2003, p. 103-121. La virulence avec laquelle les békés se sont toujours abstenus de déclarer haut et fort l'abomination de l'esclavage, leur discret repli dans le silence (mis à part quelques rares audacieux parmi eux (voir le chapitre VI)), en disent long sur le maintien de cet habitus ancestral profondément ancré dans les plis du cerveau.
47. D. Baronov & K. Yelvington, « Ethnicity, Race, Class and Nationality », in R.S. Hillman and T.J. D'Agostino, *Understanding the contemporary Caribbean*, Kingston, Boulder, 2003, p. 225-256.
48. D'une certaine manière, la posture de Fanon est comme le miroir inversé des violences anciennes subies. C'est en détruisant physiquement le colon que l'on supprime celui qui a abaissé physiquement et moralement ses ancêtres.
49. *La grande béké*, Paris, Robert Laffont, Presses Pocket, 1989. D'ailleurs le lien de reconnaissance avec les anciens esclavagistes est explicitement affirmé et revendiqué dans l'exergue au roman : « À tous les grands békés, à ceux qui ont existé, à ceux qui existent encore. »
50. M.C. Rochman, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, Paris, Karthala, 2000, note 18 p. 17.
51. L. Lowe, « The Intimacies of Four Continents », in A.L. Stoler (dir.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, op. cit. p. 191-212.
52. Selon un autre historien, les chiffres sont les suivants : « À titre comparatif, la population de la colonie, selon le recensement de 1774, était de 20247 Blancs, 6036 gens de couleur et 240095 esclaves », dont 4 à 5 000 militaires de troupes. C. Frostin, « «Les enfants perdus de l'État» ou la condition militaire à Saint-Domingue au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales de Bretagne*, tome 80, n° 2, 1973, p. 317-343.
53. Extrait de débats à l'Assemblée constituante, 8 mars 1790, Archives départementales de la Martinique, Côte I J 133. Ce texte d'un parlementaire est aussi fondamental de par sa portée. Les mulâtres vont acquérir, par la loi du 4 avril 1792, le droit de vote, égalité politique que les Blancs planteurs ne voulaient pas leur concéder. D. Rijoulet-Rose,

- « Assimilationniste «de couleur» contre autonomisme «blanc» : de la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1848 », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, juillet 1998, p. 78-109. Mais suite à l'épopée impériale, il faudra attendre 1832 pour que les mulâtres gagnent à nouveau le droit d'entrée dans le jeu de la représentation nationale. P. Motylewski, *La société française pour l'abolition de l'esclavage, 1834-1850*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 12.
54. F. Régent, *Esclavage, métissage, liberté. La Révolution française en Guadeloupe, 1789-1802*, Paris, Grasset, 2004, notamment p. 404-405.
  55. O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbes, Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, p. 154 et 155.
  56. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome II, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 87.
  57. S.L. Dawdy, « Proper Caresses and Prudent Distance: A How-To Manual from Colonial Louisiana », in A. L. Stoler (dir.), *Haunted by Empire, op. cit.*, p. 140-162.
  58. P. Bruneteaux, *Devenir un dieu, le nazisme comme religion politique. Esquisse d'une théorie du dédoublement*, Paris, Publibook, 2004. Un article plus comprimé sur la question : « Survivre, résister, créer. L'exemple des poèmes dans les camps de concentration », I. Sommier & X. Cretiez (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique. Chemins de traverses avec P. Braud*, Rennes, PUR, 2012, p. 191-208.
  59. M. Duchet, « Esclavage et marronnage : le héros noir », M. Dorigny (dir.), *Esclavage. Résistances et abolitions*, Paris, Éditions du CTHS, 1999, p. 91-98.
  60. *La grande béké*, *op. cit.*, respectivement p. 83, 121, 199.
  61. Pendant les quatre siècles d'esclavage, les békés peuvent aussi s'appuyer sur une force armée. Cependant, tant par la faiblesse quantitative de la garnison qu'à cause de la lenteur de son déplacement, ils savent très bien qu'ils pourraient être exterminés bien avant leur arrivée. Le régime plantationnaire, sur des îles morcelées par les mornes, impose une gestion quasi autarcique de la répression.
  62. « *Despite the centrality of representation, however, the significance of postcolonial analysis, indeed that which distinguishes it from postmodern views of discursive change, is its insistence on the importance of the material realities of post-colonial life* », trad. de l'auteur, B. Ashcroft, *On post-colonial futures. Transformations of colonial culture*, London & New York, Continuum, 2001, p. 4.
  63. V.M. Keith & C. Herring, « Skin Tone and Stratification in the Black Community », *op. cit.*, p. 760-778.
  64. Pour lire une des analyses les plus fouillées des trois groupes békés, mulâtres et nègres, sous l'Ancien régime, L. Elisabeth, *La société*

- martiniquaise aux XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles*, 1664-1789, Paris, Karthala, 2003.
65. L. Abel, « Les livres de couleur à la Martinique de 1815 à 1848 », mémoire de Master, université Antilles-Guyane, octobre 1999, p.7 et 95.
66. C'est d'ailleurs la thèse centrale d'A. Rémy à propos du duvaliérisme. « The Duvalier Phénoménon », *Caribbean Studies*, vol. 14, n° 2, juillet 1974, p. 38-65.
67. Sur la question de la spoliation des anciens esclavagistes qui poursuivent leur existence sur leur habitation, lieu légal du « crime contre l'humanité » au sens de la loi française, M. Giraud, « Le passé comme blessure et le passé comme masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer », *Cahiers d'études africaines*, EHESS, n° 173-174, 2004/1, p. 64-79.
68. « Certains historiens omettent même l'activité des livres dans les journées de 1848 ». L. Abel, *Les livres de couleur à la Martinique de 1815 à 1848*, op. cit., p. 10. Si un Noir sur cinq est propriétaire d'esclave, pour quatre békés, au moment de la Libération de 1848, cela signifie que la zone grise ne peut être réduite au rôle d'un auxiliaire (répressif) mais qu'elle est structurellement alignée sur l'ordre colonial. Cela signifie que ce sont les « nègres » qui se sont rebellés pendant cette année cruciale, tandis que cette fraction des mulâtres voyait ses intérêts atteints. Et ce n'est que dans le courant des années 1830 – pas avant – (G. Sainton, « Les nègres en politique. Couleur, identité et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle », mémoire d'histoire, université de Provence, 1997, p. 107) que les représentants mulâtres (dont Bissette) vont prendre parti pour l'abolition de l'esclavage, dans la queue d'un peloton qui comprend bien avant eux les abolitionnistes blancs anglais puis les abolitionnistes blancs français.
69. G. Foremann, « Who's Your Mama? «White» Mulatta Genealogies, Early Photography and Anti-Passing Narratives of Slavery and Freedom », Occidental Collège, Oxford University Press, octobre 2002. [http://works.bepress.com/gabrielle\\_foreman/9](http://works.bepress.com/gabrielle_foreman/9)
70. Le capitalisme marchand ou industriel produisant une dialectique du prolétariat urbain et de la misère, du djobeur et du repli sur le jardin créole, la petite paysannerie des mornes, les mouvements culturels dissidents caribéens, le prolétariat/petit artisanat métropolitain surtout présent au Marin et dans les bourgs du Sud, essentiellement zone du tourisme.
71. Liens découlant d'abord du « viol originel » puis des appariements tactiques de la femme esclave voulant sauver son enfant de la condition servile. Tout le colorisme en découle. Mais les liens du sang s'entendent aussi des liens entre guerriers. Que l'on pense aux mulâtres de Saint-

- Domingue venant convaincre les élus esclavagistes, repliés dans le club Massiac, en 1789, qu'ils peuvent compter sur leur force numérique de plusieurs dizaines de milliers pour abattre les rebelles nègres esclaves.
72. J.C. William, F. Reno & F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, Paris, Karthala, 2012. Notamment p. 6 sur la « marginalisation des autorités politiques ». Mais il faut reconnaître que cet ouvrage fait l'impasse sur les différents rôles et interventions des acteurs politiques locaux.
  73. P. Weidling, *L'hygiène de la race*, Paris, La Découverte, 1998 ; A. Pichot, *La société pure*, Paris, Flammarion, 2000 ; O. Lecour-Grandmaison, *Coloniser, exterminer*, Paris, Fayard, 2006.
  74. Sur l'ethnocide engendré sur les Mandjias du fait d'une astreinte systématique au portage, A. Gide, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, [1927], (rééd.) Folio, 1995, p. 88-94.
  75. P. Gaboriau, *SDF à la Belle époque*, Paris, Aubier-Montaigne, 1997.
  76. A. Londres, *Dante n'avait rien vu*, Paris, UGA, 10/18, 1975.
  77. M. Sefil, *Évolution institutionnelle et politique des Antilles. Le cas de la Martinique, Guyane*, Ibis rouge éditions, 2003, p. 88.
  78. J.M. Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1994.
  79. D. Fassin et E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 1997.
  80. « L'espace carcéral de l'esclave sur l'habitation coloniale aux Antilles », in tome I « Les esclavages. De l'Antiquité à la veille de la Révolution de 1789 », *Les cahiers du patrimoine*, n° 17-18, mai 2000, p. 158-162. Dans l'introduction au tome II consacré aux années 1789-1848, les intellectuels reconnus du Conseil régional décrivent la structure socioraciale entre les « Blancs, gens de couleur libres et nègres esclaves » tout en reconnaissant que « en général, le sort des esclaves ne touche guère les libres ». *Les cahiers du patrimoine*, n° 19-20, 2005, p. 4 et 7.
  81. P. Blanchard & S. Lemaire, *Culture coloniale. La France conquise par son Empire*, Paris, Autrement, 2003.
  - F. Vergès, « Une citoyenneté paradoxale, affranchis, colonisés et citoyens des vieilles colonies », in C. Georgel, *L'abolition de l'esclavage. Un combat pour les droits de l'homme*, Paris, Ligue des droits de l'homme/Éditions Complexes, 1998, p. 19.
  82. O. Lara & I. Fischer-Blanchet, « Abolition ou destruction du système esclavagiste ? », in M. Dorigny (dir.), *Les abolitions de l'esclavage*, PUV/Unesco, 2005, p. 337 ; N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies. 1820-1851. Analyse et documents*, Paris, Karthala, 2000, p. 248.
  83. *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 3.

84. *De l'oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 207.
85. Cette étanchéité dérive du mode de production spécifique et des classes sociales qui l'incarnent, d'une part, et d'autre part, du travail politique de séparation. Même pendant la période révolutionnaire (entre 1789 et 1794), le « corps législatif » refuse d'intervenir dans les affaires antillaises « à qui la connaissance de ces localités était presque toujours étrangère [...] Ce régime est barbare, mais il y aurait une plus grande barbarie à vouloir y porter les mains ». Extrait de débat à l'Assemblée constituante, 8 mars 1790, Archives départementales de la Martinique (par la suite ADM), Côte I J 133. On ne sait pas s'il s'agit d'un propos secret tenu dans une commission parlementaire ou d'un débat en séance plénière.
86. J. Valluy (dir.), « L'Europe des camps. La mise à l'écart des étrangers », *Cultures et Conflits*, n° 57, 2005 ; M. Bernardot, *Camps d'étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2008. Ces recherches révèlent la poursuite des logiques coloniales déterritorialisées au travers des objectifs de « *confinement des étrangers* ».
87. Extraits de correspondances entre administrateurs, cités par A. Gisler, in C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 75.
88. K.R. Dungy, « Live and let Native and Immigrant Free people of Color in Early Nineteenth Century Puerto Rico », *Caribbean Studies*, vol. 33, n° 1, p. 79-111.
89. F. Régent, *Esclavage, métissage et liberté*, *op. cit.*
90. *Ibid.*, p. 67.
91. « Les libres de couleur dans les capitales de Saint-Domingue : fortune, mentalités et intégration à la fin de l'Ancien Régime (1776-1789) », thèse d'histoire, Bordeaux III, 1999.
92. *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste. L'affranchi dans les possessions françaises de la Caraïbe (1635-1833)*, Paris, Dalloz, 1967.
93. J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe (Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles)*, tome II, *Le temps des matrices : économie et cadres sociaux du long XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2012, p. 163-165.
94. *Ibid.*, p. 163-165
95. *Ibid.*, p. 307. Dans l'introduction du chapitre VI « Structures sociales et diversité des conditions ».
96. *Ibid.*, p. 309.
97. L'expression est de D. Scott, *Refashioning Futures*, California, Princeton University Press, 1999, chapitre III.
98. A. Mbembe, *The Post Colony*, California, California University Press, 2001.
99. A. Bogues, « Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections », *op. cit.*, p. 13.

100. P. Bruneteaux & V. Rochais, *Le carnaval des travestis*, Martinique, Éditions Lafontaine, 1996.
101. De par le jeu de la violence, l'ordre totalitaire suscite nécessairement son contraire : un mode de fonctionnement ordinaire ambivalent caractérisé par la peur et la soumission mais aussi par la dissidence (évasion, marronnage, contournement, meurtre dans le suicide, empoisonnement, infanticide, soulèvement...). Les contes antillais regorgent d'histoires de luttes contre le maître figuré sous les traits du diable. Le plus souvent, le « nègre » en sort vainqueur grâce à la ruse du « compère lapin ». JJ.L. Jamard & M. Giraud, « Travail et servitude dans l'imaginaire antillais. Une littérature orale en question », *L'Homme*, tome XXV, n° 96, 1985, p. 77-96.
102. « *Les relations entre employeurs et travailleurs sont hautement personnalisées (« face to face »), et elles s'accompagnent d'un réseau implicite d'obligations mutuelles* ». « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique », *Cahiers des Amériques latines*, op. cit., p. 39.
103. S.L. Dawdy, « Proper Caresses and Prudent Distance: A How-To Manual from Colonial Louisiana », in A. L. Stoler (dir.), *Haunted by Empire*, op. cit.
104. R.E. Reddock, « Femmes et esclavage dans les Caraïbes », in M. Diouf & U. Bosma, *Histoires et identités dans la Caraïbe. Trajectoires plurielles*, op. cit.
105. J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe*, op. cit., p. 328.
106. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, op. cit., p. 164.
107. Signalons tout de même, d'après les récits de voyageurs ou des quelques biographies reconstituées, que les peines et les tortures sont variables d'un domaine à un autre. Certains maîtres n'affichent presque jamais leur toute-puissance, leur paternelle affection suffisant à faire tourner la boutique. D'autres se signalent comme particulièrement cruels. J. Mellon, *Paroles d'esclaves. Les jours du fouet*, (trad.) Paris, Seuil, 1991 ; F. Douglass, *Mémoires d'un esclave*, Paris, (trad.) Lux, 2004.
108. *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, La Découverte, 2005, p. 241-246.
109. G. Cabort-Masson, *Martinique. Comportements et mentalité*, op. cit., p. 27.
110. De Jaham, *La grande békée*, op. cit., p. 144-145.
111. F. Régent, *Esclavage, métissage et liberté*, op. cit., p. 166.
112. Marquis Poyen de Sainte-Marie, « De l'exploitation des sucreries ou Conseils d'un vieux planteur aux jeunes agriculteurs des colonies », 1792. <http://www.nemappelezpascreole.org/> Certains historiens évoquent 1787 : <http://cths.fr/co/communication.php?id=999>
113. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, op. cit., respectivement p. 160 et 184.

114. *La Martinique, op. cit.*, p. 28.
115. *La grande béké, op. cit.*, p. 13-14.
116. *Ibid.*, p. 96.
117. *Ibid.*, p. 120.
118. *Ibid.*, p. 212-215.
119. Cité par J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe, op. cit.*, p. 332.
120. *Ibid.*, p. 23.
121. P. Eve, *op. cit.* ; B.L. Moore, B.W. Higman, C. Campbell., P. Bryan, *Slavery, Freedom and Gender. The Dynamics of Caribbean Society*, Barbados, University of the West Indies Press, 2001.
122. A. Nicolas, tome I, *op. cit.*, p. 168.
123. A. Nicolas, tome I, *op. cit.*, p. 180 ; N. Schmidt, *op. cit.*, p. 67.
124. A. Nicolas, tome I, *op. cit.*, p. 184.
125. N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, Paris, Karthala, 2000, p. 66.
126. V. Schœlcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage, op. cit.*, p. 73.
127. M.R. de Jaham, *La grande béké, op. cit.*, p. 125-127.
128. C. Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste, op. cit.*, p. 5.
129. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 189.
130. A. Nicolas, tome I, *op. cit.*, p. 175.
131. V. Schœlcher, *Des colonies françaises, op. cit.*, p. 67.
132. P. Eve, *op. cit.*, p. 56.
133. M.C. Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise, op. cit.*
134. J. Mellon, *Paroles d'esclaves, op. cit.*
135. F. Régent, *Esclavage, métissage et liberté, op. cit.*, p. 198.
136. J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et Civilisation de la Caraïbe, op. cit.*, p. 346.  
Et pour la Guadeloupe : F. Régent, *Esclavage, métissage, liberté, op. cit.*
137. J.-P. Sainton (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe, op. cit.*, p. 347.
138. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 182.
139. L. Abel, *op. cit.*, p. 14.
140. *Ibid.*, p. 83.
141. *Ibid.*, p. 84.
142. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 244.
143. L. Elisabeth, *La société martiniquaise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, op. cit.*, p. 66-67.
144. L. Elisabeth, *La société martiniquaise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, op. cit.*, p. 54-80.
145. Archives nationales des colonies, F3250, folio 977, cité par L. Elisabeth, *ibid.*, p. 68.
146. Sur tous ces thèmes, M.C. Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise, op. cit.*, p. 9-75.

147. *Ibid.*, p. 51.
148. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 190.
149. *Ibid.*, p. 249.
150. F. Vergès, *Abolir l'esclavage*, *op. cit.*, p. 51.
151. N. Schmidt, *Les abolitionnistes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 68-69.
152. A. Nicolas, *op. cit.*, p. 187.
153. E. Mesnard, « Les mouvements de résistance dans les colonies françaises : l'affaire Bissette (1823-1827) », in Dorigny, *Les abolitions*, *op. cit.*, p. 296.
154. S. Yaya, *La bourgeoisie de couleur*, Fonds régional de l'UAG, Martinique, (sans date), p. 13.
155. N. Schmidt, *Les abolitionnistes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 72-73.
156. *Ibid.*, p. 83.
157. *Ibid.*, p. 82-83, 106.
158. *Ibid.*, p. 112-113.
159. V. Schœlcher, *Des colonies françaises*, *op. cit.*, p. 60.
160. Pour une déconstruction remarquable de l'habitus de V. Schœlcher, O. Lara, *De l'oubli à l'histoire*, *op. cit.*
161. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 183.
162. N. Schmidt, *Les abolitionnistes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 60.
163. *Ibid.*, p. 242.
164. *Ibid.*, p. 244.
165. *Ibid.*, p. 182.
166. *Ibid.*, p. 118.
167. *Ibid.*, p. 119.
168. J. Benoist, « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique », *op. cit.*, p. 21-22 et 44.
169. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 245.
170. Y. Bénot, « La chaîne des insurrections d'esclaves dans les Caraïbes de 1789 à 1791 », in M. Dorigny, *Les abolitions*, *op. cit.*, p. 183.
171. L. Abel, *Les livres de couleur*, *op. cit.*, p. 60.
172. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome I, *op. cit.*, p. 264.
173. E. Mesnard, in Dorigny, *Les abolitions*, *op. cit.*, p. 293-297.
174. cité in Mesnard, *op. cit.*, p. 296.
175. *Ibid.*
176. N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 250.
177. R. Hart, « L'esclavage et les racines du racisme britannique », in M. Dorigny, *Les abolitions*, *op. cit.*, p. 323.
178. E. Mesnard, « Les mouvements de résistance... », *op. cit.*, p. 297.
179. N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 251.
180. M. Cottias, *D'une abolition, l'autre*, *op. cit.*, p. 89.
181. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, Paris, La Martinière, 2003, p. 15 ; L. Abel, *op. cit.*, p. 20.

182. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, op. cit., p. 106.
183. N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage*, op. cit., p. 247.
184. *Ibid.*, p. 259.
185. F. Arzalier, « Les mutations de l'idéologie coloniale en France avant 1848 : de l'esclavagisme à l'abolitionnisme », in M. Dorigny, *Les abolitions*, op. cit., p. 301-308.
186. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, op. cit., p. 112.
187. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome II, op. cit., p. 87.
188. E. Mesnard, « Les mouvements de résistance » op. cit., p. 295.
189. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, op. cit., p. 135.
190. Se reporter aux travaux de S. Yaya, G. Sainton.
191. G. Sainton, *Les nègres en politique. Couleur, identité et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle*, op. cit., p. 13.
192. R. Price, *Le bagnard et le colonel*, Paris, PUF, 2000.
193. G. Sainton, *Les nègres en politique*, op. cit., p. 13-15.
194. *Ibid.*, p. 98.
195. F. Vergès, *Abolir l'esclavage*, op. cit., p. 22.
196. C. Liauzu (dir.), *Colonisation : droit d'inventaire*, Paris, Armand Colin, 2004.
197. A. Blérald, *Négritude et politique aux Antilles*, Paris, Éditions caribéennes, 1981, p. 24-25.
198. J. Dumont, *L'amère patrie*, op. cit., p. 66. Lire aussi p. 137 et s.
199. D. Macey, *Frantz Fanon. Une vie*, op. cit., p. 34-35.
200. J. Sméralda, *Philibert Duféal*, op. cit., p. 64.
201. G. Sainton, *Les nègres en politique*, op. cit., p. 170.
202. *Ibid.*, p. 186.
203. C. Chivallon, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2013, p. 32.
204. *Ibid.*, p. 207.
205. E. Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 43.
206. *Ibid.*, p. 24.
207. A. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, tome II, op. cit., p. 104.
208. *Ibid.*, p. 121.
209. *Ibid.*, p. 199. C'est aussi très net au travers de tout l'ouvrage de la sociologue consacrée au travail de la CGTM et du parti communiste à la Libération. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, op. cit.
210. C'est ce qui ressort très clairement de la position du PCM et des témoignages des militants. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, op. cit., p. 62, 126-128, 247-248.
211. R. Confiant, *Aimé Césaire*, op. cit., p. 85.
212. Quelques éléments d'analyse sont proposés dans les chapitres VI et VII.
213. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, op. cit., p. 236-237 et 245.

214. *Ibid.*, p 245.
215. M. Giraud, « Faire la Caraïbe, comme on refait le monde », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Revue du CRPLC, 2003-2004, n° 14, p. 81-108.
216. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, *op. cit.*, p. 141, 239 et 270.
217. Absence de droits, maintien des tutelles patriarcales, notamment avec la pérennisation de la hiérarchie de la période esclavagiste sur la plantation (commandeur, gèreur, économes, domesticité...), usage de pressions systématiques contre la protestation. *Ibid.*, p. 66 et 163. Pour comparer la plantation békée des années 1950 avec celle du sud des USA à la même époque, T. Kennedy, *L'Amérique raciste*, Tour d'Aigues, (trad.) Éditions de l'Aube, 1990.
218. Grâce à ses informateurs, notamment Gery l'Étang l'indianiste, on découvre l'enfance en partie indienne du chantre de la négritude.
219. Lire par exemple le très culturaliste article d'une chercheuse de l'école bourdieusienne, L. Proteau, « Entre poétique et politique. Aimé Césaire et la négritude », *Sociétés contemporaines*, 2001/4, n° 44, p. 15-39. Elle renvoie à une note les origines sociales de l'intellectuel, sans s'interroger sur les rapports différenciés de classe et de race. Elle parle ainsi de « nègre rebelle en poésie », reprenant le cliché du dualisme entre « Blanc » et « Noir », sans jamais se pencher sur les classes intermédiaires et leurs effets dans la construction idéologique de la négritude.
220. Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 69.
221. *Ibid.*, p. 76.
222. *Ibid.*, p. 78.
223. D'ailleurs, R. Confiant note à propos du commandeur indien Zwazo (qui le connut enfant) qu'il subit moqueries et jets de pierre à l'école du fait de son statut méprisé de « kouli ».
224. *Ibid.*, p. 86.
225. L'autobiographie d'A. Maxime, orphelin devenu prêtre, fourmille d'indications sur le mépris racial qui a affecté sa scolarisation au petit séminaire dans les années 1940/1950. *De la Martinique aux vents du large*, Paris, Karthala, 2006.
226. *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, *op. cit.*, p. 176. « La bêtise, la lenteur d'esprit, l'absence de sérieux dans le travail, etc., apparaissent dans 86,4 % des cas comme une caractéristique des élèves bruns et noirs... Les traits concernant la brutalité, la sauvagerie, etc., sont principalement dirigés par des élèves de toutes couleurs contre les Bruns et les Noirs (70,2 % des cas) ». *Op. cit.*, p. 219.
227. A. Lucrèce, *Frantz Fanon et les Antilles*, *op. cit.*, p. 53.
228. D. Macey, « «I'am My Own Foundation». Frantz Fanon as a Source of Continual Political Embarrassment », *Theory, Culture, Society*, vol. 27, (7-8), 1995, p. 33-51.

229. S. Broccholichi, « Organisation de l'école, pratiques usuelles et production d'inégalités », thèse de sociologie, Paris, EHESS, 1994.
230. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 41.
231. L'opposition classique entre la négritude marxiste et surréaliste d'un côté et, de l'autre, la négritude africaniste, est largement à reprendre. En effet, la position africaniste est largement sous-tendue par un humanisme qui est profondément occidental, sans même parler de la forme poétique. J. Goes, « Littératures francophones d'Afrique noire ». <http://www.vlrom.be/pdf/044goes4.pdf>
232. R. Confiant, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 297.
233. Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 297. En ce sens, R. Confiant ne peut pas dire, par ailleurs, que Césaire est « un nègre happé par les mulâtres ». Raccourci qui manque de faire état des déclinaisons et passerelles symboliques impossible à connecter sans s'appuyer sur ses expériences de jeunesse.
234. *Antilles déjà Jadis*, précédé de *Tracées*, Paris, Jean-Michel Place, 1999, p. 60-61.
235. *Ibid.*, p. 68.
236. *Ibid.*, p. 74-75.
237. A. Césaire a-t-il fait l'expérience d'un racisme plus modéré en France ? Ses pairs d'Ul'm l'ont-ils valorisé ? Rien n'est moins sûr. Si certains intellectuels pouvaient être moins racistes, le milieu parisien, en tant que tel, ne devait pas être facile à vivre dans le contexte des cultures coloniales et des expositions dites « universelles ».
238. D. Macey, « «I'am My Own Foundation». Frantz Fanon as a Source of Continual Political Embarrassment », *op. cit.*, p. 38.
239. R. Confiant, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 190.
240. D.A. Murray, « The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais », *op. cit.* L'auteur met en perspective la version moderne de cette allégeance coloniale, notamment les formes négociées, avec le PPM et sa digestion de la décentralisation, de l'alignement de la politique culturelle locale sur les cadres d'un nationalisme français toujours célébré. L'os à ronger étant la promotion d'une culture collective locale opposée à la culture de l'individualisme français, dont le profit majeur, pour « les élites bureaucratiques et politiques », réside dans une idéologie consensualiste de l'égalité fraternelle dans la possession de cette culture antillaise, laquelle masque simultanément les intérêts propres de cette élite que l'auteur contracte, pour le propos, dans le refus de dire la persistance des logiques raciales et dans le cela va de soi conservateur du Français hégémonique sur le créole de par la tradition qu'ont les « *Martinique's middle to upper classes* » d'envoyer leurs enfants étudier en France, dans un « système éducatif aliénant ».

241. R. Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 174.
242. « *On trouve d'ailleurs plus d'un trait shakespearien dans son théâtre, que ce soit dans le personnage de l'homme d'État, comme le roi Christophe ou Lumumba, obsédante figure du visionnaire chargé de guider un peuple qui ne le suit pas* ». R. Bonneau, *Une Tempête d'Aimé Césaire, l'utilisation d'un thème shakespearien pour un théâtre nègre*. <http://www.reunion.iufm.fr/Recherche/Expressions/10/Bonneau.pdf>.
243. L'écrivain de la créolité évoque aussi la sécularisation d'une culture religieuse qui en appelle à la pureté de la négritude dans une posture de rédempteur contre une culture irrémédiablement souillée par l'esclavage. Un schème purificateur « culturel » que Fanon exploitera, lui, dans le passage à l'acte et la mise à mort du bourreau. Tandis que d'autres, à Haïti ou en Jamaïque, consacreront au travers d'un rôle de guide pédagogique omniscient et sanglant en direction d'un peuple à rééduquer.
244. R. Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 171.
245. *Ibid.*, p. 95.
246. *Ibid.*, p. 277.
247. *Ibid.*, p. 198.
248. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, *op. cit.*, p. 220-222.
249. Notamment au travers de son travail caricatural de réhabilitation de l'élu Lagrosillière « *alors que c'est un mulâtre qui a trahi* ». Un militant communiste in J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, *op. cit.*, p. 221.
250. R. Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 284.
251. *Ibid.*, respectivement p. 259 et 251-252.
252. *Ibid.*, p. 153.
253. Entretien réalisé à la mairie de Fort-de-France, février 2008.
254. Notamment en dénonçant un complot contre le PPM et la recherche de déstabilisation du pouvoir d'Aimé Césaire. R. Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 189-252.
255. R. Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 190.
256. *Ibid.*, p. 182.
257. *Ibid.*, p. 171.
258. [http://www.lexpress.fr/actualite/politique/le-mouvement-se-durcit-en-guadeloupe\\_741101.html](http://www.lexpress.fr/actualite/politique/le-mouvement-se-durcit-en-guadeloupe_741101.html).
259. F:\livre zone grise\mulâtres janvier 2013\Victorin Lurel «La Guadeloupe est au bord de la sédition»– Le Nouvel Observateur.htm.
260. Interview d'Elie Domota à Rue 89 du 3 février 2009. <http://www.rue89.com/2009/02/03/guadeloupe-le-leader-du-mouvement-sexplique>.
261. E. Nabajoth, « Le mouvement social de janvier 2009, un mouvement identitaire ? Les paradoxes de l'identité politique », in J.C. William, F. Réno et F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, Paris, Karthala, 2012, p. 259-290.

262. F. Réno, « L'étatisation du mouvement social », in J.C. William, F. Réno et F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, op. cit., p. 341-358.
263. *Ibid.*, p. 353.
264. In J.C. William, F. Réno et F. Alvarez, *Mobilisations sociales aux Antilles. Les événements de 2009 dans tous les sens*, op. cit., p. 95-126.
265. B. Samuel, *La crise de 2009 en Guadeloupe, le rôle des statistiques dans le dialogue social*, Focales, Paris, AFD/Science-Po/CERI, 2012.  
<http://www.afd.fr/webdav/site/afd/shared/PUBLICATIONS/RECHERCHE/Scientifiques/Focales/11-Focales.pdf>
266. S. Mam Lam Fouck, « Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste : une laborieuse reconnaissance », *Journal des Africanistes*, tome 70, fascicule 1-2, 2000, p. 145-171.
267. Dispositif mis en place par C. De Gaulle et M. Debré, visant la migration des Antillais vers la « métropole » afin d'absorber le trop-plein de main-d'œuvre et éviter d'éventuelles contestations populaires face au chômage de masse. Il sera supprimé sous F. Mitterrand en 1981.
268. J. Daniel parle de « *la volonté longtemps affichée par le pouvoir central français, d'éradiquer les lieux de résistance collective à travers les tentatives répétées d'assignation d'une identité par le haut* ». J. Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, XXXII, 4, 2002, p. 589-600.
269. J. Daniel évoque la « *condamnation sans appel de la culture locale et de la langue créole* » qui a « *bénéficié du soutien de certaines catégories sociales locales* ». *Ibid.*, p. 591.
270. F. Vergès, *Abolir l'esclavage*, op. cit., p. 23 et 36.
271. Les musées du crime, des camps de la mort, de la guerre, de la torture, attestent aisément de l'existence de possibilités d'élaborer un « *lieu d'oubli actif* » (J.-L. Déotte). C.A. Celius, « L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement », *L'Homme*, vol. 38, n° 145, 1998, p. 249-261.
272. M. Cottias, « « L'oubli du passé » » contre la « *citoyenneté* » : troc et ressentiments à la Martinique », F. Constant et J. Daniel, *50 ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 293-313 ; O. Lara, *De l'oubli à l'histoire, Espace et identité caraïbes, Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, p. 151-207.
273. C. Chivallon, « Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises », *L'Homme*, 2006/4, n° 180, p. 7-41.
274. *op. cit.*, p. 31.
275. F. Régent, *Esclavage, métissage et liberté*, op. cit., p. 31.

276. Cette vision classique de la performance économique et technique est d'ailleurs contestée par E. Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 98-99. Il parle lui de stagnation « depuis deux siècles ».
277. « Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises », op. cit., p. 22-23.
278. Eichstedt, J.L. & S. Small, *Representations of Slavery: Race and Ideology in Southern Plantation Museums*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2002.
279. Largement reconnue par la communauté scientifique, elle publie des ouvrages académiques qui s'alignent sur les recherches actuelles. Elle participe aussi au travail de déconstruction de la mémoire officielle.
280. Il est étonnant que M. Cottias puisse affirmer que la zone grise n'avait que peu d'importance sur les habitations. Travaillant sur les listes de dénombrement des esclaves, elle note : « *Le commandeur et la commandeuse ne sont même pas mis en tête de liste (ce qui montre que l'on n'attachait que peu d'importance à la hiérarchie sur les habitations martiniquaises) et les esclaves ne sont pas énumérés selon leurs activités : Zacharie, 33 ans, nègre de houe est noté avant Séverin, 34 ans qui est commandeur.* » « Ordre de raison ou raisons d'ordre. Les dénombrements des habitations de la Martinique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles », *Population*, 1988, vol. 43, n<sup>o</sup> 3, p. 660-664. Comment, suite à la lecture des travaux des historiens sur l'importance de la mobilisation de la zone grise en cas de déviance ou de troubles plus importants, est-il possible d'inférer un tel propos en étudiant ces listes ? La connaissance pratique d'un phénomène n'est-elle pas en décalage avec sa représentation « normative » (administrative, juridique) ? On l'a vu d'ailleurs à propos du décalage flagrant entre la liste des droits de l'esclave, aussi bien dans le Code noir que dans la réglementation interne en usage sur l'habitation du père Labat, et les usages réels tels qu'ils sont notamment rapportés dans les mémoires d'un Bernardin de Saint-Pierre (note 283). Cette rapidité d'exécution dans l'interprétation est plus que douteuse. Une comparaison entre deux articles évoquant le même événement historique, celui d'Oruno D. Lara et celui de Myriam Cottias, révèle une certaine conduite d'euphémisation de l'historienne. Évoquant les effets de l'abolition de 1848, le premier dit : « *Les colonisés « nouveaux libres » de 1848 furent réduits à l'impuissance par des méthodes coercitives plus sophistiquées. Une machinerie complexe fut mise en place dès 1848 pour assurer la production de l'oubli. Les planteurs blancs créoles continuèrent à dominer l'économie coloniale. Ils obtinrent une indemnité de 120 millions de francs [...] Les esclaves libérés ne reçurent aucune indemnité ni lopin de terre. Ils s'aperçurent que le décret d'avril autorisait leurs maîtres à se saisir de leurs cases et des jardins qu'ils avaient pris tant de soin parfois à constituer. Expulsés par les anciens maîtres, les travailleurs et leurs familles durent en outre abandonner leurs volailles, voire même des bestiaux et un mobilier*

*sommaire fabriqué de leurs mains.* », O. D. Lara, *De l'oubli à l'histoire*, op. cit., p. 151-152. La seconde dit : « *Les Républicains offrent ainsi aux nouveaux affranchis, qui constituent 60 % de la population totale de la Martinique, l'égalité politique et sociale, la citoyenneté pleine et entière, le droit à un travail salarié, l'accès à la terre, l'éducation et une respectabilité définie selon les critères de l'époque [...]. C'est autour de la question de la terre que le ressentiment explose brutalement pour trouver des moments de pacification grâce à des négociations entre propriétaires (sic) et travailleurs. Tout de suite la formule du contrat d'association se développe avec ses désavantages, ses inégalités et ses désaccords entre les parties.* (sic) », « L'oubli du passé contre la citoyenneté : troc et ressentiment à la Martinique », op. cit., p. 294 et 309. On appréciera à sa juste valeur cette dernière expression de « respectabilité » dans un contexte de travail forcé relevé par l'historiographie caribéenne exploitée dans cet ouvrage. Tout le propos fait penser à une sorte de conflit collectif moderne entre « propriétaires » et « travailleurs » comme elle dit, refusant ici les termes clairs, socioraciaux de békés et de nègres dans une relation coloniale maintenue. Mais le plus surprenant, dans sa démonstration, est le recours presque systématique aux mémoires d'un colon – Pierre Dessales – pour attester de la réalité des réformes sur la plantation et le « contrat d'association ».

281. Travaillant depuis 2004 sur la pauvreté dans cette île, j'ai constaté, lors des entretiens menés auprès de dominés, notamment des syndicats et des représentants de chômeurs, que la contestation trop appuyée n'a pas même besoin d'être réprimée par les patrons visés. Elle est d'abord muselée par les membres de la famille du protestataire qui ont peur de perdre leur emploi. L'interdépendance dans une petite île aggrave de manière exponentielle les allégeances des plus faibles envers les plus dotés en capital.
282. Bernardin de Saint-Pierre, que Gilbert Larose utilise, affirme dans un de ses passages : « *Il y a une loi faite en leur faveur appelée le Code noir. Cette loi favorable (sic) ordonne qu'à chaque punition ils ne recevront pas plus de 30 coups ; qu'ils ne travailleront pas le dimanche ; qu'on leur donnera de la viande toutes les semaines, des chemises tous les ans ; mais on ne suit pas cette loi.* » C'est dire que les belles listes de prestations auxquelles ont droit formellement les esclaves sur la plantation du père Labat, et que les organisateurs se sont empressés de dresser de manière autosuffisante, sont soit la preuve d'une naïveté qu'un historien averti dépasse dans les toutes premières années de son cursus, soit l'indicateur probant d'une intention manifeste d'euphémiser les violences exercées contre la marchandise humaine.
283. C. Cécile, « Mas et rites de Guadeloupe : un carnaval contestataire », C. Falguayrettes-Leveau (dir.), *Masques et mascarades*, Paris, musée Dapper, 2011.

284. Entretien informel après la visite de la Savane. Juin 2007.
285. Entretien formel mené avec J. Kabile, Savane des esclaves, avril 2008.
286. « Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises », *op. cit.*
287. M. J. Jolivet, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schoelchérisme au marronisme », *Cahiers d'études africaines*, 1987, n° 107-108, p. 287-309.
288. Janvier 2012.
289. M.-C. Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, *op. cit.*
290. Bien sûr, officieusement, leurs liens avec les ministres de tutelle, voire avec les présidents de la République et les chefs d'État étrangers sont incontestables. Ils apparaissent clairement dans le documentaire « Les derniers maîtres de la Martinique », Canal+, 2009.
291. On ne revient pas sur ces deux dimensions, qui ont fait l'objet de la comparaison entre le site de Sainte-Marie (ancienne plantation du père Labat) et le site de Gilbert Larose, analyse qui vient d'être appuyée par l'examen du musée de la canne et celle du musée Dubuc.
292. Sur la distillerie Clément, les békés ont réussi le tour de force de donner la parole à des ouvriers et ouvrières qui expliquent longuement les procédés de fabrication à partir d'enregistrements audio en créole et en français. Quand la technicisation rejoint l'externalisation... C'est la victime elle-même qui endosse le rôle de guide technique pour bien faire sentir l'importance des enjeux du maître.
293. « *La case témoin des contraintes socio-économiques qui pèsent sur le statut de ses occupants* (sic). Ces contraintes font partie de l'économie de plantation. En ce sens, la case constitue un des éléments de base de la sphère la plus rudimentaire du système de l'habitation. Il n'est pas étonnant que l'intérieur de la case soit le reflet de cet état de fait dans la mesure où la structure architecturale intérieure (sic) tend à répondre avant tout aux exigences et aux besoins vitaux élémentaires (sic). Sa taille réduite en est le premier signe. » L'approche fonctionnaliste défendue ici laisse croire que l'esclave de l'habitation ou le travailleur post-colonial de la plantation (car on ne sait pas vraiment de quelle période les auteurs parlent) pouvait avoir son mot à dire sur son organisation (« tend à répondre »), représentation qui indique que « l'occupant » accepte les « contraintes qui pèsent sur lui ». Surtout, la précarité imposée est transformée en mode de vie parfaitement adapté à ses « besoins vitaux élémentaires ». Pensée de mulâtres, masqués derrière une anthropologie fonctionnaliste naturaliste cautionnant « sans mauvais dire » un système d'exploitation.
294. *Antilles déjà Jadis*, précédé de *Tracées*, *op. cit.*, p. 76-77
295. *The Negro Family in the United States*, Chicago & London, University of Chicago Press, [1939], 1967, p. 326-327.

296. J.C. William, « Du Brouillage. Droite et gauche en Martinique », *op. cit.*, p. 130.
297. J. Daniel, « L'espace politique martiniquais à l'épreuve de la départementalisation », F. Constant et J. Daniel, 1946-1996, *cinquante ans de départementalisation, op. cit.*, p. 223-226.
298. *Ibid.*, p. 226.
299. *Ibid.*, p. 227.
300. B. Castagnède, *La défiscalisation outre-mer*, Paris, PUF, 1987 ; J. Nosel, « Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique », in F. Constant et J. Daniel, 1946-1996, *cinquante ans de départementalisation, op. cit.*, p. 25-71.
301. P. Bruneteaux et J. Kabile, *L'innovation dans l'insertion à la Martinique*, ministère de l'Outre-mer/CRPLC, janvier 2012.
302. D. Lowenthal, « The Range and Variation of Caribbean Societies », in V. Rubin, Vera (ed.) *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*. New York, New York Academy of Sciences, 1960, p. 786-795.
303. M.G. Smith, « *Pluralism, Politics and Ideology in the Creole Caribbean* », *Comitas Institute for Anthropological Studies*, New York, Research Institute for the Study of Man. (Vera Rubin Caribbean series). <http://www.cifas.us/smith/books.html> (sans date) ; H. Degia, « Ethnic Minority Dominance in a Small -Island-Developing-state and the Implications for Development: The case of Barbados », thèse de doctorat en anthropologie, Center for International Studies of Ohio University, juin 2007.
304. B. Brereton, *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
305. La structure muséographique, d'après la comparaison entreprise par C. Chivallon avec d'autres travaux américains, révèle une forte proximité dans la mise en scène muséale de l'esclavage aux USA, même si là-bas ce sont semble-t-il presque exclusivement les élites blanches qui oblitèrent le passé. Mais l'immensité du territoire américain et l'absence de structures plantationnaires hors des quelques États du Sud ont noyé la classe mulâtre noire et les anciens planteurs au sein d'une structure politique et économique qui n'a presque pas de liens avec l'ancien système. La fusion de cet espace spécifique au sein de la nation américaine a largement dilué son expression locale, tant par l'ouverture aux structures capitalistes ordinaires des USA que par le jeu des migrations et des immigrations. Résultat : 10 % de Noirs afro-américains aux USA pour 95 % de Noirs en Martinique et plus de 60 % en Guadeloupe. Le poids morphologique des originaires d'Afrique ou, plus généralement des populations transportées (esclaves puis bossales africains, Indiens) sans oublier les

- minorités allogènes, agit lourdement sur la logique de pérennisation des habitus.
306. S. Mintz, *Caribbean transformation*, New York, Columbia University Press, 1989 ; J. Benoist, *L'archipel inachevé*, *op. cit.*
  307. S. Le Ménestrel, « Déclinaisons et enjeux de l'identité créole en Louisiane », in C.A. Celius, *Situations créoles. Pratiques et représentations*, Éditions Nota Bene, 2006, p. 219-229. En ce cas, la tripartition est presque identique à celle que l'on retrouve dans les DFA. Car, comme le dit M. G. Smith, la Louisiane est créole du fait de son identique lien au colonialisme, à l'esclavage et au système plantationnaire. *The Plural Society in British West Indies*. Los Angeles, University of California Press, 1965.
  308. J.-J. Reis, « Différences et résistances : les Noirs à Bahia sous l'esclavage », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n° 125, 1992, p. 15-34.
  309. « *During and after World War II, race relations in Puerto Rico became a favorite research topic for U.S. anthropologists like Siegel (1953) and sociologists like Charles Rogler (1943-1944) and Maxine Gordon (1949, 1950). For many scholars, the Island became the prototype of a «racial democracy» where whites, blacks, and mulattos coexisted peacefully* », J. Duany, « Anthropology in a postcolonial Colony: Helen I. Safa's Contribution to Puerto Rican Ethnography », *Caribbean Studies*, vol. 38, n° 2, 2010, p. 33-57.
  310. *Ibid.*
  311. M. Turner, *Slaves and Missionaries. The disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, (reed) Kingston, The Press University of the West Indies, [1982] 1998. La Jamaïque est la plus grande possession coloniale caribéenne des Anglais et aussi la plus achevée dans l'organisation plantationnaire. Dans son ouvrage, il apparaît très distinctement que le modèle de Murch s'applique. L'autoritarisme anglais ne laisse aucune place politique aux élites noires ; M.G. Smith, *The Plural Society in British West Indies*. Los Angeles, University of California Press, 1965, p. 6.
  312. C. Fergus, « *The siete partidas: a Framework for Philanthropy and Coercion during the Amelioration Experiment in Trinidad, 1823-1834* », *Caribbean Studies*, vol. 36, n° 1, 2008, p. 75-99.
  313. « Political Integration as an Alternative to Independence in the French Antilles », *American Sociological Review*, vol. 33, n° 4, 1968, p. 544-562.
  314. M. Satineau, *Contestation politique et revendication nationaliste aux Antilles françaises. Les élections de 1981*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 42.
  315. *Ibid.*, p. 546.
  316. Officiellement, L'empire britannique conserve les îles suivantes : Anguilla, Les Bermudes, les Îles Caïmans, les Îles turques et caïques, les Îles vierges britanniques et Montserrat. L'empire hollandais survit dans les Antilles

- néerlandaises et Aruba tandis que les USA possèdent une partie des Îles vierges et Porto Rico.
317. C.A.D. Charles, « Skin Bleacher's Representations of Skin Color in Jamaica », *Journal of Black Studies*, vol. 40, n° 2, 2009, p. 153-170. Notamment p. 154.
  318. D.C. Boyce & J. Monica, « Imperial Geographies and Caribbean Nationalism: At the Border between "A Dying Colonialism" and U.S. Hegemony », *The New Centennial Review*, vol. 3, n° 3, 2003, p. 151-174.
  319. J. Duany, « Anthropology in a postcolonial Colony: Helen I. Safa's Contribution to Puerto Rican Ethnography », *op. cit.*
  320. L. Jalabert, « Les violences politiques dans les États de la Caraïbe insulaire, 1945 à nos jours », AMNIS, *Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques*, n° 3, 2003. <http://amnis.revues.org/484>.
  321. G. Shankar, « Where the Present is Haunted by the Past. Disarticulating Colonialism's Legacy in the Caribbean », *op. cit.*
  322. *Ibid.*, p. 25.
  323. <http://www.ideologie-europeenne.fr/L-UE-et-les-pays-ACP-Afrique.html>
  324. N.B. Barnes, « Face of the Nation: Race, Nationalisms and Identities in Jamaican Beauty Pageants », *The Massachusetts Review*, vol. 35, n° 3-4, automne 1994, p. 471-492.
  325. A. Ceyrat, « Les Noirs à l'heure de l'indépendance jamaïcaine : histoire d'une majorité marginale », *Études caribéennes*, n° 13/14. <http://etudescaribeennes.revues.org/4083>.
  326. D. Baronov & K.A. Yelvington, « Ethnicity, race, Class and Nationality », *op. cit.*, p. 237.
  327. G. Shankar, « Where the Present is Haunted by the Past. Disarticulating Colonialism's Legacy in the Caribbean », *op. cit.*
  328. C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 85-86.
  329. La logique ternaire s'observe jusque dans la manière de fonctionner des marrons, ces nègres échappés qui, devenus libres, acceptent de réprimer les esclaves. À la Jamaïque, dans les années 1740, le chef rebelle Cudjoe négocie son territoire avec les Anglais et accepte, prix de sa liberté, de participer à la répression de soulèvements d'esclaves. M.C. Rochman, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, *op. cit.*, p. 39-41.
  330. F.W. Knight, *The Caribbean. The Genesis of a Fragmented Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
  331. A. Bagues, « Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections », *op. cit.* Morceaux choisis de la page 1 à 16.
  332. J. Dumont, *L'amère patrie*, *op. cit.*, p. 137-141.
  333. Loin d'être une image, cette expression renvoie certes à un arrière-plan religieux de la dépendance jouée sur la scène thérapeutique de la transe,

- mais aussi, notamment à travers elle, mais selon un ordre de logiques énergétiques qui la débordent, de tous ces mécanismes décrits par Fanon, Glissant ou Lucrèce, de « *démonstrations musculaires qui se produisent de manière remarquable dans la danse et la possession, phénomènes auxquels il faudrait prêter une attention toute particulière par une analyse approfondie* ». A. Lucrèce, *Frantz fanon et les Antilles. L’empreinte d’une pensée*, Fort-de-France, Le Teneur, 2011, p. 144.
334. Une enquête actuellement menée à la Martinique auprès de métropolitains (n = 42) confirme ce vécu d’un harcèlement ou, à tout le moins, de petites injustices dans les files d’attente, dans la disponibilité des agents des commerces et services publics, dans les relations de face-à-face dans la rue. 2009 a exacerbé justement ce sentiment, avec parfois une prise à partie directe des Blancs, comme cette infirmière à une station service qui est menacée par les clients et sera protégée par le responsable de la station, informant les « clients » qu’il s’agit d’une infirmière qui travaille pour le peuple martiniquais. Le patronat (entretien avec un dirigeant membre du MEDEF) aurait enregistré un fort départ de professions libérales, flux mesuré aux contrats de déménagements enregistrés par les sociétés de transport.
335. Professeur Vaugirard, « Les pistes d’insertion dans le contexte socio-économique actuel », Journée d’information et d’échanges, Madiana, 8 décembre 2009.
336. P. Bruneteaux, J. Kabile, « L’innovation dans l’insertion à la Martinique », *Rapport pour le ministère de l’Outre-mer*, janvier 2012.
337. « *Les créoles sont souvent concessionnaires de voitures... et ont tendance à investir dans les services accompagnateurs comme la location de voiture... Le groupe Hayot est concessionnaire de voitures... Ils conservent 29,2 % des 154 entreprises de plus de 20 employés. À la Martinique, la société créole est plus forte que dans les autres îles. Leur richesse repose sur une base foncière et négociante. Cependant, en 1995, ils ne contrôlent plus l’économie martiniquaise.* » M. Desse, « La récente transformation des acteurs économiques dans les DOM : l’exemple de la Guadeloupe, Martinique et Réunion », *Annales de géographie*, n° 598, 1997, p. 592-611.
338. J. Dahomay, « Repenser le politique dans les DOM », in N. Bancel *et al.*, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 350.
339. L. Jalabert, *La colonisation sans nom. La Martinique de 1960 à nos jours*, Paris, Rivage des Xantons, 2007.
340. Source DTEPF, « Insertion », CD, de l’ordre de 21 %. Voir aussi le rapport INSEE sur la situation économique de la Martinique 2010.
341. W.J. Wilson, *The Truly Disadvantaged. The Inner City, The Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 43.

- Les mêmes remarques valent pour la structure du prolétariat et sous-prolétariat mexicain aux USA. Dans les quartiers étudiés par Daniel Dohan, la part de l'emploi légal n'excède pas 50 % toutes classes d'âges confondues. *The Price of Poverty. Money, Work, and Culture in the Mexican American Barrio*, Berkeley, University of California Press, 2003.
342. Même si L. Wacquant a sans doute raison de critiquer D. Lapeyronnie ou M. Kokoreff qui établissent trop rapidement des similitudes entre les cités françaises et les hyper-ghettos américains. L. Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006.
343. Programme opérationnel FEDER, *op. cit.*, 2007-2013, p. 14.
344. Schéma régional de développement économique, 2007.
345. G. Cabort-Masson, *Martinique. Comportements et mentalités, op. cit.*, p. 145-146.
346. J. Dumont, *L'amère patrie, op. cit.*
347. J. Dahomay, « Repenser le politique dans les DOM », *op. cit.*, p. 352.
348. Lors d'obsèques d'un habitant noir, il n'est pas rare de voir l'arrivée de quelques békés qui viennent discrètement se recueillir. Une informatrice m'a décrit, sous le sceau du secret, ses liens entre son arrière-grand-mère et un béké. Ne pouvant se marier avec elle, il ne lui en a pas moins fait un enfant et l'a entretenue jusqu'à sa mort. Les descendants des deux branches ont depuis conservé des liens discrets d'amitié jusqu'à aujourd'hui. Lors de la mort de l'enfant, en fait sa grand-mère maternelle, les deux segments se sont retrouvés au cimetière.
349. « The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais », *op. cit.*, p. 83.
350. G. Sainton, *op. cit.*, p. 106.
351. J. Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », *op. cit.*, p. 598.
352. « *Les revendications portant sur le statut politique tendent à structurer le jeu partisan* », J. Daniel, « L'espace politique... », *op. cit.*, p. 589. Il ajoute : « *Les clivages nés de la subordination coloniale ont durablement structuré les représentations de l'identité* ». *Ibid.* p. 590.
353. « The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais », *op. cit.*, p. 84.
354. S. Yaya, *La bourgeoisie de couleur, op. cit.*, p. 88.
355. Nous avons tenté à plusieurs reprises d'entrer en contact avec des patrons, en prenant attache, sans succès avec le MEDEF local. Nous sommes parvenus à en rencontrer quelques-uns par d'autres circuits que les filtres institutionnels. La méfiance est extrêmement forte.
356. [http://www.lexpress.fr/region/r-eacute-ussites-plurielles\\_497835.html](http://www.lexpress.fr/region/r-eacute-ussites-plurielles_497835.html)
357. Une chef de service administratif « mulâtre », amie, m'a ainsi proposé de l'accompagner dans cette école où ses enfants étaient scolarisés en 2007.

- Elle expliqua comment fonctionnait la classe de ses enfants d'un point de vue relationnel. Il fut possible d'observer le ballet des 4x4 et autres voitures de luxe venant chercher l'élève dans la cour de l'école, et la partition des regroupements en fonction de la « couleur ».
358. H. Bodenhorn, « Colorism, Complexion Homogamy, and Household Wealth: Some Historical Evidence », *The American Economic Review*, vol. 96, n° 2, mai 2006, p. 256-260.
359. J. Sméralda-Amon, *La racisation des relations inter-groupes ou la problématique de la couleur. Le cas de la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 243-244.
360. F. Vergès, « Une citoyenneté paradoxale », *op. cit.*
361. Par exemple, dans le dernier centre commercial construit à Génipa, à proximité de Rivière Salée, le groupe Hayot a recruté 83 % de métropolitains dans le personnel des cadres. <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article370>
362. Sur le plan administratif, chaque acte des autorités locales est scrupuleusement disséqué afin de faire jouer l'État républicain, notamment en matière de coopération régionale caribéenne. Mais l'imposition symbolique de la « puissance publique » française ne pouvait mieux s'observer que lors du crash du 16 août 2005. Lorsque les corps ont été rapatriés, la préfecture a officiellement invité le président du Conseil régional à venir accueillir les cercueils de ses propres compatriotes.
363. Lire l'article de l'économiste C. Forcari dans *Libération* au moment du mouvement social de 2009. <http://www.liberation.fr/politiques/0101320656-un-systeme-economique-qui-reste-colonial>.
- Dans son article « Un système économique qui reste colonial », il dit notamment ceci : « *L'esclavage a été aboli, les départements ont été mis en place, mais personne n'a jamais touché aux règles de propriété en vigueur dans l'île. La Guadeloupe reste un système économique colonial et de monopole. Les plantations ont certes disparu, mais les descendants des grands planteurs sont aujourd'hui à la tête des enseignes de la grande distribution ou des entreprises d'import-export. Ce qui n'est pas rien dans une île qui importe 90 % de ce qu'elle consomme. L'absence de concurrence se fait encore plus radicale aux Antilles [...] Si un nouvel acteur tente de s'implanter sur le marché, il devra faire face aux obstacles dressés par les propriétaires de ces grands monopoles. Disons-le clairement : on a peut-être décolonisé politiquement, mais pas économiquement.* »
364. Les contrats d'insertion du Conseil général offrent des substituts de rémunérations de droit commun pour des milliers de jeunes en drive.
365. F. Gresles, « Ambiguïté des modèles et spécificité de la société martiniquaise », *op. cit.*, p. 528.
366. J. Dumont, *L'amère patrie*, *op. cit.*

367. E. Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 122.
368. V. Rochais, *Les souffrances et leur mode de gestion à la Martinique*, op. cit. Quatrième partie sur la prise en charge politique du drame aérien de 2005.
369. J. Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », op. cit.
370. Par exemple, J. Crusol, *Pour la Martinique*. Montreuil, Désormeaux, 2001. Pour lire son CV : [http://www.ceregmia.eu/wlibre/CV\\_sources/cv\\_Jean\\_Crusol.pdf](http://www.ceregmia.eu/wlibre/CV_sources/cv_Jean_Crusol.pdf)
371. E. Glissant, *Le discours antillais*, op. cit. p. 121.
372. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, op. cit., chapitre IV.
373. J. Sméralda, *Philibert Duféal...*, op. cit., p. 211.
374. Ce qui est la règle sur cette TV privée. En face de Rachid Arhab, alors membre du CSA en 2009, le directeur de KMT, Roland Laouchez avance qu'il ne produit pas « une information, mais une opinion ». [http://www.youtube.com/watch?v=CdFKad9-J\\_Q&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=CdFKad9-J_Q&feature=player_embedded)
375. (tambour, conte, damié, bélé, « idéologie noiriste » selon les auteurs du site Montray Kréyol : <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article1319>
376. <http://fr.finance.yahoo.com/q/mh?s=KMT>),
377. Le paysage audiovisuel de la Martinique a changé avec l'arrivée de la TNT. Il y avait six chaînes, dont une seule est publique (RFO) avant le nouveau dispositif.
378. Et « *l'aliénation de Roland Laouchez* » (capital, langage en français, thèmes évoquant la métropole : <http://www.garcinmalsa.com/2012/05/kmt-se-tele-roland-laouchez-yo-se.html>).
379. <http://www.zananas-martinique.com/forums-martinique/martinique-103397.htm>
380. Le suivi régulier des émissions de cette chaîne permet de saisir les grandes lignes du cadrage : idéologie populiste et nationaliste, absence de recours à des experts, importance de la restitution de la vie locale, comme si la TV s'offrait comme caisse de résonance de l'identité en acte (débat politiques, scènes de fêtes privées), prêches religieux au début des années 2000 (le pasteur Léviski). Pour se rendre compte en direct, se reporter au site de KMT.
381. Journal présenté comme indépendantiste. Fathallah Daghmi, « Constructions identitaires et récits médiatiques », *Études caribéennes* [En ligne], 7 août 2007, mis en ligne le 4 février 2008, consulté le 6 février 2013. URL : <http://etudescaribeennes.revues.org/368>
382. Camille Chauvet, professeur d'histoire dans le secondaire, comme beaucoup d'élus et de militants indépendantistes.
383. Laquelle choque régulièrement les métropolitains qui viennent enseigner sur l'île. Des cadres de l'IUFM viennent d'ailleurs leur dire, avant leur prise de fonction, de ne pas intervenir dans les histoires familiales musclées,

dans la limite de la logique du « signalement ». Propos d'enseignants recueillis dans le cadre d'une enquête en cours à la Martinique sur les métropolitains.

384. Roland Laouchez dit habiter dans ou à proximité de ce quartier, en parlant même des jeunes de son quartier. Il faut savoir qu'à la Martinique, du fait de l'exiguïté et aussi de l'homogénéité de couleur, en dépit d'une forte ségrégation territoriale globale, des situations résidentielles atypiques existent aussi. Des personnes appartenant à des statuts sociaux très différents peuvent cohabiter. Soit du fait de l'antériorité du domicile d'un ascendant, soit du fait des proximités géographiques à la manière des blocs d'immeubles des grandes villes séparés par une rue (L. Wacquant entendait les coups de feu depuis sa chambre du campus), soit du fait de la non-résorption d'un habitat bidonville lors de la construction d'un quartier chic, la cohabitation entre riches et pauvres se lit sur les frontières à Fort-de-France. Un journaliste de la chaîne ATV m'avait confié habiter juste en bordure de Volga plage (un quartier qui fait peur), sur la hauteur jouxtant l'ancien bidonville, la baie des Tourelles. La proximité géographique ne renseigne pas forcément sur une appartenance populaire à une zone géographique, pas plus qu'elle n'est un signe d'une volonté de mixité sociale.
385. « *Je ne confonds pas macoutique et tontons macoutes. Pour moi, le macoutisme est une forme d'autoritarisme propre à nos sociétés issues de l'esclavage. La société esclavagiste engendre dans nos sociétés un rapport flou à la loi. Le rapport à l'autre est souvent médiatisé par la violence. Dans le rapport aux enfants, à la femme, aux animaux et aussi dans la politique.* », J. Dahomay, <http://blogs.mediapart.fr/blog/jacky-dahomay/110309/le-lkp-et-les-tontons-macoutes-une-mise-au-point>.
386. A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 85.
387. C. Chivallon, *L'esclave, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, op. cit., p. 85.



## Table des matières

Avant-propos .....	9
Introduction .....	17
Chapitre 1	
Situer le colonialisme oublié : tripartition, zone grise et ambivalence .....	27
Chapitre 2	
L'ordre colonial esclavagiste : les dispositifs de la zone grise de la plantation à l'espace global martiniquais .....	53
La zone grise sur l'habitation .....	59
Les rôles ordinaires hiérarchisés .....	60
Les rôles répressifs de rétablissement de l'ordre .....	68
Figures de la zone grise hors de la plantation .....	72
La hiérarchie sociale d'alignement sur les cadres coloniaux . . .	74
La participation aux rôles de rétablissement de l'ordre .....	76
Chapitre 3	
La construction politique des mulâtres de l'Ancien Régime à la Seconde Guerre mondiale : de la zone grise dure à la zone grise molle .....	81

<b>Chapitre 4</b>	
La départementalisation césairienne et la dénégation de la tripartition : les prolongements masqués de l'attachement à la République . . . . .	99
Une histoire politique baignée dans un républicanisme globalement assumé . . . . .	100
Aimé Césaire et les forces « autonomistes » : une captation du pouvoir politique au service de stratégies de conservation du pouvoir néocolonial . . .	117
Le mouvement de 2009 vu à la loupe de la tripartition : un exemple de la coupure entre peuple/nègres et acteurs politiques/mulâtres . . . . .	127
<b>Chapitre 5</b>	
Les « mulâtres » et le contrôle de la mémoire ou la dénégation de la tripartition dans la muséographie locale : musées ternaires et musée nègre . . . . .	133
L'exposition temporaire de 2006 sur l'ancienne plantation du « père Labat » . . . . .	136
Le musée permanent du paysan-ouvrier Gilbert Larose . . . . .	137
Musée profilé dans la logique ternaire : euphémisation des violences et binarisation . . . . .	141
Un musée nègre à la Martinique : la violence esclavagiste alignée sur le travail historiographique . . . . .	153
<b>Chapitre 6</b>	
Au-delà de la comparaison de deux cadrages opposés : présentation du modèle ternaire dans la muséographie martiniquaise . . . . .	173
Le travail exemplaire d'une chercheuse sur la muséographie locale . . . . .	173
Pour une prolongation du regard critique : cadrages autour de la technicisation et de la vie sociale normale des esclaves dans le musée de la Canne et le musée Dubuc . . . . .	178

Chapitre 7	
Le tropisme des élites mulâtres caribéennes : la défense de la tripartition au-delà des formats politiques . . . . .	197
Les logiques de la tripartition impériale au-delà des formats politiques caribéens . . . . .	199
La violence rhizomique dans les relations sociales : forme corporelle du malaise du colonisé . . . . .	215
 Chapitre 8	
Ordre socio-économique, mise en ordre politique : l’immobilisme des élus et le maintien de la situation néocoloniale . . . . .	221
Le maintien des grands cadres d’une structure économique néocoloniale . . . . .	232
Conclusion . . . . .	243
Méthodologie . . . . .	247
Bibliographie . . . . .	251
Annexes . . . . .	265
Musée de l’habitation Dubuc . . . . .	274
Notes . . . . .	283