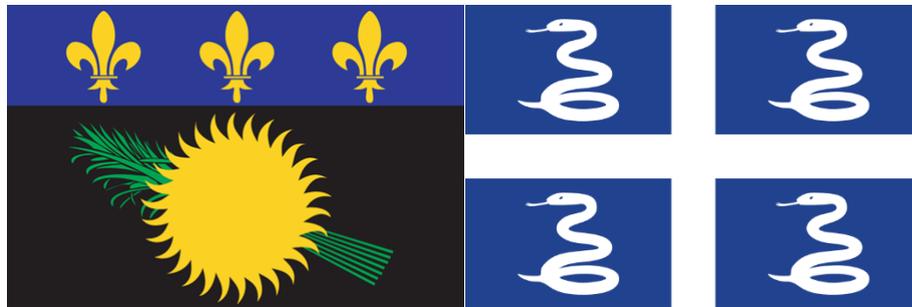


GUADELOUPE ET MARTINIQUE : COLONIES OU TERRITOIRES FRANÇAIS ?

By
LESLIE VANNI, M.A.



A Project Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree Master of Arts (French)

Sous la direction de : Dr. Eugène Nshimiyimana

Deuxième lectrice: Dr. Joëlle Papillon

Troisième lecteur : Dr. Gabriel Moyal

McMaster University

Hamilton

2015

McMaster University MASTER OF ARTS (2015) Hamilton, Ontario (French)

TITRE: Guadeloupe et Martinique : colonies ou territoires français ?

AUTEUR: Leslie Vanni M.A. (McMaster University)

DIRECTEUR DE RECHERCHE: Dr. Eugène Nshimiyimana

NOMBRE DE PAGES: v, 106.

Résumé

Anciennes colonies, la Guadeloupe et la Martinique sont passées au statut de département français en 1946. Qu'est-ce qui justifie que ces îles fassent encore partie de la République française ? En partant de l'hypothèse d'une continuité coloniale, cette recherche va explorer la relation entre la France Métropolitaine et les Antilles françaises. Le processus de décolonisation a-t-il vraiment eu lieu ? La Guadeloupe et la Martinique ont-elles toute leur place au sein de la République française ?

Remerciements

J'exprime mes sincères remerciements à mon directeur de thèse, le Dr Eugène Nshimiyimana sans qui cette opportunité ne m'aurait été offerte.

Je remercie également tous les membres de mon Jury : le Dr Joëlle Papillon et le Dr Gabriel Moyal.

Enfin, je tiens à remercier le Dr Willian Hanley pour sa bienveillance ainsi que Cristina Amoasii, Joseph Boukhers et Nargess Mohsin pour leur soutien.

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iii
Introduction.....	1
Chapitre 1.....	5
1.1. La découverte des Antilles françaises	6
1.1.1. La Guadeloupe et la Martinique	6
1.1.2. La compagnie des îles d'Amérique	9
1.1.3. L'introduction de la canne à sucre	11
1.2. Les esclaves africains	13
1.2.1. L'esclavage	13
1.2.2. L'origine des esclaves.....	15
1.2.3. Le prix des esclaves	18
1.2.4. Les habitations	18
1.2.5. L'Église.....	20
1.2.6. Les mulâtres	21
1.2.7. Les nègres marrons	23
1.2.8. Danse et résistance.....	27
1.3. Abolition de l'esclavage	29
Chapitre 2.....	33
2.1. Départementalisation	35
2.2. Situation dans les DROM.....	38
2.2.1. Soulèvements sociaux et mouvements de grèves en Guadeloupe	38
2.2.2. Racisme et xénophobie	41
2.2.3. Malaise social	44
2.3. La Négritude	48
2.4. Antillanité et Créolité	54
2.5. L'identité rhizome	58
2.6. Conclusion.....	60
Chapitre 3.....	61
3.1. La langue créole.....	62
3.1.1. Naissance du créole	62

3.1.2. Rapport de domination français/créole	63
3.1.3. La langue marqueur d'identité	69
3.1.4. Utilisation du français et du créole	70
3.2. L'école	72
3.2.1. Historique.....	72
3.2.2. Langue créole.....	75
3.2.3. Programmes scolaires	78
3.3. L'économie.....	85
3.3.1 Une fragilité économique.....	85
3.3.2. Création d'une dépendance économique	88
3.3.3. La persistance d'un ordre ethnique	91
3.3.4. La représentation du travail des Antillais	93
3.3.5. Remise en question de l'identité	94
3. 4. Conclusion	96
Conclusion	97
Bibliographie	100

Introduction

La France d'outre-mer se divise en deux groupes : les départements et régions d'outre-mer (DROM)¹ et les collectivités d'outre-mer (COM)². Leur degré d'autonomie varie en fonction du groupe auquel ils appartiennent. Alors que les départements et régions d'outre-mer ont le même statut que les départements et les régions de la métropole, les collectivités d'outre-mer disposent d'une plus grande autonomie. Par exemple, ces derniers ne font pas partie de l'Union européenne. La Nouvelle-Calédonie, avant classifiée comme collectivité d'outre-mer, bénéficie depuis 1998 de plus d'indépendance.

Nous pouvons alors nous demander pourquoi ces territoires font toujours partie de la République française alors que tous les pays d'Asie et d'Afrique ont obtenu leur indépendance durant la décolonisation. Bien que ces territoires ne soient pas indépendants, ils ne sont pas non plus des colonies. **En partant de l'hypothèse d'une continuité coloniale, je vais me demander si l'on peut considérer que ces îles sont encore colonisées aujourd'hui.** Le dictionnaire *Larousse* définit « coloniser » par l'action de « transformer un pays [...] en un territoire dépendant d'une métropole » Ainsi, ces îles sont-elles encore politiquement, économiquement et culturellement dépendantes de la France métropolitaine ? Afin de répondre à cette problématique, je vais me focaliser sur les deux départements d'outre-mer situés dans les Antilles françaises : la Guadeloupe et la Martinique. Localisés approximativement à 7 000 km de la Métropole, ces territoires ont vécu l'esclavage, le système de plantation, le servage

¹ Guadeloupe, Martinique, Guyane française, Réunion et Mayotte

² Polynésie française, Saint-Pierre et Miquelon, Saint-Martin, Wallis et Fortuna et Saint-Barthélemy.

et la colonisation (Vergès, 2005). Leur histoire complexe fait de ces deux îles des sujets intéressants à étudier.

La Guadeloupe et la Martinique ont toutes les deux été découvertes par Christophe Colomb en 1493. Après avoir exterminé les autochtones, la France, grâce au commerce triangulaire, commence dès 1640 à importer des Africains afin de répondre au besoin de main-d'œuvre. Ceci marque les débuts de l'esclavage dans le Nouveau Monde. La traite négrière est la continuation d'autres pratiques esclavagistes plus anciennes. Les sociétés de l'époque antique (Rome, Grèce, Égypte, etc.) pratiquent la traite orientale en utilisant les Africains pour le travail agricole, la construction et le service domestique. Aux alentours du XI^e siècle, la traite intra-africaine consiste dans « la mise en esclavage de prisonniers de guerre » (Dorigny, Schmidt et Dumest, 2008). La traite coloniale à l'inverse des autres traites, a fortement modifié la répartition de la population mondiale en déplaçant les Noirs d'Afrique dans le Nouveau Monde. Lors de l'abolition de l'esclavage, entre 12 et 13 millions d'Africains avaient été déplacés (ibid.). La France a « importé » 73 500 esclaves en Martinique et 87 000 en Guadeloupe. Pourtant, même si numériquement la traite coloniale a été d'une plus grande importance, sa durée a été plus courte. En France, l'esclavage est aboli deux fois : une première fois en 1794, mais rapidement rétabli par Napoléon, il sera définitivement interdit en 1848. Par la suite, un nouveau système colonial s'est mis en place, reposant « sur l'ordre, le travail, l'oubli du passé et la reconnaissance à l'égard d'une République libératrice » (France. Ministère de l'Education nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2005). La politique coloniale prendra fin lors de la départementalisation en 1946.

Aujourd'hui, la relation entre la métropole et les Antilles françaises est sous tension. Le taux de chômage est bien plus élevé qu'en Métropole. Les îles sont ponctuellement touchées par des mouvements de révolte. Aussi, on remarque en Martinique et en Guadeloupe des mouvements de politique indépendantistes. Quelles places occupent-ils dans les deux îles ? Le colonisateur³ disait que les colonisés « ne sont pas capables de se gouverner tout seuls » (Memmi, 1972). Est-ce pour cela que la Guadeloupe et la Martinique sont encore françaises ? Dans un reportage diffusé à la télévision française sur la Guadeloupe, un journaliste demande à une touriste en provenance de la Métropole ce qu'elle est venue faire sur l'île. Au fil de la conversation, cette dernière affirme que l'île est « une colonie française » (*Guadeloupe : une colonie française ?*). Lapsus ou pas, cela doit nous pousser à nous interroger sur le regard que porte la France sur ces départements d'outre-mer. En 1750, l'Encyclopédie affirme que « les colonies sont faites pour la France » (Vergès, 2005). Elles ne peuvent donc exister indépendamment de la Métropole. Est-ce encore le cas et cela explique-t-il leur appartenance à la République française ?

Cette recherche s'inspirera de certains penseurs de la Caraïbe tels que : Jean Bernabé (*L'éloge de la Créolité*), Dany Bébel-Gisler (*Cultures et Pouvoir dans la Caraïbe ; La langue créole force jugulée*), Edouard Glissant (*Le Discours Antillais*), Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*), et Michel Giraud (*Créolité : une rupture en trompe-l'œil*).

La notion d'identité sera centrale pour tenter de répondre à notre problématique. Le dictionnaire *Larousse* la définit comme le : « Caractère permanent et fondamental de

³ Le colonisateur désigne celui « qui fonde et exploite une colonie, qui transforme un pays en colonie » (Larousse).

quelqu'un, d'un groupe » elle est ce « qui fait son individualité, sa singularité ». Dans le cadre d'un pays, on parle souvent d'identité nationale, c'est-à-dire d'un ensemble de caractéristiques propres à une culture. Est-ce que les Antillais se définissent de la même manière que les Métropolitains ?

Après avoir présenté l'histoire de ces territoires jusqu'à leur départementalisation en 1946 (Chapitre 1), je vais explorer les concepts de négritude, d'Antillanité et de créolité (Chapitre 2). Ces concepts ont été respectivement développés dans les années 30, 60 et 80 dans une volonté de définir une identité propre à la Caraïbe. Nous pouvons nous demander si cette quête d'identité est révélatrice d'une affirmation identitaire indépendante du reste de la France.

Un autre facteur que je souhaite aborder est la domination culturelle de la France par le biais de la langue, de l'école et du marché du travail (chapitre 3). Alors que le créole est la langue la plus parlée dans les départements d'outre-mer, le français y est la langue officielle. Quelle est donc la légitimité du français comme langue officielle en Guadeloupe et en Martinique ? L'imposition du français est-elle le reflet de la domination de la Métropole sur la société guadeloupéenne ?

Chapitre 1
La colonisation des Antilles françaises

1.1. La découverte des Antilles françaises

1.1.1. La Guadeloupe et la Martinique

La Guadeloupe a été découverte le 4 novembre 1493 par Christophe Colomb lors de son deuxième voyage dans les Amériques. L'île est alors habitée par les Karibs (ou Caraïbes), peuple d'Amérique du Sud qui aurait exterminé les Arawaks. Les Espagnols tentent alors de la coloniser sans succès avant de l'abandonner pour Saint-Domingue (Haïti). Les Français s'installent en Guadeloupe en 1626 et finissent par la posséder en 1635. Les premiers à s'établir dans l'île sont : des anciens flibustiers (pirates de la mer des Antilles) devenus planteurs, des colons, des « engagés » Blancs et les autochtones. Les engagés sont principalement des hommes qui émigrent dans les îles afin de trouver du travail. Recrutés comme artisans, ils doivent travailler pendant 36 mois au service d'un maître. Leurs conditions de travail sont déplorables : « Ils les font travailler avec excès, ils les nourrissent fort mal et souvent les obligent à travailler en la compagnie des esclaves... Il y a eu autrefois des maîtres si cruels qu'on a été obligé de leur défendre d'en acheter jamais » (Le Révérend-Père Du Tertre cité dans Nicolas, 1996). Beaucoup d'entre eux meurent. Quant aux autres, à la fin des trois ans, ils décident soit de retourner en France soit de renouveler leur engagement.

La Martinique a été découverte le 11 novembre 1493. Contrairement à la Guadeloupe, l'île n'a pas été colonisée par les Espagnols. Pierre Belain d'Esnameuc débarque dans l'île en 1635 accompagné d'une centaine d'hommes avec qui il construit des habitations et cultive la terre. Cependant, ce dernier meurt l'année suivante léguant l'île à son neveu Jacques du Parquet qui est nommé gouverneur en 1637. L'île est alors occupée par environ deux cents colons. Ils viennent majoritairement de l'ouest de la France

(Normandie, Bretagne). Ceci s'explique par le fait que les principaux ports de départ se situent dans ces régions (Le Havre, Nantes...). Chaque homme, en arrivant, se voit attribuer des terres bonnes à être cultivées. Celles-ci sont relativement éloignées les unes des autres ; les habitants ont donc peu de contact entre eux.

Ils se partagent l'île avec environ trois mille Karibs qui sont répartis sur une vingtaine de villages. Au départ, les Européens ne devaient rester que temporairement ; mais lorsqu'ils ont réellement commencé à s'installer durablement, les autochtones se sont montrés de plus en plus inquiets de voir leur île occupée. Les affrontements se multiplient et la cohabitation devient difficile.

Les Caraïbes de Saint-Vincent, de Dominique, de Guadeloupe et de Martinique décident d'assiéger la ville de Saint-Pierre⁴. Ils sont aisément repoussés par les Français qui usent de leurs armes à feu et canons. Lors de son arrivée en Martinique, Du Parquet signe un traité de paix qui partage l'île en deux. Jusqu'en 1654, autochtones et colons arrivent à cohabiter dans le calme même si la crainte de l'autre est



Nicolas, 1996

présente. Le missionnaire Jean-Baptiste Labat affirme que :

Les colonies sont trop fortes et eux trop faibles pour nous faire du mal, au moins considérablement, mais afin que les habitants puissent vivre en repos et sans crainte d'être brûlés et égorgés dans leurs maisons par les surprises

⁴ Ville située sur la côté ouest de la Martinique.

et les descentes qu'ils font dans les terres de leurs ennemis pendant les nuits les plus obscures et les plus mauvais temps. C'est l'unique chose qu'on doit craindre d'eux, car de s'attendre à une guerre ouverte, c'est à quoi il ne faut pas penser. (Cité dans Bebel-Gisler, 1976, 55)

C'est parce qu'ils menacent la sécurité des habitants que ces derniers les laissent en paix. Cependant, les colons veulent acquérir de nouvelles terres et la volonté de s'approprier la surface accordée aux Caraïbes devient grandissante. D'autant plus que ces derniers refusent de se soumettre aux Européens ou de travailler pour eux. Ils seraient « difficiles à dresser, peu résistants au travail, orgueilleux » (Bébel-Gisler, 1976, 55).

Les hommes de Du Parquet multiplient alors les provocations et tentent de les chasser de leur territoire. Sous l'ordre du lieutenant Beausoleil un guet-apens est organisé à Saint-Pierre en 1658. Une quinzaine de Caraïbes en visite dans la ville sont massacrés. Les colons décident de poursuivre l'offensive en attaquant la « Demeure des Sauvages »⁵. La plupart des Amérindiens sont tués et une minorité parvient à s'enfuir à Saint-Vincent et à la Dominique. Le missionnaire Jean-Baptiste Du Tertre note que : « Nos Français, au lieu de les poursuivre, s'arrêtèrent à brûler les carbets, tuant sans aucune considération de l'âge ni du sexe tous ceux qu'ils rencontraient » (cité dans Nicolas, 1996).

L'installation de nouveaux colons dans l'ancienne « Demeure des Sauvages » entraîne une forte demande de main d'œuvre. Les Européens Blancs demandent « la permission

⁵ La « Demeure des Sauvages » (appelée également Capesterre) en opposition à la « Demeure des François » est la partie de la Martinique appartenant aux Caraïbes.

[...] d'importer des Nègres, une race dure au travail » (Éric Williams cité dans Bébel-Gisler, 1976, 55). C'est ainsi que Christophe Colomb :

avait transformé les paradis des îles Caraïbes et des Amériques en géhenne où les Peaux-Rouges, épuisés par des travaux forcés, tombaient comme des insectes asphyxiés par du Fly-Tox. C'est alors que des caravelles et des voiliers de toutes sortes commencèrent à déverser leurs cargaisons de nègres sur les rivages du Nouveau Monde. (Lopes, 1997, 208)

Comme le montre l'extrait, le massacre des autochtones et le manque de main-d'œuvre ont laissé place à la traite négrière.

1.1.2. La compagnie des îles d'Amérique

Avant de devenir possession française, la Guadeloupe et la Martinique étaient la propriété de la *Compagnie des Îles d'Amérique*. La seule prérogative dont dispose le roi est le droit de choisir le gouverneur. Louis XIII, dans une lettre datée du 8 mars 1635, en donne les raisons :

le dessein que nous avons de rétablir le commerce de la mer ne se pouvant exécuter que par les Sociétés qui se contractent à cet effet, les particuliers n'étant capables d'entreprises des voyages de grande dépense et encore moins de conduire des colonies de nos sujets, en des terres éloignées, nous oblige à favoriser les Compagnies qui se forment pour aller à la mer, autant qu'il nous est possible (Nicolas, 1996).

Pour des raisons financières, l'administration royale favorise donc l'utilisation de la Compagnie des îles d'Amérique. Cette dernière a trois objectifs : économique, religieux et militaire.

En effet, la compagnie veut peupler les îles et utiliser toutes les ressources disponibles pour le commerce afin de s'enrichir. Pour cela, elle s'assure de détenir le monopole du commerce et elle surveille toutes les entrées et sorties des marchandises. Elle importe des produits que les colons règlent en pétun (tabac). La compagnie fixe elle-même les prix en s'arrangeant pour que toutes les transactions soient à son avantage. Elle vend donc au prix fort, mais achète au prix le plus bas (Nicolas, 1996, 65). Cette situation, très représentative de la situation coloniale, perdure encore dans les Antilles françaises où les produits locaux sont exportés au moindre coup, mais les produits importés coûtent bien plus cher qu'en Métropole. Le deuxième objectif religieux traduit la volonté de convertir les Karibs à la religion catholique et s'assurer de sa pratique. Enfin, le dernier objectif d'ordre militaire s'attache à ce que les îles constituent une base militaire pour la France afin de permettre l'expansion de la puissance française et lutter contre les ennemis (Pays-Bas, Angleterre, etc.).

Ainsi, la Compagnie des îles administre la partie française des Antilles. Cependant, les colons se sentant exploités par cette dernière, choisissent désormais de faire affaire avec les Hollandais. Une guerre éclate entre les partisans et les adversaires de la Compagnie. Celle-ci se rend compte que « les îles sont turbulentes et échappent à tout contrôle » (Nicolas, 1996, 71). Elle est donc dissoute et les îles sont vendues aux différents gouverneurs. Sous l'initiative de Colbert, Louis XIV crée en 1664 la *Compagnie française des Indes occidentales*. Cette dernière rachète la Guadeloupe et la Martinique.

Elle finit par être dissoute à son tour en 1674, n'étant pas en mesure de répondre aux besoins des îles. Les Antilles françaises sont désormais sous l'administration directe du roi.

1.1.3. L'introduction de la canne à sucre

Dans les Antilles, tout, jusqu'à la canne à sucre, a été importé. En effet, celle-ci a été importée d'Asie par les Espagnols. Ce sont les Portugais qui, au Brésil, ont été les premiers à exploiter cette ressource. Devant son succès, les autres colonies vont tour à tour les imiter. Ainsi, la Compagnie va passer un contrat avec un marchand lui offrant des terres et le monopole de l'exploitation des plantations sucrières en Guadeloupe et en Martinique (Nicolas, 1996, 71). Cette première tentative va s'avérer un échec. En Guadeloupe, on charge le gouverneur de la production du sucre. Le premier moulin à sucre aurait été construit en 1640 par un marchand néerlandais (Schnakenbourg, 1968, 270). En Martinique, il faudra attendre 1654 et l'arrivée des Hollandais pour qu'une sucrerie soit établie.

L'exploitation sucrière et surtout son succès apportent de nombreux changements économiques. Premièrement, elle entraîne la chute du pétun qui est victime de la concurrence du tabac de Virginie et du Maryland (Nicolas, 1996, 75). Ensuite, la culture de la canne exige d'avoir à disposition des terres plus vastes. Elle entraîne donc une redistribution des surfaces. Seuls les plus riches peuvent se permettre d'acquérir ces terres surtout qu'elles nécessitent aussi d'investir dans le matériel pour la fabrication du sucre. Aussi, son exploitation demande une main d'œuvre importante : pour une plantation de cinquante à cent hectares, il faut environ quarante esclaves (Nicole, 1996, 76).

Lors de son établissement, le sucre représente alors 80 % des exportations martiniquaises (Nicolas, 1996, 116). La Martinique est également la seule des îles à exporter le cacao. En 1721, la production du café est introduite. Le coton et la culture des vivres (banane, patate...) ont aussi été implantés, mais leur succès est mitigé. Les propriétaires préfèrent tout miser sur la canne à sucre qui est plus rentable. Par ailleurs, ils se préoccupent peu de nourrir les esclaves et ne voient donc pas la nécessité de surinvestir dans la culture des vivres. Ils décident alors de leur accorder la journée du samedi pour cultiver une parcelle de terre sur l'habitation (Nicolas, 1996, 120).

Afin d'avoir le monopole sur l'activité commerciale des colonies, l'administration royale met en place un pacte ou exclusif colonial. Celui-ci vient renforcer les objectifs fixés par la Compagnie. Ainsi, les îles ont l'interdiction de commercer avec l'étranger : « Telle est, en effet, la véritable utilité des colonies, elles n'ont dû être instituées que pour opérer la consommation et le débouché des produits de la métropole... » (Cité dans Nicolas, 1996, 123). Deux conséquences résultent de ce monopole. Premièrement, les îles françaises ne peuvent être considérées « comme des provinces de France, séparées seulement par la mer du sol national » (cité dans Nicolas, 1996, 123). Elles n'ont d'utilité que pour l'enrichissement de la métropole grâce au commerce. Deuxièmement, elles permettent à la France de se procurer les objets de commerce qui lui manquent et qu'elle ne saurait avoir autrement (ibid., 123). Ainsi, « la colonie est un établissement de commerce qui n'existe que par et pour la métropole. L'intérêt primordial est celui de la métropole » (ibid., 124). Les îles ont donc : 1) l'interdiction de créer leur propre production afin de ne pas concurrencer la métropole. 2) l'obligation d'utiliser des navires français pour transporter les marchandises (ibid.).

En réalité, ce monopole n'est pas toujours respecté par les gouverneurs. La métropole peine à fournir suffisamment de main-d'œuvre et de marchandises pour subvenir aux besoins des îles et les périodes de cyclone rendent la production difficile. Afin d'éviter la famine, les îles n'ont d'autre choix que de recourir au commerce étranger. L'administration royale a été contrainte à maintes reprises d'assouplir les règles en place : « il faut cependant observer qu'il peut y avoir des circonstances où la richesse et la prohibition qu'il faut réunir dans les colonies seraient dans un état d'incompatibilité, et alors, la loi de la prohibition, tout essentielle qu'elle est, doit néanmoins céder » (Louis XVI cité dans Nicolas, 1996, 126). Cette mesure va permettre aux îles d'accroître le commerce malgré les guerres et les aléas climatiques contribuant à faire de la France la première puissance mondiale (militaire, politique, démographique).

1.2. Les esclaves africains

1.2.1. L'esclavage

L'introduction de la canne à sucre en 1640 entraîne une forte demande de main-d'œuvre. C'est donc en Afrique que les Européens vont chercher un nombre important d'esclaves dans le cadre du commerce triangulaire. Celui-ci consiste à échanger des produits européens contre des esclaves qui seront ensuite transportés et vendus en Amérique.

Un jour où tous nos parents étaient allés à leurs travaux comme d'habitude, et que j'étais resté seul avec ma sœur pour garder la maison, deux hommes et une femme franchirent nos murs et, en un instant, nous saisirent tous les deux. Sans nous laisser le temps de hurler ou de nous défendre, ils nous

bâillonnèrent, nous lièrent les mains et nous emportèrent vers la forêt.

(Equiano, 1789)

Ce témoignage d'un futur esclave montre la violence avec laquelle les Africains ont été enlevés de leur milieu d'origine.

Bernardin de Saint-Pierre écrira au sujet de la traite :

Je ne sais pas si le café et le sucre sont nécessaires au bonheur de l'Europe, mais je sais bien que ces deux végétaux ont fait le malheur de deux parties du monde. On a dépeuplé l'Amérique afin d'avoir une terre pour les planter ; on dépeuple l'Afrique afin d'avoir une nation pour les cultiver (cité dans Bébel-Gisler, 1976, 56).

Les îles caribéennes sont donc devenues des espaces de récoltes agricoles au profit des pays européens.

D'après les estimations, la France aurait « transporté » dans les îles (Nicolas, 1996, 144):

- De 1722 à 1746 : 190 474 Noirs ;
- De 1747 à 1764 : 105 696 Noirs ;
- De 1765 à 1788 : 299 573 Noirs.

À cela, il faut ajouter tous ceux qui ont été « apportés » par les navires étrangers ou qui ont été capturés dans la Caraïbe (ibid.).

En 1685 le Code noir vient « préciser la condition des esclaves noirs au regard du droit » (*Dictionnaire Larousse*). Ce dernier a été écrit afin de répondre à leurs besoins d'autorité et de justice, et pour « y maintenir la discipline de l'Église catholique, apostolique et romaine, et pour y régler ce qui concerne l'état et la qualité des esclaves »

(Peytraud, 1897). Les esclaves sont définis comme « meubles » (art. 44) et « marchandises » (art. 7). Dans le journal commercial de Pointe-à-Pitre est publié un communiqué sur lequel on peut lire : « Il sera procédé [...] à vente au comptant au plus offrant et dernier enrichisseur de divers effets mobiliers consistants en linges de corps, deux fusils et une négresse » (Fouchard, 1972). Tout est fait pour les garder dans l'ignorance et les assimiler aux valeurs du maître. La colonisation n'est une réussite que lorsque le Blanc est arrivé à ce que le Noir intériorise son infériorité. Les seuls traitements que l'homme blanc qualifie de « barbares » et d'« inhumains » sont le refus du maître de nourrir, vêtir et entretenir l'esclave.

L'esclave n'est donc pas « sujet de l'histoire », mais en subit le poids (Memmi, 1972, 93). Il est prisonnier de sa condition et devient ce que le colon fait de lui. D'après Memmi (1972, 89) l'adhésion du colonisé à la colonisation est le résultat de l'occupation coloniale et non la cause. La colonisation fabrique donc des colonisés de la même manière qu'elle construit des colonisateurs (ibid.). Cependant si cette fabrication est possible, c'est non seulement que l'esclave s'est accepté comme tel, mais aussi qu'il reconnaît le colonisateur.

1.2.2. L'origine des esclaves

Nicole et Marc Frisch (1987) ont mené une étude sur les particularités des esclaves en Guadeloupe. Pour ce faire, ils ont relevé les descriptions de 8 820 hommes et femmes qui étaient esclaves entre les années 1770 et 1789. Parmi ces derniers, ils ont recensé (Frisch, 1987) :

- les Créoles qui sont nés dans les îles et représentent 58 % du total des esclaves laissant transparaître une créolisation ancienne de la population.

- les Africains qui représentent 20 % de la population esclave. Sur un total de 1 836, 1 161 sont appelés « nègres de Guinée », c'est-à-dire qu'ils proviennent de la région située entre le Sénégal et le Congo, et 674 proviennent de diverses ethnies. Saint-Domingue recevait généralement les plus belles « marchandises », alors que la Guadeloupe devait se contenter des fins de cargaisons.
- les nègres : l'origine de ces esclaves est incertaine mais les statistiques laissent à penser qu'il s'agit d'Africains. Ne pouvant vérifier leur provenance, ils sont comptabilisés séparément.
- les esclaves dont l'origine est inconnue : rien n'indique la couleur ou l'origine de ces derniers.

Origines	Hommes		Femmes		Tous sexes confondus	
	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%
Créoles noirs	1 913	43	1 957	45,2	3 885	44
Sang mêlé	604	13,6	654	15,1	1 264	14,3
Total des esclaves nés aux îles	2 517	56,6	2 611	60,3	5 149	58,3
Nègres de Guinée	662	14,9	500	11,6	1 162	13,2
Autres Africains	364	8,1	308	7,1	674	7,6
Total Africains	1 026	23	808	18,7	1 836	20,8
Nègres	216	4,9	272	6,3	488	5,5
Origine inconnue	693	15,5	637	14,7	1 347	15,3
Total général	4 452	100	4 328	100	8 820	100

Le système esclavagiste entraîne alors une recomposition sociale des Antilles françaises. Les propriétaires des exploitations sucrières deviennent la classe dominante. Ces derniers constituent une minorité blanche qui contrôle un grand nombre d'esclaves. Quant aux engagés, ils disparaissent laissant la place aux esclaves africains moins chers

et plus faciles à contrôler. Pourtant, les autorités royales essayent de les maintenir afin d'éviter un déséquilibre numérique entre Noirs et Blancs (Nicolas, 1996, 77). Le Roi Louis XIV fait venir des jeunes gens provenant des hôpitaux de Paris, des détenus et des faux-sauniers (ibid.). Ces engagés deviennent des cadres dans les habitations (des forgerons, des charpentiers, des commandeurs dans les ateliers, etc.). Ils forment une classe intermédiaire de « petits Blancs » (ibid.).

Ainsi, la colonisation entraîne une « racialisation » de la société antillaise. Une hiérarchie raciale s'est mise en place dans laquelle les Blancs sont en haut de la pyramide et les Noirs en bas. Entre les deux, on retrouve tous ceux dont « une goutte de sang noir » les a placés à un rang inférieur. On identifie les mulâtres (un parent blanc et un parent noir), les quarterons (un parent blanc et un parent métis), les griffes (un parent noir et un parent métis), etc. (France. Académie de Toulouse)

En 1712, William Lynch propose une méthode de contrôle des esclaves noirs qui pourrait aider les colons à se faire respecter pendant les trois cents prochaines années. Pour lui, il suffit d'instaurer à la fois un sentiment de méfiance et de confiance parmi les esclaves. La méfiance consiste à créer des différences entre ces derniers afin de les monter les uns contre les autres. Pour cela, il utilise l'âge, la couleur, l'intelligence, la taille, le sexe, la taille des plantations, le statut dans les plantations, etc. Autant d'éléments qui vont être utilisés pour les opposer. En suivant ce principe, il monte les jeunes contre les vieux, ceux à la peau claire contre ceux à la peau foncée, les hommes contre les femmes, etc. En créant cette méfiance, le colon s'assure alors de ne pas créer un sentiment d'unité parmi les esclaves, qui pourrait conduire à un mouvement de révolte collectif. Pour que cela fonctionne, il faut aussi instaurer de la confiance entre

les maîtres et les esclaves. Il faut qu'ils respectent et aiment leur maître et seulement ce dernier. En faisant cela, il sera facile pour le colon de se faire obéir et d'éviter tout écart de conduite. C'est donc la mise en application du proverbe latin « Divide ut regnes »⁶.

1.2.3. Le prix des esclaves

Le prix des esclaves est fixé en fonction de leur force de travail, mais aussi à partir de tout ce qu'ils peuvent apporter aux maîtres (capacité à se reproduire par exemple). On remarque une hiérarchie en fonction de l'origine de ces derniers. Ainsi, les mulâtres sont les plus chers, suivis des créoles et des Africains, qui figurent en bas de l'échelle. Le prix varie aussi en fonction de l'âge. L'esclave vaut plus lorsqu'il a entre 15 et 45 ans pour les hommes ou 15 et 35 ans pour les femmes.

1.2.4. Les habitations

À son arrivée, on marque l'esclave au fer rouge, on lui donne un nom et, après quelques jours de repos, on lui assigne un groupe. Le plus difficile à son arrivée, c'est l'acclimatation à son nouvel environnement. Certains esclaves ne résistent pas et finissent par mourir. Lors de la première année des esclaves sur l'île, un tiers d'entre eux ne résistent pas (Nicolas, 1996, 159). Dans les habitations, les esclaves sont répartis par groupe de travail. Cette répartition n'est pas fixe, chacun pouvant être amené à passer d'une équipe à une autre. Nicole et Marc Firsch (1987) ont constaté l'existence d'un fort clivage entre les Africains, les Créoles noirs et les métis.

Dans 92 % des cas, l'esclave n'a pas de spécialité (Frisch, 1987). Ceux qui disposent d'un talent forment une élite : ils disposent de meilleures conditions de vie et de plus

⁶ Diviser pour mieux régner

grandes possibilités professionnelles. On les appelle les nègres « à talent ». Les mieux lotis sont les domestiques (esclaves de cases) qui entourent les colons. Ils travaillent directement au service de leur maître sans l'intermédiaire d'un commandeur et disposent de meilleures conditions de vie. Cette profession est occupée à 55 % par des femmes qui sont dans 63 % métisses et jeunes (l'âge médian est de 25 ans). Le système de plantation requiert également la présence d'un corps ouvrier. Ces derniers, généralement des hommes, sont soit des Créoles noirs et occupent un métier artisanal, soit des Africains et occupent des emplois à la sucrerie (Frisch, 1987). On les surnomme les « nègres de jardin ». Ils travaillent soit dans les grands ateliers et sont chargés de cultiver la canne à sucre, soit dans le petit atelier et doivent surveiller les animaux, broyer la canne, etc. Dans les champs, un commandeur assiste le colon. Il surveille les esclaves et les fouette en cas de ralentissement de leur activité. À partir du 18^e siècle, ces hommes sont souvent des esclaves de confiance, d'âge mûr et mariés.

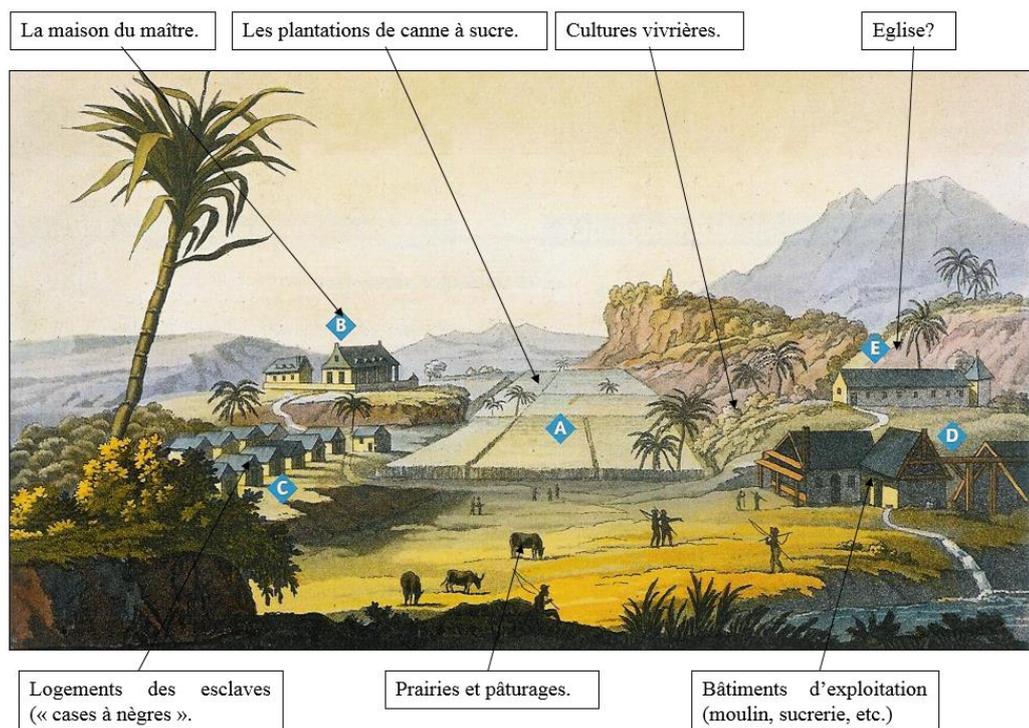
Pour M. de Malmédie, les nègres, ce n'étaient pas des hommes, c'étaient des machines devant rapporter un certain produit. Or, quand une machine ne rapporte pas ce qu'elle doit rapporter, on la remonte par des moyens mécaniques. M. de Malmédie appliquait donc purement et simplement à ses nègres la théorie qu'il eût appliquée à des machines. Quand les nègres cessaient de fonctionner, soit par paresse, soit par fatigue, le commandeur les remontait à coups de fouet ; la machine reprenait son mouvement et, à la fin de la semaine, le produit général était ce qu'il devait être. (Dumas, chapitre VII)

Cet extrait montre la violence qui règne dans les plantations. Le fouet est couramment utilisé pour accélérer la vitesse à laquelle les esclaves travaillent et pour punir les transgressions au Code Noir (France. Académie de Toulouse).

Il n'y a pas de durée déterminée du travail. L'esclave doit être à l'œuvre tant que le maître a besoin de lui. Habituellement, il travaille du lever au coucher du soleil, sauf pendant les périodes de récolte où les journées sont plus longues.

Les maîtres ont le devoir de loger leurs esclaves. Ils installent alors des cases alignées les unes à côté des autres et proches de la maison du maître.

L'esclavage : un décor principal : la plantation sucrière (planche de l'Encyclopédie, 1751-1772) :



1.2.5. L'Église

L'Église a joué un grand rôle dans la volonté de dépersonnalisation du Noir. Elle participe activement à l'esclavage en possédant des plantations et en prêchant le respect

de l'ordre voulu par Dieu (Bébel-Gisler, 1976, 63). L'article I de la Compagnie des Indes occidentales stipule que « le but de l'établissement des colonies est la gloire de Dieu en faisant connaître la "vraie foi" aux indigènes » (cité dans Nicolas, 1996, 91). Pour optimiser l'asservissement des Noirs, ces derniers sont baptisés de force dès leur arrivée. La pratique de toute autre religion est prohibée : « Interdisons tout exercice public d'autres religions que la religion catholique, apostolique et romaine ; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements » (Code noir dans Peytraud, 1897). Grâce à la religion, le colonisateur arrive à maintenir son obéissance. Celle-ci justifie l'esclavage auprès des colonisés, elle est « le moyen le plus sûr de les convertir » (Nicolas, 1996, 197). Sur la plantation, les esclaves prient deux fois par jour. La pratique de la religion est pour certains une manière de se faire bien voir par les maîtres et pour d'autres, un moyen d'échapper à leur misère (ibid.).

Cependant, l'Église va se rendre compte que le baptême n'entraîne pas systématiquement l'abandon des croyances et coutumes des esclaves, mais au contraire, favorise leur consolidation. En effet, ils intègrent des rites et pratiques vaudous à la pratique de la religion. Le père Labat est conscient que s'ils retournaient en Afrique, ils abandonneraient la religion chrétienne tout comme la culture européenne (Bébel-Gisler, 1976, 63).

1.2.6. Les mulâtres

Les maîtres blancs sont souvent des hommes non mariés vivant entourés de nègres et de négresses qui sont leurs esclaves. Ils prennent une ménagère, noire ou mulâtresse, qui devient leur compagne. Beaucoup d'entre elles acceptent les avances de leur maître,

car elles voient en lui un moyen d'échapper à leur condition : « l'espoir de la liberté engage presque toujours les négresses à se prêter aux faiblesses de leur maître » (Dessales cité dans Nicolas, 1996, 180). Elles le font aussi par peur d'aggraver leur situation en cas de refus. Par ailleurs, la négresse sert d'intermédiaire entre le monde des esclaves et celui des maîtres (France. Académie de Toulouse).

De ces rapports, naissent parfois des métis. Avec la naissance de cette nouvelle classe, « les colons sans s'en rendre compte creusaient leurs tombes avec leur pénis » (Fouchard, 1972). L'État français a essayé de mettre un frein à ces unions mixtes qui menacent l'équilibre de l'idéologie coloniale : « Tous les nègres ont été transportés aux colonies comme esclaves ; l'esclavage a imprimé une tache ineffable sur leur postérité et par conséquent, ceux qui en descendent ne peuvent jamais entrer dans la classe des blancs, ils pourraient prétendre comme eux à toutes les places ou dignités, ce qui serait absolument contraire aux constitutions des colonies. » (Décret du 13 octobre 1766 cité dans Bébel-Gisler, 1976, 60). Ainsi, l'homme libre qui a eu un enfant avec une Noire risque une amende (2000 livres de sucre). S'il est aussi le maître dudit esclave, il sera privé de celui-ci. La mère et l'enfant sont alors envoyés à l'hôpital. Ces dispositions s'appliquent uniquement si l'homme libre n'est pas marié. Dans ce cas-ci, il devra épouser l'esclave dans la tradition de l'Église faisant d'elle et de l'enfant des êtres libres. Cependant, la montée de cette classe d'affranchis inquiète les autorités royales. De nombreuses ordonnances vont tenter de limiter cette dernière. Par exemple, les personnes âgées de moins de vingt-cinq ans ont l'interdiction d'affranchir les « nègres de jardin » (Nicolas, 1996, 183). En 1723, le marquis de Feuquières, alors gouverneur de la Martinique, écrit au ministre :

Si nous ne tenons pas la main à empêcher la liberté des esclaves, il y en aurait quatre fois plus qu'il n'y en a, car il y a ici grande familiarité et liberté entre les maîtres et les négresses, qui sont bien faites : ce qui fait qu'il y a une si grande quantité de mulâtres et la récompense la plus ordinaire de leur complaisance aux volontés des maîtres est la promesse de la liberté... (ibid.)

Ainsi, malgré les interdictions, la métropole a des difficultés à empêcher l'affranchissement des esclaves. Les autorités décident alors de leur interdire de porter un nom européen, de restreindre les mariages entre les races, et de leur refuser la dénomination de « sieur et dame » (Nicolas, 1996, 184). Les Blancs veulent autant que possible les tenir à l'écart et s'assurer qu'ils assimilent leur infériorité. Il faut qu'« ils conservent toujours la tache de leur esclavage [...] Cette distinction, rigoureusement observée, même après la liberté, est le principal lien de la subordination de l'esclave, par l'opinion qui en résulte que sa couleur est vouée à la servitude et que rien ne peut le rendre égal à son maître » (Mémoire de 1777 cité dans Nicolas, 1996, 185). On voit ici encore la prédominance d'une hiérarchie raciale au sein des sociétés coloniales. Les métis vont se battre pour que leur égalité avec les Blancs soit reconnue.

1.2.7. Les nègres marrons

On appelle « nègres marrons » les esclaves qui s'évadent des plantations. Le terme provient de l'espagnol *cimarrón* qui signifie sauvage (Debien, 1966). Ce phénomène ancien était pratiqué par les engagés blancs bien avant l'esclavage des Noirs. La fuite des esclaves constitue un refus de soumission. Ces derniers s'échappent dans les bois ou autres lieux peu fréquentés et ne ressortent qu'une fois la nuit tombée pour aller

chercher de la nourriture et même parfois des volailles (Debien, 1966). On distingue le « grand marronnage » du « petit marronnage ».

Le grand marronnage consiste dans la fuite permanente de l'esclave. Il part seul et choisit soit de vivre de manière isolée, soit en bande avec d'autres marrons. La première grande bande connue se trouve en Martinique et sème la terreur dans l'île. Elle fait tellement de ravage que le Conseil Souverain accorde à son chef, Francisque Fabulé, sa liberté et 1 000 livres de tabac (Debien, 1966). Devenu domestique, il forme une jeune négresse à voler et lui demande de poignarder son maître. Fouetté pour ce crime, il redevient marron. Il finira par être condamné aux galères à vie (Debien, 1966).

La révolte collective reste malgré tout rare, car elle demande un sentiment d'appartenance à un groupe. Or, comme on l'a vu, il était justement recommandé aux maîtres de monter les esclaves les uns contre les autres.

Les nègres marrons se font donc connaître par leurs actes de violence : des champs sont pillés, des récoltes incendiées, des bêtes volées et des maîtres sont empoisonnés. Le pire des crimes est l'enlèvement des négresses.

C'est de l'habitation de M. Le Normand de Mézy, au Limbé, que dépendait le nègre Macandal, né en Afrique. Sa main ayant été prise au moulin, il avait fallu la lui couper, et on le fit gardien d'animaux. Il devient fugitif.

Pendant sa désertion, il se rendit célèbre par des empoisonnements qui répandirent la terreur parmi les nègres et qui les lui soumirent tous. [...]

Dans son vaste plan, il avait conçu l'inferral projet de faire disparaître de la surface de Saint-Domingue tous les hommes qui ne seraient pas noirs, et ses succès qui allaient toujours croissants avaient propagé un effroi qui les

assuraient encore. [...] Macandal [...] fut condamné à être brûlé vif par un arrêt du Conseil du Cap du 20 janvier 1758. (Médéric Moreau de Saint-Méry cité dans France. Académie de Toulouse)

Rempli d'un désir de vengeance, les nègres marron sèment donc la terreur. Ils mettent en péril l'ordre social. Certains maîtres essayent même de s'éloigner d'eux comme le montre cette annonce parue dans la presse : « À vendre deux habitations... à l'abri des incursions des nègres marrons » (Fouchard, 1972). Les adultes se servent même de celui-ci pour terrifier les enfants : « Si tu n'es pas sage, obéissant, si tu ne travailles pas bien à l'école, le nègre marron viendra te manger. » (Bébel-Gisler, 1976, 65).

Quant au petit marronnage, il consiste dans l'absence d'un ou deux jours de l'esclave qui reste à la marge du champ de plantation qu'il fuit. Il ne commet pas de crimes, mais effectue de petits vols. Ce dernier, s'il ne va pas travailler en ville, échange ce qu'il a volé contre du manioc, des pois et des vivres verts (Debien, 1966). Presque toutes les plantations sont concernées par ce type de marronnage. Les colons s'en soucient peu, car il est sans conséquence. Aussi, les esclaves sont trop nombreux pour que les maîtres arrivent à contrôler leur va-et-vient.

En Guadeloupe, ceux qui ramènent un marron à son maître peuvent percevoir une récompense (Debien, 1966) :

- 150 livres de sucre quand le marron était parti depuis moins de deux mois ;
- 300 livres de sucre s'il était parti depuis 6 mois ;
- 600 livres de sucre quand il y avait un an ;
- 900 livres de sucre s'il y avait plus d'un an.

En revanche, en Martinique, toute personne qui ramène l'esclave à son maître perçoit 500 livres de sucre, peu importe la durée de son absence. Si l'esclave ne se rend pas alors on a le droit de lui tirer dessus.

Les premiers marronnages sont punis par des coups de fouet. Le nombre varie en fonction des antécédents de l'esclave. Si le marron se rend de lui-même après seulement quelques jours alors on le punit légèrement ou pas du tout. Tout dépend du maître et des conditions de la fuite. Les marrons savaient qu'ils avaient plus ou moins intérêt à revenir pendant la période des fêtes, car ils étaient alors moins sanctionnés. En cas de récidive, l'esclave est placé en détention. L'article 38 du Code Noir stipule que les colons doivent punir l'insurgé qui est en fuite depuis un mois à partir du moment où son maître l'a rapporté, en lui coupant les oreilles et en le marquant d'une fleur de lys sur l'épaule. S'il récidive, on lui coupe la cuisse et on le marque d'une fleur de lys sur l'autre épaule. En cas d'une troisième tentative, il est brûlé vif.

À partir du 18^e siècle, on se montre plus clément envers les esclaves. Par exemple, en Martinique, le gouverneur préconise d'éviter autant que possible les condamnations à mort et « de se montrer humain » (Debien, 1966).

Le marronnage s'explique principalement par les mauvais traitements infligés aux esclaves. La dureté du maître entraîne un désir de vengeance chez ces derniers : « La crainte des châtiments les oblige souvent à s'enfuir dans les bois et à se rendre marrons » (Père Labat cité dans Debien, 1966). Le gouverneur de la Martinique avoue lui-même que c'est la conduite des maîtres qui conduit les esclaves au marronnage. Le manque de nourriture en est l'une des principales causes :

Les gros sucriers perdront l'île parce qu'ils ne nourrissent pas leurs esclaves, les font travailler jour et nuit, pendant qu'ils couchent avec leurs femmes... ne leur donnent point à vivre, se contentent de faire du sucre, ce qui oblige tous les nègres à aller marrons dans les bois. (Debien, 1966)

Ainsi, c'est la sous-alimentation, les conditions de travail, et la dureté du maître qui expliquent le mieux l'origine du marronnage. Certains esclaves, pour échapper à leur condition, choisissent le suicide.

1.2.8. Danse et résistance

Le principal passe-temps des esclaves en dehors des plantations est la danse. Le calinda, danse rapportée d'Afrique et dansée par les esclaves, est interdit par plusieurs ordonnances. Celui-ci est considéré comme trop suggestif et lascif. En réalité, le colonisateur a du mal à prohiber sa pratique car c'est le divertissement que les esclaves préfèrent. Quand il les en empêche, les esclaves se retrouvent alors le samedi soir à minuit après le travail pour danser (Bébel-Gisler, 1976, 68). Certains colons tolèrent néanmoins « les musiques et danses des Noirs » (Cyrille, 2014, 121). La vision de l'esclave « nu-pieds, peu ou mal vêtu, sous un arbre ou dans la cour de la plantation [...] renforce la vision schématique qui place le Blanc tout en haut de l'échelle socioraciale coloniale et le Noir tout en bas » (ibid.). Le colon tente malgré tout de lui apprendre des danses européennes espérant lui faire oublier « cette danse infâme » (Labat, 1724, 53). Au début du 18^e siècle, nombreux sont ceux qui font la fierté de leur maître avec leurs pas de danse (Cyrille, 2006, 47).

On voit par la suite émerger différentes expressions musicales dans les Antilles françaises : le gwoka, le bèlè et le quadrille. Le gwoka est spécifique à la Guadeloupe. Il combine la musique de tambour, la danse et le chant. Parallèlement, en Martinique, les esclaves pratiquent le bèlè qui mêle, tout comme le gwoka, différentes pratiques artistiques. Enfin, le quadrille se danse au sein des deux îles. Il est un dérivé d'une danse de bal et de salon qui se pratiquait au sein de l'aristocratie. Les Européens considèrent que cette danse a été « inventée par les blancs et que les blancs seuls peuvent reproduire » (Cyrille, 2014). Dans les plantations, la pratique du quadrille est synonyme de pouvoir économique. Il est utilisé par les Blancs pour confirmer la distance qui les sépare des Noirs. Appartenant à une culture et une civilisation « avancée », la population blanche voit d'un très mauvais œil la pratique de cette dernière par les esclaves. D'après Cyrille (2014), les pratiques artistiques des esclaves sont de vrais actes de résistance. En tant qu'acte de résistance symbolique et non violent, le quadrille a le plus de chance d'avoir un impact sur leur condition d'esclave. En effet, celui-ci met à mal la distance qui sépare le colonisateur du colonisé. La population noire dans les Antilles françaises étant jusqu'à six fois plus importantes que la population blanche, il était important pour le colon de préserver sa position en haut de l'échelle. Pourtant, le quadrille est pratiqué par toutes les races présentes dans les colonies antillaises renégociant les relations entre ces dernières. Chaque race va utiliser cette danse à des fins différentes. Pour les métis, la pratique du quadrille a pour but de démontrer leur supériorité économique et de se différencier des esclaves nouvellement affranchis (ibid., 55). Quant aux Noirs, en reproduisant les gestes des Blancs, ils cherchent à montrer qu'ils sont humains (ibid., 56). Son appropriation par les Noirs énerve le colon qui perçoit d'un mauvais œil sa pratique par une race dite inférieure.

Ainsi, le quadrille est perçu comme un acte de résistance, car il remet en question le système esclavagiste et l'écart que le colonisateur s'est efforcé de maintenir avec le colonisé. Il joue un rôle de « dialogue performatif ». Cette notion, empruntée à l'anthropologue Fiona Magowan, « propose de considérer la danse comme un texte écrit par le corps en mouvement » (ibid.). Dominique Cyrille (2014, 120) l'applique au quadrille en montrant que les colons lui ont donné un sens politique. En effet, cette danse a été utilisée par les Noirs afin de « [dénoncer] de façon symbolique l'organisation socioraciale de la société esclavagiste et contraint les colons qui ne voulaient voir en eux que des machines animées, à la considérer autrement » (ibid., 120). D'une manière générale, on peut aussi considérer ces expressions musicales comme des actes de résistance car elles permettent à « une certaine Afrique [de rester] vivante par-delà les océans » (Jacqueline Rosemain cité dans Nicolas, 1996, 169).

1.3. Abolition de l'esclavage

Dans les Antilles françaises, l'esclavage a été aboli deux fois : en 1794 durant la Révolution française et en 1848. En effet, le Siècle des Lumières est marqué par les idées de liberté, d'égalité et de démocratie. En France, des hommes tels que Voltaire ou Montesquieu dénoncent l'esclavage et militent pour l'affranchissement des hommes de couleur. Ces courants d'idées vont opposer les monarchistes aux républicains, défenseurs des Droits de l'Homme. Dans un discours daté du 5 mai 1789, le premier ministre de Louis XVI, Jacques Necker déclare :

Un jour viendra peut-être où [...] vous jetterez un regard de compassion sur ce malheureux peuple, dont on a fait un barbare objet de trafic, sur ces hommes semblables à nous pour la pensée et surtout par la triste faculté de

souffrir ; sur ces hommes, cependant, que sans pitié pour leurs douloureuses plaintes, nous accumulons, nous entassons au fond d'un vaisseau pour aller ensuite à pleines voiles les présenter aux chaînes qui les attendent... Mais malheur, malheur et honte à la nation française... si une telle ambition était trop forte pour elle. (cité dans Nicolas, 1996, 240)

Les esclaves pensent alors que la liberté leur a été accordée mais que ce sont les colons qui la leur refusent. Ils décident de se révolter. Beaucoup rejoignent les nègres marrons, décident d'arrêter de travailler et menacent d'assassiner les maîtres. Il faudra attendre le 4 février 1794 et de nombreuses révoltes pour qu'un décret proclame l'abolition de l'esclavage.

La République n'entend plus faire de distinction dans la famille humaine. Elle ne croit pas qu'il suffise, pour se glorifier d'être un peuple libre, de passer sous silence tout une classe d'hommes tenue hors du droit commun de l'humanité. Elle a pris au sérieux son principe. Elle répare envers ces malheureux le crime qui les enleva jadis à leurs parents, à leur pays natal, en leur donnant pour patrie la France et pour héritage tous les droits du citoyen français ; et, par-là, elle témoigne assez hautement qu'elle n'exclut personne de son immortelle devise : Liberté, Égalité, Fraternité. (Schoelcher et Wallon, 1848, cités dans Vergès, 2005)

Cependant, seule la Guadeloupe peut jouir de cette victoire, puisque la Martinique est prise par les Anglais qui annulent tout affranchissement. La France la récupère en mars 1802, mais Napoléon décide de rétablir l'esclavage au mois de mai de la même année.

Il faut attendre la Seconde République pour que son abolition soit définitive. Ainsi le 27 avril 1848, sous l'action de Victor Schœlcher, un décret fait des esclaves des hommes libres. Le nom de ce dernier est devenu emblématique, faisant de l'ombre à d'autres engagés tels que le Martiniquais Cyrille Bisette. Les affranchis ne prennent connaissance de leur nouvelle liberté qu'un mois après le vote du décret.

Depuis les premiers jours de mars, en Martinique, les esclaves remuaient dans les ateliers, les bruits d'une émancipation toute proche [...] Le 21 mai, Saint-Pierre était « encombré par les nègres ». Le lendemain se produisit l'incident [un esclave ayant menacé son maître blanc avec un coutelas est arrêté par la police, les esclaves des ateliers voisins, avertis, convergent vers la ville en demandant la libération de leur camarade] [...] La panique poussa de nombreux colons à se réfugier sur les navires en rade de Saint-Pierre. Le lendemain, 23 mai, à la demande de la municipalité, le gouverneur Rostoland proclama un décret solennel :

« L'esclavage est aboli à partir de ce jour à la Martinique, le maintien de l'ordre public est confié au bon esprit des anciens et des nouveaux citoyens français ». [...] En Guadeloupe, la nouvelle connue le 26 mai, la municipalité de Pointe-à-Pitre demandait aux autorités de s'aligner sur la Martinique, et, le 27, à Basse-Terre, le gouverneur Layrle déclarait effective l'abolition. (Butel, 2002)

Alors que le décret prévoyait deux mois pour que l'abolition de l'esclavage soit effective, les mouvements de révolte ont précipité sa mise en application. C'est pour cela que les départements d'outre-mer célèbrent tous son abolition à une date différente.

Il faut souligner que l'abolition n'a pas entraîné l'abandon du travail dans les plantations, mais plutôt une « modernisation » de ce dernier. L'esclavage coûtant trop cher, il fallait trouver un système plus rentable (Bébel-Gisler, 1976, 69).

Chapitre 2

Construction d'une identité antillaise

L'identité antillaise s'est construite à partir de celle de son colonisateur. Elle est aussi le résultat de divers facteurs dont : (i) la composition multiculturelle et multiethnique de la Guadeloupe et de la Martinique qui sont le fruit d'un brassage humain ; (ii) les différents systèmes politiques et économiques depuis la colonisation jusqu'à la départementalisation en 1946.

Ainsi comme l'indiquent Bernabé, Chamoiseau et Confiant (1993, 14) :

Nous avons vu le monde à travers le filtre des valeurs occidentales, et notre fondement s'est trouvé « exotisé » par la vision française que nous avons dû adopter. Condition terrible que celle de percevoir son architecture intérieure, son monde, les instants de ses jours, ses valeurs propres, avec le regard de l'Autre. Surdéterminés tout au long, en histoire, en pensées, en vie quotidienne, en idéaux (même progressistes), dans une attrape de dépendance culturelle, de dépendance politique, de dépendance économique, nous avons été déportés de nous-mêmes à chaque pan de notre histoire scripturale.

Leur identité est donc fortement liée à l'Autre. Cependant, à partir des années 1930, différents courants de pensée vont tenter de définir une identité propre aux Antilles. C'est ainsi que nous allons voir tour à tour apparaître les mouvements de Négritude, d'Antillanité et de Créolité. Dans l'*Éloge de la créolité*, les auteurs iront même jusqu'à dire que les Antillais ne sont « ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques », mais qu'ils sont Créoles (1993, 13). De quelle manière peuvent-ils se déclarer non Européens tout en faisant partie de la France et de l'Europe ? Cette recherche d'identité n'entre-t-elle pas en contradiction avec le statut de département d'outre-mer de la Guadeloupe et de

la Martinique ? Est-ce que cela ne traduit pas un besoin de s'émanciper de la France ?
Peuvent-ils être Créoles tout en étant Français ? Autant de questions auxquelles nous
tenterons de répondre dans ce second chapitre. Pour cela, nous allons analyser les
concepts de Négritude, d'Antillanité et de Créolité tout en cherchant à savoir si cette
quête identitaire est compatible avec l'appartenance à la France.

2.1. Départementalisation

La départementalisation a eu lieu sans obstacles. Pourtant, celle-ci implique l'adoption
d'une politique d'assimilation. En effet, en 1944, le Comité français de la Libération
nationale a organisé la conférence de Brazzaville afin de déterminer l'avenir des
colonies. Deux mesures sont alors prises : l'abolition de l'indigénat, c'est-à-dire d'une
justice administrative qui s'applique uniquement aux indigènes, et la politique
d'assimilation.

Ainsi, il faut une organisation politique qui crée une unité nationale. L'un des premiers
changements opérés a été le remplacement du gouverneur général par un préfet de
région. Cependant, la mise en place d'une organisation identique à celle de la Métropole
n'est pas sans conséquence. Le rôle du préfet est limité et la plupart des décisions sont
prises par chaque ministère métropolitain qui ignore « presque tout des problèmes
antillais » (Dumont, 2010, 85). Pourtant, une extension des pouvoirs du préfet avait été
demandée. Ces îles sont donc éloignées des centres de décision.

Aussi, dans ces îles où cohabitent Européens et Antillais, il faut « définir le rôle de
l'Européen dans la colonie » (Bebel-Gisler, 1976, 90). Certains Antillais tels que
Bernabé, Chamoiseau et Confiant sont pourtant opposés à l'intégration des Antilles
françaises dans l'Union européenne sans l'accord de ses habitants. Ils militent plutôt

pour un regroupement avec les autres peuples des îles voisines et des pays d'Amérique du Sud. Pourtant, la métropole souhaite « faire évoluer » les Antillais vers une assimilation aux valeurs de la République française et les rendre politiquement responsables afin « de donner à l'élite indigène l'occasion d'éprouver ses capacités en présence des dures réalités de la gestion et du commandement » (ibid.). On notera le caractère excluant de ce principe qui s'adresse uniquement à une certaine élite.

La République française propose l'assimilation comme moyen pour le colonisé de se libérer du passé esclavagiste en le faisant accéder à la citoyenneté française. Elle constitue aussi « une marche vers le progrès [...] en matière de démocratie, de justice sociale et de développement économique » (Mam Lam Fouck, 2000, 155). Le colonisé ne pourrait donc pas être libre sans la citoyenneté française. Cette dernière est présentée comme le seul moyen d'accéder à la liberté. Cependant, la politique d'assimilation risque d'entraîner sur le long terme, la « destruction » des Martiniquais et des Guadeloupéens (Mam Lam Fouck, 2000). Par exemple, l'abolition de l'esclavage en France est attribuée à Victor Schœlcher. C'est lui qui a libéré les Noirs. C'est lui que l'on célèbre. Pourtant, la réalité est plus complexe, mais en glorifiant un homme Blanc, la France se présente en sauveur. Elle devient indispensable aux yeux du colonisé, car c'est elle qui l'a libéré. Dans l'imaginaire, c'est la Métropole qui a « sauvé » la Guadeloupe et la Martinique du pouvoir colonial, alors qu'elle exerçait elle-même ce pouvoir. La fin de l'esclavage est instrumentalisée au profit du colonisateur. En Guadeloupe, une rue et une statue portent le nom de l'abolitionniste. En Martinique, en plus d'une rue et d'une statue, il y a également une commune, un lycée et une bibliothèque à son nom.

D'après Memmi (1972, 112), l'acceptation par le colonisé de l'assimilation relève du « refus de soi » et de « l'amour de l'autre ». Dans *Texaco* (1997, 217) Chamoiseau compare l'assimilation à une flèche qui transperce le corps, l'âme et le cœur des Antillais pour les stériliser. Cette comparaison laisse planer l'idée que la domination s'opère sans que le colonisé en ait conscience, à moins qu'il ne soit passif face à ces impositions qui ont conduit à son « auto-déshumanisation » et son « auto-effacement ». Cette idée est perceptible dans *Écrire en pays dominé* (Chamoiseau, 1997) où l'auteur commente une pièce de théâtre qu'il a lui-même rédigée. La pièce met en scène un couple casé près d'un terrain vague qui se transforme en supermarché. Au fur et à mesure que s'opère la transformation, le couple se décompose : « le sentiment de pauvreté, d'incompétence, la jalousie, l'envie, l'adultère, l'enfilade des péchés capitaux » (ibid., 72) Ils finissent par devenir de grands consommateurs et par disparaître « dans le personnel du supermarché » (ibid., 72). Cette pièce permet à Chamoiseau de critiquer le développement d'une société de consommation qui « nous [les Antillais] amarraient aux emprises du Centre » (ibid., 73). Tous ces produits made-in-France contribue à l'imposition d'une norme occidentale (ibid., 70). L'auteur critique ici les effets de la domination et donc de la départementalisation.

Cependant, Justin Daniel (2002, 591) souligne que les contacts entre les populations ne peuvent être réduits à une simple adoption ou assimilation des traits d'un groupe à un autre. En effet, les interactions entre les groupes entraînent une modification des attitudes des uns et des autres. On peut se demander si ces changements sont nécessairement négatifs. Premièrement, la création du supermarché crée des emplois, ce qui peut être positif au vu du taux de chômage élevé en Guadeloupe et en Martinique. Deuxièmement, ces îles peuvent-elles être économiquement concurrentes sans

dépendre de la Métropole ? La Métropole est elle-même dépendante des autres grands centres américains et européens. D'après Réno (1997, 204), les pays dominés choisissent parfois consciemment d'imiter le modèle politique et économique de l'occupant. Il donne l'exemple des Jamaïcains et des Barbadiens qui plus de trente ans après leur indépendance ont quasiment copié le modèle parlementaire anglais (ibid.). Doit-on nécessairement voir en la départementalisation quelque chose de négatif ? À en croire les différents politiciens français, il semblerait que non. D'après eux les Guadeloupéens et les Martiniquais se veulent Français. En effet, d'après la Conférence de Brazzaville (1944) « Dans la grande France coloniale, il n'y a ni peuples à affranchir, ni discriminations raciales à abolir. *Il n'y a que des Peuples qui se sentent français.* » (Bébel-Gisler, 1987, 75). En 1971, le premier ministre Pierre Messner déclare que « Les Guadeloupéens et les Martiniquais dans leur grande majorité *se sentent Français. Et se sentir Français, c'est être Français.* » (ibid.). Il semblerait que le sentiment d'appartenance à la France soit inné chez les Antillais, c'est en tout cas le message qui est transmis. On nous laisse croire qu'il n'y a pas d'autres issues pour ces îles que d'être française et c'est donc ce qui justifie qu'elles fassent partie de la République.

Comment expliquer alors les revendications qui entraînent la mobilisation des Guadeloupéens et des Martiniquais ainsi que les différentes émeutes qui surgissent ponctuellement ?

2.2. Situation dans les DROM

2.2.1. Soulèvements sociaux et mouvements de grèves en Guadeloupe

Le 14 février 1952, plus connu sous le nom de « Massacre de la Saint-Valentin », a donné lieu, en Guadeloupe, à un affrontement entre grévistes et les Compagnies

républicaines de sécurité⁷ faisant quatre morts et quatorze blessés. Il est le résultat d'un mouvement d'ouvriers et de paysans de l'industrie sucrière. Commencée en novembre 1951, cette grève fait suite à l'échec des négociations entre les planteurs et les européens concernant : la fixation du prix d'achat de la canne à sucre, les salaires, qui sont inférieurs à ceux des Français, et les conditions de travail. En janvier 1952, les fonctionnaires se joignent au mouvement et réclament, eux aussi, une revalorisation de leur salaire. Une grève générale s'étend à toute l'île et affecte de nombreuses communes. Le 11 janvier 1952, les forces de l'ordre prennent position à Moule. Cette ville accueille, à l'époque, plusieurs usines de sucre, distilleries de rhum et dispose du seul port de la côte atlantique. Le 14 février, les grévistes construisent un barrage afin d'empêcher l'accès aux charrettes de cannes à sucre dans l'usine Gardel. Les CRS tirent alors sur la foule faisant de nombreuses victimes. Chaque année, les organisations politiques et syndicales présentes sur l'île organisent des manifestations commémoratives.

Quinze ans plus tard, au mois de mai 1967, les ouvriers du bâtiment se mettent en grève réclamant 2 % d'augmentation de salaire et l'égalité dans les droits sociaux. La forte mobilisation a entraîné l'ouverture des négociations entre le patronat et les syndicats. Cependant, l'impossibilité de trouver un compromis et une phrase qu'aurait prononcée le président du syndicat des entrepreneurs du bâtiment, Georges Brizard (« *Quand les nègres auront faim, ils se remettront au travail* ») entraînent, le 26 mai, la révolte des manifestants. Les CRS chargent et ouvrent le feu sur demande du préfet. Le lendemain, des milliers de lycéens protestent en solidarité avec les ouvriers. Les affrontements

⁷ Les Compagnies républicaines de sécurité (CRS) est un corps de la police nationale qui veille au maintien de l'ordre notamment lors des manifestations.

s'étendent alors à l'ensemble de la ville. Des voitures sont incendiées, des barrages érigés, des magasins pillés. Dans les rues de Pointe-à-Pitre, il ne fait alors pas bon d'être

Blanc :

Le jeune Jasor a raccompagné chez lui l'un de ses copains du lycée Carnot pour le protéger, car il a la peau si claire qu'il pourrait passer pour un Blanc. Au retour, il observe, médusé, une femme noire, assez sophistiquée, que l'on questionne méchamment sur un barrage : "Tu es noire ou tu es blanche ?" Elle : "Je n'ai pas à répondre à cette question." Alors que son véhicule est secoué de plus en plus fort, elle se met à pleurer et dit en créole: "Zot pa ka voué an nwé ?" ("Vous ne voyez pas que je suis noire ?") (Gurrey, 2009)

De l'autre côté, il ne fait pas bon non plus d'être Noir comme le raconte Serge Claude, enseignant et co-fondateur du GONG⁸. En effet, en voulant se rendre à la veillée funèbre organisée suite à la mort de Jacques Nestor, membre et militant du GONG, des gendarmes mobiles arrêtent sa voiture et s'exclament : « *On a ordre de tirer sur les nègres comme sur des lapins.* » (ibid.). Jusqu'à ce jour, aucun chiffre ne permet de déterminer le nombre exact de morts.

En janvier 2009, la Guadeloupe est de nouveau frappée par une grève générale contre la vie chère. Le Liyannaj Kont Pwofitasyon (LKP)⁹, collectif qui regroupe une cinquantaine de syndicats, partis politiques et associations, réclame : (i) la baisse immédiate des prix des produits de première nécessité, du carburant, des impôts, et des taxes ; (ii) le gel des loyers ; (iii) l'augmentation des salaires et des minimas sociaux

⁸ Le Groupe d'organisation nationale de la Guadeloupe est un mouvement indépendantiste né en Guadeloupe en 1963.

⁹ Le Liyannaj Kont Pwofitasyon qui signifie en français : Collectif contre l'exploitation outrancière.

(*Le Monde diplomatique*, 2009). Dans les rassemblements, les manifestants scandent : « *La Guadeloupe nous appartient, elle ne leur appartient pas : ils ne feront pas ce qu'ils veulent dans notre pays* » (*Le Monde diplomatique*, 2009) ou encore « *gwadloup se tan nou, gwadloup a pa ta yo* »¹⁰ (*Guadeloupe : une colonie française ?*). D'après le porte-parole du LKP, « *yo* » représente « *tous les méchants, tous les spéculateurs, tous les capitalistes, tous ceux qui nous exploitent, quelle que soit leur couleur* » (*Guadeloupe : une colonie française ?*).

En plus des manifestations, le mouvement se traduit par le blocage de certaines routes, la fermeture d'entreprises et d'écoles, le blocage des supermarchés et magasins, des coupures d'électricité et d'eau. On recense également des actes de violence : plusieurs voitures et poubelles sont incendiées. Cette grève ne fait cependant pas l'unanimité parmi les Guadeloupéens. Certains trouvent l'attitude des grévistes « ridicule » et leurs revendications « fantaisistes » et « irréalistes » (*rue89*, 2009). Pour d'autres, cette grève cache un malaise plus profond qui nécessite plutôt une révolution (*rue89*, 2009).

2.2.2. Racisme et xénophobie

Malgré la fin de la colonisation, l'Antillais est resté victime de racisme notamment lorsqu'il déménage en Métropole. Il se retrouve dans les mêmes conditions qu'un émigré et est subit le même racisme bien qu'il soit citoyen français. Il voit sa culture associée au folklorisme. Désormais, la culture créole des Antilles françaises, c'est le zouk, le carnaval, le rhum, etc. Dans les hypermarchés de la Métropole, vous pourrez régulièrement trouver, aux rayons des produits frais, un stand, où avec du zouk en

¹⁰ « *la Guadeloupe est à nous, la Guadeloupe n'est pas à eux* »

musique de fond, une personne portant le madras¹¹ vend des spécialités culinaires de la Guadeloupe (acras, colombo de poulet, patate douce, etc.). De quoi rappeler les expositions coloniales du XIXe et du début du XXe siècle. C'est alors que le Domien prend conscience de sa différence et de son Antillanité (Glissant, 1981, 34). C'est de là que naissent, pour ces derniers, de nombreux conflits identitaires. Citoyens français, ils se sentent étrangers en Métropole. Pourtant, ils sont aussi trop assimilés à la « réalité française » pour trouver leur place dans les Antilles (Glissant, 1981, 75). D'un côté, ils ont du mal à se faire accepter par leurs compatriotes qui les trouvent devenus « Blancs » et de l'autre, ils trouvent la situation sur leur terre d'origine trop insupportable pour vouloir y rester. Ce conflit identitaire est bien résumé dans la chanson *Entre deux* du groupe Sniper : « en France j'suis qu'un immigré au bled j'suis qu'un Français ». Aux Antilles, cette difficulté identitaire se traduit par le terme « Négropolitain ». Ce dernier désigne :

the returning or visiting immigrant who brings back to the Caribbean Parisian attitudes, aspirations, values and lifestyles, who speaks Creole with a Parisian accent or cannot speak Creole at all and who is received by locals with a mixture of envy, amusement and contempt, feelings which – envy apart – are reciprocated by the visitors or returnees themselves. (Burton et Réno cités dans Journey, 2004, 35)

Le Négropolitain est toute personne essayant de se trouver une place entre la France et les Antilles mais qui « finit par appartenir à une troisième culture, celle d'une zone frontalière invisible qui se situerait entre les deux espaces. » (Journey, 2004, 35).

¹¹ Le madras est un tissu à carreau coloré porté par les femmes créoles.

Il est intéressant de souligner que le colonisé peut lui aussi avoir une attitude raciste envers le colonisateur. Memmi (1972, 118) définit ce racisme comme un rejet de ce dernier. L'identification de ce dernier s'opère sur un critère physique. Ainsi, le colonisateur est associé au Blanc et toute personne appartenant à ce groupe est condamnée. Malgré le caractère multiculturel de ces îles, bien souvent, seuls les Noirs sont considérés comme de « vrais » Guadeloupéens ou Martiniquais, car véritables descendants d'esclaves africains. Ce racisme serait le fruit d'une « mystification colonialiste » qui consiste à penser qu'il y a d'un côté de bons colons et de l'autre de méchants colons qui seraient responsables de la dégradation de la situation des colonies. Il serait aussi le résultat d'un lourd passé dans lequel le colonisé a été séparé et exclu « d'une moitié de l'univers » (Memmi, 1972, 119). L'aspect « positif » de ce racisme est qu'il peut être, pour le colonisé, le début d'un mouvement d'acceptation de lui-même (ibid.).

On perçoit aussi un rejet de certaines pratiques culturelles empreintes d'influences européennes. Ainsi, la biguine, musique traditionnelle née en Guadeloupe au XIX^e siècle, est aujourd'hui considérée comme une « musique bâtarde et de bâtards » (Giraud, 1994, 151). Enfin, on remarque un racisme envers les immigrants perçus comme responsables de nombreux maux (taux de criminalité, prostitution, Sida...).

Un Guadeloupéen octogénaire répondant au nom de Bruno Gabriel, raconte qu'en Guadeloupe, « *personne n'aime personne* » (*Guadeloupe : une colonie française ?*). Le racisme ne concerne pas uniquement les Blancs avec les Noirs ou les Noirs avec les Blancs, mais aussi les Noirs avec les autres Noirs ou encore les Noirs avec les Métis. Il est omniprésent dans la société et tout le monde en est victime.

Ainsi, comme nous avons pu le voir, la tension raciale est omniprésente dans la société française que ce soit dans les Antilles ou dans la Métropole.

2.2.3. Malaise social

Le malaise, très similaire à celui que l'on rencontre en Métropole dans les banlieues, naît souvent de la pauvreté et d'un rejet de la multiplicité identitaire des habitants (Hatzfeld, 2006). Le principe d'égalité semble donc être au cœur du malaise.

Ces tensions sont la conséquence du caractère profondément inégalitaire de la société esclavagiste (dont les traces imprègnent toujours notre environnement) et des préjugés « raciaux » qui, après l'abolition, se sont perpétués dans un positionnement social discriminant infligé aux descendants de la masse populaire servile, aux mulâtres, comme à beaucoup d'arrivants ultérieurs mal acceptés par la société « créole », « métropolitains », « indiens » ou syro-libanais. (Cercle Philosophique et Culturel « La Parfaite Egalité », 2015)

Dans un article daté de 1948 intitulé « La Martinique entière proteste contre les premières mesures nées de l'assimilation » le journal *Le Sportif* dénonce les problèmes de traitement des fonctionnaires. Le tiers colonial, majoration des salaires des fonctionnaires de la Métropole, devient une indemnité forfaitaire (Dumont, 2010/1, 90). Ainsi, l'hebdomadaire écrit : « Nous comprenons mal qu'une discrimination soit établie entre des éléments de la même patrie. NON ! Nous n'admettons jamais de distinction ethnique, raciale, entre les fils de l'Union française sous quelque latitude qu'ils se trouvent » (Dumont, 2010/1, 90). Cette inégalité est selon eux d'autant plus inacceptable que les Antillais ont toujours fait part de leur dévouement à l'Hexagone : « notre société

est organisée tout à fait à l'européenne, alimentation, vêtements, tout est chez nous comme en France » (Dumont, 2010/1, 91). En Guadeloupe, Félix Rodes affirme un refus de l'indépendance :

Nous avons [...] l'absolue certitude que personne en Guadeloupe n'est capable de nourrir une telle pensée, car notre attachement à la France est une donnée enracinée dans le fond même de nos cœurs et on ne le sait que trop : Français nous sommes, Français nous voulons mourir.
(Dumont, 2010/1, 98)

D'après Réno (1997, 206) il existe une volonté de certains Antillais d'appartenir à la France et de s'assimiler à la culture française qui proviendrait d'un besoin de reconnaissance et de promotion sociale.

L'existence des révoltes peut aussi découler d'un conflit des générations. Memmi (1972) explique que le colonisé qui a du mal à se sentir citoyen français n'imagine pas que son fils puisse le devenir. Ce dernier, lui aussi à son tour, perd tout espoir et élimine tout sentiment de fierté d'appartenance à la France. L'adolescence venue, la seule échappatoire qu'il perçoit au désastre de sa situation familiale est la révolte dans laquelle il trouve la solution à ses difficultés (ibid.). D'après Memmi (1972, 116), la seule raison expliquant que les mouvements ne soient pas plus fréquents ou violents est que le colonisateur y prend garde : « stérilisation continue des élites, destruction périodique de celles qui arrivent malgré tout à surgir, par corruption ou oppression policière ; avortement par provocation de tout mouvement populaire et son écrasement brutal et rapide ».

Enfin, « ne pouvant quitter sa condition dans l'accord et la communion avec le colonisateur », la révolte peut être considérée comme un moyen de se libérer et de s'affirmer face à lui (Memmi, 1972, 116). D'après Memmi (ibid.), elle est ce qui peut permettre au colonisé d'échapper à la situation coloniale. En effet, « sa condition est absolue et réclame une solution absolue, une rupture et non un compromis » (ibid., 117). La révolte seule peut briser le système coloniale.

Ce qui est très contradictoire ici, c'est que d'un côté la France est attachée à ces territoires d'outre-mer dont elle ne veut pas se séparer et de l'autre, elle ne leur donne pas la reconnaissance qu'elle demande. Cette situation n'a cependant rien d'atypique. Il est communément admis que c'est le colonisé qui souhaite l'assimilation et le colonisateur qui la refuse (Memmi, 1972, 115). Au regard de la loi, il a fallu attendre 1996 pour que soit proclamée l'égalité sociale entre les départements d'outre-mer et la métropole. Dans les esprits, il semblerait que cette égalité ne soit qu'un leurre. À titre d'exemple, en 2014 le gouvernement présente un projet de loi visant à réduire le nombre de régions françaises. Ce dernier publie une carte de ce nouveau découpage des régions de « France » sauf qu'il semble avoir oublié que les DROM n'y figurent pas. Quasiment tous les médias ont retransmis l'information en présentant cette carte de « la nouvelle France » (Latrive, Girard, Bouthier, 2014) sans remarquer l'erreur. Dans une séquence plutôt drôle, l'émission *Le Petit Journal* est allée montrer cette carte à des députés à la sortie de l'Assemblée nationale en leur demandant s'ils remarquaient que quelque chose manquait sur cette carte. Aucun n'a su trouver l'erreur. Depuis, le gouvernement a rectifié l'erreur en ajoutant les départements et régions d'outre-mer sur cette dernière. Cela démontre bien la capacité de la Métropole d'« oublier » inconsciemment ou non ces îles.

Les rapports sociaux entre les Domiens et les métropolitains sont structurés par les mêmes inégalités qui prédominaient à l'époque coloniale. C'est de là que naissent de nombreux conflits identitaires qui sont inévitablement au cœur du malaise. Les Antillais sont « détruits » par ce que la France attend d'eux, c'est-à-dire une assimilation culturelle, et leur faible intégration sociale (Villechaise, 1997, 372). Aussi, les problèmes économiques et sociaux dans ces îles sont devenus synonymes d'échec. Échec ressenti par ces populations et dont la France est responsable. Celle-ci est génératrice de souffrance notamment pour ceux qui n'ont trouvé d'autres moyens d'expression que la révolte, voire la violence. On observe également des mouvements autonomistes et indépendantistes prendre forme.

Pour Villechaise (1997, 358), c'est la création d'une identité collective qui pourrait permettre de résister à l'assimilation au modèle dominant. Elle est « la voie naturelle de l'épanouissement général du pays dominé » (Réno, 1997, 210). D'après Freund (cité dans Wittorski, 2008), l'identité collective se forme « sur la base de la conscience de particularismes ». Il faut donc définir des éléments communs à tous les Antillais et se servir de ces derniers pour créer un sentiment d'appartenance à un groupe. On note d'ailleurs depuis la départementalisation, un accroissement des revendications identitaires.

C'est donc ce rapport conflictuel avec la Métropole qui permettrait la création de spécificités. Voici la lourde tâche assignée aux différents courants qui vont naître dans les Antilles à partir des années 30.

2.3. La Négritude

Le terme de Négritude est utilisé pour la première fois par Aimé Césaire en 1935. Il a pour ambition de restituer aux sociétés créoles leur racine africaine et donc de se défaire de la domination européenne. Il s'impose comme un moyen de résistance et de lutte pour la liberté. Dans son *Discours sur la Négritude*, Césaire la définit comme une « prise de conscience de la différence » (Césaire, 1987). L'homme noir doit alors prendre conscience de sa singularité et définir sa propre identité. Il doit arrêter de se voir uniquement à travers les yeux du colonisateur et être fier de ses origines africaines. Cela rejoint la définition de la Négritude de Jean-Paul Sartre qui la perçoit comme « la négation de la négation de l'homme noir » (Béliveau, n.d). Celle-ci doit donc constituer le refus de l'aliénation du Noir antillais. Cette aliénation est intrinsèque au système colonial. Le colonisé a intégré un certain nombre de discours le concernant ainsi que l'idée selon laquelle il est inférieur. Il finit alors « par mépriser sa culture, sa langue, son peuple, il ne veut plus alors qu'imiter, ressembler au colonisateur. » (Canonne, 2012, 1). Ce dernier doit se délivrer de l'intériorisation de son infériorité face à l'homme Blanc et se réapproprier son Histoire, sa culture, ses valeurs et surtout son identité. En faisant cela, non seulement on rétablit la dignité de l'homme noir, mais on lui assigne également la place qu'il mérite dans le monde. Elle est un « sursaut de dignité », un « refus de l'oppression » et un « combat contre l'inégalité » (ibid.). Pour Fanon (Canonne, 2012, 2), c'est seulement lorsque l'homme Noir sera délivré de cette aliénation qu'il sera entièrement homme. Le problème est que pour lui, la seule solution possible pour en finir avec l'aliénation est la décolonisation. Cette décolonisation doit se faire aussi bien au niveau du territoire que des mentalités et ne peut être que violente. Elle est un moyen de se libérer du système colonial qui est lui-même violent. Afin de

sortir de l'aliénation, le colonisé doit se battre pour sa liberté ; elle ne peut lui être donnée. Dans *Les Damnés de la Terre* (1987, 40), Fanon écrit : « l'homme se libère dans et par la violence ». Ainsi, la Guadeloupe et la Martinique n'ayant pas vécu le processus de la décolonisation, on peut émettre l'hypothèse que d'un point de vue mental, elles sont toujours colonisées.

Enfin, la Négritude est « une forme de révolte contre le système mondial de la culture tel qu'il était constitué pendant les derniers siècles et qui se caractérise par un certain nombre de préjugés, de présupposés qui aboutissent à une très stricte hiérarchie. » (ibid.) La Négritude de Césaire rejette donc l'assimilation.

Léon Gontran-Damas, tout comme lui, rejette ce modèle. Dans son poème « Solde » (*Pigments*, 1972) il se sent ridicule lorsqu'il adopte la culture du colonisateur et a le sentiment d'être complice de sa violence.

*J'ai l'impression d'être ridicule
parmi eux complice
parmi eux souteneur
parmi eux égorgueur
les mains effroyablement rouges
du sang de leur ci-vi-li-sa-tion*

En dépit de ce rejet, Césaire n'imaginait pas les Antilles françaises indépendantes de la France :

Les Antilles ne sont pas des terres de violence, ce ne sont pas des terres de rupture. Ce qu'elles demandent, mais alors passionnément, c'est qu'à leur attachement il ne soit pas répondu par l'indifférence, c'est qu'à leur angoisse il ne soit pas répondu par le silence et que leur fidélité n'apparaisse

pas au gouvernement comme le signe qu'on peut les négliger impunément.

(Dumont, 2010/1, 98).

Son opinion sur ce sujet est contrariée par la répression qui sévit dans ces îles. Il finira par militer pour l'autogestion ou l'autonomie de ces dernières. Cette prise de position semble contradictoire avec l'élaboration d'un concept, la Négritude, qui se veut émancipateur. Césaire voudrait que les collectivités d'outre-mer fassent partie de la République française tout en souhaitant l'émancipation culturelle de ses habitants pour retrouver leur racine africaine. Cela semble inadapté au modèle assimilationniste sur lequel la France s'est construite. Peut-on rejeter l'assimilation tout en voulant faire partie d'un pays lui-même assimilationniste ? En effet, le modèle républicain conçoit traditionnellement l'intégration comme une assimilation devant à terme faire disparaître de la vie publique toutes caractéristiques spécifiques. Elle relègue à la sphère privée tout particularisme.

En fait, ce que Césaire et Gontran-Damas rejettent dans l'assimilation c'est son racisme, car elle distingue les « citoyens français et les indigènes sujets » (ibid., 248). La raison pour laquelle ils soutiennent l'appartenance des Antilles françaises à la France est que pour eux, elles pourraient bénéficier positivement des valeurs républicaines (Jatoo-Kaleo, 2013). En tant que citoyens français, les habitants de ces îles devraient en théorie faire partie d'un peuple uni dont les sujets sont libres et égaux (ibid.). C'est par ailleurs ce qui distingue Césaire et Fanon. Pour l'un, c'est en faisant partie de l'Empire français que l'on supprimera les divisions entre les races alors que pour l'autre, c'est en décolonisant que l'on permettra cela.

Senghor, quant à lui, définit la négritude comme « l'ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique noire ». Puis il ajoute que : « La négritude est un fait, une culture. C'est l'ensemble des valeurs économiques, politiques, intellectuelles, morales, artistiques et sociales des peuples d'Afrique et des minorités noires d'Amérique, d'Asie, d'Europe et d'Océanie. ». Ainsi, elle est la recherche des cultures, des civilisations, des valeurs et des institutions africaines. Par ailleurs, alors que pour Césaire la Négritude vise à détruire l'idée de la supériorité de l'homme Blanc, pour Senghor, elle est plus une mise en avant des origines africaines du colonisé. A propos de la question de l'assimilation, Senghor pense qu'elle devrait permettre le mélange des cultures africaines et européennes (Baba Abraham, 2013, 249). Ce brassage a pour finalité de mettre ces cultures sur un pied d'égalité et de produire le métissage culturel du noir et du blanc (ibid., 249). Cela doit nous conduire à « une Civilisation de l'Universel, une Civilisation de l'Unité par symbiose » (Senghor et Sartre, 1972)

La Négritude concerne tous les hommes Noirs et ne se délimite pas géographiquement aux Antilles. C'est l'un des éléments qui la distingue des concepts d'Antillanité et de Créolité qui eux se définissent intrinsèquement par l'emplacement géographique des îles caraïbes. Néanmoins Bernabé (1992, 34) précise que la Négritude « n'est pas une fuite hors des Antilles vers l'Afrique [mais] une mise en évidence, le dévoilement ou plutôt la réapparition de l'Afrique dans l'univers antillais. »

Dans l'*Éloge de la Créolité* (1993, 20) les auteurs résument bien ce qui a marqué la Négritude : (i) la recherche de ses origines africaines ; (ii) la révolte face à l'oppression de l'homme Noir ; (iii) l'affirmation de soi. Cependant, ils soulignent qu'elle a eu l'effet inverse de celui escompté, car cette contestation de la colonisation s'est faite au nom de

la pensée occidentale et des valeurs universelles (21). L'utilisation du terme « Négritude » donne aussi raison à la conception occidentale de la race. C'est en s'établissant comme Blanc que le colonisateur a institué l'esclave comme Nègre. En faisant ceci, il efface chez l'esclave « l'Africain, mais en préservant en lui-même, parallèlement, l'Européen, en raison de son statut de dominant » (Bernabé, 1992-1993, 26). Quand le mot « Négritude » reprend dans son étymologie le mot « Nègre » est-ce une manière d'accepter cette conception de race et l'infériorité du Noir ? À l'inverse, on peut imaginer que les Noirs se sont réapproprié positivement ce terme de manière à réintroduire l'Afrique en Amérique.

Par ailleurs, elle donne raison à la réalité du Noir antillais qui trouve son existence dans la colonisation : « Avant notre arrivée il n'y avait qu'une île et quelques sauvages. C'est nous qui vous y avons emmenés. Il n'y avait là nul peuple, nulle culture, nulle civilisation établie, que nous aurions colonisés. Vous n'existez que par la colonisation, alors où est la colonisation ? » (60). La Négritude, sans le vouloir, renforce le processus de francisation des Antilles (21). Les marchands européens ont tout d'abord exterminé ou expulsé les Caribes pour ensuite importer des Noirs d'Afrique. C'est donc la colonisation qui est à l'origine des sociétés antillaises. On peut donc d'ores et déjà affirmer que l'identité des Antillais a été formée par le système des plantations esclavagistes. Leur identité « ne s'enracine donc pas, ou quasiment pas, dans un arrière-pays culturel autochtone, qui aurait préexister la colonisation » (Giraud, 1994, 142). C'est pour cela qu'il est difficile pour eux, contrairement aux autres colonisés, de « revendiquer une altérité culturelle radicale vis-à-vis du colonisateur » (ibid.). On peut imaginer que c'est la raison pour laquelle ces îles n'ont jamais réellement recherché leur indépendance.

Ainsi, la traite négrière et l'esclavage ont broyé leur culture africaine et la colonisation a laissé la place à des cultures insulaires. D'après Michel Giraud (ibid., 143), c'est la présence « d'au moins deux ensembles culturels distants l'un de l'autre » qui provoque la création « de spécificités culturelles chez les colonisés ». Afin d'illustrer cela, on peut prendre l'exemple des banlieues en France. La rencontre entre la culture française et la culture de leurs ancêtres, les habitants des quartiers populaires étant souvent issus de l'immigration, a donné naissance à la culture « banlieusarde ». Cette culture se définit par des pratiques langagières particulières (utilisation du verlan, intégration de mots de diverses origines dans le langage), un code vestimentaire, une musique (le rap).

Dans les Antilles, la traite des Noirs ayant commencé au XVII^e siècle, il est inconcevable que leur culture soit restée intacte. Il est incontestable que la culture africaine est à l'origine « de nombreux traits culturels antillais », mais on ne peut contester le fait qu'« il y a plus de discontinuité que de continuité entre les cultures des Antilles [...] et celles des régions d'Afrique d'où provenaient les esclaves transportés au Nouveau Monde » (ibid., 144). Cela serait considérer que leur culture est inhérente à leur couleur de peau et que donc ils ne peuvent y échapper. Pour prendre un tout autre exemple, c'est comme si l'on considérait que la culture québécoise est indissociable de la culture française et que donc chaque Blanc vivant au Québec est par essence Français. Il est pourtant indéniable que la culture québécoise, même si elle a pu être influencée par la culture française, est différente. Ainsi, la culture africaine a pris une tout autre signification lorsqu'elle est entrée en contact avec le Nouveau-Monde. On perçoit les limites de la Négritude qui est basée sur une représentation idéalisée et fantasmée de l'Afrique et est « à l'évidence inadéquate aux réalités dont elle se réclame » (ibid., 145).

La Négritude a été le premier mouvement visant le développement d'une identité indépendante de l'identité européenne. Cependant, celle-ci, trop centrée sur la notion de race et sur l'Afrique, n'a pu fonctionner. Les paroles de Fanon à propos de la Négritude résument bien son problème :

N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVIIe siècle ? Dois-je sur cette terre, qui déjà tente de se dérober, me poser le problème de la vérité noire ? Dois-je me confiner dans la justification d'un angle facial ? Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race. Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de rechercher en quoi ma race est supérieure ou inférieure à une autre race. Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître. Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués. Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc. (1952 : 185)

La Négritude reste accrochée à un passé dont elle a du mal à faire le deuil. L'Antillanité et la Créolité vont donc avoir pour lourde tâche de raccrocher la culture antillaise au réel.

2.4. Antillanité et Créolité

Dans les années 1960, Edouard Glissant élabore une nouvelle façon de concevoir l'identité antillaise : l'Antillanité. Cette dernière, selon Chivallon, oppose d'un côté, « le monde de l'idéologie du 'un', historiquement constitué par les nations modernes, bâti sur le principe de la revendication d'une lignée inscrite sur un territoire,

monolingue, figé et autoritaire, créateur d'un savoir mobilisateur de l'Autre » ; et de l'autre, « le monde de la Relation, multilingue et baroque, brassé par le métissage des cultures chaotique et désordonné, ignorant de l'intolérance du territoire, animé par une pensée de l'errance » (1997, 773). Pour Giménez-Mico, l'Antillanité est la volonté de se détacher de l'Europe « civilisatrice » et de l'Afrique. Cependant, Glissant (1981) précise que l'on ne peut se sentir Antillais que si l'on se veut d'abord Martiniquais [ou Guadeloupéen].

Pour les auteurs de *l'Éloge de la Créolité* (1993) l'objectif est simple : il faut que les Antillais se détachent des valeurs occidentales, car la francisation les a conduits à l'autodénigrement. Ils distinguent l'Antillanité de la créolité de la manière suivante : l'Antillanité est « une province de l'Américanité » (ibid., 33) alors que la créolité renvoie à la situation humaine des habitants de ces îles. Les Antillais créoles sont donc porteurs à la fois d'une solidarité créole qui enveloppe toutes les cultures en son sein et d'une solidarité antillaise qui regroupe tous les peuples des Antilles (ibid., 33).

Afin de se défranciser, les auteurs se déclarent Créoles, car ils considèrent que la créolité constitue le fondement de leur culture. Cette dernière désigne :

la mise en contact brutale, sur des territoires soit insulaires, soit enclavés [...] de population culturellement différente. [...] Ces populations sont sommées d'inventer de nouveaux schèmes culturels permettant d'établir une relative cohabitation entre elles. Ces schèmes résultent du mélange non harmonieux des pratiques linguistiques, religieuses, culturelles, culinaires, architecturales, médicinales, etc. des différents peuples en présence. [...] La Créolité est donc le fait d'appartenir à une entité humaine originale qui à

terme se dégage de ces processus. Il existe donc une créolité antillaise, une créolité guyanaise, une créolité brésilienne, une créolité africaine, une créolité asiatique et une créolité polynésienne, assez dissemblables entre elles, mais issues de la matrice du même maelstrom historique. (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 2003, 31)

Ainsi, au sein de l'archipel antillais, la créolité est l'assemblage des cultures caribéennes, africaines, européennes, asiatiques et levantines. Elle permet de mettre ces cultures en relation. Cependant, il apparaîtrait que celles-ci ont parfois été hiérarchisées par le colonisateur, ce dernier étant placé au sommet de la pyramide. La cohabitation harmonieuse de ces cultures au sein de ces îles a donc pendant longtemps été difficile. Ironiquement, c'est la folklorisation de la culture antillaise qui a permis de préserver la Créolité de l'engloutissement de ces îles par la culture française.

il y eut d'obscurs metteurs en scène d'une culture commercialisée pour touristes plus curieux que nous de nous-mêmes, il y eut de plats épigones d'une parole ressassée, de naïfs promoteurs d'un carnaval galvaudé, de besogneux mercantis d'un zouk aux stridences assourdissantes. Rarement ils échappèrent à l'assertion – proclamée ou susurrée – de doudouisme et de folklorisme. (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993, 34)

Ce folklorisme qui a pour but d'attirer les touristes a repris le flambeau en tant que culture authentique (ibid.).

La créolité, contrairement à la Négritude, n'est pas rattachée à un continent. C'est par ailleurs ce que critique Maryse Condé qui considère que la créolité fait oublier aux Antillais les origines africaines de la culture caribéenne pour ne devenir qu'un élément

constitutif de celle-ci (Baba Abraham, 2013, 250). Glissant dira que la créolité ne se résume pas à une culture, mais est une combinaison de culture. En effet, bien que cette dernière ait des particularités, elle n'a pas de frontières (Glissant, 1990, 183). On ne peut donc pas limiter une culture à ses éléments premiers. Comme le souligne Giraud (1994, 150), en voulant sortir de l'aliénation coloniale, « le réveil identitaire [aux Antilles] a trop souvent donné naissance à un repli, plus ou moins frileux, sur une identité définie de manière réductrice ». L'identité hérite de traditions auxquelles il lui est difficile d'échapper. Le poids de l'histoire est tel qu'il empêche l'évolution des cultures. Les gens restent attachés à des traditions et des valeurs qui n'ont plus forcément leur place dans la société actuelle. Le problème, que ce soit avec la Négritude ou la créolité, réside dans l'attachement à un passé révolu. En voulant se démarquer de la Métropole, il y a un refus de laisser les cultures antillaises évoluer avec le monde d'aujourd'hui. C'est ce que signale Richard Burton (cité dans Giraud, 1994, 148), qui affirme que « la créolité est souvent rétrospective, voire régressive [...] s'accrochant en désespoir de cause, devant la montée de la décréolisation, à la plénitude réelle ou imaginée d'antan lointan (des temps lointains) de la Martinique et de la Guadeloupe ». Les nouvelles générations qui grandissent à l'ère de la mondialisation où il y a une circulation des cultures sont sans doute moins attachées au passé. C'est pour cela qu'il ne faut pas chercher à tout prix à définir des spécificités. Surtout que la délimitation d'une culture « relève [...] d'une construction par laquelle on inclut et par conséquent on exclut » (Réno, 2008).

Cela rappelle le débat lancé en 2009 par le gouvernement de Nicolas Sarkozy concernant l'identité nationale. Le gouvernement s'est vite aperçu que la diversité culturelle au sein d'un territoire et la mondialisation rendent impossible la définition

d'une seule et unique identité. Il faut donc, comme l'a suggéré Glissant, laisser une liberté totale au développement des identités antillaises (Giraud, 1994, 147). La formation d'une identité ne s'achève jamais, mais au contraire, change constamment (Bernarbé, Chamoiseau et Confiant, 1993). Par ailleurs, d'après Amin Maalouf (cité dans CPC « La Parfaite Égalité », 3), l'identité devrait être conçue « comme la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême et en instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre ».

2.5. L'identité rhizome

Le rhizome est un concept développé par Gilles Deleuze et Félix Guattari pour qualifier l'idée d'une identité multiple en opposition à une identité unique. D'après eux, l'identité intègre en son sein ses héritages biologiques, culturels, psychologiques et éducatifs. On ne peut donc la percevoir comme une racine, mais plutôt comme un rhizome. Tandis qu'avec la première l'identité se forme dans une seule culture, avec la deuxième, elle se forme dans plusieurs cultures.

Le rhizome est un modèle selon lequel chaque élément peut affecter ou influencer un autre. Il n'y a pas de classification hiérarchique ou de racine. Contrairement à celle-ci, le rhizome se transforme constamment et se caractérise par le principe de multiplicité. Cela implique que le sujet fait partie d'un agencement où il interagit avec un milieu et un groupe. Cependant, les multiplicités de l'individu peuvent être différentes de celles du groupe. En effet, ce dernier va joindre ses propres multiplicités à celles du groupe, tout en pénétrant les multiplicités du groupe (Deleuze et Guattari, 1980).

L'identité se construit donc dans la réciprocité. C'est cette dernière qui va permettre la reconnaissance de l'individu. On est Guadeloupéen, Français, Martiniquais parce qu'on

est reconnu comme tel. Aussi, ce n'est pas des caractéristiques prédéfinies qui forment l'identité, mais plutôt son affirmation par ceux qui s'en réclament. Ces affirmations identitaires dépendent des interactions que chaque individu entretient avec les autres. Vous pouvez vous identifier à un groupe ou au contraire vous distinguer ou même vous opposer à ce dernier. Il peut s'agir, comme le disait Pierre Bourdieu, de dessiner une nouvelle frontière entre le Soi et l'Autre qui contredise celle imposée par l'autorité dominante (Giraud, 1994, 147). Vous pouvez donc être né en France et y avoir grandi sans vous sentir Français.

Par ailleurs, il est possible que l'individu appartienne à plusieurs collectivités en même temps. Ces dernières peuvent même paraître contradictoires. Par exemple, un individu peut pratiquer une religion et épouser quelqu'un d'une autre confession. Il faut aussi souligner que la place assignée à l'individu dans le groupe n'est pas définitive. On peut appartenir à un certain parti politique un jour, mais décider le lendemain de changer d'allégeance.

Ainsi, le Guadeloupéen et le Martiniquais peuvent se sentir Français et Antillais en même temps. En voulant créer des identités distinctes les unes des autres (la Négritude, la Créolité, la Francité) les gens peuvent se sentir confus et ne plus savoir où se situer. Le risque est que les Guadeloupéens et les Martiniquais défendent leur créolité en s'opposant à la Francité et vice-versa. C'est d'ailleurs ce qui s'est passé aux États-Unis où les Noirs ont développé une culture d'opposition à la culture blanche. La même chose se retrouve en Métropole dans les banlieues. Contrairement à l'identité française qui se veut unique, la créolité a le mérite d'assumer sa multiplicité et s'ancre donc dans le réel.

2.6. Conclusion

Les différents mouvements de révolte dans les Antilles françaises soulignent l'existence d'un malaise social. Ce dernier prend source dans l'incapacité de la métropole à considérer les Antillais comme des citoyens à part entière de la République française. Au contraire, elle les réduit au statut d'immigré et ne les intègre pas dans la société. On peut ici émettre l'hypothèse d'une continuité coloniale causée par la présence d'inégalités héritées du système esclavagiste. Pourtant, la politique d'assimilation visait à libérer les Antillais du passé esclavagiste et à leur faire accéder à la liberté. C'est alors ce rapport conflictuel avec la métropole qui entraîne le développement de différents courants qui doivent permettre aux Antilles françaises de s'émanciper de la domination européenne. Pour reprendre la question posée au début du chapitre : cette quête identitaire est-elle compatible avec la politique d'assimilation qui est à la base de la société française ? Comme nous avons pu le voir, l'identité est multiple, on ne peut donc chercher à définir des spécificités. Rien n'interdit à une personne d'appartenir à plusieurs groupes en même temps. C'est d'ailleurs l'objectif de la créolité que d'assembler plusieurs cultures en son sein. Tout dépend aussi de la manière dont l'individu choisit de se définir. Cependant, l'identité se construit dans la réciprocité. Le Guadeloupéen et le Martiniquais auront alors du mal à se définir comme Français s'ils ne sont pas reconnus comme tels.

Chapitre 3

Domination culturelle et économique

3.1. La langue créole

3.1.1. Naissance du créole

L'oralité créole se présente comme une contre-culture qui s'oppose à la Francité. Suite à l'effondrement de l'économie de plantation et à la départementalisation, la tradition orale a commencé à s'effacer. L'écriture et le mode de pensée occidental ont rendu l'oralité inutile. Cela a fortement contribué à l'aliénation des Antillais. C'est la langue créole qui va permettre à la tradition orale de retrouver de l'importance, car c'est une langue qui est née dans le cadre de communications orales. Elle devrait aussi permettre l'expression de l'identité antillaise.

Les langues créoles apparaissent durant la colonisation entre les 16^e et 19^e siècles. Dans le cadre de la France, le créole est le fruit de la rencontre entre les dialectes du nord de la France, aujourd'hui disparus, et les langues africaines. Son utilisation n'est cependant pas propre à la France, mais a fait son apparition dans tous les espaces coloniaux. Ainsi, dans les colonies anglaises, espagnoles, ou encore portugaises, on retrouve d'autres types de créoles.

En 1977, Ian Hancock, professeur en linguistique (Université du Texas) a recensé 127 créoles dont les trois principaux sont à base d'anglais (35), de français (15) et de portugais (14). En termes de population, c'est le créole français qui est le plus parlé (Leclerc, 2015).

Les avis divergent quant à l'origine de cette langue ; certains défendent l'idée que le créole « s'est inventé en résistance à l'oppression coloniale et à l'esclavage » (*Encyclopédie Larousse*) et d'autres, qu'il était utilisé dans les échanges entre maîtres

et esclaves (Hazaël-Massieux, 2011). Dans ce cas-là, il aurait permis la création d'une langue commune aux deux. Il serait une version simplifiée du français né de « l'incapacité » des esclaves à parler la langue (Bebel-Gisler, 1976, 111).

La langue créole ne sortira jamais de l'enfance, qui marque à la fois son charme et ses limites. La simplification de ses mots, sa simili-grammaire, en soulignent l'infantilisme. La simplification, les raccourcis, l'absence de genres et des nombres, la suppression des prépositions et des conjonctions sont le propre du créole... et sont le propre d'un enfant qui commence à parler. (Jean Raspail cité dans Bébel-Gisler et Hurbon, 1987)

Cet extrait du livre *Punch Caraïbe* de Jean Raspail pousse à l'extrême les points de vue de nombreux théoriciens de l'époque coloniale. Au 19^e siècle, la Grande Encyclopédie offre une vision simpliste du créole en ne le considérant que comme « quelques mots de notre langue [le français] juxtaposés sans flexion et prononcés de façon câline et zézayante » (Bébel-Gisler, 1976, 111). Le dictionnaire Quillet dans son édition de 1934 le définit ainsi : « français corrompu que parlent les habitants des colonies françaises » (Bébel-Gisler, 1976, 111). Ces définitions montrent que le créole est vu comme une forme inférieure du français.

3.1.2. Rapport de domination français/créole

Ainsi, la relation entre la langue française et la langue créole est le reflet des rapports de force entre le système colonial et le colonisé. En effet, la séparation entre ces deux langues coïncide avec « la division en classes des sociétés antillaises depuis l'esclavage » (Bébel-Gisler et Hurbon, 1987, 121). La langue française est prestigieuse. Elle est synonyme de richesse autant intellectuelle que financière. Elle est ce qui permet

la réussite sociale de l'individu. Le créole quant à lui, est assimilé à la pauvreté. En effet, dans une enquête conduite par Christian March concernant la place du créole en Martinique, il a constaté que la pratique du créole diffère en fonction du milieu social. Dans les milieux aisés, les parents parlent généralement à leurs enfants en français, mais utilisent le créole lors d'échanges avec leurs amis ou leurs frères et sœurs. En revanche, dans les milieux défavorisés, seul le créole est utilisé. Ainsi, d'après une étude menée par Barreteau et Heeroma en Martinique auprès de collégiens¹², 61,1% parlent le français dans leur famille, contre 34,3% qui parlent à la fois le créole et le français, et 4,5% qui ne parlent que le créole.

Dans les deux cas, tout le monde est d'accord sur la nécessité de savoir parler français pour avancer socialement. Afin de s'insérer sur le marché de l'emploi, la maîtrise du français à l'écrit et à l'oral est fondamentale. Il est révélateur de la volonté de l'individu de s'assimiler et d'assumer l'ordre colonial (Bébel-Gisler, 1976, 124).

Ainsi, le réalisateur Guy Deslauriers raconte qu'à la maison, la pratique du créole lui était interdite :

Quand j'étais tout petit, [...] j'étais dans une cellule familiale où mes parents comme beaucoup de Martiniquais étaient marqués par la réalité française, l'imaginaire français par le fait que le créole n'est pas une langue, ou c'est quelque chose qu'ils dévalorisaient, donc il faut parler français. Quand on était tout petit et qu'on parlait créole on se faisait réprimander. (Gélinas, 2006, 103)

¹² Cette étude a été menée en 2003 dans six collèges. 214 élèves de troisième ont répondu au questionnaire élaboré par les chercheurs.

En fonction de l'âge, le créole est aussi plus ou moins utilisé. En effet, les jeunes semblent plus parler français que les générations précédentes, même si le créole reste pour eux le point d'attache à leur racine (March, 1996, 78). En Martinique et en Guadeloupe, à l'âge de cinq ans, respectivement 17 % et 29 % des natifs ne parlent que le créole (Insee, 2007). Cependant, deux études arrivent à des conclusions différentes. Pour March, les interrogés perçoivent le créole comme leur langue maternelle bien qu'ils intègrent de plus en plus le français dans leur discours (211). Pour Barreteau et Heeroma, le français est reconnu comme la langue première des interrogés au profit du créole (4). Sur les 214 jeunes interrogés, à la question : *quelle langue parles-tu le plus souvent ?*, 134 ont répondu le français, 46 le créole, et 18 les deux langues.

Dans *l'Éloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 2003), les auteurs dénoncent ce manque de considération du créole par la population. D'un côté, ils récuse la prédominance de la langue française depuis la fin de l'esclavage et adhèrent au fait que « Palé fransé pa vlé di lespri »¹³. De l'autre, ils dénoncent ces parents qui favorisent la pratique du français. Le créole est la langue de la créativité, elle est « le véhicule originel de notre moi profond, de notre inconscient collectif, de notre génie populaire », il ne faut donc pas la retirer aux enfants (43). Dany Bébel-Gisler et Laennec Hurbon (1987, 60) vont même jusqu'à dire qu'en autorisant l'imposition du français, le peuple se rend complice de la domination du colonisateur. On notera que le conflit qui existe entre le créole et le français se retrouve aussi dans certaines régions françaises (Corse, Bretagne, Pays Basque...). D'après Fanon (1952, 42) la différence est que dans ces régions, les habitants n'ont pas été dominés et civilisés par le Blanc.

¹³ Parler français n'est pas gage d'intelligence.

Aux Antilles, l'utilisation du créole est mal perçue et renvoie à une position sociale inférieure. Par exemple, une institutrice antillaise avoue s'être sentie offensée lorsqu'à la poste, la guichetière s'est adressée à elle en créole alors qu'aux Métropolitains, elle leur parlait français : « *Elle a cru peut-être que je ne sais pas parler français... enfin, c'est dénigrer la race ! C'était une offense quoi !* » (Bébel-Gisler, 1987). La maîtrise d'une langue ou d'une autre peut ainsi conduire à l'intégration ou à l'exclusion de l'individu. Si un Guadeloupéen ou un Martiniquais ne sait pas parler créole, il aura du mal à se faire accepter, mais s'il ne parle pas français, il parviendra difficilement à s'insérer économiquement dans la société. Alors que le français permet à l'individu de monter dans l'échelle sociale, le créole lui permet de revendiquer son appartenance à la communauté. Pourtant, malgré le fait que la langue créole est ce qui permet l'expression de la culture authentique de ces îles, c'est le français qui s'est imposé comme langue officielle en Guadeloupe et en Martinique.

Pendant longtemps, la pratique du créole était donc interdite à l'école, à l'église, dans l'administration et dans tous les lieux de pouvoir. Cette interdiction avait pour but d'annihiler toutes particularités chez le colonisé, de lui faire prendre conscience de sa supposée infériorité et d'éviter que le créole renverse l'ordre établi (Bébel-Gisler et Hurbon, 1987, 126). Les Guadeloupéens et les Martiniquais sont donc forcés d'utiliser « une langue d'emprunt » (Confiant, 1994, 46). Toute personne qui utilise le créole prend le risque d'être jugée puis condamnée dans une langue qu'elle ne comprend pas et dans laquelle elle ne peut se défendre.

Le 27 juin 1975, le secrétaire général de l'U.T.A (Union des Travailleurs Agricoles) comparait devant le tribunal de Pointe-à-Pitre. Ce dernier est accusé d'avoir commis

des actes de violence et d'avoir porté atteinte à « la liberté du travail » lors de la grève de 1975. Ce procès est historiquement très important, car pour la première fois, les accusés se sont exprimés en créole pour se défendre. Cet événement a pris beaucoup d'ampleur, car jamais auparavant, cette règle n'avait été enfreinte de manière aussi frontale. Cela a bien entendu provoqué « l'irritation des juges », mais aussi « l'étonnement et l'enthousiasme des Guadeloupéens » (119). Cette anecdote montre le rapport de force qui existe entre le créole et le français. L'utilisation du créole est venue ébranler la domination de la langue française « dans un des hauts lieux de la répression coloniale » (119). Bébel-Gisler et Hurbon parlent de force dominante (français) et de force jugulée (créole). Cependant, le GEREC¹⁴ affirme que le français et le créole ne doivent pas être opposés en termes de langue du dominé/langue du dominant. Bien que l'on ne puisse nier l'existence d'une relation coloniale entre ces dernières, le français « a acquis une certaine légitimité » dans les Antilles. Pour les penseurs de la créolité (Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 2003), ce qu'il faudrait maintenant, c'est faire gagner de la légitimité au créole grâce à la littérature. C'est le passage à l'écrit qui permettra d'atténuer le fossé entre le créole et le français.

In the real world, French and Creole fight for space [...] For three centuries French has tried to knock Creole off the map [...] we did all we could to rehabilitate the language – we wrote dictionaries, we created a degree program with a master's and even a doctorate in Creole. We have called for instruction in Creole to be available at all levels of schooling. (Raphael Confiant, 1997, 152-153)

¹⁴ Groupe d'études et de recherches en espace créolophone

Il faut aussi donner accès au créole à l'école. Celui-ci ne doit pas être une matière ajoutée aux autres afin de ne pas être perçu de manière contraignante, car il viendrait alourdir l'emploi du temps des élèves comme c'est déjà le cas avec le latin et le grec. En revanche, il doit participer « à la restructuration de l'institution scolaire dans nos pays » (Bernabé 104). Pourtant, même si certains étudiants considèrent que de pouvoir écrire en créole c'est faire preuve « de progrès et d'harmonie intellectuelle » (Gélinas, 2006, 106), peu d'entre eux font la démarche personnelle d'apprendre à écrire ou à lire en créole (Barreteau et Heeroma 11). Barreteau précise que cette démarche n'a pas pour but de « défranciser la Martinique », mais « d'être en phase avec son environnement » (cité dans Gélinas 106).

Cet avis n'est pas partagé de tous. Une partie de la population ne voit pas d'un bon œil la standardisation du créole. Dans un article paru dans le journal France-Antilles, un individu rejette « la complexité de l'orthographe proposée par les chercheurs, qui s'apparente à de l'hiéroglyphe indéchiffrable » (Gélinas 107). Le GEREK est particulièrement visé, car c'est lui qui aurait « organisé la désertification du créole » en établissant sa graphie (Gélinas 107). Barreteau pense que l'accent devrait plutôt être mis sur l'oralité, essence même du créole.

Pour certains le problème ne réside pas dans la nécessité de devoir « fournir les moyens techniques » au créole pour qu'il « puisse s'épanouir », mais plutôt dans « l'impérialisme français » (Bébel-Gisler et Hurbon, 1987, 125). La reconnaissance du créole ne peut s'opérer qu'en renversant le système social (125). Derrière ce rapport de force, se cachent des enjeux politiques. L'erreur est donc de ne s'intéresser qu'à l'aspect linguistique et d'omettre la dimension politique qu'implique l'existence du créole.

Ainsi, ce serait ignorer l'histoire de ces îles depuis la colonisation que de se contenter de « prouver de manière académique que le créole est une langue au même titre que le français » (125).

3.1.3. La langue marqueur d'identité

La langue occupe un rôle prépondérant dans la formation de l'identité d'un point de vue individuel et collectif. En Europe, la fonction identitaire de la langue remonte au Moyen-Âge lors de sa codification sous forme de grammaires. Le but est d'unifier les peuples « dont les composantes régionales et féodales sont en guerre » (Charaudeau, 2001, 342). Au XIXe siècle, dans certains pays autoritaires, s'impose la célèbre formule : « une langue, un peuple, une nation ». Celle-ci a servi d'argument dans la délimitation des territoires nationaux ou dans le déclenchement de conflits pour l'acquisition de ces territoires (Charaudeau, 2001, 342). L'idée est la création d'une collectivité qui dispose d'une langue commune garante d'une identité collective. La langue crée donc un sentiment d'appartenance à une communauté même si elle ne peut pas à elle seule garantir la cohésion de cette dernière. Le discours, c'est-à-dire la manière dont les mots sont utilisés, est ce qui donne vie à la langue. De celui-ci dépend les spécificités culturelles. Ce qui compte, c'est donc l'usage que l'on fait d'une langue dans une culture donnée. Ainsi, « Parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation. » (Fanon, 1952, 33). On peut en déduire qu'au Québec par exemple, la bataille pour la préservation de la langue française résulte de la volonté de protéger la culture québécoise. La France, en imposant le français comme langue officielle dans les Antilles, imposerait en même temps une

culture dépositaire d'un passé. Le créole constituerait une façon de lutter contre l'assimilation à la culture du colonisateur. Dans *Texaco*, Marie-So¹⁵ utilise le créole « pour défendre sa culture et son quartier contre ceux qui veulent les raser » (Chamoiseau, 1992, 261). L'enquête menée par March (1996) auprès des mères martiniquaises montre bien l'aspect identitaire de la langue. En effet, ces dernières « font référence à l'histoire, à la culture, aux traditions et aux ancêtres, au patrimoine, à la coutume et affirme que le créole est inné aux Créoles, aux Antillais » (184). Bernabé pense que l'enseignement du créole joue un rôle essentiel, car en discutant avec ses étudiants, il s'est aperçu que beaucoup étudient cette langue afin de connaître leurs origines et ce qui constitue leur identité (Bernabé 104).

3.1.4. Utilisation du français et du créole

On peut alors être amené à se demander de quelle manière le français et le créole coexistent au sein de ces îles. Pour cela, il semble intéressant de s'intéresser à la notion de diglossie.

Le concept de diglossie est apparu une première fois en France à la fin des années 20. Jean Psichari la définit alors comme « une configuration linguistique dans laquelle deux variétés d'une même langue sont en usage », mais « l'une des variétés est valorisée par rapport à l'autre » (Jardel, 1982, 9). Dans ce cas-ci, bien que la langue soit parlée par un groupe minoritaire en nombre, elle est en position de domination, car ce dernier est « politiquement et culturellement en position de force » (Jardel, 1982, 9). Ceci est le cas aux Antilles où le français est la langue officielle alors que la majorité des habitants

¹⁵ Marie Sophie Laborieux raconte l'histoire de la Martinique à travers l'histoire de son père, un ancien esclave, jusqu'à l'établissement du quartier de Texaco.

parlent créole. La seule différence est qu'en Guadeloupe et en Martinique, se sont les Métropolitains qui détiennent le pouvoir d'un point de vue politique et culturel. En 1959, Ferguson reprend le concept de diglossie et le définit comme la coexistence au sein d'une communauté de deux langues. Il distingue une variété haute (VH) et une variété basse (VB). La première jouit d'un prestige social et est utilisée dans les discours, à l'école, etc. La seconde est la langue maternelle et est utilisée principalement à l'oral dans les échanges familiaux. En effet, en général, les Antillais s'accordent pour dire que le créole s'utilise dans un contexte privé et permet de resserrer les liens : « *Ça favorise plus la convivialité, ça fait tomber beaucoup de barrières sociales* » (un Martiniquais cité dans Génilas, 2006, 102). Comme nous l'avons vu précédemment, dans les Antilles, le français est la langue du travail, de l'école, de l'administration, des médias, etc. Quant au créole, vecteur de la culture populaire, il remplit une fonction identitaire. Celui-ci est aussi synonyme de liberté, car dénué de toutes contraintes contrairement au français qui est généralement utilisé dans un cadre plus rigide (école, travail).

Le créole reste cependant empreint d'une image négative. Il est perçu comme la langue des esclaves, de ceux qui sont dépourvus de culture. En effet, son usage est réputé « vulgaire » et « impoli » (Barreteau et Heeroma 5). En revanche, le français est la langue de la politesse et de la séduction. Dans une interview, un Martiniquais raconte qu'il se voit mal draguer en créole, car il trouve que « les mots ne sont pas chantants » (Génilas, 2006, 102). Depuis ces dernières années, on constate cependant un renouveau de la langue créole grâce notamment à la musique, aux médias, à la littérature et aux centres de recherche.

3.2. L'école

Bien que l'échec scolaire soit un problème touchant l'ensemble des élèves, il est d'autant plus important dans les Antilles françaises. Les redoublements sont plus importants, les résultats en lecture et à l'écrit sont moins satisfaisants, le nombre de jeunes sortis du système éducatif sans diplôme est beaucoup plus élevé. De nombreux facteurs sociaux peuvent expliquer ces différences, mais c'est sur la langue créole et les programmes scolaires que nous allons nous attarder.

3.2.1. Historique

Pendant toute la période esclavagiste, les esclaves étaient tenus à l'écart du système éducatif. Il était communément admis qu'il fallait les laisser dans la plus forte ignorance comme le montre cet extrait datant de 1764 :

Je suis arrivé à la Martinique avec tous les préjugés d'Europe contre la rigueur avec laquelle on traite les nègres et en faveur de l'instruction qu'on leur doit par le principe de notre religion [...] mais la scène politique et les considérations humaines les plus fortes s'y opposent. L'instruction est capable de donner aux nègres ici une ouverture qui peut les conduire à d'autres connaissances, à une espèce de raisonnement. La sûreté des Blancs, moins nombreux, entourés sur les habitations par ces gens-là, livrés à eux, exige qu'on les tienne dans la plus forte ignorance [...] Je suis parvenu à croire fermement qu'il faut mener les nègres comme des bêtes et les laisser dans l'ignorance la plus complète. (Fénelon cité dans Giraud, Gani et Manesse, 1992, 10)

En 1802, le capitaine général de la Martinique réitère la volonté française de ne pas instruire les « nègres » :

Ce serait [...] une imprudence bien dangereuse de tolérer plus longtemps dans la colonie des écoles pour les nègres et pour les gens de couleur. Qu'iraient-ils apprendre dans ces établissements ? Ils n'y puiseront que les connaissances supérieures qui font de l'homme éclairé le premier esclave de la loi et leur intelligence, enorgueillie d'une instruction imparfaite et grossière, leur représentera sans cesse le régime colonial comme le code de la tyrannie et de l'oppression. Ces idées, longtemps répandues par des hommes pervers ou trompés, ont suffi pour détruire nos établissements les plus florissants et la sagesse d'un gouvernement réparateur, qui veille sur la propriété de la Martinique ne doit pas y laisser subsister le foyer d'une lumière trompeuse qui rallumerait tôt ou tard le foyer d'une révolution. J'ai donc jugé nécessaire et je vous ordonne expressément [...], de faire fermer les écoles publiques où sont admis les nègres et les gens de couleur. (cité dans Giraud, Gani et Manesse, 1992, 11)

C'est donc par peur que les esclaves prennent conscience du traitement déplorable qui leur est infligé qu'il faut leur bannir les portes de l'école. Ce n'est qu'en 1840 que leur est reconnu le droit à l'instruction même s'il n'est que partiellement respecté. Le gouverneur de la Guadeloupe affirme qu'il est encore trop tôt pour qu'ils usent de ce droit (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 11). L'instruction religieuse est elle aussi mal perçue, car elle risquerait d'« éveiller leur esprit [celui des Nègres], or il est important de supprimer en eux, autant que possible, toute pensée » (Peytraud, 1897, 191). Certains

esclaves se réunissent clandestinement afin d'apprendre à lire et à écrire. En 1845, sept enfants esclaves sont scolarisés en Guadeloupe et trois en Martinique (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 12). La fin de l'esclavage et l'accession à la citoyenneté française des Antillais a obligé la France à repenser son mode de fonctionnement. Ainsi, afin de préserver les acquis de la colonisation, elle a décidé de remplacer la violence par l'école. À travers l'instruction, on fait adhérer de manière détournée la population aux valeurs du colonisateur et on forme de bons citoyens. Pour convaincre les Guadeloupéens et les Martiniquais des bienfaits de l'école, on évoque les possibilités que cette dernière offre en termes d'ascension sociale. Il ne faudra pas longtemps pour les convaincre : « Des écoles ! Encore des écoles ! Toujours des écoles ! C'est par la profusion de l'instruction que nous accélérerons la marche du progrès économique et social et arriverons à la définitive libération » (extrait du quotidien *Le Nouvelliste de la Guadeloupe* du 14 juin 1919 cité dans Dumont, 2010, 91). En faisant accéder une minorité d'Antillais à la bourgeoisie, on arrive à étouffer le modèle de domination et d'exploitation qui sévit dans ces îles.

L'autre but de l'école est de faire disparaître chez les Antillais tout particularisme et de favoriser leur assimilation à la culture française. Ainsi, à la fin de l'esclavage afin d'éviter les revendications identitaires, on a encouragé l'éducation.

Cependant, d'après Giraud, Gani et Manesse (1992, 15), l'instauration de l'école publique n'aurait pu être possible sans le consentement des Guadeloupéens et des Martiniquais. En effet, celle-ci « a eu comme support la volonté de l'immense majorité des Antillais de conquérir l'égalité sociale et politique avec les 'anciens' maîtres plutôt que la 'liberté' hors du giron français » (15). Beaucoup d'entre eux, voyant l'école

comme le seul moyen d'émancipation, l'ont grandement investie. Giraud, Gani et Manesse (1992, 114) ont montré que les parents se montrent d'une manière générale satisfaits de l'école (87,2 %).

3.2.2. Langue créole

Jusqu'en 1982, l'utilisation du créole dans l'espace scolaire était interdite. Sur certains murs, comme le confie Raphaël Confiant, on pouvait lire « interdit de parler créole » (Confiant, 2005). En classe, le professeur réprimandait son utilisation en faisant porter au cou de l'élève une planchette en bois afin de stigmatiser sa pratique (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 41).

Certains linguistes pensent que l'exclusion de la langue créole du système scolaire est l'un des facteurs expliquant l'échec de nombreux élèves (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 35). En faisant du français la langue de l'enseignement, on suggère que cette dernière est leur langue première alors que bien souvent l'usage du créole prédomine. Ainsi, d'après l'enquête de Barreteau et Heeroma (5), 43,1 % des élèves déclarent parler en créole avec leurs amis, 44, 2 %, jonglent entre le français et le créole, et seulement 12, 7 % utilisent uniquement le français.

Les linguistes préconisent alors l'introduction du créole comme matière d'enseignement. Il est même considéré que son exclusion favorise le développement de tensions et une attitude d'indifférence vis-à-vis de l'école.

L'école est un monde étranger totalement isolé de leur milieu, de leur vie. Prison sans barreaux ! Un tel fossé les sépare de la culture et de la vie populaires qu'ils n'en ont pas besoin. On y vient par habitude, on y vit par réflexes conditionnés, on la quitte sans résistance et sans regret. Plus un

enfant est adapté à son milieu, vivant et social, habile dans son monde familial, plus sûr est son échec scolaire. Ses qualités, dans le cadre froid de l'école, deviendront des défauts ! Tout cela, l'élève, mis en état d'échec, le sent confusément et son attitude, le plus souvent, est celle de la passivité docile... (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 35)

Les différents dirigeants politiques se sont longtemps opposés à faire du créole une matière à enseigner « puisqu'il n'est pas une langue et à peine un dialecte » (Doumenge¹⁶ cité dans Giraud, Gani et Manesse, 1992, 42).

À partir des années 1980, une place plus grande est accordée à la culture créole. Plusieurs circulaires confèrent à l'enseignement des langues régionales le statut de matière spécifique. Il faudra cependant attendre la loi pour la refondation de l'École de la République en 2013 pour que l'enseignement des langues et cultures régionales soit réellement reconnu. Le texte adopté conjointement par l'Assemblée nationale et le Sénat stipule que même si la langue officielle est le français, ces dernières appartiennent au patrimoine de la France et donc, leur enseignement doit être encouragé dans les régions où elles sont utilisées (France. Ministère éducation nationale, 2013). Cet enseignement peut se faire sous deux formes : (i) Un enseignement de la langue et de la culture régionale en tant que matière optionnelle dès la 6^e ou à titre de langue vivante étrangère dès la 4^e ; (ii) Un enseignement bilingue en langue française et en langue régionale (Ministère éducation nationale, 2013). Outre l'aspect linguistique, il ne faut pas omettre l'aspect culturel. Les établissements scolaires ont aussi la mission de faire

¹⁶ Recteur de l'Académie des Antilles-Guillane à la fin des années 1970.

découvrir la culture associée à la langue à travers le théâtre, la musique, les sorties éducatives, etc. La loi prévoit aussi que

« Dans les académies d’outre-mer, des approches pédagogiques spécifiques sont prévues dans l’enseignement de l’expression orale ou écrite et de la lecture au profit des élèves issus de milieux principalement créolophone ou amérindien. » (19) Ces dispositions particulières se justifient par le fait que les langues enseignées dans ces territoires sont des langues vernaculaires utilisées au sein de communautés et « ne disposant pas de forme écrite achevée » (19). L’utilisation de la langue d’origine des élèves doit favoriser, chez ces derniers, l’apprentissage du français en encourageant le contact entre les deux langues (19). À titre d’exemple, en Martinique il a été mis en place un programme visant à limiter les confusions entre le français et le créole en étudiant, avec les élèves de 6^e, les similitudes et les différences entre ces dernières. Autre exemple, des élèves de 4^e et 3^e d’un collège martiniquais apprennent à des personnes âgées à écrire en créole (20). Par ce biais, les anciens peuvent partager avec eux les pratiques langagières et culturelles d’autrefois (20). Au total, 16 758 élèves étudient le créole¹⁷ dont 7 660 en Guadeloupe et 3 898 en Martinique (23).

Étrangement, de nombreux parents sont contre la créolisation de l’enseignement craignant qu’elle n’entraîne l’exclusion sociale de leurs enfants : 60 % des parents considèrent que l’usage du créole dérange le travail scolaire et 46 % sont contre l’enseignement du créole (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 137). On constate que ce sont les parents issus des classes aisées qui sont les plus indifférents à la pratique du créole, alors que ceux des milieux défavorisés ont tendance à être plus hostiles à son

¹⁷ Sur environ 500 000 qui résident dans les territoires qui ont pour langue régionale et culturelle le créole à savoir la Guyane, la Guadeloupe, la Martinique et La Réunion.

usage (Giraud, Gani et Manesse, 1992, 138). Cela s'explique par le fait que la maîtrise du français est primordiale pour avancer socialement. Or, le créole risquerait d'être un obstacle à cette avancée. Les parents des classes favorisés ayant déjà une place élevée dans la société ne voient par son usage comme une menace.

L'introduction du créole à l'école a pris une dimension politique, car tout partisan à son enseignement est associé aux indépendantistes. Ces derniers utiliseraient le créole pour faire valoir leurs idées. Une enquête menée par Lambert-Félix Prudent (1980, 163) montre que la position des Antillais concernant l'introduction du créole dans les établissements est toujours liée au statut politique de ces îles. Ainsi, si le plus grand nombre d'Antillais sont contre son enseignement alors on peut supposer qu'ils sont majoritairement pour l'attachement de ces îles à la France.

3.2.3. Programmes scolaires

La France étant un pays centralisé, les programmes sont déterminés au niveau national et s'appliquent indifféremment à tous les écoliers. Ils sont de véritables outils politiques servant à diffuser des idées. Ils sont révélateurs de l'idéologie dominante dans une société. À l'époque coloniale, les programmes scolaires s'assuraient de promouvoir les bienfaits de la colonisation et de sa nécessité. Entre les années 1920 et 1950, ils insistent sur la grandeur de la France qui peut se vanter d'avoir acquis de nombreuses colonies. Les élèves apprennent alors l'histoire d'un pays où les victoires, les héros coloniaux et les œuvres « civilisatrices » de la colonisation sont glorifiés (Blanchard, Bancel et Lemaire, 2005).

Jusqu'au début des années 2000, la question de l'esclavage et de la colonisation est quasiment absente des programmes scolaires. La seule mention qui en est faite est dans

les repères chronologiques de 4^e : « 1848-1852 : *seconde République (suffrage universel, abolition de l'esclavage)* » (Porte 2). Au lycée, le thème de l'esclavage est uniquement abordé, en seconde, en référence au modèle excluant de la citoyenneté dans la Grèce antique et pour expliquer la difficulté de son abolition durant la période révolutionnaire (1789 – 1851). Ainsi, les jeunes Français apprennent peu de choses sur la colonisation et encore moins sur les territoires d'outre-mer alors qu'ils font partie de la France.

Un changement va commencer à s'opérer avec la loi Taubira de 2001. La loi reconnaît pour la première fois la traite négrière et l'esclavage comme crimes contre l'humanité et précise qu'une place importante doit être accordée à ces questions dans les programmes. En 2005, une loi plutôt controversée stipule que « les programmes scolaires reconnaissent [...] le rôle positif de la présence française outre-mer » (France. legifrance, 2005). Elle fait référence à la colonisation comme d'une « œuvre accomplie » (France. legifrance, 2005). Quelques mois plus tard, une circulaire précise que :

L'institution éducative accorde une place privilégiée aux réflexions sur la mémoire : à ce titre, le thème de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions s'inscrit dans la mission d'éducation [...] Cette mémoire participe en effet à la formation d'esprits éclairés et de citoyens responsables, tolérants et ouverts à autrui. Il convient [...] d'inciter [la communauté éducative] à mieux la prendre en compte dans les enseignements et dans les actions éducatives. (France. Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2005)

Cependant, c'est le texte du 5 mai 2006 qui va apporter de réels changements dans les programmes scolaires. La question de l'esclavage est désormais abordée dans les programmes d'histoire et de géographie des classes de sixième, cinquième et quatrième. En quatrième, 25 % du temps annuel consacré à l'histoire est réservé aux traites négrières et à l'esclavage. Il est conseillé d'utiliser différentes sources et témoignages afin d'illustrer au mieux « le 'trajet' d'un Africain, depuis sa capture jusqu'à sa vie dans une plantation des Amériques » (France. Eduscol, 2011). Il est malgré tout précisé que « Le programme n'invite pas à se questionner sur les conséquences de la traite ni sur ses remises en cause qui se manifestent dès le XVIII^e siècle » (France. Eduscol, 2011). Son analyse est réservée pour la classe de seconde. En français, il est suggéré aux professeurs d'aborder la question de l'esclavage à l'aide de récits de voyage (5^e) et de textes satiriques tel que *Candide* de Voltaire (4^e). Une réflexion autour de cette question peut aussi être conduite au lycée en étudiant les textes d'Aimé Césaire, *Le Code Noir* de 1685, *L'île aux esclaves* de Marivaux, etc.

On peut donc constater une meilleure prise en considération de cette page de l'histoire française dans les programmes scolaires. Cependant, mise à part une mention explicite de l'esclavage dans les programmes d'histoire du collège et du lycée, il revient au bon vouloir des enseignants de traiter cette question dans les autres matières, notamment en français. Certains élèves n'étudieront donc peut-être aucun texte littéraire abordant cette question. Par ailleurs, on remarquera que l'histoire des DROM-COM n'est que superficiellement abordée à travers la période esclavagiste. D'un côté, les Métropolitains n'acquièrent pas de connaissances concernant les outre-mer et de l'autre, les habitants de ces territoires sont imprégnés d'une histoire et d'une culture qui est très eurocentrée. Une enseignante raconte qu'en demandant à ses élèves de dessiner une

maison, elle a constaté que la majorité d'entre eux l'ont dessinée en incluant une cheminée alors qu'en Martinique, les maisons n'en possèdent pas (Gélinas, 2006, 112). Cela montre qu'ils ont intégré et accepté la culture de la Métropole comme la leur. Les élèves antillais apprennent peu de la culture et de l'histoire guadeloupéenne/martiniquaise mais tout de la culture et de l'histoire française. Ainsi pour eux, leurs ancêtres sont les « Gaulois » :

[...] la mémoire qu'on lui constitue n'est sûrement pas celle de son peuple. L'histoire qu'on lui apprend n'est pas la sienne. Il sait qui fut Colbert et Cromwell, mais non qui fut Khaznadar ; qui fut Jeanne d'Arc, mais non la Kahena. Tout semble s'être passé ailleurs que chez lui ; son pays et lui-même sont en l'air, ou n'existent que par référence aux Gaulois, aux Francs, à la Marne ; par référence à ce qu'il n'est pas, au christianisme, alors qu'il n'est pas chrétien, à l'Occident qui s'arrête devant son nez, sur une ligne d'autant plus infranchissable qu'elle est imaginaire. [...] Un de mes anciens camarades de classe m'a avoué que la littérature, les arts, la philosophie, lui étaient demeurés effectivement étrangers, comme appartenant à un monde étranger, celui de l'école. Il lui avait fallu un long séjour parisien pour qu'il commence véritablement à les investir. (Memmi, 1972, 101)

En 2000, le ministre de l'Éducation nationale (Jack Lang) ainsi que le secrétaire d'État à l'outre-mer (Christian Paul) ont élaboré une loi qui a pour objectif une meilleure prise en compte de la culture et des identités des DROM-COM¹⁸. Ils préconisent notamment

¹⁸ Le tableau page 18 permet d'avoir une vision détaillée des différentes adaptations faites par le ministère de l'Éducation nationale.

une adaptation des programmes d'histoire, de géographie et d'éducation civique dans ces territoires. Ces matières d'enseignement ont été retenues parce que « considérées par l'Éducation nationale française comme les premiers vecteurs des valeurs identitaires et culturelles » (Burac, 2002, 226). Elles permettent de comprendre et de se situer dans le monde d'aujourd'hui. En apprenant à se situer dans le lieu où ils se trouvent, les jeunes antillais pourront découvrir et construire leur identité individuelle et sociale.

Désormais, la Guadeloupe et la Martinique (au même titre que les autres DROM) ont donc la possibilité d'éditer leurs propres manuels d'histoire-géographie-éducation civique. Une place est accordée à l'histoire de ces départements tout en faisant référence aux événements historiques français (Burac, 2002, 230). Les grandes figures guadeloupéennes et martiniquaises y trouvent également leur place (Paul Valentino, Aimé Césaire). Un dossier est même consacré à Toussaint Louverture « *Le vengeur d'une race humiliée, le symbole de la fierté retrouvée* » représenté comme un héros ayant fondé la première république noire (Burac, 2002, 230). L'école est décrite comme lieu de l'assimilation à la culture française servant à former des citoyens « conscients de leurs droits, des hommes instruits, capables de soutenir leurs revendications tant sur leur territoire insulaire qu'en métropole » (Burac, 2002, 230). On peut trouver étonnant que le caractère assimilateur de l'école soit mis en avant dans un manuel qui va servir d'outil d'apprentissage dans cette institution. Dans le chapitre portant sur la départementalisation, les auteurs vont même encore plus loin et traitent de la déception engendrée par cette dernière : « *décolonisation et espoirs déçus de la départementalisation* » (Burac, 2002, 231). Ils citent ensuite les mouvements d'affirmation identitaire qui sont nés dans ces îles.

Dans les manuels de français, Burac (2002) a constaté que l'aspect culturel est souvent occulté, même lorsque des œuvres étrangères sont étudiées. Un extrait du livre *Une enfance créole* de Patrick Chamoiseau est proposé, mais l'étude du texte se limite à sa compréhension. Bien que certains éditeurs prennent mieux en compte la perspective culturelle des œuvres, on note que peu de références sont faites à la culture et à la littérature créole.

Le tableau ci-dessous montre de quelle manière les programmes d'histoire se sont adaptés afin de laisser plus de place à l'histoire antillaise. La colonne de gauche décrit en détail les thèmes abordés au collège au niveau national et la colonne de droite décrit les changements opérés dans les DROM afin d'intégrer des éléments de l'histoire antillaise.

Histoire		
	Programme national	Ajouts ou substitutions
Sixième	<u>Des mondes anciens aux débuts du Moyen-Âge</u> I - L'Orient ancien II - La civilisation grecque III - Rome IV - Les débuts du judaïsme et du christianisme V - Les empires chrétiens du haut moyen âge VI - Regards sur les mondes lointains	<u>Dans la partie VI</u> ajouter le thème « Regard sur les cultures amérindiennes avant l'arrivée des Européens ».
Cinquième	<u>Du Moyen Âge aux Temps modernes</u> I - Les débuts de l'Islam II - L'Occident féodal, XIe - XVe siècle III - Regards sur l'Afrique IV - Vers la modernité, fin XVe - XVIIe siècle	<u>Dans la partie II</u> : Supprimer l'un des quatre thèmes à l'étude. <u>Dans la partie III</u> : Remplacer « Une civilisation de l'Afrique subsaharienne (au choix) » par: « (choisie en lien avec l'histoire et la spécificité du DROM) » <u>Dans la partie IV</u> : <ul style="list-style-type: none"> - Ajouter le thème « Formes d'exploitation, économies et sociétés coloniales » - Remplacer « le premier voyage de Christophe Colomb (1492) » par « un des voyages de Christophe Colomb » et par la prise de possession de la Guadeloupe et de la Martinique par les Français (1635) - Remplacer « Raconter et expliquer : un épisode de la découverte ou de la conquête de l'empire espagnol d'Amérique » par « Raconter un épisode de la découverte et de la colonisation » de la Guadeloupe/Martinique.
Quatrième	<u>Du Siècle des Lumières à l'âge industriel</u> I - L'Europe et le monde au XVIIIe siècle II - La Révolution et l'empire III – Le XIXe siècle	<u>Dans la partie I</u> ajoutez des exemples locaux ou régionaux pour parler de la traite négrière <u>Dans la partie II</u> : <ul style="list-style-type: none"> - Ajoutez des exemples pris dans les colonies. - Traiter de la Révolution aux colonies et de l'esclavage (son abolition et son rétablissement). <u>Dans la partie III</u> ajoutez « L'industrie sucrière aux Antilles »
Troisième	<u>Le monde depuis 1914</u> I - Thème introductif : Un siècle de transformations scientifiques et technologiques II - Guerres mondiales et régimes totalitaires (1914-1945) III - Une géopolitique mondiale (depuis 1945) IV - Vie politique et société en France	<u>Dans la partie II</u> ajoutez un exemple local. <u>Dans la partie III</u> rappelez la création des régions ultrapériphériques. <u>Dans la partie IV</u> on peut : <ul style="list-style-type: none"> - Présenter la situation en Guadeloupe/Martinique durant la Seconde Guerre mondiale - Rappeler l'impact de la décentralisation de 1982 en Guadeloupe/Martinique

On peut voir que les modifications proposées permettent l'introduction de l'histoire antillaise dans les programmes (« Regard sur les cultures amérindiennes avant l'arrivée des Européens », « L'industrie sucrière aux Antilles ») mais aussi d'offrir une perspective antillaise sur l'histoire de France (« Traiter de la Révolution aux colonies », « Présenter la situation en Guadeloupe/Martinique durant la Seconde Guerre mondiale »).

Malgré les efforts pour intégrer l'histoire des DROM dans les programmes on peut regretter que ces changements ne s'appliquent pas au niveau national. Cette « politique de l'oubli » souhaitée par la France dès la fin de l'esclavage a pour de « produire et préserver la cohésion sociale » (Chivallon, 2005, 77). Ainsi, en Métropole la question de l'esclavage n'est abordée que pour glorifier l'idéal républicain (ibid., 77). On insiste sur le fait que la liberté des esclaves a été possible grâce à la France sans qui l'esclavage aurait été aboli.

3.3. L'économie

3.3.1 Une fragilité économique

La départementalisation a engendré de nombreuses mutations économiques. Ces dernières ont profondément transformé les sociétés guadeloupéenne et martiniquaise. La démocratisation de l'enseignement, la construction de logements, l'universalisation du système de santé, etc. Tant de mesures visant le « développement », le « progrès » de ces îles et devant leur permettre de rattraper leur « retard » économique. Les mots employés pour décrire le processus d'alignement des départements d'outre-mer au niveau de vie de l'Hexagone ne sont pas sans rappeler ceux utilisés pour parler des pays en voie de développement. Si ces îles sont considérées économiquement inférieures, alors cela suggère que le lien qui lie la Martinique et la Guadeloupe à la Métropole est similaire à celui de l'époque coloniale.

Les sociétés coloniales du XVIII^e siècle étaient organisées autour de l'économie de plantation. Ces dernières, dans les Antilles françaises, reposent principalement sur les cultures de la canne

à sucre, de la banane et du rhum. Cependant, la Guadeloupe et la Martinique ont dû faire face à un net recul de leur activité agricole. Dans les années 1960, l'industrie sucrière a considérablement chuté. Sa production a été réduite de 76 % en Martinique (Audebert, 2011, 526) entraînant la fermeture d'usines. En Guadeloupe, seules deux usines sur la quinzaine que comptait l'île sont encore en activité (*Insee*, 2011). Alors que la dernière est spécialisée dans l'exploitation de la canne (90 % de la récolte est transformée en sucre), la première se consacre principalement au rhum (60 % de sa production est pris en charge par ses distilleries) (France. Ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la forêt). Une grande partie de ces productions sont exportées vers la Métropole et l'Union européenne (*ibid.*)

Les producteurs de bananes connaissent eux aussi des difficultés suite à la suppression en 2006 de l'aide compensatoire versée par l'Union européenne. Celle-ci leur garantissait un niveau minimal de recette dans le cadre des organisations communes de marché (Audebert, 2011, 526). Entre 2006 et 2008, la production de la banane en Martinique aurait quasiment été divisée par deux (Audebert, 2011, 526). Par ailleurs, sa production est soumise aux aléas climatiques qui peuvent entraîner une chute des rendements. En 2009, la banane représentait environ 20 % de la production agricole de la Guadeloupe et 54 % de celle de la Martinique (France. Ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la forêt). 95 % de cette production est exporté vers l'Hexagone et l'Union européenne (*ibid.*).

Cependant, la part relative du secteur primaire (agricole) n'est que de 6 % en Martinique et 4 % en Guadeloupe alors que dans les années 1950-1970, elle représentait environ 15 % (Audebert, 2011, 527). Cela a entraîné une baisse du nombre d'emplois. En Martinique, le nombre d'emplois agricoles est passé de 43 200 à 6 100 dans la deuxième moitié du 20^e siècle (*ibid.*). Pourtant, dans les années 1950, près de la moitié de la population active travaillait dans l'agriculture.

Lors de l'effondrement de l'économie de plantation, la Guadeloupe et la Martinique ont donc été obligées de renouveler leur économie. Ce renouvellement s'est traduit par une tertiarisation de leur économie. Le secteur tertiaire regroupe tout ce qui ne fait pas partie des secteurs primaire et secondaire (industrie et construction), c'est-à-dire l'éducation, la santé, les transports, le tourisme, etc. Aujourd'hui, près de 80 % des emplois disponibles se trouvent dans ce secteur d'activité (*Insee*, 2011). Cette tertiarisation s'est faite au détriment du secteur industriel qui n'emploie que 7 % des actifs (*Insee*, 2011). À titre d'exemple, la Société anonyme de la raffinerie des Antilles (SARA)¹⁹ n'emploie que 0,2 % de la population active (Audebert, 2011, 527).

	Martinique (1999)	Guadeloupe (1999)
Tertiaire	78,9%	79,1%
Secteur primaire	7,2%	5,8%
Industrie	7,8%	7,2%
Construction	6,1%	7,8%

Source : Sénat, 2015.

La crise du secteur agricole et l'incapacité des autres secteurs à pourvoir suffisamment d'emplois ont entraîné une forte montée du chômage (environ 25 %, soit le double de la Métropole) et une dualisation du marché du travail. D'un côté, il y a la population active qui exerce dans la fonction publique et bénéficie d'un certain nombre d'avantages : stabilité de l'emploi, rémunération fixe, indemnité de vie chère. De l'autre, il y a celle qui travaille dans le secteur tertiaire marchand, dont principalement le tourisme, marqué par la précarité et des revenus faibles. Il y a donc de grandes disparités entre les travailleurs. Ainsi, le niveau de vie des fonctionnaires est 33 % supérieur au reste de la population (Audebert, 2011, 527). Cette

¹⁹ La SARA est la principale industrie implantée dans les Antilles françaises. Elle possède une raffinerie en Martinique ainsi que des dépôts d'hydrocarbures en Guadeloupe et Guyane.

situation crée des tensions chez les jeunes, car ils sont de plus en plus diplômés, mais le marché du travail n'est pas à la hauteur de leurs compétences.

3.3.2. Création d'une dépendance économique

Face aux transformations de l'économie antillaise, les pouvoirs publics ont décidé de créer une relation de dépendance. D'un côté, l'émigration des Guadeloupéens et des Martiniquais vers la Métropole a été encouragée afin de régler le problème démographique et d'équilibrer le marché du travail (Audebert, 2011 ; Bébel-Gisler, 1972). En effet, le taux de natalité aux Antilles est trop élevé comparé aux moyens disponibles pour accroître les moyens de subsistance. Le nombre d'Antillais présents en Métropole est ainsi passé de 17 500 à 227 000 personnes entre 1954 et 1999 (Audebert, 2011, 529). De l'autre, des moyens ont été mis en place afin que les Antillais accèdent à la société de consommation, mais aussi pour reproduire des situations de monopole et de dépendance similaires à celles de l'époque coloniale. À titre d'exemple, en Martinique, les békés²⁰ détiennent « la moitié de la superficie des terres agricoles et 40 % des grandes surfaces » (Audebert, 2011, 529). En Guadeloupe, bien qu'ils ne représentent qu'1 % de la population, ils détiennent 40 % de l'économie (Caldier, 2011).

La société [...] reste bâtie sur des principes de classe et de race qui découlent directement de la période esclavagiste. Vous avez six ou sept grandes familles qui se sont découpées l'île et qui sont dans différents secteurs d'activités qui ne se font pas concurrence entre elles et qui arrivent comme ça à posséder tout ce qui se fait en Guadeloupe. (Elie Domota, porte-parole du LKP dans Guadeloupe, une colonie française ?)

Les békés ont hérité de ce qu'il reste de l'économie coloniale. Ce sont eux qui sont à la tête des grandes entreprises et enseignes de distribution. La population blanche détient donc la majorité

²⁰ Les békés désignent, dans les Antilles françaises, les descendants des colons européens.

de l'économie. Les sociétés antillaises restent marquées par la stratification sociale. Ainsi, la population est répartie hiérarchiquement par degré d'importance selon différents critères. En Guadeloupe et en Martinique, c'est la classe sociale et la race qui définissent votre position. Quelqu'un de couleur claire « passe mieux » que quelqu'un à la peau plus foncée (*Guadeloupe, une colonie française ?*). C'est aussi ce qu'affirme Patricia Braflan-Trobo (directrice de l'agence nationale pour l'emploi) : « Rien n'a vraiment changé depuis l'esclavage: 90 % de l'économie de l'île est aux mains des descendants des propriétaires d'esclaves blancs, les "békés" » (Caldier, 2011). Elle ajoute que ces derniers sont « réfractaires à toute demande de partage des bénéfices. Ils considèrent toujours que donner un boulot à un Noir, c'est déjà un cadeau. Alors une augmentation de salaire... » (ibid.) Cependant, même s'il affirme que « le système d'exploitation n'a pas changé », le leader du LKP souligne que « la couleur blanche est souvent associée aux profitants, mais la profitation²¹ n'est pas une question de couleur. Être béké ne fait pas de vous un profitant. » (*Guadeloupe, une colonie française ?*)

Le développement du secteur tertiaire et une plus grande accessibilité aux prestations sociales sont aussi des moyens d'empêcher le développement de toute activité productive. Le nombre de fonctionnaires est passé de 24 000 à 48 000 durant la deuxième moitié du 20^e siècle. Aussi, la mise en place d'une politique de transferts sociaux a provoqué une élévation du niveau de vie malgré le fort taux de chômage. La part des ménages à bas revenus est de 45,8 % en Guadeloupe et 37,6 % en Martinique contre 13,2 % en France métropolitaine (Audebert, 2011, 530). Par ailleurs, les deux îles dépendent grandement du tourisme, ce qui fragilise leur économie. En 1993, on dénombrait en Martinique 16 000 touristes quotidiens, 24 000 en 1998 et 17 000 en 2001 (Audebert, 2011, 531).

²¹ Mot d'origine antillaise ; fait de profiter.

Tout laisse à penser que la Métropole trouve un intérêt économique à ce que ces îles appartiennent à la France, ces dernières exportant la majorité de leur production vers l'Union européenne sans avoir à payer des frais de douanes. Aussi, leur situation géographique permet d'attirer un éventail plus large de touristes. Cependant, la stratégie de dépendance de ces outre-mer à la France, à l'Union européenne et au tourisme les fragilise. On peut émettre l'hypothèse qu'en créant une situation de dépendance, on fait croire aux populations de ces îles que, sans la Métropole, elles ne pourraient pas s'en sortir. C'est d'ailleurs souvent l'argument utilisé par les politiciens pour justifier l'impossibilité pour la Guadeloupe et la Martinique de devenir indépendantes. Cela pourrait éventuellement expliquer le refus de l'autonomie par ces populations. Peut-être ont-elles intégré le fait qu'elles ne pourraient pas s'en sortir économiquement sans la Métropole. Pourtant, Nicolas Sarkozy a proposé en 2010 un référendum local sur l'autonomie de la Martinique en précisant que la question de l'indépendance ne sera pas débattue. Lors de ce référendum, les Martiniquais ont donc eu à choisir entre le « statu quo », c'est-à-dire rester un DROM ou le statut d'autonomie, c'est-à-dire devenir un COM. Une large majorité des votants (78,9 %, Le Figaro, 2010) ont fait part de leur « attachement » à la France en « réaffirmant ainsi le lien étroit qui les unit à la République » (ibid.).

On remarquera que la Guadeloupe a été la grande oubliée de ce référendum. Cela s'expliquerait par « une histoire avec la France faite de méfiances exacerbées et de folies passionnelles » (Desplan, 2009). En plus des nombreuses luttes sociales qui ont secoué l'île depuis 1902, il existe une méfiance envers le LKP. La crainte est donc qu'en devenant une collectivité d'outre-mer, le LKP prenne le contrôle de l'île et exerce suffisamment de pression pour exiger l'indépendance (ibid.). Dans une interview, Confiant (2005) mentionne que la Martinique est plus francisée que la Guadeloupe qui est beaucoup plus créolophone. Il y a donc moins de

méfiance envers la première qui paraît plus docile que la deuxième. Il faut dire que la Martinique a bénéficié de l'influence de Césaire.

3.3.3. La persistance d'un ordre ethnique

Le code noir de 1685 organise la vie des esclaves et définit les prérogatives des maîtres. L'esclavage devient alors une institution régie par un ensemble de textes juridiques. Un ordre hiérarchique est imposé et il est difficile d'échapper à l'ordre établi. Ainsi, « aux maîtres libres blancs s'opposent les esclaves noirs » (Rauzduel, 1998).

La position sociale des individus est définie à l'avance. Les Blancs étant en haut de la pyramide, ils sont soucieux de maintenir leur place dans la société et appréhendent l'ascension de ceux qu'ils dominent. Pendant longtemps, c'est donc l'appartenance ethnique qui a déterminé l'ordre social. Cependant, il n'existe pas dans l'absolu de lien entre les deux. La race n'est « qu'un élément de présomption de la position sociale » (Rauzduel, 1998). Aux Antilles, l'histoire sociale est incarnée par l'idéologie de race. Ce terme n'est pas à appréhender dans sa dimension biologique, mais plutôt dans la manière dont les membres d'une société se classent mutuellement en fonction de critères physiques (Rauzduel, 1998). D'après Jean Benoist (1972), cette hiérarchie de race découle de la stratification sociale :

Les stigmates attachés alors aux caractères sociaux permettent de reproduire les inégalités sociales, même là où la législation formelle est abolie [...] Simple coïncidence historique au début, le parallèle entre la hiérarchie sociale et l'origine raciale devient une nécessité biologique ; il donne naissance à un système de valeurs aux traits physiques qui hiérarchise ceux-ci de manière à maintenir chacun à une place déterminée. Devenus d'abord signes au sein des rapports sociaux, les traits ethniques, par la pénalisation qu'ils entraînent devinrent ensuite les outils objectifs de la stabilisation de ces rapports...

Dans le conte *Nég né maléré*, la division sociale est mise en scène et chaque race se voit attribuer une caractéristique qui la distingue des autres. En haut de l'échelle, on retrouve les Blancs (la richesse), ensuite le Mulâtre (l'intelligence) et en bas de l'échelle, le Nègre (le travail). Cette hiérarchie serait l'expression de la volonté de Dieu. Au début du conte, il est affirmé que chaque race dispose des mêmes chances de réussite. Pourtant Dieu montre par la suite que ce sont les « “qualités naturelles” de chaque “race” qui sont à la source de l'inégalité sociale actuelle » (Jamard et Giraud, 1985, 83). Ainsi, ce qui condamne le Nègre au travail c'est « l'insouciance, la bêtise, la grossièreté, la maladresse, l'incapacité — tout animale — à réfréner ses mauvais instincts et ses vices, la méchanceté, la malhonnêteté, la servilité et la naïveté » (ibid., 84). Comme le montre cet extrait, la hiérarchie sociale aux Antilles est légitimée par la « nature des ‘races’ plutôt que l'ordre des choses » (ibid.).

L'organisation économique des Antilles démontre bien une persistance de l'ordre ethnique malgré la fin de la période esclavagiste. Rosan Rauzduel (1998) voit dans cette continuité deux explications : d'une part, le maintien des superstructures²² « après l'effacement des infrastructures auxquelles elles se raccrochaient, créant un décalage entre de “vieilles” mentalités difficiles à réformer et une société nouvelle » ; d'autre part, la reproduction des rapports de classe causée par la stabilisation de l'organisation sociale. Le préjugé ethnique, hérité de l'histoire coloniale, empêche la création « d'une solidarité de classe chez les travailleurs » (ibid.). Ainsi, la persistance de cette hiérarchie raciale rend difficile l'ascension sociale des individus.

²² « Dans l'analyse marxiste, ensemble, formé par le système politique (appareil d'État) et le système idéologique (juridique, scolaire, culturel, religieux), qui repose sur une base économique donnée, ou infrastructure. » (*Larousse*)

3.3.4. La représentation du travail des Antillais

Les Antillais entretiennent un rapport ambigu au travail. En effet, lors de l'abolition de l'esclavage, beaucoup refusent d'exercer une activité professionnelle. La notion de travail est empreinte du passé colonial et donc, le refus de travailler est symbole de leur liberté. Travailler, même en étant libre, signifie se retrouver dans une position de subordination et donc renvoie les Antillais au système esclavagiste (Jamard et Giraud, 1985). Les propriétaires rencontrent des difficultés à recruter dans les usines sucrières.

Dans le conte *Manjé kaka-la*, le personnage principal, madame Gardili, perçoit son salaire en espèces et en nature. Par la suite, celle-ci devient esclave et travaille « pour rien ». Le diable, qui lui a donné une parcelle de terre, attend d'elle « le temps qu'elle ne consacre pas à produire sa subsistance et celle de ses enfants » (Jamard et Giraud, 1985). On est ici dans un schéma inversé où c'est le salariat qui succède à l'esclavage. Jamard et Giraud (ibid.) considèrent que l'inversion chronologique est une manière d'assimiler le salariat à l'esclavage. Le travail aux Antilles est donc associé à un « esclavage salarié » (ibid.).

Encore aujourd'hui, le marché du travail est empreint du passé colonial. Les conflits qui surgissent au sein des Antilles françaises deviennent souvent des conflits Noirs/Blancs. Les allocations pour les personnes sans ressource ou disposant de faibles ressources sont perçues « comme un juste retour historique » (Gélinas, 2006, 93). Aussi, les Antillais semblent accorder une préférence aux emplois qui ne nécessitent pas de s'engager sur le long terme et donc, qui paraissent accorder une plus grande liberté à l'individu. Les petits boulots occupent une place prépondérante en Guadeloupe et en Martinique.

C'est une forme alternative, née culturellement et historiquement du compromis opéré par le marron (esclave en fuite) avec la société policière. Le job est d'abord le produit d'une mémoire et d'une pratique historiques que la société globale a

intériorisées dans l'habitus social comme élément constitutif d'une culture économique. C'est en effet le marronnage qui instaure la liberté individuelle dans le travail, alors qu'existe encore le système esclavagiste. À côté des formes diversifiées de révolte comme les révoltes collectives. (André Lucrèce cité dans Gélinas, 2006)

On voit donc une dimension historique dans le rapport qu'entretiennent les Antillais au travail. Il ne faut cependant pas se réduire à expliquer le taux de chômage et les difficultés de ces îles en fonction de cette dernière.

3.3.5. Remise en question de l'identité

La tertiarisation des Antilles et les changements sociétaux qu'elle a entraînés (hyperconsommation, éclatement de l'urbain) ont eu un grand impact sur la société. Le taux de consommation est très élevé malgré un taux de pauvreté important. En effet, beaucoup d'Antillais attachent une grande importance à l'apparence. Ils dépensent beaucoup dans l'acquisition d'objets (bijoux, vêtements, voiture) qui sont considérés comme des signes extérieurs de richesse :

Sans doute y a-t-il, plus qu'une conscience historique, une mémoire qui amène les acteurs à se vêtir de symboles matériels significatifs, indiquant par là même ce qu'ils sont devenus – à savoir des hommes libres – mais a aussi des éléments propres à la modernité, dont la consommation peut être définie par le cumul d'objets nouveaux, aussitôt rendus obsolètes par d'autres. (André Lucrèce cité dans Gélinas, 2006)

Bien que ce phénomène est monnaie courante dans les sociétés de consommation, aux Antilles il a une dimension historique. Lors de la période coloniale, les esclaves ne possédaient que ce que leurs maîtres consentaient à leur donner, à savoir : « un, deux habits de toile ou quatre aunes

de toile » (Louis XIV cité dans Peytraud, 1897). L'acquisition de biens est donc un moyen de se différencier de leurs ancêtres. Ces acquisitions sont le symbole de leur liberté.

L'hyperconsommation a pour conséquence la montée de l'individualisme et la perte des valeurs traditionnelles. En effet, l'entraide et la solidarité ont été remplacées par des comportements individualistes qui touchent à la fois la sphère familiale et la sphère amicale. Les quartiers défavorisés d'autrefois étaient caractérisés par la pratique du *koudmen*²³. Le *koudmen* est un système d'entraide qui fait partie des sociétés créoles traditionnelles. En Martinique sa pratique a notamment permis de construire et d'améliorer les logements sans avoir à recourir à des professionnels. Il a été un fort créateur de lien social. L'école a, elle aussi, contribué à la perte des valeurs traditionnelles en développant une pédagogie centrée sur l'enfant et en le rendant aussi plus autonome.

D'après la conception de solidarité sociale de Durkheim, nous sommes passés d'une solidarité mécanique caractérisée par une culture de groupale (conformité entre les individus) à une solidarité organique où l'individu s'émancipe du groupe (il est libre de sa pensée et de ses actions). Ce gain d'autonomie, notamment vis-à-vis de la famille, a rendu difficile « la transmission des formes d'héritage culturel les plus traditionnelles » (Audebert, 2011, 536).

Le manque de confiance en l'avenir, résultat d'une situation économique catastrophique, se traduit par une montée des tensions et une « fuite en avant » identitaire (Audebert, 2011, 536). Premièrement, la difficulté des Antillais à exister économiquement, mais aussi culturellement (créole) a engendré un repli sur soi qui est marqué par une relation à l'autre conflictuelle comme le montrent les différents conflits sociaux qui surgissent ponctuellement. Deuxièmement, la relation de dépendance qui existe entre les Antilles et la Métropole a conduit à un déni de soi rendant la construction identitaire complexe (Fanon, 1952 ; Césaire, 1962).

²³ Coup de main

3. 4. Conclusion

Les langues françaises et créoles dans les Antilles sont le reflet d'un rapport de force qui coïncide avec la division des classes depuis l'esclavage. Le français est prestigieux et est principalement parlé dans les milieux aisés. En revanche, le créole est assimilé à la pauvreté et est essentiellement parlé dans les milieux défavorisés. Ainsi, l'utilisation du créole renvoie à une position sociale inférieure. Empreint d'une image négative, son utilisation a pendant longtemps été interdite. Cependant, en autorisant l'imposition du français comme langue officielle, les populations guadeloupéennes et martiniquaises se rendent complices de la domination du colonisateur. Il faut donc légitimer l'utilisation du créole. Par ailleurs, la France, en faisant du français la langue officielle impose en même temps sa culture. En attribuant au créole une place de choix on valorise alors son utilisation et la culture qui l'accompagne. Par ailleurs, son exclusion de l'enseignement serait, pour certains linguistes, responsable du fort taux d'échec scolaire dans les deux îles. Cette langue a été introduite dans les années 2000 dans les programmes scolaires afin de rapprocher l'école du milieu d'origine des élèves. Bien que de nombreux parents soient contre son enseignement, il faut saluer l'effort du gouvernement français. Celui-ci accorde aussi désormais une place à l'esclavage et à la colonisation dans les programmes d'Histoire-Géographie, même si encore peu de références sont faites à la culture créole.

Enfin, à la suite de la chute de l'économie de plantation, on observe une tertiarisation de l'économie antillaise qui va contribuer à développer une relation de dépendance vis-à-vis de la France. Cette dépendance est accentuée par la persistance d'une situation de monopole similaire à celle de l'époque coloniale. En effet, encore aujourd'hui, la population blanche est à la tête de l'économie. On peut formuler ici l'hypothèse d'une continuation coloniale, car cette relation conduit la Guadeloupe et la Martinique à penser qu'elles ne pourraient s'en sortir sans la France.

Conclusion

D'après Césaire (1962), ce sont les événements de la Seconde Guerre mondiale qui ont permis aux Européens de prendre conscience de la cruauté de l'esclavage. Ce que l'Allemagne Nazie a infligé à l'Europe, l'Europe occidentale l'a infligé pendant des siècles au monde. Les esclaves ont été enlevés de leur terre d'origine et forcés à intégrer un nouvel environnement (travail, langue, religion). On leur dénie tout droit à la liberté. Ils n'ont ni nom ni identité. Si ces îles n'ont pas été décolonisées, cela s'explique par le fait que c'est la colonisation qui est à l'origine des sociétés antillaises. L'identité des Guadeloupéens et des Martiniquais s'est construite dans le système esclavagiste. Il leur était difficile de revendiquer une identité propre qui aurait justifié leur indépendance. Les Antillais se sont alors créés une culture de résistance (les contes, les chansons, les proverbes, etc.) qui est à la base de la culture créole actuelle. L'assimilation des esclaves à la culture française n'a donc jamais été complète, malgré la volonté de les arracher à leur culture d'origine. C'est ici tout le paradoxe de la France qui a pour ambition d'assimiler la population à sa culture tout en lui refusant de la considérer comme égale. Pourtant, il semblerait que la majorité des Antillais soient attachés à la France. Les différentes manifestations qui ont eu lieu en Guadeloupe et en Martinique résulteraient par ailleurs d'un désir de reconnaissance. Les habitants souhaitent accéder à l'égalité, mais la France refuse de la leur donner. On repère les mêmes inégalités qu'à l'époque coloniale.

Ces inégalités prennent plusieurs formes. Tout d'abord, on observe que les Antilles françaises sont économiquement inférieures au reste de la France. Cela est dû à la tertiarisation de l'économie antillaise suite à l'effondrement du système de plantation créant de grandes disparités entre les employés du secteur public et ceux du secteur privé. Aussi, la couleur de peau contribue à déterminer la position sociale de l'individu. Ainsi, les békés détiennent la majorité de l'économie. La continuité coloniale est ici bien présente : la métropole détient le monopole sur l'activité économique des Antilles françaises, elle empêche le développement du

secteur industriel afin de maintenir une situation de dépendance, et le marché du travail est encore racialement très hiérarchisé. Par ailleurs, on se rend compte que le racisme est omniprésent dans les sociétés des Antilles françaises. Il ne concerne pas uniquement les Blancs et les Noirs, mais aussi les métis. Ainsi, les rapports entre les citoyens sont encore très liés à leur couleur de peau. L'homme noir deviendra d'autant plus blanc qu'il aura fait du français sa langue. La langue, étant porteuse d'une culture, on devient français en adoptant la langue française. Afin de se défranciser, les théoriciens militent pour une valorisation du créole. Pourtant, de nombreux parents s'opposent à son enseignement.

On remarque malgré tout que la France a fait des efforts en levant l'interdiction du créole dans les établissements scolaires et en introduisant l'histoire de la traite négrière dans les programmes scolaires. On peut cependant se demander si ces efforts ne servent pas à masquer la domination politique et économique de l'Hexagone. On donne le minimum aux habitants pour les laisser croire aux bienfaits de la France.

Ainsi, la relation entre la Métropole et les Antilles françaises est empreinte d'enjeux politiques et économiques. La France veut préserver la Guadeloupe et la Martinique, car elle y trouve un intérêt économique. Afin de maintenir le calme sur ces îles, elle envoie le plus de Noirs possible en métropole et le plus de Blancs possible sur ces îles. La question de l'identité est elle aussi instrumentalisée pour servir des enjeux politiques. Elle est au cœur de manipulations. Les individus se servent de celles-ci selon les contextes dans lesquels ils se trouvent. Les mouvements indépendantistes s'en servent notamment pour faire valoir leurs idées. Cette instrumentalisation peut cependant être dangereuse, car elle nourrit le sectarisme.

C'est la création d'une identité collective qui permettra à l'Antillais de s'accepter comme égal. Il faut qu'il valorise son Histoire, sa culture, son identité et ses valeurs. Par exemple, il n'y a pas de cimetière des esclaves en Guadeloupe. Les lieux de mémoire ne sont pas mis en valeur. Il n'existe pas de lieux de recueillement. Les corps des esclaves sont conservés dans des boîtes

en plastique et ne sont pas accessibles au public. Il est nécessaire que les Guadeloupéens et les Martiniquais arrivent à définir leur identité et qu'ils en soient fiers. C'est tout l'enjeu de la créolité aujourd'hui.

Ainsi, pour répondre à la question initiale de savoir si l'on peut considérer que la Guadeloupe et la Martinique sont encore colonisées aujourd'hui, on peut dire que d'un point de vue politique ces dernières sont des territoires libres et démocratiques qui ne peuvent être des colonies. Cependant, on peut suggérer que la colonisation est toujours présente économiquement, mais aussi l'inconscient collectif. Les Antillais n'ont pas fait le deuil de leur passé et les sociétés sont encore empreintes du passé colonial.

Bibliographie

- Audebert, Cédric. « Les Antilles françaises à la croisée des chemins : de nouveaux enjeux de développement pour des sociétés en crise ». *Les cahiers d'outre-mer* 256 (2011) : 523-549.
- Baba abraham, Jatoe-Kaleo. « La différence conceptuelle entre la négritude, l'antillanité et la créolité ». *European Scientific Journal* 9.5 (2013) : 245-257. Web 15 nov 2014.
- Bébel-Gisler, Dany. *La langue créole, force jugulée: étude socio-linguistique des rapports de force entre le créole et le français aux Antilles*. Paris : Montréal: Éditions L'Harmattan, 1976.
- Bébel-Gisler, Dany, et Laënnec Hurbon. *Cultures et pouvoir dans la Caraïbe: langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti*. 3e éd. Paris: L'Harmattan, 1987.
- Béliveau, Aude. « La Négritude : une affirmation de soi pour le peuple Noir ». *Urban culture*, n.d. Web 28 avril 2015.
- Benoist, Jean. *L'Archipel inachevé, culture et société aux Antilles françaises*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1972.
- Bernabé, Jean. « De la négritude à la créolité : éléments pour une approche comparée ». *Études française* 28.2-3 (1992-1993) : 23-38.
- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Éd. bilingue français/anglais. Paris : Gallimard, 1993.
- Blanchard, Pascal. « Colonisation et immigration : des " points aveugles " de l'histoire de l'école ? ». *La fracture coloniale*. Ed. Blanchard, Pascal, Bancel, Nicolas et Lemaire, Sandrine. Paris : La Découverte, 2005.
- Burac, Gabrielle. « Manuels scolaires et culture régionale en Martinique ». *Hermès, La Revue* 32-33 (2002) : 225-233.
- Butel, Paul. *Histoire des Antilles françaises, XVII^e-XX^e siècles*. Paris : Perrin, 2002.
- Canonne, Justine. « Frantz Fanon : contre le colonialisme ». *Sciences Humaines* 233 (2012) : 1-10.

Cercle philosophiques et culturel (CPC) « La parfaite égalité ». « La Guadeloupe : une identité relationnelle, une culture en mouvement ». *Les états généraux de l'Outre-Mer*. Web 14 fév 2015.

Césaire, Aimé. « Discours sur la Négritude ». *Discours prononcé à l'U. internationale de Floride*, 1987. Web 30 mars 15.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. 4. éd. Paris : Présence africaine, 1962.

Chamoiseau, Patrick. *Écrire en pays dominé*. [Paris] : Gallimard, 1997.

Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. Saint-Armand : Gallimard, 1992.

Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphaël et Bernabé, Jean. Interviewés par Lucien Taylor. « Creole Bites ». *Transition* 74 (1997) : 124-161.

Charaudeau, Patrick. « Langue, discours et identité culturelle ». *Études de linguistique* 123-124 (2001) : 341-348.

Chivallon, Christine. « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise ». *Cahiers d'études africaine* 37.148 (1997) : 767-794.

Chivallon, Christine. « L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public: enjeux et significations ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 4 (2005): 64-81.

Confiant, Raphaël. *Bassins des ouragans*. Paris : Éditions Mille et une nuits, 1994.

Confiant, Raphaël. Interviewé par Sandrine Desroses. « L'enseignement du créole à l'école officialisé en Martinique ». *Afrik* (2005). Web 22 mars 2015.

Cyrille, Dominique. « Musique, danse et résistance en Guadeloupe et en Martinique : Quadrilles, Gwoka, Bèlè ». *Africultures* 98 (2014): 116-125.

Cyrille, Dominique. « The Politics of Quadrille Performance in Nineteenth-Century Martinique ». *Dance Research Journal* 38 : 1/2 (2006) : 43-60.

Daniel, Justin. « L'espace politique aux Antilles françaises ». *Ethnologie française* 32.4 (2002) : 589-600.

Debien, Gabriel. « Le marronnage aux Antilles françaises au XVIIIe siècle ». *Caribbean Studies* 6.3 (1966) : 3-43.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. « Introduction: Rhizome » *Mille Plateaux*. Paris : Editions de minuit. Ed., 1980.

Dumas, Alexandre. *Georges*. Paris : Gallimard, 1974. *La Bibliothèque électronique du Québec*. Web. 14 Avril 2015.

Dumont, Jacques. « La quête de l'égalité aux Antilles : départementalisation et les manifestations des années 1950 ». *Le mouvement social* 230 (2010) : 79-98.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : La découverte, 1987.

Fanon, Frantz. *Peau noire et masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.

Fouchard, Jean. *Les Marrons de la liberté*. Paris : Éditions de l'École, 1972.

France. Académie de Toulouse. *Dossier 2 au cœur d'une plantation négrière*. [France] Académie de Toulouse, 2009. Web 18 avril 2015

France. Eduscol. *Thème 3 Les traites négrières et l'esclavage*. [France] Ministère éducation nationale, 2011. Web 22 mars 2015

France. Institut national de la statistique et des études économiques (Insee). *L'économie guadeloupéenne : Une économie tertiarisée encore loin du niveau de richesse national*. [France] Insee, 2011. Web 29 mars 2015.

France. Legifrance. *Loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés*. [France] Legifrance, 2005. Web 22 mars 2015

France. Ministère éducation nationale. *Apprendre et enseigner les langues et les cultures régionales dans l'École de la République*. [France] Ministère éducation nationale, 2013. Web 20 mars 2015.

France. Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt. *La banane : une production qui s'exporte*. [France] Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, 2011. Web 26 mars 2015.

France. Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt. *La canne à sucre omniprésente dans les DOM*. [France] Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, 2011. Web 26 mars 2015.

France. Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. *Mémoire de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*. [France] Bulletin officiel 41, 2005. Web 22 mars 2015

Frisch, Nicole et Frisch, Marc. « Les esclaves de la Guadeloupe à la fin de l'Ancien Régime : du code noir aux codes numériques ». *Histoire & Mesure* 2.2 (1987) : 93-115.

Gontran-Damas, Léon. *Pigments : Névralgies*. Éd. définitive. Paris: Présence africaine, 1972.

Gélinas, Sophie. « Routes et tracées de l'identité : Analyse du discours martiniquais et réflexions sur le parcours de l'identité collective ». Mémoire U. du Québec à Montréal, 2006.

Giraud, Michel. « Les identités antillaises entre négritude et créolité ». *Cahier des Amériques latines* 17 (1994) : 141-155.

Giraud, Michel, Léon Gani, et Danièle Manesse. *L'école aux Antilles : Langues et échec scolaire*. Paris : Karthala, 1992.

Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris : Seuil, 1981.

Hazael-Massieux, Marie-Christine. « Les langues créoles : formation et évolution dans le contexte des contacts de langues dans la Caraïbe ». *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout De lingua Latina* 6 (2011) : 1-23.

Jamard, Jean-Luc et Giraud, Michel. « Travail et servitude dans l'imaginaire antillais : Une littérature orale en question ». *L'Homme* 25.96 (1985) : 77-96.

- Jardel, Jean-Pierre. « Le concept de "diglossie" de Psichari à Ferguson ». *Revue de sociolinguistique* 11 (1982) : 5-15.
- Jukpor, Ben. « L'aliénation culturelle en Afrique à travers le théâtre africain ». Mémoire U. de Brandon au Manitoba, 1996.
- Jurney, Florence Ramond. « Transgresser l'insularité : Inscriptions de l'espace antillais dans *Chair Piment* de Gisèle Pineau ». *LittéRéalité* 16.1 (2004) : 31-43.
- Leclerc, Jacques. « Créole ». *CEFAN*, 2015. Web 17 mars 2015
- Lopes, Henri. *Le Lys et le Flamboyant*. Paris : Seuil, 1997.
- Louis XIV. *Le code noir. Édité du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique*.
- Mam Lam Fouck, Serge. « Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste : une laborieuse reconnaissance ». *Journal des africanistes* 70.1-2 (2000) : 145-171.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*. Éd. rev. et corr. par l'auteur. Montréal : L'Étincelle, 1972.
- Nicolas, Armand. *Histoire de la Martinique : des Arawaks à 1848. Tome 1*. Paris : L'Harmattan.
- Peytraud, Lucien. *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*. Paris : Hachette, 1897.
- Prudent, Lambert-Félix. *Des baragouins à la langue antillaise: analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*. Paris: Éditions caribéennes, 1980.
- Rauzduel, Rosan. « Ethnie, classes et contradictions culturelles en Guadeloupe ». *Socio-anthropologie* 4 (1998). Web 2 avril 2015
- Réno, Fred. « Lecture critique des notions de domination et d'identité chez les écrivains-militants de la créolité ». *Pouvoirs dans la Caraïbe* 10 (1997): 194-213.
- Schnakenbourg Christian. « Note sur les origines de l'industrie sucrière en Guadeloupe au XVIIe siècle (1640-1670) ». *Revue française d'histoire d'outre-mer* 55.200 (1968): 267-315.
- Senghor, Léopold Sédar, et Sartre, Jean-Paul. *Anthologie De La Nouvelle Poésie Nègre Et Malgache De Langue Française*. 3e éd. -- Paris: Presses universitaires de France, 1972.

Smyth, Heather. « "Roots beyond roots": Heteroglossia and Feminist Creolization in *Myal and Crossing the Mangrove* ». *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 6.2 (2002): 1-24. Web 5 fév 2015.

Verges, François. « L'Outre-Mer, une survivance de l'utopie coloniale républicaine. » *La fracture coloniale*. Ed. Blanchard, Pascal, Bancel, Nicolas et Lemaire, Sandrine. Paris : La Découverte, 2005.

Villechaise, Agnès. « La banlieue sans qualités. Absence d'identité collective dans les grands ensembles ». *Revue française de sociologie* 38.2 (1997) : 351-374. Web 24 fév 2015.

Wittorski, Richard. « La notion d'identité collective ». La question identitaire dans le travail et la formation: contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique. Ed. Kaddouri, Mokhtar, Lespessailles, Corinne, Maillebouis, Madeleine et Vasconcellos, Maria.

Articles de presse

« La grève en Guadeloupe racontée par ses habitants ». *Rue89* 25 janv. 2009. Web 30 mars 2015.

« La Guadeloupe en grève ». *Le Monde Diplomatique* 26 janv. 2009. Web 1 mars 15.

« La Guyane et la Martinique refusent plus d'autonomie ». *Le Figaro* 11 janv. 2010. Web 30 mars 2015.

Caldier, Caroline. « Guadeloupe : la fin du "système béké" ? ». *France info* 20 fév. 2011. Web 29 mars 2015.

Desplan, Fabrice. « La Guadeloupe l'oubliée du Référendum sur l'Autonomie ». *Sociologiser* 8 oct. 2009. Web 30 mars 2015.

Gurrey, Béatrice. « En Guadeloupe, la tragédie de "Mé 67" refoulée ». *Le Monde* 26 mai 2009. Web 21 fév. 15.

Hatzfeld, Marc. « La culture dans les banlieues ». *Le Monde*. Web 12 fév. 15.

Latrive, Florent, Girard, Quentin, Bouthier, Baptiste. « La nouvelle France en sept cartes régionales ». *Libération* 20 nov. 2014. Web 30 mars 2015.

Documentaire

Guadeloupe : une colonie française ? Dir. Jean-Paul Lepers. France 4, 2010. Web 1 mars 15.

Encyclopédie

« Colonisation ». *CNRTL*. 2012. Web 25 avril 2015.

« Créole ». *Encyclopédie Larousse*. n.d. Web 13 mars 2015.

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/cr%C3%A9ole/38352>

« Créolité ». *Encyclopédie Larousse*. n.d. Web 13 mars 2015.

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/cr%C3%A9olite%C3%A9/38360>

« triangulaire ». *Dictionnaire Larousse*. n.d. Web 06 avril 2015.