Anthropologie du conflit en Guadeloupe. La construction de sujets périphériques

Rémadjie N'Garoné

▶ **To cite this version:**

Rémadjie N'Garoné. Anthropologie du conflit en Guadeloupe. La construction de sujets périphériques. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris V Descartes, 2014. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-02526523⟩

HAL Id: tel-02526523

https://hal.science/tel-02526523v1

Submitted on 31 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HAL Authorization

Université Paris Descartes

ED 180 : « Sciences humaines et sociales : cultures, individus, sociétés »

CANTHEL (EA 4545)

Anthropologie du conflit en Guadeloupe

La construction de sujets périphériques

Par Rémadjie N'Garoné

Thèse de doctorat d'ethnologie

Dirigée par Francis Affergan

Présentée et soutenue publiquement le 22 septembre 2014

Devant un jury composé de :

Affergan Francis, Professeur à l'Université Paris V Descartes, Directeur de thèse.

Dianteill Erwan, Professeur à l'Université Paris V Descartes, Examinateur.

Colleyn Jean-Paul, Directeur d'études à l'EHESS, Rapporteur.

Dupuy Francis, Professeur à l'Université Toulouse II le Mirail, Rapporteur.

Except where otherwise noted, this work is licensed under
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

Résumé :

Cette recherche porte sur les dynamiques de fusion et de dispersion traversant le corps social et culturel guadeloupéen. Le conflit hérité de l'esclavage et de la colonisation n'ayant pas été résolu, a été mis en latence devenant sous-jacent à toutes sortes de relations sociales. Ce conflit, à l'origine de la société et de la culture guadeloupéennes, engendre désormais des dynamiques de dispersion. Il s'agit donc ici de relever diverses formes conflictuelles se déployant dans les champs économique, socioculturel et politique, pour en faire émerger la trame culturelle.

Ce conflit opposant originellement dominés et dominants ou soi et l'autre, a été intégré à la culture, il la façonne et se transmet par son biais. L'étude des représentations et pratiques liées à la consommation, des perspectives de changement social, de la mémoire collective ou des relations hiérarchiques au travail, permet de saisir la reproduction et la transmission de certaines grilles d'interprétations de la réalité, de schèmes de comportements et de modes de relation à l'autre.

Les protagonistes réels ayant disparu à la fin de la colonisation, ce conflit oppose désormais des systèmes de valeur, des références culturelles et identitaires, des paradigmes de pensée ou en encore des figures, en somme, des forces contradictoires internes et transversales à cette société. L'assimilation politico-culturelle à la France ayant cours depuis la loi de départementalisation de 1946, les frontières entre soi et l'autre se sont partiellement estompées, renforçant les sentiments de déréalisation et la menace de disparition du collectif. Les dynamiques d'unification du corps socioculturel se réalisent alors dans l'adversité, dans une relation de pouvoir problématique avec un autre. Ce phénomène entraîne des formes de recentrement identitaire et des tentatives d'expulsion de l'autre en soi. La figure du dominant est ainsi projetée hors de soi. Ce schéma récurrent est notamment mis en avant dans les notions de *pwofitasyon*, de masse et d'identités *nèg* donnant lieu à des tentatives de production d'authenticité culturelle et d'appropriation du pouvoir.

Il est donc aussi question d'étudier les paramètres selon lesquels les sujets individuels et collectifs se construisent, les identités produites et leurs relations, mais aussi les façons dont ces sujets composent avec la diversité pour se construire une existence.

Dans un tel contexte, la gestion permanente de ce conflit se manifeste par la fluidité des positions, la porosité des références et la multiplicité des allégeances et des outils culturels, donnant forme au processus syncrétique.

Ainsi, ce conflit transversal, global, donne lieu à l'émergence de sujets périphériques, dont l'existence est surdéterminée par le déséquilibre de la relation à l'autre. Et parce que ces sujets ont intégré une part de cet autre, qu'ils n'ont d'existence qu'à l'intérieur de cette relation conflictuelle, leurs quêtes identitaires consistent à se positionner à la marge de l'autre, mais aussi d'eux-mêmes.

Mots clés :

Guadeloupe, culture, identités, colonialisme, conflit, relations sociales, pouvoir.

Title :

Anthropology of conflict in Guadeloupe (French West Indies). Construction of peripherals subjects.

Abstract :

This research focuses on the dynamics of fusion and dispersion throughout Guadeloupean social and cultural groups. The unresolved conflict inherited from slavery and colonization has become latent and underlies all kinds of social relationships. This conflict, which is at the origin of Guadeloupean society and culture, now encompasses dynamic dispersion. It is therefore a matter of diverse conflicting forms unfolding within the economic, social, cultural and political fields that emerge through the cultural fabric.

This conflict, originally between the dominated and the dominant or oneself and the other, has been incorporated into the culture, and is shaped and transmitted by its bias. The study of representations and practices related to consummation, perspectives of social change, collective memory and hierarchical relationships at work, captures the reproduction and transmission of certain interpretations of reality, patterns of behavior and ways of relating to each other.

This conflict is left with now opposing value systems, cultural and identity references, paradigms of thought and even figures as the real protagonists disappeared at the end of colonization, in fact, these are contradictory internal and transverse forces within this society. Since the politico-cultural assimilation that took place in France with the law of departmentalization of 1946, the boundaries between oneself and the other have become partially blurred, reinforcing feelings of *déréalisation* and the threat of the extinction of the collective. The dynamics of the unification of the socio-cultural body then occurs in adversity, in a power struggle relationship with another. This phenomenon leads to forms of re-centering of identity and attempts to evict the other in oneself. The dominant figure is thus projected outside itself. This recurring schematic is particularly highlighted in the notions of *pwofitasyon*, of mass and *neg* identities resulting in attempts to produce cultural authenticity and the appropriation of power.

It is therefore also a matter of studying the parameters within which individual and collective subjects are constructed, identities produced and their relationships, and how these subjects are created with diversity to construct an existence of oneself .

In such a context, the ongoing management of this conflict is manifested by the fluidity of positions, porous references and multiple allegiances and cultural tools that give shape to the syncretic process.

Thus, this transversal and global conflict resulted in the emergence of peripheral subjects, whose existence is determined by the imbalance in the relationship with the other. And because these subjects have included a part of the other, they only exist within this conflicting relationship, their quest for identity consists not just of positioning oneself at the margin of the other, but also at the margin of themselves.

Keywords :

Guadeloupe, culture, identities, colonization, conflict, social relations, power.

A pa menm jou on fèy tonbé an dlo i ka pouri.

Ce n'est pas le jour où une feuille tombe dans l'eau qu'elle pourrit.

(Proverbe créole)

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont accompagnée et soutenue pendant ces quatre années d'apprentissage et d'enrichissement personnel, mais aussi de sacrifices, de détermination et d'expérience unique de l'auto-discipline.

Tout d'abord, je souhaite exprimer ma profonde gratitude à Mr Affergan dont le suivi, la confiance, la pertinence et l'exigence m'ont permis de mener ce travail à bien.

Je tiens à remercier Mr Dianteill pour son travail mené au sein de ce laboratoire de recherche et l'atmosphère d'émulation intellectuelle, de rigueur scientifique et de bien-être qu'il a su mettre en place depuis sa création.

Je voudrais également exprimer ma reconnaissance envers les membres du jury qui ont accepté de m'accorder leur temps précieux et de me faire l'honneur d'expertiser cette recherche.

Un grand merci également à Jérôme Brocheriou pour sa disponibilité, sa patience et sa bonne humeur, sans qui j'aurais manqué plus d'une inscription.

Un grand merci à tous mes informateurs et à toutes les personnes observées, qu'ils figurent ou non dans le texte final, à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à ma réflexion et ont modelé cette recherche.

Merci à Mme Chave-Dartoen, de l'université Bordeaux II, pour m'avoir donné le goût du voyage ethnographique, de la découverte de l'autre et de la recherche scientifique.

Je remercie également tous ceux qui, d'un côté ou de l'autre de l'Atlantique, m'ont hébergée pendant cette recherche : mes parents, mes sœurs, Marlène, Hubert, Pat et Ka, Tam et Yo, Marine et Manu, la rue Permentade, Charles et Ju et les Charentais. Merci aux amis et à la famille pour leur soutien, leurs encouragements et leur affection. Merci à mes petits comités de relecture et de vérification de mes traductions.

Merci à Mario pour son amour, sa patience, son soutien et sa confiance qui m'ont permis de garder la force.

Je n'ai à remercier aucun organisme de financement, si ce n'est mes parents, mes plus fidèles sponsors, ce qui m'a permis une grande liberté et une précarité sans lesquelles cette recherche n'aurait pas été ce qu'elle est.

Table des matières

Remerciements 5
Table des matières 6
Introduction 10
Présentation du terrain guadeloupéen 10
Géographie 10
Histoire et peuplement 12
Population 17
Économie 19
Présentation du sujet 24
La société guadeloupéenne et la problématique coloniale 26
Penser le contemporain, la rupture, le temps et l'espace 31
Le conflit, la culture et les identités 34
La construction des sujets comme objet d'étude 35
Le terrain et l'enquête 36
Plan de la recherche 39
Première partie : Relations sociales et construction de sujets dans le cadre économique. 42
Chapitre I : Consommation et culture 42
I. La relation propriété-objet-humanité. Consommer pour exister 44
A. Être et avoir 44
B. Consommer sans accumuler 49
II. Importation et déréalisation 54
A. L'importation coutumière 54
B. La déréalisation contemporaine 57
III. À la recherche d'une authenticité culturelle 64
A. La promotion de la localité 64
B. La création d'une authenticité 68
Chapitre II : Contrainte et élaboration de la figure du dominant 75
I. La pwofitasyon, morale et domination 75
A. Un jugement moral 75
B. … Dans un contexte de domination 79
II. « Nous » et « eux », les contours de l'adversité 83
A. Élaboration de la distinction entre nous et eux 83
B. Le Béké ou la figure du puissant 90

Chapitre III : Travail formel et économie informelle.....98

I. Le travail, entre liberté et servitude.....100
A. La reproduction des relations hiérarchiques.....103
B. L'émancipation par l'évitement de la contrainte.....121
II. La multiplicité des moyens de mobilisation de ressources. Entre formel et informel.....126
A. Le don et l'échange.....127
B. Les djòb.....129
C. Les transferts sociaux.....131

Conclusion de la première partie.....136

Deuxième partie : Héritages et transmission d'une culture en conflit.....138

Chapitre I : Dynamiques des productions identitaires et agencements des référents culturels 138

I. L'assimilation culturelle comme système et processus.....138
A. Langues et cultures à l'école.....141
B. Inégalité des référents culturels et relation à l'autre 157
II. Les figures du « Nèg ». Penser la séparation.....163
A. Du dénigrement.....163
1) La « race » comme mode de classification et de hiérarchisation des Hommes.....163
2) Le double sens du mot « nèg ».....168
B. … À la sur-valorisation du « Nèg ».....175
1) La Négritude.....177
2) Le Garveyisme.....181
3) Le Rastafarisme.....185
4) L'Occident comme figure de l'hégémonie externe.....200
III. À la marge de l'Occident. Penser la relation.....205
A. La Créolité : un modèle de culture plurielle.....205
B. Fusion et co-présence des référents culturels.....211

Chapitre II : Promiscuité et distanciation, la relation et le conflit.....225

I. Des dynamiques de dispersion du corps social.....225
A. Le non-dévoilement.....225
B. Le sentiment d'instabilité.....231
C. La vigilance conventionnelle.....239
D. La fuite ou l'échappée individuelle.....243
II. Les réseaux relationnels et la solidarité.....248
A. La notion de masse : l'unité dans le projet.....248
B. Les réseaux relationnels : la solidarité au service de l'individu.....254

Chapitre III : L'unité dans le conflit, l'histoire et la mémoire.....257

I. Histoire, mémoire et singularité du collectif.....257
A. Les articulations de l'histoire et de la mémoire.....257
B. Agencement des mémoires nationales et élaboration d'un collectif.....268
II. La disparition.....283
A. La folklorisation du gwoka.....289
B. La mémoire en actes. Transmission culturelle de la résistance.....308

Conclusion de la deuxième partie.....312

Troisième partie : Composition, multiplicité et fluidité. La gestion des conflits dans le cadre politique..... 315

Chapitre I : L'ambiguïté des rôles et des positions des acteurs politiques. Le cas de 2009...316

I. La mise en place du conflit.....316
II. Le séjour du secrétaire d'État.....324
III. La fin de la grève.....331
IV. Prolongation des négociations, l'attente.....336
A. L'extension de l'accord Bino.....336
B. Réactivation d'un conflit historique : la dimension identitaire.....339
C. Les États-Généraux.....351
V. Premiers bilans et déceptions. La marginalisation progressive du LKP.....355
VII. La confusion du jeu politique.....366
A. L'État.....366
B. Les élus locaux.....368
C. Le LKP.....370

Chapitre II : Le double conflit et l'enjeu du pouvoir.....373

I. La remise en cause du modèle de société.....373
A. Le passé et le présent, l'ici et l'ailleurs.....373
B. L'incohérence du modèle.....378
C. Contrastes et contradictions de la situation départementale.....381
II. Pouvoir et changement social.....393
A. Perspectives d'appropriation du pouvoir.....396
1) Critique de l'externalité du pouvoir.....396
2) Le statut d'indépendance.....406
3) Le statut d'autonomie.....413
B. Le pouvoir du dehors.....419

Chapitre III : La société et ses institutions. Multiplicité et fluidité 427

I. Sorties du champ institutionnel.....428
II. Introductions de la culture dans les institutions.....442

Conclusion de la troisième partie.....455

Conclusion générale 457

Bibliographie 464

OUVRAGES.....464

Ouvrages généraux 464
Monographies.....465
Autres.....466

ARTICLES.....467

Articles généraux.....467
Articles sur les Caraïbes.....468

DOCUMENTS.....472

Annexes.....474
Annexe 1 : Présentation des interlocuteurs.....475
Annexe 2 : Extrait traduit de l'entretien avec Brother Jimmy, le 18 février 2011, Pointe-à-Pitre.....480
Annexe 3 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis. À propos des associations et de la solidarité.....484
Annexe 4 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis. À propos de l'histoire du livre Mé 67.....487
Annexe 5 : Listes des 49 organisations formant le LKP.....491
Annexe 6 : Plate-forme de revendications du LKP.....493
Annexe 7 : Discours de M. Sarkozy, Président de la République du 19 février 2009. Suivi d'un commentaire de texte au regard de la situation guadeloupéenne.....502
Annexe 8 : Paroles de la chanson La Gwadloup sé tan nou.....510
Annexe 9 : Entretien intégral avec Élie Domota, le 9 décembre 2010, Pointe-à-Pitre (ma traduction).....515

Présentation du terrain guadeloupéen

Géographie

Carte générale des Caraïbes[1]

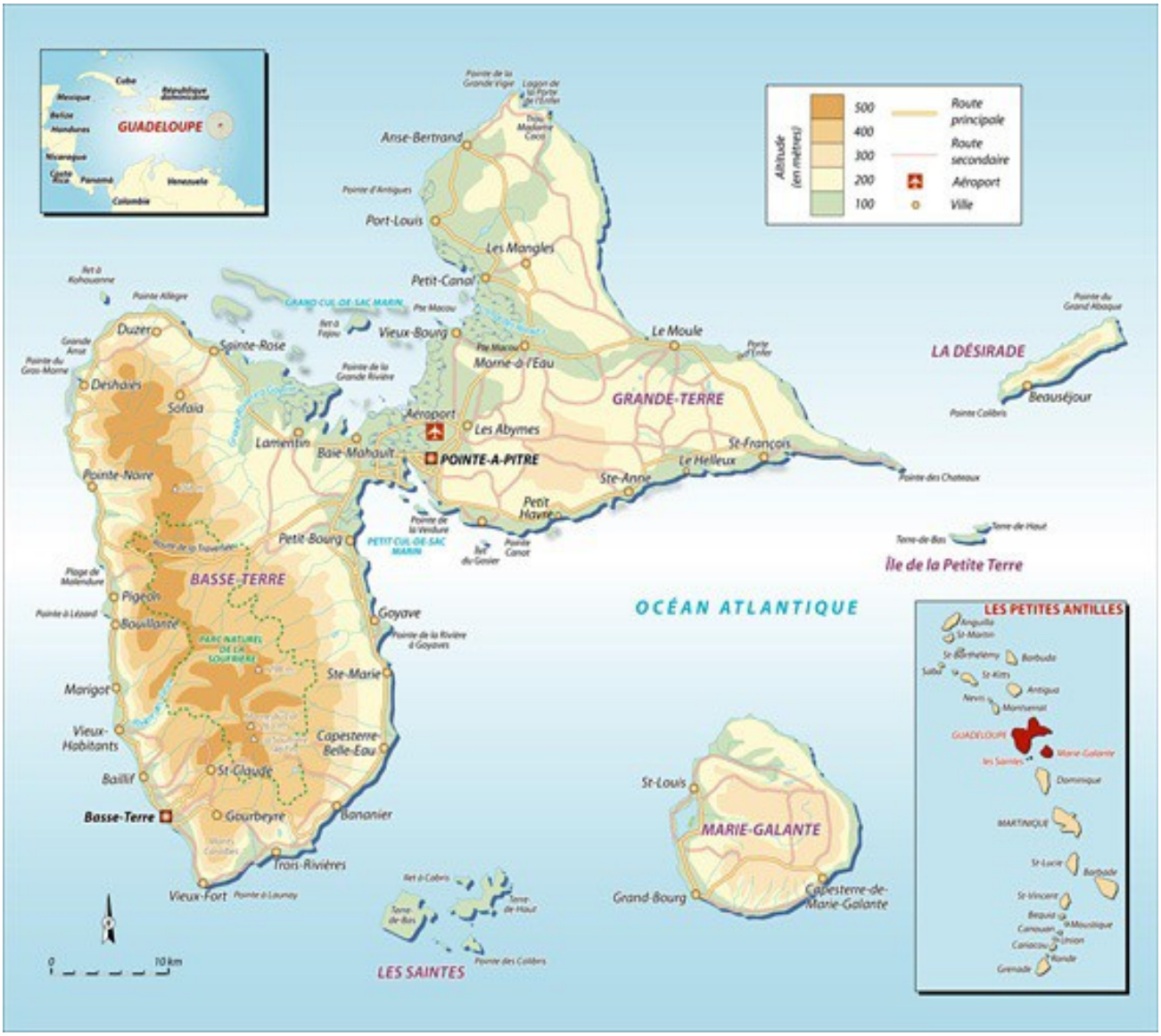
Auteur : Kmusser, le 9 avril 2011

Source : Own Work Vector Map, Wikimedia Commons.

L'archipel Guadeloupéen se trouve dans l'hémisphère nord, entre le tropique du Cancer et l'équateur. Ce territoire se situe sur l'arc des petites Antilles, séparant la mer des Caraïbes de l'océan Atlantique. Il se trouve à environ 6 200 km de la Métropole française, 600 km des côtes du nord de l'Amérique du sud et 2 200 km de la Floride.

[1] Titre original : Caribbean general map.

L'archipel guadeloupéen



Source : Guadeloupe Expansion, 2013.

La Guadeloupe compte plusieurs îles et de nombreux îlets. Les deux îles principales et les « dépendances administratives » occupent une superficie totale de 1 628 km². Les deux îles principales formant la Guadeloupe dite continentale – ou le papillon – sont la Basse-Terre et la Grande-Terre.

La Basse-Terre, à l'ouest, s'étend sur 848 km². C'est une île volcanique et montagneuse sur laquelle se déploie une riche et dense forêt tropicale, parcourue par de nombreuses rivières. Une chaîne de montagne parcourt cette île du nord au sud. Le plus haut sommet est le volcan de la

Soufrière, au sud, autour duquel se trouve un parc national (délimité en vert sur la carte). S'élevant à 1 467 mètres d'altitude, il est le plus haut sommet des petites Antilles. Au sud se trouve la ville de Basse-Terre, Préfecture de la Guadeloupe. La seconde, à l'est, s'étend sur 586 km².

La Grande-Terre est plus plate, plus aride et calcaire. Elle abrite une mangrove au sud-est, un ensemble de mornes[2] dont les vallées peuvent descendre au-dessous du niveau de la mer au centre – appelé « les grands fonds » – un plateau aride aux côtes rocheuses au nord, et une côte sableuse abritée par des récifs coralliens au sud. Pointe-à-Pitre, au sud, est le centre économique de la Guadeloupe. Ces deux îles principales sont séparées par la Rivière Salée, et sont reliées par deux ponts. Le premier relie Baie-Mahault à Pointe-à-Pitre et le second Baie-Mahault aux Abymes en desservant l'aéroport du Raizet.

Les « dépendances administratives» de la Guadeloupe, ou îles du sud, sont La Désirade, Petite-Terre, Marie-Galante et les Saintes. La Désirade s'étend sur 21 km², c'est une île calcaire dont la Grande Montagne s'élève à 275 mètres d'altitude. Petite-Terre se compose de deux îlets non habités – Terre de Haut et Terre de Bas – et fait environ 2 km². Marie-Galante est la plus étendue des îles du sud. Elle fait 158 km², c'est un plateau calcaire surnommé la « Grande Galette » en raison de sa forme plate et arrondie. Les Saintes se composent de 9 îlets arides et montagneux, seules Terre-de-Haut et Terre-de-Bas sont habitées et s'étendent sur 5 km² et 8 km². Les îles du nord que sont Saint-Barthélémy et Saint-Martin, anciennement « dépendances » de la Guadeloupe, ont obtenu le statut de Collectivité d'Outre-mer (COM) par référendum en 2007. La constitution du sol, la topographie, la flore, le climat et le bord de mer sont donc extrêmement variés dans cet archipel.

La Guadeloupe se situe en zone tropicale. On y distingue deux saisons : la saison sèche allant de janvier à juin, appelée « le carême », et la saison humide allant de juillet à décembre, appelée « l'hivernage ». La distinction de ces deux saisons tient aux précipitations, mais aussi au léger écart de température, le carême étant légèrement plus chaud que l'hivernage. Cela étant, ces dernières années, la distinction entre ces deux saisons est devenue moins nette. L'archipel est par ailleurs soumis à la saison cyclonique qui s'étale de septembre à décembre, pendant laquelle, les tempêtes tropicales sont fréquentes et les cyclones sont une menace constante.

Histoire et peuplement

En 1493, Christophe Colomb et son équipage débarquèrent sur l'est de la Basse-Terre alors appelée Karukéra (l'île aux belles eaux en langue Caraïbe) par les populations Amérindiennes qui y

[2] Un morne est une colline ou une petite montagne.

vivaient. Cette île fut baptisée Guadalupe en référence à Santa Maria de Guadalupe, protectrice des navigateurs ou, selon les versions, en hommage au monastère espagnol où C. Colomb fit un pèlerinage après son premier voyage dans le « Nouveau Monde ». Les Amérindiens occupaient les îles de l'archipel probablement depuis 3 000 ans avant J.C.. Plusieurs peuples s'y seraient succédés avant l'arrivée des Espagnols. D'abord occupée par les Arawak venus du Vénézuéla, l'île était habitée par les Caraïbes lorsque les Espagnols y débarquèrent. Les Arawak étaient réputés pour être un peuple de pêcheurs pacifiques, tandis que les Caraïbes avaient la réputation d'un peuple guerrier. Ils vivaient essentiellement de la pêche, de la chasse et de la culture vivrière. S'ensuivit une longue période d'hostilités et d'affrontements entre Espagnols et Amérindiens qui s'étendit dans toutes les Caraïbes. Cette première conquête n'aboutit pas à une véritable colonisation, mais la population Caraïbe en fut grandement diminuée.

En 1635, commença la colonisation française de l'archipel. Les premiers temps furent extrêmement difficiles pour les premiers colons – difficulté d'approvisionnement en vivres, famine, épidémies, etc. – d'autant plus que l'hostilité avec les autochtones ne cessait de s'intensifier. En 1644, la canne à sucre, qui devint la principale culture de la période plantationnaire, fut introduite parallèlement à la main d'œuvre servile importée d'Afrique. À peu près à la même période, la population amérindienne déjà en partie décimée, fut exilée à la Dominique, île voisine, et à Saint-Vincent. Les engagés volontaires provenant de France formaient alors l'essentiel des colons. Ceux-ci s'embarquaient vers les colonies, s'engageant à travailler trois ans en échange d'un terrain à l'issue du contrat et de perspectives d'enrichissement. C'est ainsi que débuta la mise en place de l'économie de plantation.

La Compagnie des Indes Occidentales fut créée par Colbert en 1664. Cette compagnie commerciale a permis à la Couronne française de mettre en place un monopole des échanges commerciaux dans les colonies françaises des Amériques et de raffermir le pouvoir monarchique dans ces territoires. La législation sur l'exclusivité commerciale fut contournée dès le départ, notamment en ce qui concerne les vivres et les esclaves. Louis XIV mena une politique favorisant le peuplement de l'archipel par des Métropolitains, développant le système d'engagement et favorisant l'émergence d'une aristocratie antillaise alliée à l'aristocratie métropolitaine. En 1685, la première version du Code Noir fut éditée sous Louis XIV. Cette législation avait pour but d'encadrer juridiquement le commerce et le statut des esclaves, ainsi que de lutter contre les abus et mauvais traitements sur ces derniers. Une seconde version fut éditée en 1724 sous Louis XV. Le Code Noir

régissait le rationnement des esclaves, leurs châtiments et leurs conditions de travail, imposait leur conversion au catholicisme, interdisait les relations sexuelles entre libres et esclaves, etc. Il tentait d'encadrer l'intégralité de la vie des esclaves, leur assignant un statut de « meuble », sans possibilité de représentation juridique.

Les Britanniques prirent possession de la Guadeloupe en 1759. Ils la restituèrent à la France en 1763 suite au Traité de Paris. En 1794, la Couronne britannique s'empara à nouveau de la Guadeloupe, profitant des troubles liés à la Révolution française. Cette occupation ne dura que quelques mois. Victor Hugues, Commissaire de la République à la tête d'une armée révolutionnaire, engagea une guerre contre les royalistes, aidé d'esclaves à qui il promit la liberté. Victor Hugues fut envoyé en Guadeloupe pour appliquer le décret d'abolition de l'esclavage, imposé quelques mois plus tôt par les dirigeants de Saint-Domingue à la Convention de Paris. Cette abolition, discutée par les révolutionnaires français, s'imposa lorsque la gouvernance française fut remise en question dans les colonies des Caraïbes. Révoltes d'esclaves et de marrons, menaces d'invasions de l'Espagne et de l'Angleterre, Révolution française, etc., la population servile, extrêmement nombreuse, apparut alors comme une alliée de poids pour garder ces territoires. Après la reconquête de la Guadeloupe, Victor Hugues y mena une politique de la Terreur contre les royalistes et les colons qui s'étaient alliés aux Britanniques pour garder leurs possessions. Une partie importante des grands planteurs fut guillotinée ou exilée, notamment en Martinique alors sous le contrôle des Britanniques, et leurs habitations furent réquisitionnées. La réorganisation du système économique, suite à cette première abolition, n'avait pas réellement été planifiée, ses effets sur la production agricole se firent rapidement sentir.

En 1799 le Général Napoléon Bonaparte prit le pouvoir. Le Consulat instaura une nouvelle législation dans les colonies. En 1801, le Général Béthencourt, à la tête de l'armée en Guadeloupe, mourut. Le Capitaine Général Lacrosse lui succéda. Le 21 octobre 1801, des officiers *de couleur* et des officiers jacobins se rebellèrent face à ce commandement qu'ils jugeaient illégitime. Un gouvernement provisoire fut mis en place en attendant de nouvelles consignes du Consul. Le 6 mai 1802, le Général Richepance débarqua en Guadeloupe. Il avait pour mission de reprendre le contrôle de l'armée et de déporter les néo-jacobins. Une révolte éclata au sein de l'armée guadeloupéenne et le 28 mai, la rébellion fut écrasée. Une série de mesures répressives fut mise en place, les rebelles furent pendus, déportés ou revendus comme esclaves. L'esclavage fut rétabli de fait – mais pas de droit – le 17 juillet 1802.

En 1818, une première loi française abolit la Traite, mais pas l'esclavage. Plusieurs lois furent éditées jusqu'en 1831, date de l'abolition définitive de la Traite. L'esclavage étant toujours en vigueur, cette législation fut fréquemment contournée. Cette période entre les deux abolitions fut marquée par des révoltes d'esclaves fréquentes, des fuites de ces derniers vers des territoires caribéens ayant déjà aboli l'esclavage et le prolongement des conflits franco-britanniques. En 1848, l'esclavage fut définitivement aboli dans les colonies françaises par la II° République. Le régime colonial fut maintenu et une législation coercitive avec obligation de travail fut mise en place pour assurer le passage de la servilité au salariat. Les *nouveaux libres* obtinrent la nationalité française sans en avoir la citoyenneté. Une politique d'immigration visant à maintenir le niveau de production agricole fut menée. De 1854 à 1885, plus de 45 000 Indiens engagés débarquèrent en Guadeloupe, principalement employés dans la culture de la canne à sucre. L'engagement durait en principe cinq ans pendant lesquels ils étaient logés dans les cases des plantations délaissées par les *nouveaux libres*, obtenaient de maigres salaires, étaient rationnés en vivres, subissaient de mauvais traitements et étaient sujets à des épidémies meurtrières. Leurs conditions de vie se rapprochaient alors de la condition servile et les morts furent nombreuses dans les premiers temps de leur importation. Leur statut juridique resta flou jusqu'en 1923, lorsqu'ils obtinrent la nationalité française tout en restant soumis au régime colonial. Cette nouvelle main-d'œuvre comprenait également des Africains et des paysans pauvres européens. C'est principalement au cours du XX° siècle que se réalisèrent les migrations de populations syro-libanaise, caribéenne et chinoise.

La fin du XIX° siècle fut marquée par la mutation du paysage économique. La production de canne à sucre se centralisa dans des usines, l'organisation plantationnaire disparut peu à peu. Les capitaux métropolitains et martiniquais se sont accrus par ce phénomène de modernisation de la production agricole. Le sucre de betterave européen concurrençait le sucre des Antilles et le début du XX° siècle fut une période de crise de la canne à sucre, entraînant d'importantes baisses de salaires. Plusieurs grandes grèves d'ouvriers agricole ponctuèrent ce début de siècle parallèlement à l'émergence des syndicats et des *Nègres* sur la scène politique. Entre 1914 et 1939 la production du rhum augmentait et la culture de la banane destinée à l'exportation se développa.

À la fin de la seconde guerre mondiale, la situation économique guadeloupéenne était critique. L'année suivante, la loi de départementalisation des « vieilles colonies » que sont la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane et la Réunion, fut votée. Cette loi garantissait l'extension des lois et décrets français à ces territoires. Les ressortissants des Départements d'Outre-Mer (DOM)

devinrent égaux en droits aux autres nationaux français, mettant ainsi fin au régime colonial. La législation française a été progressivement et partiellement appliquée. Deux ans plus tard, la balance commerciale de la Guadeloupe, bénéficiaire avant la guerre, devint déficitaire et ce, jusqu'à nos jours. Les Guadeloupéens importent de plus en plus de produits de consommation tant en volume qu'en valeur. La contestation de cette départementalisation apparut environ dix ans après son vote, essentiellement parce que la France n'arrivait pas à créer une égalité de droit et de fait entre citoyens des DOM et citoyens de Métropole. En 1958, la nouvelle Constitution prévoyait, par l'article 73, la possibilité pour les Départements et Régions d'outre-mer de « faire l'objet d'adaptations tenant aux caractéristiques et contraintes particulières de ces collectivités » dans certains domaines.

En 1963, Le Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer (BUMIDOM) fut créé pour organiser la migration de travailleurs issus de la Guadeloupe, de la Martinique et de la Réunion vers la Métropole. L'objectif était de gérer la forte croissance de ces populations parallèlement à une faible absorption de la population active sur ces marchés du travail, tout en répondant à une forte demande de main-d'œuvre dans l'économie métropolitaine. Ils étaient employés principalement dans la fonction publique et occupaient des postes d'employés peu ou pas qualifiés. Cette migration de travail mua en migration de peuplement dans les années 1970 suite aux procédures de regroupement familial. Le BUMIDOM fut supprimé en 1981. Parallèlement à cela, c'est dans les années 1960 qu'émergèrent des mouvements indépendantistes en Guadeloupe. Influencés par les luttes d'émancipation coloniales, les révolutions castriste et maoïste et l'évolution du bloc communiste. En mai 1967, un mouvement social mené par des ouvriers et chômeurs se transforma en affrontement violent entre les forces de l'ordre et la population dans les rues de Pointe-à-Pitre. Le bilan est estimé entre 7 et 87 morts et des centaines de blessés. Suite à ces événements, le GONG, principale organisation indépendantiste, est démantelé. Cet éclatement donna naissance à une multitude d'organisations politiques et syndicales indépendantistes, plus ou moins radicales. Ces mouvements indépendantistes se développèrent jusqu'au milieu des années 1980. Les revendications d'émancipation quittèrent la scène politique et investirent peu à peu les domaines socio-culturels. En 1982, les lois de décentralisation conférèrent à la Guadeloupe le statut de Région mono-départementale, un Conseil Régional fut créé.

À partir du milieu des années 1980, la Guadeloupe connaît une mutation importante en termes de styles de vie. Hausse du niveau de vie, construction de centres commerciaux et de supermarchés, développement du secteur tertiaire, développement des importations de voitures et des biens de

consommation dits occidentaux, urbanisation croissante, etc. les modes de vie guadeloupéens se rapprochent significativement du modèle français. La tertiairisation de l'économie se réalise progressivement et les capitaux métropolitains et, dans une moindre mesure, étrangers occupent de plus en plus l'espace économique. La Guadeloupe devient Région ultra-périphérique de l'Union Européenne suite au Traité d'Amsterdam signé en 1997 et entré en vigueur en 1999. En décembre 2003, les électeurs guadeloupéens votent à 73 % contre le projet de création d'une collectivité unique remplaçant le département et la Région. Au cours de ce vote, les électeurs de Saint-Barthélémy et de Saint-Martin, les îles du nord, se prononcent en faveur du statut de Communauté d'Outre-mer (COM). Ce nouveau statut entre en vigueur en 2007, ces deux territoires deviennent ainsi autonomes de la Guadeloupe, même si certaines compétences de ces collectivités restent centralisées en Guadeloupe.

Parallèlement à cela, les revendications sociales se concentrent sur la promotion de la culture guadeloupéenne. Les mouvements sociaux, nombreux au cours du XX° siècle, intègrent de plus en plus une dimension identitaire et culturelle. En 2009, le *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) organise le mouvement social le plus important, en terme de mobilisation collective, de toute l'histoire de la Guadeloupe. Ses revendications sont nombreuses et portent sur tous les domaines de la vie sociale, culturelle, politique et économique. Ce mouvement se présente comme une contestation anticapitaliste et anticoloniale. Il mobilise essentiellement autour de valeurs morales en s'appuyant sur un sentiment identitaire puissant.

Population

En 2010, l'INSEE a estimé la population à 403 355 habitants, soit 0,6% de la population française. Elle se décline comme suit : 26,61% ont moins de 18 ans, 59, 66% ont entre 18 et 64 ans et 13,73% ont 65 ans ou plus. La densité moyenne de la population est de 248,7 habitants/km² inégalement répartie sur le territoire.

Répartition de la population par île[3]

Grande-Terre (10 communes)	48,99 %
Basse-Terre (16 communes)	47,04 %
Marie-Galante (3 communes)	2, 87 %
les Saintes (2 communes)	0, 71 %
La Désirade (1 commune)	0, 39 %

[3] Tableau réalisé à partir des données du recensement de 2010 effectué par l'INSEE.

La commune des Abymes est la plus peuplée avec 58 534 habitants. Les agglomérations des Abymes, de Pointe-à-Pitre et du Gosier, qui forment une continuité urbaine, abritent à elles seules plus d'un quart de la population totale. Les trois communes les plus peuplées sont les Abymes, Baie-Mahault et le Gosier. La population est fortement concentrée autour des ponts qui relient les deux îles principales.

La société guadeloupéenne se caractérise par de fortes disparités, qu'elles soient économiques, sociales, culturelles ou identitaires. C'est une société plurielle et extrêmement variée. La population est composée d'une grande variété de phénotypes issus des migrations successives de populations essentiellement européennes, africaines, indiennes, caribéennes, syro-libanaises et chinoises. La population esclave étant nettement majoritaire au moment de l'abolition, l'écrasante majorité de la population actuelle est dite *de couleur* bien qu'aucune donnée objective ne puisse dresser un classement phénotypique de la population. En premier lieu parce que les classifications phénotypiques sont subjectives et culturellement construites, et ensuite parce que la collecte de telles données est interdite en France.

En ce qui concerne les croyances, la grande majorité de la population est catholique. De nombreux cultes sont présents dans l'île : Protestantisme (dont Évangélisme et Méthodisme), Adventisme, témoins de Jéhovah, Rastafarisme, Hindouisme et dans une moindre mesure, Islam. La sorcellerie est parallèlement très prégnante. Là encore, il n'existe aucune donnée chiffrée sur la répartition de ces principaux cultes, d'autant plus que de nombreuses personnes cumulent les cultes entre eux d'une part, et les cultes et la sorcellerie d'autre part. Cela étant, le Christianisme, comprenant divers courants, est la religion principale des Guadeloupéens.

La situation linguistique de la Guadeloupe est marquée par un bilinguisme français et créole. La langue officielle est le français, tandis que le créole constitue davantage la langue maternelle des Guadeloupéens. Selon l'enquête information et vie quotidienne 2008-2009, publiée en 2010 par l'INSEE, 25 % des 16-65 ans en Guadeloupe ont de fortes difficultés face à l'écrit en français, et 20 % sont en situation d'illettrisme. Il n'y a aucune donnée statistique concernant la maîtrise de l'écrit en créole. En France en 2011, le taux illettrisme chez les 18-65 ans ayant été scolarisés en France était

de 7 %[4] Le créole a été intégré dans l'enseignement scolaire depuis quelques années mais concerne une faible minorité d'élèves. Les sphères d'apprentissage et d'utilisation des deux langues sont plus ou moins distinctes, même si elles se confondent souvent dans la parole, donnant lieu à l'émergence d'un interlecte, c'est-à-dire un mélange non codifié des deux langues. Le français est davantage utilisé dans les situations formelles, à l'école, au travail, dans les administrations, etc. ; Le créole en revanche est plutôt utilisé en famille, entre amis, sur les marchés, dans les milieux populaires et békés[5].

Économie

Le PIB (Produit Intérieur Brut) par habitant était de 19 589 euros en 2011 (27 643 euros pour la France entière). L'IDH (Indice de Développement Humain) en 2010 était de O,822 (0,883 pour la France en 2011), mais c'est le plus élevé de la zone Caraïbes[6].

La part des secteurs dans la valeur ajoutée en 2010 se décline comme suit[7] :

- Services marchands (dont transports, hôtellerie-restauration et autres services marchands) : 51,3 %
- Services administrés : 33,4 %
- BTP : 7,7 %
- Industries agro-alimentaires : 1,1 %
- Autres industries : 3,2 %
- Agriculture et pêche : 2,8 %
- Énergie : O,5 %

Le secteur tertiaire concentre l'essentiel de l'activité économique guadeloupéenne. L'agriculture occupe une surface importante du territoire et concerne surtout la culture de la canne à sucre destinée au rhum et au sucre (Grande-Terre, nord Basse-Terre et Marie-Galante), la banane (essentiellement en Basse-Terre), les cultures vivrières (fruits, légumes et racines) réparties sur tout le territoire, la pêche, ainsi que l'élevage (bovin, caprin, de volailles, et porcin) également répartis sur tout le territoire et constituant une activité particulièrement importante dans les Saintes. Les

[4] Selon une étude menée en 2011 et publiée en 2013 par l'Agence nationale de lutte contre l'illéttrsime.

[5] Les Békés est l'appellation des descendants de planteurs qui s'inscrivent dans un prolongement avec les figures des maîtres d'esclaves. Nous verrons plus précisément dans cette recherche à quoi correspond la figure du Béké.

[6] Source : PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement), AFD (Agence Française de Développement) – Document de travail 129, publié par l'IEDOM (Institut d'Émission des Départements d'Outre-Mer), rapport annuel 2012, publié en 2013.

[7] Source : CEROM (Comptes Économiques Rapides pour l'Outre-Mer), publié par l'IEDOM, Rapport annuel 2012.

infrastructures de transformation industrielle étant très réduites, le secteur secondaire concerne essentiellement le domaine du Bâtiment et Travaux Publics (BTP).

En 2012, la balance commerciale de la Guadeloupe était estimée par la Direction Nationale des Statistiques du Commerce Extérieur comme ceci[8] :

- Importations : 2 232,6 millions d'euros

- Exportations : 178,2 millions d'euros

- Solde de la balance commerciale : - 2 054,4 millions d'euros

- Taux de couverture : 8,1 %

Principaux produits exportés en 2010 (en millions d'euros)

Produits des industries agro-alimentaires	54,6
Autres produits industriels *dont : - Produits chimiques, parfums et cosmétiques* *- Produits manufacturés divers* *- Produits métallurgiques et métalliques*	44,9 *11,4* *11,7* *7,8*
Produits agricoles, sylvicoles, de la pêche et de l'aquaculture	23,9
Équipements mécaniques ; matériel électrique, électronique et informatique	26,8
Matériel de transport	16,3
Hydrocarbures naturels, électricité déchets	9,3
Autres produits (pour l'essentiel : réexportation de produits pétroliers raffinés)	2,3
Total	**178,2**

Source : DNSCE, publié par l'IEDOM, Rapport annuel Guadeloupe 2012 (2013)

La Guadeloupe exporte prioritairement des produits industriels. Ces exportations concernent tous types de biens de consommation. Une partie importante de ces flux concernent des réexportations de produits transformés, nécessitant donc des importations préalables. Ils sont qualitativement très variés, mais quantitativement assez réduits, en comparaison du tableau suivant.

[8] Résultats publiés en 2013 par l'IEDOM, Rapport annuel, Guadeloupe, 2013.

Principaux produits importés en 2010 (en millions d'euros)

Autres produits industriels *dont : - Produits métallurgiques et métalliques* *- Produits pharmaceutiques* *- Textiles, habillement, cuir et chaussures*	856,2 *163,4* *147,3* *114,2*
Produits pétroliers raffinés et coke	153,3
Équipements mécaniques et matériel électrique	452
Produits des industries agro-alimentaires	392,7
Matériel de transport	290,4
Produits agricoles et de la pêche	46,9
Autres produits	41,1
Total hors hydrocarbures	**2 059,1**
Total	**2 232,6**

Source : DNSCE, publié par l'IEDOM, Rapport annuel Guadeloupe 2012 (2013)

La Guadeloupe importe tous types de biens de consommation, essentiellement des produits industriels et pétroliers. Cette société importe quantitativement bien plus qu'elle n'exporte, ce qui fait d'elle une société à économie fortement dépendante. Notons par ailleurs que de telles données ne sont produites que pour les Départements, Collectivités et Territoires d'Outre-mer. Il pourrait être intéressant de comparer la Guadeloupe avec l'Ile-de-France, le Limousin ou l'Aquitaine, mais n'existe pas de données similaires pour les Régions métropolitaines. Ces données concernent habituellement des États, ce que ne sont pas ces territoires. En ce qui concerne les principaux partenaires commerciaux de la Guadeloupe, la situation est similaire. De telles données n'existe pas pour les Régions métropolitaines.

Part de la zone partenaire dans les échanges de biens et solde commercial en 2009

(en millions d'euros et pourcentages)

	Importations		Exportations		Solde
France métropolitaine	1395,4	(53 %)	111,7	(42,6 %)	-1283,7
États-Unis	307,5	(11,7 %)	1,8	(0,7 %)	-305,7
Union Européenne (hors France)	276,5	(10,5 %)	21,2	(8,1 %)	-255,3
Caraïbes hors ACP	138,5	(5,3 %)	1,9	(0,7 %)	-136,6
Chine	125,4	(4,8 %)	0,0	(0 %)	-125,4
Caraïbes ACP[9]	88,9	(3,4 %)	1,3	(0,5 %)	-87,6
Martinique	66,2	(2,5 %)	69	(26,3 %)	2,8
Guyane	6,7	(0,3 %)	33,8	(12,9 %)	27,1
Autres	227,1	(8,6 %)	21,7	(8,3 %)	- 205,4
Total	**2 632,2**	**(100 %)**	**262,5**	**(100 %)**	**-2 369,7**

Source : Douanes, calculs INSEE, in Antiane n°75, Guadeloupe, juin 2012

La France métropolitaine est le fournisseur principal de la Guadeloupe, concentrant 53 % des importations guadeloupéennes. L'Union Européenne (France et DOM compris) fournit 66,3 % des importations, tandis qu'elle reçoit 89,9 % des exportations. Elle constitue donc le partenaire commercial principal de la Guadeloupe. Notons par ailleurs que la balance commerciale n'est bénéficiaire qu'avec la Martinique et la Guyane, territoires voisins de l'Union Européenne. Le déséquilibre entre importations et exportations avec les pays de la Caraïbe (ACP ou non) peut s'expliquer par la similarité des biens produits parallèlement à l'écart important du coût de production dans la zone euro et dans ces pays. L'Union Européenne (dont la France et ses DOM) et les États-Unis, territoires dont la monnaie est forte, sont les principaux partenaires commerciaux de la Guadeloupe, même si la Guadeloupe exporte peu vers les États-Unis.

Le marché du travail en Guadeloupe, comme dans les autres DOM, se caractérise par une faible absorption de la masse salariale. En 2011, l'INSEE a recensé le taux de chômage au sens du Bureau International du Travail (BIT). Celui-ci s'élevait pour les 15-64 ans à : 22,6 %, soit plus du double du taux de chômage métropolitain[10], décliné comme ceci :

[9] Les Pays ACP (Afrique, Caraïbes et Pacifique) sont les pays signataires d'un partenariat économique avec l'Union Européenne en vertu de la Convention de Lomé (1975, 1979,1984 et 1990) puis de l'Accord de Cotonou (2000). Ces pays sont au nombre de 49 en Afrique, 16 dans les Caraïbes et 15 dans le Pacifique. Ils bénéficient d'un régime douanier préférentiel et d'une garantie de stabilité des prix sur les produits agricoles et miniers importés sur le marché européen.

[10] Source : INSEE, *Antiane éco* n°75 Guadeloupe, juin 2012.

- 52,9 % des 15-24 ans sont au chômage,

- 24,4 % des 25-49 ans sont au chômage,

- 12,4 % des 50-64 ans sont au chômage,

- 19,1 % des hommes et 25,8 % des femmes sont au chômage, tous âges confondus.

Selon le rapport Antiane n°75, publié en 2012 par l'INSEE, le montant versé des prestations sociales est en constante augmentation depuis 2004. Cette hausse serait en partie liée à une précarisation croissante de la population. En 2011, la Guadeloupe comptait 110 696 allocataires. Les prestations liées à la solidarité (précarité et handicap) correspondait à 46 % des versement, les prestations concernant la famille s'élevaient à 33 % des versements, et celles liées au logement : 21 %. L'année 2011 a été marquée par la création du RSA (Revenu de Solidarité Active) en Guadeloupe. Ce revenu remplace le Revenu Minimum d'Insertion (RMI), l'Allocation Parent Isolé (API) et complète les revenus des travailleurs dits pauvres. Au 31 décembre 2011, 42 900 foyers percevaient le RSA, soit 89 532 personnes.

En 2010, l'INSEE a recensé la population active ayant un emploi. Celle-ci s'élevait à 126 769 personnes, salariées ou non. Cette population est répartie comme suit :

Population active de 15 ans ou plus ayant un emploi par statut et secteur d'activité économique (en nombre et pourcentage)

	Salariés	Non salariés	Ensemble
Agriculture, sylviculture et pêche	1 851 **(1,75 %)**	2 970 **(14,16 %)**	4 820 **(3,8 %)**
Industrie manufacturière, industries extractives et autres	7 356 **(6,95 %)**	1 640 **(7,82 %)**	8 996 **(7,1 %)**
Construction	6 192 **(5,85 %)**	3 696 **(17,62 %)**	9 889 **(7,8 %)**
Commerce, transports et services divers	42 545 **(40,22 %)**	9 904 **(47,21 %)**	52 449 **(41,37 %)**
Administration publique, enseignement, santé humaine et action sociale	47 846 **(45,23 %)**	2 768 **(13,19 %)**	50 614 **(39,93 %)**
Ensemble	105 790 **(100 %)**	20 978 **(100 %)**	126 769 **(100 %)**

Source : INSEE, RP 2010, exploitation complémentaire

La population active occupée travaille essentiellement dans les métiers de service, dans le secteur public comme dans le secteur privé. La fonction publique est un employeur important puisqu'elle compte près de 40 % de cette population et 45 % de la population salariée. Les secteurs primaire et secondaire occupe moins de 20 % des travailleurs.

Donc l'économie guadeloupéenne se caractérise par une dépendance forte vis-à-vis de la France métropolitaine et de l'Union Européenne. C'est essentiellement une économie de service. Le secteur tertiaire forme l'essentiel de la production de richesses et occupe la grande majorité de la population active ayant un emploi. Cette tertiairisation de l'économie, qui s'est accrue depuis les années 1980, s'est accompagnée d'un accroissement des investissements extra-guadeloupéens, principalement métropolitains et étrangers. Les acteurs économiques martiniquais, présents depuis le XIX° siècle, ont perdu de leur influence, même s'ils restent importants. Le marché du travail ne peut, de par sa structure, absorber toute la masse salariale. Le taux de chômage est très élevé comparativement à la moyenne métropolitaine, tandis que le montant des prestations sociales et le nombre d'allocataires est en croissance constante.

Présentation du sujet

Le sujet de cette recherche m'a en partie été inspiré par mes terrains précédents. Mon mémoire de Master 1, pour lequel j'avais effectué mon premier terrain en Guadeloupe, portait sur les conflits de pouvoir qui agençaient l'utilisation et la transmission des langues créole et française. Mon mémoire de Master 2, quant à lui, traitait des productions identitaires en Guadeloupe et en Ile-de-France après la migration. En un sens, il a toujours été question de liens entre conflits de pouvoir et processus de production des identités guadeloupéennes. Lors de ces recherches, j'avais pressenti une sorte de difficulté à vivre ensemble diffuse dans le corps social, alimentant des relations sociales problématiques et conflictuelles. Ce sentiment avait été souvent exprimé par des migrants de Métropole, des candidats guadeloupéens à l'émigration et des Guadeloupéens installés en France. Mais l'étude des formes contemporaines du conflit identitaire guadeloupéen n'était pas mon objectif premier en arrivant sur ce terrain. Ce sujet de recherche s'est imposé à moi au fil de mon séjour, de mon enquête et de ma réflexion. J'ai commencé cette recherche au mois d'août 2009, après le mouvement social du LKP (*Liyannaj Kont Pwofitasyon*), et je souhaitais me pencher sur l'après-mouvement, ou l'après-conflit. Peu à peu, les données récoltées ont conforté ce pressentiment et m'ont invitée à me pencher sur un conflit bien plus vaste.

La société guadeloupéenne est très hétérogène. Ce qui frappe, de prime abord, ce sont ses contrastes et ses contradictions, inscrits dans le paysage, dans son fonctionnement et dans son univers social et culturel. Et puis, lorsque l'on y passe un certain temps, on commence à percevoir une sorte de dysfonctionnement généralisé, une crise permanente, un conflit sous-jacent. Le conflit identitaire, hérité de l'esclavage et de la situation coloniale, n'ayant pas été résolu mais simplement mis en latence, hanterait désormais les sujets de l'intérieur. Il serait devenu sous-jacent à toutes sortes de relations sociales, empêchant l'émergence d'un corps social et culturel pacifié et unifié. Ce thème a souvent été étudié jusqu'aux années 1990. F. Fanon et A. Memmi, en leur temps, se sont interrogés sur le décentrement identitaire du colonisé. Leurs écrits traitent notamment de la relation de domination, du clivage et de l'interdépendance entre dominants et dominés et des effets identitaires de cette relation sur le dominé. Au début des années 1980, E. Glissant et F. Affergan ont exploré la problématique identitaire de l'assimilé en Martinique. Ils ont alors développé l'idée selon laquelle, le conflit entre dominants et dominés propre à la situation coloniale aurait été intériorisé par l'assimilé, modifiant l'espace dans lequel il se déploie. La colonisation ayant pris fin mais le conflit colonial n'étant pas réglé, celui-ci donnerait lieu à un conflit interne à l'assimilé, paramétrant sa relation à soi et à l'autre.

Depuis les années 1990, la recherche anthropologique antillaniste s'est orientée vers de la micro-ethnologie, étudiant principalement des domaines plus ciblés tels que la violence, la parenté, les relations de genres, la mémoire collective, la sorcellerie, la religion ou le domaine de la politique institutionnelle. Loin de délaisser les questions identitaires, cette anthropologie s'est attachée à les traiter en focalisant son attention sur des domaines précis de la vie sociale et culturelle, sans nécessairement relier ces problématiques entre elles. J'ai donc mené cette recherche en souhaitant renouer avec une certaine tradition antillaniste, en adoptant une approche globale et transversale de ce conflit identitaire. Le contexte contemporain étant quelque peu différent de celui dans lequel ces approches globales étaient menées, il me semblait pertinent de prolonger ces réflexions dans ce nouveau contexte. De plus, ces études concernaient essentiellement la société martiniquaise. Une étude du conflit identitaire antillais en terrain guadeloupéen dans le contexte contemporain permettrait de rénover ces réflexions sur le sujet assimilé.

C'est donc une anthropologie du conflit en terrain guadeloupéen que je me propose de faire dans cette recherche. Mon objectif est de relever diverses formes conflictuelles éparses traversant le corps social et culturel, pour les relier entre elles et faire émerger la trame culturelle de ce conflit.

Une telle entreprise nécessite un certain décentrement vis-à-vis de ce domaine de recherche. L'anthropologie du conflit traite habituellement de conflits armés, violents, ouverts, opposant des groupes clairement établis. Ou bien elle s'intéresse aux conflits interpersonnels ou inter-groupaux sur des territoires restreints et clairement délimités, dont les protagonistes réels sont également clairement définis. Ici, le conflit ne se présente pas sous ses formes *classiques*. Il s'agit d'un conflit latent, dont les manifestations sont bien souvent désactivées, et interne aux sujets collectifs et individuels. Cette étude permettra, je l'espère, d'ouvrir le champ de réflexion sur les conflits en s'intéressant à des formes sociales peu prises en considération dans les approches *classiques* du conflit. Elle apportera aussi plus généralement des pistes de réflexion concernant la construction de sujets culturels et les façons dont une culture se construit et se transmet.

Pour circonscrire l'objet de cette étude et dégager certaines pistes de réflexion, plusieurs questions doivent faire l'objet d'un premier éclaircissement. Comment appréhender le thème du colonial dans la société guadeloupéenne ? Comment penser le contemporain ? Et qu'entend-on par conflit ?

La société guadeloupéenne et la problématique coloniale

Depuis la fin des années 1980, les universités anglo-saxonnes ont vu se développer un nouveau champ d'études, les *postcolonial studies*. Ces études concernent principalement la littérature et l'anthropologie. S. Hall et P. Gilroy en sont deux figures emblématiques. En France, les études dites post-coloniales ont été beaucoup plus tardives et peinent à se développer dans les universités. Elles concernent essentiellement la recherche historique et sociologique. Ce questionnement relativement nouveau sur la pertinence de repenser le colonial dans le contexte contemporain est devenu incontournable dans l'étude des sociétés anciennement colonisées ou anciennement colonisatrices.

Dans son ouvrage *Identités et cultures, politique des Cultural Studies*, S. Hall a consacré un chapitre à une réflexion sur la limite du postcolonial. Le modèle postcolonial, si tant est qu'il constitue un modèle, part de l'idée selon laquelle, la période des décolonisations massives des années 1950 et 1960 est révolue. De là, un nouveau contexte se dessine aujourd'hui et celui-ci *« nous oblige à réinterpréter la forme binaire dans laquelle la rencontre coloniale s'est si longtemps représentée elle-même. » (2007 : 273-274).* Les *postcolonial studies* se présentent à la fois comme un *« récit alternatif » (p. 277)* sur la modernité, et comme la formulation d'un nouveau contexte. Le « post » est alors envisagé, simultanément ou alternativement, comme « après » et comme « au-delà ». Hall propose une

définition du terme « postcolonial » :

> *« Il réinterprète la « colonisation » en tant qu'un élément d'un processus « mondial » essentiellement transnational et transculturel – et produit une écriture décentrée, diasporique ou « mondiale » des grands récits impériaux antérieurs centrés sur la nation. [...] Ici, la « colonisation » désigne l'autorité et l'occupation coloniales directes ; la transition vers le « postcolonial » se caractérise par l'indépendance prise à l'égard de cette autorité directe, par la constitution de nouveaux États-nations, par des formes de développement économique où prédomine la croissance du capital indigène et où s'instaurent des relations de dépendance néocoloniale vis-à-vis du monde capitaliste développé, en même temps que sont mises en œuvre des politiques issues de l'émergence d'élites locales appelées à gérer les effets contradictoires du sous-développement. Cette transition se caractérise aussi, de façon tout aussi significative, par la persistance de nombreux effets de la colonisation, et en même temps par le déplacement de l'axe colonisateur/colonisé vers leur internalisation dans la société décolonisée elle-même » (p. 274-275).*

Ce changement de contexte pour les sociétés anciennement colonisées est défini par un ensemble de critères appelant à être confrontés à la réalité du terrain. Le cas de la Guadeloupe est certes particulier, mais le fait colonial se manifeste partout de façon particulière. L'auteur traite ici de sociétés dites décolonisées sans définir ce qu'il entend par ce terme. S'agit-il d'un changement de catégorie juridique, de modèle de société ou bien de mode de relation à soi-même et à l'autre ? Pour le dire autrement, à quoi fait référence le « post » entendu comme « après » ? Hall reste très imprécis quant aux réalités auxquelles ce concept s'applique et sur ce qui constitue la rupture. L'une des faiblesses de la théorie postcoloniale est de réunir sous le même vocable des réalités extrêmement diverses et variées. C'est par ailleurs la critique la plus communément adressée à ce courant.

Les *postcolonial studies* cumulent les ambiguïtés. C'est par ailleurs la critique faite à leur encontre par E. Shohat que l'on peut résumer comme ceci : *« à part sa spatialité douteuse, le « postcolonial » traduit une temporalité problématique » (2007 : 85).* Dans cet article Shohat soulève plusieurs ambiguïtés contenues dans la pensée postcoloniale et notamment chez Hall et Gilroy. Tout d'abord, du point de vue de la spatialité, elle se demande à quelles réalités s'applique ce « postcolonial ». Comme elle le souligne, ce qualificatif s'applique à la fois aux sociétés anciennement colonisées, aux discours produits par des intellectuels issus de ces sociétés, aux sociétés anciennement colonisatrices ainsi qu'aux discours produits par des intellectuels issus de ces sociétés. Dans cette perspective, il semble que ce terme s'applique au monde global, ce qui ne rend pas compte de l'extrême diversité des situations.

Cette façon de classifier la réalité tend à produire une catégorie englobant une grande variété de situations, mais aussi a effacer les contextes locaux en privilégiant une approche holiste et

généralisante. En ce qui concerne l'aspect temporel de cette critique, Shohat insiste sur le fait que les indépendances des colonies européennes se sont déroulées entre le XVIII° et le XX° siècle. Elle se demande alors pourquoi avoir choisi les années 1950 et 1960 comme référence pour situer la rupture. Ajoutons à cela l'extrême diversité des situations réunies sous les termes « décolonisation » ou « indépendance ». Les États-Unis ne sont pas devenus indépendants dans le même contexte ni de la même façon que l'Inde, la Nouvelle-Zélande, le Mexique, le Brésil, l'Afrique du Sud, le Tchad ou le Rwanda. Chaque colonie a connu une situation spécifique. D'autant plus que pour certaines, comme les Territoires et Départements d'Outre-Mer français, la « décolonisation » ne s'est pas traduite par une indépendance politique, mais au contraire par une intégration partielle au sein de la puissance colonisatrice.

L'ambiguïté du « postcolonial » s'accentue dans la suite de ce chapitre, lorsque S. Hall s'attaque à circonscrire l'« au-delà » du colonial :

> *« La colonisation, dans cette perspective « postcoloniale » n'a jamais été une intrigue marginale au sein d'une quelconque histoire plus large [...]. Dans la révision postcoloniale de ce récit, la colonisation prend la place et l'importance d'un événement historique mondial, d'une rupture majeure. Par « colonisation », le postcolonial évoque bien plus que le contrôle direct de certaines zones du monde par les puissances impériales. Je pense qu'il signifie l'ensemble du processus d'expansion, d'exploration, de conquête et d'hégémonie impériale qui constituèrent la façade, le dehors constitutif de la modernité européenne puis du capitalisme occidental après 1492 » (p. 277).*

Dans cet extrait, Hall réduit le phénomène de colonisation à un moment donné de l'histoire du monde et à une forme donnée, la forme européenne. Par colonisation, Hall entend l'entreprise coloniale européenne s'étendant du XVII° au XX° siècle. Or, l'histoire de l'Asie, de l'Europe antique et plus récemment celle du Moyen-Orient montre bien le fait que les Européens modernes n'ont pas le monopole de la colonisation de territoires étrangers. Certes, l'entreprise coloniale européenne a affecté le monde et ses effets se prolongent dans le contexte contemporain. Mais penser le fait colonial uniquement à travers cette manifestation ne contribuerait-il pas à le couper de ses ramifications et prolongements sous d'autres formes ?

Il devient alors nécessaire de distinguer le colonialisme de la colonisation qui en est l'une de ses formes particulières. Suite au désormais célèbre discours du président N. Sarkozy à l'université Cheik Anta Diop de Dakar en mai 2006, le linguiste Mwatha Musanji Ngalasso a apporté sa contribution à l'ouvrage *L'Afrique répond à Sarkozy*. Il y propose une définition du colonialisme :

« Si la colonisation consiste à occuper matériellement le territoire d'autrui et à l'exploiter à son propre avantage, le colonialisme est un état d'esprit qui consiste à occuper symboliquement l'espace et le temps de l'Autre en l'empêchant de maîtriser son territoire et son histoire, en lui imposant ses modes de penser, de dire et de faire, supposés « supérieurs », en lui ravissant le droit à la parole et le pouvoir de se définir par lui-même, de nommer son propre univers (localisation spatiale ou temporelle, environnement matériel ou spirituel), de mettre en valeur ses propres moyens d'expression artistiques, linguistiques et littéraires, d'interpréter sa propre destinée, de retracer son propre trajet historique et de dessiner son propre projet d'avenir. Le colonialisme consiste à se poser en sujet et à ravaler l'Autre au rang d'objet. À se conduire chez autrui comme chez soi. À prendre la position de l'hôte accueillant quand on est un hôte accueilli. Bref, à emprunter la posture du « commandant de cercle », comme à l'époque coloniale » (2008 : 327).

Si la colonisation est une situation d'occupation réelle de l'espace d'autres, le colonialisme est une situation d'occupation de l'imaginaire, de l'espace mental et symbolique et donc culturel d'autres. Cette définition permet d'introduire la possibilité de penser le colonialisme au-delà de la colonisation. La colonisation est un fait politique et social, motivé par des aspirations idéologiques, politiques et économiques, tandis que le colonialisme est un paradigme de pensée structurant les représentations et les interprétations de la réalité. La colonisation est de l'ordre de la réalité, le colonialisme de l'ordre de l'idéel[11]. Le changement de contexte – la fin de la colonisation – introduit ainsi de nouveaux paramètres dans l'élaboration du champ des possibles, mais n'implique pas nécessairement un changement de paradigme. En distinguant ces deux notions, le qualificatif « postcolonial » est discutable. La colonisation est une situation réelle encadrée par un appareil juridico-politique lui donnant une consistance formelle. De là, il est possible d'établir un *avant*, un *pendant* et un *après* distincts, de la situer dans un espace-temps. Mais s'agissant du colonialisme cette distinction est beaucoup plus complexe car celui-ci se déploie bien au-delà de la colonisation. Qualifier la Guadeloupe de « postcoloniale » a-t-il un sens pour comprendre la multitude et la complexité du réel ainsi que l'enchevêtrement des contextes ?

Les *postcolonial studies* tentent de déconstruire la présence coloniale dans la production du savoir sur les sociétés et les cultures. Elles cherchent à s'émanciper de la vision binaire du social et du culturel instaurée par le contexte de colonisation. Mais cette démarche comporte de multiples

[11] L'idéel est une notion développée par M. Godelier. Dans le cadre des relations de groupes, l'idéel se rapporte à l'activité de la pensée, celle-ci accompagne le réel, le représente, l'interprète, l'organise et lui attribue des valeurs. Pour cet auteur : « tout rapport social, quel qu'il soit, comporte *à l'intérieur* de soi une part *idéelle*, une part de pensée ou de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience mais font partie de son contenu. […] Ces représentations ne viennent pas rendre présentes à la pensée « comme après coup » des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles, un peu comme on « présente » un enfant après sa naissance aux parents, aux amis, et aux voisins. Elles semblent au contraire faire partie des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et sont *une* des conditions de leur formation » (1978 : 157). Ainsi, l'idéel peut être entendu comme un contexte, un univers de sens, qui serait à la fois produit et producteur de réalités.

ambiguïtés concernant l'échelle spatio-temporelle prise en compte, les réalités qu'elle tente de comprendre et la rupture qu'elle tente de saisir. En se focalisant sur l'élimination de la binarité attribuée à la colonisation, les *postcolonial studies* ne réussissent pas à rendre compte des relations de pouvoir dans ce nouveau contexte. La mise en avant de la rupture, envisagée comme une transformation partielle, a tendance à reléguer au second plan les prolongements réels du colonialisme sur les relations de pouvoir/savoir dans et entre les sociétés. Ceci est pourtant l'objet visé par cette déconstruction conceptuelle. La question très simple formulée par ce courant – comment traiter le thème du colonial aujourd'hui ? – ouvre en fait un débat très complexe car les situations sont très hétéroclites d'un contexte à l'autre. Si pendant la colonisation, les notions d'empire et de colonie permettaient de masquer la variabilité de la réalité, il semble clair qu'aujourd'hui on ne peut plus généraliser le thème du colonial sans la simplifier exagérément.

Alors comment appréhender la société guadeloupéenne ? Dans une perspective similaire à celle de M. M. Ngalasso, D. Chathuant différencie l'assimilation de l'assimilationnisme. L'assimilation est le fait d'amener, par la contrainte et l'attirance, un individu ou un groupe à intégrer les traits d'une culture pensée comme autre. Tandis que l'assimilationnisme est le paradigme de pensée qui permet au processus d'identification à la population dont émane cette culture imposée, de se réaliser. Cet auteur écrit alors à propos de l'Homme antillais :

> *« Il n'existe pas un Homme antillais objet de la colonisation puisque l'Homme antillais apparaît comme un produit –- ou une construction – de cette action. C'est la raison pour laquelle on peut lui donner l'appellation qu'il se donnait souvent dans l'entre-deux-guerres : colonial » (2001 : 127).*

Si l'on considère le fait que la Guadeloupe n'ait ni d'existence anté-coloniale ni d'expérience quelconque d'une forme de souveraineté, la distinction entre le colonial et le post-colonial tant au niveau épistémologique que temporel paraît artificielle. Ainsi, la société guadeloupéenne serait une société post-colonisation, tout en étant une société *coloniale* aujourd'hui appelée « ultra-périphérie ». Dans ce cadre, il s'agira de comprendre les relations de pouvoir qui influencent les processus de production des identités et de saisir les formes de subordination, de périphérisation et de décentrement qui touchent ces *identités coloniales*.

Les *postcolonial studies* insistent sur la nécessité de produire un discours décentré vis-à-vis du colonial. Cet intérêt est particulièrement pertinent dans le cadre de cette recherche. Étant issue de Métropole, j'ai choisi le terrain guadeloupéen. Ma culture d'origine est empreinte d'un certain nombre

de représentations, de conceptions et de paradigmes provenant de son histoire coloniale, tout comme une partie importante du corpus littéraire et scientifique anthropologique. De plus, j'étudie une société dépendante de la mienne, ce qui implique des relations de pouvoir idéelles fortes entre le chercheur et les sujets observés. Je ne pouvais donc pas me situer dans un « au-delà » du colonial, c'est-à-dire considérer qu'il était révolu. Mon attitude pendant cette recherche a donc davantage consisté à me situer dans une perspective *extra*-coloniale, c'est-à-dire hors, que dans une perspective *post*-coloniale, dans un « au-delà ». Cet effort constant de décentrement vis-à-vis de ma propre culture fut l'une des conditions nécessaires à l'objectivation de mon objet d'étude et de mon regard sur les réalités observées.

Penser le contemporain, la rupture, le temps et l'espace

Cette recherche ne pouvait pas faire l'économie d'une réflexion sur le contemporain, sur les façons de circonscrire et de se représenter l'époque contemporaine, mais aussi sur l'inscription de cette contemporanéité dans la réalité. Le terme de globalisation est apparu dans la littérature scientifique anglophone dans les années 1980. S'attachant à signifier un phénomène inédit touchant le monde contemporain, c'est au cours des années 1990 que des chercheurs francophones lui substituèrent le terme de mondialisation pour insister sur ses aspects culturels, sociaux et politiques. Dans l'espace francophone la distinction est ainsi faite entre un phénomène essentiellement économique et financier, la globalisation, et un phénomène multi-dimensionnel, la mondialisation (Dimitrova, 2005). Mais ces deux appellations recouvrent un même mouvement prenant naissance à la fin du XX° siècle et formulant une certaine rupture avec un *avant*.

A. Appadurai, qui écrivit l'un des ouvrages fondateurs théorisant la globalisation, l'envisage comme un moment inédit d'intensification des flux financiers, humains, matériels, médiatiques, idéologiques et imaginaires (2005). La circulation et la fluidité sont au cœur de sa conception de la globalisation, accordant une place nouvelle à l'imagination dans la production de la réalité. Cet auteur part du constat d'un changement quantitatif pour dégager des conclusions qualitatives quant à l'expression de cette époque dans la réalité. Selon M. Abélès, le mouvement et l'interconnexion sont récurrents dans les conceptions de la globalisation (2012).

Si chacun des phénomènes par lesquels se manifeste le changement quantitatif postulé par Appadurai est longuement discutable, il semble évident que de nouvelles formes sociales

apparaissent. Les théoriciens de la globalisation se rejoignent sur l'idée d'une rupture, mais déterminer ce qui fait rupture occasionne de nombreuses divergences. David Harvey[12] définit la globalisation comme un rétrécissement du temps et de l'espace dans nos perceptions. Ce phénomène aurait commencé au début du XX° siècle avec la division du travail et le développement des moyens de communication. La fin du XX° siècle, avec l'apparition du numérique, marquerait un tournant et une intensification des interconnexions entre différents endroits de la planète (Abélès, 2012 : 36-41). Anthony Giddens[13] insiste sur l'interconnexion et l'interdépendance accrue reliant divers événements se déroulant sur des territoires éloignés (*ibid*. : 40).

Toutes ces conceptions tentent de recenser ce que la globalisation a en plus et en moins par rapport aux époques passées. Elles rejettent, plus ou moins explicitement selon les auteurs, un modèle basé sur la relation centres/périphéries qui présente un certain effet de dualité. Ces théoriciens proposent donc un modèle multipolaire dans lequel la fluidité, la flexibilité et la mise en réseau de différentes localités sont les éléments les plus déterminants. Ils insistent sur l'éclatement et la multipolarisation et ont tendance à présenter la période contemporaine comme un processus de reconfiguration du monde. L'accent y est mis sur la rupture entre maintenant et un *avant*, signifiée par la relation comparative du plus et du moins. Mais ces perspectives laissent penser à une alternative, comme si le global redessinait entièrement la configuration du monde et les contraintes qui s'imposent aux sujets individuels et collectifs. Ces conceptions restent par ailleurs très imprécises sur la distinction entre rupture et alternative. La rupture est tributaire de l'*avant* dans une relation dialectique. Elle émane d'un procès de comparaison. Ce qui fait rupture n'est pas alors évalué de façon autonome, c'est cette différence, cet écart permettant de distinguer deux objets. D'autant plus que faire émerger des différences entre deux objets ne revient pas à définir ces objets. Cela implique une certaine continuité simultanée, des *restes* qui font lien avec un *avant*. L'idée de rupture est donc intrinsèquement liée à celle de continuité. Tandis que l'alternative se conçoit de façon autonome, hors de toute comparaison, elle est autre par essence. Ce sont donc ses propres critères qui lui confèrent une totalité. Dans le cadre des conceptions de notre contemporanéité, la rupture définit une mutation partielle de la réalité. Certains éléments disparaissent, d'autres apparaissent et d'autres encore se réactualisent, changent de formes sans être profondément affectés. Tandis que l'alternative constitue une reconfiguration totale, une transformation telle que l'*avant* y a disparu. Puisque notre époque est envisagée dans l'optique de la rupture, il importera de s'intéresser de plus près aux relations entre continuités et discontinuités, aux modifications, aux inversions, aux détournements,

[12] Harvey D., *The condition of postmodernity. An enquiry into the origin of cultural change*, Cambridge, Blackwell, 1990.
[13] Giddens A. *The consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

aux reproductions, aux apparitions et aux disparitions d'éléments sociaux ou culturels. À travers cette recherche, il sera question de s'interroger sur ces notions de rupture, de prolongement et d'alternative.

La globalisation apparaît comme une époque, exprimant par là le constat ou la représentation d'un changement dans la réalité. Une « époque » correspond à un moment donné dans un espace donné. Elle renvoie à un contexte de pensée et d'action. Il s'agit d'un espace-temps dont on dégage au moins une spécificité, une caractéristique particulière, créant un certain effet d'unité et la différenciant d'autres temporalités. Définir ou se représenter une époque implique donc l'idée de rupture avec un *avant* et/ou un *après* et suppose un découpage séquentiel du temps et une circonscription de l'espace. La définition spatio-temporelle d'une époque mérite une attention particulière car c'est probablement à ce niveau qu'une rupture se dessine. La réalité change en permanence, quelle est donc cette spécificité qui caractérise notre époque donnant lieu, non pas à une anthropologie du contemporain, mais à une « anthropologie de la globalisation » ? L'anthropologie est par essence une science du contemporain car l'enquête ethnologique de terrain s'est toujours attachée à situer son objet dans l'*ici et maintenant*, dans un espace-temps déterminé. Ce type d'enquête est le produit d'une rencontre, d'une interaction entre un sujet observant et des sujets observés partageant une même contemporanéité et, au moins pendant la durée du terrain, un même espace. Ceci n'exclut pas l'historicisation du *maintenant* qui prend au contraire tout son sens par cette contextualisation. Les ethnologues ont longtemps privilégié les sociétés circonscrites, restreintes pour tenter de dégager des spécificités, et ce au risque de biaiser le regard porté sur la réalité. D'autant plus que l'anthropologie de la première moitié du XX° siècle, au moins, a eu tendance à surévaluer la fixité et l'imperméabilité des cultures et des sociétés (Abélès, 2012 : 64-79). L'anthropologie, que l'on pourrait qualifier de traditionnelle, étudie des mondes et des univers de sens pour faire émerger l'humain. L'anthropologie de la globalisation semble s'intéresser davantage au *partout et maintenant*. Le temps est toujours différencié, mais l'espace est alors envisagé comme une entité multiple, et non plus comme de multiples entités. La pluralité des espaces est abolie pour envisager une entité spatiale multiple, le monde global. L'époque de la globalisation pour l'anthropologie, parce qu'elle correspond à un changement de regard sur les sociétés et les cultures, sur le monde, pourrait offrir l'opportunité d'investir de nouveaux objets et de soulever de nouveaux questionnements.

Mais cette idée d'une époque particulière, nous invite surtout à nous interroger sur les conceptions de l'espace et du temps des sujets observés. Si l'observateur et les observés partagent une même contemporanéité, il arrive qu'ils ne procèdent pas au même découpage séquentiel du temps.

Les regards que les sujets culturels portent sur le passé, le présent et le futur et les façons dont ils découpent et agencent ces différentes temporalités feront l'objet de notre attention tout au long de ce travail. Enfin, la conception de l'espace renvoie à la production de la localité, aux façons dont ces sujets construisent des représentations de l'ici et de l'ailleurs, du proche et du lointain. Nous verrons que cette localité renvoie tout autant aux notions de proximité et de relations de pouvoir que de territorialité. Même dans un archipel éloigné de sa Métropole la localité se construit, elle n'est pas une donnée de la réalité.

Le conflit, la culture et les identités

G. Simmel distingue deux catégories de relations sociales, celles qui œuvrent dans le sens d'une unification, et celles qui agissent à l'encontre de cette unification. Toute relation sociale et/ou historique est marquée par cette double dynamique (2003). Ainsi, le conflit se présente comme l'une des formes de la dynamique de dispersion ou de séparation qui traverse les relations sociales. C'est une forme de gestion de cette relation. Le conflit peut être défini par l'antagonisme ou l'adversité, par la divergence problématique entre des parties mises en relation, c'est le conflit qui empêche de réduire des entités mises en interaction à une unité pure et simple. En cela le conflit permet l'identité et la distinction entre diverses entités mises en relation. L'étude du conflit consiste alors à analyser les formes que prennent ces forces d'unification et de dispersion traversant le corps social et culturel.

Bien loin des conceptions culturalistes, nous verrons que la culture, dans une société comme celle-ci, ne peut être appréhendée comme une entité qui rassemblerait ses membres sur la base de similitudes partagées. Étudier les dynamiques conflictuelles traversant une culture revient à accorder une place centrale au mouvement et à la contradiction constitutifs de toutes réalités. La culture apparaît alors comme un champ de forces, convergentes et divergentes, intégrant divers éléments épars dans un champ de relations. L'identitaire concernerait alors l'ensemble des positionnements adoptés par les sujets pour se constituer en tant que tels en fonction des situations. Je m'interrogerai ici sur les façons dont se construisent les sujets individuels et collectifs, sur les paramètres utilisés, les procédés employés et les mécanismes à l'œuvre. Nous verrons également à travers divers domaines comment se construisent les relations entre individuel et collectif et comment celles-ci sont perçues. Cette recherche traitera également des processus de construction des multiples figures de l'autre qui permettent l'identité.

La construction des sujets comme objet d'étude

S'il fallait dégager un objet d'étude central ce serait la construction des sujets. Les sujets, tels que je les entends, sont toujours à la fois individuels et collectifs. Les individus s'identifient toujours par rapport aux autres, qu'ils soient des individus ou des groupes. En cela, les groupes sont toujours présents dans les identités individuelles. Ces sujets sont multiples, ils ne sont pas perceptibles dans leur intégralité, mais toujours à partir des facettes qu'ils dévoilent en fonction des situations. Les sujets collectifs sont donc également tributaires des individualités de chacun. De plus, les sujets se construisent comme tels en élaborant des figures de l'autre ou des autres. L'autre est alors une construction, une figure de ce qui est pensé comme étant hors de soi. L'autre figure ce qui est au-delà de la frontière entre le dedans et le dehors des sujets. Le soi et l'autre doivent alors être envisagés comme deux faces indissociables de l'identité. Ils sont liés par la frontière qui les sépare et leur permet d'être. Étudier la construction des sujets implique alors de s'intéresser, dans le même temps, à la construction des figures de l'autre et à l'élaboration de la frontière entre le dedans et le dehors.

Dans l'ouvrage collectif *Zoos humains, Au temps des exhibitions humaines*[14], plusieurs historiens se sont intéressés au phénomène des zoos humains du XIX° au début du XX° siècle en Europe et aux États-Unis. Cet ouvrage, extrêmement riche d'informations et varié quant aux exemples étudiés, tente de saisir à travers ces formes d'exhibition et de mise en scène de l'autre, la construction des figures du sauvage et du primitif. Les figures ainsi construites et exhibées sont mises en lien avec le contexte évolutionniste et l'idéologie du progrès tels qu'ils se déployaient dans les sociétés occidentales de cette période. De plus, la variété des situations étudiées permet de percevoir certaines variabilités entre les pays exposants, reflétant les diverses images de soi que chacun de ces pays se sont construites. Ce travail de déconstruction met en évidence le fait que les figures de l'autre nous en apprennent davantage sur les sujets qui les construisent que sur l'autre lui-même. Ces figures sont avant tout la projection de ce que l'on conçoit comme hors de soi. Elles permettent de se construire en tant que sujet distinct. Dans cette perspective, il s'agira ici de s'intéresser aux façons dont les sujets se construisent une image d'eux-mêmes, conjointement à la construction des figures des autres. Pour ce faire, je porterai une attention particulière à la construction des frontières et des distances entre soi et l'autre, aux discours et aux imaginaires, mais aussi à leurs mises en actes qui inscrivent ces perceptions dans la réalité. Cet objectif nécessite une étude des relations sociales entre les individus, entre les groupes et entre les individus et les groupes mais aussi des imaginaires qui

[14] BANCEL N., BLANCHARD P, BOETSCH G, DEROO E., LEMAIRE S. (2004).

sont à la fois produits par la réalité et producteurs de réalités.

La problématique de la construction des sujets pose nécessairement la question de la position du chercheur. Le chercheur, en tant que sujet, n'est pas exempt du phénomène de construction de soi et des autres. Le fait d'être un sujet étudiant les processus et paramètres de construction de sujets autres m'a placée dans une position de proximité et de distance à la fois. La proximité réside dans le fait que nous sommes tous des sujets en construction dans la société étudiée. La distance se situe dans les paramètres et les processus particuliers assez éloignés de ma culture d'origine. La gestion de la juste distance entretenue avec mon objet fut donc un exercice permanent pendant cette recherche.

Quant à la position que m'ont attribuée les sujets observés, celle-ci fut très variable et ambiguë. N'étant pas considérée comme « blanche », originaire de Métropole mais portant un nom et un prénom tchadiens, étant une femme avec un certain niveau d'études, mais précaire, étrangère à cette culture mais liée à cette société par des attaches personnelles, ma position présentait une certaine multiplicité dans les catégorisations autochtones. Je n'étais alors ni réellement comme eux, ni si différente, je n'étais pas eux mais ne correspondais ni systématiquement ni tout à fait aux images qu'ils se faisaient de l'autre. À mon sens, cette ambiguïté et cette multiplicité liées à ma position et à mon attitude au regard de leurs catégories ont été l'élément principal de ce qui a fait proximité avec les sujets rencontrés sur ce terrain.

Le terrain et l'enquête

Mon enquête de terrain s'est déroulée sur trois périodes. J'ai d'abord réalisé une courte période d'enquête préliminaire pendant les mois d'août et de septembre 2009. À ce moment je séjournais dans la commune du Lamentin. Ensuite, j'ai effectué mon terrain sur la période allant du 22 juillet 2010 au 15 novembre 2011, soit environ 16 mois. Enfin, je suis retournée en Guadeloupe entre août et décembre 2012, mais y étant pour des raisons personnelles, je n'ai pas réellement enquêté même si de nouvelles informations se sont présentées à moi.

Ma démarche sur ce terrain pourrait sembler quelque peu atypique puisqu'elle a consisté à rompre avec l'attitude du voyageur pour épouser celle du migrant. J'ai été logée dans mon entourage, dans plusieurs foyers différents, avant de trouver mon propre logement. Le premier foyer se situait à Castel, dans la commune du Lamentin (nord-est de la Basse-Terre) et était composé d'une famille de

Métropolitains s'installant nouvellement en Guadeloupe. Il comprenait un couple de trentenaires et un enfant en bas âge. J'y suis restée environ trois mois. J'ai ensuite emménagé dans les hauteurs de Goyave (côte est de la Basse-Terre) où j'ai vécu seule pendant environ un mois. Puis j'ai vécu environ trois semaines dans la commune de Gourbeyre (sud Basse-Terre) chez un couple de moins de trente ans. L'homme, d'origine guadeloupéenne, était rentré l'année précédente après un séjour de plusieurs années en Métropole. Sa compagne, une Métropolitaine, l'avait suivi et s'adaptait alors à cette nouvelle société. Au mois de décembre 2010, j'ai emménagé chez une femme et sa fille adulte, vivant dans la campagne environnante de Morne-à-l'Eau (centre de la Grande-Terre). Toutes deux ayant passé leur vie dans cette commune, j'ai alors pu investir la vie rurale et expérimenter les relations sociales se déroulant dans les voisinages guadeloupéens. J'y suis restée plusieurs mois, jusqu'à mai 2011. Ayant un emploi à ce moment, j'ai dû partir travailler cinq semaines à Fort-de-France en Martinique au mois de mai 2011. Ceci m'a permis de percevoir certaines particularités guadeloupéennes et de pouvoir comparer, dans une certaine mesure, certains éléments de la réalité de ces deux territoires. Enfin, à mon retour, je me suis installée à Vieux-Bourg, dans la commune de Morne-à-l'Eau (côte est de la Grande-Terre) avec mon compagnon, de retour en Guadeloupe après plus de vingt ans d'absence. Cette forme de nomadisme, si l'on peut dire, m'a permis de pénétrer différents univers socioculturels, de me familiariser avec différentes communes et différents lieux de Guadeloupe, et m'a donné à voir des réalités diverses et différentes.

J'ai également travaillé quelques temps sur ce terrain ce qui m'a permis de subvenir à mes besoins et d'investir le monde du travail en y réalisant des observations. J'ai occupé deux emplois. Le premier, en tant que vendeuse, m'a permis d'observer les relations sociales au travail et la vie quotidienne d'un centre commercial. Le second, pour lequel la clause de confidentialité que j'ai signée est plus contraignante, consistait à faire passer des questionnaires très complets de vie quotidienne auprès de patients traités pour le VIH-sida à l'hôpital de Pointe-à-Pitre et, plus occasionnellement, à l'hôpital de Basse-Terre. Si je ne peux utiliser ici les informations collectées dans ce cadre, il est évident que cette forme d'intrusion dans la vie intime de plusieurs dizaines de Guadeloupéens m'a permis de comprendre un peu mieux ces sujets.

Ma démarche n'a pas seulement consisté à effectuer une observation de longue durée, mais aussi à m'intégrer dans cette société, c'est-à-dire apprendre certains codes me permettant de me faire reconnaître et d'exister dans cette société. J'ai ainsi pu observer les difficultés que rencontrent d'autres sujets dans la recherche de travail, de logement, dans les démarches administratives, etc. J'ai

également pu percevoir la façon dont se déclinent les relations sociales entre les groupes et entre les individus. Cette démarche a consisté à commencer à me faire une place dans cette société, à me construire en tant que sujet individuel et collectif dans ce contexte. La problématique du migrant est fondamentalement différente de celle du voyageur. Le voyageur reste un étranger, un individu satellite éloigné de certaines réalités de la vie quotidienne locale. Ce qui se situe au-delà des apparences lui demeure bien souvent inaccessible. C'est une constatation que j'ai pu faire lors de mes terrains précédents, ce qui a orienté mon choix dans cette recherche. Tandis que le migrant tente de faire sien un univers qui lui est au départ étranger. Les situations qu'il rencontre sont alors bien différentes de celles rencontrées par le voyageur puisque, contrairement au premier, celui-ci doit conquérir une forme d'existence et de reconnaissance dans cette société nouvelle. L'enjeu n'est pas le même, les situations rencontrées et les relations sociales nouées s'en trouvent modifiées. Le migrant explore une forme de réciprocité inaccessible au voyageur, puisqu'il se place face aux mêmes réalités quotidiennes que la population étudiée, tout en ayant une position et une perception décalées. La société guadeloupéenne ne se laisse pas dévoiler par le voyageur. Les silences, les diversions et les dissimulations sont souvent plus significatifs que ce qui est dit ou montré. À mon sens, cette démarche m'a permis une meilleure immersion dans la société étudiée, ainsi qu'une meilleure compréhension des sujets.

En ce qui concerne le déroulement concret de cette collecte de données, plusieurs éléments doivent être précisés. Tout d'abord, j'ai réalisé 12 entretiens variant de 45 minutes à 2 heures 40 pour le plus long, en observant une moyenne d'une heure et d'une dizaine de questions. J'ai élaboré un questionnaire personnalisé pour chaque interlocuteur, en fonction de leurs activités professionnelles, associatives et/ou artistiques, de leur parcours et des circonstances de notre rencontre. Mon objectif était alors de laisser un maximum d'espace à mes interlocuteurs, en intervenant le moins possible, pour qu'ils puissent s'exprimer librement. Vous trouverez en annexe 9 la traduction de l'entretien intégral réalisé avec Élie Domota. Si chaque entretien a été particulier, cela vous permettra de vous faire une idée sur la façon dont je les conduis et les utilise. Certains des entretiens ont été réalisés en français, d'autres en créole. Pour le premier entretien, je me suis exprimée en français et mon interlocuteur m'a répondu en créole et en français. Le deuxième entretien s'est déroulé en français. Ces deux entretiens ont été réalisés lors de mon enquête préliminaire en 2009. Étant plus à l'aise en créole lorsque je suis retournée en Guadeloupe, j'ai réalisé les entretiens suivants dans cette langue, hormis un entretien réalisé avec une Métropolitaine dont la langue maternelle est le français. La façon de s'exprimer, mais aussi les messages transmis diffèrent réellement d'une langue à l'autre

même si la plupart de mes interlocuteurs peuvent s'exprimer dans les deux langues. J'ai donc choisi de les interroger dans leur langue maternelle, dès que ma maîtrise du créole fut suffisante. Vous trouverez en annexe 1 la liste de mes interlocuteurs, une présentation succincte de chacun d'eux et les principaux sujets sur lesquels ont porté nos échanges. J'ai occasionnellement eu recours à des extraits d'entretiens réalisés lors d'une recherche précédente. Lorsque c'est le cas, cela est précisé dans le texte. Ensuite, je me suis beaucoup appuyée sur les notes réalisées à partir de discussions informelles. L'entretien formel étant un exercice particulier, il ne se prête ni à toutes les situations ni à tous les interlocuteurs. J'ai donc consigné, au fur et à mesure, un grand nombre de discussions que j'ai pu avoir avec des inconnus ou des interlocuteurs plus réguliers. Dans cette recherche, j'ai choisi de présenter des passages d'entretiens assez longs. Mes interlocuteurs m'ont toujours fourni des réponses relativement longues que j'ai tenté de restituer de la façon la plus fidèle et la plus complète possible. Leur ayant accordé une libre expression lors de nos entretiens, j'ai souhaité rendre compte de cet aspect dans ce texte.

Mes observations, quant à elles, concernent essentiellement la vie quotidienne. Certaines situations plus ponctuelles sont aussi rapportées. J'apparais fréquemment en tant que sujet dans les descriptions puisque l'accent est mis sur les relations sociales. Ma présence fait donc partie de ces interactions et influencent les comportements et les expressions des sujets rencontrés. Je la considère donc comme une donnée à analyser. J'ai eu recours à d'autres matériaux pendant cette enquête. Les productions orales et écrites de la population étudiée (journaux, tracts, littérature écrite et orale, expressions et faits de langage, etc.), permettent, dans une certaine mesure, de saisir comment les sujets se pensent, se présentent et se représentent. Les données historiques et mémorielles informent sur le présent des sociétés. En traitant des liens entre histoire et mémoire, nous nous interrogerons plus particulièrement sur la valeur informationnelle des données historiques. Ces données permettent de faire émerger des contextes et de comprendre comment les sujets se construisent et se représentent. J'ai également eu recours, plus occasionnellement, à des données statistiques. Elles offrent, dans certains cas, des données sur le contexte.

Plan de la recherche

Ma problématique est la suivante : Sous quelles formes se manifeste le conflit identitaire introduit par le colonialisme dans la société guadeloupéenne contemporaine ? Et comment les sujets individuels et collectifs se construisent dans ce contexte ?

Pour répondre à cette question, plusieurs autres seront traitées de façon transversale :

- Comment se déploient les relations de pouvoir, et comment cette société se les représente ?

- Comment se construisent les identités, les figures de soi et de l'autre ? Avec quels outils ? Selon quels paramètres ? Et quels types de relations se construisent entre soi et ces figures de l'autre ?

- Quelles stratégies sont mises en place par les sujets pour gérer ces relations ?

- Comment caractériser les formes contemporaines de ce conflit identitaire ?

- Y a-t-il des changements de formes, des ruptures, des alternatives et des prolongements entre les situations du colonisé et de l'assimilé conceptualisés jusqu'aux années 1980 et la situation actuelle ?

Je ne pouvais pas, dans le cadre de cette thèse, faire une véritable monographie intégrant tous les aspects de la vie sociale et culturelle. J'en ai donc choisi trois, à savoir, les champs économique, socioculturel et politique. Plusieurs facteurs sont intervenus dans cette décision. Tout d'abord, au début de l'enquête de terrain, je poursuivais l'objectif d'étudier l'après-mouvement de 2009. Le LKP s'auto-proclamant « mouvement de masse anticolonialiste et anticapitaliste », cette configuration m'invitait à choisir ces entrées. Ensuite, au moins sous la III° République lorsque l'expansion coloniale française fut à son apogée, le projet colonial tel qu'il était défendu par ses partisans, se présentait comme un projet économique, culturel et politique. Enfin, ces trois domaines sont indissociables les uns des autres, aussi traiter des trois permet de dégager un certain effet de globalité à défaut de pouvoir traiter de l'intégralité de la réalité. Et puis, il faut l'admettre, ces trois champs me sont apparus plus accessibles, de par ma position dans cette société, que d'autres comme ceux des croyances, de la parenté ou de la santé, pour faire émerger des relations de pouvoir s'inscrivant dans les productions identitaires. Il s'agira donc de saisir les paramètres et processus de construction des sujets et les façons dont ce conflit se déploie dans ces trois champs à travers l'étude des dynamiques d'unification et de dispersion des collectifs. Je présenterai donc les résultats de cette recherche comme ceci :

Dans une première partie je traiterai des relations sociales dans le cadre économique. À travers l'étude des comportements et représentations liés à la consommation, au travail et à la double notion de contrainte/liberté, l'objet de cette partie est de faire émerger les relations de pouvoir organisés selon les paradigmes de la domination/dépendance tels qu'ils se sont manifestés pendant ce terrain. Nous verrons alors que si certains modes de relation à l'autre sont reproduits, le contexte contemporain offre une certaine labilité et fluidité dans les positions des sujets.

Dans une deuxième partie je m'intéresserai au champ socioculturel. Celle-ci portera plus particulièrement sur l'héritage et la transmission du conflit, sur sa structure et sa dynamique. Par l'étude des problématiques identitaires que les sujets doivent gérer, il s'agira de comprendre comment ce conflit est reproduit et transmis, mais aussi de saisir certains changements de formes et variations de ce conflit.

Enfin, dans la troisième partie, je m'intéresserai aux conflits dans le cadre politique. Mon intérêt portera alors sur la gestion de ce conflit ou sur les façons dont les sujets composent avec. En nous intéressant aux imaginaires politiques et aux relations de pouvoir s'inscrivant dans la gestion collective du changement socioculturel, nous verrons se dégager des formes particulières de relation à soi et à l'autre. Il sera également question de soulever certaines problématiques ayant trait à la transformation de la société, ce qui permettra de mettre à jour l'inscription de ce conflit au cœur des paradigmes culturels et politiques de ces sujets.

Il s'agit donc d'un plan thématique mais aussi progressif. Chacun des points appréhendés à travers un champ peut se retrouver dans les autres. Mais chaque domaine met à jour une facette particulière de ce conflit. Ces trois champs offrent à voir le même phénomène, un conflit transversal et global. C'est la raison pour laquelle ces deux types de plans sont combinés.

Première partie : Relations sociales et construction de sujets dans le cadre économique.

Cette première partie portera sur les relations sociales dans le cadre économique, c'est-à-dire dans le cadre des échanges, monétaires ou non, de biens et de services. J'accorderai donc une attention particulière aux domaines de la distribution/consommation et de la mobilisation de ressources. Il s'agira de s'interroger sur les relations de pouvoir qui structurent ces relations et président à la construction de sujets, sous l'angle de la dualité contrainte-liberté. L'objet sera de mettre à jour la reproduction de certaines structures de relations de pouvoir héritées du passé, en forme de paradigmes, de comportements et de modes de relation à l'autre, en tenant compte des phénomènes de labilité et de fluidité des positions des sujets. Dans le premier chapitre, je traiterai des comportements et représentations liées à l'activité de consommation, dans le but d'en dégager certains ressorts historiques, culturels et sociaux. Dans le deuxième chapitre, je m'intéresserai plus particulièrement à la formation de sujets collectifs produits dans ce contexte ainsi qu'aux paramètres concourant à leur formation. Les modes de relations sociales se déployant dans le domaine de la mobilisation de ressources fera l'objet du troisième chapitre. Mon intérêt portera alors sur les relations hiérarchiques au travail, la multiplicité des moyens de mobilisation de ressources et sur la disjonction des registres de la loi et de la norme dans les comportements adoptés.

Chapitre I : Consommation et culture

La consommation, dans son sens large, correspond à un double processus, l'acquisition de biens matériels et immatériels, et leur utilisation. Dans une perspective culturaliste, M. Douglas et B. Isherwood ont défini la consommation comme : *« l'utilisation de possessions matérielles située au-delà du commerce et autorisée par la loi » (2008 : 81).*

Souhaitant élaborer un concept aussi bien adapté aux sociétés sans commerce qu'aux autres sociétés, ces auteurs excluent le premier processus, celui de l'acquisition, dans la définition de la consommation. Or, l'acquisition, par l'achat, l'auto-production, le don, l'échange non-monétaire, le vol, ou l'emprunt présente autant d'intérêt dans l'analyse des pratiques que l'utilisation des biens. Ce sont ces modalités d'acquisition qui déterminent le processus de constitution de ressources, et dans

une certaine mesure, la valeur accordée aux biens. De plus, la restriction de la consommation à son aspect légal présente deux limites. Pour ces auteurs :

> *« dans la majorité des cultures recensées de par le monde, il existe certaines choses qui ne peuvent être ni vendues ni achetées. » (2008 : 82).*

Si l'on s'en tient à cette perspective, les échanges non-déclarés et/ou non-autorisés par la loi ne devraient pas entrer dans le domaine de l'étude de la culture. Or, cette perception tient à deux amalgames qui restreignent le champ de la consommation de façon arbitraire.

Premièrement la loi et la culture recouvrent deux réalités différentes mais non exclusives. La loi est élaborée par une minorité de personnes, et est relativement fixe. Tandis que la culture est bien plus fluide et est partagée au moins partiellement par tous. Les lois s'agencent entre elles selon une certaine cohérence (législation, constitution etc.). La culture, quant à elle, n'est pas un ensemble cohérent, elle est traversée par l'ambivalence, la contradiction, le changement et le conflit. Ensuite, il ne suffit pas de modifier la loi pour modifier la culture et inversement. Il ne suffit pas non plus d'interdire une pratique pour la supprimer. Aussi la loi et la culture s'accompagnent, s'influencent, mais restent deux concepts distincts. La loi a pour fonction d'autoriser ou d'interdire formellement des comportements en fonction d'un texte, mais ne véhicule pas en soi de valeurs ou de normes. La culture quant à elle, prescrit ou proscrit de façon informelle en fonction de normes et de valeurs, elle produit la morale. La question n'est alors pas de savoir dans quelle mesure la loi exprime la culture, mais dans quelle mesure le respect ou la transgression d'une loi s'inscrit dans des pratiques culturelles. C'est la légitimité d'une loi, comme construction culturelle du jugement, qui prime dans le respect ou la transgression de celle-ci. Si la loi et la culture se recoupent sur des points précis, cela ne veut en aucun cas dire qu'elles se confondent.

Deuxièmement, la perspective de ces auteurs induit une étude de la culture qui n'englobe pas l'étude de la société. Si une culture condamne le trafic d'êtres humains, d'organes, d'armes ou de stupéfiants, cela ne veut pas dire que ces échanges commerciaux n'existent pas dans cette société. Comme les autres échanges, ils ont des effets dans le circuit économique, dans la société et même dans la culture. La morale n'est pas la réalité, c'est un jugement culturel. De plus, pour qu'un phénomène soit réprouvé par une culture, encore faut-il que celle-ci le conceptualise. Une réalité totalement étrangère à une culture est un impensé qui ne peut alors pas être réprouvé.

Pour ces raisons, je partirai ici d'une définition de la consommation en deux processus –

acquisition et utilisation – à l'échelle de la société et non de la culture ou de la loi. Au-delà de cette définition restrictive, ces auteurs ont souligné l'importance de l'étude des significations socioculturelles des pratiques et des biens de consommation. Selon Douglas et Isherwood, les pratiques de consommation permettent à l'individu d'entrer en interaction avec le social, d'y construire du sens et des catégories. Ces pratiques permettent aux individus et aux groupes de produire des identités et de s'y inscrire. C'est dans cette perspective que je me propose d'étudier ici les pratiques de consommation.

I. La relation propriété-objet-humanité. Consommer pour exister.

A. Être et avoir

Lorsque J est rentré définitivement en Guadeloupe en 2011 après près de vingt ans passées en France métropolitaine, il avait une quarantaine d'années. Il est rentré sans argent, sans terre, et sans travail, sans pouvoir être envié socialement. Cela lui a valu, de la part de son entourage et de sa famille, de nombreuses interrogations et des jugements négatifs. *Pourquoi es-tu rentré si tu n'as rien ? Qu'as-tu fait en France toutes ces années ? Qu'est-ce que ta femme te trouve ? Tu ne veux pas travailler ?* Durant des semaines, des mois, il a tenté de trouver les mots pour expliquer sa situation face à cette incompréhension, voire par moments à ce mépris. À son âge, m'a-t-il dit, tous ses amis d'enfance se sont fait construire des villas, roulent dans de belles voitures et s'efforcent d'assurer la sécurité financière et matérielle de leurs épouses et de leurs enfants. C'est cela, selon lui, que la société guadeloupéenne attend d'un homme respectable.

J'ai entendu sur ce terrain, des critiques récurrentes de la part de Guadeloupéen(ne)s à propos du matérialisme dans la société. Beaucoup déplorent notamment l'intérêt matériel au sein des relations de couple. Un soir de septembre 2010, je faisais du stop pour rentrer à mon domicile. Une jeune femme s'est proposée de me déposer m'a donné un conseil bienveillant faisant preuve d'une certaine connivence féminine : « Il faut vous trouver un homme gentil pour arrêter de marcher à pied ».[15] Un homme qui souhaite séduire une femme lui rend des services, lui offre des cadeaux, paye des sorties. La majorité des hommes jouent ce jeu de la séduction et de nombreuses femmes jouent avec cette convention. Ceci peut être mis en lien avec l'utilisation courante de l'expression « *fè sa*

[15] La discussion a eu lieu en français.

ban mwen » (fais ça pour moi). Lorsque l'on demande une faveur, un service, un objet ou toute autre chose à une personne que l'on connaît cette expression ponctue la demande. En français on utilise la formule « s'il te plaît », sous-entendu si tu l'acceptes ou si cela ne te dérange pas, faisant ainsi appel à la volonté de l'autre. En créole « *fè sa ban mwen* » sous-entend si tu m'apprécies, c'est en quelque sorte, un test de loyauté. Dans le premier cas, la personne est plus ou moins libre de refuser ; dans le second, le refus constitue un affront. Le mode affectif utilisé pour demander quelque chose insinue que le service, le don, l'acceptation de la demande sont un dû. Il y aurait donc des intérêts matériels, des services accordés, des privilèges concédés qui s'inscrivent au cœur des relations affectives. Ainsi, le choix du partenaire amoureux obéit à cette logique et l'on choisit son partenaire non pas seulement pour ce qu'il représente, mais aussi pour ce qu'il peut nous apporter en terme de confort, de sécurité matérielle ou de prestige social. Étant moi-même métropolitaine et habituée à un fonctionnement différent avec les hommes, de nombreux hommes m'ont fait part du fait qu'ils déploraient le matérialisme et l'intéressement des femmes guadeloupéennes, car ce sont surtout eux qui pâtissent de cette situation. Aussi, ils sont nombreux à se tourner vers des femmes venant d'autres régions : Europe, certains pays d'Afrique, République Dominicaine, Haïti et autres. Ce matérialisme au sein des relations hommes-femmes constitue une réelle difficulté à vivre ensemble et une pression sociale et psychologique forte sur les hommes.

Ces genres de situations sont foisonnants dans mes observations du quotidien et traduisent un rapport particulier qu'entretiennent les Guadeloupéens avec l'objet, avec la propriété. Du temps de l'esclavage, le Code Noir interdisait légalement toute propriété privée à l'esclave. L'accession à la propriété était réservée aux personnes ayant le statut juridique d'êtres humains, et ce jusqu'à nos jours. C'était un droit des Libres et des affranchis qui a été généralisé avec l'abolition de l'esclavage et la mise en place du travail salarié. Dans le système plantationnaire, ce qui distingue les personnes libres des esclaves autant sinon plus que la notion de couleur ou celle de liberté, c'est la propriété. Les premiers sont propriétaires (de terres, de biens matériels, d'esclaves), les seconds sont la propriété des premiers. Donc l'esclavage a introduit un rapport étroit et particulier entre Humanité et propriété, entre *être* et *avoir*.

Certains planteurs toléraient cependant un droit de « propriété » à leurs esclaves. J-B. Poyen de Sainte-Marie dans son ouvrage, *De l'exploitation des sucreries ou conseils d'un vieux planteur aux jeunes agriculteurs des colonies* publié en 1792 en Guadeloupe, donne les conseils d'un vieux planteur aux jeunes agriculteurs qui souhaitent développer une plantation. Celui-ci explique aux autres planteurs que le fait d'attribuer une case, un jardin et quelques animaux (poules, cochons...)

aux esclaves, permettrait de limiter le marronnage :

> *« une fois qu'ils se seront fait une habitude de soigner ce qui leur appartient, qu'ils auront éprouvé les douceurs que procurent ces différentes propriétés, cherchant à les étendre afin de jouir davantage, ils n'auront garde de tout abandonner pour aller marrons.* [16]*» (1792 : 43).*

La propriété des esclaves pouvait être tolérée ou encouragée par le maître, mais cette propriété ne cessait pas pour autant d'être celle du maître. La propriété n'était donc pas privée au sens d'exclusive. D'autre part, si les esclaves pouvaient acquérir des biens, ce n'était pas des biens qu'une personne libre aurait pu convoiter.

Durant cette période, l'apparence et notamment l'habillement et les bijoux des esclaves, des affranchis et des *Libres de couleur* était strictement régie par la législation. Aucun faste, aucun signe extérieur pouvant se rapprocher de l'habillement des « Blancs » n'était toléré. Parallèlement à cela, les maîtres d'esclaves rivalisaient entre eux pour exhiber leurs richesses. Les *petits Blancs* quant à eux, ne possédaient pas forcément plus de richesses que les *Libres de couleur* ou les affranchis, et tentaient de se démarquer d'eux par l'exhibition de signes extérieurs de richesse, et par l'emploi de la liberté vestimentaire dont ils jouissaient. Donc l'habillement, l'étalage des richesses par la consommation de « biens visibles » dénotait un degré d'humanité, un degré de civilisation, et un statut social. Cette relation se retrouve aujourd'hui dans l'exhibition généralisée des signes extérieurs de richesse. Un homme est reconnu socialement comme responsable, respectable, parce qu'il montre qu'il *a*. Une femme, quant à elle, sera d'autant plus convoitée par la gent masculine qu'elle montrera une image de femme sophistiquée et/ou affichera son autonomie financière. Dans une telle société, *avoir* et le montrer c'est exister socialement. C'est l'un des principaux critères de reconnaissance sociale car la réussite sociale se mesure à la qualité et à la quantité des biens matériels acquis. C'est ainsi qu'après l'abolition et jusqu'à aujourd'hui, ces modèles d'humanité et de civilisation ont opéré dans la signification culturelle de la consommation. Aujourd'hui comme hier, l'imaginaire envisage la possession matérielle comme la condition d'existence sociale, d'appartenance à l'Humanité et à la Civilisation. Avoir et le montrer c'est exister.

Le concept de mimétisme a été développé par R. Girard. Cet auteur a développé une théorie selon laquelle le désir est toujours un « désir triangulaire » (2010 [1961]). La relation unissant le sujet désirant et l'objet de convoitise est médiatisée par un autre, tenant lieu de modèle. Aussi, explique-t-il :

[16] Le texte original est écrit en français de la fin du XVIII° siècle. Je l'ai donc transcrit ici en français actuel.

> *« L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir. […] Il* [le sujet désirant] *veut devenir l'Autre sans cesser d'être lui-même. […] La passion que mettent les hommes à s'arracher les objets, ou à les multiplier, n'est pas un triomphe de la matière mais un triomphe du médiateur, le dieu à face humaine. » (p. 69, 70 et 78).*

Il précise ensuite :

> *« L'intensité de ce désir est elle-même variable. Elle dépend du degré de « vertu métaphysique » possédé par l'objet. Et cette vertu dépend elle-même de la distance qui sépare l'objet du médiateur. […] Le triangle du désir est isocèle. Le désir se fait donc toujours plus intense à mesure que le médiateur se rapproche du sujet désirant. » (p. 101-102).*

Ainsi, le désir n'est jamais librement orienté ou spontané, il relève des relations qu'entretient le sujet désirant avec les autres. Ériger un autre au rang de modèle revient à lui accorder un certain prestige et s'accompagne d'un mépris de soi plus ou moins aigu. Dans cette optique, l'accession à la propriété engendrée par l'abolition de l'esclavage correspond à un rapprochement du sujet désirant (l'ancien esclave) et de son médiateur (l'ancien propriétaire). Le désir envers les signes extérieurs de richesses anciennement exhibés seulement par les propriétaires, maîtres et libres, s'est accru parallèlement à ce rapprochement. La relation entre propriété et humanité, dès la période plantationnaire, n'est pas uniquement présente dans la culture des élites. C'est un système de catégorisation et de hiérarchisation des groupes et des individus transversal à la société. En un sens, l'identification sociale d'un individu ou d'un groupe en fonction de ce que celui-ci possède et/ou montre, n'est pas un trait culturel de classe, mais un trait culturel relatif à l'ensemble des classes. Ainsi, quand la législation l'a autorisé, la nouvelle forme de conformisme à la norme a sans doute plutôt répondu à un souci d'identification à une catégorie sociale plus enviable, qu'à l'appropriation d'un nouveau système de valeurs. Le système de catégorisation reste inchangé, ce sont les stratégies qui se modifient dans un contexte différent. Le mimétisme, dans ce cas de figure, tient alors davantage à un conformisme de classe – identification et adoption des codes d'une classe sociale – qu'à un emprunt culturel. Le médiateur, dans ce cas, appartient à une classe sociale enviée et non tellement à une culture autre.

Un soir d'octobre 2010, sur le trajet des Abymes à Goyave, une jeune guadeloupéenne m'a fait part de sa vision des Guadeloupéens[17]. Elle s'est exprimée en ces termes : *Les Guadeloupéens sont égoïstes, ils sont jaloux. Il ne faut pas que tu aies plus qu'eux, sinon ils vont vouloir avoir autant voire plus que toi, et s'ils ne peuvent pas, ils t'empêcheront d'avoir quelque chose.* Ce sont des propos que j'ai souvent entendus. Outre la jalousie, la médisance fait partie du quotidien, nous y reviendrons. Peu après, elle a ajouté : *J'ai un copain dont la mère voulait acheter une voiture à Peugeot le mois*

[17] La discussion a eu lieu en français.

dernier. Quand elle est arrivée y en avait plus alors que la semaine d'avant y en avait sept du même modèle ! Ici les concessionnaires vendent une dizaine de voitures par semaine ou plus, c'est plus qu'en France, on trouve plus de grosses voitures neuves, plus de voitures plus chères qu'en Métropole.

Les propos de C. Bougerol à propos de la jalousie pourront nous éclairer sur ce point :

> *« La « jalousie » implique une intense surveillance entre des proches. Si le plus souvent il s'agit de tromper le regard de l'autre, il arrive aussi, que de façon plus singulière, certains jouent avec la surveillance et la suscitent par des comportements provocateurs. Le « jaloux » ne supporte pas le succès d'autrui et sa concrétisation qui se traduit par l'acquisition de biens matériels. Il satisfait son envie en imitant. […] Georges Foster, qui s'est essayé à une anthropologie de l'envie, distingue cet affect de celui de la jalousie : « l'envie découle du désir d'acquérir quelque chose qu'autrui possède alors que la jalousie s'enracine dans la peur de perdre ce que l'on possède déjà »[18]. La « jalousie » créole est en réalité de l'envie. » (1998 : 15).*

Dans un espace réduit comme l'est la Guadeloupe, les relations sociales sont étroites et jouent un rôle important dans la vie des individus. La surveillance dont parle l'auteure découle de la promiscuité dans laquelle vivent les familles, voisins, amis.

R. Girard distingue deux types de médiations du désir :

> *« Nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact. Nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre. […] Bien que l'éloignement géographique puisse en constituer un facteur, la distance entre le médiateur et le sujet est d'abord spirituelle. » (2010 [1961] : 22-23).*

Dans la médiation interne, le lien de médiation est le plus souvent nié par le sujet désirant, ce qui augmente le prestige du médiateur. Le sujet pense alors éprouver un désir spontané, non-imité. L'auteur explique ensuite que l'envie relève de la médiation interne, empruntant la définition avancée par Max Scheler, pour qui l'envie est :

> *« le sentiment d'impuissance qui vient s'opposer à l'effort que nous faisons pour acquérir telle chose, du fait qu'elle appartient à autrui. »[19]*

Le fait que le médiateur désire et/ou possède l'objet convoité, fait de lui un rival aux yeux du sujet désirant. Aussi, commente-t-il :

---

[18] Cite FOSTER G. « The anatomie of envy : A study in symbolic behavior », *Current Anthropology*, XII, 2, pp. 165-202.

[19] SCHELER M. *L'Homme du ressentiment*, Gallimard, Les Essais, IX, 1958. Cité par GIRARD R., 2010 [1961], p. 27.

> *« Le sujet éprouve donc pour ce modèle un sentiment déchirant formé par l'union de ces deux contraires que sont la vénération soumise et la rancune la plus intense. C'est là le sentiment que nous appelons haine. » (p. 24).*

Les liens de médiation sont niés par le sujet qui ne voit dans son médiateur que son rôle d'obstacle, secondairement attribué, c'est-à-dire la cause de son impuissance à acquérir l'objet désiré.

L'envie guadeloupéenne semble être un facteur qui pousse à la consommation de biens matériels pour égaler ou surpasser celui qui a. Parce que la réussite et la respectabilité se perçoivent et se mesurent par rapport à la possession de biens matériels, envier c'est envisager de consommer autant voire davantage que la personne jalousée, le médiateur. Ce phénomène, très prégnant dans les relations sociales, joue le rôle d'un contrôle social puissant sur les comportements des individus et les pousse à se conformer à ce modèle de consommation. Il forme également un contexte dans lequel les individus entrent en compétition pour *avoir* et donc pour leur reconnaissance sociale. De l'envie au mépris, la distance est mince, le pas vite franchi, lorsqu'une personne ne se soumet pas aux normes de consommation et d'exhibition, elle attire alors l'incompréhension, voire le jugement négatif de son entourage, comme nous l'avons vu à travers l'exemple de J, rentré en Guadeloupe après une longue absence sans pouvoir être envié d'un point de vue matériel. C'est aussi la raison pour laquelle les personnes qui prônent un détachement vis-à-vis des valeurs matérielles, sont souvent considérées par la population comme des personnes déviantes. Consommer c'est entrer dans la catégorie des personnes enviées, c'est assimiler une part de l'être du modèle et donc socialement exister de façon positive.

B. Consommer sans accumuler

Un jeune homme m'a dit un jour d'octobre 2010 : *Ici quand les gens ont un peu d'argent, ils le dépensent dans les voitures, les bijoux, les maisons, les sorties. Ils ne construisent pas le pays, ils n'investissent pas sur le long terme, mais si tu leur dis ça ils vont le prendre mal, et c'est de là que vient le problème en Guadeloupe.*[20]. Précisons tout de même que les auteurs de ces critiques sont rarement exempts de ce phénomène car celui-ci s'inscrit au cœur de la culture. Un autre m'a expliqué, au mois de juillet de cette même année, que c'est parce que les gens jugent vite, que l'on mise autant sur l'apparence. L'un des critères privilégiés de jugement d'une personne, sont les signes apparents de richesse qu'elle est en mesure de s'offrir, conformément au lien que nous avons développé entre *être* et *avoir*.

[20] La discussion a eu lieu en français, sur la route qui mène de Goyave à Pointe-à-Pitre.

Thierry Michalon, dans sa contribution à l'ouvrage *La France et ses outre-mers. L'enjeu multi-culturel*, décrit ce phénomène en se référant à la conception weberienne du capitalisme. Celui-ci explique :

> *« L'idéologie ascétique de la bourgeoisie capitaliste européenne est demeurée localement inconnue. [...] Les populations de l'outre-mer sont largement demeurées à l'écart de cette histoire et de cette culture, faite de prises de risques, de goût pour la compétition individuelle, l'inclination à l'épargne. Marquées par une conception encore communautaire de la vie, par un désir atavique d'échapper aux contraintes d'ordre institutionnel que représentent – notamment – les mécanismes du marché, par une vision négative du travail – légitimement héritée des abominations de l'esclavage – et par un appétit de consommation immédiate. » (2002 : 426).*

Une telle conception permet de comprendre que l'acquisition du capital sert à consommer, beaucoup moins à épargner, à investir ou à produire.

Comme l'a exprimé E. Glissant, il n'y a pas, aux Antilles françaises, de culture de l'accumulation et de l'épargne ou de l'investissement. La raison invoquée est la dépendance des acteurs économiques endogènes à un marché contrôlé de l'extérieur. Glissant explique, à propos du colon martiniquais, ce qui valut également en Guadeloupe :

> *« Il est tributaire du négrier pour l'approvisionnement en bois d'ébène. Ce n'est pas lui qui décide des prix ni des quantités fournies. Il ne dispose pas d'une monnaie (le principe du troc est basé sur la valeur de la livre-sucre), il ne manipule pas les fluctuations du marché des produits coloniaux dans la zone de distribution. Que lui reste-t-il ? La rapine. Aucune possibilité d'accumulation, de prévision, de technicisation. Il profite au jour le jour. » (1997 : 96).*

Par la suite, le schéma semble rester le même. La « classe dominante », qui a occupé la fonction de support du capitalisme en Europe, a subi les changements structurels de l'économie en Guadeloupe et Martinique et a dû s'y adapter *a posteriori*. Sur ce point, la culture des « dominants » et celle des « dominés » se rejoignent, l'une et l'autre des parties sont subordonnées à des contraintes externes.

Mais aujourd'hui, une nouvelle modalité entre en compte dans la compréhension de cette non-accumulation. Le modèle de consommation contemporain obéit à une *« esthétique de l'éphémère »* (Appadurai, 2005 : 138-140). Selon A. Appadurai, les rythmes de la consommation contemporaine ont fait émerger une nouvelle temporalité chez les consommateurs. La vie courte des produits de consommation, le rythme de renouvellement des modes, la rapidité des dépenses, la division temporelle multiple du remboursement de crédits, la vitesse de transmission d'images télévisées etc. ;

tout cela participe non pas seulement à rechercher la nouveauté dans le processus de consommation, mais le désir même de consommation s'organise autour de *« l'esthétique de l'éphémère »*.

De là nous pouvons nous interroger sur la conception de la consommation contemporaine et de son rapport à la production que propose cet auteur :

> *« Dans les premières sociétés industrielles, où le temps industriel rythme le cycle de travail, la production définit le travail et la consommation devient résiduelle, de même que le loisir, qui en vient à être reconnu logiquement comme la récompense d'un temps de travail bien utilisé. La consommation évolue comme le marqueur phénoménologique du temps laissé par le travail et justifié par le travail. Les temps de loisir deviennent la définition même de la consommation à discrétion et la consommation devient le processus qui crée les conditions de renouvellement de la force de travail ou de l'entreprise nécessaire à la production. » (2005 : 132).*

C'est ainsi que l'activité de consommation serait passée du statut de récompense ou de résultat du travail accompli, à celui de moteur du travail entendu comme activité de constitution de ressources. En Guadeloupe, le contexte est particulier puisque ce pays n'a pas vécu l'ère des premières sociétés industrielles comme c'est le cas en Europe, et de façon différente aux États-Unis dont l'auteur est ressortissant. Le travail n'a été rémunéré que très tard. Mais ce phénomène s'est tout de même réalisé sur une période bien plus courte. L'accroissement de la capacité à consommer des Guadeloupéens, conjointement à la diversification et à l'augmentation de l'offre de produits disponibles, se sont réalisés en quelques décennies suite à la départementalisation. Aussi, on observe aujourd'hui que l'activité de consommation est un but en soi et non un résultat ou une conséquence ; tandis que la mobilisation de ressources est l'activité nécessaire à la consommation et non systématiquement attachée à la notion de production. Grosses voitures, villas spacieuses, vêtements, bijoux, réceptions somptueuses, la norme est de montrer, d'exhiber, même si l'on est contraint d'acheter à crédit. Ce qui m'amène à m'interroger sur l'une des formes de mobilisation de ressources non-productives, le crédit à la consommation.

Le principe du crédit à la consommation est d'augmenter immédiatement le pouvoir d'achat du consommateur, en lui permettant de dépenser de l'argent sans avoir à l'épargner. Ainsi, en faisant un pari sur l'avenir, il est possible d'acheter tout de suite des biens et des services qui nécessiteraient un temps bien plus élevé d'épargne. Le crédit constitue un parfait exemple de la culture de l'immédiateté dans un processus de consommation déconnecté de la production. Certains de ces crédits sont gratuits comme le paiement en plusieurs fois sans frais, d'autres sont payants. La

Guadeloupe représente l'un de ces « paradis du consommateur » car tout, ou presque, peut y être acheté à crédit. Petite ou grande, surmontable ou insurmontable, à court ou long terme, la dette qui était considérée comme une honte en Guadeloupe il n'y a pas si longtemps, est aujourd'hui un phénomène courant.

J'ai eu l'occasion d'occuper un poste de vendeuse en bijouterie pour le compte d'une chaîne de boutiques dans un centre commercial de la Grande-Terre. Précisons que cette boutique est loin d'avoir des pratiques singulières, bien au contraire, elle se situe dans la norme. Ce magasin proposait des crédits à ses clients sous la forme de paiements mensuels en deux, trois ou quatre fois sans frais, pour un montant minimum de 40 euros par mensualité. La politique de l'entreprise concernant ce type de crédit était claire : si cela peut encourager les ventes alors le crédit est un bienfait pour l'entreprise, et pour le client qui n'a pas à épargner et qui peut repartir dès à présent avec l'objet qu'il souhaite acquérir. Dès le quatrième jour de travail, ayant assimilé la procédure de crédit sur le logiciel de caisse, j'étais en mesure de proposer et de faire contracter ces crédits à mes clients. La procédure était simple, je demandais une carte bleue pour le premier paiement encaissé de suite, autant de chèques que de paiements à venir accompagnés d'une carte d'identité, et d'un numéro de téléphone en cas de rejet du ou des chèque(s). En aucun cas, on ne pouvait – ni ne devait – vérifier la solvabilité des clients. C'est ainsi que, sans condition de ressources, j'ai endetté quotidiennement des clients de 40 à 900 euros mais les montants maximaux pouvaient dépasser cette somme. Je ne vendais pas des accessoires « utiles », mais des cadeaux, des objets de luxe au sens où ceux-ci ne sont en rien indispensables ni même nécessaires aux clients. Leur fonction est presque exclusivement symbolique et ces objets entrent dans la catégorie des signes extérieurs de richesse. Autrefois, l'achat d'or permettait de se constituer une épargne pour les ménages. Aujourd'hui, les bijoux en or s'achètent couramment à crédit.

Parallèlement à cela, j'ai eu régulièrement affaire à des clients qui trouvaient cette procédure de crédit trop contraignante. D'autant plus que le paiement en plusieurs fois sans frais ne constitue pas forcément un « crédit » au sens classique du terme dans l'imaginaire de la clientèle. C'est un étalement de paiement et non un prêt d'argent viré sur un compte, mais dans les deux cas une dette est contractée, et dans le vocabulaire de l'entreprise c'est bel et bien d'un crédit qu'il s'agit. L'un de mes clients qui n'avait pas de chéquier, s'est même indigné un jour en me rétorquant, agacé : « C'est quoi cette histoire ! Vous m'empêchez de dépenser mon argent ? ». Ceci traduit assez bien la conception du crédit des clients que j'ai rencontrés. Cet homme n'avait pas l'argent pour acheter le produit qu'il convoitait, raison pour laquelle il souhaitait contracter une dette. Mais pour lui, c'est son

argent qui a été refusé. Or, cet homme avait l'intention de consommer avant d'avoir constitué les ressources nécessaires à cet achat. Et c'est là toute l'implication de cette forme de dette.

Débarrassé de toute procédure administrative et bancaire, le paiement en plusieurs fois sans frais, qui est une pratique extrêmement courante en Guadeloupe, augmente artificiellement le pouvoir d'achat. Il n'augmente pas les ressources mais la capacité à les dépenser. Pour le dire autrement, il augmente la fluidité monétaire, pas le pouvoir d'achat. Et c'est précisément le caractère artificiel d'une telle augmentation perçue du pouvoir d'achat, qui contraint le consommateur à mobiliser des ressources financières après les avoir déjà dépensées. C'est ainsi que s'inverse le processus de consommation classique. Consommer n'est plus la résultante de l'acquisition de richesses mais son préalable. Le consommateur,

> *« s'autoconstruit par les moyens de ses propres soumissions et de ses réticences au changement, tout en conservant l'illusion de sa liberté. » (Lucrèce, Ozier-Lafontaine, L'Étang, 2009 : 70).*

Le crédit à la consommation consiste a se placer consciemment ou non, mais de façon consentante, dans une situation accrue de dépendance vis-à-vis de ces sources de revenu. La consommation de la population est de ce fait, encouragée, facilitée par ce système de crédit, payant comme gratuit.

Ce modèle de consommation pourrait être mis en lien avec un autre point soulevé par R. Girard, celui de la déception :

> *« Même dans les cas les plus favorables, les propriétés physiques de l'objet ne jouent qu'un rôle secondaire. Ce ne sont pas elles qui suscitent le désir métaphysique ; elles sont incapables de les prolonger. [...] La déception est proprement métaphysique. Le sujet constate que la possession de l'objet n'a pas changé son être ; la métamorphose attendue ne s'est pas réalisée. La déception est d'autant plus terrible que la « vertu » de l'objet semble plus abondante. La déception s'aggrave, pas conséquent, à mesure que le médiateur se rapproche du héros [le sujet désirant]. » (2010 [1961] : 106).*

À partir de là, deux options se présentent au sujet : orienter son désir vers un nouvel objet désigné par son médiateur, ou changer de médiateur. L'option choisie dépendrait de la distance entre le sujet et le médiateur. Si le médiateur est proche du sujet, l'objet lui est intimement associé. La déception peut alors provoquer une remise en question du modèle et donc un changement de médiateur. Si la distance qui sépare le sujet et le médiateur est importante, *« le prestige du médiateur n'est pas engagé dans les désirs particuliers. Le Dieu est au-dessus des vicissitudes de l'existence » (p. 107).* Le désir est alors réinvesti sans fin dans un nouvel objet. Il s'agit ici du second cas de figure. La distance sociale et symbolique qui sépare le sujet et son médiateur est irréductible. De là, la déception qui suit l'appropriation de

l'objet convoité, se change en désir permanent d'acquisition de biens matériels.

Il y a donc des facteurs culturels à cette forme de surconsommation guadeloupéenne. L'accession à la propriété s'est réalisée conjointement à l'acquisition de la reconnaissance de l'appartenance à l'humanité. L'envie comme forme d'auto-conformisme au modèle dominant, et la systématisation du crédit à la consommation facilitent, encouragent cette consommation. Le médiateur du « désir triangulaire » est alors celui qui appartient à une classe sociale jugée supérieure. Si l'abolition a constitué un certain rapprochement du sujet et du médiateur, la distance sociale et symbolique qui les sépare contraint le sujet à investir perpétuellement de nouveaux objets de désir. Mais ce modèle de surconsommation entraîne également toute une nébuleuse d'effets collatéraux. Ultra-dépendance vis-à-vis des produits importés et des sources de revenus, obésité, sur-endettement, consommation à court terme, perte de repères, une liste exhaustive serait impossible. C'est pourquoi je m'intéresserai ici à la critique la plus courante et la plus englobante qu'il m'a été donnée d'entendre sur ce terrain : le problème de la déréalisation.

II. Importation et déréalisation

A. L'importation coutumière

Dès les premiers temps de la colonisation européenne de la Guadeloupe, et jusqu'à aujourd'hui, les biens importés forment une grande part des biens consommés. Si ce phénomène a connu des variations dans ses formes, il ne cesse de s'intensifier en terme de volume, depuis la départementalisation en 1946. De là, une première distinction s'impose. Il convient de différencier les produits importés qui entrent dans le domaine de la coutume, de ceux qui sont pensés comme étant liés à la *modernité*, à la contemporanéité.

Cette distinction entre la coutume et la modernité correspond plus volontiers à une classification opérante pour les agents culturels étudiés qu'à un outil d'analyse anthropologique. Elle mérite tout de même une attention particulière dans l'étude du modèle de consommation guadeloupéen. Dans l'article controversé « Inventer des traditions » qui est la reproduction de l'introduction à l'ouvrage collectif *The invention of tradition*, Eric Hobsbawm distingue la tradition de la coutume. La tradition y est définie comme :

> *« un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique […]. L'objet et la caractéristique des « traditions », y compris des traditions inventées, c'est l'invariabilité. Le passé réel ou fictif, auquel elles se réfèrent, implique des pratiques stables, formalisées de manière normatives, se prêtant à la répétition. » (1995)*[21]

Tandis que la coutume,

> *« a la double fonction du moteur et du volant. Elle n'exclut pas, jusqu'à un certain point, l'innovation et le changement, quoique de toute évidence l'exigence d'un changement qui soit en apparence compatible avec ce qui le précède, voire identique à lui, lui impose des limites substantielles. Elle donne donc à tout changement désiré (ou à toute résistance à l'innovation) la sanction d'un précédent, d'une continuité sociale et d'une loi naturelle telle qu'elle s'exprime dans l'histoire. » (Ibid.)*

Ce qui distingue , pour Hobsbawm, la coutume de la tradition est donc la formalisation/adaptabilité d'une part, et le sens de ces pratiques. Le formalisme de la tradition joue un rôle dans sa perpétuation, tandis que l'adaptabilité de la coutume en joue un autre. Mais la distinction entre société traditionnelle et société moderne qui inspire cet article me semble désuète dans l'analyse de sociétés, qu'elles soient contemporaines ou antérieures. La tradition, entendue dans ce sens, se caractérise par la fixité du sens et des pratiques dans un contexte temporel différent, la coutume étant adaptable au changement social et culturel. En réalité, la tradition ici est entendue au sens de folklore et la coutume au sens de tradition. Colette Maximin, met en avant l'aspect de la rupture, de la réactualisation d' *« un monde disparu »* dans le terme de folklore. Elle le définit en opposition à la tradition qui incarnerait la continuité, *« la permanence des connexions » (1988 : 8)*. En un sens, le folklore expose, et la tradition se vit, renvoyant à deux types distincts de relation au passé. Le thème de la continuité/rupture présent chez les deux auteurs me semble opérant pour analyser ce qui suit, mais pour contourner l'ambivalence sémantique du terme « tradition », j'emploierai les termes de « folklore » et de « coutume ». Ce qui m'intéresse ici est la coutume comme expression d'une certaine continuité culturelle. Cette continuité doit être comprise comme un lien, la coutume n'est pas seulement une reproduction, c'est une réélaboration permanente qui est entendue comme telle parce qu'elle fait sens dans le présent.

Aujourd'hui, le modèle de consommation basé sur l'importation semble, en partie, être passé dans le domaine de la coutume. Je ne prendrai qu'un exemple ici parmi tant d'autres, celui du *bokit*. Le *bokit* est un beignet fourré proprement guadeloupéen. Dans toutes les communes, sur les places publiques, les parkings, le bord des routes, on trouve des camions qui fabriquent et vendent des *bokit*. Ce beignet est très prisé des Guadeloupéens comme des touristes. À l'origine c'était un beignet

[21] La version électronique de cet article n'a pas de pagination.

composé de farine de blé, d'eau, de bicarbonate de soude et de matière grasse, fourré de chiquetaille[22] de viande ou de poisson avant d'être refermé comme un chausson et frit. Il était consommé principalement le week-end ou les jours de fêtes. Aujourd'hui, la forme la plus répandue est un beignet rond d'une douzaine de centimètres de diamètre et parfois plus, mais fourré après cuisson. Il se décline sous diverses formes, associant généralement divers ingrédients tels que des œufs au plat, du steak haché, du jambon, des saucisses de Strasbourg, du fromage râpé, de la chiquetaille de poulet ou de morue auxquels sont ajoutés de la salade verte et des rondelles de tomate. Le tout peut être agrémenté de ketchup, moutarde, mayonnaise, vinaigrette et/ou piment selon les goûts. On trouve également des variantes végétariennes aux légumes, au mouton, au hareng et bien d'autres encore.

Le *bokit* est un en-cas coutumier en ce qu'il perdure dans le temps, est propre à la Guadeloupe, et s'adapte aux habitudes alimentaires des différentes générations. Il obéit à une certaine stabilité puisque la recette du beignet et le savoir-faire requis pour sa préparation ne changent pas, tout en faisant l'objet d'innovations ou d'adaptations entrant ainsi dans la lignée des *fast-food*. Si c'est un produit coutumier, ce n'est pas pour autant un produit local. Seuls les œufs, le poulet, les crudités et le piment sont produits en Guadeloupe. Mais bien souvent, même lorsqu'il s'agit de ces produits, les personnes qui fabriquent des *bokit* achètent leur équivalent importé pour des raisons de rentabilité économique. Cet exemple montre que l'importation s'est inscrite au cœur de la coutume. Il en va de même pour la composition des acras de morue et de nombreuses autres spécialités culinaires. Bien des objets coutumiers obéissent à la même norme. Ainsi, le tissu madras avec lequel sont confectionnés les habits folkloriques et coutumiers caribéens n'ont ni été imaginés, ni produits dans les Caraïbes. Les « bijoux traditionnels antillais » sont eux aussi sujets à ce phénomène. Donc il y a une véritable extranéité des biens de consommation qui s'est inscrite au cœur de la coutume. Celle-ci s'est construite dans un contexte où l'importation est la base du modèle économique, tant au niveau de la production qu'au niveau de la consommation. Ainsi la coutume n'est pas immédiatement liée à la notion de terroir, de territoire, ni de spatialité, mais à des paramètres usuels et temporels.

Aujourd'hui la Guadeloupe, par l'intermédiaire de la France, est entrée dans le marché commun de l'Union Européenne. Les habitudes de consommation sont tournées de plus en plus systématiquement vers les produits importés. Les supermarchés et grandes chaînes de commerces (alimentation, textile, bricolage, articles de sport, matériaux de construction, automobile, décoration, jardinage, hifi, vidéo, pharmaceutique, et dans quasiment tous les secteurs de produits) ont fleuri

[22] La chiquetaille est une préparation de viande ou de poisson haché et grillé avec des herbes, de l'ail, du piment, etc., selon la personne qui la prépare.

dans toute la Guadeloupe. Les supermarchés sont quotidiennement remplis de personnes venue se ravitailler en produits européens. Dans les chariots, se retrouvent la plupart du temps des produits laitiers (fromage, crèmes, yaourts, laits...), consommés depuis longtemps par la population, mais dont la variété des produits disponibles et leur accessibilité ont récemment augmenté de façon importante. On trouve également dans ces chariots une grande quantité de produits à base de blé qui n'est pas cultivé en Guadeloupe (pâtes, farine, biscuits, semoule, pâte feuilletée...), des fruits et légumes importés d'Europe et consommés quotidiennement eux aussi. Ces grandes surfaces offrent les mêmes produits que l'on trouve en Métropole auxquels sont ajoutés des produits que l'on trouve localement, mais qui souvent sont importés d'îles voisines et d'Amérique centrale. Aux rayons « produits du monde », appellation qui s'est substituée à celle de « produits exotiques », on y trouve, comme c'est le cas dans les magasins Carrefour, des produits d'Asie, d'Amérique centrale, d'Amérique du sud ou d'Afrique du nord. Les produits européens et nord-américains ne font pas partie de cette catégorie et forment l'essentiel des produits disponibles dans ces grandes surfaces. Le poisson surgelé provenant de tous les océans que l'on trouve dans ces grandes surfaces, coûte environ la moitié du prix de celui, fraîchement pêché, que l'on peut se procurer sur les marchés. La viande produite en Guadeloupe, comme les œufs, est l'un des rares produits qui résiste encore à la concurrence avec son équivalent importé. Mais parce qu'elle est produite en quantités insuffisantes par rapport à la demande de la population, cela ne gêne en rien son importation.

B. La déréalisation contemporaine

Parallèlement à cela, l''idée ou le sentiment qui ressort de façon presque systématique de mes discussions informelles et des entretiens, est l'aspect déréalisant de ce modèle de consommation. Suite à mon entretien avec R[23], artiste dessinateur, celui-ci m'a expliqué dans la discussion informelle qui a suivi l'entretien enregistré : *Presque du jour au lendemain on a interdit aux gens de tuer les bœufs et de les vendre chez eux. Il fallait aller à l'abattoir. En même temps on a fait entrer Mac Donald et KFC, beaucoup de produits de l'extérieur, alors forcément, au bout d'un moment, on se demande qui on est ! Le mode de vie traditionnel a été complètement dévasté par l'occidentalisation. La consommation de masse qui est arrivée d'un coup a fait qu'il y a une perte de repères. Forcément !*. Notons tout de même que la population guadeloupéenne bénéficie d'un certain espace de liberté, une certaine marge de manœuvre. Ce modèle de consommation tourné vers l'importation, s'il est largement dominant, n'est pas le seul en vigueur dans la réalité, c'est ce que nous verrons au fil de cette recherche.

[23] Entretien effectué le 14 octobre 2010, au Musée de l'Herminier à Pointe-à-Pitre. L'entretien s'est déroulé en créole, et la discussion qui a suivi, en français.

Il y a donc ici une extranéité des biens de consommation qui est légitimée par la coutume, et une extranéité concernant d'autres biens qui est pensée comme portant atteinte à l'identité et à la culture parce qu'elle est associée à une forme d'occidentalisation et à la consommation de masse. La perception du phénomène d'importation dans l'étude de la consommation guadeloupéenne semble donc conjuguer un rapport particulier au temps et à l'espace donnant lieu au sentiment de déréalisation, de perte de repères.

La consommation de produits externes liée à l'occidentalisation des modes de vie, apparaît comme l'un des symptômes de l'aspiration au développement. S. Latouche écrit :

> *« Le bien-être canalise tous les désirs (le bonheur, la joie de vivre, le dépassement de soi...) se résume à quelques dollars supplémentaires... Ainsi s'universalise l'ambition au développement. Le développement, c'est l'aspiration au modèle de consommation occidental, à la puissance magique des Blancs, au statut lié à ce mode de vie. Le moyen privilégié de réaliser cette aspiration est évidemment la technique. Aspirer au développement veut dire communier dans la foi en la science et révérer la technique, mais aussi revendiquer pour son propre compte l'occidentalisation, pour être plus occidentalisé afin de s'occidentaliser encore plus. » (2005 : 44-45).*

La notion de développement comme projet, semble naître de l'universalisation de la pensée évolutionniste, engendrant des pratiques de mimétisme du modèle des pays dits « développés ». Les comportements qui en découlent apparaissent d'autant plus légitimes à la population que l'assimilationnisme décrit par Chathuant (2001), ce cadre de pensée qui se caractérise par l'identification à la population française des habitants des « vieilles colonies » françaises, est prégnant.

A. Lucrèce, L.-F. Ozier-Lafontaine et T L'Étang ont décrit ce phénomène en Martinique :

> *« il* [l'article importé] *est le signe du progrès, de la mode, de l'efficacité, de la qualité biologique et écologique. En un mot, il est le signe de la participation individuelle à la marche frénétique vers le progrès de la planète. Il rassure sur le bon choix, celui d'être du côté des plus forts. [...] Progressivement l'article importé efface de la mémoire gustative du consommateur habitant les sociétés placées en hyper dépendance le goût de l'objet endogène, puis subrepticement il s'intègre à son idéal du moi, au point d'envahir progressivement sa conscience de soi et de l'attacher au système qu'il représente, c'est-à-dire le système maître d'œuvre de l'économie contenairisée. » (2009 : 70).*

En d'autres termes, ce mode de consommation donnerait lieu à l'assimilation de goûts, de sens

et de conscience que les biens importés véhiculent. Le produit importé introduirait une modalité particulière du lien à l'autre, à soi et à la société. Il tient alors le rôle de support de l'assimilation, par le sujet désirant, de l'être du médiateur/modèle. De plus, ces auteurs soulignent là un point essentiel, la valorisation de la consommation de produits importés annihile la nécessité d'un système de production autochtone. L'économie guadeloupéenne n'est pas basée sur la production-consommation, mais sur le change transfert public-bénéfices privés réexportés (Glissant, 1997 : 98 et suivantes). C'est ainsi que les contraintes externes et la dépendance vis-à-vis d'agents exogènes s'accroissent. La présence française en Guadeloupe semble alors nécessaire parce qu'elle apporte une hausse significative du niveau de vie. Elle est garante de la participation idéelle au développement.

Il convient cependant d'ajouter une précision permettant de mieux comprendre à la fois la symbolique du produit importé, et le phénomène de déréalisation. Depuis quelques années, plusieurs scandales sanitaires ont éclaté concernant la pollution des sols et des eaux en Guadeloupe. L'utilisation d'un pesticide, le chlordécone, a été interdite en France en 1990 en raison de sa toxicité, et en 1976 aux États-Unis. Il a pourtant continué à être utilisé dans ces territoires jusqu'en 1993, les lobbies de l'agroalimentaire ayant obtenu une dérogation légale. Plusieurs plaintes ont été déposées en Guadeloupe et Martinique ces dernières années pour que la lumière soit faite sur cette affaire. Plusieurs études scientifiques sont menées pour évaluer la pollution des sols et des eaux et l'impact de l'exposition des Hommes. La particularité de ce pesticide est donc sa forte toxicité, mais aussi le fait que celui-ci ne se dégrade pas entraînant une pollution durable et des effets à long terme sur les individus exposés. À ce jour aucune procédure judiciaire établissant des responsabilités n'est en cours, et l'épandage aérien d'autres pesticides à proximité des logements ruraux continue. J'ai moi-même été témoin d'un épandage en octobre 2010, lorsque je résidais dans une maison à Goyave jouxtant un champ de bananes. Les maisons guadeloupéennes n'étant pas construites pour fermer hermétiquement, les produits chimiques sont entrés dans la maison dégageant pendant plusieurs heures une odeur nauséabonde. Pendant plusieurs jours les chats de la maison, les insectes, crapauds et oiseaux ont déserté les lieux. Notons par ailleurs que ces champs se situent à quelques centaines de mètres du bord de mer. De plus, il n'y a pas de système de tout-à-l'égout en Guadeloupe, aussi le plus couramment, les eaux usées des maisons sont rejetées directement dans le jardin ou dans des fosses septiques. Parallèlement à cela, des produits ménagers de consommation courante, toxiques et non-biodégradables, ont été introduits dans l'archipel depuis des années. Les produits ménagers et d'hygiène biologiques et/ou biodégradables ne sont par ailleurs pas très accessibles et relativement chers. Il y a donc aujourd'hui un problème de pollution que les collectivités tentent d'enrayer, mais qui est installé et qui perdure. La population a de moins en moins confiance, d'un point de vue

sanitaire, dans l'eau du robinet et dans les produits issus de l'agriculture locale, ce qui encourage fortement la consommation de produits importés. La déréalisation se manifeste également par le manque de confiance sanitaire envers les produits locaux. Le produit importé est donc imaginé plus sain que le produit local, même si la pollution des sols et des eaux touche différentes régions du monde.

Lorsqu'un modèle de consommation change, c'est tout le mode de vie qui est affecté. J m'expliquait en avril 2011 : *Y a 20 ans, personne dans le quartier n'avait de voiture. Tout est arrivé d'un coup alors après toutes ces privations, toute cette misère, les Guadeloupéens étaient près à adopter tout ça. Pour ma mère la vie est vraiment plus facile aujourd'hui mais c'est pour les générations d'après que ça pose problème. Ils ont gagné le confort et à côté les pertes ne sont pas si graves à leurs yeux. Alors oui ! Y a une perte, parce qu'ils n'ont pas vraiment amélioré leur vie. Ma mère est stressée, elle n'avait pas ces problèmes avant, ma grand-mère elle ne se fait pas de souci, mais le stress va avec ce nouveau mode de vie, le travail, les voitures, les embouteillages, les factures, et le reste*[24]. L'objet importé est le vecteur de la symbolique évolutionniste du progrès et du développement, c'est la raison pour laquelle il a tant de succès. Mais il porte en lui également un aspect déréalisant quand il incarne les valeurs de la contemporanéité et non celles de la coutume. Il porte les valeurs de l'autre. La modernité est ici perçue comme irréductiblement différente, voire opposée à la coutume, elle représente même une menace pour celle-ci. C'est là toute l'ambivalence du progrès et du développement. Ces concepts représentent un *plus*, un *mieux*, mais véhiculent en même temps des valeurs sociales et identitaires autres. Dans une telle optique, le progrès et la contemporanéité constituent une menace sur l'identité du groupe. La déréalisation, la perte de repères et la menace de dilution culturelle qui en découlent seraient ainsi associées à la contemporanéité.

Le second aspect de la déréalisation, qui est lié au premier, se rapporte au mimétisme. Ici, le médiateur n'est pas un *autre social* comme dans les cas précédents, mais un *autre culturel*. La médiation s'internalise au fil du temps et la proximité entre le sujet et le médiateur n'en est que plus problématique car, comme le note R. Girard, l'aboutissement du désir métaphysique est la mort du sujet. Parce que le désir constitue en premier lieu le désir d'être un autre, plus le médiateur se rapproche, plus ce désir s'accroît et plus le sujet désirant disparaît comme altérité et se confond avec son médiateur. La déréalisation s'apparente alors à une forme de conscience du processus de sa propre disparition en tant que sujet culturel. Elle est un déplacement du modèle de référence vers un autre culturel. Un exemple éclairant nous permettra de comprendre les implications d'un tel

[24] J s'est exprimé en français.

phénomène.

Pendant le mouvement de grève de 2009, le LKP, parmi de nombreuses revendications, a négocié une baisse des prix de 100 « produits de première nécessité ». Ces produits présentés comme étant de « première nécessité », sont les mêmes produits qui figurent dans le « panier de la ménagère » français. Ainsi, que l'on se trouve en Guadeloupe ou en Métropole, les nécessités premières de l'individu ou de la famille, seraient plus ou moins les mêmes en terme de biens matériels de consommation. J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec Alain Plaisir, responsable du Bureau d'Études Ouvrières, association qui a assuré l'observation de l'évolution des prix depuis 2009. J'ai souhaité l'interroger sur l'élaboration de cette liste de produits :

Moi : « Pourquoi il n'y a que des produits de marque dans les produits que vous avez relevés dans les supermarchés ?
AP : Et bien parce que c'est ça qu'il y a ! C'est ça qu'il y a nous avons pris les magasins, nous avons essayé de prendre des choses que nous consommons. Donc euh, quand on regarde l'huile c'est quel nom déjà, Luilor
Moi : Il n'y a pas d'autres produits en magasin ?
AP : Si, il y a deux types de magasins. Il y a des discount, qui la plupart du temps en ont, tu as Écomax, mais les autres c'est des marques ! Nous prenons ce qui est distribué ! Alors prenons par exemple Écomax c'est pas des marques, la plupart du temps à Leader Price, Mais à Destrellan [le plus grand centre centre commercial de Guadeloupe abritant l'enseigne Carrefour] et à Millénis [le deuxième plus grand centre commercial de Guadeloupe abritant lui aussi l'enseigne Carrefour] c'est des marques. Donc nous prenons ce qui est dispo quoi !... Euh, ce qui doit être dit aussi c'est que évidemment avec un recul il y a des gens qui peuvent nous dire : ouais mais pourquoi vous avez fait la liste comme ça ? Mais il faut savoir que ça a été très très vite ! C'est-à-dire que nous__[25] contrairement à une certaine cadence, même actuellement il y a des gens, nous avons été tellement performants qu'ils ont pensé que ça fait au moins cinq ans que nous préparons ça et que nous travaillons dans la clandestinité, en cachette nous étudions les dossiers et allons râler comme ça. Non c'est pas vrai, c'est que nous, nous connaissions nos dossiers, par le travail l'un qui va faire l'eau, il connaît le problème de l'eau parce que depuis des années les parents coupent l'eau, un autre connaît un autre problème, moi c'est la vie chère parce que nous travaillions là-dessus. Et quand nous l'avons faite, nous nous sommes dépêchés, nous avons fait une liste nous leur avons donné une liste tout ça parce qu'il fallait que l'État accepte une liste pour dire : bon voilà ces produits-là on veut que ça

[25] En raison des bruits parasites enregistrés, certains mots se révèlent inaudibles et sont signalés comme ceci.

baisse, donc c'est allé très très vite ! Donc bon, nous avons peut-être fait des erreurs, mais nous avons fait vite pour ça. »
Notons que dans les supermarchés Guadeloupéens les produits de la marque du distributeur (carrefour, champion, casino...) sont extrêmement rares en rayon alors qu'ils apparaissent dans toutes les grandes surfaces métropolitaines.

À partir de cet extrait, deux points semblent traduire le fait de se conformer au modèle français. Tout d'abord, il y a le choix des produits. Certes, le contexte semble avoir déterminé le choix de cette liste, mais cela paraît conforter l'aspect pulsionnel, la spontanéité du phénomène. Cette liste ne comporte pas de biens produits localement et certains produits consommés régulièrement au niveau local mais pas au niveau national, ne sont pas présents. Ainsi, la crème fraîche fait partie de cette liste, quand le lait de coco en est exclu. Les pâtes, les yaourts, la purée en flocons, les produits défrisant les cheveux, les jus de fruits importés, la mayonnaise, la compote de pommes, le pain de mie ou les céréales pour petit-déjeuner font ainsi partie des « produits de première nécessité » désignés en 2009. Par ailleurs, le fait que des produits défrisant les cheveux apparaissent sur cette liste est à la fois surprenant et révélateur d'une certaine forme de mimétisme. Ces produits, comme tant d'autres, ont été référencés parce qu'ils sont consommés, appropriés par les consommateurs. Ils véhiculent ainsi une part de la culture de l'autre dans l'espace social et symbolique. Et leur qualification de produits essentiels, basiques, pose la question des modèles de référence. Ce mimétisme, entraînant un sentiment de déréalisation, est un déplacement du modèle de référence vers un autre culturel.

Le second point est la focalisation sur le supermarché. L'étude de l'évolution des prix aurait pu être effectuée auprès de différents types de commerces. Mais le supermarché constitue, dans le modèle français, le repère de la consommation. En France il est le lieu privilégié et concentre une grande part des courses alimentaires ou régulières des ménages. Or, en Guadeloupe, s'il est un lieu de consommation hautement fréquenté, il ne constitue pas *le* lieu privilégié de la consommation. Les petits commerces, marchés, échanges et dons limitent l'hégémonie du supermarché comme lieu de consommation. Ce choix de fixer l'attention sur le supermarché et d'y établir une certaine liste de produits relèverait alors d'une perception biaisée de la consommation guadeloupéenne, celle d'un modèle de consommation perçu au travers du prisme du modèle français. Et c'est à cela que fait référence le terme de mimétisme, il relève à la fois de catégories mentales, d'une perception de la réalité, et de comportements sociaux.

E. Glissant souligne l'ambivalence du phénomène dans les sociétés antillaises :

> *« La pulsion mimétique est peut-être la violence la plus extrême qu'on puisse imposer à un peuple ; d'autant qu'elle suppose le consentement (et même, la jouissance) du mimétisé. Cette dialectique abolit en effet la forme de la violence dans la forme de la jouissance. » (1997 : 105-106).*

La consommation de biens associés à la contemporanéité est perçue comme une perte identitaire, et dans le même temps, la négociation de la baisse des prix de ceux-ci révèle la volonté de faciliter l'accès à ces produits. Il en va de même pour ce qui est des supermarchés. Considérés comme les temples de la consommation de masse et du modèle de consommation occidental, ils constituent une cible privilégiée pour des revendications anticapitalistes. Pourtant, leur accès est revendiqué lorsque sont formulées des revendications consuméristes. Ainsi, ce modèle de consommation est critiqué par l'aspect déréalisant des pratiques et des biens qu'il implique d'une part, mais il est également désiré dans la mesure où un accès facilité à ces pratiques et à ces biens est réclamé. De cette façon, violence et jouissance, contrainte et consentement s'organisent dans la perception du modèle de consommation, donnant lieu à ce que l'on pourrait qualifier de schizophrénie du consommateur. Deux systèmes de valeurs opèrent conjointement, de façon discordante.

Donc la déréalisation ressentie dans les représentations et pratiques de la consommation, résulterait de deux phénomènes conjoints. Le premier est le déplacement vécu de la coutume à la contemporanéité. L'une et l'autre étant perçues comme radicalement différentes et exclusives. La contemporanéité porterait atteinte à la coutume et constituerait donc une menace identitaire. Dans cette perspective, le temps serait un facteur de perte, de dilution culturelle. Le second phénomène est celui d'un déplacement spatial. Le mimétisme, qui correspond à un décentrement de soi vers un autre, à un rapprochement problématique entre le sujet et le médiateur de son désir, est également envisagé comme un facteur de désintégration culturelle. La population s'auto-domine alors selon le système de valeurs de l'autre, plus qu'elle n'est dominée directement par l'autre. Elle n'est plus simplement passive dans sa domination, mais participe à celle-ci. Cela ne signifie pas qu'elle y consente, mais que les frontières entre dominants et dominés présentent aujourd'hui une certaine labilité. Cela met en évidence la problématique caractéristique de l'assimilé étudiée par F. Affergan. L'*« autre dominant »* a été intériorisé, intégré en soi, mais cette partie n'est pas identifiée comme faisant partie de soi, elle est définitivement marquée par l'altérité. Ainsi, l'assimilation consisterait à *« la création symbolique d'un ennemi intérieur à soi » (1983: 2).* Pour mieux comprendre ce sentiment de dilution et les formes qu'il revêt, il est nécessaire de s'intéresser à la recherche d'authenticité culturelle qui se développe de façon conjointe.

III. À la recherche d'une authenticité culturelle.

A. La promotion de la localité

Ces dernières années, la consommation de produits locaux a acquis une valeur positive dans cette société qui valorisait jusqu'alors les produits provenant de l'extérieur. Cette tendance ne date pas de la grève de 2009, elle l'a accompagné. Du débat lors de la rentrée scolaire de 2010 sur la provenance des produits alimentaires proposés dans les cantines au développement de l'artisanat, en passant par le développement récent de la recherche pharmaceutique inspirée de l'usage traditionnel médicinal des plantes, les Guadeloupéens semblent de plus en plus nombreux à s'intéresser à la valorisation des ressources de leur territoire.

Mais ce qu'on qualifie de local ne doit pas simplement être analysé en terme de territoire. Pour A. Appadurai :

> *« la localité est avant tout une question de relation et de contexte, plutôt que d'échelle ou d'espace » (2005 : 257).*

C'est une catégorie, une représentation de la pensée. En cela l'idée de localité est liée aux sentiments d'immédiateté sociale et d'identification mais n'est pas forcément reliée directement à un territoire déterminé. À partir de là, nous pouvons distinguer, dans la consommation de produits locaux telle qu'elle se manifeste en Guadeloupe, les *produits identitaires*, des *produits territoriaux.* Dans la réalité, la distinction n'est pas toujours faite, mais elle est efficiente dans l'analyse en raison des différentes fonctions et implications que revêt la consommation de ces deux types de produits.

Les *produits identitaires* ont un succès certain auprès des consommateurs et leurs déclinaisons sont extrêmement variées. Ce sont par exemple, les cartes des deux îles principales de la Guadeloupe (Grande-Terre et Basse-Terre) que l'on trouve sous forme d'auto-collants de voiture, de bijoux, de tatouages, sur des chaussures, des vêtements, des nappes, des tissus, des sacs etc. Les bijoux sont par ailleurs des biens de consommation courants et les cartes y sont appliquées sous toutes leurs formes : pendentifs, bracelets, boucles d'oreille, chaînes de cheville, de taille, de main, bagues ; et cela dans toutes les matières possibles : or, argent, plaqué or, acier, coquillages, matières végétales etc. Ce qui caractérise un *produit identitaire*, c'est qu'il est le vecteur matériel de l'expression d'une appartenance identitaire sans être relié à un processus de production territorialisé en Guadeloupe. Ces biens sont fabriqués en Chine, en France ou ailleurs, et ni les matériaux, ni la chaîne de production ne proviennent de Guadeloupe. C'est le cas des *mika*, ces chaussures ouvertes en plastique tant

appréciées de la population, et de certains produits artisanaux qui sont importés d'Asie, des Amériques, ou d'Afrique. Le *bokit* en est un exemple culinaire. Lorsque l'on consomme ces produits, l'identitaire devient un produit marchand et le corps un lieu d'exposition de l'identitaire. Mais cela ne concerne pas uniquement le corps, les voitures ou l'intérieur des maisons sont également touchés. Le quotidien est empli de ces *produits identitaires*, c'est ainsi que l'on consomme *l'idée Guadeloupe* sans consommer guadeloupéen.

L'appellation « produit local » n'est soumise à aucune norme, à aucun contrôle et c'est la raison pour laquelle il est possible de trouver des produits vendus comme des produits locaux tout en étant importés. C'est le cas de chips de patates douces et d'ignames qu'un ami avait trouvées début 2010 dans un *lolo*[26] de Petit-Bourg. Ces chips étaient rangées dans un rayon portant en en-tête la mention « chips locales ». Elles correspondaient en effet à la notion de localité puisqu'elles étaient artisanales, produites en petite quantité, et faites à base de racines que l'on trouve en Guadeloupe, mais elles avaient été fabriquées en Guyane. C'est aussi le cas de certains articles vendus dans la rue Saint-John Perse à Pointe-à-Pitre, haut lieu de la vente de produits artisanaux en Guadeloupe. S'ils arborent des cartes de la Guadeloupe et sont, pour la plupart, produits artisanalement, certains sont importés d'autres régions du monde et peuvent avoir été fabriqués de façon industrielle. L'objectif est d'exposer son appartenance identitaire, de la revendiquer, mais la consommation de ces produits ne remet pas en question le mode de consommation basé sur l'importation, bien au contraire elle l'encourage par l'ouverture de ce nouveau marché. En cela l'idée de localité n'est pas forcément directement territorialisée.

Les *produits territoriaux*, quant à eux, se caractérisent par leur ancrage territorial dans l'archipel guadeloupéen, tant au niveau des matières premières que du travail de transformation lorsque c'est le cas. Ces produits sont moins divers en raison de l'étendue des ressources disponibles et se concentrent essentiellement autour de produits agricoles, bruts ou transformés, et de produits artisanaux ou semi-industriels non alimentaires. La demande de ces produits est importante, leurs échanges ne sont pas forcément marchands, et lorsqu'ils le sont, ils ne sont pas nécessairement *formels* ou déclarés. La commercialisation et la consommation de ces produits ont pour fonctions essentielles d'encourager la production guadeloupéenne, et de produire des *« sujets locaux »* pour reprendre l'expression d'Appadurai (2005, chap. VIII). Les *« sujets locaux »* sont des acteurs sociaux qui s'inscrivent dans un territoire, une certaine unité culturelle, et qui reproduisent et transmettent cette

[26] Le *lolo* est un petit commerce de proximité rural dans lequel on ne trouve souvent que le strict minimum. Il est aussi un point de rencontre des habitants du voisinage.

socialité. Ici l'aspect territorial est essentiel puisque ce sont ses ressources qui sont valorisées et servent de socle à l'identification. Le miel, les cassaves[27], les « jus locaux », les sorbets, les farines de racines diverses, les poissons et crustacés, etc. les *produits territoriaux* alimentaires sont très variés. L'objectif du développement d'un tel marché, qu'il soit *formel* ou *informel*, est de renverser la logique de l'importation. L'idée est de cesser de convoiter à l'autre ce qui nous fait défaut, et d'exploiter les ressources – matérielles, immatérielles et humaines – dont nous disposons. Produire de la localité dans un tel contexte consiste à renouer avec des éléments d'identification internes, et à se repositionner dans son rapport à l'autre, en tentant de réduire sa dépendance matérielle et identitaire.

Pour les défenseurs de la consommation locale territorialisée, elle apparaît comme un moyen de diversifier la production guadeloupéenne, en l'orientant vers les besoins de la population. Élie Domota explique à ce sujet :

« l'agriculture dans un pays normal, on plante pour nourrir les habitants du pays. La France produit du lait, du blé, du maïs, des pommes de terre pour nourrir les Français et ils vendent à l'extérieur le surplus. Nous on fait des bananes pour l'exportation, et on fait du sucre pour l'exportation. Normalement nos principales productions ce serait pour nous nourrir. Nous avons une vraie agriculture coloniale. Et une colonie elle est là pour servir la Métropole, la Mère Patrie et non pas pour se développer, elle est là pour enrichir la Mère Patrie et pour lui fournir ce dont elle a besoin. Alors comme c'est là, ils ont eu besoin de personnes pour jouer au football, ils ont eu besoin de personnes pour travailler dans les hôpitaux, la poste dans les années soixante[28], ils ont besoin de personnes pour faire de l'athlétisme, tu vois ? Ils n'ont pas besoin de personnes pour faire autre chose hein, parce que là y a pénurie d'emplois alors ils n'ont plus besoin de personne ! Ce qui intéresse la France c'est le pays ! ».

Donc consommer local devient un acte politique dans la mesure où cela relève d'une remise en question du modèle de production et appelle à une réorganisation de celui-ci. L'objectif est de développer un système de production autochtone orienté vers la satisfaction des besoins internes, et

[27] Les cassaves sont des galettes confectionnées à partir de farine de manioc et d'eau, cuites sur une poêle en fonte au feu de bois. Elles constituaient une part importante de l'alimentation des esclaves. Aujourd'hui, elles se consomment nature ou farcies de noix de coco râpée ou de confitures de banane, goyave ou autre.

[28] En 1963, le BUMIDOM (BUreau pour les Migrations Intéressant les Départements d'Outre Mer) fût créé pour pallier la forte croissance démographique associée à une insuffisance d'absorption de la population active dans les marchés du travail des DOM, et pour combler un besoin de main-d'œuvre en Métropole. De 1963 à 1980, le BUMIDOM a organisé environ 160 000 migrations selon les chiffres officiels. Ces migrants ont occupé essentiellement des emplois subalternes (employés, ouvriers, personnels de service...). Le BUMIDOM a été supprimé en 1982, le gouvernement au pouvoir constata entre autres, les difficultés d'insertion des migrants en Métropole, les conséquences de cette migration massive de main-d'œuvre sur le développement des économies locales et une forte baisse de la natalité des sociétés de départ. Sur ce sujet, voir CONSTANT F. « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n°3, 4° trimestre 1987, pp. 9-30.

ainsi réduire la dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Notons tout de même qu'en ce qui concerne les produits de l'agriculture, le don-échange non marchand entre voisins ou entre amis est très répandu, ce qui rend difficile l'évaluation réelle de la production. Ceci a fait dire au journaliste qui présente les informations sur la chaîne télévisée Guadeloupe Première au mois de mars 2011 : *les Allemands consomment plus de bananes que les Guadeloupéens*. Cette affirmation n'a aucun sens puisque les bananes produites en vue de leur commercialisation, sont pour la grande majorité destinées à l'exportation. Dans la presque totalité des jardins particuliers on trouve au moins une variété de bananes. La Guadeloupe en compte des dizaines. Aussi, une part importante et non-chiffrable des bananes consommées en Guadeloupe sont issues d'échanges, de dons, et d'auto-consommation. De plus, il est bien connu, et notamment depuis le scandale du chlordécone, que les plantations de bananes industrielles ont recours à de nombreux – et dangereux – pesticides. Cette production est aujourd'hui ouvertement critiquée par la population parce qu'elle répond à des attentes exogènes et non endogènes.

Produire et/ou consommer local, dans la mesure où les produits en question sont territoriaux, est la mise en actes de la conscience du pouvoir politique que détiennent consommateurs et producteurs. Ces pratiques de consommation sont associées à un discours politique en termes de projet collectif et d'organisation sociétale. L'économie n'est pas un champ à part de la vie sociale, comme l'ont longtemps prétendu les théoriciens du système économique capitaliste. Le champ économique, pour reprendre l'idée de M. Godelier, est à la fois un domaine d'activités propre et un aspect propre à toutes les activités humaines (1965). C'est pourquoi les agents économiques sont toujours des agents culturels et politiques. Consommer ou produire revient toujours, volontairement ou non, à s'inscrire dans des rapports de pouvoirs au sein d'une collectivité, entre des collectivités. C'est soutenir des initiatives, des projets, c'est exprimer des choix. Consommer des produits locaux a parfois un coût. Lorsque l'échange est marchand, les produits locaux sont souvent plus chers que leurs équivalents importés. Aussi, assumer ce coût – quand il existe – est une façon de rompre avec la logique du surconsommateur *classique* qui consiste à acheter moins cher pour acheter plus. D'autant plus qu'en raison de l'importance du secteur *informel* de la circulation des biens, consommer local n'est pas consommer plus cher, bien au contraire. Le consommateur entre ainsi dans une autre logique qui privilégie la qualité, qui *re-personnalise* les échanges marchands et qui place ses besoins et désirs de consommation au service de la collectivité.

Cette tendance pourrait s'inscrire dans la lignée du mouvement des locavores, même si ce n'est pas revendiqué comme tel. Ce mouvement est né aux États-Unis il y a quelques années et le mot

est apparu lors de la Journée Mondiale de l'Environnement de 2005 à San Francisco à l'initiative de Jessica Prentice, cuisinière et écrivain. Ce mouvement compte de nombreux adeptes en Amérique du nord et en Europe et reste relativement peu étudié en milieu francophone, sans doute en raison de son jeune âge. Cependant, internet regorge de sites et de blogs français de toutes sortes concernant la consommation locavore. Les locavores tentent de prendre en compte des problématiques dites globales – comme l'impact environnemental des processus de production et de consommation alimentaires et les effets sanitaires, économiques et sociaux de ces processus – tout en essayant d'y apporter des solutions locales. C'est donc un mouvement qui naît du contexte contemporain, réinventant les relations entre le global et le local. Le principe de la consommation locavore est de consommer des biens alimentaires produits dans un rayon de 200 kilomètres au maximum, en privilégiant les fruits et légumes de saison et en réduisant les intermédiaires entre producteurs et consommateurs. L'objectif est de réduire l'utilisation de produits phytosanitaires et de pesticides, de limiter la consommation de carburants et le recours aux industries de transport, de réduire les emballages, mais aussi de soutenir les producteurs locaux. Ce mode de consommation a également pour but de privilégier la qualité et la traçabilité des produits, de respecter la diversité des écosystèmes en diminuant la monoculture, mais aussi de développer le lien social et la production locale. Cette démarche ressemble donc fortement à la valorisation de la consommation de *produits territoriaux* telle qu'elle se manifeste sur ce terrain. Pour saisir de plus près ce phénomène, je m'intéresserai ici particulièrement à l'artisanat guadeloupéen, qui ne concerne pas l'alimentation, mais qui semble émerger de la même intention.

B. La création d'une authenticité

Depuis mon premier voyage en Guadeloupe en 2006, j'ai pu constater une évolution importante de l'artisanat de bijoux et accessoires (sacs, chapeaux, objets de décoration, etc.) guadeloupéen. En quelques années les bijoux en graines, écorces, bois, calebasses etc. se sont démocratisés dans la population. Ces bijoux sont portés par tous les groupes de la population, indépendamment du statut social, des référents identitaires privilégiés, des ressources financières ou du sexe des personnes. C'est ainsi que les artisans se sont multipliés, les styles se sont diversifiés et complexifiés, et les prix se sont envolés. Aujourd'hui le travail de ces artisans va très loin dans la recherche et le travail des matières, des couleurs, et des formes. C'était au départ, majoritairement des rastas qui confectionnaient ces produits, mais aujourd'hui ce secteur de production s'est ouvert à toutes les parties de la population. Plusieurs d'entre eux m'ont expliqué que le travail de création et la conscience de la richesse des ressources disponibles sur son propre territoire font partie intégrante de la philosophie rasta, c'est pourquoi beaucoup de rastas sont artisans. Mais c'est en me rendant en

Martinique en mai 2011, que j'ai pris conscience de la spécificité de l'artisanat guadeloupéen. L'étude comparative présente un intérêt incontestable lorsqu'elle a pour but de mettre en valeur des spécificités, de faire émerger des réalités différentes et donc comparables, mais son intérêt est davantage descriptif qu'analytique.

Les 21 et 22 mai 2011, était organisé sur la place du marché de Saint-Pierre dans le nord de la Martinique, le treizième marché rasta qui a lieu annuellement à l'occasion de la fête de l'abolition de l'esclavage dans l'île. Le public était extrêmement varié. De nombreux rastas ont fréquenté ces lieux, mais aussi des personnes issues de tous milieux socioculturels. Beaucoup de familles et de couples, des groupes d'amis et des personnes de tous âges sont venus pendant ces deux jours. Le marché a ouvert le samedi matin vers 8 heures et s'est prolongé jusque vers 22 heures. Le dimanche, il a commencé vers 9 heures et s'est terminé vers 21 heures. La place, donnant sur la mer, comportait quatre rangées de stands avec deux allées principales. Celui-ci comprenait trois stands tenus par des Martiniquais et des Sainte-Luciens proposant de la nourriture et des boissons *ital* c'est-à-dire confectionnées essentiellement à partir de produits frais, sans produits provenant d'animaux terrestres et souvent sans sel, mais l'un des trois était totalement végétalien. Le premier proposait des pâtés créoles et boudins, aux légumes et au poisson. Le second proposait des jus de fruits frais, des sandwichs au pain complet aux légumes et au soja agrémentés de sauce-chien, une sauce aux herbes aux oignons, aux cives, à l'ail, au citron et à l'huile. Il servait également des pâtés créoles faits à partir de farine de manioc et fourrés aux lentilles et aux légumes. Le troisième servait des repas chauds de poisson grillé, frit ou en sauce, accompagné de pois et de riz ou de salade et des hamburgers au pain complet et soja servis avec des graines germées et une sauce au lait de coco citronné. Sur le côté, un peu à l'écart, se trouvait un camion proposant des frites et sandwichs à la viande. Plusieurs vendeurs ambulants proposaient des boisons fraîches stockées dans des glacières remplies de glace. Il y avait des vêtements importés d'Inde ou du Pakistan et d'Éthiopie, et des vêtements confectionnés par des couturières martiniquaises, en *wax*[29] ou en *wax* et en tissus unis avec des formes occidentales contemporaines. On pouvait également trouver des encens importés de la Dominique et des huiles de soin confectionnées à partir de végétaux caribéens. Certains stands proposaient des tissus *wax*, des objets de décoration, lampes, cadres, porte-encens, etc., confectionnés en bois, calebasses, écorces et graines de Martinique. Plusieurs stands vendaient des bijoux faits à partir de matières végétales (calebasses, écorces, bois et graines) ou les mélangeant avec d'autres matières dorées, argentées et des perles de verre et de plastique. La grande majorité des exposants était des Martiniquais, auxquels se mêlaient quelques Sainte-Luciens et un seul Guadeloupéen. Ce

[29] Le *wax* est un tissu imprimé, souvent aux couleurs vives, que l'on trouve communément en Afrique.

Guadeloupéen exposait des bijoux en matières végétales et exclusivement guadeloupéennes, des graines de Guadeloupe, et quelques accessoires comme des sacs et des ceintures en matières végétales. Il proposait à la vente une quarantaine de sortes de graines non-percées et qui pouvaient donc être plantées (*grèn blé*, *pwa chans*, *grèn légliz*, *wawa*, *grèn zanzibar*, *pwa gogan*, *kanik* grises et oranges, *grèn a kouwbaril*, *grèn a miwobolan*, *grèn a flanbwayan*, etc.).

Les styles martiniquais et guadeloupéen en matière de bijoux présentent des différences, toutes matières confondues, qui relèvent de goûts esthétiques différents. Tandis que la population martiniquaise arbore plus volontiers des bijoux discrets, fins, inspirés des modèles européens, la population guadeloupéenne a tendance à privilégier des bijoux plus gros, plus imposants, tant chez les femmes que chez les hommes. Aussi les hommes guadeloupéens portent plus de bijoux que leurs homologues martiniquais.

Au-delà de ces questions de proportion, ce sont les styles qui diffèrent véritablement. La création du bijou artisanal martiniquais part de l'esthétique du bijou européen (formes, matières, proportions) et introduit des matières martiniquaises (graines, calebasses et écorces). La création guadeloupéenne, quant à elle, semble créer une esthétique inspirée des matériaux guadeloupéens qui tranche avec l'esthétique européenne. La variété des pois et graines, ainsi que le recours à des techniques de teinte de certaines écorces, offraient à cet artisan guadeloupéen une grande variété de couleurs. Tandis que dans les bijoux proposés par des Martiniquais, certaines couleurs telles que le bleu, le violet ou le rose se retrouvaient plus volontiers dans des perles de plastique et de verre. Donc la première différence notable se situe au niveau du processus de création, l'un part d'une esthétique déjà établie et y intègre des matières nouvelles, l'autre part de la matière et crée une esthétique nouvelle. En ce sens, lorsque les Martiniquais adaptent ou réinventent, les Guadeloupéens créent. Le public de ce marché a vraiment apprécié le style de cet artisan qui se démarquait des styles proposés par les artisans martiniquais. Mais les différences de création tiennent également aux ressources inégalement disponibles et aux techniques de transformation employées. Lors de ces deux jours, une quantité importante des visiteurs ont manifesté leur surprise et leur engouement face à la grande variété des graines proposées par cet artisan guadeloupéen. Celui-ci exposait effectivement des graines bien connues en Guadeloupe, et plus rares en Martinique, voire inexistantes, ce qui lui a d'ailleurs permis de vendre une quantité impressionnante de graines pendant ces deux jours. Une partie de ses clients souhaitaient confectionner des bijoux avec ces graines, mais une partie importante envisageaient de les planter. Si certains des matériaux utilisés par les artisans proviennent d'arbres qui ont été plantés par l'homme, la grande majorité de ces matériaux provient de la cueillette dans les forêts de la Basse-Terre. Cela nécessite donc une connaissance suffisante du milieu naturel et de sa végétation. Par ailleurs, les forêts martiniquaises sont bien moins accessibles à l'homme que les

forêts guadeloupéennes, elles comportent des serpents, d'importants dénivelés, moins d'aménagements pour la baignade et les pique-niques, des roches assez tranchantes dans les cours d'eau, etc.

Au terme de cette comparaison, nous pouvons conclure que dans l'artisanat de bijoux et accessoires, un style proprement guadeloupéen a émergé[30]. Cette activité requiert et met en œuvre une connaissance du milieu naturel et de sa végétation, une activité créatrice d'une nouvelle esthétique guadeloupéenne, des techniques de travail spécifiques aux matières utilisées, et des valeurs de promotion et de transformation des ressources naturelles disponibles. En cela elle participe à la production de « sujets locaux », producteurs et consommateurs.

Cette nouvelle inspiration créatrice semble être l'effet de, et la contribution à *« l'éveil de la conscience nationale » (Fanon, 1970 : chap. IV)*. Selon Fanon, lorsque les activités créatrices *« abandonnent leur formalisme » (1970 : 171)*, se diversifient, inventent de nouveaux codes, expriment de nouvelles idées, il faut y voir l'expression d'une poussée révolutionnaire. Celui-ci écrit dans *Les damnés de la terre* :

> *« Formes d'expression inaccoutumées, thèmes inédits et doués d'un pouvoir non plus d'invocation mais de rassemblement, de convocation « en vue de ». Tout concourt à réveiller la sensibilité du colonisé, à rendre inactuelles, inacceptables les attitudes contemplatives ou d'échec. Parce qu'il renouvelle les intentions et la dynamique de l'artisanat, de la danse, et de la musique, de la littérature et de l'épopée orale le colonisé restructure sa perception. Le monde perd son caractère maudit. » (1970 : 172).*

Cette restructuration de la perception dépasse l'aspect simplement politique et correspondrait à opposer au mimétisme déréalisant, l'attitude créative. Et la relation mimétisme *versus* créativité pose nécessairement la question de l'authenticité.

Dans l'article « La fabrication de l'authenticité », R. A. Peterson se penche sur l'apparition de la musique *country* et la construction de la figure du *cowboy* aux États-Unis dans les années 1920, et notamment sur leur lien avec la recherche d'une authenticité musicale et culturelle états-unienne. Pour cet auteur :

> *« l'authenticité n'est pas un trait inhérent à l'objet ou à l'événement que l'on déclare « authentique », il s'agit en fait d'une construction sociale, d'une convention, qui déforme partiellement le passé. Un certain nombre de chercheurs ont montré que la mémoire collective est systématiquement infidèle au passé afin de satisfaire les besoins du présent. […] L'infidélité historique s'y construit à travers une série d'interactions et d'ajustements*

[30] L'informateur avec lequel je m'étais rendue au marché de Saint-Pierre y est retourné en 2013. Il m'a dit à ce propos que l'artisanat martiniquais avait beaucoup évolué depuis notre visite.

successifs entre des intérêts commerciaux d'un côté et un public de l'autre, et que jamais aucune des parties n'est en mesure d'imposer à l'autre sa définition de l'authenticité. » (1992 : 4-5).

Ainsi, l'authenticité comme forme d'instrumentalisation du passé ne serait pas seulement le fait de quelques agents sociaux, mais relèverait de l'interaction d'agents fort différents, c'est une construction partagée et négociée tant dans le processus que dans le produit de celui-ci. Cette construction répond à un besoin permanent de se positionner en tant que *« sujet local »* face aux changements de la société et d'agir sur ceux-ci. En cela, ce processus n'est pas lié à certaines sociétés, certaines cultures ou certaines temporalités particulières, mais au changement social de façon générale. Il est une réaction au changement, une tentative permanente de fixation de repères culturels partagés.

Lors d'une manifestation du LKP à Pointe-à-Pitre en octobre 2010, j'ai rencontré un homme de Saint-Claude (sud Basse-Terre) qui m'a dit ceci : *Pendant le mouvement, les gens ont vécu comme an tan lontan (avant), à faire le lait de coco, à consommer local, à cuisiner avec de la farine de manioc, des racines, chez moi on utilisait le charbon, c'étaient les vieilles personnes qui étaient les plus à l'aise ! Ça a fait réfléchir les gens*[31]. Si les personnes qui observent ce mode de vie habituellement sont minoritaires, tout le monde en Guadeloupe a retenu des anecdotes sur cette période de grève, de retour sur soi, entre soi. Lorsque l'on parle de la vie « *an tan lontan* » on fait référence en premier lieu à un mode de vie fondé sur la ruralité et le faubourg, cette excroissance urbaine à socialité rurale. L'urbanisation en Guadeloupe, est un phénomène récent et n'est pas lié à la ville telle que nous la concevons en Europe. La Guadeloupe ne compte d'ailleurs pas de villes, mais des bourgs. Il y a bien certaines grandes agglomérations comme Pointe-à-Pitre ou les Abymes, mais le bourg et la ville se distinguent par leur organisation de la spatialité.

L'organisation spatiale du bourg guadeloupéen diffère de celle de la ville française, et même martiniquaise. La ville est organisée par rapport à un centre dans lequel on trouve les principaux commerces, marchés, parfois des rues piétonnes, un ou des lieux de cultes, administrations et services. Le centre forme le noyau de la ville et est entouré par un espace dit périphérique qui correspond généralement à l'extension historiquement postérieure de la ville. Le bourg, quant à lui, ne présente pas de centre en tant que tel, son noyau est éclaté. Il peut être multiple, ou parfois réduit à un segment de la route principale qui traverse le bourg. La ville obéit à une certaine organisation-type de la spatialité organisée selon le principe de centralité, tandis que le bourg est une sorte d'agglomérat relevant davantage du principe de l'éclatement. Le faubourg n'est pas à proprement parler une

[31] Cette discussion a eu lieu en français.

périphérie, c'est un « faux bourg ». Il n'est pas défini par sa position périphérique, par rapport à un centre, c'est un quartier compris dans une agglomération urbaine et défini par ses qualités propres.

En somme, l'urbanité en Guadeloupe, ne s'est pas construite sur le développement de la ville, mais sur le changement social, et l'on trouve des « zones urbaines » hors des bourgs, dans des zones rurales. Ces zones urbaines se caractérisent par le fait que les plans architecturaux sont calqués sur ceux de la Métropole. Des tours d'habitations des années 1960, aux nouveaux quartiers résidentiels d'appartements et de villas, l'habitat tel qu'il se construit actuellement ne correspond ni au mode vie coutumier, rural, ni au climat tropical. Les zones rurales et les faubourgs sont les espaces dans lesquels se construisent les cultures populaires. Ces cultures cristallisent une part d'authenticité dans la mesure où elles sont produites et reproduites par les classes sociales ont le moins de possibilités d'agir sur les institutions sociales. L'authenticité, en Guadeloupe, se mesure toujours par rapport aux normes et valeurs véhiculées dans le processus d'assimilation culturelle. Elle se construit dans la stricte opposition à ce qui est pensé comme français, occidental, ou *moderne*. Donc le premier aspect de l'authenticité qui met l'accent sur la ruralité comme mode de vie, s'avère être une réaction, un refuge face au changement social qui est vécu comme une perte, une irruption de l'étrangeté.

Ensuite, lorsque l'on évoque le temps « *an tan lontan* » cela traduit une certaine amnésie sélective, une déformation partielle du passé pour paraphraser Peterson. On ne fait pas, dans ce cas, référence aux éléments traumatiques du passé. Si le changement social ne satisfait pas systématiquement les aspirations de la population, celle-ci garde à l'esprit la difficulté à vivre dans le contexte plantationnaire ou colonial. La réaction ne se construit pas face au changement en tant que tel, mais face à la déréalisation qu'il implique. De là, cette amnésie sélective, sublime un mode de vie du passé et sélectionne les aspects qui peuvent être instrumentalisés dans la situation présente. Saveurs oubliées, savoir-faire anciens, connaissance du milieu naturel, mise en valeur des ressources territoriales, l'authenticité se fabrique à partir d'une notion de la localité territorialisée. Ce phénomène consiste à revisiter le passé pour créer de façon collective, un nouveau rapport à soi et au monde. Dans cette perspective, les agents culturels ne s'opposent pas à la *modernité* mais font émerger une autre conception de la *modernité*. Je préfère par ailleurs le terme de contemporanéité, car la modernité telle que nous l'entendrons par la suite, concerne un tout autre découpage séquentiel du temps.

Prônant les valeurs du développement endogène et durable, de l'écologie, replaçant le facteur humain au centre des échanges commerciaux, tout en développant des techniques nouvelles, ce

phénomène est éminemment contemporain. Ici l'innovation se saisit du passé pour créer de l'authentique. Ainsi, la création de bijoux guadeloupéens est une innovation, elle ne s'inscrit pas dans une coutume, elle est proprement nouvelle. Cela étant, elle s'inspire de ce qui est pensé comme authentique et fait appel à des connaissances anciennes sur le milieu naturel. La cueillette des graines implique une connaissance de la géographie de l'archipel, de la forêt, du cycle de la nature et des différentes espèces végétales, de l'extraction, de la conservation et de la transformation de ces ressources etc. De plus, elle lie les sujets culturels par la transmission d'un patrimoine et de savoir-faire. Les produits ainsi réalisés, s'ils n'ont rien de coutumiers, sont considérés comme authentiques.

Enfin, l'authenticité ainsi fabriquée sert de support à la production des identités. Si ce phénomène a émergé il y a de cela quelques années, c'est en 2009 au cours de la grève, qu'il a acquis une signification réellement collective, transversale. Cette période a fourni un nouveau point d'ancrage identitaire à cette tendance. J'ai entendu de nombreux témoignages sur cette période, et tous ou presque, convergeaient vers le sentiment d'avoir vécu une expérience collective unique et bénéfique. Cette période a été marquée par une rupture de l'approvisionnement et de la distribution de produits importés. Des marchés se sont improvisés, les solidarités de voisinages se sont renforcées en terme d'échanges-dons, et l'exploitation des ressources naturelles locales a été une nécessité. L'adaptation semble avoir été vécue comme un test, un défi, pour prouver aux autres et surtout à soi-même sa *guadeloupéanité*, sa capacité à surmonter sa dépendance vis-à-vis de l'extérieur. En cela, ce fut à la fois une expérience collective et une expérience du collectif. Ce fut également l'occasion de renouer avec une certaine transmission culturelle.

L'expérience de la société contemporaine se vit de façon déréalisante en partie parce qu'elle distend les relations intergénérationnelles. La transmission culturelle est entravée par le changement social rapide et « l'esthétique de l'éphémère » qui organise l'imagination autour de la nouveauté perpétuelle. Cette période a été l'occasion de s'interroger collectivement sur les savoirs et savoir-faire des anciens. La population guadeloupéenne a de nombreuses fois dû faire face, au cours de son histoire, à l'interruption de l'approvisionnement extérieur. La dernière grande période d'isolement remonte à la seconde guerre mondiale. Comme l'explique Glissant, ces moments forcent l'inventivité, la créativité et le sentiment d'unité et d'appartenance au collectif (1997 : 62-64). Ces périodes permettent la mise en évidence de liens associant la créativité à l'unité collective d'une part, et la passivité à la déréalisation d'autre part.

Donc La recherche d'authenticité telle qu'elle s'élabore actuellement peut se comprendre

comme la réaction face au sentiment de dilution culturelle. Elle est une réaction culturelle et politique dans la mesure où elle s'accompagne de discours critiques envers le modèle en vigueur et touche à l'ensemble de la société exprimant une aspiration collective. Elle s'inscrit en rupture avec la déréalisation parce qu'elle oppose l'activité créatrice à la passivité mimétique. Elle est également la manifestation d'une réélaboration de soi-même par rapport à une localité désormais territorialisée. L'élaboration de l'authenticité pour l'assimilé semble alors être une tentative d'exorcisme, un essai pour chasser l'autre en soi, ce modèle également perçu comme la cause de son mal-être. La déception ressentie suite au rapprochement du médiateur du désir, qui ici est un autre culturel, aurait donné lieu à une remise en question de ce modèle. L'élaboration d'une authenticité culturelle correspondrait alors à un changement de médiateur du désir, désormais situé à l'intérieur des limites du soi culturel. Ceci nous amène à nous interroger sur l'élaboration des frontières entre soi et l'autre.

Chapitre II : Contrainte et élaboration de la figure du dominant.

I. La *pwofitasyon*, morale et domination

A. Un jugement moral...

Le terme de *pwofitasyon* avait quasiment disparu du langage courant guadeloupéen jusqu'à ce que le *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) en fasse le noyau d'un mouvement social de masse d'une ampleur inédite. J'ai plusieurs fois demandé, en entretien, à mes interlocuteurs de me donner leur définition de la *pwofitasyon,* car ce n'est pas un concept traduisible en français. Je présente ici celle de l'écrivain et Directeur des Affaires Culturelles de Guadeloupe, Ernest Pépin :

« le mot *pwofitasyon*, je disais l'autre jour, c'est le cœur de ce mouvement […] C'est un mot qui a une résonance forte dans la conscience des Guadeloupéens et je vais plus loin, dans l'inconscience des Guadeloupéens parce que la *pwofitasyon* c'est justement une chose qui renvoie à la morale. *Pwofité* c'est un mot, c'est comme ça que je le dis, c'est dominer avec excès... Je ne sais pas ce qu'est dominer avec mesure, mais l'idée même, le mot *pwofitasyon* c'est cela que ça veut dire. C'est comme si j'étais une personne qui faisait cent kilos, et que je faisais deux mètres, et puis je me bats avec avec un enfant qui a dix ans. Je lui donne plein de coups. C'est un abus ! La *pwofitasyon* c'est un abus ! Donc c'est une revendication qui est fondamentalement éthique, qui est fondamentalement liée à la morale,

et tous les Guadeloupéens au fond de leurs cœurs, sont contre la *pwofitasyon*, toute forme de *pwofitasyon* ! Pour moi c'est important parce que c'est un mouvement social donc il y avait un aspect économique, la revendication des deux cent euros *et cetera*, mais ça veut dire plus que ça la *pwofitasyon* ! La *pwofitasyon* c'est une chose, tu es révolté contre la *pwofitasyon*, parce que c'est une sur-domination, c'est un écrasement total *et cetera*, et c'est cela que ça veut dire. Et donc pour moi c'était normal que cela trouve un écho positif chez les Guadeloupéens, que ça crée une adhésion et que ça crée, je peux presque dire, une relation passionnelle avec le mouvement. En dehors des questions de, comment dirais-je, de justesse des revendications même. Il y avait une émotion, un truc. La *pwofitasyon* c'est quelque chose qui te touche, qui te fait bouger. Et euh... à cet endroit-là j'avais l'idée que c'est la *pwofitasyon* qui détruit notre identité [...] parce que ça nous oblige à manger en supermarché, à consommer beaucoup de choses qui viennent de l'extérieur, à consommer aussi, en guise d'imaginaire, même si les gens n'étaient pas sur ça c'est une vérité, par la télévision, par les slogans publicitaires, tu as une sorte de dénaturation, je dirai entre guillemets, du Guadeloupéen qui se fait, et une sorte de pression qu'il subit et finalement de toutes ces choses-là qui se posent dans ce pays, supermarchés euh, publicité, importations, télénovélas *et cetera*, ça crée une incertitude, ça crée une difficulté à vivre dans la sérénité, et ces gens l'ont dit, ils ont trouvé l'occasion de dire ça dans cette manifestation. Et pour moi c'est pour ça aussi que ça a marché, ça a marché parce que c'est pas seulement une, un truc de deux cent euros, ce n'est pas seulement une affaire de justice sociale au sens classique du terme, c'est une revendication, une aspiration à être, c'est ce que je dis, d'après moi. »

Comme nous le verrons, la *pwofitasyon* dépasse de loin le seul domaine des échanges économiques, mais lorsqu'elle lui est attachée, elle révèle des relations de pouvoir extrêmement fortes entre le vendeur et l'acheteur. A. Lucrèce, L.-F. Ozier-Lafontaine et T L'Étang, dans leur analyse du « Mouvement du 5 février » en Martinique, ont définit la *pwofitasyon* économique comme ceci :

> *« La profitation désigne donc le fait d'abuser des circonstances, d'exploiter outrageusement la faiblesse, la naïveté des personnes en prenant prétexte d'arguments économiques et techniques pour bénéficier d'un avantage matériel ou moral. Cependant, dans la langue créole, portée par la culture antillaise, singulièrement dans l'imagination populaire, la notion de profitation intègre une intentionnalité qui s'apparente au Mal. » (2009 : 148).*

C'est donc l'intentionnalité et la moralité de celle-ci qui différencient la domination socialement acceptable, de la *pwofitasyon*. Et là est tout le problème posé à l'analyse : les intentions sont prêtées par ceux qui se sentent lésés dans ces rapports de pouvoir, et non avouées explicitement

par leurs auteurs présumés.

Deux exemples tirés de la vie quotidienne de bon nombre de Guadeloupéens permettent de comprendre la place déterminante de la morale attachée aux pratiques dans ce qui est dénoncé comme étant de la *pwofitasyon*. Au mois d'août 2006, lors de mon premier voyage en Guadeloupe, les avocats se vendaient un euro la pièce sur les marchés. À cette période, ils étaient déjà plus chers dans les supermarchés car vendus au kilo et souvent importés. L'été d'après, lorsque je suis revenue, partout les avocats se vendaient à deux euros la pièce. Il n'y avait pas moins d'avocats en Guadeloupe, à chaque saison des tonnes d'avocats sont auto-consommés, donnés ou échangés. L'argument des vendeurs du circuit *formel* comme *informel*, étaient que la vie était maintenant plus chère. Je n'ai eu que très rarement l'occasion d'acheter des avocats cette année 2011, parce que l'on m'en a donné durant toute la saison. Malgré cette abondance, les prix n'ont pas baissé. Au début du mois d'octobre, c'est à Goyave, chez un petit producteur indépendant, dont j'ignore par ailleurs s'il déclare sa comptabilité, que j'ai enfin trouvé des avocats vendus un euro la pièce.

Cet exemple, qui est loin d'être marginal, montre que c'est souvent le besoin de ressources du vendeur qui détermine le prix du produit vendu, et non la valeur du produit en lui-même. Si la valeur du produit était prise en compte, comme c'est plus ou moins le cas des tomates, le prix varierait en fonction de l'adéquation entre l'offre et la demande. Il serait plus important lorsque l'offre ne peut satisfaire toute la demande, et baisserait lorsqu'en pleine saison, l'offre est très importante. Or, la population ne prête pas de façon collective de mauvaises intentions aux vendeurs et vendeuses des marchés et la population rurale n'est pas extrêmement dépendante des vendeurs de produits agricoles. Cela étant, pour les populations urbaines qui dépendent entièrement des commerces pour se procurer de la nourriture, la situation de domination entre le vendeur et l'acheteur est plus importante. L'alignement collectif sur le prix le plus élevé est une norme dans les échanges commerciaux en Guadeloupe, ainsi l'augmentation du prix d'un produit se généralise très vite.

Un second exemple du même type, dans le secteur *informel* – et illégal – montre que le qualificatif « *pwofitasyon* » est arbitraire. Début juillet 2011, suite à d'importantes saisies et arrestations de vendeurs de cannabis, la Guadeloupe est entrée dans une longue période de « pénurie ». Dépendants des importations en provenance de la Dominique et d'autres îles voisines, les revendeurs locaux ont commencé à augmenter leurs prix. Ceux-ci ont atteint des montants astronomiques, n'ayant plus de rapport avec la valeur réelle du produit. La loi de l'offre et de la demande s'appliquant aussi dans le secteur *informel* même si les charges liées à ce commerce non-

déclaré sont presque nulles, ces hausses se sont installées durablement. Mais au moment où de nouvelles rentrées de cannabis ont pu réapprovisionner les revendeurs, ceux-ci ayant augmenté leurs marges pour compenser les pertes en terme de quantités vendues, ont maintenu ces marges, ne baissant que très légèrement leurs prix. Les quantités de produit vendues ont ré-augmenté, mais les marges en proportion n'ont pas baissé. Donc il y a eu un premier mouvement d'augmentation des marges pour maintenir un revenu stable aux vendeurs et donc un pouvoir d'achat identique pour ceux-ci ; et un second mouvement de baisse des prix de vente non proportionnelle à la baisse du prix de revient, conjointement à une augmentation de marchandises vendues, engendrant une augmentation de revenus pour les revendeurs. Là, la situation a été qualifiée de *pwofitasyon* par bon nombre de consommateurs et à cela nous pouvons proposer deux facteurs explicatifs. Premièrement le cannabis consommé en Guadeloupe est pour l'essentiel importé, les consommateurs sont donc dépendants des vendeurs. Deuxièmement, l'illégalité d'un tel secteur fait que la plupart de ces revendeurs sont également associés, au moins dans l'imaginaire, à d'autres trafics jugés bien plus immoraux par la société.

Ces deux exemples, l'un sur la courte durée, l'autre sur une plus longue période, montrent que la *pwofitasyon* économique est un jugement moral de la part de l'acheteur en situation de dépendance vis-à-vis du vendeur. Elle traduit des rapports de force et de dépendance. Dans le premier exemple, la hausse subite et durable du prix d'un produit est socialement acceptable parce que les vendeurs ont une image bienveillante et associée à celle de victimes de la concurrence. Les acheteurs ne sont pas extrêmement dépendants car les consommateurs peuvent se procurer ces produits autrement. En revanche, dans le second exemple, la hausse progressive mais tout aussi durable du produit est assimilée à de la *pwofitasyon*. Les vendeurs ont une image malveillante et il n'y a pas, en Guadeloupe autant de pieds de cannabis que d'avocatiers. Dans les deux cas, les pratiques qui consistent à s'aligner sur le prix le plus élevé et à prendre en compte les besoins de ressources du vendeur avant la valeur du produit, ne sont pas jugées par les consommateurs de la même façon. Lorsque le vendeur prend en compte ses besoins de ressources avant de considérer la valeur réelle du produit, la « bonne moralité » du commerce qui consiste à privilégier la satisfaction du client en vue de sa fidélisation sur la base d'un rapport d'égalité et d'inter-dépendance, n'est pas l'objectif premier. Le vendeur considère alors son client comme une personne en situation de demande dont il faut tirer profit. C'est à ce moment-là que s'installe l'inégalité des rapports, la domination du vendeur sur l'acheteur. Et lorsque ce dernier ne considère pas cette relation comme étant acceptable d'un point de vue moral, c'est alors qu'il parle de *pwofitasyon*. Quand ces pratiques se font à grande échelle par la partie de la population qui est historiquement associée à l'image de l'exploiteur, le grand patronat local, et qui

génère d'importants bénéfices, celle-ci est immédiatement qualifiée de *pwofitan*. Pourtant ces pratiques sont généralisées dans la société et ne sont pas seulement le fait du grand patronat, mais l'aspect moral est plus déterminant encore, tout comme la mesure de l'excès. Car la *pwofitasyon* économique est bien plus que la qualification de pratiques, elle relève d'un jugement moral du vendeur, par l'acheteur.

B. … Dans un contexte de domination

En Guadeloupe, les critères de fixation des prix dépassent de loin la logique du consommateur le plus averti. Par exemple la boîte de dix bougies coûtait en 2011 1,30 € dans un *lolo* de Vieux-Bourg, alors que la même boîte coûte entre 2,45 et 2,65 € en supermarché, ce qui ne correspond pas à la théorie des économies d'échelles. L'importance des flux de marchandises transitant dans un supermarché devrait théoriquement permettre de baisser le prix de revient de ces marchandises, comparativement aux petits commerces. Mais dans ce cas, ces économies d'échelles n'apparaissent pas dans le prix de vente au consommateur, bien au contraire. Et il en va de même pour de nombreux produits. Élie Domota est revenu sur l'objet de la première réunion de ce qui est devenu le *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) :

« Euh, c'est-à-dire la première réunion. [qui a été faite à l'initiative de l'UGTG dont Élie Domota est le secrétaire général] Nous travaillions sur le problème de l'essence avec l'Union des Travailleurs des Produits Pétroliers, une branche de l'UGTG, des camarades qui travaillent dans le transport des produits pétroliers et dans les stations-services, et nous travaillions sur la problématique du prix de l'essence et nous travaillions aussi sur la problématique de l'emploi dans les stations-services puisqu'ils avaient lancé des automates dans les stations-services qui remplaçaient les salariés, mille emplois en moins[32]. Nous travaillions là-dessus et de toutes les façons que nous avons cherché à comprendre comment ils faisaient les calculs du prix de l'essence, nous ne comprenions pas. Et plus nous cherchions d'informations plus nous nous rendions compte que c'était un truc marécageux, c'est quelque chose de flou, personne ne comprenait, en fin de compte ce n'était pas clair ! Et au fur et à mesure euh... nous... avancions l'essence augmentait depuis des mois et des mois ils augmentaient l'essence. Quand elle baissait sur le marché mondial, elle ne baissait pas ici, ils nous ont dit comme ça mais celle-ci ils l'ont achetée à ce prix et ben ils en ont encore donc ils ne peuvent pas baisser son prix. Donc nous ne pouvons pas comprendre parce que ce sont des voleurs qui nous volent. Donc nous avons pris l'initiative d'appeler les autres associations et de leur dire : y a un problème, est-ce que vous êtes d'accord pour faire quelque chose ensemble ? Toutes les organisations et nous nous

[32] En Guadeloupe, les stations-services emploient du personnel chargé de délivrer du carburant aux clients et de les encaisser sans que ces clients aient à rentrer dans la boutique. Ce service permet, entre autres, de gagner du temps et d'éviter le vol de carburant.

sommes rencontrés pour la première fois le vendredi 5 décembre 2008 ».

Le prix de l'essence a immédiatement baissé après la signature des accords entre les différentes parties du conflit en 2009, mais après des hausses successives, il a de nouveau atteint son niveau de 2008 au début de l'année 2010. Et depuis, il ne cesse d'augmenter, tout comme le prix du gaz et autres denrées. Lorsque je me suis rendue en Martinique en mai 2011, j'ai pu constater des prix moins élevés sur les marchés de Fort-de-France que sur les marchés de Pointe-à-Pitre. Dans les supermarchés les prix étaient généralement inférieurs en Martinique. Enfin, au Carrefour Dillon de Martinique, j'ai pu observer dans le rayon de fruits et légumes frais, l'affichage du prix d'achat pour le revendeur au dessus du prix de vente du produit aux particuliers. La marge du distributeur était donc perceptible par les consommateurs. Le « mouvement du 5 février » aurait eu un impact relatif sur la fixation des prix, mais il n'en est rien en Guadeloupe. Donc c'est à cela que correspond la *pwofitasyon* au sens économique du terme. Elle est avant tout le jugement moral de l'intentionnalité du vendeur par l'acheteur dans un contexte spécifique. Ce contexte tient à deux phénomènes conjoints. Le premier est la double situation de domination/dépendance du consommateur : interne, elle est favorisée par les situations de monopoles, d'oligopoles et/ou d'entente avec la concurrence et par l'opacité de la fixation des prix ; externe, parce que le système économique est dépendant d'agents extérieurs, la production endogène étant extrêmement réduite. Le second phénomène contextuel est la généralisation de pratiques économiques dans lesquelles l'intérêt économique du vendeur prime au détriment de celui de l'acheteur.

La situation de domination dans l'activité économique est une domination à double échelle. Elle s'effectue de façon interne, mais se traduit également par une extrême dépendance vis-à-vis d'agents extérieurs à la Guadeloupe. Pour définir la domination, D. Martuccelli s'appuie sur D. Courpasson pour qui la domination est un *« type d'action contrainte »* :

> *« « la contrainte y est vue à la fois comme limite d'action et comme déterminant de l'action. Elle diminue le champ des choix possibles, et en détermine partiellement le contenu. »*[33] *Le propre de la domination ainsi comprise est donc de se détacher analytiquement des éléments soulignant l'adhésion, la soumission, l'asservissement, au profit d'un système de contraintes limitant l'action de manière substantielle et inégale. Dans tous les cas de figure, l'acteur, individuel ou collectif, est obligé de se plier à une contrainte exogène face à laquelle il éprouve un sentiment d'impuissance. » (2004 : 475).*

Cette définition forme un outil précieux d'analyse dans la mesure où elle rompt avec des

[33] Courpasson D., 2000 *L'action contrainte*, Paris, PUF, p. 24.

conceptions plus « traditionnelles » des théories de la domination sur plusieurs points. Tout d'abord, la domination envisagée comme un système de contraintes vécues comme incontournables, infranchissables, introduit la fluidité et la perméabilité des catégories de dominants et de dominés. Selon l'échelle prise en compte et les domaines de la vie sociale, les groupes et individus peuvent être alternativement dominants et dominés. Ces catégories perdent donc la fixité et le manichéisme mis en évidence dans les perspectives marxistes. Admettant ainsi que tous les acteurs sociaux sont soumis à des limites d'action, l'auteur rétablit la contrainte au cœur de la notion de domination, écartant ainsi le consentement ou l'aliénation. Le consentement ou la légitimation de la domination par les dominés est empiriquement inobservable. Si un individu légitime sa domination, alors dans quelle mesure est-il dominé ? N'entre-t-il pas, dans ce cas, dans la catégorie des dominants potentiels, étant lui-même en mesure d'exercer une contrainte, un contrôle sur les autres dominés ? Le consentement idéologique est alors ce qui distingue un rapport hiérarchique, accepté par les deux parties, d'un rapport de domination, légitimé seulement par le dominant.

Le 24 août 2009, j'ai eu une discussion[34] avec un chauffeur de car d'une cinquantaine d'années. Celui-ci, ouvertement opposé au mouvement du LKP s'est expliqué en ces termes : *Au début, beaucoup de monde suivaient le LKP. Ici le Noir aime l'argent, on leur a dit qu'on se battait pour avoir deux cent euros de salaire en plus. Ils s'attendaient à faire la grève et quand ils retourneraient au travail ils gagneraient deux cent euros en plus, mais ils n'ont pas vu plus loin et ce n'est pas arrivé. Imagine, tu es chef d'entreprise d'un petit commerce, tu t'en sors juste et on te dit, après quarante-quatre jours de grève, tu devras payer cinquante euros en plus pour chaque salarié et baisser les prix pour faire concurrence à Hayot. Mais c'est pas possible, l'air qu'on respire en Guadeloupe c'est Hayot ! On te dit : baisse les prix pour faire concurrence aux supermarchés Hayot, mais c'est Hayot qui gère les importations alors tu peux pas faire concurrence. Ils ont tout, alors le jour où ils décident de partir, il n'y aura plus rien en Guadeloupe !* Je lui ai alors demandé comment s'est passée la grève pour les chauffeurs de bus, ce à quoi il a répondu : *Il n'y avait pas d'essence, on pouvait pas circuler, on pouvait pas travailler. Après quarante-quatre jours, le patron a dit qu'il ne pouvait pas nous payer, on n'avait pas fait rentrer d'argent pendant un mois et demi.*

Ce type de discours est loin d'être marginal en Guadeloupe, la grève a paralysé la vie économique de l'archipel et nombre de travailleurs ont été contraints d'arrêter de travailler sans en avoir le choix. Mais ce qui m'intéresse ici c'est le fatalisme dont fait preuve cet homme face à la situation de domination/dépendance qu'il ressent. Le sentiment d'impuissance face à l'ordre établi,

[34] La discussion a eu lieu en créole.

très prégnant dans la population Guadeloupéenne, semble relever à la fois du constat de la continuité, et d'une attitude psychologique solidement ancrée dans l'imaginaire collectif. Cette attitude très prégnante, caractérise une part de la façon de percevoir le monde de l'esclave, du colonisé, du dominé, que Césaire avait saisie en ces termes dans son *Discours sur le colonialisme* :

> *« Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme. » (2004 : 24).*

Le système de domination en Guadeloupe fonctionne sur le modèle de la contrainte qui paraît insurmontable, sur la perpétuation d'attitudes fatalistes. Il y a deux raisons principales à cela. La première est la dépendance économique, c'est elle qui crée un support de la domination, quelque chose sur lequel la relation de domination s'appuie, en même temps qu'elle constitue la contrainte, la limite du champ des possibles. La dépendance économique est la forme de dépendance la plus pernicieuse parce qu'elle auto-reproduit ses raisons d'être. En un sens, c'est parce que la Guadeloupe ne produit pas ce qui est nécessaire à sa population que celle-ci dépend de l'importation de marchandises. Et dans le même temps c'est parce que la population consomme principalement des produits importés, qu'elle ne développe pas son système de production. La dépendance crée de la dépendance. La seconde raison tient aux relations qu'entretiennent les Guadeloupéens avec l'État Français. Nous reviendrons plus largement sur ce point, notons pour l'heure que l'État joue un rôle important dans la perception de l'impossibilité d'agir de la population. Si aujourd'hui l'indifférence de l'État s'est substituée à l'usage de la violence physique, c'est peut-être parce que *« la sujétion économique s'est substituée à la violence politique » (Maximin, 1988 : 92).*

Dans ce témoignage c'est Hayot – la famille et le groupe d'entreprises – qui est stigmatisé, incarnant les dominants économiques internes à la Guadeloupe. Mais ce qu'il importe d'ajouter, c'est que cette « classe de dominants » internes rejoint le camp des dominés si l'on agrandit l'échelle d'analyse. Au niveau national, et plus encore au niveau international, les dominants deviennent dominés. Les chefs des grandes entreprises en Guadeloupe, n'ont pas de prise sur les décisions d'orientation du modèle économique. Ils sont donc dépendants de la Métropole, autant que des marchés internationaux. Leur stratégie est alors celle de la survie et consiste à tirer profit d'une situation qu'ils ne maîtrisent pas. C'est la raison pour laquelle ils ont été qualifiés de *pwofitan.*

Cette stratégie relève peut-être d'une adhésion au modèle, je ne saurais l'affirmer, ce qui est certain c'est qu'elle relève d'un *« type d'action contrainte »*. Mais si l'on compare ces deux échelles prises distinctement – locale et globale – on observe alors la même attitude stratégique à tous les échelons de la hiérarchie sociale. La norme des acteurs dits dominants comme des acteurs dits dominés est la

recherche du profit dans une situation qui leur échappe. C'est alors que la situation de domination économique en Guadeloupe se résume à une question d'échelle d'analyse, et de mesure du profit. L'ultra-dépendance économique vis-à-vis de l'extérieur empêche l'émergence d'une classe dominante interne autonome.

La structure de la domination en Guadeloupe est difficile à appréhender en terme de pratiques sociales de la domination, puisque dominants et dominés ne se différencient pas par l'exercice de la domination, ou par des pratiques économiques distinctes. La différence semble alors relever du conformisme ou non à une certaine morale, ce que l'emploi du terme *pwofitasyon* met en évidence. *Pwofité*, c'est attenter à la dignité de l'autre dans une relation déjà marquée par l'inégalité des relations sociales. C'est adopter une position de dominant dans une situation qui nous favorise déjà. C'est en quelque sorte, abuser du pouvoir qui nous est conféré. Sur cette base, la position de dominé se détermine par le sentiment d'appartenance à ce groupe, elle s'élabore par identification. Ainsi la domination n'est pas imaginaire, mais elle serait tout de même imaginée.

II. « Nous » et « eux », les contours de l'adversité.

A. Élaboration de la distinction entre nous et eux

Comme nous venons de le voir, la mise en mots du malaise social a révélé deux niveaux d'interprétation. Le premier se situe dans une relation de domination/dépendance entre les acteurs économiques, et le second dans le conformisme (ou non) à des valeurs morales. C'est autour de ces deux aspects que s'opère une division de la société entre « nous » et « eux », entre « *nou* » et « *yo* ». L'intérêt ici, se porte sur les mécanismes d'identification des dominants par les personnes qui se pensent dominées.

Le refrain de la chanson qui est devenue l'hymne de la grève de 2009 et par association, du LKP est : « *Lagwadloup sé tan nou, Lagwadloup sé pa ta yo, yo pé ké fè sa yo vlé adan péyi an nou* »[35]. La polysémie des termes « *nou* » et « *yo* » tient aux deux échelles d'analyse de la situation de domination économique. « *Nou* » peut vouloir dire « nous Guadeloupéens » lorsque « *yo* » s'adresse aux représentants de l'État Français, et plus généralement aux agents économiques qui représentent des intérêts externes. Mais il peut également signifier « nous victimes d'une forme d'injustice » ou « nous qui défendons certaines valeurs morales et qui sommes *contre* la *pwofitasyon* » ou encore

[35] La Guadeloupe est à nous, la Guadeloupe n'est pas à eux, ils ne feront pas ce qu'ils veulent dans notre pays.

« nous le peuple » (*dêmos*), lorsqu'il est question de mettre en avant un conflit interne. Cette polysémie se retrouve dans l'apostrophe « *pèp gwadloup* » (peuple guadeloupéen) qui est énoncée dans les tracts et discours du LKP. Le peuple est alors convoqué de façon équivoque en tant qu'*ethnos* ou *dêmos* selon le propos émis et la compréhension du récepteur.

Lorsque l'on s'intéresse à la question sociale en Guadeloupe, il est impossible de la dissocier de la question de l'ethnicité. C'est par ailleurs le propos de l'ouvrage de C. Maximin, *Dynamiques interculturelles dans l'aire caribéenne*. L'auteure y démontre l'*« interaction permanente » (1988 : 87)* des classes sociales et de l'ethnicité dans la structuration des cultures caribéennes. Ces deux systèmes de catégorisation se rejoignent ou se disjoignent selon les contextes sociétaux. C'est donc à travers la rencontre de ces deux systèmes de classification du social que je me propose d'analyser les mécanisme d'élaboration du « nous » et du « eux ».

Commençons par l'identification du « nous ». Cette identification procède d'un sentiment d'appartenance à un groupe de victimes. Il y a certes, une identification aux « classes populaires », ces groupes sociaux qui se trouvent au plus bas de l'échelle sociale, mais il y a aussi une identification à un groupe victime d'injustice sociale. Le processus de victimisation se légitime toujours par rapport à des valeurs morales. Ainsi, la *pwofitasyon* va à l'encontre des conceptions autochtones de la justice et du respect d'autrui. Et c'est *contre* quelque chose qui est de l'ordre de l'agression, contre « eux » que l'on mobilise un « nous ». l'auto-identification du groupe d'appartenance s'élabore donc essentiellement sur la base de l'adversité, de la relation conflictuelle à l'autre. Mais derrière cet énoncé, c'est tout un système économique qui est visé. Dans sa contribution à l'ouvrage *La Guadeloupe en bouleverse* qui a été écrit lors du mouvement social de 2009, Marie-Chantal Mayoute-Duflo, chef d'entreprise d'une Très Petite Entreprise (TPE) écrit :

> *« Nous, les TPE, victimes aussi de la pwofitasyon, car soumis à l'épreuve permanente de la domination, de la puissance des lobbies commerciaux et professionnels soutenus par un État complaisant. Le LKP a permis de révéler au grand jour les problèmes essentiels trop souvent effleurés, telle la concentration du pouvoir économique entre les mains d'un petit nombre (à peine 2,5 % des entrepreneurs détiennent plus de 60 % des richesses : Métros, Békés, Syro-Libanais...). » (2009 :135-136).*

L'injustice mise en évidence ici pourrait être de deux ordres. La première idée est la structure du système économique. La population guadeloupéenne actuelle s'est constituée exclusivement sur des migrations successives. Les périodes sur lesquelles s'étalent leurs migrations et les conditions dans lesquelles ces populations ont migré ont été déterminantes dans le statut social et la position

professionnelle et économique de ces migrants. De là, une première différenciation s'opère entre les migrants « volontaires », et les migrants « importés ». L'important brassage génétique et culturel rend difficile la catégorisation concrète de la population selon ces critères, mais elle est efficiente dans l'imaginaire pour identifier des groupes *fictifs* de population. Ainsi, les groupes de population cités par Marie-Chantal Mayoute-Duflo, à savoir les « Métros, Békés, Syro-libanais », ne présentent pas d'homogénéité entre eux mais correspondent à des groupes de migrants volontaires. Parallèlement à cela, E. Domota présente une vision dichotomique du social empreint de cette division : « Une société qui est basée sur des rapports de classe et de race au sommet tu as le Béké, tu as les Blancs-pays ou les Blancs européens et en bas tu as les Noirs et les Indiens, pour eux [le patronat béké] c'est comme ça que la société est. C'est pour ça que je dis, la société guadeloupéenne actuellement, elle est basée sur les mêmes structurations que la société de plantation. C'est la même chose, et l'État, les institutions de l'État font la même chose ! » (Entretien avec ED). Ici se dessine très clairement la perception d'une division du social qui s'opère, au-delà de l'aspect phénotypique, sur la base de la différenciation entre le migrant « volontaire » (européen et syro-libanais) et l'État Français d'une part, et la main d'œuvre importée (africaine et indienne) d'autre part.

Il est bien évidemment impossible d'obtenir des données chiffrées objectives quant à la répartition hiérarchique des phénotypes dans la société. En premier lieu, parce que la récolte de telles données est interdite par la loi française, et ensuite parce que comme cela se fait ailleurs, comme au Brésil ou aux États-Unis, c'est l'auto-affiliation qui est prise en compte. L'interprétation et la classification phénotypique sont une question de perception et n'ont aucune valeur réelle et objective. C'est une façon de percevoir et de classer les individus dans un espace-temps donné. En guise d'exemple, je dirais que je suis souvent considérée comme *chabine* (issue de deux parents « noirs », dont le métissage avec des « Blancs » remonte à plusieurs générations) en Guadeloupe, métisse (d'un parent « noir » et l'autre « blanc ») en France ou même « antillaise » parce que l'antillais-type, même s'il n'existe pas est souvent imaginé en Métropole comme un *chaben*[36] ou encore simplement « noire », et *nasar* (« blanche » et/ou culturellement occidentale) au Tchad. Bien évidemment, la notion de « noir » et de « blanc » diffère dans chacune de ces sociétés. Une classification phénotypique des groupes humains, parce qu'elle est une construction culturelle, nous en révèle davantage sur les acteurs qui l'élaborent que sur ceux qui sont désignés. L'interprétation phénotypique relève de la perception de l'autre, de l'identité assignée, mais aussi de façon interactive de l'auto-affiliation, c'est donc un jugement et non un fait objectif. La perception phénotypique

[36] Le terme *chaben* (*chabine* pour une femme) s'applique à une personne rattaché au groupe « noir », mais se rapprochant du phénotype « blanc », sans qu'il soit possible de situer clairement le métissage entre ces deux groupes. C'est le phénotype le plus valorisé socialement et esthétiquement et aussi le plus commun.

constitue une grille de lecture du social pour la population dans un contexte d'inégalité ressentie entre divers segments de la population. C'est à ce niveau que l'État est qualifié de « complaisant » et est dénoncé comme acteur de la discrimination durable perçue.

Depuis la seconde abolition de l'esclavage et jusqu'à aujourd'hui, l'État s'est donné, devant la population, le rôle de régulateur des inégalités sociales et économiques, et celui de garant de la justice et de la liberté. Aussi, sa légitimité est fréquemment contestée parce que le modèle économique pérennise des inégalités qui sont vécues comme des injustices. Luc Reinette[37], militant indépendantiste, a exposé un point de vue posant la problématique du rôle de l'État dans le système économique lors du colloque « Rencontre UAG/LKP – pou libéré konsyans a pèp la » des 15 et 16 mai 2009 :

> *« La relation entre les ethnies, la relation à la propriété, vis-à-vis du pouvoir économique et financier n'ont pas fondamentalement changé depuis le 27 mai 1848, qui pour moi aujourd'hui n'est pas tellement la seconde abolition de l'esclavage, mais surtout effectivement le rachat, pourrions-nous dire, la nationalisation par la France d'un cheptel humain, puisqu'en fin de compte les propriétaires d'esclaves ne se sont pas trouvés stigmatisés par rapport aux abominations qu'ils faisaient depuis très longtemps, car leur statut de possédants s'est encore renforcé. En effet, jusqu'à présent – nous pouvons suivre leur trajectoire – ce sont les mêmes qui possèdent la Guadeloupe fondamentalement. » (Reinette, in Verdol, 2009 : 253).*

Ces propos révèlent la perception d'une analogie entre le modèle de la plantation et le modèle économique contemporain, analogie déjà exprimée dans les propos d'E. Domota. Donc si le contexte a changé, la grille de lecture de la réalité reste la même. Une minorité d'individus concentre les pouvoirs et les possessions économiques, au détriment d'une majorité économiquement dépendante et dominée. Dans cette perspective, l'État n'a pas rempli le rôle qu'il s'était donné. Il aurait même favorisé la reproduction des rapports de pouvoir économiques. Il semblerait alors que la faible mobilité sociale cristallise et essentialise les différences entre les groupes sociaux.

Le processus d'essentialisation par analogie se perçoit de façon assez éclairante dans les propos de B, une jeune professeure de créole. Lors de la discussion informelle qui a suivi notre entretien, celle-ci m'a dit, avant que je ne relance mon dictaphone : *ici ce sont toujours les Békés qui tiennent l'économie. Je ne vais pas dire qu'ils ne sont pas guadeloupéens, c'est pas vrai, mais ce sont eux qui pensent ne pas appartenir au même peuple.* L'extrait qui suit commence par son commentaire du documentaire *Les derniers maîtres de la Martinique* qui a été diffusé à la télévision pendant le

[37] Luc Reinette est relié au LKP par son adhésion à une organisation membre, l'ANG (Alliance Nationale Guadeloupe).

mouvement du LKP et a suscité des réactions passionnées.

B : « Dans ce documentaire, alors le gars il te dit ouais, il dit tout ce qu'il a à dire, et je sais pas si tu t'es rendue compte après, d'accord, là tu as vraiment toute l'âme du colon qui resurgit et par la suite il fallait qu'il réagisse notamment par rapport à ses employés et je sais pas si tu avais eu le courrier qu'il avait envoyé, ça circulait par internet, t'as pas eu toutes les informations ?
Moi : Non.
B : Aïe aïe aïe, le gars qui explique tu vois le ton très paternaliste qui leur dit : vous savez nous faisons partie d'une même famille euh *et cetera et cetera* machin ! Mais je veux te dire que tout ça ce n'est qu'un leurre, je veux te dire on est toujours vraiment dans la logique du maître d'accord, voilà quoi. C'est peut-être l'une des raisons qui fait que, au fond c'est aussi la logique du système capitaliste quelque part, c'est-à-dire que tu as vraiment les dominants et il faut que la masse soit dominée pour que ces dominants puissent vraiment aspirer, puissent concrétiser tous leurs rêves, puissent se retrouver et avoir le type de vie qu'ils souhaitent. Donc à partir de là, bon, je veux te dire que quand on considère notre économie, ceux qui la contrôlent considèrent les gens, ne considèrent pas vraiment faire corps avec notre population d'accord, ils peuvent te dire à certains moments : oui nous sommes, mais sinon ils te disent que voilà quoi ils font la différence entre eux et les autres d'accord, à partir de là c'est une économie qui ne nous appartient pas ! Elle permet l'épanouissement de qui ? Elle permet le bien-être de qui ? Qui possède quoi ? D'accord ? Est-ce qu'il y a partage des richesses ? Non ! Alors on n'a pas d'économie ! Il faudrait déjà, qu'on puisse avoir une économie. Quand j'entends dire : ah oui l'économie de la Guadeloupe, l'économie de la Guadeloupe, mais elle est où l'économie de la Guadeloupe ? Y en n'a pas. Pour moi je vois ça comme ça, alors je suis peut-être radicale, mais bon, moi je crois surtout que c'est être réaliste. Alors on peut parler : ah oui histoires de taxes sur l'importation, *et cetera*, mais il s'agit toujours euh, de favoriser la situation des dominants d'accord, et après qu'est-ce que ça changera véritablement ? Nous ne sommes que des fourmis ouvrières en fait, nous sommes là pour permettre le développement, le bon fonctionnement du système qui nous est imposé ni plus ni moins ! […] Depuis qu'on est arrivé on n'a rien choisi pour nous-mêmes, on n'a rien choisi pour nous-mêmes ! Alors je veux dire qu'est-ce qui change ? Rien n'a changé ! C'est la manière dont le système fonctionne qui a changé, quand il y avait l'esclavage, tu vois on était dans un système capitaliste. Simplement, les théories économiques se sont développées, ils ont considéré qu'il ne faut pas forcer les gens à travailler, il n'y a plus de travail forcé, l'économie fonctionnait mais ce n'est pas ça qui permettait à l'économie de fonctionner encore mieux. Alors ils ont changé la façon dont le système fonctionne mais nous sommes toujours dans la même logique ! Pour moi c'est toujours le même système ! À partir de ce moment je ne peux pas dire que je

fonctionne dans un pays qui est à moi et que nous avons une économie qui est à nous c'est pas vrai ! Les cœurs sont plus doux maintenant parce que nous ne sommes plus attachés nous ne recevons plus de coups de fouets mais c'est pas vrai ! »[38]

Ce témoignage présente le processus d'essentialisation des différences qui prévaut à l'élaboration du « nous » et « eux ». Ce processus pourrait correspondre à une forme d'*« ethnicisation du lien social »* dont traitent, dans un tout autre contexte, M. A. Hily et J. Costa-Lacoux (2001). Ces auteures s'interrogent sur le glissement interprétatif de la question sociale à la question ethnique dans certaines *« banlieues françaises »*. Selon elles, le processus d'ethnicisation s'effectue en cinq étapes :

- Le raisonnement par analogie :

  « Partant d'une expérience vécue, on étend le modèle explicatif à tous les cas similaires rencontrés. Le raisonnement permet de qualifier les comportements d'un groupe de population pris comme une entité homogène. [...] En cela il rassure, il sécurise, il réduit la complexité, gomme les contradictions et les nuances. » (2001 : 128).

- La fixation des représentations :

  « Participe d'une logique de récurrence, les choses se reproduisent à l'identique [...] l'identité est prescrite, les rôles déterminés à l'avance. [...] L'ethnicisation fige les situations en minimisant les évolutions. » (p.129).

- La distinction et la différenciation :

  « On distingue les groupes, soit avec de bonnes raisons ou en croyant avoir de bonnes raisons, en réponse à la demande identitaire, soit pour disqualifier d'autres groupes a priori. [...] La personne va effectivement finir par se conduire selon les attentes. » (Ibid.).

- le « *labelling* » :

  « institue une identification à partir d'une origine ou d'une appartenance. On est défini et on se définit dans des termes similaires qui se correspondent. Plus un groupe est ainsi identifié, plus les traits caractéristiques de ce « labelling » se prolongent dans des solidarités internes. [...] Les mécanismes identitaires favorisent et engagent un processus d'auto-défense, qui engendre à son tour ses propres solidarités. » (p.130).

- L'identification collective ou la stigmatisation :

  « ce dernier processus regroupe tous les autres pour instituer une ethnicisation durable : catégorisation, des processus d'explication, de marquage social, de reconnaissance identitaire, qui conduisent à une dialectique labelling/victimisation. [...] Mais la phase ultime de la stigmatisation intervient lorsque les victimes renvoient

[38] Notre entretien s'est déroulé en créole, et cette discussion, en français et créole.

l'image du stigmate à ceux qui leur imposent pour leur faire prendre conscience du caractère intolérable de l'injustice subie. » (p.130-131).

On retrouve ainsi ces cinq étapes dans le discours de B. Tout d'abord, le raisonnement par analogie est rendu possible par les continuités que représentent l'organisation capitaliste du système économique, les inégalités sociales et économiques inhérentes à ce système, et la faible mobilité sociale. La fixité de la perception du social est favorisée par la perspective marxiste du capitalisme, très prégnante en Guadeloupe. Le capitalisme comme modèle économique, se caractérise habituellement par la privatisation des moyens de production et de leur contrôle, et par le lieu distinct dans lequel se réalise le processus de production. La firme ou l'entreprise sont des unités sociales distinctes des autres (familles, églises, partis politiques etc.). Or lorsqu'il est question du capitalisme en Guadeloupe, c'est à sa conception marxiste qu'il est le plus souvent fait allusion, un système économique basé sur la séparation du capital et du travail, sur la distinction des propriétaires et des travailleurs, des dominants et des dominés.

Les grilles de lecture du social perdurent, minimisant les modifications, ce qui constitue la deuxième étape. Ainsi, le passage au système salarial, l'évolution du modèle de consommation, l'accroissement relatif de la mobilité sociale, ou les changements significatifs en terme de qualité de vie sont « gommés « face aux continuités mises en évidence.

La troisième étape, celle de la distinction de groupes, correspond à la distinction entre « nous » et « eux ». Dans les propos de B, comme dans ceux de Luc Reinette, les Békés sont stigmatisés par leur statut de possédants, de dominants économiques. Cette perspective est conséquentialiste, il ne s'agit pas de savoir qui participe à la pérennisation de la situation décrite, mais à qui profite cette situation. Sur cette base, une distinction s'élabore entre les « possédants » et les autres, facilitée par le fait que la communication entre les Békés et les « autres » semble déjà être rompue. B suppose les pensées des Békés (« ce sont eux qui pensent », « ne considèrent pas », « ils font la différence »), tout comme le fait E. Domota avec le patronat béké (« pour eux »).

De là, la conscience d'un « nous » devient possible parce qu'elle s'établit sur la base d'expériences vécues et interprétées de façon similaire. Les deux dernières étapes, celle de la construction d'un « nous » et celle de la production d'un discours permettant une ethnicisation durable, peuvent se réaliser. Les « victimes » du capitalisme peuvent alors concerner un large spectre de la population puisque ce système est basé sur l'accumulation sans fin. L'économie capitaliste contemporaine, globalisée, s'appuie sur une course à l'innovation, une course sans fin pour acquérir toujours *plus*, toujours *mieux*. De plus, elle s'appuie sur des inégalités entre les individus et les groupes, autant qu'elle en génère. Aussi, rares sont ceux qui n'éprouvent pas parfois un sentiment de

frustration, qui ne se sentent jamais lésés dans ces rapports de pouvoir économique. Mais au-delà de ces considérations actuelles sur le capitalisme, la victimisation comme élément fédérateur, s'appuie sur un sentiment d'injustice qui s'inscrit dans l'histoire économique de la Guadeloupe.

Lorsque Luc Reinette écrit : *« leur statut de possédants s'est encore renforcé. En effet, jusqu'à présent – nous pouvons suivre leur trajectoire – ce sont les mêmes qui possèdent la Guadeloupe fondamentalement » (op. cit.)*, il ne fait pas référence à une injustice née de la situation économique, mais à une série de faits historiques qui ont été, et le sont encore, interprétés comme des injustices. Ces faits historiques ont contribué, dans une large part, à créer la situation économique actuelle. Les « possédants » ainsi identifiés sont les groupes intergénérationnels (les familles comprenant des branchements élargis) qui ont tiré profit de la traite négrière, de l'esclavage, de l'indemnisation des propriétaires par l'État suite à l'abolition de l'esclavage, du travail forcé de la nouvelle main d'œuvre importée, et du réinvestissement de ces fortunes dans les secteurs économiques les plus lucratifs. Donc si l'État et les agents économiques externes ont été désignés comme des *pwofitan,* c'est la figure du Béké qui incarne le mieux les sentiments d'injustice et de frustration vécus par la population. Son statut de possédant et le sentiment que ce n'est pas le mérite mais une série d'injustices qui lui ont conféré cette place dans la société, ont fait de lui un *ennemi idéal et intemporel*.

Ainsi, les deux critères des « dichotomies ethniques » mises en évidence par F. Barth sont réunies pour élaborer la distinction de groupes ethniques différents. Ceux-ci sont de deux ordres : les *« signes manifestes [...] que les individus recherchent et affichent pour montrer leur identité »* et les *« orientations de valeurs fondamentales » (1995 : 211)*. Ici l'aspect phénotypique pourrait constituer un signe manifeste, mais il est un signe distinguant l'adversaire. Les critères des personnes pouvant s'inscrire dans le « nous » n'est pas de l'ordre du phénotype car de nombreuses personnes s'identifiant comme « blanches » et reconnues comme telles font partie de ce « nous ». C'est sur le plan éthique et sur la base d'un rapport de force que la différenciation est la plus pertinente. Ce sont les valeurs défendues qui président à la différenciation, la recherche de signes extérieurs est alors la conséquence, le marqueur *a posteriori* de cette différenciation.

B. Le Béké ou la figure du puissant

Il convient alors de définir ce qu'est un Béké. Classiquement, les Békés sont définis comme une ethno-classe, les descendants de planteurs qui ont hérité des fortunes, des noms, des pouvoirs et des réseaux relationnels de leurs familles, générations après générations selon un modèle aristocratique. Suite aux différentes réorientations des modèles économiques martiniquais et

guadeloupéens, des Békés martiniquais se sont implantés dans l'économie guadeloupéenne. Cependant, l'extranéité ressentie face aux Békés tient à une distance sociale et morale, et non à une distance territoriale. Dès lors qu'il s'agit concrètement de comprendre le sens de cette dénomination, les choses se compliquent. Les Békés sont forcément des descendants de planteurs, mais tous les descendants de planteurs ne sont pas considérés comme des Békés. En fait, cette notion correspond davantage à une figure, à un archétype. Le Béké est la personne qui se conforme, volontairement ou non, à l'idée que l'on se fait du Béké, c'est donc avant tout une identité assignée. Pour tenter une définition, je m'appuierai sur un événement postérieur aux témoignages que je viens de présenter. Mais dans la mesure où cette figure est relativement stable, cet événement se présente comme un révélateur de représentations.

Peu avant de terminer mon terrain un fait divers a suscité des réactions passionnées dans toute la population guadeloupéenne. Le samedi premier octobre 2011, vers 19 h 45 à Destrellan dans la commune de Baie-Mahault (nord-est de la Basse-Terre), Sylvie Hayot a causé un léger accident de voiture nécessitant tout de même l'intervention de gendarmes et de pompiers venus la secourir. Cette femme est la nièce de Bernard Hayot et appartient à l'une des plus importantes familles békées des Antilles françaises. Le Groupe Bernard Hayot (GBH) se décline en trois pôles d'activités pour la Guadeloupe : la distribution (Carrefour, Mr Bricolage, Décathlon, Casino cafétéria, la Brioche Dorée), l'automobile comprenant plusieurs distributeurs, plusieurs franchises de location et la distribution pneumatique, et enfin, une activité industrielle, le groupe produit du béton prêt à l'emploi. GBH concentre pratiquement la moitié de son chiffre d'affaires dans les Caraïbes, à savoir Martinique, Guadeloupe, République Dominicaine et Trinidad et Tobago. C'est également le propriétaire de Danone Martinique, qui distribue ses produits en Guadeloupe.[39] Ce groupe est donc une multinationale aux secteurs d'activité et aux implantations géographiques très variés.

Lorsque Sylvie Hayot a été secourue, sous l'emprise de l'alcool et de stupéfiants, elle s'en est prise violemment aux pompiers en les frappant, leur crachant au visage et en les insultants : « *pa mannyé mwen sal nèg !* » (ne me touchez pas sales nègres !). Un gendarme qui n'était pas « blanc », a reçu une gifle. Elle a tenté de les impressionner en leur disant qu'elle et sa famille avaient leurs entrées à l'Élysée. Suite à cette altercation, elle a été transférée directement, sur ordre du Substitut du Procureur, à l'hôpital psychiatrique de Saint-Claude (sud Basse-Terre). Le lendemain, certains médias ont relaté les faits en taisant le nom de cette jeune femme. Seule Radio Caraïbe Internationale (RCI) a délivré dès le lendemain le nom de Sylvie Hayot. Le 15 Novembre, son oncle Bernard Hayot a reçu à l'Élysée des mains du Président de la République la cravate de Commandeur de la Légion

[39] Ces informations sont disponibles en libre accès sur le site internet du groupe GBH.

d'Honneur, pour services rendus à la République. Le groupe GBH est le plus important des Antilles françaises et finance par ailleurs, des projets éducatifs et culturels. Deux jours plus tard, le procès de Sylvie Hayot a été renvoyé au 22 décembre. La suite de cette affaire n'a pas vraiment été relayée dans les médias, le terrain anthropologique est quant à lui, limité dans le temps.

J'ai eu l'occasion, lors de mon dernier entretien, de recueillir la réaction de E, représentante syndicale UGTG au sein du service hospitalier dans lequel elle travaille, et secrétaire de l'association culturelle *Mas Ka Klé*. Cet échange a eu lieu avant le report du procès :

Moi : « Tu as déjà entendu parler de ce qui s'est passé avec Sylvie Hayot, alors quelle est ta réaction par rapport à ça ?

E : Et bien encore une fois, je pense qu'il y a une justice à deux vitesses. J'ai entendu le Préfet justement qui est passé dimanche dans 7 Actu [une émission télévisée] et qui disait que la justice c'est une justice qui est sévère et qui est juste. Et je dis que le cas de Sylvie Hayot encore une fois nous prouve que la justice n'est pas juste, c'est une justice à deux vitesses et c'est une justice de couleur hein ! Il faut que nous voyons que c'est une justice de couleur, une justice de classe. Parce que je travaille au CHU (Centre Hospitalier Universitaire) et je sais très bien que quand tu fais un accident, et quand une personne qui se trouve au CHU, il y a des patients psychiatriques qui sont hospitalisés aux urgences, la procédure d'internement qui les interne, ça prend au moins trois jours, il faut mobiliser des médecins, il y a un paquet de procédures administratives ! Et ne serait-ce que Sylvie Hayot, elle a fait un accident, ils l'ont emmenée à l'hôpital et l'ont internée d'office. Voilà, c'est-à-dire que la procédure d'internement elle a été assez rapide. Et ensuite la garde à vue aussi, parce que n'importe qui à qui ça arrive, n'importe quel Guadeloupéen à qui ça arrive de gifler la police, de gifler un gendarme, de cracher sur quelqu'un il aurait fait une garde à vue même s'ils pensaient qu'il était un peu dérangé, il aurait fait au moins une petite journée de garde à vue. Et là, ce qu'ils ont trouvé à faire, ils l'ont trouvée pour l'interner, et c'était une bonne raison de l'interner puisque apparemment, une personne internée, une personne folle n'est pas responsable de ses actes. Donc c'était une façon pour eux d'étouffer l'affaire. Malheureusement, le LKP, le LKP a pris l'affaire en main puisque Monsieur Domota n'était pas très loin, ils l'ont appelé comme par hasard il était sur Basse-Terre [sud de la Basse-Terre], ils l'ont appelé ce jour là, il est arrivé après l'accident. Tout de suite il a pris contact avec les pompiers, leur a dit qu'il fallait qu'ils portent plainte *et cetera*. Donc c'est-à-dire qu'il y a une sorte d'émulation qui s'est faite autour de ça et ils se sont trouvés bloqués, ils étaient obligés, en fait suite à l'affaire, la vice-Procureur a dit que de toutes façons elle les entendrait, enfin s'ils l'ont emmenée, s'ils l'ont internée c'est parce qu'elle était vraiment agressive que ce soit avec les médecins, que ce soit avec les machins, il n'y avait pas moyen de la maîtriser et c'est la raison pour laquelle ils

l'ont internée aussi facilement. Donc voilà, ils pensent que cette affaire de toutes façons ils lui donneront une suite parce qu'on ne lâchera pas l'affaire non plus ! Donc c'est encore un exemple en Guadeloupe, de monopole, de justice de classe et de race. »

Suite à cette affaire, seules les organisations indépendantistes et le LKP se sont exprimés publiquement, les élus politiques, locaux comme nationaux, se sont abstenus de tout commentaire. Cette affaire n'a pas été suivie de près par les médias locaux, hormis certains médias ouvertement orientés politiquement, et les médias nationaux l'ont simplement ignorée.

Ce fait divers et les réactions qu'il a suscitées permettent de comprendre ce qu'est la figure du Béké. Sylvie Hayot s'est conformée à l'image du Béké dans la mesure où elle a réuni quatre conditions essentielles. La première est la position historique et économique familiale qui doit se rapprocher du sommet de la hiérarchie socio-économique, selon un modèle aristocratique. La deuxième est la promiscuité entretenue avec le pouvoir politique d'État. La troisième, qui en découle, est la négociation possible avec le pouvoir exécutif et judiciaire. Enfin, la dernière est l'attitude ouvertement raciste dont elle a fait preuve. En fait, la figure du Béké s'inscrit dans le prolongement de la figure du maître d'esclave, elle en est la transposition dans le contexte contemporain. Ces figures incarnent, à travers le temps, celles de « l'ennemi du peuple » dans tous les sens du terme. C'est la raison pour laquelle, les quatre critères doivent être réunis pour que l'on puisse parler de Béké. Ainsi, il ne suffit pas d'appartenir à une grande famille, de détenir un pouvoir économique ou politique ni de faire preuve de racisme pour être considéré comme un Béké. Il faut nécessairement descendre du maître, reproduire ses représentations et ses comportements, et susciter un sentiment d'injustice chez le reste de la population. C'est pourquoi la dénomination « Béké » a une valeur péjorative. Aujourd'hui, l'élément qui différencie le *Blanc-pays* du Béké, c'est leur attitude. Les *Blancs-pays* à l'origine sont les descendants d'anciens migrants et engagés volontaires venus de France et d'Europe. Sans fortune, sans terres, ou en les ayant perdues, ils se distinguaient des grands planteurs par leur rang social. Ils étaient leurs employés sur les plantations ou petits planteurs et entrepreneurs. Aujourd'hui la distinction tient au degré d'intégration avec le reste de la population. Certains Békés, parce qu'ils n'ont pas reproduit les représentations et comportements de leurs ancêtres, ne sont pas considérés comme tels. C'est une question d'attitude, de puissance et de distance vis-à-vis du reste de la population. La différenciation et son essentialisation ne tiennent donc pas à une question de rapports entre des populations de phénotypes différents, même si c'est ce que peut laisser penser la surface des propos. Elle tient à un rapport de pouvoir entraînant un sentiment d'injustice généralisé qui débouche sur l'identification d'un adversaire à qui profite cette injustice. Les

responsables de la situation actuelle, trop nombreux, trop difficiles à identifier, et ayant agi pendant des siècles sont donc délaissés au profit des personnes qui bénéficient de ce système économique.

Parallèlement à cela, je discutais un jour de septembre 2010 lors d'une réception organisée par un Métropolitain au Lamentin (nord-est de la Basse-Terre) avec une commerçante issue de la grande bourgeoisie pointoise. J'étais à la recherche d'un travail et elle m'a assuré qu'elle avait des relations dans les hautes sphères sociales de Guadeloupe. Elle m'a alors expliqué qu'elle appartenait à une famille ancienne, très connue et influente et que, malgré sa couleur claire mais pas blanche, elle était reçue par telle famille békée qui restait d'ordinaire à l'écart de toute personne *de couleur*. Elle interprétait le fait qu'elle fréquente cette famille, qui pourtant dénigre et ne reçoit pas à domicile des personnes de sa couleur, comme une marque de son appartenance à un rang social élevé lui permettant des traitements exceptionnels.[40] Ici le Béké apparaît comme la figure de la puissance aristocratique, inatteignable pour les autres.

La puissance associée à la figure du Béké ne doit pas être comprise comme une plus grande liberté dans un système de contraintes. L'injonction à reproduire le statut social et économique hérité constitue une forte contrainte pour ces sujets. Ce groupe de population se reproduit selon des critères que l'on pourrait qualifier d'aristocratiques. Les individus qui le forment sont donc soumis à un certain nombre de contraintes qui diffèrent de celles imposées aux autres parties de la population. Pour prendre un exemple, le choix du partenaire amoureux peut être très contraignant puisqu'il faut nécessairement que celui-ci soit « blanc » et appartienne à un certain milieu social dans une société où l'écrasante majorité de la population n'est pas considérée comme « blanche ». Le puissant est alors soumis à des contraintes qui lui sont propres. Et la distinction des champs de contraintes s'imposant aux individus participe à l'élaboration de la différenciation entre « nous » et « eux ».

Le 12 février 2011, lors d'une discussion avec un « Blanc » métropolitain d'une trentaine d'année à Petit-Bourg, celui-ci m'a raconté être arrivé depuis quatre ans en Guadeloupe et réside au Gosier. Il m'a dit : *Ici c'est clair on se fait baiser la gueule ! Y a plein de trucs qui sont interdits en France mais qui se font ici. C'est interdit d'avoir 100 % d'un marché, mais ici y a des gars qui ont 90 % du marché dans la grande distribution mais comme c'est des potes à Sarkozy, ils font ce qu'ils veulent ! Finalement ça* [le mouvement social] *n'a pas servi à grand chose, les riches sont toujours aussi riches et les pauvres sont encore plus pauvres après les licenciements qu'il y a eu suite aux fermetures d'entreprises.* La structuration du modèle économique observe certaines continuités et

[40] Nous avons discuté en français.

discontinuités qu'il est impossible d'attribuer à tel ou tel gouvernement ou Président. Et le contournement de la législation sur la concurrence n'est pas une pratique nouvelle ou isolée. Mais ces propos ont le mérite de poser la question de la gouvernance des affaires économiques dans un contexte où l'économie globalisée modifie le rôle de la gestion politique des territoires et des populations. Comme l'a remarqué P au cours d'une discussion sur le modèle économique guadeloupéen, *ici y a les mêmes problèmes qu'ailleurs, simplement ça prend des proportions différentes sur un si petit territoire*.[41] Les problématiques que posent le système capitaliste contemporain imposent de redéfinir les relations entre politique et économie. Si les premiers temps du développement du capitalisme international, suite à la découverte européenne du « Nouveau Monde », ont permis de renforcer le pouvoir de certains États, il semble que le capitalisme contemporain et l'autonomisation du champ économique à laquelle il donne lieu, modifie les pouvoirs de régulation sociale des États.

Parallèlement à l'attitude de victimisation, il y a la question de la participation et du consentement. De nombreuses chansons ont été enregistrées pendant et suite au mouvement de 2009. Contournant les systèmes de production et de distribution classiques, ces chansons circulent de façon *informelle*. La censure ne s'appliquant pas, la liberté des paroliers est ainsi totale. Parmi celles-ci, la chanson de Raizen et Lil Weed, *Hayot Money*, offre un point de vue mêlant contrainte et consentement des consommateurs face au système économique qu'ils rejettent. Voici la traduction d'extraits choisis :

« *Zòt vlé woulé an katkat, ni gwo ékran plasma* / Vous voulez rouler en quatre-quatre, avoir un gros écran plasma

Zòt tout ni sou ban mwen pas' Lagwadloup sé tan mwen / Vous avez tous des sous pour moi parce que la Guadeloupe est à moi

Liyannaj mé au fond *zòt tout sé trèt* / *Liyannaj* mais au fond vous êtes tous des traîtres

Tou lé mwa sé « ban mwen » ou ka péyé trèt / Tous les mois c'est « donne-moi », tu payes tes traites

On fucking Béké financièrement *an mèt* / Un *putain* d'Béké financièrement en maître

Champagne à volonté, *man ! Pétas èvè jèt* / Champagne à volonté, mec ! *Pétasses* et jet !

Zòt ka fè an ri owa mè zòt tout ka vin tchèk [...] / Vous me faites rire quand vous venez me voir [...]

Refrain : *Ou sav sé Hayot money !* / Tu sais c'est l'argent d'Hayot !

Tou sa sé Hayot money ! / Tout ça c'est l'argent d'Hayot !

[41] La discussion a eu lieu en français, comme la précédente.

An ka di Bondié mèsi mé an sav sé grâce a zòt / Je remercie Dieu mais je sais que c'est grâce à vous

Ké missié kouyon an vin rich /Quelle bande de couillons je suis devenu riche,

An sa krazé dé Rolls Royce / tellement que je peux casser des Rolls Royce

Mwen touché le jakpot / J'ai touché le jackpot

Rédistribisyon pou ranpli mwen lé pòch / La redistribution pour me remplir les poches

anba lari mwen péyé tèt a zòt / Dans votre dos je me paie vos têtes

Maison d'crédit *chak mwa ou fè* la cagnotte / Des maisons de crédit, chaque mois tu fais la cagnotte

Carrefour est ouvert, *kontant wouvwé zòt […]* / Carrefour est ouvert, content de vous revoir [...]

A fòs konté sou dwèt an mwen ka ni klòk / À force de compter les sous mes doigts ont des cloques

Chak lanné dé milya an chif dafè a Bèwna / Chaque année des milliards en chiffre d'affaire de Bernard [Hayot]

Sony, duracell, *pou lé fanm* (pour les femmes) nivéa

BN, Lu, Pepsi cola

Carrefour, Champion *èvè* (et) Écomax

An pa jen fòsé'w a bouré kadi a'w / Je ne t'ai jamais forcé à pousser ton caddie

Sé vou i vlé montré ou ka méné gwo vi la / C'est toi qui veux montrer que tu mènes la grande vie

è ka krazé kaz a'w pou monté on vila / et écrases ta case pour construire une villa

è ka péyé Domota, i péké chanjé vi a'w / Et qui paies Domota, il ne changera pas ta vie

Ou ké lib lè ou ké fin péyé krédi a'w / Tu seras libre quand tu auras fini de payer ton crédit

Sé Hayot money, Gwadloup pa ta'w ! [...] / C'est l'argent d'Hayot, la Guadeloupe n'est pas à toi ! [...]

Carrefour, Jarry, *tout kalité magazen* / Carrefour, Jarry, toute sorte de magasins

Number one hustler an Gwadloup, the boss ! / Numéro un des escrocs en Guadeloupe, le caïd !

Ouais frère !

Mwen ni tout sou la, mwen ni tout lajan la / J'ai tous les sous, j'ai tout l'argent

Domo ! Ou 'a konèt, en ! / Domo[ta] ! Tu connais déjà, hein !

Fo pa ou an kolè èvè nou pou sa / Il ne faut pas que tu te fâches avec nous pour ça

I ni piblik a'w, i ni tan nou / Il y a ton public, il y a le nôtre

Ka fè biznès a'w i ja fè tan nou / Il fait marcher ton business, il fait déjà marcher le nôtre

Mé sé Hahot money, ah ! Ah ! / Mais c'est l'argent d'Hayot, ah ! Ah !

Ouais frère !

Ok ! Zòt kontan, zòt ni vwati a zòt ! / Ok ! Vous êtes contents vous avez vos voitures !

Lé patron ou ja konèt / Les patrons, tu connais déjà

On gwo vwati la on katkat la / Une grosse voiture là, un quatre-quatre là

Ok ! Patron ! Hayot money ![42] » / Ok ! Patron ! L'argent d'Hayot !

Ces extraits de la chanson mettent en avant deux phénomènes conjoints. Le premier est le consentement : « je ne t'ai jamais forcé à pousser ton caddie/ c'est toi qui veux montrer que tu mènes la grande vie », et le consentement jusqu'à la jouissance pour reprendre l'idée de Glissant : « vous voulez rouler en quatre-quatre, avoir un gros écran plasma ». Les auteurs de cette chanson soulignent donc le consentement et la participation des consommateurs dans ce modèle économique que par ailleurs, ils condamnent moralement. « *Liyannaj* mais au fond vous êtes tous des traîtres/ Tous les mois c'est « donne-moi » tu payes tes traites », c'est la contradiction apparente entre la surconsommation, le recours banalisé au crédit à la consommation, et la mobilisation collective sur la base de la victimisation qui est soulevée. Ils insistent sur la responsabilité des consommateurs dans le fonctionnement du modèle économique. Mais ils terminent la chanson sur le thème de la contrainte, le public d'Élie Domota est aussi le public de Bernard Hayot, si les consommateurs se plaignent du système économique, ils sont contraints d'y participer. C'est donc de l'ambivalence des comportements des consommateurs dont il est question dans cette chanson. Si les consommateurs n'adhèrent pas au modèle économique, ils y contribuent largement, parfois de façon consentante voire intéressée, ou par dépit, parce qu'un boycott serait impossible en raison de la diversité des secteurs économiques détenus par des grandes entreprises (békées ou non). Le Béké dans cette chanson incarne la figure du puissant, de l'ennemi auquel il est impossible d'échapper. C'est d'ailleurs tout le problème de la domination en matière économique, si elle s'appuie sur une relation de forte dépendance, elle ne se manifeste jamais par la pure contrainte ou le consentement total. Elle résulte d'un mélange des deux qu'il est toujours difficile de distinguer. Après avoir développé l'aspect de la consommation, il convient, pour compléter cette étude du modèle économique, de se pencher sur la constitution des ressources.

[42] Notons ici l'utilisation d'un interlecte situé entre le français et le créole, usant de certains mots d'anglais. La langue employée dans cette chanson est une base créole dans laquelle ont été introduits des mots et des tournures de phrases issus de la langue française. Il s'agit d'un mélange non codifié des deux langues. Les chanteurs guadeloupéens de hip hop (comme c'est le cas ici), mais aussi de dancehall, ont souvent recours à un interlecte pour écrire les paroles de leurs chansons, et puisent également dans d'autres langues, voire inventent des mots. Nous traiterons de certaines questions linguistiques liées à la coprésence du français et du créole dans le premier chapitre de la deuxième partie de ce travail.

Chapitre III : Travail *formel* et économie *informelle*

En Guadeloupe, les représentations et l'organisation du travail sont particulières. L'idée du travail tend parfois à se rapprocher de son sens étymologique. Selon le dictionnaire étymologique Larousse, le mot travail est tiré du latin populaire *tripaliare* qui signifie torturer avec le tripalium, un instrument de torture à trois pieux. Au XII° siècle, lorsqu'il a été introduit dans la langue française, travailler signifiait tourmenter, souffrir. Ce n'est qu'au XVI° siècle qu'il se substitue à ouvrer pour prendre le sens d'exécuter un ouvrage. Aujourd'hui, dans le champ économique c'est sa fonction qui définit en grande partie l'activité du travail, c'est un moment spécifique de participation au processus de production/consommation, celui de la production-constitution de ressources. Le marché du travail tel qu'il se présente en Guadeloupe ne peut contenir, de par sa structure organisationnelle, toute la masse salariale disponible, c'est par ailleurs l'une des particularités des DOM. Ces dernières années, le nombre de personnes en situation officielle de demandeurs d'emploi ne cesse de battre des records. Cela a évidemment un impact sur la détérioration des relations sociales au travail.

J'ai commencé à chercher du travail activement au mois d'août 2010 et obtenu un entretien pour un poste de vendeuse en accessoires à la personne en CDI au mois de septembre. La personne qui m'a contactée par téléphone m'a expliqué qu'elle avait besoin rapidement d'une personne pour remplacer un départ en congé maladie. Le CDD d'une semaine qu'elle me proposait servirait, en quelque sorte, de période d'essai en vue d'un CDI qui se libérerait au mois de décembre. Je reviendrai sur les paramètres qui m'ont permis d'obtenir ce poste dans la deuxième partie de cette recherche. Début octobre, j'avais accompli ce travail. Deux semaines plus tard environ, la même personne chargée des ressources humaines me rappela en me proposant deux nouvelles semaines de travail dans les mêmes conditions. Je réitérai mon engagement et commençai cette nouvelle mission trois jours plus tard jusqu'à début novembre. Le premier décembre, vers 19 heures. Je reçus un troisième appel téléphonique de cette jeune femme, me proposant un contrat, toujours en CDD, pour tout le mois de décembre. Je dus commencer le lendemain à 13 heures. Le CDI annoncé au départ se transformait en un troisième CDD, tout à fait légalement puisque l'entreprise avait observé des temps de pause entre les différents contrats. L'entreprise me mettait ainsi au chômage sans me verser de prime de précarité comme l'aurait fait une agence de travail intérimaire, mais de façon suffisamment brève pour que je ne puisse pas solliciter de complément de revenus. Je devenais ainsi financièrement dépendante d'un emploi extrêmement précaire. La semaine suivante, en discutant avec mes collègues, je m'aperçus que ce procédé était une norme observée et acceptée par tout le monde. « C'est comme

ça ici, il faut montrer que tu es motivée » m'ont-elles dit de façon unanime. J'ai par la suite entendu ces mêmes propos de la part de mes supérieures hiérarchiques. La responsable des ressources humaines m'a expliqué qu'il lui fallait être sûre de la qualité et de la fiabilité d'une personne avant de lui faire signer un CDI, parce qu'après cela, il serait très difficile de la licencier. Selon elle, c'est la raison pour laquelle l'emploi proposé dans l'annonce est un CDI, que l'on peut obtenir après plusieurs CDD occupés pendant une année environ. Évidemment, pour avoir cette information il fallait déjà être en poste et poser la question. Début janvier 2011, après avoir signé un avenant prolongeant mon contrat de dix jours, ma responsable m'a expliqué qu'une vendeuse en congé maladie devrait partir définitivement au mois de mars, j'étais donc la personne à qui serait proposé le CDI à ce moment-là. En attendant, je continuerais en CDD (alterné par du chômage) si je le souhaitais. J'ai refusé.

Montrer sa motivation consistait essentiellement à se montrer irréprochable, à accepter sans hésiter les changements d'horaires imposés au dernier moment, à se donner entièrement à l'entreprise, à se montrer conciliant avec les autres salariés, et bien évidemment, à fermer les yeux sur les transgressions du droit du travail. La sur-implication du salarié était attendue en contre-partie d'une éventuelle possibilité de stabiliser ultérieurement sa situation d'emploi.

La dégradation avancée du marché du travail entraîne une situation dans laquelle le salarié, envisageant l'emploi qui lui est accordé comme une *chance* qui lui est offerte, acceptera d'autant plus aisément d'observer les normes de l'entreprise qu'il a des difficultés à trouver du travail. La situation de précarité dans laquelle est engagé le salarié, parallèlement à la promesse de la *récompense* que constitue la stabilisation de son emploi, entraîne une situation de dépendance instable vis-à-vis de sa hiérarchie. Sa loyauté pouvant être remise en cause à tout moment, il devient alors nécessaire d'adopter constamment des comportements permettant d'attirer les faveurs de la hiérarchie. Une dépendance accrue s'installe alors dans les relations hiérarchiques entre le salarié et sa hiérarchie. C'est pourquoi je distinguerais ici le travail dans une unité sociale collective, engendrant des relations hiérarchiques entre patronat et salariat, du travail *indépendant*, seul, dans lequel ce type de relations n'existe pas. Je traiterai dans cette partie indifféremment des secteurs publics et privés. Dans la fonction publique, les salariés n'ont pas de rapport direct avec le patronat, leur patron est une personne morale. Mais les relations hiérarchiques semblent s'organiser autour des mêmes problématiques.

I. Le travail, entre liberté et servitude.

Le planteur capesterrien Jean-Baptiste Poyen de Sainte-Marie, dans son ouvrage publié en 1792, utilisait déjà le mot « travail » pour désigner les tâches des esclaves. L'idée de travail était, à ce moment, déconnectée de celle de constitution de ressources. Le travailleur avait bien évidemment un intérêt à exécuter les tâches qui lui étaient confiées, celui de sa survie immédiate, ce qui dépasse l'intérêt strictement économique. Le travail n'était pas salarié mais pouvait être rémunéré, toujours au sens étymologique du terme, c'est-à-dire récompensé. Le travail pouvait donc être récompensé par le maître, de façon arbitraire, non pré-établie, et non monétaire. Comme le relèvent M. Giraud et J-L. Jamard :

> *« le travail et sa notion y sont venus au monde « tout faits », d'abord importés puis forcés dans le carcan de la plantation esclavagiste » (1985, : 80).*

C'est dans l'univers plantationnaire que se constitue le sens étymologique du mot guadeloupéen *travay*. L'article de ces auteurs tente de mettre en évidence les associations faites entre l'idée de travail et celle de servitude à travers l'étude de contes antillais. Selon eux, ces contes sont :

> *« un cas particulièrement révélateur, un exemple a contrario où se manifesterait, comme grossi dans des conditions-limite, le rôle d'une dialectique de la violence et du consentement dans l'engendrement des représentations du travail et de la hiérarchie des « tâches sociales ». » (1985 :94).*

En 1848, lorsque le Gouverneur de la Guadeloupe annonce aux esclaves l'arrivée prochaine de la « loi de la liberté », il associe explicitement travail et liberté :

> *« Vous avez tous appris la bonne nouvelle qui vient d'arriver de France. Elle est bien vraie. La liberté va venir ! Courage mes enfants vous la méritiez. Ce sont vos maîtres qui l'ont demandée pour vous. [...] Il faut que vous compreniez que la liberté n'est pas le droit de vagabonder, d'abandonner les habitations, de quitter les cases de vos maîtres, mais bien le droit de travailler pour soi-même. En France, tous les gens libres travaillent plus encore que vous qui êtes esclaves, et ils sont bien moins heureux que vous, car là-bas, la vie est plus difficile qu'ici. Mes Amis, soyez dociles aux ordres de vos maîtres pour montrer que vous savez qu'il n'appartient pas à tout le monde de commander. [...] Souvenez-vous de ce qui est déjà arrivé. Du temps de vos pères, la République existait en France. Elle proclama la liberté sans indemniser les maîtres, sans organiser le travail. Elle pensait que les esclaves auraient compris qu'ils devaient travailler et s'abstenir de tout désordre. Mais ayant abandonné le travail ils devinrent plus malheureux de jour en jour et forcèrent la République à vous remettre en esclavage. Voilà pourquoi vous êtes encore esclaves. Je suis convaincu que vous montrerez ; mes Amis, plus d'intelligence, et que vous ne prêterez point l'oreille aux mauvais sujets : vous n'écouterez, Vous, que les personnes honnêtes. N'écoutez pas surtout les libres oisifs. Vos ennemis sont les paresseux. N'ayez*

pour eux qu'une parole : n'allez au travail et laissez-nous mériter notre liberté. M. le Curé est là pour vous dire qu'il faut travailler et se marier pour obtenir les récompenses de l'outre vie. Demandez-lui conseil lorsque vous aurez un sujet de défiance. Songez que c'est la religion qui la première prêcha la liberté au temps où les blancs eux-mêmes n'étaient pas libres. [...] Allons, mes Amis, ayez patience et confiance. Quand vous voudrez manifester votre joie, criez. VIVE LE TRAVAIL ! VIVE LE MARIAGE ! Jusqu'à ce que je vienne vous dire : la loi est arrivée. VIVE LA LIBERTE ! »

Ce texte énonce une étroite relation entre liberté et travail selon deux types de prescription, coercitive et normative. « Souvenez-vous de ce qui est déjà arrivé » constitue une menace de coercition implicite qui prend la forme du paternalisme. La République aurait été *forcée* de rétablir l'esclavage dans le souci de préserver le *bonheur* des travailleurs, tandis que les maîtres auraient *demandé* la liberté des esclaves. Ceux qui souhaiteraient éventuellement ne pas se soustraire aux nouvelles formes de travail sont stigmatisés et condamnés moralement (« oisifs », « paresseux »). Ainsi la prescription du travail est aussi de l'ordre des normes sociales, des valeurs. La liberté n'est pas présentée comme un droit fondamental et inaliénable de l'être humain comme c'est le cas dans la Déclaration des droits de l'Homme rééditée en France cette même année. Dans les colonies la liberté se mérite par le travail. De plus, le consentement des prochains libres est suscité en faisant appel à la religion, l'institution diffusant des valeurs morales pensées « supérieures ». Le Salut dans l'éternité cher aux Chrétiens, s'obtiendrait par le travail et le mariage. Les deux notions étant liées, car lorsque l'on a une famille à nourrir, il faut travailler. Ce phénomène est bien connu dans d'autres contextes, on le retrouve par exemple dans la devise pétainiste « travail-famille-patrie » ou dans les pratiques de certaines entreprises métropolitaines qui refusent d'employer des étudiants, sans attaches et donc, moins dociles et/ou dépendants du travail. La forme et l'organisation du travail ont donc été imposées de l'extérieur, selon la formule « La liberté va venir ! » qu'il faut comprendre au sens littéral, comme un déplacement spatial.

L'abolition de l'esclavage s'est donc accompagnée d'une tentative d'introduction d'un nouvel imaginaire du travail, non plus associé à la servitude, mais à la liberté. Cette tentative d'inversion de sens a introduit une ambivalence sémantique. Cette ambivalence tient à l'incompatibilité des discours sur l'abolition de l'esclavage. Sans affirmer que les propos du Gouverneur de 1848 reflètent les discours républicains actuels, ils dénotent tout de même l'association entre esclavage et servilité d'une part, et entre travail salarié et liberté d'autre part. En cela, le discours officiel met au premier plan la rupture que représente l'abolition. Mais un autre discours, qui émane de la population locale, souligne l'importance des continuités entre l'esclavage et le salariat. C'est ce qu'a mis en évidence E. Domota

lors de notre entretien :

« À l'abolition de l'esclavage... ils ont indemnisé les propriétaires d'esclaves. 500 francs germinal or par esclave libéré, ils ont indemnisé les maîtres. Ce qui veut dire que l'abolition de l'esclavage n'était pas un acte humaniste, c'était un acte politique ! Pour permettre à la France de garder les colonies. Parce que les esclaves se rebellaient dans toutes les îles, ils commençaient à massacrer les gens. Donc l'abolition de l'esclavage c'est un acte politique ! Pour leur permettre de garder les possessions coloniales. Et pour permettre justement à la domination, à la domination des Blancs de perdurer, ils ont indemnisé les colons, les propriétaires d'esclaves pour pouvoir continuer à dominer la nouvelle société qui fut créée avec les *Libres de couleur* et les *Nèg*, les esclaves libres. Donc tu étais esclave hier, le lendemain tu vas travailler dans la propriété de l'homme chez qui tu étais esclave, en tant que salarié. Il y en a beaucoup qui ont dit : je ne vais pas travailler, je ne travaille plus, je ne travaille pas pour quelqu'un ! Je vais travailler pour moi-même, je fais ce que je veux, je ne travaille pour personne ! À ce moment, les propriétaires d'esclaves, l'État français qu'ont-ils fait ? Ils sont allés en Inde, en 1853 ils sont allés chercher des Indiens, c'est pour ça qu'il y a beaucoup d'Indiens ici, ils sont allés chercher des Indiens ! Ils sont allés à Madère, ils sont allés chercher des Blancs portugais à Madère, les paysans pauvres. Ils sont allés en Afrique chercher encore d'autres Africains ! D'accord, il y a des colonies d'Africains notamment il y en a à Capesterre [côte est de la Basse-Terre] qui sont arrivés après l'abolition de l'esclavage en Guadeloupe ! Et ils ont fait mieux encore ! Ils ont fait sortir un texte, j'ai oublié son nom mais Gama connaît ça il te le dira, ils ont sorti un texte qui punissait de mort tout *nèg* qu'ils trouvaient à vagabonder ! … Celui-ci dit, ils te disent tu ne travailles plus mais s'ils te trouvent au bord d'un chemin, ils t'attrapent, ils te mettent en prison et peuvent te pendre. […] Et bien évidemment, deux cents ans après, euh, les enfants des propriétaires d'esclaves indemnisés, ce sont eux qui sont dans l'agro-distribution, ce sont eux qui sont dans l'import-distribution, ce sont eux qui sont dans la finance, eux qui sont dans le commerce automobile, ce sont eux qui tiennent la société. Et c'est pour ça que quand je les vois parler de l'abolition de l'esclavage, je suis désolé, ça n'a jamais été un acte humanitaire ni humaniste, c'était un acte politique pour leur permettre de ne pas perdre les colonies et pour justement perpétuer le modèle de domination, ils ont indemnisé les colons. Si réellement ils avaient voulu créer une société plus juste, équitable et équilibrée, ils auraient indemnisé les esclaves, et ce n'est pas ce qu'ils ont fait, d'accord ? Ils ont perpétué le crime. »

En effet la seconde abolition a été assortie de l'indemnisation des propriétaires par tête d'esclave libéré et d'une législation sur le vagabondage réglementant l'obligation de travail. Une véritable *liberté surveillée* a remplacé l'esclavage. Le peuplement de la Guadeloupe dont parle Élie Domota est aussi la conséquence directe de la logique d'exploitation économique de la Guadeloupe.

Mais si cette logique économique et politique a prévalu dans la prise de décision d'abolir l'esclavage, ce n'est pas seulement comme l'explique E. Domota par la peur de perdre les colonies, ce serait aussi, comme le note Nelly Schmidt, parce que :

> *« Le passage au salariat devait selon Schoelcher faire croître la consommation, qui renouvellerait la prospérité de la marine marchande et des petites industries des arrière-pays de la côte atlantique survivant grâce aux exportations vers les colonies. » (1994 : 177).*

L'auteure explique ensuite que les résultats attendus n'ont pas été réalisés dans les années qui ont suivi immédiatement l'abolition. Il fallut attendre plus d'un siècle et un certain nombres de mesures supplémentaires pour voir le vœu de Schoelcher se réaliser.

Il semblerait donc que l'abolition de l'esclavage constitue une tentative de réorganiser le système économique en le basant sur la relation salariat-consommation. La population est donc passée du statut de main-d'œuvre servile, à celui de main-d'œuvre consommatrice. Or, c'est précisément la qualité de main-d'œuvre assignée qui est rejetée. La plupart des Guadeloupéens ne se définissent pas en premier lieu par leur travail ou leur fonction dans le monde du travail, parce qu'il leur est impossible d'adopter ces critères de qualification imposés, la structuration du social par le travail semble être refoulée. Le travail ne peut pas réellement constituer le critère premier d'identification, précisément parce qu'il est attaché à la servilité et a été organisé de l'extérieur. Cet imaginaire transparaît dans les propos que J a formulés lors d'une discussion informelle que nous avons eue au mois d'août 2011 : *Les Guadeloupéens tels que je les ai connus quand j'étais enfant est un peuple en voie de disparition. Le peuple guadeloupéen est interchangeable. Ils ont exterminé les Amérindiens pour nous* [Africains] *amener ici, ensuite ils ont amené les Indiens pour nous remplacer dans les champs, aujourd'hui ils encouragent l'immigration des Métros pour bosser dans le tertiaire. Ça veut dire que la population guadeloupéenne n'a pas d'importance, elle peut être remplacée pour continuer à servir les intérêts de la France.*[43] Dans ces propos, comme dans ceux d'Élie Domota, le travail n'est pas pensé comme étant lié d'une manière ou d'une autre à la liberté, à une émancipation individuelle ou collective. Le refus des structures imposées, dont traite Glissant (1997), se traduit ici par une difficulté à penser le travail hors de la contrainte extérieure.

A. La reproduction des relations hiérarchiques

Le lien entre les notions de travail et de servitude mérite une attention particulière. Au cours de notre entretien, R. Gama, historien guadeloupéen et membre du LKP m'a fait part de certaines revendications liées au travail récurrentes dans l'histoire des différents mouvements sociaux :

[43] J s'est exprimé en français.

« Au niveau de la revendication, tu as quelque chose de fort en Guadeloupe c'est la rémunération du travail, c'est-à-dire l'esprit du juste, l'esprit du juste c'est-à-dire : je travaille pour toi paye moi. D'accord, je travaille pour toi paye moi. Parce que souvent cela se fait ici, je travaille pour quelqu'un il ne me paie pas. Dans votre génération c'est encore très commun. Tu ne peux pas imaginer comment c'est violent, comment en Guadeloupe c'est ressenti comme violent et je pense que dans votre génération c'est tempéré. C'est tempéré parce qu'il y a un temps, tu ne m'aurais pas payé, je t'aurais empoisonné. Vous ne pouvez pas comprendre comment j'aurais pu faire cela puisque tu estimes que dans le rapport à ta dignité et à la valeur de ton travail, ils n'ont pas la même valeur qu'ôter la vie. Vous pouvez voir cela comme ça, mais à un moment donné en Guadeloupe cela valait la vie parce que moi je ne mange pas, et mes enfants ne mangent pas, tu comprends, et j'ai relevé que dans votre génération c'est banalisé, c'est, c'est... il y a quelque chose de loupé en terme de transmission, en terme éducatif. […] Il y a aussi la question de la dignité c'est-à-dire, cela me semble un vecteur dans l'échange, dans le rapport, extrêmement fécond dans les mouvements qui font mouvement. L'indignité, c'est-à-dire piétiner la dignité d'un Guadeloupéen... Tu peux faire honte à quelqu'un, tu peux faire, tu vois des choses qui touchent à la valeur de l'individu ça aussi c'est quelque chose de très fort. ».

Le problème de la rémunération du travail est effectivement fréquemment repérable. Lorsque je cherchais du travail, j'ai eu l'occasion de faire deux essais dans deux boutiques distinctes du centre commercial Destreland. N'ayant pas été retenue, je n'ai jamais été payée. Je n'avais jamais vu cela en Métropole, mais en Guadeloupe c'est apparemment une norme. C'est à ce moment que j'ai entendu de nombreuses anecdotes à propos de personnes qui n'avaient pas été rémunérées pendant des semaines ou des mois entiers. Là, le travail s'apparente à de la servilité, puisque le travailleur n'obtient aucun bénéfice de son activité de travail. De plus, l'employeur bafoue des accords formels ou informels, préalablement établis. Dans ce cas, l'employeur se comporte comme s'il s'était rendu propriétaire de son salarié. Quelques uns de mes interlocuteurs ont même insisté sur le fait qu'ils préféraient travailler pour des Métropolitains plutôt que pour des Guadeloupéens (tous phénotypes et origines sociales confondus), car selon eux les Métropolitains respectent plus fréquemment la loi.

L'analyse de P. Blafran-Trobo dans son ouvrage *Conflits sociaux en Guadeloupe. Histoire, identité et culture dans les grèves en Guadeloupe* (2007), nous permet de relativiser ces propos, même si de telles représentations opèrent dans les relations sociales au travail. Pour cette auteure, travailler pour un ou des Métropolitain(s) peut faire émerger d'autres problèmes relationnels notamment au niveau de la communication et de la compréhension des rapports de pouvoir. Cela

étant, ce témoignage met en évidence la relation à la loi dans l'exercice du travail. Celle-ci est fréquemment contournée. Élie Domota, porte-parole de l'UGTG, l'un des plus importants syndicats de travailleurs proprement guadeloupéen m'a confié que « 80 % des conflits sociaux ici c'est le non-respect de la loi. On est obligés de se battre pour faire respecter ici les règles du code du travail. Il faut que l'on fasse grève pour organiser une réunion des délégués du personnel. C'est dans cette situation que nous sommes. ». Ceci participe d'un phénomène plus transversal dans la société, la loi n'a pas de valeur morale en soi et est couramment transgressée. On adhère ou non à des valeurs morales, mais on est obligé de se soumettre à la loi, la gestion du social et l'imposition de la contrainte ne se situent pas au même plan.

La loi fonctionne sur le modèle de la « dévolution », l'un des idéaux-type de la domination mis en évidence par D. Martuccelli :

> *« un modèle purement conséquentialiste : il ne s'agit nullement d'imposer des « normes », mais de parvenir à une gestion du social par la simple prise en compte des conséquences des actes. Il n'y a plus de volonté de régulation par l'amont, mais le projet d'une gestion universelle par l'aval. » (2004 : 490).*

La loi a pour fonction de délimiter un espace au-delà duquel l'appareil exécutif – institution de l'État – sanctionne formellement les individus. La sanction est exclusivement négative car personne n'est récompensé pour avoir respecté la loi. La morale, quant à elle, a pour fonction principale d'organiser en système un contenu normatif. Elle agit en amont des actes et est prescriptive ou dissuasive. La sanction, positive comme négative, est de l'ordre de l'informel et est exercée par les autres acteurs culturels. Légalité et légitimité morale des actes sont deux notions distinctes, surtout lorsqu'il s'agit de sociétés dans lesquelles les sujets ne participent pas de façon déterminante à l'élaboration des lois. La loi a prescrit la Traite, l'esclavage et son rétablissement après la première abolition, la situation coloniale et la départementalisation sans que la population n'ait été directement consultée. Elle a entériné des inégalités, et émane d'un État dont la légitimité ne fait pas l'unanimité. En cela, la loi et la morale présentent deux objectifs, deux modes d'actions et deux types de protagonistes de l'action distincts. La loi est fréquemment transgressée et le contexte social de sous-emploi, l'étroitesse du marché du travail et bien d'autres paramètres, entraînent une difficulté à faire respecter ses droits en tant que salarié. Les procédures effectuées aux prud'hommes sont très longues et stigmatisent le salarié dans ses recherches d'emploi à venir. De plus, bon nombre de salariés ne connaissent pas leurs propres droits. Mais posons la question différemment. Si nombre d'employeurs ne respectent pas toujours la législation du travail, comment les salariés non-syndiqués composent-ils

avec ces abus du travail ?

Au sein de l'entreprise privée dans laquelle j'ai eu l'occasion de travailler quelques semaines, des manquements aux droits des salariés étaient constatés régulièrement. L'équipe de travail se composait d'une responsable de magasin et de sept vendeuses, il n'y avait donc que des travailleuses salariées dans le magasin. Les bureaux de gestion et de direction se trouvaient dans une autre section de la commune. Cette entreprise comportait une multitude de niveaux hiérarchiques et les équipes qui travaillaient dans les différents magasins restaient relativement isolées les unes des autres. Je n'ai pas vu trace d'un syndicat, ni même d'un comité d'entreprise au sein de cette organisation. Chaque samedi deux vendeuses travaillaient durant sept heures d'affilée, cinq minutes de pauses étaient permises au besoin, prises sur le temps de travail. Mais aucune de ces salariées ne prenait habituellement cette pause. Parce que personne ne la prenait, pas une ne voulait être la première à le faire régulièrement. Dans les propos de mes collègues, ces cinq minutes étaient assimilées à une *faveur* qui leur était accordée. Lorsque j'ai commencé à prendre systématiquement cette pause, les autres vendeuses en ont fait autant. Ceci tend à confirmer une volonté de ne pas s'exposer individuellement à ce qui pourrait être perçu comme un manque de sur-investissement par la hiérarchie. La loi interdit de faire travailler un salarié sans avoir une interruption du travail d'une heure pour sept heures travaillées. Pourtant aucune ne contestait cette pratique. Cet exemple peut paraître anodin, mais le quotidien est marqué par tout un jeu de transgressions qui s'établit entre employeur et employés et entre les différents niveaux de la hiérarchie.

Le retard au travail, si répandu en Guadeloupe, est largement toléré par la plupart des directions. Cette bijouterie ouvrait théoriquement à neuf heures du matin, les vendeuses faisant l'ouverture commençaient donc leur travail à neuf heures. Dans les boutiques dans lesquelles j'ai travaillé en Métropole, cela signifie qu'à neuf heures, les vendeuses sont dans la boutique et ouvrent les rideaux. Ici, les vendeuses se retrouvaient devant la boutique vers neuf heures, neuf heures cinq, et entraient revêtir leurs uniformes pour certaines, lorsque tout le monde était arrivé. Je n'ai donc jamais vu cette boutique ouvrir à son heure théorique d'ouverture y compris lorsque la responsable du magasin était présente. Durant la journée, ces vendeuses s'aménageaient de temps en temps des instants de *faible productivité*, des moments pendant lesquelles la rareté des clients permettait de ne pas travailler. Généralement, elles discutaient entre elles, plaisantant et abandonnant quelques instants la posture plus guindée adoptée en présence de clients. Plus rarement, certaines passaient de courts appels téléphoniques privés. En Métropole, la productivité au travail apparaît davantage comme une attente formelle de la part de la hiérarchie. Les salariés ne répondant pas à cette attente

sont plus facilement et plus couramment rappelés à l'ordre. Par habitude métropolitaine, j'avais plus systématiquement tendance que mes collègues à rester *active* lorsqu'il n'y avait pas de clients, ce qui était alors souvent interprété comme une marque de sur-investissement par ma hiérarchie.

Il est communément admis que, du temps de l'esclavage, le retard d'un esclave et la nonchalance, ou l'apathie feinte, étaient pour lui des façons de ne pas coopérer au travail forcé. La posture indolente adoptée par moments par le salarié semble être un moyen de compenser ce qu'il considère comme des abus de sa direction, c'est un espace de liberté toléré. Ces pratiques prennent de multiples formes selon le contexte et sont autant de façons de se créer une possibilité d'*agir*, ou de reprendre un moment le contrôle de la relation avec sa hiérarchie. J'ai observé une nette tendance à adopter ce type de comportements individuels, faute de mobiliser des moyens collectifs d'émancipation de la contrainte. Plutôt que de réclamer son droit, la norme est de transgresser soi-même la loi à son profit, de ne pas coopérer complètement et ainsi d'entrer dans une négociation implicite.

La négociation implicite n'est pas forcément verbale, c'est une relation qui fonctionne sur la réciprocité selon le modèle concession/prise de liberté : j'impose mon retard, parce qu'à côté de cela j'accepte de faire telle concession. Mais si le salarié ou sa hiérarchie dépasse les limites de ce que l'autre lui concède, on entre à ce moment-là dans une situation de conflit *du* travail, les relations de pouvoir seront différentes dans ce cas là. Les relations sociales entre les deux parties ne se déroulent pas *dans* mais *autour* du cadre légal, passant d'un côté ou de l'autre de la frontière selon les négociations implicites qui sont effectuées au fil de ces relations. L'informel occupe ainsi une place importante dans les relations sociales hiérarchisées. Ceci a pour effet que les abus, lorsqu'ils sont dénommés comme tels, par l'une ou l'autre des parties, relèvent toujours d'une question de morale, de valeurs, de dignité, et rarement d'une question strictement légale. Le recours au droit se fait alors *a posteriori* lorsque les négociations implicites ne suffisent plus à gérer les relations. La loi fournit alors un cadre autour duquel se déploie la réalité.

La dignité au travail est très difficile à étudier dès lors que l'on est étranger à cette culture. Elle relève d'un système de valeurs, de représentations référentielles et d'estime de soi. Dans ce magasin, une femme employée par une entreprise de nettoyage passait tous les soirs pour faire le ménage de la boutique et de l'arrière-boutique. Mais au cours de la journée, il s'avérait souvent nécessaire de lustrer les vitrines en verre, dépoussiérer l'intérieur de celles-ci et de maintenir propre l'ensemble du magasin. Les vendeuses en place effectuaient ces tâches lorsque cela était vraiment nécessaire, ou lorsque cela leur était explicitement demandé par notre supérieure. Pour mes

collègues, ces tâches étaient considérées comme une corvée. Cela ne faisait apparemment pas partie de la façon dont celles-ci concevaient le travail de vendeuse. L'une d'elle m'a dit un jour en riant « je suis vendeuse, pas femme de ménage ! ». Leurs remarques récurrentes établissaient clairement la distinction et la hiérarchisation de ces deux tâches relevant de deux emplois différents. Quand il n'y avait pas de clients, celles-ci restaient parfois désœuvrées à discuter entre elles. Aussi, lorsqu'une tâche de nettoyage s'imposait, je me la voyais souvent confiée par ma responsable, même si mes collègues y participaient aussi. Je ne voyais pas alors, une quelconque sortie de mes fonctions. Cette représentation qui consiste à attribuer une tâche spécifique à un emploi en écartant celles qui peuvent paraître dégradantes n'est pas simplement le fait de l'entreprise, certains clients aussi ont exprimé cette association d'idées. Il faut savoir qu'en Guadeloupe, un emploi de vendeuse est mieux perçu dans l'échelle sociale que celui de femme de ménage, même si ce sont tous deux des emplois non-qualifiés de service. Aussi lorsqu'une vendeuse effectue des tâches de ménage, cela est presque perçu comme une régression, une dévalorisation du travail et de l'individu. Des clients qui m'avaient vue en uniforme de vendeuse lustrant les vitrines pendant les heures d'ouverture du magasin, me demandaient fréquemment si j'étais vendeuse, ou m'ignoraient simplement en attendant qu'une autre vendeuse vienne leur *rendre service*, comme si ces deux tâches n'étaient pas immédiatement compatibles.

Dès lors que l'on parle de dignité au travail, il faut donc s'interroger sur la représentation des tâches qui sont censées correspondre ou non à l'emploi occupé. En Métropole, j'ai souvent travaillé dans des boutiques qui n'employaient pas de personnel d'entretien, il n'y avait pas alors de séparation de la fonction dans les deux tâches en question. Dans la situation présente ces deux tâches étaient effectuées par des personnes distinctes appartenant à deux entreprises distinctes et occupant deux fonctions différentes dans un espace hiérarchisé. Participer à ces tâches d'entretien revenait à sortir de son rôle et de son statut, pour effectuer des tâches qui relèvent d'un statut inférieur dans la hiérarchie. Réaliser ces tâches était alors presque perçu comme une *faveur* accordée à sa hiérarchie, en tout cas comme une forme de régression symbolique dans la hiérarchie du travail.

Certaines situations rendent compte de l’ambiguïté des formes que peuvent prendre le travail de service et la servitude. J'ai servi un jour une cliente sortant du supermarché avec un caddie rempli et portant deux gâteaux dans ses mains. Pour faire ses essayages, je lui ai proposé de déposer ses gâteaux sur la vitrine horizontale d'à côté. Celle-ci, très aimable et souriante, mais aussi déterminée à obtenir ce qu'elle désirait, a refusé. Malgré mon insistance, elle tenait à ce que je porte ses gâteaux dans les mains pendant son essayage. D'un point de vue strictement pratique, ceci m'empêchait de

manipuler correctement la vitrine ouverte. La règle établie par ma hiérarchie m'obligeait à m'assurer une bonne manipulation de la vitrine et à sécuriser son contenu lorsqu'elle était ouverte en gardant une main en contact permanent avec la vitrine. Je me voyais donc contrainte de contourner cette règle pour accéder à la demande de ma cliente. Étant à court d'arguments, j'ai fini par accepter en me demandant quelle était la limite entre service et servitude. Mon emploi consiste à offrir un service d'accueil, de conseil, de vente et d'encaissement au client. Nous rejoignons là la représentation des tâches incluses dans le travail. Dans les boutiques de luxe, ce genre de service réclamé par cette cliente est couramment offert au client, cela fait partie des fonctions du vendeur, mais nous n'étions pas dans un tel endroit. Dans ma conception de mon rôle de vendeuse, j'offre un service au client, mais je ne suis pas *à son* service. Je lui rends service, mais c'est une question d'assujettissement, de mode de relation à l'autre. Et c'est là, je pense, toute la différence entre service et servitude.

Le concept de servitude s'attache plus à une relation, qu'à un type de tâche. Lorsque le salarié consent à accorder cette *faveur*, il sait qu'il n'a pas vraiment le choix et qu'il n'en tirera pas forcément d'avantage, de gratification. La servitude est une atteinte à l'être du sujet, à sa dignité humaine. Cette situation, que l'on pourrait qualifier de *servitude ordinaire*, sans réelle gravité mais quotidienne, insidieuse, montre que la servitude est inscrite dans les relations sociales et y apparaît de façon plus ou moins implicite. Il y a des situations bien plus extrêmes d'exploitation et d'atteinte à la dignité du travailleur. Mais les processus de production de sens de la réalité sociale sont quotidiennement affectés par cet imaginaire qui se déploie autour des idées de travail et de servitude. Qu'on le veuille ou non, ces catégories conceptuelles opèrent dans la relation à l'autre dans l'ensemble de l'espace social. La notion d'assujettissement structure les relations sociales. Si aucune société n'est à proprement parler égalitaire, en Guadeloupe l'inégalité et la hiérarchisation des individus et des groupes qui en découle, semble être au cours de l'histoire, l'élément fondamental de la structuration de la société.

Le travail salarié a été instauré suite à la seconde abolition. Mais rémunérer un travail ne suffit pas à rendre sa dignité à un travailleur. Qu'est-ce que travailler dignement ? Le travail et la servitude se conjuguent dans une continuité temporelle et idéelle. Le passage au salariat a constitué une forme de *rupture*, mais n'a pas pour autant pris l'aspect d'une *alternative* à la servitude. Rappelons-le, la rupture se construit en réaction à ce qui le précède et suppose des prolongements, tandis que l'alternative se nourrit d'une toute autre essence. L'historien J. Adélaïde, dans l'un de ses articles, a étudié la période qui a immédiatement suivi la seconde abolition et s'est interrogé sur la mise en place du système salarial. Il explique que trois systèmes ont été essayés sur différentes

plantations. L'association consistait à vendre les récoltes et à partager les bénéfices entre le planteur, qui prenait au minimum la moitié pour sa part, et les travailleurs qui prenaient le reste et le partageaient entre eux selon leurs propres critères. Le salariat consistait à percevoir un salaire fixe et préétabli selon la durée du temps de travail et les tâches accomplies. L'auteur explique à ce sujet que le système du salariat devait s'appuyer sur un système de crédit inexistant à ce moment, raison pour laquelle il n'a pas immédiatement été mis en place (1985 :731). Enfin, le colonage partiaire a également été tenté. Il s'agissait, pour le planteur, d'attribuer des parcelles de terres cultivables et domestiques à des colons partiaires *« veufs ou mariés « vivant en famille régulière » » (1985 : 732)*. Le bénéfice des récoltes était partagé entre ces colons et le gouvernement. Ces trois systèmes présentaient avantages et inconvénients pour toutes les parties. J. Adélaïde présente trois facteurs, qui selon lui, auraient assuré la généralisation du salariat. Le premier est la mise en place d'un système bancaire en Guadeloupe et Martinique, financé par une partie des indemnités reçues par les planteurs pour le rachat de leurs esclaves. Le deuxième facteur est la « législation coercitive du travail » : cette législation,

> *« tend à supprimer l'élément de liberté économique qui pouvait constituer, aux yeux des employeurs, un des inconvénients du système du salariat »* (1985 : 734).

Cette législation se serait accompagnée d'un mouvement des travailleurs quittant les habitations et louant ou achetant des terrains pour y vivre éloignés du maître. Le redéploiement des habitats des travailleurs à l'extérieur des habitations aurait compliqué, selon l'auteur, le fonctionnement de l'association. Enfin, la politique d'immigration aurait également joué un rôle important dans l'instauration du salariat. La main d'œuvre nouvellement importée était installée dans les cases des plantations délaissées par les *nouveaux libres*. Leurs conditions de vie, rationnement de la nourriture, usage de la coercition, faible rémunération et habitat se rapprochaient, dans un premier temps, de la condition servile.

L'abolition définitive de l'esclavage a certes modifié les rapports de production et les modes de relations sociales, mais ne les a pas véritablement reconfigurés. Il y a comme une sorte d'analogie dans l'ossature et les représentations des relations entre les personnes placées à différents niveaux de la hiérarchie. Les relations de pouvoir au sein de l'entreprise évoluent aujourd'hui encore dans un contexte de forte distance entre les différents niveaux hiérarchiques. La grande place que tiennent l'informel et l'arbitraire dans les négociations implicites renforce la nécessité de maintenir son statut au sein de celle-ci. Parce qu'entre travail et servitude, c'est une question de mesure, d'appréciation.

Prenons l'exemple de la bouteille de champagne du réveillon. Il y a une habitude très commune au sein des entreprises privées qui consiste à ce que le patron remette une bouteille de champagne à chacun de ses salariés à l'occasion du réveillon de la nouvelle année. Si l'entreprise se porte bien, c'est généralement le cas. Les salariés attendent alors avec impatience ce moment. Dans certaines unités de l'entreprise, comme dans celle dont il est question, le patron passe de temps en temps saluer brièvement le personnel et discuter avec la responsable de magasin. Le patron reste donc à l'écart de l'environnement de travail habituel et n'apparaît qu'occasionnellement. Ainsi il est communément associé à une image positive dans l'entreprise, et en raison de son âge avancé, à une figure paternelle au sens affectueux du terme. Notons par ailleurs que dans cette boutique, ce patron et la responsable de magasin étaient « blancs », tandis que les vendeuses n'étaient pas « blanches », ce qui a tendance à renforcer le sentiment de distance hiérarchique. J'ai été recrutée sans avoir rencontré cet homme. La première fois que l'ai rencontré c'était au cours de l'une de ses visites dans la boutique. Il s'est présenté un matin, a serré brièvement la main des employées en nous adressant quelques mots, puis s'est entretenu avec la responsable du magasin à l'écart. Ne s'étant pas présenté à moi, c'est l'une de mes collègues qui m'a dit qui était cet homme après notre rencontre. Il pensait peut-être que je savais qui il était, ou ne s'en est pas soucié. Quoi qu'il en soit sa courtoisie se mêlait à la marque d'une distance importante entre lui et nous. Le 31 décembre est l'une des occasions de ses visites, et ce soir-là les salariés terminent l'année et commencent la suivante reconnaissants envers leur patron. Cette réaction s'observe quels que soient les modes de relations entre salariés et patrons. C'est un don, une gratification, et l'effet à court terme est forcément positif dans la relation.

Vers 18 heures, des livreurs se sont rendus dans la boutique avec des chariots remplis. Ils faisaient le tour des boutiques du groupe pour y déposer les paquets destinés à chaque salarié. Environ une heure plus tard, notre employeur est passé. Il a alors souhaité nous remettre en main propre, à chacune, une bouteille de champagne emballée dans une pochette cadeau avec nos prénoms y figurant. Ne connaissant pas nos prénoms, il saisissait les pochettes dans l'ordre dans lequel elles étaient disposées et nous envoyait chercher la personne suivante. Chacune son tour, nous nous sommes présentées à lui, avons échangé quelques vœux de fin d'année, l'avons remercié et sommes retournées travailler. Il convient de souligner ici, que cette attention envers les salariés a été étendue, dans cette entreprise, au réveillon de noël. Pour cette occasion, notre employeur nous avait remis un chèque cadeau à valoir dans toutes les enseignes appartenant à cette entreprise, selon la même procédure.

J'ai demandé à l'historien R. Gama pourquoi certains patrons adoptaient ces pratiques même

lorsque ceux-ci ne respectaient pas scrupuleusement les droits de leurs salariés pendant l'année. Il m'a d'abord renvoyé à l'ouvrage de P. de Sainte-Marie. Cet ouvrage se présente sous la forme d'une leçon d'un planteur expérimenté donnée aux nouveaux agriculteurs des colonies. Dans celui-ci, il expose une quantité de règles à observer par le planteur pour développer et faire fructifier son activité. Je ne sais pas quel a été l'effet de ces conseils chez les autres planteurs, ni quelle a été la portée sociale et culturelle de ses propos. Mais cet ouvrage met en évidence des représentations et des modes de relation sociales. Le rôle du maître pour cet auteur, est entre autres d'inscrire et de maintenir sa domination, son statut de maître, dans les plus subtils détails de la vie quotidienne de la plantation et des esclaves. Tout ce qui relève de la plantation, doit être contrôlé, autorisé ou interdit, organisé et anticipé par le maître. Dans le deuxième chapitre intitulé *Des nègres, de leur caractère, des différentes nations importées dans nos îles, et de la manière de conduire les esclaves considérés sous tous les rapports*, celui-ci explique, dans la section intitulée *Moyens qu'il convient d'employer pour faire régner l'abondance dans son atelier* :

> *« Comme je l'ai précédemment observé, la propriété est l'aimant qui fixe les hommes sur leurs foyers ; d'où l'on peut conclure que tout esclave qui aura sa case, son jardin, toutes les choses qui lui sont nécessaires pour vivre avec aisance dans son état, et qui sera bien traité par son maître, aura bien de la peine à quitter sa demeure pour se rendre errant dans les bois. Cette considération doit donc porter tous les planteurs à procurer, autant qu'il dépend d'eux, cet état à leurs esclaves. Quoi de plus flatteur pour un planteur, que de voir son atelier bien nippé, bien portant, exécutant ses travaux avec la gaieté compagne fidèle du bonheur ! Qu'il doit être satisfait de lui-même cet homme sensible, lorsque contemplant les esclaves dans leurs travaux, il entend vanter ses soins paternels dans leurs chants, et qu'il peut se dire : Je mérite leurs bénédictions, leur bonheur augmente le mien. » (1792 : 59-60).*

R. Gama a continué ainsi : « Je mets ce questionnement dans ce cadre. C'est-à-dire la bouteille de champagne c'est dans le cadre de faire de toi un bon serviteur, c'est dans l'espoir d'avoir un bon client au sens patriarcal du terme. C'est-à-dire tu es mon enfant, nous sommes une grande famille, je suis le *pater* familial, je suis le maître *ad vitam aeternam*, et à des moments précis de l'année tu peux compter sur moi. Si tu as des soucis tu n'as pas besoin, tu n'as pas besoin de penser à l'avenir, ce n'est pas un *djòb*[44], je suis là ! »

Le don de la bouteille de champagne serait alors un moyen pour l'employeur de susciter chez ses salariés un sentiment de gratitude, de reconnaissance envers lui. Ceci semble assez bien fonctionner. Le don de la bouteille de champagne s'apparenterait à une forme de récompense accordée par l'employeur qui, par son déroulement dévoile la présence de barrières hiérarchiques et

[44] Un *djòb* est un travail ponctuel ou régulier, que l'on effectue en contrepartie de monnaie ou de biens. C'est un travail qui n'est pas déclaré, et sans forcément d'accord préalable concernant la durée de cette activité. Il est donc assez précaire.

d'une réelle distance entre les individus de statut différent. C'est un don à la fois informel et très protocolaire permettant à l'employeur d'étendre son autorité sur le terrain de l'affectif. Il fait partie des négociations implicites et son objet est d'obtenir le consentement du salarié, son approbation par la stimulation d'affects. Ce type de pratique n'est pas propre à la Guadeloupe et s'inscrit de façon privilégiée dans des relations marquées par de fortes distances hiérarchiques. Pourtant, l'héritage du passé forme, dans une certaine mesure, un contexte idéel au travers duquel est perçue la réalité influençant dans le même temps les relations sociales au travail. Les notions de salarié et de patron portent aujourd'hui les traces des représentations de l'esclave et du maître. Ces figures sont entremêlées, et les représentations qui permettent de légitimer – dans une certaine mesure – leurs rôles et statuts ont la fonction de rapport de production. Le colonialisme a façonné les représentations des esclaves et des colonisés sur la figure du patron. Le maître, puis le patron sont tous deux imprégnés de la figure paternelle, bons et fermes. Ce sont eux qui *donnent* du travail au *Nègre*, eux qui lui permettent de subvenir à ses besoins, eux qui ne font que reproduire un ordre préexistant. Le maître, comme le suggère J. B. Poyen de Sainte-Marie *donne* des propriétés privées (mais non exclusives) à l'esclave, au-delà des simples moyens de subsistance pour s'attirer de la reconnaissance. Il récompense son travail en favorisant sa situation de dépendance.

Dans un marché du travail, le principe théorique est l'échange de temps de travail, de tâches, contre une contre-partie. L'employeur a besoin du temps d'activité des salariés pour faire fonctionner son entreprise, et les salariés ont besoin de se constituer des ressources. L'échange se situe donc au niveau des besoins que l'on ne peut satisfaire qu'en comblant les besoins de l'autre, c'est le principe de la coopération, de la réciprocité. Mais dans une telle société, l'idée qui accompagne les relations sociales est que c'est le patron qui *donne* du travail au salarié et *assure* ses moyens matériels d'existence. L'échange est donc perçu comme inégalitaire par les deux parties. La structure du marché du travail actuel, qui se caractérise par un phénomène de forte demande d'emploi et de faible offre d'emploi, renforce cette perception.

La figure du patron garde l'ambivalence de celle du maître. Il est celui qui contraint, qui use de son pouvoir, mais il est aussi celui qui nourrit et qui permet de vivre. Même si le patron n'a pas de pouvoir absolu sur ses salariés, il garde l'image du « tout-puissant », capable du pire comme du meilleur. Il faut bien garder à l'esprit le mode de consommation dominant pour comprendre les aspects que peut prendre l'état de dépendance du salarié envers son travail. De nombreux jeunes salariés qui habitent chez leurs parents, dans leurs familles, et n'ont donc ni de logement ni de famille à charge, souscrivent des prêts finançant voitures, et assurant un certain niveau de vie. Pour eux

comme pour tant d'autres salariés, le recours au crédit est un fonctionnement, un mode d'achat courant. Mais le crédit à la consommation accroît cette attache à l'emploi occupé ou à venir. Lorsque l'on doit rembourser des dettes, la moindre baisse des revenus peut envenimer gravement la situation. Le patron devient alors celui qui *permet* de continuer, de maintenir ou d'étendre son niveau de vie. De là, les relations sociales au travail s'organisent entre celui qui *donne*, et celui qui dépend de ce *don*.

Si les notions de salarié et de patron portent encore la trace des représentations de l'esclave et du maître, elles en portent également certains stigmates. J'ai eu l'occasion de recueillir des témoignages de salariés qui soulignent l'importance de la hiérarchisation phénotypique du travail. Le premier est celui d'Élie Domota et porte sur le patronat « blanc » local et les administrations de l'État : « Tu sais la Halde a fait un petit rapport rapide ces jours-ci en Guadeloupe et ils ont dit que la principale discrimination c'est celle qui est liée au droit syndical, tu vois euh... Dans le patronat, et singulièrement le patronat béké, le patronat blanc local. Ils n'acceptent pas que l'on puisse revendiquer. Et quelque part ils gardent un sentiment de supériorité vis-à-vis des Noirs et des Indiens. Quand tu vois leur attitude, quand tu vois quelles personnes ils embauchent dans les postes d'encadrement, tu sens très clairement que c'est imprégné dans leur culture qu'il faut garder l'organisation de la société guadeloupéenne suivant des rapports de race et de classe. Jusqu'au premier il y en a beaucoup, tu vois ça singulièrement dans les entreprises békées, l'encadrement est quasiment 100 % euh, comment je pourrais dire ça...blanc ! Alors que dans la salle des machines tu vas trouver des Noirs et des Indiens ! Et ça c'est quelque chose, quand tu dis que c'est des pratiques discriminatoires, ils vont te dire non parce que c'est comme ça pour eux que la société est ! Une société qui est basée sur des rapports de classe et de race au sommet tu as le Béké, tu as les *Blancs-pays* ou les Blancs européens et en bas tu as les Noirs et les Indiens, pour eux c'est comme ça que la société est. C'est pour ça que je dis, la société guadeloupéenne actuellement, elle est basée sur les mêmes structurations que la société de plantation. C'est la même chose, et l'État, les institutions de l'État font la même chose ! Tu rentres au tribunal, dans un procès, les juges et les magistrats qui sont assis là, ils sont blancs ! L'avocat du prévenu est noir, et le prévenu est noir ! Tu vas à la DRIV à la DRAC à la Préfecture, à la Sous-Préfecture, à la DDE, c'est la même chose ! Tu rentres dans l'encadrement ils sont blancs ! Et dans la salle des machines, c'est des Noirs et des Indiens ! Alors je dis : mais franchement arrêtons ! Quand tu entres de ce côté quand tu ouvres la porte de l'encadrement d'Hayot, Despointes ou à la Préfecture il faut que tu reconnaisses le peuple de Guadeloupe ! Tu ne reconnais pas le peuple de Guadeloupe ! Donc ça veut dire que c'est une minorité qui dirige une majorité, le nom de ça c'est l'apartheid. Et il ne faut pas qu'on accepte cela. Et en plus,

c'est pas pour dire que nous n'avons pas les compétences ! La Guadeloupe est un cimetière de jeunes diplômés. C'est pas normal, c'est pas normal, ça crée des frustrations, c'est pas normal surtout dans un pays où il y a autant de chômage, et autant de jeunes dans la rue ! ».

Ce discours est un discours militant dans la mesure où il tend à fixer certaines représentations à figer la réalité en négligeant les évolutions, pour faire ressortir certaines continuités. La référence à l'apartheid, qui est une forme de ségrégation sociale et juridique selon des critères phénotypiques, est une hyperbole. Ce procédé permet de mettre en relief la répartition phénotypique dans la hiérarchie du travail. Comme nous l'avons vu précédemment, cette répartition phénotypique ne peut dépasser le stade de la perception, du constat empirique, parce qu'aucune donnée objective ne peut confirmer ou infirmer formellement cette perception. Cela ne veut pas dire que ce n'est pas en partie vrai, mais simplement qu'il est impossible de mesurer précisément dans quelle mesure cela est vrai. C'est un phénomène qui est aisément observable dans différentes organisations, sans qu'il soit possible de le quantifier réellement, renforçant par là l'impression créée.

Ainsi, lorsque je travaillais au CHU de Pointe-à-Pitre, le service dans lequel j'étais se trouvait dans un bâtiment annexe. Je n'ai donc pas été quotidiennement en contact avec l'ensemble du personnel hospitalier. Dans ce service, la grande majorité des médecins, en poste ou en stage, étaient « blancs » et/ou métropolitains, tandis que la majorité des infirmier(e)s et aides-soignant(e)s n'étaient pas considérés comme « blancs ». Enfin, le personnel administratif était presque uniquement classable dans la catégorie « non-blanc » ou *de couleur*. Il est pourtant très délicat de tirer des conclusions. Les formations universitaires en médecine de Guadeloupe s'arrêtent après la quatrième année, le cursus se poursuit ensuite en Métropole ou à l'étranger. J'ignore quelle est la part des Guadeloupéens ayant terminé leur cursus et qui reviennent ensuite occuper un poste dans ce CHU, et quelle part de ces étudiants est considérée comme « Blanche ». Ensuite, sur le personnel « non-Blanc », quelle part sont des Guadeloupéens, sachant que l'école d'infirmière se trouve en Martinique et qu'une partie des Métropolitains en Guadeloupe ne sont pas considérés comme « Blancs » ? Il y a tout un ensemble de facteurs, extérieurs à la couleur des individus qui, dans ce cas, pourrait expliquer en partie ce phénomène. Nous traiterons plus particulièrement de certains aspects de la reproduction hiérarchique de la société dans la partie suivante.

En ce qui concerne le patronat béké, notons que les représentations sociales, qui dépassent le cadre du travail, jouent un rôle important dans les relations sociales au travail. Lorsque l'on se considère comme « noir » ou « indien », travailler sous l'autorité directe d'un Béké n'est pas évident, l'inverse est également vrai. Les formes sociales du passé sont alors réactivées dans un contexte

différent, la confusion interprétative des rôles et des statuts s'immisce alors dans les relations hiérarchiques. En 2007, je m'étais rendue à l'inauguration d'un cabinet médical à Petit-Bourg (est de la Basse-Terre), dont le propriétaire était un Béké. Deux médecins, sur les cinq qui travaillaient au sein de ce complexe médical, étaient « noirs » métropolitains d'origine africaine. Les trois autres étaient « blancs » et métropolitains. Lors de cette réception, de nombreux collègues et amis étaient conviés, l'écrasante majorité des convives était « blanche », Métropolitains, *Blancs-pays*, et Békés. Les ouvriers « noirs » et « indiens », qui avaient travaillé sur le chantier n'étaient pas conviés. Sur environ quatre-vingt personnes présentes, seules huit à dix personnes pouvaient être considérées comme « noires ». Ce chiffre comprend les quatre serveurs *chaben* qui servaient les convives en boissons, revêtus de tailleurs et costumes sombres et de gants blancs. Cette disposition scénique est impensable en France, où la norme y est d'éviter un marquage phénotypique et hiérarchique aussi tranché entre convives et serveurs, entre travailleurs « de chantier » et travailleurs médical. Mes deux accompagnateurs m'avaient confié alors, l'analogie qu'ils percevaient entre cette situation et leurs souvenirs d'enfance en Afrique Équatoriale Française, ainsi que leur malaise qui en découlait. Aussi, en Guadeloupe, ce genre de disposition scénique n'est pas considéré comme politiquement incorrect. Les relations de travail ne sont que le reflet, dans un contexte particulier de hiérarchisation, des relations sociales. Le malaise relationnel entre les Békés et les personnes qui ne sont pas considérées et ne se considèrent pas comme « blanches », est d'abord un problème social. C'est pourquoi cette difficulté à vivre ensemble s'inscrit aussi dans le domaine du travail. Ce malaise relationnel se révèle être peut-être plus problématique encore dans le travail parce que la hiérarchisation des individus y est formelle.

Ces rapports de pouvoir et ses modes de relations dans l'organisation économique, liés à la perception phénotypique des individus, dépassent la stricte sphère du travail, c'est ce dont a parlé K au cours de notre entretien : « Et au niveau des rapports de pouvoir, ça oui je peux l'observer euh, de par mon entourage, on voit euh, ben rien que d'aller à Jarry[45] tu vois, moi je vois quelque chose qui me choque énormément, je suis toute l'année à la côte sous le vent [côte ouest de la Basse-Terre] donc je suis une des seules Blanches euh du lieu, et j'arrive à Jarry et je suis en Métropole ! Y a que des Blancs partout, qui travaillent dans les entreprises qui sont patrons, et je connais euh, par mon compagnon euh, un certain nombre de patrons et ce sont tous des Métropolitains et sont tous blancs ! Et ce sont des gens qui ont des grosses maisons, des grosses voitures, et c'est vrai que par rapport aux

[45] Jarry est la zone commerciale la plus importante de Guadeloupe. Une grande partie des sièges d'entreprises, des commerces et entrepôts de la Guadeloupe y est concentrée sur un espace relativement restreint. Le port autonome de la Guadeloupe, qui concerne les marchandises, est situé dans le prolongement de ce site. L'activité commerciale, financière et portuaire de la Guadeloupe est fortement centralisée sur ce site.

parents que je côtoie à la côte sous le vent, aux parents des enfants, et ben là y a un problème, un rapport de pouvoir qui, qui est lié aussi malheureusement à la couleur, ça c'est clair quand même en Guadeloupe. Y a beaucoup de patrons guadeloupéens mais, y a une grosse frange qui euh, qui est blanche et qui détient le pouvoir et ça je le vois, je le vois dans mon entourage, clairement. Et c'est des gens qui ont des passe-droits assez, assez impressionnants. Ils se connaissent tous les uns entre les autres, les uns avec les autres. Tu vois moi dernièrement j'ai eu un souci avec une entreprise, et je connaissais un patron euh, métro[46] qui avait un autre pote métro, qui avait des relations, et le problème est remonté en une journée, à la direction, et mon problème a été résolu en deux jours ! Si on n'avait pas eu cette connexion là, et ben il nous aurait fallu un mois pour que notre problème soit résolu donc c'est sûr qu'y a un certain réseau moi j'ai l'impression, qui est là et ces patrons là aussi je le vois, ont tendance à embaucher beaucoup de Métropolitains, aussi ! Donc euh ouais, les rapports de pouvoir dans toutes ces entreprises là autour de Jarry semblent encore être liées pas mal à la couleur, moi c'est l'impression que j'ai. Donc encore une fois quand je parlais de plusieurs petits mondes, euh y a , y a une sphère qui aujourd'hui encore, peut-être que c'est en train de changer, je ne sais pas, mais dans ce que moi j'observe, y a différentes sphères qui se groupent un peu par origine, euh, donc il va y avoir tous les Métros qui font des choses ensemble, et les Guadeloupéens qui vont être de l'autre côté. Moi j'observe cette différence là et je peux la vivre par les diverses connexions que je peux avoir ! Donc euh ouais, rapports de pouvoir, je pense pas que ça a changé par rapport à la crise, j'ai pas l'impression que ça a évolué, et euh je me demande même si c'est pas en train de se renforcer en ce moment. Puisque encore y a deux mois j'ai vu un patron embaucher ben quelqu'un qui venait d'arriver de la Métropole y a deux semaines ! Donc est-ce que y a pas quelqu'un qui aurait les mêmes compétences et qui serait là depuis trois ans à chercher du boulot ici je sais pas, je connais pas assez bien ce milieu de l'entreprise mais bon, je constate ça dans mon entourage proche. »

Ici on retrouve l'importance des relations sociales entre ces patrons qui dépassent le strict aspect du travail. Comme nous le verrons ultérieurement le phénomène des réseaux de relations qui facilite la vie des individus en leur accordant des traitements différenciés, est transversal à la société. Ces réseaux se forment sur la base de la proximité entre les individus et certains réseaux sont plus avantageux que d'autres. Notons que Jarry concentre une grande proportion de travailleurs métropolitains, toutes couleurs confondues, et de travailleurs « blancs », toutes origines confondues. Dans ce discours, comme dans le précédent, une sorte d'ethno-classe semble se distinguer des autres, de la masse salariale. Et cela instaure une distance qui paraît infranchissable entre *nous* et *eux*, entre le salariat et le patronat. Si bien que dans une relation entre salarié et patron, l'un et l'autre se

[46] Dans le langage oral courant, on dit « métro » pour signifier « métropolitain(e) ».

perçoivent comme étant fondamentalement étrangers l'un à l'autre. Les inégalités socio-économiques sont importantes entre les différents groupes de populations. La perception des différents phénotypes agit comme un marqueur hiérarchique, accroissant ainsi les sentiments d'inégalité et de distance entre les divers groupes. C'est par ailleurs ce qui rend très difficile la tâche de gestion du personnel pour les patrons de PME ou les supérieurs hiérarchiques qui n'entrent pas dans le cadre de ces réalités, mais qui en portent la trace de par les fonctions qu'ils occupent.

Ceci implique, pour les acteurs, toute une série de comportements à adopter. C'est ce que m'a expliqué E lorsqu'elle décrivait les relations hiérarchiques au sein de l'hôpital de Pointe-à-Pitre. Au début de notre entretien E m'a parlé de l'un des multiples problèmes auxquels sont confrontés les représentants syndicaux du CHU. L'avancement annuel des fonctionnaires sur une grille indiciaire, ne serait pas respecté par la direction. L'évolution du fonctionnaire, en termes d'ancienneté et d'échelons, serait alors bloqué dans cet hôpital depuis des années.

E : « même ça ça ne fonctionne pas faut faire une grève, pour que ça marche. ».

Nous avons ensuite abordé la question des relations interpersonnelles entre les différents niveaux hiérarchiques :

E : « Alors comment définir ça, je ne sais pas. Y a deux niveaux. Alors quand tu parlais là de médecins, puisque c'est bien de cela dont il s'agit, alors y a les médecins antillais, africains, guadeloupéens cette catégorie de médecins avec laquelle on arrive quand même à avoir des rapports, à communiquer. Et y a aussi les médecins métros, qui quand ils arrivent, effectivement on a de très bonnes relations avec eux, mais quand ils arrivent on sent qu'ils sont, alors moi je dis ça, qu'ils sont formatés. Parce que quand ils arrivent on a de très bon rapports, on se fait la bise *et cetera* et au bout d'un certain temps les relations changent. Ils prennent de la distance. Et on se dit que probablement parce qu'ils ont été *breafé* par leur communauté qu'il faut une certaine barrière, une certaine distance. Nous c'est toujours comme ça qu'on a vécu ça. Et, et les médecins effectivement qui ne veulent pas rentrer dans ce système là d'ailleurs ne restent pas. Ils repartent. Parce que c'est très difficile en Guadeloupe je pense que c'est, par rapport à ma situation et mes croyances je dirais que c'est par rapport à la situation coloniale, hein. Je pense que c'est ça parce que ces rapports-là ne se voient pas en France ! Les gens qui vont travailler en France n'ont aucun problème de barrière de hiérarchie avec euh, mais en Guadeloupe, en tous cas avec la communauté blanche, c'est ce qu'on constate. Avec la communauté antillaise noire, je dirais c'est autre chose. Alors ça se passe très bien des fois, pour certains, et pour d'autres, on dirait que c'est un peu j'ai la grosse tête, je suis le chef ici, je sympathise, je ne me ferai pas respecter, et c'est ce qu'on ressent. Je pense que c'est vraiment je ne me ferai pas respecter si je sympathise. Donc y a automatiquement une barrière qui est mise au départ. Y

a très peu de cas ou ça se passe bien, y a quand même des gens biens ! »

Donc dans les rapports quotidiens, certains salariés ressentent cette différenciation de valeur et de statut de la couleur. La Guadeloupe est une société dans laquelle au travail chacun *reste à sa place*, les barrières hiérarchiques sont importantes. Cette attitude des supérieurs hiérarchiques est marquée par ce que certains appellent « la gestion du Nègre ». Ici se dégage la séparation des acteurs de l'entreprise selon leur couleur. Dans les sociétés créées par l'univers plantationnaire, les imaginaires liés à la couleur ont influencé les méthodes de management que l'on trouve encore aujourd'hui. P. Blafran-Trobo explique cela dans *Société post-esclavagiste et management endogène, le cas de la Guadeloupe*. Elle y traite, entre autres, de la difficulté que rencontrent les personnes considérées comme étant « noires » pour exercer une autorité satisfaisante et légitime sur des personnes pensant appartenir au même groupe phénotypique. Et là encore, l'imaginaire de la plantation réapparaît :

> *« Pendant la période de l'esclavage, sur la plantation, le principal poste de commandement qui était accordé à un afrodescendant était celui de commandeur » (2009 : 156).*

Selon l'auteure, le commandeur était sélectionné par le maître pour sa capacité à exercer la violence sur les autres esclaves, car c'était lui qui exerçait l'autorité du maître en son absence. Donc il aurait gardé cette représentation de « mauvais dirigeant », comme le formule l'expression employée par des personnes qui se considèrent comme *nèg* : « *Nèg pé pa dirijé Nèg* » (le Noir ne peut pas diriger de Noirs). Il y a donc une difficulté à se placer en haut dans des rapports hiérarchiques lorsque l'on est considéré comme « noir ». Mais si la violence à l'encontre de ses semblables est restée une représentation forte, la représentation du supérieur ou du patron dit « noir », semble être marquée d'une traîtrise indélébile. Lorsqu'il est l'intermédiaire dans la relation entre employeur et salarié, c'est sa loyauté que l'une et l'autre des parties voudront tester. Lorsqu'il est le patron, les salariés refuseront de prendre autant de distance que s'ils l'avaient vu « blanc ».

C'est un phénomène que m'a expliqué E lors de la discussion informelle qui a suivi notre entretien. *Y a un problème aussi c'est que les gens ne font pas toujours la différence entre travail et relations privées. Tu peux dîner avec ton supérieur, faire des repas, des sorties, mais quand tu es au travail tu as des relations de travail. C'est pas parce que tu as sympathisé avec ton patron, qu'il faut changer ton comportement au travail. Et ça c'est aussi ce qui fait penser à certains qu'il faut garder une distance avec les supérieurs ou les subordonnés.*[47] La difficulté dans un tel modèle des relations hiérarchiques est d'instituer une distance *suffisante* pour que puissent s'établir des négociations

[47] E s'est exprimée en français.

implicites acceptées entre les différents niveaux hiérarchiques. Une distance ou une proximité trop importante déséquilibre la relation et rend difficiles les négociations implicites. Ces règles implicites valent quelque soit le phénotype du supérieur ou du subordonné, ce sont les enjeux et stratégies qui divergent selon les positions. Trop de distance rend impossible les négociations implicites et institue une barrière, une relation exclusivement formelle. Tandis qu'une proximité trop importante jette la confusion dans les modes relationnels lors de ces négociations, la relation est alors sur-déterminée par l'informel. En fait, dans le système de représentation de la hiérarchie, le supérieur qui est considéré comme « noir » et dirige des personnes considérées comme telles, se trouve dans un entre-deux, dans une instabilité permanente.

Donc les relations hiérarchiques dans les organisations publiques comme privées sont très complexes. Celles-ci ont été modelées en référence à *l'avant*, le système plantationnaire. L'organisation hiérarchisée entraîne toujours des rapports de pouvoir importants entre les différents niveaux hiérarchiques. Mais lorsque l'on construit un système salarial sur un système plantationnaire, les ambiguïtés peuvent prêter à confusion. Les fortes distances hiérarchiques, la situation de dépendance réelle et idéelle qui s'installe à sens quasi unique entre le salarié et sa hiérarchie et l'arbitraire des normes rappellent certaines structures passées. Sans oublier la hiérarchie des couleurs, qui est tout de même l'aspect le plus immédiatement visible mais non quantifiable de ce système. La négociation informelle et implicite, c'est-à-dire les concessions et prises de libertés des parties, se révèle être un outil de lutte quotidien pour maintenir l'équilibre toujours instable des relations hiérarchiques au travail. Mais elle favorise en même temps l'instabilité des positions. La servitude est le résultat de la défaite du salarié dans ses négociations, mais c'est aussi une défaite pour la hiérarchie qui a besoin de son consentement et de son implication pour le bon fonctionnement de l'organisation. Les relations hiérarchiques semblent alors osciller sur l'axe travail-servitude. Ces relations ne sont pas toujours problématiques, mais elles sont toujours hantées par le spectre de la servitude. La conflictualité du travail va de pair avec des relations sociales engagées dans des processus de négociation perpétuelle. C'est dans la négociation quotidienne que le salarié cherche à satisfaire son besoin/envie de dignité et que le patron cherche le consentement et la coopération du premier. Aussi, la recherche de la *juste distance* entre les différents niveaux hiérarchiques semble être la condition pour maintenir un équilibre entre régulation formelle et informelle des relations. Lorsque les négociations implicites ne suffisent plus à régler les différends, c'est alors que le conflit ouvert éclate et que l'on entre dans une situation de *pwofitasyon*.

Cela rejoint le propos de l'ouvrage *Conflits sociaux en Guadeloupe. Histoire, identité et*

culture dans les grèves en Guadeloupe. P. Blafran-Trobo y décrit deux conflits du travail et met en évidence le problème de la communication avec l'autre dans la relation entre patronat et syndicat/salariat. Dans les deux cas exposés, la direction est métropolitaine et le salariat guadeloupéen, ce qui accentue le phénomène d'incompréhension et de distance. L'un des constats de ses observations est le suivant : au moment du dépôt de préavis de grève, la communication est déjà rompue entre le salariat et le patronat alors que c'est à ce moment que s'ouvre, dans la procédure de la grève, la période des négociations (2007). L'une des normes de communication en Guadeloupe, est l'évitement du conflit ouvert. Il y a des choses qui ne se disent pas, mais se *font savoir*. Dans le travail, *faire savoir* est l'objet des négociations implicites. Et c'est quand la communication informelle verbale et non-verbale ne suffit plus que la communication entre dans le domaine du formel, de la procédure juridique. À cette étape, les conflits *au* travail se transforment en conflits *du* travail. Et pour échapper à cette structure des relations sociales, de nombreux Guadeloupéens se tournent vers le travail *indépendant* sur le modèle de l'artisan ou du notable.

B. L'émancipation par l'évitement de la contrainte

Lorsque j'ai interrogé Élie Domota sur les représentations guadeloupéennes du travail, il a soulevé un questionnement qui été le point de départ de ma réflexion sur les relations sociales du travail. Celui-ci a expliqué : « je vais dire ça aussi, mais là il y a des historiens qui peuvent te confirmer ça, même dans les plantations en tant qu'esclave, il y avait des *Nègres* qui travaillaient, qui travaillaient pour eux et qui faisaient un peu d'argent à côté pour eux. Pourquoi je dis ça, c'est parce qu'aujourd'hui, il y a beaucoup, beaucoup de petites entreprises en Guadeloupe qui génèrent à peine un salaire pour l'entrepreneur tout seul. Nous sommes la région de France et de Navarre qui a le plus de créations d'entreprises. La majorité des entreprises en Guadeloupe, ce sont des toutes petites petites entreprises, où il y a une personne qui se crée son emploi pour elle seulement. Et je crois que nous avons un rapport particulier avec le travail, pas au sens est-ce que tu aimes ou n'aimes pas le travail, les Guadeloupéens aiment travailler comme tout le monde, mais nous avons un rapport particulier à l'organisation du travail. Tu préfères créer ton emploi, travailler pour toi même, pour que personne ne vienne te houspiller[48]. Tu vois, je pense que peut-être qu'il y a une recherche à faire à ce niveau qui explique pourquoi il y a autant de créations d'entreprises individuelles. La personne préfère, au lieu de travailler pour quelqu'un, créer son propre emploi et générer son salaire pour elle. Et je pense que c'est lié à l'esclavage, c'est lié à la période post-esclavagiste, c'est lié aux rapports de domination qu'il y avait entre le maître et l'esclave. Je pense qu'il y a quelque chose, qu'il y a un... un

[48] La difficulté à trouver certaines équivalences idiomatiques en créole et en français m'incite à traduire « *fè gwòj anlè a'w* » par « te houspiller ». Littéralement ce terme fait référence à la technique d'utilisation de la gorge lorsque l'on émet un râle. Il qualifie un ton sur lequel on s'adresse à quelqu'un.

fil, des analyses, des réflexions à porter à ce niveau. »

À partir de là j'ai commencé à interroger des personnes qui travaillaient seules. Celles-ci sont artisans, commerçants, menuisier-charpentiers, peintres, maçons, kinésithérapeutes, médecins, avocat etc. L'organisation uni-personnelle du travail concerne certains métiers particuliers, mais dans de nombreux métiers il est possible d'exercer sa profession dans les formes organisationnelles de l'entreprise. Les personnes qui travaillent seules, pourraient théoriquement exercer ce même travail dans une entreprise comprenant plusieurs personnes et l'ont déjà fait pour la plupart. Entreprendre seul relèverait apparemment d'un choix. Et les conclusions de cette enquête sont sans nuance. Ces personnes ont mis en évidence deux facteurs explicatifs, le premier est associée à une nécessité, le second constitue la mise en actes d'un choix.

La première raison communément explicitée, est la saturation du marché du travail. Il est très difficile de trouver un emploi salarié, créer son emploi est alors une façon de désactiver cet obstacle. La demande d'emploi comptabilisée par le pôle emploi en Guadeloupe est extrêmement forte et l'organisation du marché du travail et de la production économique de façon générale créent une faible capacité d'emploi. Pour prendre un exemple, lorsque je cherchais du travail en m'inscrivant au pôle emploi au mois de juillet 2011, la conseillère m'a proposée de mettre en avant ma connaissance du métier de vendeuse pour optimiser mes chances de réussite. Cette personne n'a trouvé alors que trois offres dans toute la Guadeloupe, dont une seule était ouverte à tous et deux en CAE (Contrat d'Aide à l'Emploi).

Au delà de la pénurie réelle d'emplois, il y a cette mesure politique qu'est l'instauration du CAE en Guadeloupe. Ce contrat est accessible aux demandeurs d'emploi depuis plus de six mois ou aux bénéficiaires du RSA (Revenu de Solidarité Active). Il est précaire et souvent partiel, dure six mois renouvelable quatre fois, et sa rémunération est égale au SMIC horaire. Ce qui, au départ, devait favoriser l'embauche des personnes qui rencontraient de grandes difficultés pour trouver un emploi, se traduit aujourd'hui par une diminution générale des offres d'emploi et une dégradation des conditions d'emploi. Le CAE réduit le nombre d'offres générales pour en réserver une partie à une population spécifique. Si l'on est un chômeur novice, il faudra attendre au moins six mois avant d'avoir accès à une plus large gamme d'offres d'emploi. Cela pourrait donc entraîner un allongement généralisé de la durée de chômage. Ensuite, ce type de contrat provoque une dégradation des conditions de travail manifestes et une dévalorisation des tâches. Un autre exemple d'offre de travail en CAE était un emploi d'assistant pédagogique de vingt heures hebdomadaires répartis sur six jours.

Pour postuler à cette offre, il était nécessaire d'être éligible au CAE, de maîtriser au moins deux langues étrangères, de détenir un diplôme de niveau bac +3, et d'être véhiculé. Le SMIC horaire dépasse à peine 600 euros mensuels pour vingt heures hebdomadaires. C'est ainsi que la concurrence des plus démunis dans leur recherche d'emploi s'intensifie, que la tâche du travail est dévalorisée, et que l'équation rémunération/compétences requises se disloque. Ceci est l'un des nombreux exemples de la détérioration progressive du marché du travail en Guadeloupe. Le CAE est l'un des cas qui révèle l'inefficacité des politiques publiques mises en place pour favoriser l'emploi et la dégradation progressive et durable du marché du travail.

Parallèlement à cela, l'utilisation de sites internet par de plus en plus d'entreprises permet l'émergence d'un nouveau phénomène : la diffusion d'annonces d'emplois sur internet facilitant l'accessibilité du marché de l'emploi aux Métropolitains. Dans le secteur public, et notamment dans le secteur médical, comme cela se fait aussi dans le secteur privé surtout pour les postes de cadres, une bonne part des annonces sont diffusées simultanément en Guadeloupe et en Métropole. Ainsi, la capacité des Métropolitains à trouver du travail en Guadeloupe est facilitée. Il n'est plus nécessaire de faire le voyage et de démarcher les employeurs sur place. La diffusion d'offres d'emplois sur internet constitue un outil très pratique pour qui souhaite embaucher, de préférence, un Métropolitain. Quelques visites au pôle emploi en Guadeloupe suffisent à percevoir le désarroi des salariés face à la dégradation du marché du travail. Au premier rendez-vous, la conseillère m'a expliqué que l'un des problèmes majeurs dans l'exercice de leurs fonctions était le manque réel d'offres d'emploi. Quand j'y suis retournée, j'ai demandé à une femme à l'accueil si je devrais me rendre à d'autres rendez-vous, comment se passerait la suite. Celle-ci a répondu : *Il n'y a pas assez de monde pour faire le suivi. Si vous voulez je vous inscris sur la liste des suivis, vous aurez un second rendez-vous et après c'est tout, on n'a pas assez de moyens pour suivre les demandeurs d'emploi. Quand on fait la grève c'est pas pour les salaires, faut pas croire ! C'est pour avoir les moyens de faire notre métier et d'accompagner les demandeurs d'emploi. Tout est fait pour nous compliquer les choses, pour faire en sorte qu'on ne serve à rien. On n'a pas suffisamment d'offres à proposer et on n'est pas assez nombreux pour suivre toutes les personnes qui viennent ici. Il faut vraiment être fort pour pas devenir fou vous savez, y en a qui deviennent fous ici !*[49] Malgré mon inscription sur cette liste, je n'ai jamais obtenu de second rendez-vous. Donc tout cela participe à la difficulté de l'accès à l'emploi salarié, et c'est l'une des raisons qui pousse les travailleurs à arrêter de *chercher* du travail pour commencer à *créer* leur travail.

[49] Discussion du 7 octobre 2011, en français, au pôle emploi de Morne-à-l'eau (centre de la Grande-Terre).

La seconde raison invoquée est liée à la liberté que représente cette forme d'organisation du travail. J'ai retrouvé dans les propos de ces personnes les deux expressions combinées ou seules « *an pa travay pou pon moun, an pa Nèg a pon moun !* » (je ne travaille pour personne, je ne suis le Nègre de personne !). Précisons que dans l'expression « *an pa Nèg a pon moun* », le terme « *Nèg* » signifie larbin, esclave, il s'entend dans son sens étymologique pourrait-on dire, dans la langue guadeloupéenne. C'est du moins le sens commun qu'il revêtait au moment de l'émergence de cette langue, le *Nègre* en Guadeloupe ne pouvait se défaire de sa couleur d'esclave. Ainsi, comme dans la proclamation du Gouverneur de 1848, la liberté correspond au droit de « travailler pour soi ». On est libre lorsque l'on travaille *pour soi*, et non *pour quelqu'un*. La liberté dans le travail serait associée à l'absence de supérieur hiérarchique. Mais l'absence de subordonnés doit également être prise en compte. Comme nous l'avons vu, les jeux relationnels impliquent des négociations permanentes entre le patron et le salarié, entre les différents niveaux hiérarchiques. Aucun acteur dans l'organisation salariale ne peut échapper à ce mode de relations. Cela signifie, pour les travailleurs *indépendants*, qu'ils choisissent de ne pas se soustraire à la contrainte comme à l'exercice de l'autorité au sein d'une organisation salariale. Dans leurs propos subir et exercer cette autorité apparaissent comme deux aspects d'un même phénomène. Le fait de subir et celui d'exercer un pouvoir hiérarchique sont tous deux envisagés comme des contraintes, des limites d'action, un mode relationnel dont semblent vouloir s'émanciper ces travailleurs. Travailler *pour* soi correspondrait alors à la mise en actes d'une certaine forme d'anti-autoritarisme.

P. Butel dans son *Histoire des Antilles françaises*, fait la distinction entre esclave de plantation (d'atelier et domestique) et esclave de ville au XVIII° siècle :

> *« La plupart des esclaves de ville étaient loués par leur maître à un employeur, commerçant, artisan, particulier ayant besoin de domestiques. Ils exerçaient des métiers spécialisés, boulanger, forgeron, cuisinier, couturière, blanchisseuse. Soit le maître mettait lui-même en location son esclave, soit ce dernier se plaçait et remettait au maître le produit de la location, celle-ci faite à la journée, au mois ou à la tâche. Une fois cette redevance payée, ils étaient libres de leur temps pour se distraire ou prendre un autre travail, économiser de quoi acheter leur liberté. […] Le degré d'autorité directe exercée par le maître pour son esclave était relativement faible car, très souvent, le maître n'était pas l'employeur. […] le vivre et le couvert étaient à la charge du locataire, les gains étaient presque nets : par exemple, le bail d'un domestique au mois, à raison de 24 à 36 livres, une fois la captation payée, soit 25 livres, rapportait à Basse-Terre de 263 à 407 livres à l'année. […] En raison de cette rentabilité élevée, la valeur de ces esclaves était généralement supérieure à celle des esclaves de plantation, elle se tenait le plus souvent entre 3 000 et 4 000 livres mais pouvant dépasser ces valeurs » (2007 :216-217).*

Les métiers spécialisés décrits ici correspondent à la catégorie de l'artisanat et des services

domestiques, certains corps de métiers se sont structurés à partir du phénomène de location d'esclaves. En dehors de leurs heures travaillées dues à leurs maîtres, ces esclaves « à talent » bénéficiaient d'une plus grande liberté par rapport aux autres esclaves qui avaient une relation plus directe et quotidienne avec le commandeur, l'économe et/ou le maître. Enfin, la valeur monétaire de ses esclaves était supérieure aux autres. Dans ce système, l'esclave n'a d'autre valeur que monétaire, plus celle-ci est élevée plus l'esclave est considéré socialement.

À la même époque, sur les plantations il existait selon P. Butel, des esclaves libres de fait, mais non officiellement :

> *« L'expression « libre de savane » se généralisa aux Antilles françaises à la fin du XVIII° siècle. Des distributions de rations, l'utilisation d'un jardin, rattachaient ce Libre à la plantation dont il ne pouvait s'éloigner, et il pouvait avoir une case près de ce jardin et non pas dans la « rue case-nègres » de la plantation, aux cases groupées et alignées. Son travail était rémunéré, soit à la tâche, soit au mois. Ces Libres étaient tous des esclaves spécialisés dans un service, artisans, domestiques, nourrices, commandeurs et raffineurs, tel Toussaint-Louverture, cocher sur la plantation Bréda au Haut-du-Cap. Pour eux il pouvait y avoir rachat de leur liberté et passage à la liberté officielle. » (2007 : 205).*

Comme les esclaves de ville, les « libres de savane » exerçaient des métiers spécialisés, et donc émergeaient en un sens de la masse des travailleurs interchangeables qu'étaient les esclaves d'atelier. La perspective d'une liberté future et la distance relative à l'autorité du maître se retrouvent ici également. Enfin, le prestige social de ces esclaves est ici rapporté par la rémunération de son travail et le confort relativement augmenté de son habitat. Le « libre de savane » est sorti de l'habitat collectif et « ghettoïsé » des esclaves, pour résider de façon individuelle rapprochant géographiquement son jardin de subsistance et sa case.

Donc si l'on considère les modes de relations hiérarchiques dans le travail et les contraintes qui lui sont associées, le fait de travailler seul, *pour soi-même*, a gardé cette image de liberté. Nous avons vu que la servitude est liée à l'assujettissement à l'autre, qu'elle relève moins d'un type de tâches assignées, que de cette relation à l'autre. Et sur l'axe travail-servitude se trouve à l'opposé de la servitude la liberté de travailler *pour soi*. Le travail se pense entre servitude et liberté. Lorsque les relations du travail exercent une contrainte ou une autorité trop forte sur le salarié, allant au-delà de son consentement, cela ouvre la porte à la servilité. La liberté se trouve quand ces relations sociales hiérarchiques sont abolies, inexistantes. Si du temps de l'esclavage, la liberté se trouvait dans l'émancipation vis-à-vis du maître, aujourd'hui elle se trouve dans l'évitement des rapports de pouvoir. Et là est peut-être la différence, aujourd'hui le travailleur n'est plus obligé de se soustraire à

l'autorité hiérarchique. Il ne cherche donc plus seulement à élargir son espace de liberté, mais à effacer, à abolir les relations hiérarchiques propres à l'organisation salariale de l'entreprise guadeloupéenne.

II. La multiplicité des moyens de mobilisation de ressources. Entre *formel* et *informel*.

Nous venons de traiter du travail comme moyen de mobiliser des ressources et de participer au processus de production de richesses. Mais pour mieux comprendre les formes sociales relatives au travail, il est nécessaire de s'intéresser à des formes de constitutions de ressources plus larges. Cette organisation des échanges économiques, monétaires et non-monétaires, se caractérise par la multiplicité des moyens dont disposent les acteurs sociaux pour acquérir des biens, des services et/ou de la monnaie. Tout d'abord, il y a l'auto-consommation. Celle-ci est très répandue et joue un rôle important dans la consommation. Les jardins créoles se caractérisent par la valeur accordée aux plantes médicinales et/ou alimentaires, fruits, légumes, herbes et aromates. La plupart des travailleurs multiplient les sources de revenus. Un garagiste de formation exerce une part de son activité en étant déclaré, une autre part n'étant pas déclarée, élève du bétail, cultive une parcelle, et prend un *djòb* à l'occasion. Notons au passage que ce garagiste accepte les règlements en nature. Une femme de ménage fait régulièrement des pâtisseries et buffets pour une communion, un mariage ou autre occasion en complément de ressources. Une vendeuse de boulangerie le matin, vend les boudins qu'elle prépare tous les week-end sur la place du bourg. Les exemples ne manquent pas, et les personnes qui ont un *travail formel* ont souvent également recours au *travail informel*, voire à des systèmes d'échange non-monétaire et à l'auto-consommation. Le *travail informel* peut être régulier ou irrégulier, il peut-être le mode exclusif ou complémentaire de travail, il n'y a pas de normes à cela.

De là, une première distinction s'impose, celle qui existe entre le *formel* et l'*informel*. Bruno Lautier explique ce qui caractérise les « formes sociales » appelées *informelles*, celles-ci *« n'ont pas les formes de l'économie et de la société occidentales » (2003 : 200).* Ceci n'implique aucune cohérence, aucune autre caractéristique propre au secteur *informel* de l'économie. Mais le manque ne suffit pas à caractériser ce qui est. Si l'on s'en tient à cette approche, le secteur économique de l'*informel* peut être considéré comme l'ensemble des activités de dons et d'échanges entre des individus ou des groupes de biens, de services et/ou de monnaie qui échappent à la réglementation et au contrôle de l'État. Il

apparaît donc que c'est la formalisation de ces activités, qui crée le secteur *informel*. Dès lors qu'un ensemble législatif vient encadrer des pratiques d'échanges, certaines d'entre elles se trouvent exclues de cette législation. La législation crée le champ de l'illégalité. Mais cela ne nous renseigne pas plus sur ce qu'est l'*informel*. Il peut tout aussi bien comprendre l'activité d'un carreleur qui effectue, en plus d'heures déclarées, un complément d'heures non déclarées, le don ou l'échange de fruits entre voisins, l'activité d'un trafiquant d'êtres humains ou des pratiques de corruption.

À cela s'ajoute une autre difficulté pour cerner les limites du *formel* et de l'*informel*. B. Lautier prend l'exemple de la circulation des biens et montre par là qu'ils circulent indifféremment d'un bord à l'autre dans une succession de transactions. La circulation des biens et des services traverse constamment cette frontière imaginaire. Si un carreleur pose un carrelage de façon informelle, ses matériaux ont été achetés dans le secteur *formel* ou *informel* ou les deux. Et l'argent qu'il a reçu de ce travail non-déclaré provient d'un autre travail dans le secteur *formel, informel* ou les deux, et sera peut-être utilisé pour acheter des marchandises dans le secteur *formel*. L'échange devient une dynamique des relations sociales qui véhicule des objets matériels ou immatériels. Il n'est plus seulement une étape isolée, une simple transaction de l'objet. La distinction entre les deux secteurs économiques *formel* et *informel* se résume alors à une question de comptabilité mais ne rend pas compte de la circulation et de la succession de ces échanges. La comptabilisation de l'activité économique, en écartant les échanges *informels*, ne saisit qu'une part de la réalité. Une partie des échanges économiques, dont l'importance en terme de volume et de valeur n'est pas quantifiable, échappe à toute étude et à toute analyse. L'économie *formelle* se nourrit de l'économie *informelle* et inversement. C'est la raison pour laquelle l'étude d'une économie ne peut se réduire à l'approche de la dichotomie imaginaire faite entre *formel* et *informel*.

Je n'ai, jusqu'à présent, pas fait de distinction entre ces deux secteurs. Une fois ce point éclairci, intéressons-nous à ce j'appellerais les ressources secondaires, qui sont souvent le moyen de compléter le revenu initial, mais peuvent aussi se substituer à lui. Ce qui distinguerait ces ressources secondaires est l'importance du lien social qu'elles impliquent. Je ne reviendrai donc pas sur l'auto-consommation parce qu'elle n'intervient dans les relations sociales que sous forme de don ou d'échange.

A. Le don et l'échange

Je ne participerai pas ici au débat sur l'utilitarisme du don. Mauss l'a très bien défini dans son *Essai sur le don* en le plaçant au carrefour de la liberté, de la gratuité, de l'intéressement et de l'utilité.

Il est est un mélange de tout cela et l'étude de l'intentionnalité du don, à mon sens, relève plus d'études individuelles que collectives. C'est à ses fonctions, en terme de relations sociales, que je m'intéresse dans ce propos.

Il y a tout d'abord l'échange non monétaire. En Guadeloupe il peut prendre divers aspects. L'échange réciproque entre deux individus s'apparente à du troc mais il peut prendre d'autres aspects. J'en distinguerai ici trois formes :

Le premier type d'échange se fait à l'initiative du donneur. Dans un premier temps, un individu A se propose de rendre un service ou de donner un bien, la plupart du temps issu de son jardin ou de son activité de travail, à une personne B. Le don est présenté comme le partage d'un surplus. Aucun accord d'échange ou de contre-don n'est formulé et A n'exige pas *a priori* de retour sur le don. Si B éprouve de la reconnaissance, ce qui est fréquemment le cas, il peut procéder à la deuxième étape qui peut être différée dans le temps, le contre-don. Mais dans ce contre-don, la réciprocité réside dans la reproduction du don. C'est-à-dire que pour rendre ce qui lui a été offert, B peut à son tour faire un don à A ou à n'importe quel autre individu. Ce qui importe dans ce cas, c'est l'interchangeabilité des acteurs. Un membre de la société fait un don à un autre membre qui « acquittera sa dette » envers n'importe quel membre de cette même société. C'est un peu le principe de l'échange entre voisins. Tout le monde participe à redistribuer les surplus du jardin, de la pêche ou de ce que l'on veut, passant du rôle de donateur à celui de receveur dans une relation à la collectivité. Il n'y a pas de contre-don formellement attendu, la réciprocité tient à la reproduction du don.

Le deuxième type d'échange se fait à la demande de B. B demande un don à A qui l'accepte. Dans ce cas, B est implicitement redevable de A. Même s'il n'y a pas d'obligation de contre don, B a contracté une dette morale auprès de A. Le remboursement de cette dette peut être différé dans le temps là aussi, et l'intentionnalité de B prime sur tout le reste. La valeur de l'objet ou du service rendu par B à A dans le contre-don n'a pas de réelle importance, c'est l'équivalence dans l'acte de donner qui l'est. Ce qui compte ici est le mouvement de réciprocité bilatérale. Si B transforme le don en échange, l'objectif est d'entretenir sa relation sociale avec A. Donc ces deux premiers types d'échanges nécessitent et engendrent des relations sociales assez étroites. Ils ont quotidiennement lieu dans les voisinages ruraux et forment une sorte de socle de lien social.

Le troisième type d'échange, est quant à lui un troc, une façon de rémunérer en nature un travail, ou d'échanger des biens. Il résulte d'un accord informel pré-établi entre les protagonistes. Il

peut être égalitaire dans l'équivalence des biens ou services échangés, mais peut aussi ne pas l'être. Encore une fois, l'objet de l'échange est moins important que les conditions de l'échange. C'est une façon d'instaurer une stricte égalité entre deux partenaires. L'échange est convenu, et le don/contre-don s'opère dans la même temporalité. Ici les liens sociaux entre les deux individus peuvent être étroits ou plus distendus, cela jouera peut-être sur l'équivalence des objets du troc, mais pas sur sa forme.

Ces trois formes d'échanges ont la même fonction d'entraide. Ils agissent comme des *« opérateurs politiques »*, pour reprendre l'expression d'A. Caillé. C'est-à-dire qu'ils participent à fonder des alliances. Ce phénomène,

> *« façonne des sujets individuels et politiques, en affirmant leur identité. Il est en quelque sorte un « reconnaisseur » d'identité, le signe et la mesure de la valeur accordée aux sujets reconnus. » (2007 : 401).*

Ces échanges que l'on retrouve quotidiennement dans les populations rurales, sont des façons de *« produire de la localité » (Appadurai, 2005)*, d'impliquer chaque individu dans une relation de groupe. En cela ils empêchent l'isolement des individus et servent de base à la participation à la vie collective. Aujourd'hui, l'urbanisation des bourgs isole les unités familiales minimales de leurs branchements élargis. Ces petites unités vivent de plus en plus dans des résidences et immeubles, et sont donc isolées du reste de la famille au sens large du terme. Dans les espaces ruraux, il arrive fréquemment que deux ou trois patronymes seulement s'étendent sur une section[50] ou plus. Le voisin, le vendeur de légumes, est aussi le cousin, l'oncle, le grand-père ou l'amie de la mère. Les liens de voisinage sont traversés par des liens d'alliance, d'amitié de longue date ou de parenté. Ceci entraîne évidemment des échanges qui dépassent les intérêts individuels, parce que le groupe entier est impliqué dans chaque échange. Et lorsqu'une personne étrangère s'installe dans une collectivité de voisinage, sa participation à ce système d'échange sera à la fois le facteur et la marque de son intégration sociale.

B. Les *djòb*

Et puis il y a l'échange monétaire, le *djòb*. C'est un travail qui n'est pas déclaré et qui est marqué d'une certaine précarité. On note cependant une extension sémantique du terme accompagnant le contexte de précarisation du travail déclaré, il peut aussi désigner parfois un travail déclaré ponctuel, irrégulier ou de courte durée. Ce travail peut se décliner selon le modèle du travail *pour quelqu'un*, ou du travail *pour soi*. Il peut s'agir de vente de biens ou de services. L'*informalité* dans le premier cas, n'influe pas réellement sur le prix du produit, cela dit, l'acheteur ne sait pas

[50] Les communes étant très vastes dans cet archipel, elles sont divisées en diverses sections qui couvrent généralement quelques kilomètres carrés.

toujours si le vendeur déclare sa comptabilité ou non. Lorsqu'il s'agit de vente de biens on observe plus ou moins la même logique de fixation des prix que ce soit dans les secteurs *formels* ou *informels*. Les prix sont plus ou moins fixes et ne diffèrent pas vraiment d'un acheteur à l'autre. Dans le second cas, le prix du service baisse significativement dès lors que la transaction n'est pas déclarée. Là encore, le prix de la prestation dépendra de la relation sociale existante entre l'acheteur et le vendeur. Plus la proximité sociale est importante, plus la rémunération du travail revêtira un aspect symbolique. Mais plus la rémunération sera importante, plus la prestation sera effectuée rapidement.

Les *djòb* sont souvent effectués par des personnes qui ont besoin d'agrandir leur budget, et donc de répondre à des envies/besoins à court terme. Ils sont dans ce cas là une extension de l'activité principale. Ou bien ils représentent l'activité principale du travailleur qui n'aura pas alors de rémunération fixe. Le *djòb* constitue une forme coutumière et courante du travail dans laquelle la précarité n'est pas forcément problématique en soi. Cette forme de précarité au travail est fréquemment associée à l'idée de liberté et s'inscrit dans une conception plus globale de la précarité comme principe constitutif de la vie. Il est impossible d'effectuer une typologie des *djòb*, pas plus qu'il n'existe d'inventaire des activités i*nformelles*. C'est une réponse palliative, bien que précaire, face à une situation – d'emploi *formel* ou de non-emploi – insatisfaisante pour le travailleur. Le travailleur met alors en jeu un ensemble de relations sociales qui lui permettront de gagner de l'argent par le labeur. La solidarité au sein des voisinages et des autres réseaux de relations est essentielle, car le *djob* s'obtient toujours parce qu'on connaît quelqu'un qui cherche quelque chose ou qui a besoin de quelqu'un pour faire quelque chose. Les relations sociales sont donc nécessaires à l'exercice du *djòb*, autant qu'elles se renforcent et s'élargissent par le *djòb*. Nous reviendrons plus en détail sur la pratique des *djòb* au moment opportun.

Donc ces formes d'échanges monétaires ou non, en plus de créer et d'entretenir une certaine conscience de groupe, participent à soumettre l'individu au collectif. Chaque individu a besoin du groupe pour fonctionner dans ce système d'échanges *informels*. Cela est le cas notamment dans les zones rurales, l'entraide a un impact important dans l'économie des ménages. Pour citer un exemple, j'ai vécu pendant cinq mois à Vieux-Bourg dans la commune de Morne-à-l'Eau, pendant lesquels le collectif, ou le voisinage, nous a donné fréquemment poissons, coquillages, langoustes, bananes, fruits à pain, œufs, mangues, avocats, madères, etc. Et je ne cite que les produits alimentaires, car lorsque nous avons décidé d'effectuer des travaux dans une maison, tous les outils nécessaires nous ont été prêtés et plusieurs personnes se sont proposées pour effectuer des *djòb*. Il y a donc là un véritable fourmillement de circulation de biens matériels et immatériels qui échappent complètement

à l'analyse comptable des échanges. Ce système d'échange est important pour le collectif dans la mesure où il nécessite et engendre des liens sociaux relativement étroits. Il lie ces individus par l'interdépendance qu'il crée entre eux et apporte des solutions aux plus démunis.

C. Les transferts sociaux

Enfin, le dernier type de ressources dont je traiterai ici sont les aides sociales, les transferts sociaux. Nombreux sont ceux qui, depuis des années, ne cessent de dénoncer « l'assistanat » qui règne dans les DOM. Après ce que nous savons maintenant de l'organisation du travail à travers les relations sociales qu'elle met en jeu, est venu le temps de s'intéresser à la *rémunération du non-travail*. Le projet de départementalisation de la Guadeloupe, comme ailleurs dans les DOM, a été présenté à la population comme le moyen d'accéder à l'égalité politique et sociale avec les Français de Métropole. Si l'on en croit les différents témoignages des personnes vivant en Guadeloupe à ce moment, le pays sortait d'une période de blocus forcé par la guerre qui avait lieu en Europe. Rongés par la misère, la faim, le manque de travail, l'accès aux droits sociaux des français semblait être alors un moyen d'améliorer les conditions de vie des Guadeloupéens. Mais l'accession à ces droits sociaux a été extrêmement longue à se mettre en place et les nombreuses incohérences ont été, et sont encore, l'objet de nombreuses critiques à leurs égards.

Prenons l'exemple des « 40 % » des fonctionnaires. Au départ, cette mesure a été instaurée selon le modèle du salaire indicé du fonctionnaire expatrié. Elle ne s'appliquait qu'aux fonctionnaires mutés de Métropole pendant la période coloniale. Cela consiste à verser au salarié 40 % en plus par rapport à la grille de référence nationale. Après plusieurs mouvements de grève menés par les fonctionnaires guadeloupéens pour obtenir l'égalité avec leurs homologues de Métropole, ce droit a été étendu à tous les fonctionnaires pour pallier à la cherté de la vie. Depuis, le dernier des privilèges coloniaux n'a pas été réformé. Lorsque l'on interroge les fonctionnaires à ce propos, les avis sont partagés, les deux commentaires que j'ai enregistrés expriment bien la problématique de ce privilège.

Le premier extrait, est issu de l'entretien avec E : « Alors les 40 % je les ai trouvé là, je sais qu'il y a des gens qui ont lutté pour ça parce qu'il y a beaucoup de gens qui se vantent d'être restés dans la rue pendant soixante jours, cinquante-huit jours pour que nous luttions pour les 40 %. Je suppose qu'à l'époque c'était une nécessité, à l'époque ! En tous cas à présent nous voyons que c'est une nécessité quand on regarde tout ce qu'il se passe autour de nous, le prix... des choses vitales hein, de la nourriture, donc les 40 % c'est vraiment une nécessité. D'autant plus, que la classe moyenne, les fonctionnaires notamment, ils n'ont aucune faveur ! Ils payent les impôts plein tarif, ils n'ont pas le

droit au prêt à taux zéro, ils n'ont pas droit aux allocations familiales, en fait ils ne vivent rien que de leur salaire ! Et c'est sur eux qu'ils ponctionnent toute sorte de choses. Charges sociales, sécurité sociale et CSF, en fait la classe moyenne, c'est elle qui paie pour tout le monde ! Donc je pense que c'est réellement une nécessité. »

Pour discuter de ce point de vue, je dois le mettre en parallèle avec un autre discours, celui de K : « au niveau de la vie chère, bon je pense qu'on est tous touchés de la même manière effectivement les prix sont beaucoup plus élevés dans les grandes surfaces *et cetera*, après il faut savoir que tous les fonctionnaires en Guadeloupe gagnent 40 % de plus ! […] Moi y compris. Donc c'est-à-dire que tous les enseignants, guadeloupéens aussi, tous les fonctionnaires de Guadeloupe gagnent 40 % de salaire en plus, qu'un fonctionnaire gagne en France. Donc par exemple en France un enseignant il va gagner 1650 euros pour être très précis hein, pour quelques, tu regarderas aux euros près ! Et en Guadeloupe, un enseignant au même niveau va gagner 2230 euros, donc, oui certes la vie est chère, euh, mais euh moi personnellement j'ai quand même ces 40 % là qui font que ! Je peux pas dire que j'arrive pas à faire les courses. Après euh, même si on subit tous ces prix très élevés, et ben si on n'est pas fonctionnaire, tous les gens qui sont pas fonctionnaires, qui sont employés *et cetera*, qui n'ont pas ses 40 % là, et ben c'est sûr qu'ils ne sont pas égaux par rapport à nous qui avons tous ces 40 % là. Euh c'est quelque chose qui moi me surprend, et qui me dérange un peu ! Euh, on reconnaît en mettant les 40 % qu'il y a un problème de cherté ! Mais on ne le reconnaît que pour une partie de la population. Donc je pense que les 20 % seraient largement suffisants au niveau de la différence des prix, et euh, et donner les autres 20 % à ceux qui les touchent pas quoi parce que là un souci ! Y a un souci d'égalité déjà entre les fonctionnaires et ceux qui sont pas fonctionnaires. »

Donc ces deux discours, pris ensemble, montrent bien différents aspects du problème. Tout d'abord, la cherté de la vie dépend des habitudes de consommation. Selon que l'on habite en ville ou à la campagne, selon le type de produits que l'on consomme, sa propension à l'auto-consommation, sa participation au système d'échange et son niveau de dépendance vis-à-vis des commerces pour se procurer des produits « de base ». Ensuite, il y a effectivement un écart, une discrimination établie entre les fonctionnaires et les autres travailleurs. Et cela se retrouve de façon plus importante encore pour les *gros salaires* que paie l'État. L'écart entre les gros salaires et les petits salaires est important. Les 40 % sont proportionnels au salaire indiciaire, là est tout le problème. Pour ceux dont le salaire ne leur permettrait pas de vivre, c'est une nécessité. Mais lorsqu'un médecin dont les 40 % peuvent amener son salaire à dépasser 6 000 €, alors qu'il est confronté quotidiennement à des patients dont

les revenus n'atteignent pas 600 €, cela crée des sentiments d'injustice. Cette mesure proportionnelle au salaire, ne comprend aucun plafond. Donc l'incohérence se situe à ce niveau : l'État considère que la vie est chère pour tous, mais ne favorise qu'une partie de la population – les fonctionnaires – tout en avantageant encore plus, ceux qui vivent déjà au-dessus de ces problèmes de pouvoir d'achat. Si ces 40 % sont utiles à certains fonctionnaires, il n'y a aucun effet égalitaire et cette mesure s'apparente alors à un privilège.

Parallèlement à cela, la Région Guadeloupe prélève chaque mois et à chaque bénéficiaire du RSA (Revenu de Solidarité Active), plus de 12 % de ses revenus. Si le RSA de base s'élevait en 2012 à environ 487 € en Métropole, en Guadeloupe où la vie est officiellement reconnue comme étant « plus chère », il s'élevait à environ 417 €. Donc ces mesures, présentées comme visant à instaurer une meilleure égalité entre les habitants de la Guadeloupe, et entre eux et les habitants de Métropole, produisent elles-mêmes leur lot d'inégalités.

Lorsque l'on s'intéresse à l'opinion des acteurs sociaux sur le système général de l'interventionnisme de l'État, il y a habituellement deux versions, mais l'une et l'autre sont les deux faces du même problème explicité par Ernest Pépin : « Toujours, Monsieur le Maire, Monsieur le Préfet, Monsieur le président du Conseil Général, la France, Paris, c'est une déformation de l'histoire créée et les discours qui l'accompagnent aussi sont créés, d'être incapables de penser hors du système. Comme en plus, parce que la France n'est pas couillonne ! La France multiplie les avantages, sur son ex-population, ce qui ne peut pas être fait à l'échelle de l'Afrique, si cela avait pu être fait cela aurait été fait ! Mais cela n'a pas été fait, les pays sont trop grands, les peuples sont trop grands, mais quatre-cent-mille personnes c'est facile ! 40 % pour les fonctionnaires, prestations femmes seules, toutes sortes, comment dirais-je de prestations sociales *et cetera*, RMI enfin beaucoup de choses que les peuples autour n'ont pas. Et dans le monde même ils n'ont pas cela. Donc quand ils voient l'indépendance c'est une perte ! Et non pas un plus, et notre peuple a peur, a une crainte réelle effectivement, même une panique à l'idée de l'indépendance. Je pense qu'au fond de lui-même le Guadeloupéen du pays veut bien respecter sa culture, il veut bien défendre son identité, mais en même temps, il veut rester dans un système qui le sécurise. Il pense l'indépendance comme une insécurité. Donc il évite la misère. ».

Ce propos traduit assez clairement se qui se produit dans la population guadeloupéenne. Lorsque j'ai discuté avec des jeunes personnes qui font partie des générations qui ont toujours connu ce système d'aides sociales, l'opinion a très souvent été : *on ne peut pas vivre sans la France, si elle*

n'était pas là, il n'y aurait pas de RMI, pas de sécurité sociale, pas d'allocations familiales. Il y a aussi, de façon plus marginale, des personnes qui refusent de recourir, par principe, aux aides sociales. Certains de mes interlocuteurs m'ont dit : *je ne suis pas le mendiant de la France*, d'autres : *je n'ai pas besoin de l'argent de la France*. Que l'on soit d'un côté ou de l'autre de l'opinion, il est toujours question de la dépendance vis-à-vis de l'État Français. La théorie de la légitimité du rapport de pouvoir pensée par Godelier (1978) est celle-ci : pour qu'un pouvoir de domination apparaisse comme légitime pour les dominés, il faut que dominants et dominés partagent les mêmes représentations. Il faut également que les dominés pensent avoir contracté une dette envers les dominants. Les droits sociaux des citoyens français sont parmi les plus enviables de la planète, aussi, la dette contractée est énorme. Elle semble suffire à toute une partie de la population – et notamment les nouvelles générations qui n'ont jamais vécu sans – à annihiler tout élan d'émancipation vis-à-vis de ce modèle. Ainsi l'État-providence achète la paix sociale. C'est par ailleurs, l'idée de S. Latouche :

> *« C'est en donnant que l'Occident acquiert le pouvoir et le prestige qui engendrent la véritable déstructuration culturelle. Les sociétés peuvent se défendre contre la violence et le pillage. Si elles ne sont pas détruites, elles peuvent résister et sont peu enclines à abdiquer leur identité culturelle en faveur de celle de l'agresseur. En revanche tout les prédispose à se présenter comme désarmées et sans défense devant le don. On ne refuse pas la médecine qui sauve la vie, le pain qui soulage la misère, l'objet inconnu et magique qui séduit et dont on peut retirer du prestige dans sa propre culture. Dans toutes les sociétés, le donateur acquiert du prestige et devient créancier d'une dette de reconnaissance que rien ne peut annuler. Le néo-colonialisme avec l'assistance technique et le don humanitaire a fait beaucoup plus pour la déculturation que la colonisation brutale. » (2005 : 89-90).*

Donc ici le don apparaît comme un moyen dont dispose l'État pour asseoir sa légitimité, mais cet objectif n'est pas entièrement réalisé. Je dirais que l'État a acquis un plus haut degré de légitimité. Il s'est rendu nécessaire parce qu'il a accru la situation de dépendance de la population vis-à-vis de lui. Mais il n'est pas pleinement légitime pour autant.

De plus, Latouche aborde la question de la déstructuration culturelle. Nous avons vu que les échanges et dons, qui sont les formes sociales de l'entraide rurale, faisaient appel et encourageaient un lien social fort entre les membres de ces collectivités. Or, l'aide sociale, de par sa forme, propose des solutions individuelles à des problèmes habituellement pris en charge par le collectif. Aussi, lorsqu'une personne perçoit un complément de revenu de la part de l'État, elle dépend moins de son voisinage pour s'assurer des revenus. Cela ne veut pas dire qu'elle ne participera plus aux systèmes d'échanges ou qu'elle ne fera pas de *djòb*, simplement elle s'émancipe un peu plus du groupe. Ce système d'aide sociale favorise des comportements individualistes. Le problème vient du fait que la

solution individuelle n'en est pas une. Percevoir des allocations est toujours de l'ordre du provisoire, l'allocation de chômage n'étant pas une solution définitive pour quelqu'un qui cherche du travail. Et tôt ou tard la nécessité de l'entraide avec le groupe réapparaîtra. Mais déjà, les liens sociaux sont distendus. C'est l'un des aspects de cette déstructuration culturelle liée à l'interventionnisme de l'État. La population s'individualise, sans pour autant trouver dans ce comportement de solutions viables aux problèmes rencontrés. Ainsi, le lien social se désagrège, sans autre forme d'allégeance collective.

Enfin, cela engendre ce que certains ont appelé une « culture de l'assistanat ». L'État a mis en place des compléments de revenus et des revenus minimum, mais n'a pas acquis de pleine légitimité. Au sein de cette partie de la population pour qui cet État n'est pas légitime, la *rémunération du non-travail* peut être perçue comme une violence, c'est le cas parfois. Cela peut être perçu comme une marque d'*inutilité sociale*. Prenons l'exemple de quelqu'un qui ne trouve pas de travail pendant une longue période et qui se voit attribuer un revenu si minimal soit-il, sans avoir jamais accès à l'emploi. Cette personne est exclue du processus de production de richesses, mais elle dispose de revenus pour participer au processus de consommation. Sa participation à la vie économique se résume donc à sa consommation. La participation économique prend alors la forme d'une *participation passive.* C'est une façon d'être exclu, privé de la participation à la construction économique de la société, et pour certaines personnes la rémunération ne compense pas cette exclusion.

Donc il y a de nombreux aspects à prendre en compte dans l'étude de la mobilisation de ressources. Nous avons vu que les relations sociales au travail sont marquées par la contrainte, même si cette contrainte est significativement amoindrie dès lors que l'on travaille seul, *pour soi*. Au-delà du travail *formel*, il y a une multitude de façons de produire, de consommer, de donner ou d'échanger, dès lors que l'on abandonne les classifications cloisonnantes du travail. Le travail est l'activité technique qui permet de mobiliser les ressources utiles à la vie individuelle ou collective en vue de leur consommation. Il peut être alors le fait de cueillir un fruit, de faire un *djòb*, de travailler dans une entreprise, ou bien d'user de ses relations pour obtenir un service ou un bien. Dès lors que le travail est envisagé dans sa fonction, et non plus seulement dans sa forme, c'est tout un champ qui s'ouvre. Cette conception du travail convient mieux à la réalité guadeloupéenne, parce qu'elle n'est pas excluante. Le travail y a longtemps été imposé par la violence, sans aucune contre-partie, pourtant c'était déjà du travail. Aujourd'hui il est envisagé sous la forme de l'échange. Lorsqu'il prend les formes du salariat, les relations sociales oscillent sur un axe liberté-servitude. Sinon, restent les solutions individuelles et/ou *informelles*.

Conclusion de la première partie

J'ai tenté ici de dessiner une forme générale des relations sociales dans le cadre de la vie économique. Depuis sa fondation, le modèle économique guadeloupéen a pris de multiples formes mais n'a jamais été reconfiguré totalement dans ses orientations. Aujourd'hui comme hier, ce modèle économique est tourné vers la Métropole. La domination/dépendance semble être alors le paradigme principal structurant les relations sociales du travail et celles liées à la distribution/consommation. Ces relations sociales sont fortement marquées par le principe d'inégalité et si certaines réalités ne sont aujourd'hui pas si différentes qu'ailleurs, elles s'inscrivent dans un univers de sens particulier qui est à la fois produit par la réalité et producteur de réalités. Le symbolique investit les interactions sociales et leur fournit un contexte au sein duquel celles-ci se forment, se manifestent et s'interprètent. La configuration de la hiérarchisation au travail a su intégrer toutes les populations mais a maintenu, dans une certaine mesure, ses barrières, ses critères et ses imaginaires. La servitude, la *pwofitasyon*, l'écrasement ne sont jamais loin. Lorsqu'il s'agit pour l'individu de mobiliser ses ressources, les relations hiérarchiques au travail se déploient selon ce paradigme. Et lorsqu'il quitte le domaine *formel*, il dépend du groupe dans ce système d'entraide. Au niveau de la consommation, le modèle dominant incite les individus à consommer par conformisme, pour la reconnaissance, dans une configuration où le marché des biens de consommation, tourné vers l'importation, est perçu comme déréalisant. La *pwofitasyon* économique constitue alors la forme paroxysmique de ce modèle et fait apparaître la fluidité des rôles et des positions dans cette situation de domination. Le *pwofitan* n'est pas si différent des autres, il l'est simplement par le jugement des autres et la mesure de son profit. Mais parallèlement à cela, une entraide puissante s'installe lorsque ces relations sont perçues par les protagonistes comme étant égalitaires. Les réseaux relationnels revêtent une grande importance pour les groupes comme pour les individus. Ils en sont dépendants, mais les rôles sont mouvants dans ce système d'échange puisqu'ils sont à la fois donneurs et receveurs. Les structures de la domination perdurent, mais dans ce système de fortes contraintes, les dominés et dominants ne sont jamais les mêmes et ne sont pas toujours ceux que l'on croit. C'est là que réside toute l'ambiguïté des relations de domination/dépendance. Entre contrainte et consentement, la population semble être devenue partie prenante de sa propre domination.

L'*informel* et l'implicite forment alors le cadre nécessaire à la création et offrent des possibilités d'émancipation, d'élargissement de l'espace de liberté. Les négociations implicites entre employeurs et salariés, le développement de l'artisanat, l'assistance du groupe à la personne, les

échanges non-comptabilisables, tout cela dénote des possibilités d'invention et de création des acteurs économiques. Ces phénomènes sont autant des réactions face aux rôles passifs auxquels les sujets sont assignés, que des tentatives de créer une réalité différente de celle qui leur est imposée. Ce système de fortes contraintes a tendance à asphyxier les individus quelles que soient leurs positions. Chacun doit tenir son rang, doit rester à sa place, ce qui limite la mobilité et la fluidité sociales. L'*informel* et l'implicite permettent alors un élargissement du champ des possibles. Ainsi, le contournement de la loi s'érige en norme.

Ces possibilités sont très souvent ignorées, dédaignées dans un modèle économique qui *« n'apporte pas de réponse au problème de l'existence sociale des « perdants ». » (Latouche, 2005 : 76)*. En matière économique, la condamnation morale des *« structures imposées » (Glissant, 1997)* semble alors être la condition d'existence d'un collectif, d'un « nous » qui fédère au-delà des classifications sociales et ethniques. Mais c'est également un « nous » qui s'unit dans l'adversité parce qu'il se constitue sur le mode relationnel de la domination/dépendance vis-à-vis d'un autre. Le puissant ou le dominant, désigné comme tel, fait alors office de bouc émissaire, d'ennemi permettant de s'unifier et de se constituer en victime, tandis que la réalité des pratiques s'avère bien plus nuancée. Cette image est projetée sur la figure de l'autre permettant aux sujets de se constituer en groupe dominé. L'unité d'un collectif s'élaborerait donc selon des critères éthiques dans le cadre de relations de pouvoir extrêmement fortes. Pour aller plus avant dans cette réflexion sur la formation du collectif, intéressons-nous maintenant aux domaines de l'identitaire et de la transmission culturelle.

Deuxième partie : Héritages et transmission d'une culture en conflit

L'objet de la réflexion ici est de comprendre comment se structurent les relations de pouvoir dans le champ socioculturel, quelles identités de groupes accompagnent ces relations sociales, selon quels mécanismes et modalités ces identités se construisent et quelles stratégies les sujets mettent en place pour gérer ces relations. Mon attention portera, tout au long de cette partie, sur les formes sociales attestant de l'intériorisation du conflit entre dominants et dominés. Ce sont donc les dynamiques de fusion et de séparation qui traversent le corps social et culturel que je me propose d'analyser ici, pour saisir les formes que prennent l'héritage et la transmission de ce conflit.

Dans le premier chapitre, il s'agira de saisir les dynamiques des productions identitaires et leurs agencements. Il sera donc question de s'intéresser à certains outils culturels pour comprendre leurs processus d'élaboration et les relations de pouvoir qui président à leurs agencements. Si ce premier chapitre contient relativement peu de données issues d'observations, l'objet est de dégager certains ordres de réflexions et de faire émerger un contexte nécessaires à la compréhension de la suite. Le deuxième chapitre concernera les relations sociales et les formes conflictuelles qui s'y déploient. Je traiterai des dynamiques de fusion et de séparation qui animent le corps social, dégageant ainsi des modes de relation interindividuelles et entre les individus et le collectif. Enfin, à travers le champ de la mémoire collective, je me pencherai, dans le troisième chapitre, sur les éléments fédérateurs d'un collectif culturel guadeloupéen.

Chapitre I : Dynamiques des productions identitaires et agencements des référents culturels

I. L'assimilation culturelle comme système et processus

Nous pouvons considérer que le processus d'assimilation culturelle de la population

guadeloupéenne prend naissance sous la III° République. Avant cette période, cette assimilation ne s'appliquait qu'à certains groupes de population. C'est à cette période que ce principe s'est progressivement étendu à toutes les couches de la population. Gabrielle Parker, dans son article « Francophonie et universalité : évolution de deux idées jumelles » explique que l'apparition du mot « francophonie » en 1880, coïncide avec la grande expansion de l'Empire colonial français et l'allocution de J. Ferry, alors Ministre de l'instruction publique, imposant l'exclusivité du français dans l'instruction et la communication à travers l'Empire. (2006 : 228-229). Plus loin, elle précise :

> *« la même année* [que la conférence de Berlin en 1885, au cours de laquelle les grandes puissances européennes ont effectué le « partage de l'Afrique »]*, Jean Jaurès, alors jeune enseignant à la faculté des lettres de Toulouse, déclare à l'Alliance Française* [créée en 1883] *de la ville que « nos colonies » ne deviendront françaises « d'intelligence et de cœur » que lorsqu'elles comprendront le français. La préoccupation principale est de compenser le petit nombre de colons français par l'école (française). Son discours mêle alors lyrisme et réalisme, prônant l'instruction des « indigènes » car une population instruite est mieux à même de servir les intérêts de la France, mais aussi parce qu'une connaissance de la France et des valeurs qui s'y attachent ne peut que susciter gratitude et admiration. » (2006 : 229)*

C'est dans un souci de poids de la langue française, au regard des autres langues européennes que le français s'est étendu dans l'Empire colonial. Le second facteur majeur rejoint la *mission civilisatrice* que les défenseurs de la colonisation s'étaient donnée. La langue française est donc devenue le vecteur des valeurs françaises, pensées comme universelles, à travers le monde. La langue apparaît sous la III° République comme le trait unificateur de l'Empire colonial et le moyen de révéler la « grandeur » de la civilisation française aux « non-civilisés ». C'est donc sur le mode idéologique de l'évolutionnisme que l'école républicaine française s'est exportée de façon massive aux colonies.

La colonisation des « vieilles colonies » a officiellement pris fin avec la loi de départementalisation de 1946. L'historien Serge Mam Lam Fouck explique à ce sujet :

> *« L'idéologie du progrès et la théorie de la hiérarchisation des « races » humaines ordonnent les pratiques de l'assimilation, qui consistent à amener les populations coloniales à l'abandon de leurs propres pratiques sociales jugées inférieures, au profit d'une « élévation » sur l'échelle des « races » et de la « civilisation ». L'idéologie du progrès et la théorie de la hiérarchisation des « races » humaines sont également mobilisées dans les pratiques politiques et sociales des « hommes de couleur » de la Guyane. Leur discours légitime en effet « l'œuvre coloniale » de la France qui les a « amenés » à la civilisation française, mais ils détournent l'objectif de l'assujettissement au profit de celui de l'égalité entre la condition de Français de la colonie et celle*

de Français de France. L'assimilation est ainsi transformée en instrument de libération de la domination coloniale » (2006 : 10).

L'auteur met en évidence la dimension idéologique et les continuités du domaine de l'imaginaire qui ont produit et accompagné ce changement juridique. Le paradigme évolutionniste serait à la base du projet assimilationniste. L'assimilation décrite par Mam Lam Fouck est donc un projet idéologique qui n'implique pas de rupture, de part et d'autre des parties concernées, mais qui sous-tend une idéologie différente entre les élites politiques de Métropole et des DOM. Les premiers auraient tenté d'asseoir ce qu'ils pensent être une supériorité culturelle, les seconds d'accéder à l'égalité de droit. En introduction, j'avais distingué la colonisation comme situation d'occupation réelle d'un territoire autre, du colonialisme comme occupation de l'espace mental ou de l'imaginaire d'un autre culturel selon la définition proposée par le linguiste M. M. Ngalasso. Cette conception permet, d'une part, de penser le colonialisme au-delà de la colonisation, et d'autre part, d'envisager l'assimilation culturelle comme l'une de ses expressions.

Ce qu'il faut toutefois préciser est la particularité du colonialisme français. M. M. Ngalasso, d'origine centrafricaine, pense le colonialisme tel qu'il a été pratiqué par les Français, dont la dimension culturelle en est l'un des fondements idéologiques. Alain Ruscio a écrit ce qui est communément admis par ceux qui ont étudié le colonialisme :

« La France, tout à la fois fille aînée des Lumières et fille aînée de l'Église, a incontestablement cru en sa mission. […] La spécificité de l'esprit colonial français est peut-être là. Les Britanniques, les Néerlandais administraient, géraient. Les Français, si fiers de leurs valeurs, voulaient être imités. Et aimés. » (1994 : 39).

C'est donc cette *mission civilisatrice* qui se manifeste autant dans l'esprit du colonialisme, que dans la mise en place de l'assimilation culturelle consistant théoriquement à amener les peuples colonisés vers un degré jugé supérieur de civilisation, par l'acquisition de traits culturels français exportés. En cela, si ces Hommes ont pu être jugés « inférieurs » de par leur « race », c'est aussi et surtout les cultures qu'ils portent qui justifieraient cette hiérarchie entre les Hommes. Le bien fondé de cette *mission* est loin d'être remis en question encore aujourd'hui, de façon collective, par la population française. Aussi, s'il n'est plus moralement acceptable aujourd'hui de différencier les Hommes selon leur couleur, l'élément culturel s'est substitué à l'élément biologique permettant le fonctionnement du principe actuel de l'assimilation culturelle comme aboutissement du colonialisme français. Je m'intéresserai ici particulièrement à l'école et à l'accès au travail, deux domaines qui concourent à hiérarchiser socialement les individus, et dans lesquels les codes culturels des individus

jouent un rôle important.

A. Langues et cultures à l'école

L'école républicaine française est basée sur les principes théoriques d'égalité des chances et d'uniformité du contenu du programme enseigné au niveau national. Lorsqu'il s'agit d'appliquer cette politique de l'enseignement dans des territoires culturellement différents, cela ne se fait pas sans poser certains problèmes. Je m'attacherai ici à interroger les questions soulevées par l'utilisation de la langue dans le système éducatif et celles qui se posent par rapport à la culture transmise et évaluée par l'école. De là, nous pourrons comprendre en quoi consiste l'assimilation culturelle en Guadeloupe, comment celle-ci est perçue dans la population, et quels sont ses effets en terme de relations de groupes.

Lorsque j'ai interrogé une jeune enseignante de maternelle au sujet des difficultés qu'elle avait pu rencontrer dans les écoles guadeloupéennes, celle-ci m'en a cité plusieurs, les difficultés sociales et familiales, les difficultés linguistiques et le recours à la violence. Je reviendrai sur ce dernier point au moment opportun, intéressons nous maintenant à ces difficultés linguistiques.

K : « Euh, après y a les difficultés propres à la Guadeloupe qui se posent avec euh, dans certaines zones avec les enfants haïtiens qui ont encore plus de difficultés parce que, parce que la langue française n'est souvent pas parlée à la maison, donc là on part d'encore plus loin, et puis euh, pareil dans les familles de Guadeloupéens qui vont parler que, que créole à la maison euh, ça devient difficile ! Enfin un enfant de CP n'aura pas du tout le même niveau qu'un enfant de CP en Métropole parce qu'il a, il a pas les mêmes bases il a beaucoup moins parlé français à la maison sûrement, il part pas avec le même niveau, et pourtant on nous demande d'appliquer un programme qui est calqué sur celui de la Métropole. Donc je pense que les difficultés elles sont liées en partie à ça, mais encore une fois dans certaines familles de banlieues où ça va parler que maghrébin ou que africain je pense que les difficultés se posent de la même manière quand la langue principale n'est pas le français à la maison. »

Notons tout de même une différence significative entre le processus d'intégration par assimilation aux populations migrantes en Métropole et le processus d'assimilation culturelle collective tel qu'il est pratiqué en Guadeloupe et dans les DOM. Le premier s'applique à des individus auxquels il est sommé de « s'intégrer » à un collectif, le second s'applique à une population culturellement différente, c'est un processus collectif. Dans les deux cas, l'intégration à la population française se mesure par rapport à la perte d'éléments culturels jugés exogènes et à l'acquisition

d'éléments culturels jugés conformes à la société de référence. Mais dans le cas des DOM le mouvement de migration n'intervient pas. Ce n'est donc pas des traits d'une *culture d'accueil* qu'il s'agit d'acquérir, mais les traits d'une *culture extérieure*.

J a commencé sa scolarité dans les années 1970, période pendant laquelle le créole était formellement interdit dans l'enceinte des établissements scolaires. Il m'a fait part de son impression à ce sujet : « Je crois que si aux Antilles les gens apprenaient le créole depuis l'enfance à l'école tout ça, je pense que ça aurait relâché beaucoup plus d'émotions, c'est à dire que l'Antillais aurait été moins enfermé. C'est à dire que quand tu passes du créole au français y a tout ce complexe à bien apprendre les mots, bien comprendre et le fait d'être éloigné, tu es éloigné [de la Métropole], c'est pas simple en fait, et t'as tout ce complexe de te demander est-ce que tu parles bien, est-ce que tu t'exprimes bien, tout ça en fin de compte, et à un certain moment... Je me rappelle quand j'étais à l'école, tous ceux qui ne savaient pas s'exprimer en français on les mettait complètement au fond de la classe, on les interrogeait très rarement, ou bien on se moquait d'eux, tu vois.[51] » J a fait partie de ces enfants dont la maîtrise du français a constitué un handicap lourd pendant sa scolarité. Créolophone natif, le français constituait alors une langue utilisée exclusivement à l'école. Il a par ailleurs quitté le système scolaire sans diplôme. Si le créole et le français se confondent souvent dans la parole, ces deux langues conservent des sphères d'apprentissage et d'utilisation plutôt distinctes. Le créole est la langue que l'on parle entre pairs, elle instaure un élément de proximité et de spontanéité entre les locuteurs. Elle recouvre plutôt le domaine de l'intime, du ressenti, des émotions et de l'humour. La langue française, en revanche, est davantage la langue utilisée dans les situations formelles, elle introduit une certaine distance entre les locuteurs. La structure et le vocabulaire des deux langues jouent également un rôle dans leurs représentations et utilisations. Le créole est à la fois très imagé, cru et pragmatique, le vouvoiement n'existe pas et les formules de politesse ne sont pas aussi diverses et variées qu'en français. Dans ce contexte de bilinguisme, le français apparaît davantage comme une langue exprimant la retenue, la distance et le détachement lorsque le créole exprime plus volontiers l'émotion, la spontanéité et la proximité.

Une autre enseignante d'une classe de CP à Saint-François (sud-est de la Grande-Terre) m'avait expliqué, au cours de l'année 2010, qu'elle avait parfois recours au créole dans sa classe pour expliquer notamment des leçons de mathématiques. Parce que, disait-elle, lorsqu'un enfant de cet âge ne comprend pas une leçon ou un exercice quel qu'il soit, cela tient peut-être seulement à un problème de compréhension linguistique.[52]

[51] Discussion enregistrée en janvier 2007, à Stains, Seine-Saint-Denis. J est rentré vivre en Guadeloupe en 2011, où nous nous sommes revus pour cette recherche.

[52] Nous discutions en français.

Ces différents propos permettent de percevoir un changement de perspective dans le traitement du créole à l'école. Mais la maîtrise du français reste extrêmement importante dans la réussite scolaire, c'est en fait la base sans laquelle rien n'est possible. P, un guadeloupéen d'une trentaine d'années est parti à Bordeaux pour y poursuivre ses études avant de rentrer vivre en Guadeloupe en 2009. Lors d'une de nos nombreuses discussions à Bordeaux, celui-ci m'avait expliqué au cours de l'une d'entre elles, enregistrée lors d'un terrain précédent : « La place de la langue française est encore plus importante qu'avant, la génération de mes parents avait besoin de moins de diplômes pour réussir. Aujourd'hui, sans diplôme, on fait plus rien, alors c'est sûr que si tu as une mère française [de Métropole] comme moi, ou que t'es en contact du français, ça aide beaucoup ![53] ». C'est à ce niveau qu'un traitement inégal reposant sur les outils culturels dont disposent les élèves commence à apparaître.

Dès la maternelle, une première inégalité de fait s'installe entre les enfants dont le français est la langue couramment parlée à la maison (francophones natifs), et ceux qui utilisent plus systématiquement le créole (créolophones natifs). Ce n'est pas seulement en français que les seconds auront des difficultés, mais dans tous les enseignements car ceux-ci sont dispensés et évalués en français. Le traitement inégal repose sur l'utilisation à l'école, de la langue maternelle pour les uns, de la langue seconde et presque exclusivement pratiquée à l'école, pour les autres. Le résultat effectif est le favoritisme envers les francophones natifs aux dépens des créolophones natifs. Bien évidemment l'imposition à tous de la langue française comme langue d'enseignement au sein de la République peut paraître légitime. Plus le français étend le nombre de ses locuteurs courants, plus son utilisation comme langue d'enseignement scolaire se légitime. Mais la majorité des Guadeloupéens est encore aujourd'hui créolophone de langue maternelle et le français reste la langue de l'école, du bureau, des situations formelles, la langue seconde. Le principe d'indistinction entraîne alors certaines inégalités de fait entre les outils culturels et les sujets qui les portent.

EP, plus ancien, m'a fait part de son analyse sur l'état d'esprit de son époque à propos de l'école : « Et tout ce système est fait pour créer l'oubli, le système scolaire, toutes les références. En plus de ça, il y a un autre phénomène qui s'est passé d'après moi, c'est, ça crée une sorte de, de, presque de honte. Euh, tu peux trouver dans des façons de parler créole, jusqu'à aujourd'hui, il y en a de moins en moins mais c'est des choses que j'entendais quand j'étais enfant : tu es déjà noir, tu es déjà laid, apprends à l'école ! Comme s'il fallait compenser, le simple fait d'être un *Nèg* sur la terre,

[53] Discussion enregistrée en février 2007, en français.

par justement l'assimilation de l'école. Il y a des gens, leur mère leur disait ça tout naturellement : petit, tu es déjà noir, tu es déjà laid. Donc toutes ces choses ont créé une distance [vis-à-vis des ancêtres, la question portait sur la relation qu'entretiennent les Guadeloupéens avec leurs ancêtres] ».

Nous reviendrons au moment opportun sur cette relation aux ancêtres qui est aussi problématique. Pour l'heure, concentrons-nous sur l'enseignement culturel de l'école. Ce témoignage exprime le fait que l'école, par l'assimilation culturelle qu'elle vise, est envisagée comme une possibilité d'élévation dans la hiérarchie sociale en apprenant à être un *autre culturel*, et le cas échéant, comme un facteur de reproduction de cette hiérarchie sociale. Aujourd'hui cette injonction ne s'exprime plus communément en ces termes. Mais la représentation selon laquelle les créolophones natifs entrent à l'école avec un « handicap » culturel et les francophones natifs avec un avantage culturel, continue d'opérer. L'assimilation fonctionne par injonction sociale et consiste à adopter des traits culturels que l'on considère comme autres, extérieurs à sa propre culture. Aujourd'hui les choses ont quelque peu changé. La population étant de plus en plus assimilée, l'extranéité vécue vis-à-vis des codes culturels transmis et évalués à l'école n'est plus aussi importante. Mais la distinction entre culture guadeloupéenne et culture française ou métropolitaine est toujours opérante. Aussi, de nouvelles questions se sont posées ces dernières années aux linguistes et aux enseignants, quant à l'utilisation exclusive du français à l'école.

Je tiens à apporter une remarque concernant la langue guadeloupéenne qui a été explicitée par B lors de la discussion informelle qui a suivi l'entretien. L'appellation « créole » est utilisée pour caractériser des langues issues de syncrétismes de différentes langues en contact, il en existe sur tous les continents, excepté le continent européen. Or, toutes les langues se forment au contact d'autres langues. La spécificité des créoles est leur distinction par rapport au lexique, tandis qu'une langue se singularise par sa structure. Ainsi, il y a des créoles à base française, espagnole, anglaise, portugaise et autres. Certaines études linguistiques, comme celle d'Ama Mazama (1997) concluent que la langue guadeloupéenne tire sa structure de langues africaines. Si je doute de l'intérêt du diffusionnisme comme méthode d'analyse linguistique, il est évident que la structure de la langue guadeloupéenne diffère de la structure du français, et de celle d'autres créoles à base lexicale française que l'on retrouve dans l'Océan Indien par exemple. La langue guadeloupéenne n'est pas une déformation ou une adaptation de la langue française. De par sa grammaire, sa conjugaison, sa syntaxe, et plus généralement sa structure, elle est une langue autre qui tire une partie de plus en plus importante de son lexique de la langue française. C'est ce que masque l'appellation « créole ». Si comme cette auteure, certains chercheurs refusent d'employer le terme « créole » et le remplacent par « langue

guadeloupéenne », je continuerai ici à utiliser ce terme parce que c'est celui qui a été communément utilisé par mes interlocuteurs.

Le phénomène principal entraîné par cette hégémonie linguistique, pourrait être la *dénaturation* du créole. Aujourd'hui, la grande majorité des créolophones parlent aussi le français. On assiste alors à une évolution du créole qui emprunte de plus en plus de mots, de tournures de phrases, de formes grammaticales au français. En fait, ce n'est plus la langue créole que l'on entend partout dans les rues, dans les familles, entre amis, c'est un interlecte entre le créole et le français, un interlecte qui n'est ni du créole ni du français, mais un mélange non codifié des deux langues. Cela se perçoit dans les entretiens que j'ai pu réaliser, ce qui m'a posé de nombreux problèmes de transcription. Sur les dix entretiens dans lesquels les adultes interrogés se sont exprimés en créole, la seule personne qui a utilisé un créole parfaitement correct est une jeune professeure de créole qui détient le CAPES de créole. Les neuf autres n'ont pas suivi de formation scolaire dans leur langue maternelle et ont utilisé un interlecte plus ou moins empreint de français. J'ai souvent entendu des personnes de moins de trente ans, ou bien des citadins me rassurer sur mes difficultés à comprendre les personnes âgées créolophones, me disant qu'elles non plus ne les comprenaient pas bien. Le vocabulaire utilisé, les expressions, la grammaire, tout cela a été pénétré par la langue française de façon significative en l'espace de deux générations seulement. La généralisation de l'école en français a eu des répercussions sur la langue créole. Aujourd'hui, et notamment en milieu urbain, la communication entre les générations est rendue difficile par les différences importantes entre les lectes employés.

De nombreux mots créoles disparaissent continuellement du vocabulaire courant, et sont remplacés par des emprunts à la langue française. Dans le langage courant pour citer des exemples, « *padavoi* » (parce que) est fréquemment remplacé par « *paské* », « *jistan* » (jusqu'à) par « *jiska* », « *laliwondaj* » (l'environnement spatial ou les alentours) par *lanviwònman*, « *soulyé* » (soulier ou chaussure) par « *chosi* [54]», ou « *épi* » (avec) par « *évè* ». Mais il y a aussi le parasitage phonétique, si l'on peut dire, du français dans la langue créole parlée. Les sons [r], [u] et [e], absents de la phonétique guadeloupéenne, s'immiscent dans le langage oral courant. Ainsi la syllabe « re- » préfixe d'un certain nombre de mots en français, se retrouve dans certains mots créoles sous la forme « wou- », comme dans les mots « *wouchach* » (recherche), ou « *wouvandikasyon* » (revendication). Mais l'habitude de l'utilisation du français incite un grand nombre de locuteurs à transposer le son [re] dans les termes créoles, « *wouchach* » devient « *rechèch* » se calquant ainsi sur son équivalent

[54] Se prononce [chossi].

français, et « *wouvandikasyon* » devient « revendication », comme en français.

Plus les sphères d'utilisation de ces deux langues s'interpénètrent et que le nombre de bilingues augmente, plus les deux langues se confondent dans la parole. Et là se trouve tout l'enjeu de l'apprentissage scolaire du créole. Le français parlé en Guadeloupe varie par rapport au français standard diffusé par l'école ou utilisé en Métropole, mais la standardisation de cette langue et son enseignement permettent une certaine fixité dans son utilisation. Tandis que la standardisation du créole n'est pas achevée, sa graphie est sans cesse modifiée, son répertoire lexical varie très vite. C'est donc la langue créole, essentiellement orale et donc plus mouvante, qui est la plus affectée par l'interpénétration des deux langues dans cette situation de bilinguisme inégalitaire.

Pour remédier à cette situation le créole, après avoir été banni de l'école, y a été introduit il y a de cela quelques années. L'objectif est d'intégrer dans le parcours scolaire un enseignement de la langue créole de la maternelle à la terminale, un CAPES de créole a été créé dans ce but. Mais dans la réalité, cette mesure ne semble pas encore être une norme. Revenons à K qui m'a fait part de ses observations en maternelle.

Moi : « D'accord, et au niveau du créole à l'école ça se passe comment, parce qu'avant c'était interdit, maintenant c'est plus ou moins toléré mais encore une fois, ça dépend des enseignants, alors concrètement ça se passe comment ?

K : Alors bien sûr ça dépend des enseignants. Alors y a... au niveau politique, au niveau politique du Rectorat, y a une volonté de réintégrer le créole dans les classes. Après le problème c'est que même si la plupart des enseignants parlent créole, ils ne savent pas forcément comment l'enseigner, y en a même certains qui ne savent pas comment l'écrire, et c'est vrai que se limiter au langage oral c'est pas forcément ce qui est, ce qui est souhaité par le Rectorat c'est aussi l'écriture tout ça. Donc y a certains enseignants qui vont hésiter à le faire parce qu'ils ne sont pas formés pour, même si ils savent parler créole, y en a certains euh, qui ne vont pas le faire parce que pour eux ça n'a pas forcément sa place, au sein de l'école, notamment les anciens enseignants qui, même guadeloupéens qui... ben pour eux le créole était plutôt banni de l'école donc ils restent dans ce moule là. Y a les jeunes enseignants qui ne voient pas forcément le besoin d'utiliser le créole au sein de l'école puisque c'est la langue qui est parlée principalement dans les familles, donc euh le discours c'est euh : on a beaucoup de choses à faire en classe, on n'a pas beaucoup de temps, le créole c'est quelque chose qu'ils font déjà beaucoup en dehors, donc on va leur apporter le français puisque dans certaines familles il n'est pas présent. Y a ce discours là aussi qui est venu. Après moi, dans les écoles où j'étais, y a eu des intervenants donc ça fonctionne plus par intervenants pour le moment, des enseignants qui sont détachés et qui font que

créole, donc ils vont passer d'écoles en écoles. Euh, dans la circonscription où j'étais on axe plutôt sur les maternelles, donc l'enseignant vient quarante-cinq minutes par semaine faire du créole dans les classes, et l'objectif là c'est de se dire que ben les enfants en maternelle certains arrivent à trois ans ils parlent pas du tout français, donc c'est de pouvoir assurer une sorte de transition mais bon, se dire que les quarante-cinq minutes sur les vingt-quatre heures de la semaine bon, la transition elle reste limitée quoi ! Donc moi je l'ai vu dans une seule classe, j'ai fait pas mal de classes et je l'ai vu dans une seule classe enseigné, j'ai vu certains enseignants qui de temps en temps le parlaient, mais plus parce qu'ils étaient énervés, ouais donc ils vont parler français toute la journée et quand vraiment y a un enfant qui fait n'importe quoi là c'est, instinctif ça sort en créole, mais y a pas de cours systématiques qui sont mis en place, et bon... Politiquement on semblerait se diriger vers ça mais concrètement dans les classes aujourd'hui, y a pas, c'est pas encore vraiment mis en place, à part quelques intervenants localisés mais je te dis qui concernent que la maternelle actuelle.

Moi : Ouais donc le créole n'en est pas encore aujourd'hui, au même point que le français ?

K : Ah non non non ! Je te dis rien à voir ! Au mieux quarante-cinq minutes par semaine, c'est ce qu'il peut y avoir de mieux actuellement. Et puis les enfants même, on se rend compte que moi j'ai pu leur parler une ou deux fois créole, pour euh, pour voir leur réaction, et puis ils sont, les enfants mêmes sont choqués ! Qu'on puisse parler créole en classe, ils me disent : mais maîtresse vous venez de parler créole mais on est en classe ! Je leur fais : oui et alors ? Ils disent : mais euh, on n'a pas le droit de parler créole ! Je leur dis : mais pourquoi pas, si tu le parles correctement, ou tu parles français ou tu parles créole, mais si tu le parles correctement où est le problème ? Donc je vois les enfants ça les interroge, mais les enfants eux-mêmes je ne sais pas si c'est transmis par les parents mais y a encore une réserve par rapport au créole en classe. Et les enseignants de l'IUFM, donc les gens qui sont en train de nous former actuellement, nous disent : créole pourquoi pas, mais où tu parles créole du début à la fin, enfin tu fais tes phrases correctement construites en créole, ou tu parles français, mais ce qu'ils déplorent c'est le fait que les enfants actuellement, vont te mixer le créole et le français, et vont te parler une langue qui n'est ni français ni créole est c'est surtout ça que souhaitent éviter les enseignants, enfin ceux qui nous forment. Voilà donc on verra, mais concrètement là je te dis ce qu'on nous demande de faire et ce vers quoi on voudrait tendre au niveau du Rectorat mais concrètement c'est pas du tout une réalité encore et y a de tout mais y a des enseignants qui bloquent, y a des enseignants qui sont pour, c'est pas du tout, c'est pas homogène au niveau des enseignants y a pas de discours qui fédère encore là-dessus. »

Au niveau du collège et lycée, l'organisation des cours de créole est quelque peu différente. B, professeure de créole explique : « Alors tous les jeunes n'ont pas de cours de créole. D'ailleurs pour

eux le créole c'est une option, alors c'est la personne qui choisit, dans l'établissement ils proposent aux élèves l'option, et naturellement tu auras deux ou trois élèves dans un établissement qui choisissent l'option. Euh, après tu me demandes s'il y a du travail, tu es obligé d'avoir du travail d'accord, il n'y a même pas assez de personnes formées à être professeur. En fait quand tu regardes la demande il y a plus d'élèves qui demandent à faire l'option qu'il n'y a de professeurs de créole. Alors notre travail est assuré, mais bon, il n'y a pas assez de personnes formées en créole pour permettre à cet enseignement d'être développé véritablement comme il faut ! Alors c'est quelque chose, professeur de créole, ils ont deux modes de recrutement ici. Il y a les personnes qui ont passé le CAPES, et il y a les personnes qui sont déjà professeurs ils leur font passer une habilitation. D'accord. Alors ça veut dire que tu peux être professeur de n'importe quoi, il va falloir que tu suives une formation, d'accord, dans le système de formation continue qu'ils proposent aux gens, et tu peux devenir toi aussi professeur. Alors il y a beaucoup de professeurs qui sont formés comme ça, il n'y a pas assez de personnes qui passent le CAPES. Mais en même temps, je veux te dire qu'il n'y a pas assez de personnes qui ont le CAPES en Guadeloupe mais en même temps quand tu regardes le CAPES de créole dans une année il n'y a pas plus de quatre postes au niveau national. »

Donc de ces deux récits d'enseignantes, nous pouvons tirer deux constatations. La première est la volonté d'intégrer le créole dans les enseignements, volonté politique qui répond à une demande socioculturelle. Le créole est aujourd'hui, et depuis quelques années, revalorisé par la population guadeloupéenne. Il est le vecteur de la pensée et de l'imaginaire guadeloupéens en même temps qu'il les structure de façon autre que la langue française. En cela, il semble nécessaire de le transmettre, voire de le figer quelque peu pour pallier le « danger linguistique » que peut représenter la généralisation de l'utilisation du français. Il faudra certainement quelques années encore pour étudier l'impact de l'introduction du créole à l'école, mais d'ores et déjà, cette orientation des politiques éducatives traduit un changement récent de la perception du créole. Cela fait de nombreuses années que certains se battent pour mettre en place ces enseignements, et s'il y a encore quelques années cela paraissait impensable, aujourd'hui cela est considéré par les plus jeunes comme un acquis. B explique :

« Autant avant c'est vrai toutes ces personnes qui étaient déjà là avant, ce sont eux qui ont eu des problèmes, OK ils ont beaucoup lutté et c'est vrai, et nous qui venons nous nous trouvons dans une situation idéale parce que comme c'est là, les gens en général arrivent à concevoir le créole comme une langue, dans mon établissement là où je travaille, dans l'école où je travaille je n'ai aucun problème ! [...] Je pense que c'est ceux qui étaient là avant, ceux qui ont déjà lutté, c'est pour eux que c'était dur. Nous vraiment nous venons, s'ils ont créé un CAPES dis-toi bien c'est déjà fait, c'est un

gros travail qui a été fait, le peuple a accepté de comprendre que c'était une langue, et même l'officialisation a un sens, l'officialisation de la langue, tu l'as quand ils en viennent à créer le CAPES, donc ça fait évoluer l'idée des gens ! Ces jeunes avec qui je travaille, pour eux ils ne se posent même pas la question ! D'accord, le créole c'est une langue, c'est leur langue, ils disent que c'est leur langue et il y a deux ou trois ans tu ne pouvais peut-être pas entendre ça ! »

La deuxième constatation, qui vient relativiser la première, est la parcimonie avec laquelle il est intégré à l'enseignement scolaire. Si le créole tend à s'enseigner sous la forme d'intervenants passant de classes en classes en maternelle, notons tout de même que quarante-cinq minutes – sur une semaine de vingt-quatre heures de classe – relativise l'intérêt des politiques éducatives pour cet enseignement. Le volume horaire est dérisoire en comparaison des vingt-trois heures quinze pendant lesquelles le français est utilisé exclusivement. Son apprentissage ne concerne pas l'ensemble des élèves, mais ceux dont l'école dispose des moyens et des volontés, et ceux qui plus tard, choisissent l'option. Donc si introduction du créole il y a, c'est avec parcimonie qu'il est intégré dans les enseignements. L'enseignement du créole concerne aujourd'hui une minorité d'élèves et ne saurait remettre en question l'utilisation du français comme langue d'enseignement. Selon les chiffres officiels publiés sur le site éduscol en 2011, pour l'année 2009-2010 : 5 % des écoliers de Guadeloupe et Martinique ont bénéficié d'un enseignement du créole, et 3 707 élèves de collèges et lycées de Guadeloupe, Martinique et de la Réunion ont choisi l'enseignement créole sur un ensemble de de 207 044 élèves, ce qui correspond à 1,8 % des élèves. En fait il y a une réelle volonté de favoriser le bilinguisme de la part du Rectorat et d'une partie importante des enseignants et du public, mais la mise en place de ces mesures s'avère longue et difficile, même si la situation évolue très rapidement. À partir de ces constats, interrogeons-nous maintenant sur l'aspect plus généralement culturel de l'enseignement scolaire, sur la culture transmise et évaluée dans le système scolaire.

Mon questionnement à ce propos a débuté lorsque je me suis rendue chez K, alors en stage dans des classes de maternelle, quand elle préparait un exercice pour ses élèves. Celle-ci était occupée à modifier les illustrations d'un exercice pour les « rendre plus locales » selon son expression. Le garçon de l'image, qui à l'origine avait la peau rose pâle et des cheveux blonds, fût colorié en marron, et ses cheveux en noir avant d'apparaître dans l'exercice des élèves. L'habituel pommier qui figure dans les illustrations des manuels scolaires français, prenait l'allure d'un manguier. Le discours de cette stagiaire était qu'il fallait essayer de proposer aux élèves des choses et des modèles qui leur ressemblaient, mais dans les manuels scolaires, les histoires, les exercices et les illustrations étaient destinés à des enfants de Métropole et ne correspondaient pas à l'environnement

immédiat de ces enfants. B m'a dit à ce propos, lors de notre discussion qui a suivi l'entretien, que dans les manuels scolaires des îles avoisinantes – et politiquement indépendantes – les décors, les personnages, les textes et connaissances transmises collaient à la réalité caribéenne. En Guadeloupe, ses élèves de collège ignoraient bien souvent la superficie et le nombre d'habitants de la Guadeloupe, l'histoire et la géographie de la Caraïbe, de leur bassin régional. Ceux-ci regardaient vers la France, vers l'Europe. Elle ajouta : *aujourd'hui on dit Guadeloupe-Martinique, mais y a beaucoup d'élèves qui ne savent même pas qu'il y a la Dominique entre les deux*. C'est-à-dire que lorsque la Caraïbe est abordée en classe, elle l'est souvent du point de vue de la France, des Antilles Françaises.

Ultérieurement, lors de notre entretien, j'ai demandé à K si elle pensait que les enfants se retrouvaient culturellement dans l'enseignement dispensé en maternelle et primaire. Celle-ci m'a répondu :

K : « Alors ça, ça va dépendre des enseignants sur lesquels ils vont tomber, c'est sûr qu'on a un programme national à appliquer, mais on a une liberté pédagogique ce qui fait que chaque enseignant va pouvoir proposer, autour de ce programme là, euh, un peu ce qu'il veut. Donc t'as des enseignants, par exemple, euh j'te donne un exemple en histoire, on doit étudier les temps modernes, la découverte de l'Amérique *et cetera*, t'as des enseignants qui vont juste parler de Christophe Colomb qui vont faire le programme qu'on fait en France, et t'en as d'autres qui vont choisir de faire une entrée Guadeloupe. Donc dans ce cas-là les enfants vont étudier en premier l'histoire de la Guadeloupe, et après on va élargir. Donc ça va vraiment dépendre euh. Pareil en biologie y en a certains qui vont partir sur les plantes euh, de la Guadeloupe qui vont étudier en maternelle, j'en ai vu certains le cacao qui vont planter des graines de cacao, des bananiers, qui vont étudier l'arbre son développement, et puis t'en as d'autres ben qui vont juste se contenter d'étudier le maïs, le blé[55], donc ça va vraiment dépendre de l'enseignant sur lequel ils vont tomber. Euh, moi j'étais principalement sur la Côte sous le vent [côte ouest de la Basse-Terre] donc c'est très rural, donc les enseignants comme ce sont des enseignants j'ai l'impression la plupart sont du coin, je trouve qu'ils, qu'ils collaient beaucoup à l'environnement des enfants. Après mes collègues de la région pointoise, et surtout en Grande-Terre où il y a plus de Métros, là j'ai l'impression que le programme est appliqué beaucoup plus scrupuleusement au niveau national, mais bon c'est une impression que j'ai[56]. Et une autre remarque aussi que je pourrais faire, j'ai l'impression que les jeunes, euh, les jeunes, en tout cas que moi j'ai pu

[55] Le maïs et le blé ne sont pas cultivés en Guadeloupe.

[56] Lorsque j'ai revu cette enseignante l'année suivante, elle avait été mutée dans une école maternelle de Baie-Mahault [nord-est de la Basse-Terre]. Elle m'a alors précisé que l'enseignement du créole et l'adaptation des programmes à la culture locale y était plus importante que ce qu'elle imaginait lors de cet entretien. Elle m'a alors dit que les choses évoluaient très vite, et probablement plus à Baie-Mahault qu'à la Côte sous le Vent. Ceci tend à confirmer par ailleurs, le manque d'uniformité et de coordination entre les établissements scolaires.

rencontrer, bizarrement, appliquent plus un programme euh national plutôt que local, donc je sais pas si c'est parce qu'ils sont partis en Métropole faire des études, et qu'ensuite ils sont revenus et, ils se sont approprié ce programme national, mais vraiment les anciens j'ai l'impression que ce sont eux qui font plus euh, qui vont plus aller vers du culturel local, en étudiant, en faisant du créole avec les enfants, en faisant des chants dans la langue, en faisant de la biologie locale *et cetera*. Donc c'est dur de répondre c'est vraiment fonction des enseignants sur lesquels les enfants vont tomber. Et bon, c'est vrai qu'il y a des écoles aussi, bon j'y étais pas mais, même en Côte sous le vent, où euh sur les six enseignants y a cinq enseignants métropolitains. Donc là ça va dépendre de la vision des gens qui sont là, si c'est des gens qui, qui sont bien rentrés dans la culture locale ils vont peut-être pouvoir parler aux enfants de leur culture, mais si c'est des gens qui viennent juste passer quatre cinq ans, encore une fois ça va être des gens qui vont appliquer un programme qu'ils ont déjà appliqué en Métropole, et là y aura pas forcément euh, l'enfant va pas forcément se retrouver là-dedans. Donc, d'une classe à l'autre ça peut être très très différent. Après on n'a pas d'obligation d'enseigner quelque chose qui, qui soit dans le local on nous le conseille fortement, euh par rapport à l'histoire l'exemple que je t'ai donné,

Moi : Qui vous le conseille fortement ?

K : Ben les, les formateurs à l'IUFM par exemple. Moi j'ai été euh, y a un an donc c'est très récent, donc je ne sais pas ce qu'il en était pour les enseignants d'avant mais maintenant nous on nous dit ben la chose principale pour l'enfant c'est qu'il y ait du sens, et si tu vas lui parler toute l'année du Moyen-âge, des paysans qui font la moisson *et cetera*, forcément y a un moment où l'enfant se désintéresse on le voit parce que ça n'a aucun sens pour lui, on lui parle de, on lui parle de la Beauce, on lui parle de l'Auvergne, il voit des cartes de France. Bon, on lui demande où est la France ils ne peuvent pas te la localiser, à cet âge là ils n'ont pas forcément encore compris le lien entre la Guadeloupe et la France, c'est pas du tout clair dans leur tête donc pour eux ça va être vide de sens et euh, c'est pour ça qu'on nous conseille fortement de partir du local pour élargir mais euh, à ce que moi j'ai pu observer, c'est pas quelque chose qui est euh, fortement répandu et fait par tous les enseignants. Donc euh, bon le souci aussi c'est qu'il y a très peu d'outils, donc si tu veux tous les manuels qu'on a dans les classes sont des manuels nationaux, donc après si tu veux enseigner l'histoire guadeloupéenne, si tu veux enseigner la biologie guadeloupéenne, ben c'est un effort de plus parce que c'est à toi d'aller sur internet, c'est à toi d'aller chercher les documents, c'est à toi de tout créer de A à Z parce qu'il n'existe malheureusement pas grand chose dans ce qu'on nous propose dans tout ce qui est manuel, dans tout ce qui est ressource pédagogique. Y a pas grand chose qui existe au niveau local. Donc c'est à nous de créer tout ça est c'est vrai qu'y a des enseignants et ben, c'est un peu fatiguant de faire ça donc ils vont prendre le manuel et ils vont suivre le manuel. »

Les concours d'instituteurs, le CAPES et l'agrégation sont des concours nationaux. C'est la raison pour laquelle ils ne comportent aucune spécificité de contenu lorsqu'ils s'appliquent à la Guadeloupe. Les programmes scolaires, les diplômes et concours en Guadeloupe ont pour vocation de s'aligner sur des exigences nationales. Les politiques éducatives locales semblent s'orienter vers la recherche de sens dans l'enseignement en alliant programme national et réalités locales. Certains outils pédagogiques et manuels pour enseignants sont édités depuis quelques années, certains sont même disponibles sur le site du Rectorat de Guadeloupe, mais il n'y a pas de véritable systématisation de ces enseignements, ni même d'obligation formelle liée à leur utilisation. Certains projets sont mis en place régulièrement dans ces écoles, comme la semaine du créole qui a lieu chaque année dans et hors de l'école. Cette semaine a pour but de valoriser et de partager le patrimoine culturel, linguistique et historique guadeloupéen dans et hors de l'école. Des manifestations culturelles et pédagogiques sont mises en place pour l'occasion. D'autres projets pédagogiques ont lieu dans les écoles comme celui dont m'a parlé K au cours de notre entretien. Ce projet d'histoire des arts, en partenariat avec le musée Victor Schoelcher de Pointe-à-Pitre, a pour but d'étudier les œuvres présentes dans ce musée et de parler aux élèves de l'histoire et du patrimoine culturel et artistique de la Guadeloupe. Il y a donc une certaine évolution des mœurs qui se traduit au sein de l'école par l'introduction d'un enseignement plus localisé, et non plus seulement calqué sur le programme national comme cela se faisait il y a quelques années. Mais ces activités pédagogiques ne sont pas intégrées aux enseignements fondamentaux, au programme obligatoire, elles restent des enseignements annexes. N'étant pas inclus dans le programme obligatoire, ces enseignements annexes sont plus ou moins dispensés en fonction des enseignants. Ceci aboutit donc à des différences de contenus culturels enseignés d'un élève à l'autre selon sa classe ou son école, et d'un niveau à l'autre pour le même élève, selon ses professeurs. Là encore la liberté pédagogique qui permet à l'enseignant de tenir compte ou non de la culture guadeloupéenne, induit le fait que l'enseignement de cette culture relève de l'arbitraire. Ces dernières années, plusieurs mesures ont été prises par le Ministère de l'éducation nationale pour adapter quelque peu les programmes scolaires aux réalités locales des DOM, dont la dernière date de la rentrée 2012. Cela étant, ces mesures concernent des adaptations, sans remettre fondamentalement en question le modèle éducatif dans les DOM.

La question des mutations concerne l'ensemble des professions de la fonction publique. Mais elle soulève des questionnements particuliers lorsqu'il s'agit de professions qui touchent à la transmission culturelle, à l'enseignement. Pour être muté en Guadeloupe, un fonctionnaire n'a aucune

obligation, ni incitation, à connaître la culture locale, la langue ou les mœurs de la population dans laquelle il se voit « parachuté ». Cela pose nécessairement des difficultés de compréhension et de réaction lorsque l'on est directement confronté dans l'exercice de son travail, à des réalités sociales et culturelles nouvelles. En ce qui concerne l'enseignement, K pose le problème des mutations temporaires. Ces mutations sont fréquentes et sont qualifiées de temporaires parce que ces personnes ne restent en Guadeloupe que quelques années. La première difficulté se situe au niveau de la formation de ces enseignants, celle-ci a eu lieu dans un espace géographique et culturel différent, étranger à la Guadeloupe pourrions-nous dire. Aussi, comme le souligne K, l'adaptation à une nouvelle réalité et à un nouveau public ne va pas de soi. La norme serait plutôt de coller au programme national, et la production de sens dans l'enseignement transmis n'est pas toujours une priorité pour les enseignants. La formation à l'IUFM de Guadeloupe montre aujourd'hui aux futurs enseignants la nécessité d'inscrire les élèves, dans la mesure du possible, dans leur réalité environnante. Aussi, les enseignants mutés ne disposent d'aucun enseignement concernant la langue créole, l'histoire, la géographie, la biologie dans les Caraïbes, ou la gestion de la transmission culturelle. Si certains enseignants en Métropole sont confrontés à des élèves culturellement différents, en Guadeloupe ils sont confrontés à un peuple culturellement autre. Les incitations de l'IUFM de Guadeloupe à « localiser » l'enseignement ne sont pas étendues aux enseignants formés en Métropole et mutés en Guadeloupe. Ceci tend à créer des différences entre enseignants formés en Guadeloupe et enseignants formés en Métropole, dans les contenus enseignés et dans les pratiques éducatives. Dès lors que l'enseignement en Guadeloupe s'oriente vers un enseignement prenant en compte les réalités sociales, culturelles, historiques et géographiques locales, quelle transmission culturelle peut être effectuée par des agents exogènes s'ils ne disposent pas des outils de compréhension et de transmission de la culture locale ?

L'attitude individuelle des enseignants joue un rôle important dans la transmission d'images mentales assimilationnistes. Au cours de son stage d'observation en classe, K m'avait fait part de son désappointement face à l'attitude de l'enseignante guadeloupéenne qu'elle devait observer. Lors d'un exercice de dessin dans lequel les élèves de moyenne section de maternelle devaient faire leur auto-portrait, une élève s'était représentée en vert. La maîtresse avait alors expliqué à cette élève qu'elle n'était pas verte et lui avait suggéré de se saisir du feutre beige-rosé, alors que cette élève avait la peau marron assez foncée. K avait alors été surprise qu'une enseignante guadeloupéenne « non-blanche » puisse enseigner à ses élèves à se représenter « blancs » alors qu'ils ne l'étaient manifestement pas. Par ailleurs, K avait été choquée par le fait que l'enseignante, au lieu d'aborder la question des différentes couleurs de peaux et travailler la représentation de soi à partir des

individualités de chacun, avait éludé cette question par l'injonction à adopter une référence unique et extérieure à tous. L'attitude de l'enseignante n'était peut-être pas volontaire ou réfléchie, mais cela participe de l'assimilationnisme décrit par D. Chathuant (2001), cet état d'esprit consistant pour les habitants des DOM, à s'identifier à la population française, ce qui est une condition nécessaire au processus d'assimilation, en même temps qu'il en est le produit.

L'assimilationnisme comme paradigme de pensée, qualifie le sentiment créé, et aujourd'hui partagé, d'appartenance à la France et à son peuple des habitants des DOM. Il se retrouve communément dans la croyance en l'évidence de l'appartenance de la Guadeloupe à la France. Ce paradigme a été intégré de façon disparate dans l'imaginaire guadeloupéen et se retrouve fréquemment dans les propos de la population. C'est ainsi que lors d'une discussion avec une jeune femme au mois d'août 2010, concernant les revendications du LKP, celle-ci m'a dit : *ça ne sert à rien de s'en prendre à la France, on ne peut pas vivre sans elle, la Guadeloupe ne peut pas séparer de la France. On a toujours besoin de l'autre, on ne peut pas vivre seul, et la Guadeloupe a besoin de la France*[57]. Précisons que cette femme, âgée de 25 ans et chômeuse de longue durée, bénéficiait du RSA au moment de cette discussion. Cette « évidence » n'en est pas une, c'est une façon de percevoir la réalité, une construction conceptuelle qui tend à légitimer le lien historique de dépendance qui unit la Guadeloupe à sa Métropole. La polémique récurrente autour de l'enseignement du créole et des réalités locales traduit, dans une certaine mesure, l'intégration et la reproduction des représentations du colon au niveau de l'échelle de valeur des cultures. La culture française standardisée dans les programmes et manuels scolaires, puis exportée en Guadeloupe serait alors plus légitime comme culture d'enseignement.

Donc l'école, institution assimilatrice par excellence, connaît aujourd'hui certaines modifications récentes visant à intégrer progressivement des enseignements qui permettent aux élèves un approfondissement des connaissances et une valorisation de leur environnement immédiat. Mais ces nouvelles politiques éducatives, si elles traduisent une volonté populaire bien plus ancienne, se révèlent être des arrangements, des activités annexes. Elles se greffent au programme national, l'entourent, l'accompagnent, mais ne remettent pas fondamentalement en question l'eurocentrisme, voire le « francocentrisme » si l'on peut dire, de l'école en Guadeloupe. Et lorsque des mesures spécifiques sont prises concernant l'adaptation des programmes scolaires, elles sont prises en Métropole, par des Métropolitains. La langue française est aujourd'hui *la* langue de l'école. Le créole y est intégré mais ne détrône pas même l'anglais qui est la seconde langue enseignée. Les

[57] La discussion a eu lieu en français.

francophones natifs et élèves qui vivent dans un environnement culturellement proche de la France sont encore ceux qui ont le plus d'atouts pour réussir leur scolarité. Il n'y aurait pas de véritable consensus dans les orientations culturelles de l'école au sein de la population enseignante. Lorsque des enseignements en lien avec les réalités locales sont dispensés, cela relève de l'arbitrage de l'enseignant, de sa « liberté pédagogique », mais cela ne fait partie pas du programme obligatoire. Un département même s'il est un DOM ne dispose pas du pouvoir de faire autrement, l'éducation nationale relève d'un ministère et les décisions nationales priment sur les adaptations régionales.

Cela étant, le décalage entre le centralisme et la volonté d'uniformité des institutions éducatives, d'une part, et la réalité de la diversité des peuples français, d'autre part, est un constat partagé en Guadeloupe. Ce décalage touchant différentes régions telles que la Corse, l'Alsace, la Bretagne ou le pays Basque depuis des siècles, est particulièrement flagrant et problématique dans les DOM. Par ailleurs, les propos qu'a tenus Élie Domota lors de notre entretien, s'ils peuvent paraître virulents, se retrouvent assez communément dans le corps social :

« La Guadeloupe c'est un cimetière de jeunes diplômés. C'est pas normal, c'est pas normal ça crée des frustrations, c'est pas normal surtout dans un pays qui a autant de chômage, et autant de jeunes qui sont dans la rue ! Tu vois ? Mais nous comprenons bien pourquoi ils font ça, il faut perpétuer le mythe du Nègre sauvage, imbécile et idiot ne sachant pas gérer, et qui reconnaît à travers l'Homme blanc, l'Homme européen, l'Homme qui sait, le savoir et le pouvoir. Je prends un exemple... Chaque année tu as entre 1 200 et 1 300 enfants qui quittent le système scolaire sans formation, sans qualification... D'accord ? Tu as à peine un enfant sur trois entré en maternelle qui arrive au bac, d'accord ? Tu as... 25 % de la population guadeloupéenne de moins de soixante ans à peu près qui est illettré[58], d'accord ? Si tu fais un classement des départements de France et de Navarre, nous sommes derniers. Nous sommes les plus mauvais. Est-ce que ça veut dire que les petits guadeloupéens sont plus idiots que les petits français de je sais pas quel endroit, non ! Nous sommes tous pareils[59] ! Ça veut dire que peut-être, c'est ce que je pense, le système pédagogique, le système éducatif en place qui représente la transposition de ce qui se fait à Paris, à huit mille kilomètres en zone tropicale en Guadeloupe n'est pas adapté. Ce n'est pas ce qu'il faut faire, puisque cela génère de l'échec, cela génère de l'échec ! Au lieu de poser les vraies questions pour trouver les vraies solutions sur la mise en œuvre d'une vraie école qui tienne compte de notre environnement, qui tient compte de nos us et

[58] Selon l'enquête information et vie quotidienne 2008-2009, publiée en 2010 par l'INSEE, 25 % des 16-65 ans en Guadeloupe ont de fortes difficultés face à l'écrit en français, et 20 % sont en situation d'illettrisme. Il n'y a aucune donnée statistique concernant la maîtrise de l'écrit en créole. En France, le taux d'illérisme a été évalué à 7 % de la population des 18-65 ans ayant été scolarisée en France par l'Agence nationale de lutte contre l'illétrisme en 2011.

[59] Traduction de l'expression « *tout moun sé moun* »

coutumes, de notre culture, qui tienne compte de notre rythme biologique[60], qui tienne compte de la vie que nous vivons ici dans la Caraïbe ! Et bien non, ils créent par exemple le service militaire adapté. Quand les petits jeunes échouent à l'école, ils les font entrer dans l'armée, d'accord, tous les matins au garde à vous pour faire monter le drapeau bleu-blanc-rouge en chantant la Marseillaise, et ils nous font voir que grâce à la mission civilisatrice de la Mère Patrie, que cet enfant en échec et bien on l'a sauvé, il a quand même un CAP. Donc tous les instructeurs, la quasi totalité des instructeurs sont blancs, le lieutenant colonel est blanc, l'encadrement est blanc, nous sommes exactement dans la même vision que les expositions coloniales où ils prennent deux ou trois Africains de partout, les déposent au jardin d'acclimatation à Paris, le lendemain les montrent aux Français, aux Européens, voilà les sauvages, l'après-midi ils les habillent leur mettent un vêtement européen et disent : voilà notre mission c'est d'en faire des Hommes. Et c'était ça pour eux les bienfaits de la colonisation. La colonisation, c'est un viol déguisé en mariage. »

Le problème soulevé par E. Domota ici, est celui de la gestion de l'échec scolaire, assez important dans ce département. Le système scolaire génère de l'échec et les solutions proposées pour gérer les individus sortant sans diplôme, sont très souvent conséquentialistes. Ainsi, les efforts des responsables politiques se concentrent bien souvent sur la création de formations de niveau V, peu qualifiantes et débouchant sur des professions subalternes, au lieu de s'attacher à résoudre les difficultés qui s'installent en amont, avant que le décrochage scolaire n'ait lieu. Les solutions conséquentialistes n'apportent pas de réponse aux inégalités des chances scolaires ou à l'inadaptation du système scolaire aux publics visés. Elles visent à insérer, malgré tout, les individus en échec dans le monde du travail. Dans une perspective conséquentialiste, le problème de l'échec scolaire n'est pas interrogé, ce sont ses conséquences que l'on tente de neutraliser. Au-delà de cela, il critique le système et processus de l'assimilation ainsi que l'assimilationnisme qui l'accompagne.

L'école est une institution républicaine d'assimilation à la culture française dont le but est de produire des sujets nationaux. Le colonialisme, comme l'a défini Ngalasso, est un état d'esprit, un paradigme de pensée *« qui consiste à occuper symboliquement l'espace et le temps de l'autre »*. Nous retrouvons ici, toute la problématique de l'école française en Guadeloupe. Aujourd'hui encore l'école tend à enseigner le mimétisme et le désir de France, continuité que met en évidence E. Domota. L'école républicaine ne s'est pas réellement adaptée aux réalités particulières de la Guadeloupe. Celle-ci connaît quelques aménagements mais la logique mise en place impose au public de s'adapter au

[60] Le calendrier scolaire en Guadeloupe est le même qu'en Métropole, les vacances suivent donc le rythme des saisons françaises qui diffèrent totalement de celles que l'on trouve en zone tropicale. Ceci pose certains problèmes récurrents notamment lors de la saison des cyclones qui débute à la rentrée scolaire.

système scolaire et non l'inverse. L'élément culturel s'est substitué à l'élément biologique dans la hiérarchisation implicite des peuples. Les ressortissants des DOM ont été intégrés à la France en tant qu'individus mais pas en tant que peuples culturellement distincts.

B. Inégalité des référents culturels et relation à l'autre

En ce qui concerne l'accès à l'emploi, nous pouvons observer une inégalité de fait entre les populations locales et les Métropolitains. Mon expérience de terrain m'a révélé, sans nuance, l'avantage d'être issue de Métropole sur le marché du travail guadeloupéen. J'ai exercé deux emplois pendant cette période. Dans les deux cas, les procédures de recrutement se sont effectuées exactement de la même manière qu'en Métropole. Pour le premier, mon expérience du travail intérimaire et des grands magasins parisiens en période de forte abondance (fêtes de fin d'année et soldes) ont été les deux principaux facteurs de mon embauche, ce que l'on ne peut acquérir qu'en Métropole. L'entretien s'est déroulé intégralement en français et aucune question concernant mes compétences en créole ne m'a été posée. Mon aisance dans la langue française, ma maîtrise des codes culturels français (habillement sobre, gestuelle retenue, diction calme et posée, etc.),ainsi que mon parcours en Métropole m'ont clairement avantagée dans ma recherche de travail. Pour le second poste, j'ai été recrutée par un organisme public. Là encore, mon parcours métropolitain a été décisif. Le poste était celui d'opérateur de saisie pour réaliser une enquête statistique auprès de patients du CHU de Pointe-à-Pitre et Basse-Terre. Ayant effectué un cursus universitaire en sciences sociales, cursus inexistant en Guadeloupe, je bénéficiais donc d'un avantage certain sur les autres candidats. Possédant par ailleurs, une expérience professionnelle auprès d'un important organisme de sondage métropolitain, n'ayant pas d'équivalent en Guadeloupe, j'ai aussitôt été recrutée. Ce poste nécessitait tout de même de comprendre le créole, étant donné le public avec lequel je devais travailler. Mais les compétences requises en créole étaient loin d'égaler celles attendues en français. L'entretien s'est déroulé en français et les recruteurs m'ont demandé brièvement de lire une partie du questionnaire en créole et de traduire quelques phrases élémentaires. Dans les deux cas, ce sont les éléments extra-guadeloupéens de mon CV qui ont conféré un avantage certain à mes candidatures, par rapport à mes concurrents locaux.

Le fait d'avoir trouvé rapidement du travail a surpris de nombreux guadeloupéens de mon entourage. Mais les personnes en provenance de Métropole disposent d'outils valorisés sur le marché du travail. En ce qui concerne les possibilités de formations, celles qui sont offertes en Métropole sont bien plus vastes, plus accessibles et offrent des diplômes plus élevés. Les expériences professionnelles effectuées en Métropole sont plus valorisées que celles effectuées en Guadeloupe

par la plupart des employeurs. Enfin, la maîtrise des codes culturels français est importante dans la mesure où les procédures de recrutement et les attentes des employeurs sont plus ou moins les mêmes qu'en Métropole. Le modèle de référence des procédures de recrutement est métropolitain. Tout ceci concourt à valoriser les Métropolitains sur le marché du travail non pas en tant que tels, mais parce que les profils recherchés correspondent davantage à ceux que peuvent présenter ces personnes. Si bien que la migration en Guadeloupe constitue bien souvent une ascension sociale pour les Métropolitains, ascension rendue possible par cette migration. Ainsi, sur le marché du travail comme dans le système scolaire, le principe républicain d'indistinction concourt à favoriser des inégalités de fait entre les référents culturels et les sujets qui les portent.

Lors de notre entretien, Brother Jimmy m'a énoncé un sentiment plus ou moins communément admis dans la population locale, concernant certaines dérives du système d'assimilation culturelle :

« Nous devenons des étrangers dans notre propre pays. Alors qu'on accepte tous les étrangers dans le bon sens du terme, sauf les Haïtiens, expliquez ça aussi. Expliquez-moi comment nous pouvons accueillir des Bulgares, des Hollandais, des Suédois, tout le monde à bras ouverts et tant mieux parce que c'est l'humanité, c'est l'universalité, mais on ne peut pas voir un Haïtien. Je ne demande pas aux gens d'accepter les Haïtiens et de jeter les Hollandais et Irlandais, je demande aux gens d'accepter tout le monde. Le territoire n'est pas extensible, OK y a immigration et immigration, quand on a voté l'Europe, ils ont dit aux gens que la Guadeloupe était européenne, OK la France est européenne aussi, mais il me semble que les Corses défendent les emplois corses. Est-ce que tu trouves normal, là tu n'apprends rien, qu'une dame qui sort de France, prenne une place, qu'elle vienne prendre une place dans une mairie, un emploi dans une mairie. OK, elle a demandé sa mutation, elle a été mutée, elle vient dans une mairie, elle en a le droit elle est française, quand tu es français tu n'as pas de problème. Mais ce qui est grave c'est la suite. Elle vient avec son mari, c'est normal la famille, elle vient avec son mari. Son mari était au chômage en France, il a fait le premier mois au chômage en Guadeloupe, et ben le deuxième mois il n'était plus au chômage. La mairie lui a trouvé un emploi, chef d'espace vert dans une commune de Guadeloupe. C'est pas normal, là je ne suis pas d'accord parce qu'il y a 60 000 chômeurs de moins de 25 ans, il y a des milliers de chômeurs de plus de 25 ans, et qui sont Guadeloupéens, qu'ils soient *nèg*, *zendyen* ou blancs, guadeloupéens, et vous ne leur donnez pas le poste ! Vous dites qu'il n'y a pas d'emplois, qu'il n'y a pas de formations pour eux, et il y a une dame qui sort son mari qui était au chômage et en un mois il a déjà du travail ! Mais c'est ça la violence, parce que tu fermes la porte à la *gueule* de tous ces jeunes qui viennent, tu fermes la porte à la *gueule* de tous ces chômeurs de longue durée qui ne pourront pas avoir ces postes. Et c'est

ça la violence, et qui mène à la violence qui fait que ce pays malheureusement a toujours une forte capacité à la violence.[61] ». L'un des points fréquemment soulevé par mes interlocuteurs comme facteur de tensions sociales est le manque de protectionnisme que présentent les marchés guadeloupéens, ce qui est souvent ressenti comme une violence faite au collectif. Étant un département français, aucune mesure ouvertement protectionniste ne peut être appliquée, vis-à-vis de la migration de travail des Métropolitains ou d'un autre domaine, sans être une mesure discriminatoire.

Mais ce qui est critiqué ici n'est pas tellement le phénomène de mutation, c'est surtout l'aide informelle apportée au migrant dans sa recherche d'emploi, alors qu'il est déjà objectivement avantagé sur le marché du travail. Dans ce cas, ce migrant a bénéficié d'un double avantage, celui d'être issu de Métropole, et celui du réseau de relations, plutôt réservé aux populations locales car cela fait intervenir du lien social. Ne pouvant pas agir sur la « préférence structurelle » du Métropolitain, le sentiment d'injustice apparaît d'autant plus exacerbé lorsque ce migrant bénéficie, en plus, d'une « préférence arbitraire ». Cette pratique, qui consiste à privilégier de façon arbitraire une personne qui se trouve déjà en position objectivement avantageuse, entre dans le cadre de ce que l'on nomme la *pwofitasyon*. Rappelons-le, celle-ci consiste à :

> *« favoriser délibérément une personne dont la situation est déjà privilégiée, au détriment d'une ou de plusieurs personnes qui sont en situation d'infériorité et de souffrance. C'est favoriser le pouvoir du fort sur le faible, et ce, en y prenant parfois plaisir. » (Nuissier, 2009 : 51).*

C'est l'inégalité objective entre des individus, couplée à des traitements arbitraires de ces mêmes individus qui engendrent la *pwofitasyon*. Dans cette définition, une forme de perversité, en tout cas de mépris pour le faible, est introduite, ce qui ajoute à la condamnation morale de cette pratique.

Donc l'école, comme les procédures d'accès au travail, ont tendance à avantager, de fait, les personnes migrantes de Métropole par rapport aux populations locales. Le processus d'assimilation culturelle participe à créer et entretenir une asymétrie ou une inégalité dans les relations de groupes entre locaux et Métropolitains. Ce n'est pas au Métropolitain nouvellement arrivé qu'il est sommé de s'intégrer, mais c'est aux Guadeloupéens qu'il est imposé de s'assimiler et de s'adapter à la présence métropolitaine. L'assimilation est à la fois un processus et un système. C'est un système qui place les individus dans une situation de concurrence dans laquelle la diversité des référents et éléments culturels dont ils se nourrissent, offre un panel d'outils très inégaux en terme d'efficacité. Ce système de traitement inégal selon de multiples critères et selon la situation, engendre des inégalités idéelles,

[61] Entretien du 18 février 2011, à Pointe-à-Pitre, réalisé en créole.

de l'ordre des représentations, qui sont à la fois produits de la réalité et productrices de réalités, entre les cultures et les groupes qui les portent. Mais c'est également un processus lié au fonctionnement de ce système qui fonctionne par injonction sociale contraignant l'individu à devenir, mais jamais complètement, un autre culturel renforçant par là l'inégalité idéelle. Deux témoignages permettent de mieux saisir cette asymétrie, cette non-réversibilité des positions qui constitue un obstacle à la fusion des populations et entretient les distinctions. Le premier est celui de K, « blanche » et métropolitaine, le second, de J, *chaben* se considérant comme *nèg* et guadeloupéen.

K : « y a des réserves qui se font sentir par rapport à certaines personnes, alors est-ce que c'est du racisme ? Je ne sais pas si on peut le qualifier comme ça mais c'est sûr que j'ai pu le sentir dans le cadre professionnel notamment, d'avoir certaines réserves par rapport à des agents ou même certains enseignants qui, euh, ne se comportaient pas de la même manière avec moi qu'avec des personnes guadeloupéennes. Alors est-ce que c'est ma couleur, est-ce que c'est mon origine je ne sais pas, mais bon y avait clairement une différence qui pouvait être là, mais encore une fois c'est peut-être dû à mon caractère aussi, comme je suis quelqu'un de réservé, c'était peut-être tout simplement le retour de ça et, c'est difficile de le qualifier de racisme. »

J, quant à lui, m'a expliqué lors d'une discussion informelle au cours du mois de septembre 2011 :
Y a toujours un comportement différent par rapport au Blanc. Quand on est en présence d'un Blanc on se comporte différemment, on parle différemment, on essaie de masquer les différences, d'aller dans son sens. Y a une sorte de gêne qui est là. Et quand y en n'a pas, bien souvent les gens en ont avec leur semblable, avec l'Haïtien, avec le campagnard, avec celui qui est moins assimilé qu'eux.[62]
J'ai également observé plusieurs fois, ce « comportement différent » en ma présence, même si je ne suis pas considérée comme « blanche ». C'est donc davantage la présence du Métropolitain (culturellement français) qui déclenche ce comportement, que la présence du « Blanc » en tant que tel. Ce phénomène peut être mis en lien avec celui qui consiste, de façon systématique, à répondre en français lorsqu'un locuteur s'exprime en français. C'est une habitude et la plupart des personnes adoptent ce comportement sans même s'en rendre compte. Ainsi, par convention ou habitude, ce sont les créolophones qui s'adaptent aux francophones et plus rarement l'inverse. Pourtant l'utilisation du français introduit une distance, comme me l'a explicitement fait remarquer JM lors de notre entretien. Notons à ce propos que la mise en mots de cette distance a davantage été effectuée par des personnes ayant approfondi leur maîtrise et développé leur utilisation du créole par choix intellectuel et/ou identitaire, la tendance majoritaire étant de s'adapter aux francophones. Le créole est la langue que

[62] Nous discutions en français.

l'on parle entre soi. Aussi, l'apprentissage du créole par un agent culturel extérieur nécessite des relations relativement étroites et durables avec des créolophones. La pratique du créole sert ainsi d'outil d'évaluation de l'intégration socioculturelle d'un individu migrant, et dans le même temps, le français marque une distance entre les interlocuteurs créolophones et francophones. C'est donc une gêne, une distance culturelle, bien plus que pigmentaire, dans la mesure où ce n'est pas la personne « blanche » en tant que telle qui suscite ces comportements, mais le symbole du « Blanc » dominateur qui plane sur elle. D'autant plus que les Métropolitains vivant en Guadeloupe ont la possibilité de conserver leurs modes de vie. L'intégration à la population guadeloupéenne, l'adoption des us et coutumes locales ne sont pas des nécessités partagées collectivement, mais relèvent de volontés individuelles.

Lorsque j'ai revu K un an après avoir fait notre entretien, celle-ci m'a confié avoir changé son comportement et se sentir moins étrangère qu'auparavant. Parallèlement à cela, elle a pu observer un changement dans les réactions de la population locale. Elle ressentait alors moins de distance et disait avoir mieux intégré le mode de communication guadeloupéen. Ceci renvoie à un phénomène que m'ont exprimé plusieurs interlocuteurs, guadeloupéens et métropolitains installés et plus ou moins intégrés. Il concerne le comportement vis-à-vis du migrant de Métropole, le *sòti-rivé*. Ces interlocuteurs m'ont dit, en substance : *beaucoup de Métros sont juste de passage, ils ne restent pas. Alors on ne noue pas vraiment de relations avec eux, on ne s'attache pas*. Il est vrai que c'est assez long de créer des relations d'amitié et d'intimité en Guadeloupe. Aussi, quand on arrive de Métropole, il est très fréquent que l'on nous demande si l'on a l'intention de rester. Le phénomène des migrations temporaires semble coller à la peau du Métropolitain, si bien qu'avec le temps, il devra apporter la preuve de son installation durable et de son intégration socioculturelle pour être reconsidéré.

Ce changement de comportement vis-à-vis du « Blanc » et du Métropolitain même s'il n'est pas « blanc » semble lié au fait que l'individu n'est jamais appréhendé comme tel, il est toujours le symbole de sa couleur, de sa culture, de sa position sociale. L'individu apparaît dans les relations sociales comme un symbole. Il est l'élément apparent renvoyant à un univers de sens et de valeurs, il représente un groupe assigné, autre chose que sa pure individualité. F. Affergan explique à propos de la Martinique :

> *« Il pourrait paraître surprenant à certains que trois siècles de « présence » française à la Martinique n'aient pas encore aboli la surprise de la découverte du « Blanc-métro ». Tout se passe comme si ce dernier venait toujours à peine de débarquer et qu'on faisait sa connaissance, qui n'est jamais une reconnaissance, pour la première fois. Or ce regard porté sur le nouveau Blanc est toujours affectivement chargé de préjugés*

accumulés et surtout du sentiment que ce dernier est venu afin de prendre quelque chose : du travail, une prime, des femmes. […] Cet Autre qui débarque est déjà sans surprise, constitué avant d'être vu, déjà pensé et assimilé au niveau d'une fantasmatique séculaire. Le Blanc ne peut, dès lors, jouer un autre rôle que celui du miroir prévisible qui sera de renvoyer l'image particulière que le Martiniquais désire. Dans ce cercle vicieux, le Nègre s'imagine à l'avance l'image que le Blanc a déjà de lui, avant même de le voir. Le regard n'est ainsi jamais une production existentielle de sens, mais la confirmation pratique que l'Autre n'est pas comme moi : il est nécessaire que le préjugé de race se trouve confirmé. » (1983 : 224).

Ce processus de la rencontre peut être étendu à l'ensemble des individus en Guadeloupe. Ce n'est pas l'autre que l'on rencontre, mais l'image que l'on s'en fait au préalable en fonction du symbole que l'on attache à son apparence et du groupe auquel on l'assigne.

C'est peut-être la raison pour laquelle les apparences sont si déterminantes dans les relations sociales, ce sont des marqueurs symboliques. Les symboles, c'est-à-dire les représentations et les valences évoquées par la détection d'éléments apparents, déterminent d'autant plus l'appréhension de la rencontre réelle que l'individu n'est pas envisagé dans son individualité mais sous l'angle du groupe auquel son apparence renvoie. C'est ainsi que lorsqu'en août 2006 je me promenais en compagnie d'une amie guadeloupéenne « blanche », les personnes qui nous parlaient dans les espaces publics s'adressaient systématiquement à elle en français et à moi en créole. Or, celle-ci était parfaitement bilingue et moi uniquement francophone. Et quand nos interlocuteurs comprenaient que c'était elle la Guadeloupéenne et moi la Métropolitaine, ils manifestaient systématiquement leur étonnement. En réalité, si l'on observe un changement de comportement vis-à-vis du « Blanc », l'individu présente autant de comportements différents qu'il répertorie de stigmates sociaux symbolisant des groupes imaginés, hiérarchisés ou non. En effet, j'ai pu observer un changement de comportement systématique de mes interlocuteurs lorsqu'ils prenaient connaissance de mon niveau d'études. Les moins diplômés éprouvaient une sorte de gêne, ou d'incompréhension quant au fait que je m'adresse à eux sur un pied d'égalité. Les plus diplômés avaient tendance à réévaluer leurs jugements à mon égard, et à adopter une attitude marquant une certaine connivence entre nous. Quoi qu'il en soit, cette information engendrait systématiquement un réajustement de comportement, jugé plus approprié, par mes interlocuteurs. La signification du symbole du diplôme universitaire effaçait ma présence individuelle.

Selon une étude réalisée par l'INSEE en 2009, 39,4 % des personnes sorties du système scolaire âgées de quinze ans ou plus en Guadeloupe étaient sans diplôme et 15,8 % étaient diplômés

de l'enseignement supérieur[63]. La possession d'un diplôme universitaire fait entrer l'individu dans une certaine élite intellectuelle et/ou professionnelle, et la hiérarchisation sociale, très rigide, incite un bon nombre de ces personnes à se différencier des autres. Aussi, lorsqu'un individu dit avoir un diplôme universitaire, il exprime son appartenance à une certaine élite et le symbole efface la présence de l'individu. C'est le principe du fonctionnement d'une société racialisée et racialisante comme celle-ci : la société se représente elle-même sous la forme d'un fractionnement en une multitude de groupes formés en situation de concurrence inégalitaire. Nous ne sommes pas en présence d'individus, mais d'images qui font sens, de symboles qui les rattachent à des collectifs imaginés et culturellement hiérarchisés. La relation ne peut alors être interindividuelle, elle se situe entre des symboles, des éléments qui renvoient à un univers de sens et de valeurs. Le groupe assigné par la détection de symboles efface la présence des individus. Les relations interindividuelles sont alors paramétrées en permanence en fonction de ces relations de groupes. Deux options apparaissent aux sujets : se conformer aux attentes sociales par l'intégration du stigmate, en restant « à sa place », ou contredire le préjugé. Mais comme on ne peut contredire le préjugé qu'à titre individuel, celui-ci reste intact.

II. Les figures du « *Nèg* ». Penser la séparation

A. Du dénigrement...

1) La « race » comme mode de classification et de hiérarchisation des Hommes

L'idée de race est avant tout une manière de différencier et de classer les groupes et les individus selon des critères qui se veulent biologiques, mais qui relèvent de la culture. La division de l'humanité en groupes « raciaux » est essentiellement fonctionnelle. F. Barth explique à propos de la division et de la perception de groupes humains :

> *« Dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnels. [...] Les traits dont ils tiennent compte ne sont pas la somme des différences « objectives » mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs. » (1995 : 211).*

Notons que cet auteur utilise la notion de « groupes ethniques » pour rendre compte d'entités culturelles, de groupes humains déterminés par leur culture, non par leur corps biologique. Mais qu'il

[63] http://www.statistiques-locales.insee.fr/carto/ESL_CT_cartethematique.asp?nivgeo=REG&submit=Ok (Enseignement-Éducation/Diplomés/Part des sans diplôme)

s'agisse de critères culturels ou corporels, les critères de différenciation sont subjectifs et mouvants. Ainsi la distinction des groupes humains s'effectue pour organiser la mise en contact de groupes de populations, organiser et asseoir leurs rapports de force. Pourquoi alors élaborer un critère de « race » ? G. Mancéron apporte un élément de réponse en contexte colonial et esclavagiste :

> *« L'idée de « races supérieures » et de races « inférieures », elle, élimine au contraire toute symétrie. Il n'y a plus de réversibilité possible. Des réflexions comme : « Que ferions-nous à leur place ? » n'ont plus cours. Car nous ne pouvons pas être à leur place, puisque nous ne sommes pas comme eux et qu'ils ne sont pas comme nous. » (2003 : 115).*

L'intérêt du critère de race comme élément de division, est de penser une altérité à la fois visible et radicale qui s'inscrit dans la nature humaine. La contradiction de ce système classificatoire réside dans le fait que l'altérité pensée n'en est pas une, c'est une différence puisqu'elle est tributaire de la comparaison. La séparation en différentes « races » insinue la comparaison entre le même et le différent sans équivalence et sans réversibilité visant à créer une altérité artificielle.

Pour maintenir le système esclavagiste, il a été nécessaire d'opérer une ségrégation entre les Hommes à deux niveaux.

Le premier est le niveau « racial » : il s'agit de façonner une altérité radicale entre l'esclave potentiel et le maître potentiel, de faire en sorte d'empêcher toute réversibilité des positions sociales. F. Vergès explique :

> *« dès le milieu du XVII° siècle, les termes de « Nègre » et d' « esclave » sont synonymes dans la langue française (dans le vocabulaire courant, fiscal, administratif et économique, dans les dictionnaires) » (2005 (b): 56).*

La condition d'esclave est ainsi essentialisée, biologisée, jusqu'à produire deux termes synonymes, l'un s'appliquant au corps biologique, l'autre à une condition sociale. J. L. Bonniol précise :

> *« L'équation esclave = noir (l'esclave est noir) a tendance à se renverser, devenant noir = esclave (on est esclave parce qu'on est noir). On est là dans la fonction classique de l'idéologie, celle de la justification » (2007 (b) : 14).*

Une forme de réciprocité et d'équivalence de sens s'est ainsi installée entre les deux termes.

Le deuxième niveau de ségrégation nécessaire à la pérennisation du système esclavagiste est la ségrégation sociale qui se juxtapose à la première. Il convient ici de différencier les « Nègres esclaves » des « libres de couleur ». Là encore, le glissement du vocabulaire employé permet de

saisir un panel de différenciation sociale. Le libre ou l'affranchi, perd sa qualité de « Nègre », catégorie associée à l'esclave. Mais il reste marqué de façon indélébile par sa généalogie avec le groupe des esclaves, et se différencie donc aussi du « Blanc ». Le corps comme marqueur de différenciation se juxtapose à la condition sociale des individus. Ceci permet d'entériner des différences que l'on souhaite maintenir quoi qu'il arrive, l'individu pouvant changer de classe sociale, mais pas de corps physique.

À partir de là, nous pouvons commencer à saisir la nature du système classificatoire des « races ». Il sert à diviser et classifier les groupes humains, ainsi qu'à organiser les relations entre ces groupes. Il est un processus d'inscription de qualités mentales, culturelles, ou de conditions sociales, dans l'ordre naturel. En cela, il biologise le psychique, le social et le culturel, autrement dit, ce qui relève de l'interaction entre les individus et les groupes. Il enferme l'individu dans des catégories mentales pré-construites, le réduisant à son simple corps. Enfin, parce qu'il associe le biologique et le socioculturel, il permet d'envisager une différence irréductible entre les groupes, d'imaginer une différence fondamentale et immuable, inscrite dans la *nature* même des groupes humains.

La «race » est une construction culturelle, une catégorie mentale subjective qui varie d'un contexte culturel et social à l'autre. C'est la raison pour laquelle l'étude de son élaboration, qui est perpétuelle, doit être située dans son contexte. En ce qui concerne le terrain guadeloupéen, le concept de race s'est élaboré dans le système plantationnaire. Il a donc émergé dans un contexte de relations bipolaires de groupes entre le « *Nèg* » et le « *Blan* ». Pour rendre compte de la diversité des phénotypes présents dans la société, en raison du *métissage* inévitable entre ces deux groupes de « race », de multiples sous-catégories graduelles allant du « Blanc » au « Nègre » ont été référencées et utilisées. Ces catégories exprimaient la filiation « raciale » des individus sur plusieurs générations et déterminaient, dans une large mesure, la condition sociale et juridique des individus. La couleur du « Blanc » est la référence unique et fixe, c'est la catégorie « nègre » qui est déclinée en fonction de la mesure de l'écart que l'individu présente par rapport à cette référence. Cette dernière reste donc figée dans un idéal de pureté, tandis que l'autre s'élargit à mesure que de nouveaux phénotypes sont différenciés et classés.

La particularité de la catégorie « blanc » est son caractère uniforme, si l'on peut dire, et excluant. Est considérée comme « blanche », une personne qui correspond absolument à une teinte de peau unique, c'est avant tout une couleur particulière. Tandis que la « race noire » n'est pas une

couleur, elle en comporte des dizaines selon le type de catégorisation. C'est la marque d'une filiation plus ou moins précise et plus ou moins lointaine avec des Africains dont la couleur de peau est plus ou moins « noire ». Mais c'est surtout, un marqueur idéel d'une différenciation phénotypique des individus au regard de la catégorie « blanc ». La « race noire » est donc une catégorie identitaire assignée par l'autre, dans un souci de distinction, de hiérarchisation, voire d'opposition, et le terme « race » ne recouvre pas forcément un même contenu ou une même forme en fonction des groupes auxquels il est appliqué.

F. Affergan, dans son ouvrage *Anthropologie à la Martinique*, s'interroge sur la conception occidentale de l'Autre :

> *« On constate, de plus, que la pensée philosophique grecque est en partie structurée selon un dispositif binaire : le Même (ou l'être) et l'Autre (le non-être). […] Dès lors le concept de différence a du mal à se faire penser en soi, de manière autonome et se trouve réduit à celui, beaucoup plus pauvre, de différenciation. En d'autres termes, la différence sera pensée comme marquée par une altérité prisonnière de l'identité même. Et non pas pensée comme une altérité fondée sur la différence même. Ou encore, si l'on préfère, toute différence sera réduite à un non-soi et non pensée comme oui-Autre. » (1983 : 230).*

Ici, le « Nègre » constitue la figure symétriquement opposée à celle du « Blanc ». Il n'est pas envisagé comme un autre autonome de la figure du « Blanc », mais comme son image opposée. A. Mazama a affirmé que ce procédé de différenciation était un trait des cultures occidentales :

> *« La pensée occidentale, dans son ensemble (et sans tomber dans un réductionnisme monolithique simpliste) est caractérisée et dominée par une série d'oppositions binaires qui toujours renvoient à un conflit fondamental sous-jacent à l'exclusion, le plus souvent, de toute idée de complémentarité et de réciprocité. » (1997 : 14).*

C'est sous cette forme d' « opposition binaire » que sont conceptualisés le jour et la nuit, la vie et la mort, le « blanc » et le « noir », l'ombre et la lumière, le bon et le mauvais, le chaud et le froid, et ainsi de suite. Ces items ne sont pas élaborés pour leurs qualités propres et autonomes, mais dans leur lien de contraire, d'opposition. Le primat de la différenciation se situe dans le caractère d'être et de non-être et non dans la diversité des êtres. Ce paradigme de pensée s'est traduit en Guadeloupe, par la différenciation entre les catégories « blanc » et « de couleur ». La référence unique est le « blanc », à partir de laquelle tout ce qui présente des différences significatives est intégré par opposition dans la catégorie « de couleur », traçant ainsi une *« ligne de couleur »* (Bonniol, 1990), une frontière entre deux catégories exclusives mais non autonomes l'une de l'autre.

La déclinaison des catégories de couleurs à l'intérieur des catégories de « races non-blanches » a été à la fois un outil conceptuel pour saisir une réalité, et un facteur de pérennisation de ce système classificatoire. Ce type de hiérarchisation permet à l'individu rattaché à un groupe d'être valorisé ou dévalorisé en comparaison d'une autre catégorie d'individus. Ce système est à la fois très rigide, enfermant les individus, et rend possibles de multiples combinaisons. Un individu ne peut pas changer significativement de couleur de peau au cours de sa vie. Il ne peut pas non plus changer de catégorie de « race » à l'intérieur d'une même société. Il est alors fortement déterminé par la perception sociale de son corps. Mais la couleur de la peau peut varier dans la filiation sur une ou plusieurs générations ou dans la même fratrie, tandis que l'on n'*échappe* pas à une « race ». Elle laisse des traces indélébiles. La notion de « race » est bien plus qu'une graduation de couleurs, elle suppose des barrières identitaires infranchissables. C'est un enclos identitaire.

Les groupes de populations arrivés après la seconde abolition se sont greffés à ce système de hiérarchisation sociale. La bipolarité s'est alors placée entre la catégorie « blanc », demeurant unique et exclusive, et les diverses autres catégories « de couleur ». Comprenant des critères culturels et corporels pour hiérarchiser le social, ce système s'établit sur un vecteur unique pointant au sommet de la hiérarchie, la catégorie « blanc ». La catégorisation des « couleurs » s'intègre à celle des « races », elle offre une certaine souplesse et une multiplication des sous-catégories à l'intérieur des catégories de « races non-blanches ». Nous pouvons dès lors commencer à distinguer le caractère uni-référentiel d'une conception de l'universel, attribuée en Guadeloupe à l'Occident. La diversité se conçoit par rapport à l'écart, à la différence qu'elle présente par rapport à une référence unique et partagée par tous, comme l'exprime la distinction entre les catégories appliquées aux individus « blancs » et « de couleur ».

La division du travail de la société plantationnaire selon la couleur des individus est communément admise par les historiens contemporains. Les métiers spécialisés étaient réservés aux esclaves à la peau plus claire, leur conférant une valeur monétaire plus grande, tout comme les travaux domestiques, plus proches des maîtres. Les travaux des champs, nécessitant de la force physique et une bonne résistance étaient davantage réservés aux esclaves à la peau plus foncée.

> *« Plus la peau était sombre, plus ils avaient la réputation d'être solides. Quant aux esclaves de la maison, ils considéraient parfois d'un œil méprisant ceux des champs et se targuaient de meilleures manières. Ceux-là avaient pris à leur compte les représentations des maîtres. » (Ndiaye, 2006 : 42-43).*

La valeur économique des esclaves dépendait donc en partie, de l'écart de couleur de peau que

ces individus présentaient par rapport à l'idéal de pureté de la catégorie « blanc ». C'est ainsi que la hiérarchie du « Noir » au « Blanc », s'est inscrite entre les « Noirs » eux-mêmes selon les références du « Blanc ». Comme l'a exposé F. Fanon :

> *« Les nègres sont comparaison. Première vérité. Ils sont comparaison, c'est-à-dire qu'à tout instant ils se préoccuperont d'auto-valorisation et d'idéal du moi. Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeur, de mérite. [...] Le Martiniquais ne se compare pas au Blanc, considéré comme le père, le chef, Dieu, mais se compare à son semblable sous le patronage du Blanc. » (1952 : 171-172 et 174).*

L'ensemble de la population, martiniquaise comme guadeloupéenne, s'est approprié les critères de jugement de l'autre, et d'auto-évaluation du colon. La capacité des représentations liées aux couleur de la peau à créer des situations réelles a joué un rôle certain dans le processus d'ancrage de stéréotypes. La transformation en actes du préjugé de couleur a entériné – produit et légitimé – la hiérarchie sociale calquée sur ce même préjugé. Ce n'est évidemment pas le biologique qui détermine socialement l'individu. En revanche, la mise en actes des représentations culturelles du biologique détermine socialement l'individu. Ceci parce que la conception des couleurs, intrinsèquement liée à celle des « races », implique le fait que l'individu est avant tout appréhendé sous l'angle d'un groupe assigné dont il est, en permanence, le représentant.

2) Le double sens du mot « nèg »

Aujourd'hui le mot guadeloupéen « *nèg* » a gardé le double sens de son équivalent français du XVII° siècle, tous deux ont été conceptualisés dans le contexte d'émergence de cette notion, le système plantationnaire. Ce terme est à la fois l'équivalent du terme « *moun* » (personne indifférenciée ou groupe d'individus, inséré(e) dans la palette de couleur de la catégorie « noir » qui représente la grande majorité de la population) et du terme « *èsklav* » (esclave, larbin, qui n'est pas une personne). Pour comprendre ce double sens, il est nécessaire de le mettre en lien avec le concept de « *po* » (la peau) qui revêt, en créole, une acceptation particulière. La *po* est plus que l'enveloppe corporelle des individus, c'est elle qui détermine leur condition humaine et dans une certaine mesure, leur place dans la société. La *po* pourrait être considérée comme la part sociale du corps de l'individu.

Lors de notre entretien, E. Pépin a évoqué le sens du terme « soucougnan », héros de son roman *Toxic Island* (2010) : « un soucougnan c'est un personnage de notre mythologie, c'est-à-dire, c'est généralement une dame d'ailleurs, qui le soir ôte sa peau et se transforme en sorte de boule de feu, et puis elle vole partout ils l'appellent aussi volant, et elle fait beaucoup de mal, c'est-à-dire

qu'elle peut boire du sang de bœuf des choses comme ça donc abîmer des troupeaux et euh, et le matin, il faut qu'elle rentre dans sa peau. » Si une personne surprend la peau vide du soucougnan, elle doit alors mettre du sel sur cette peau, pour empêcher le soucougnan d'y rentrer et de reprendre forme humaine, cela permet aussi de démasquer cette personne. Par ailleurs, le fromager était l'arbre privilégié, dans les Caraïbes, pour la pendaison des esclaves en fuite, ses branches inférieures étant horizontales et suffisamment hautes pour cela. Il est depuis l'abri des soucougnans, ces esprits vengeurs. Au cours de mon enquête, plusieurs personnes m'ont affirmé avoir déjà vu des soucougnans, et toutes avaient entre 25 et 35 ans. Quel que soit l'avis des personnes interrogées à ce propos, c'est une représentation qui structure la pensée. La *po* est ce qui relie l'individu à la communauté humaine et au monde social. Pour mieux comprendre la symbolique attachée à la *po*, il convient de s'intéresser à la symbolique guadeloupéenne des *chaben*, des *métis* et des *milat* (*mulâtres*).

Le terme « *po chapé* » s'emploie, aujourd'hui moins qu'avant certes, pour désigner les *chaben*, des personnes issues d'une union entre deux personnes classées dans la catégorie « *nèg* », mais qui se sont *échappés* de leur couleur, s'approchant ainsi de celle du « Blanc ». S. Mulot traduit d'ailleurs l'expression « *po chapé* » par « peau sauvée » (2008 : 7). Aussi, explique-t-elle :

> *« Dans ces représentations d'une « chabinité » proprement antillaise, distinctes de celles du métissage direct, l'origine blanche, symbole de domination et de dépossession, tout autant que de pouvoir et de reconnaissance, effrayante bien que séduisante, et l'origine nègre, symbole d'infériorisation et d'humiliation, tout autant que de résistance et d'honneur, valeureuse bien que dévalorisée, prises toutes deux dans un véritable oxymoron identitaire de la fierté honteuse, sont dissoutes dans les dédales d'une généalogie dont on ne saurait décrire les méandres avec précision. » (2008 : 6)*

Elle ajoute que le *chaben* représente un *métissage* harmonieux entre « Noirs » et « Blancs ». L'acte du *métissage* n'est pas situé de façon précise, il est renvoyé dans une temporalité lointaine, voire évacué, oblitéré. Ainsi il ne représente pas directement l'acte du mélange des « races », mais plutôt une nouvelle identité produite dans laquelle les deux catégories ne sont pas dissociables (2008). Le *chaben* appartient pourtant à la « race *nèg* ». Le *chaben* est la catégorie la plus commune. Elle comprend différentes couleurs de peau, de cheveux et d'yeux, diverses textures de cheveux, différentes formes morphologiques et styles de traits. C'est également la catégorie la plus valorisée esthétiquement, le terme « *chabin* » (chabine) se dit aussi d'une jolie fille qui se situe entre les deux extrêmes « noir » et « blanc », pouvant s'appliquer aux *métisses* issues d'un parent « noir » et l'autre « blanc ». Elle continue son analyse :

« Les chabins, contrairement aux métis, procurent aussi une fierté incommensurable à leurs parents et à la société toute entière parce qu'ils offrent aux Noirs la possibilité de produire du clair sans passer directement par le Blanc, et sans se risquer à quelque compromission, tout en gardant les attributs noirs valorisants. » (p. 7)

À partir de la représentation du *chaben*, nous pouvons envisager la représentation du *métis*. Celle-ci renvoie directement au mélange des « races » et à la problématique identitaire qui en découle. Il apparaît dans ces extraits de l'article de S. Mulot que l'acte du *métissage* renvoie à la « compromission » du *Nèg* et à l'inégalité des relations idéelles et réelles entre les groupes « raciaux » « noirs » et « blancs ». Elle explicite plus loin les représentations attachées aux *métis* et aux *mulâtres* :

« ils rappellent par leur apparence et dans leur généalogie directe, proche et identifiable, immédiate et incontournable, le spectre de la relation au monde blanc, dominant, dépossédant, castrateur et prédateur. Les signes de l'apparence physique sont alors interprétés non comme le fruit d'un équilibre pacifique mais au contraire comme l'expression, à travers le corps, de la domination des caractéristiques blanches (le cheveu non plus crépu mais ondulé, les lèvres ou le nez plus fins, le parler pointu, la fréquentation des lieux de pouvoir…) et comme les indicateurs d'une appartenance sociale autre. » (p. 8)

Les *métis* et *mulâtres* renvoient à un entre-deux dans le système de classification des races. L'affiliation est problématique dans la mesure où l'identification peut se rattacher à l'un ou l'autre groupe « racial », voire aux deux ou même à aucun des deux. La catégorie mulâtre n'est plus vraiment utilisée aujourd'hui et renvoie davantage à un groupe social qu'à un *métis* de première génération, celui des *Libres de couleur*, puis de la bourgeoisie *de couleur* qui tenait à marquer sa différence vis-à-vis de la masse *nèg*. Les *mulâtres*, dans l'imaginaire guadeloupéen, sont réputés pour leur capacité historique à changer de camp selon leurs intérêts. Symboliquement, le *mulâtre* d'hier et le *métis* d'aujourd'hui sont des éternels traîtres potentiels vis-à-vis du « Noir » comme du « Blanc ». Ces individus symbolisent la coprésence, souvent conflictuelle, du « Noir » et du « Blanc », tandis que le *chaben* symbolise la fusion et la conciliation, tout en gardant la prévalence du *Nèg*.

La *po* inscrit les individus dans une filiation de groupe, selon J. L. Bonniol :

« L'esclavage garde une trace visible dans l'apparence même des descendants de ceux qui en avaient été victimes, et continue, à travers ce lien généalogique inscrit sur l'enveloppe des corps, à segmenter interminablement la société : les individus apparaissent ainsi surdéterminés par une ascendance qui fixe leur place dans les affrontements sociaux et idéologiques. On est en présence d'une histoire qui, pour employer

une métaphore un peu lourde, s'est véritablement imprimée sur l'épiderme des individus qui se sont succédés au long des générations » (2004 (b) : 14).

Le concept de *po* est donc fortement chargé symboliquement. Il renvoie à une identité de groupe ressentie ou assignée au sein de la classification des races, mais aussi à la problématique des origines, du *métissage* et à celle de la fusion des populations dans un univers racialisé et inégalitaire.

Lors de mon entretien avec l'historien guadeloupéen R. Gama, celui-ci m'a apporté dans une digression, des éléments pour comprendre les significations du mot « *nèg* » : « Moi-même j'ai été au Bénin c'est là que j'ai vu, je suis allé au Bénin en 2002 pour la première fois, en 2007 la deuxième fois, et c'est là que j'ai pris conscience réellement de la diversité que nous avons ici en tant que *Nèg* de Guadeloupe. J'ai vu quand j'étais au Bénin, ils regardent un *Nèg* et disent c'est un Soussou, ils regardent un *Nèg* celui-là ils disent que c'est un Fon, ils regardent celui-là c'est un Ibo, ils regardent celui-là et disent que c'est un Nago, ils regardent celui-là et disent que c'est un Yorouba et moi je ne vois rien que des *Nèg* !... Tu vois ce que je veux te dire, je ne vois rien que des *Nèg* mais non non non non c'est un Ibo ! Mais ça dans la réflexion ça te permet de comprendre notre propre processus parce que nous voyons rien que des *Nèg*... mais moi je suis peut-être Yorouba, tu comprends ce que je veux te dire, j'ai perdu ça, c'est fini ! Mais si tu comprends, dans la conception identitaire je ne cherche rien, je cherche quelque chose qui ne va pas revenir, quelque chose d'inventé ! Tu suis ? Et donc c'est inconscient mais ça fonctionne à l'intérieur de toi puisque nous ne sommes pas pareils, il a des *Nèg* qui sont gros, il a des *Nèg* qui sont fins, enfin bref je veux te dire qu'il y a des nationalités[64] de traits mais on a été broyé ce qui fait que nous sommes un peuple de *Nèg*. Moi je peux dire que je ne suis le *Nèg* [esclave] de personne, je suis le *Nèg* [esclave] de personne, je suis un homme de Guadeloupe et de la Caraïbe, je ne suis pas ton *Nèg* [esclave] ! »

Selon ces propos, l'arrachement d'individus à leurs sociétés d'origines culturellement différenciées et l'immersion dans un tout socialement indifférencié désigné par la catégorie « *nèg* » (esclave) auraient été à l'origine de la création de cette nouvelle catégorie. Le processus de production des identités est un mouvement perpétuel. Il naît du besoin de se situer par rapport au même et au différent dans une situation de contact interindividuel et inter-groupal, en même temps qu'il répond aux exigences de la configuration de ce contact. Il est donc à la fois produit et

[64] « Nationalité » doit être entendu ici, dans son sens créole et guadeloupéen, relatif à une entité culturelle définie selon des caractéristiques assignées, culturelles et/ou biologiques. On se rapproche ici du terme ethnie, utilisé au XX° siècle pour les groupes de populations africaines. Là encore, la relation entre critères biologiques et culturels dans la définition d'un groupe, est trouble.

producteur de situations. L'inadéquation des identités produites dans le contexte africain et libre, nécessite donc des reconfigurations identitaires pour s'adapter au contexte plantationnaire. Le *Nèg* est un esclave, en même temps qu'un individu indifférencié dont la couleur de peau est rattachée au « groupe racial *nèg* ». C'est ainsi que les esclaves guadeloupéens et leurs descendants ont cessé d'être africains et sont devenus *nèg*.

Ce double sens se retrouve aujourd'hui dans le langage courant et l'ambivalence du terme favorise la généralisation des caractéristiques d'un stéréotype à l'ensemble d'une population donnée. C'est l'idée qui a été soulevée par Brother Jimmy, documentariste guadeloupéen, dès le début de notre entretien : « les premières personnes qui nous dénigrent c'est nous-mêmes. Pour les *Nèg*, nous-mêmes nous disons en tant que *Nèg* : les *Nèg* ne font jamais rien, le *Nèg* est maudit, les *Nèg* ceci-cela, nous répétons un paquet de paroles qu'ils ont importées, je sais pas qui les a importées, mais bref, tu te doutes quand même, mais nous nous dénigrons. En fin de compte, si tu ne t'aimes pas, tu ne peux pas aimer d'autres gens, ou même des fois tu as juste tendance à ne pas t'aimer et à aimer d'autres gens, en tout cas, tu n'aimes pas ton semblable. C'est très dur, je trouve ça très, c'est une sorte de schizophrénie, c'est-à-dire que tu ne t'aimes pas, tu n'aimes pas les gens qui te ressemblent, mais tu aimes tout ce qui n'est pas comme toi, et qui ne te ressemble pas, ça j'estime que c'est notre plus gros problème. » Les Guadeloupéens auraient intégré les stigmates de leurs identités assignées.

Prenons l'exemple de l'expression « *Nèg mové* » (le Nègre est mauvais), qui est une variante à double sens, et plus usitée, de la formule « *Nèg sé on sal ras* » (le Nègre est une sale race), que l'on entend parfois. Aujourd'hui, elle est employée exclusivement par des personnes qui se rangent dans la catégorie « *nèg* », du moins en public. Cette expression peut recouvrir tous les *Nèg* comme une entité « raciale », ce qui est le sens explicite de la deuxième formule. Ou bien, comme c'est le plus souvent le cas et telle que j'ai pu l'entendre, elle signifie « les gens sont mauvais » s'adressant au corps social. Un deuxième exemple doit être considéré, le cas de l'expression « *Nèg pa ayen* ». Cela peut signifier « le Nègre n'est rien », dans ce cas c'est la personne qui est convoquée. La référence à l'esclave est sociale et l'expression traduit une analogie de position sociale entre des individus qui ne comptent pas dans la société. Mais elle peut aussi être formulée dans le sens « le Nègre ne vaut – ou ne mérite – rien », dans ce cas c'est une catégorie racialisée de personnes qui est dénigrée en raison de ses valeurs morales supposées. Ce sont deux exemples d'expressions à double sens contenant le mot *nèg*, et cela prête d'autant plus à confusion quand la ou les personnes désignées ainsi sont effectivement considérées comme *Nèg*.

Ensuite il y a des expressions qui ne sont pas immédiatement destinées à dénigrer une catégorie « raciale » en particulier, mais qui y contribuent grandement. C'est par exemple le cas des expressions courantes « *Nèg sé fo zanmi* » (le Nègre est un faux-ami, un hypocrite) , « *Nèg enmé lajan* » (le Nègre aime l'argent), ou encore « *Nèg jalou mizè* » (le Nègre est jaloux de tout même de la misère). Dans tous les cas, ces expressions sont plutôt utilisées, là encore, par des personnes issues de ce groupe « *nèg* ». Et dans les trois cas, il faut comprendre « les gens d'ici », « les Guadeloupéens » à la place du terme « *Nèg* ». Ces expressions sont utilisées comme des critiques de la société, c'est le corps social qui est visé, mais elles généralisent des traits sociaux à l'ensemble des personnes d'une catégorie les regroupant selon des critères corporels. Dans le même temps, elles fixent des comportements culturellement condamnés sur des caractéristiques corporelles attribuées à cette catégorie. Le double sens du mot *nèg* accroît de façon exponentielle la généralisation du préjugé de couleur. On touche ici peut-être au plus grand malentendu que le système plantationnaire ait engendré, en Guadeloupe comme ailleurs, l'idée formulée par l'expression « *tout Nèg sé Nèg* » (tout Nègre est un Nègre, nous sommes - ou ils sont - tous pareils). Nous reviendrons plus longuement sur ce point. Notons pour l'heure que cette dernière expression se retrouve également dans sa variante « *tout moun sé moun* » (nous sommes tous pareils, égaux en tant que personnes). Il y a là un équivalent entre *nèg* et *moun* et pour pallier l'ambivalence sémantique, c'est la variante qui compare des personnes qui est la plus utilisée. Ce type d'expression enferme dans des catégories « raciales » des traits culturels. Leur emploi a donc pour effet d'enfermer *sans y penser*, de généraliser *sans même s'en rendre compte,* des traits particuliers qui ne sont pas généralisables. La mise en équivalence de la personne biologique et de la personne culturelle et/ou sociale contribue à l'élaboration culturelle de la « race », c'est une passerelle idéelle, une correspondance imaginaire entre le corps biologique, inné, et ce qui est acquis par transmission.

Une autre expression sur laquelle il importe de se pencher ici, est « *Nèg bwa* » (Nègre des bois), dont la variante est « *moun bwa* » (Homme des bois). Dans ces deux formes elle est péjorative mais est utilisée par tout type de personnes. Cette formule correspond à une figure dévalorisante du sauvage, du primitif ou du non-civilisé vivant dans une nature non-culturalisée. Elle est souvent utilisée pour pointer un « déficit d'assimilation », un comportement jugé archaïque ou une apparence jugée négligée. Elle sert à se démarquer en stigmatisant l'autre. Ce terme classe l'individu en question à l'opposé le plus absolu qu'il a été possible d'imaginer dans ce contexte, de la figure du « Blanc » et des cultures occidentales, parallèlement valorisées. En référence au marron fuyant la société humaine

et réfugié dans les bois, ou au paysan, par opposition avec le monde urbain pensé comme plus moderne, « en avance » sur le monde rural. L'équivalence entre *moun* et *nèg* déplace la stigmatisation sur un élément culturel. La personne visée, qui est souvent *nèg* dans la situation d'énonciation, se voit dévalorisée par référence à des traits culturels supposés supérieurs, et non directement en raison d'attributs physiques. L'élément culturel de la hiérarchisation introduit l'idée selon laquelle si l'homme est socialement et culturellement déterminé par le biologique, il reste culturellement perfectible. De là, les initiatives de « civiliser le sauvage » et d'assimiler le colonisé sont envisagées comme des outils pour réduire les inégalités sociales et culturelles supposées biologiquement déterminées.

Lors de notre entretien, EP a abordé le sujet. L'un des phénomènes formulés ayant participé à la distorsion du lien entre les Guadeloupéens et leurs ancêtres, est le suivant : «Ils ont toujours stigmatisé le *Nèg* et l'Afrique. Dans ce système, qui était esclavagiste au départ, parce qu'il faut que tu saches que quand tu voyais un *Nèg* qui arrivait et un *Nèg* qui était créolisé je dirais, il faisait l'éducation de l'Africain qui arrivait. Et faire l'éducation de l'Africain c'était justement le désafricaniser pour le faire devenir chrétien, pour le faire parler un peu français comme il pouvait ou créole, le faire renoncer à toute sorte d'animisme qu'il pouvait avoir, et l'adapter, c'est un décervelage dans l'adaptation au mode de la plantation, comment cela fonctionne, donc ils décervelaient, c'est vraiment ça, mais c'est un *Nèg* qui faisait ça aussi, simplement parce qu'il était créole, parce qu'il était né ici. Donc il y a une différence déjà dès le départ sur la plantation même, dès l'origine, d'ailleurs il y a des noms différents, le bossale ça veut dire le *sòti-rivé*[65], et le créole, soit qui est né ici, soit qui est déjà créolisé. Et tout ce système est fait pour créer l'oubli ».

L'objectif de cette assimilation culturelle, ou créolisation, était de socialiser l'individu dans sa condition d'esclave. Poyen de Sainte-Marie écrit d'ailleurs dans son ouvrage :

> *« il n'eut point de planteur qui n'apprécie la différence qui existe entre le nègre créole et celui qui débarque de Guinée, et je ne crois pas trop avancer en disant qu'on préfère un nègre né sur l'habitation qu'on exploite, à trois Africains qui arrivent de leur pays. » (1792 : 32).*

Pour cet auteur, être créolisé c'est être un bon esclave (1792 : 41), c'est se conformer et

[65] La formule « *sòti-rivé* », (littéralement parti-arrivé) qualifie le double état d'une personne qui arrive quelque part, et provient d'ailleurs à la fois. La société guadeloupéenne est une société de migrants, l'arrivée renvoie donc aussi au départ, ces deux notions n'étant pas systématiquement distinctes. Ce terme exprime le mouvement de déplacement d'un point à un autre et qualifie celui qui vient d'arriver, qui n'est pas encore complètement ici et encore rattaché à l'ailleurs d'où il vient. On dira « *moun vini* » (personne venue) pour la personne qui est arrivée depuis un moment, installée, qui a effectué un certain détachement avec l'avant et l'ailleurs.

répondre aux attentes du maître, faire preuve de son adaptation et de son acceptation, au moins superficielle, de sa condition d'esclave. C'est la raison pour laquelle il estime que la période des deux premières années vécues d'un Africain sur la plantation sont extrêmement importantes pour la suite. C'est dans cette période que doit s'effectuer, au contact de « Nègres créolisés », l'acquisition des traits socioculturels de l'esclave, du « *Nèg* ». Parallèlement à cela, un migrant européen se créolisait en assimilant les éléments culturels de sa position de maître. Le processus de créolisation consistait alors, pour l'individu migrant, à assimiler les traits culturels de sa nouvelle condition sociale au sein du système plantationnaire.

Ce processus de désafricanisation/créolisation a produit un double effet. D'une part, il a effacé les anciennes appartenances des nouveaux arrivants et les a remplacées par une nouvelle appartenance collective à la catégorie « *nèg* » (traduisant un panel de couleurs autant qu'une position sociale, et plus globalement, une « race »). D'autre part, ce processus a introduit un critère de différenciation culturelle à l'intérieur de la catégorie « *nèg* ». En plus des critères de couleur, des critères culturels sont introduits : le « Nègre » créole, qui est situé au plus bas de l'échelle sociale selon des critères de « race », est pourtant supposé culturellement supérieur au bossale, parce qu'il a su s'adapter au système imposé. La hiérarchisation du social, dès les premiers temps du système plantationnaire, se réalise donc dans la jonction entre des critères culturels et des critères de couleur. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas les dissocier.

Donc ce qui prédomine dans la figure du « Nègre », au moins jusqu'au début du XX° siècle, est la différence, pensée comme irréductible et en terme de manque, qu'il présente par rapport à une référence unique et acceptée comme un universel, la figure du « Blanc ». Aujourd'hui, la caractérisation du « *Nèg* » sous l'angle de la déficience perdure, mais s'adjoint à cela, une sur-valorisation de cette figure. Le stigmate a été inversé sans que les paradigmes de la convergence entre biologique et culturel et de la comparaison de la diversité ne semblent fondamentalement remis en question.

B. … À la sur-valorisation du « *Nèg* »

Au mois de juillet 2011, J m'a expliqué, lors d'une discussion informelle : *Il faut être capable de voir le monde noir dans son ensemble. L'esclavage, la déportation, la colonisation, la ségrégation, l'apartheid, la discrimination, le concept moderne de « race », tout ça ça découle de*

l'entreprise expansionniste de l'Europe. En ce sens, c'est l'Europe qui a créé les conditions de l'émergence d'un monde noir, nourri de la conscience d'une autre version de l'histoire, d'une condition noire, d'une conscience noire. C'est une filiation, une expérience collective[66].

En 2003, le documentariste Brother Jimmy et son équipe créaient B World Connection, une série de documentaires et de reportages dont l'objectif « est de montrer aux *Nèg* et de montrer à tout le monde, des bons exemples de *Nèg* qui font des choses positives dans le monde. » (entretien avec BJ). Vous trouverez en annexe 2 le développement de son explication sur la genèse de cette émission que je vous invite à lire pour mieux comprendre la suite. BJ y fait le récit de ce qui l'a amené à créer cette série de documentaires. Comme de nombreux autres interlocuteurs, celui-ci m'a dit avoir grandement été influencé par la musique reggae. Les personnages explicitement cités sont Bob Marley, Burning Spear, Marcus Garvey, Martin Luther King, Malcolm X ou encore Nelson Mandela. Chacun à leur manière, proches de l'esprit du panafricanisme.

Le mot panafricanisme apparaît en 1900, dans les propos de Henry Sylvester Williams (1869-1911), avocat trinidadien qui fût à l'origine de la première conférence panafricaine en juillet 1900 à Londres[67] :

> *« Le panafricanisme est par essence un mouvement d'idées et d'émotions. C'est une vision sociale et politique, une philosophie et un mouvement qui cherchent à unifier les Africains d'Afrique et les membres de la diaspora africaine en une communauté africaine globale, et qui appelle à l'unité politique de l'Afrique. Pour les fondateurs du panafricanisme, il existe une personnalité africaine commune à tous les hommes, toutes les femmes de race noire. Cette personnalité noire recèle des valeurs spécifiques de sagesse, d'intelligence, de sensibilité. Les peuples noirs qui sont les peuples les plus anciens de la terre sont voués à l'unité et à un avenir commun de puissance et de gloire. Tout en appelant les Africains à prendre conscience de leurs réalités multiples qu'il ne faut pas chercher à estomper, le panafricanisme les appelle à ne pas se diluer ou s'abandonner, mais plutôt à s'affirmer. Le panafricanisme refuse toute idée d'assimilation, d'intégration dans le monde du dominateur blanc. Mais il vise aussi à amener les Africains à participer à l'élaboration de la « civilisation de l'universel », c'est-à-dire à être attentif aux grands courants qui se dessinent dans le monde pour en saisir toute la signification, afin de participer à la construction d'une civilisation humaniste, progressiste, ouverte à tous les apports vivifiants, dans un effort pour rassembler et ordonner les efforts de tous les Africains. » (Ouedraogo, 2010 : 3).*

[66] Nous discutions en français.

[67] Sur le sujet, voir notamment, *Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle, textes de référence*. Conférence des intellectuels d'Afrique et de la diaspora organisée par l'Union Africaine, Dakar, 7-9 octobre 2004. Disponible en ligne sur le site internet de l'Organisation Internationale de la Francophonie.

Ce n'est pas un mouvement à proprement parler mais un esprit multiforme qui tente de produire une rupture avec les identités « noires » forgées par la colonisation et de fournir un modèle ouvert de résistance au colonialisme, à l'occupation de l'espace mental par un autre dominant, tout en proposant un modèle de l'universel basé sur les particularismes. Dans une telle conception, ce qui fonde l'universel n'est pas une référence unique à partir de laquelle s'élabore la comparaison des autres. Ce n'est pas un ethnocentrisme même si cela en prend parfois la forme. Il s'agit davantage de penser la diversité des Hommes et des cultures qu'ils portent comme un universel. L'humain et la culture sont envisagés comme universels parce qu'ils se retrouvent partout de façon diverse, ce qui permet de s'affranchir de la comparaison et d'introduire l'équivalence entre ces altérités. Ce modèle permet théoriquement d'introduire l'altérité des cultures et des Hommes et non plus seulement de mesurer leurs différences, mais il comporte des contradictions comme nous allons le voir.

Le panafricanisme a pénétré la pensée guadeloupéenne par le biais de divers mouvements et de nombreuses personnalités dont je ne peux faire l'inventaire ici. Certains courants de pensée me semblent particulièrement significatifs au regard de ce terrain : la Négritude, le Garveyisme et le Rastafarisme. Si chacun de ces mouvements est né de réalités particulières et comporte de nombreuses spécificités, je tenterai ici d'en souligner certains aspects communs et de dégager les influences qu'ils ont pu avoir dans la production d'identités *nèg* en Guadeloupe.

1) La Négritude

Le mouvement philosophique et littéraire de la Négritude lancé principalement par Aimé Césaire (Martinique), Léopold Sédar Senghor (Sénégal) et Léon Damas (Guyane) et diffusé largement par *L'étudiant Noir*, revue qu'ils ont créée en 1934, a été déterminant dans la pensée contemporaine guadeloupéenne. De nombreux autres intellectuels de différentes nationalités se sont joints à eux par la suite, ce qui a donné une forme internationale au mouvement. Le néologisme « Négritude » a pour la première fois été formulé en 1939 dans *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire qui l'a définit plus précisément dans son *Discours sur la Négritude* prononcé en 1987 à l'université internationale de Miami.

> *« La Négritude n'est pas essentiellement de l'ordre du biologique. De toute évidence, par delà le biologique immédiat, elle fait référence à quelque chose de plus profond, très exactement à une somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite : c'est une des formes historiques de la condition faite à l'Homme […]. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations*

de population, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre. Les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées. Comment ne pas croire que tout cela qui a sa cohérence constitue un patrimoine ? En faut-il davantage pour fonder une identité ? » (2004 : 80 et 82).

Pour Césaire, l'identité « nègre » est le sentiment d'appartenance à un collectif formé par des expériences communes. La spécificité du « Nègre » ne serait donc pas tellement raciale ou culturelle mais historique. En ce sens, Césaire affirme que ces identités sont le produit de l'entreprise coloniale occidentale. La séparation ne serait donc pas immuable, comme le sous-tend le paradigme des races, mais circonstancielle car produite par l'histoire.

La Négritude apparaît à l'époque où la France et bon nombre d'Empires coloniaux étaient confrontés aux volontés de décolonisation de la part des colonisés. C'est un mouvement qui appelle au rassemblement des « Noirs » du monde entier en opposition à *« la dévaluation systématique du colonisé, dialectiquement liée à l'hyper-valorisation du colonisateur »* (Mazama, 1997 : 10). Ce mouvement vise la prise de conscience de cette expérience historique commune vécue par les peuples « noirs », à savoir l'oppression qu'exerce l'Occident sur eux, par le biais du pouvoir colonial. C'est une façon pour ces peuples de s'inscrire ensemble dans une historicité qui leur est propre. Mais c'est également une façon, pour ces intellectuels colonisés, de prendre partie dans les problématiques de relations internationales posées par la guerre froide et le processus de bipolarisation du monde. Il s'agit donc aussi d'opposer une autre centralité face à l'hégémonisme occidental. *Le discours sur le colonialisme*, édité pour la première fois en 1955 par Présence Africaine constitue une critique acerbe, et dans son contexte une critique révolutionnaire, anticoloniale et anticapitaliste, des relations qu'entretient l'Occident, ici entendu comme l'Europe et son avatar états-unien, avec le reste du monde. Dès la deuxième page de son essai, l'auteur écrit :

« Le grave est que « l'Europe » est moralement, spirituellement indéfendable. Et aujourd'hui il se trouve que ce ne sont pas seulement les masses européennes qui incriminent, mais que l'acte d'accusation est proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage, s'érigent en juges. On peut tuer en Indochine, on peut torturer à Madagascar, emprisonner en Afrique Noire, sévir aux Antilles. Les colonisés savent désormais qu'ils ont sur les colonialistes un avantage. Ils savent que leurs « maîtres » provisoires mentent. Donc que leurs maîtres sont faibles. » (2004 : 8).

Au niveau linguistique, Aimé Césaire se disait incapable d'écrire en créole car il pensait ne pas pouvoir exprimer ce qu'il voulait en créole, en raison de la pauvreté de la langue qu'il jugeait inapte à la conceptualisation et à l'abstraction. Cela lui a grandement été reproché, de même que sa participation à la départementalisation des DOM. Il a également souvent été reproché à Césaire de

s'inspirer de la conception occidentale de l'universel. Cela étant, il s'en est défendu. S'attachant à l'universel comme valeur, il n'oppose pas particularisme et universalisme, terminant son *Discours sur la Négritude*, en ces termes :

> *« Je vois bien que certains, hantés par le noble idéal de l'universel, répugnent à ce qui peut apparaître sinon comme une prison ou un ghetto du moins une limitation. Pour ma part, je n'ai pas cette conception carcérale de l'identité. L'universel, oui. Mais il y a belle lurette que Hegel nous en a montré le chemin : l'universel, bien sûr, mais non pas comme négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité. Maintenir le cap sur l'identité – je vous en donne l'assurance -, ce n'est ni tourner le dos au monde ni faire sécession au monde, ni bouder l'avenir, ni s'enliser dans une sorte de solipsisme communautaire ou dans le ressentiment. Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité. » (2004 : 92).*

Lorsque ce discours a été prononcé, la Créolité s'imposait en Martinique, et ces propos constituent le lien fondamental qui existe entre ces deux mouvements. Pour l'un comme pour l'autre, l'universel ne doit pas être appréhendé en terme d'hégémonie, en terme d'unicité et d'uniformitarisme, c'est au contraire la diversité qui fonde l'universel. La différence entre ces deux mouvements tient plus à la à la stratégie adoptée quant à la critique de l'hégémonisme associée à l'Occident. Stratégie qui s'exprime dans la conception de l'identité, dans la Négritude il est question d'enracinement, d'origine, même si cela n'implique pas la fixité ou l'essentialisme. Mais la quête identitaire amorcée par Césaire tend malgré son auteur à essentialiser des identités et des cultures en surévaluant les différences entre les cultures européennes et africaines pour mieux asseoir l'idée que l'Homme « noir » ne peut être appréhendé à travers le regard que portent sur lui les cultures européennes.

Ce qui est déterminant pour la suite est l'opposition claire et radicale que ces intellectuels éprouvent face à la pensée occidentale colonialiste. Ce réveil constitue la première opposition d'une telle ampleur dans le monde francophone quant au système colonial européen, d'autant plus qu'il est porté par des intellectuels dont les cursus universitaires ont été effectués en France. La Négritude a eu un écho considérable en Guadeloupe et en Martinique dont est issu Aimé Césaire car elle posait le problème de la colonisation et celui de l'identité du colonisé du point de vue des colonisés eux-mêmes, même si au niveau local, l'influence s'est plutôt constatée dans le long terme :

« Alors, il y a eu un sursaut, un sursaut littéraire, la Négritude, une revendication, notamment au moment des indépendances africaines, les années 60, c'est parti un peu avant mais bon, avec Aimé Césaire, avec Damas, avec tous ces gens. Mais ça restait un truc d'intellectuel, donc ça a influencé une partie des gens, c'est certain, mais il y a beaucoup de gens qui continuaient à rester dans leur idée que les *Nèg* sont noirs, que les *Nèg* sont laids, qu'ils ne sont pas intelligents, que les *Nèg* ceci, que les

Nèg cela. Donc c'était un discours, je vais dire, un discours souterrain, qui était là, et qui est toujours là en cachette » (entretien avec EP). Si ce mouvement a eu une influence indéniable sur les processus identitaires guadeloupéens, son influence n'a pas pénétré l'ensemble de la population.

Les limites d'un tel mouvement se sont faites sentir rapidement. D'abord parce qu'il est issu d'élites intellectuelles assimilées culturellement à la France, et donc assez distantes des cultures populaires auxquelles celles-ci ne semblent pas s'adresser directement. Et puis, parce que la Négritude n'est qu'une étape, une ouverture des possibles, un paradigme par lequel la réhabilitation du *Nèg* est rendue possible dans un tel contexte, celle-ci appelle à être dépassée.

> *« La négritude a deux faces: elle est soit une création du Blanc, inventeur du Nègre par spoliation de l'humanité de l'Africain, soit une récupération par le Noir qui, pour la rendre positive, doit retrouver l'Afrique et, au besoin, la réintroduire en Amérique et non pas, comme on l'a cru à propos de Césaire, ramener les Antilles vers l'Afrique » (Bernabé, 1992 : 27).*

La Négritude, si elle vise à lier l'ensemble des individus, où qu'ils soient, pensant appartenir à une catégorie « noire », ne suffit pas à unir les différents groupes de la population guadeloupéenne. Ce type de processus de caractérisation identitaire de la majorité tend à produire des minorités, certains membres du corps culturel, social et historique se trouvent de fait, exclus de cette identité de groupe. C'est sans doute là que se trouve la principale limite d'un tel mouvement.

Enfin, ce paradigme identitaire constitue une réaction par opposition à l'hégémonie de l'universel uni-référentiel attribué à l'Occident. C'est donc un paradigme identitaire en miroir qui est proposé. Il ne constitue pas une alternative paradigmatique précisément parce qu'il se pose en opposition, dans la même relation dialectique. La pensée des auteurs de la Négritude s'élabore avec des outils conceptuels produits en France, les références littéraires citées par Aimé Césaire dans ses écrits, ses influences philosophiques, sont quasiment toutes issues d'auteurs français. Cela a par ailleurs souvent été reproché à Césaire, et encore plus à L. S. Senghor devenu Président du Sénégal nouvellement indépendant. Ce mouvement a touché la population guadeloupéenne en ce qu'il a ouvert la voie à l'inversion du stigmate associé au Nègre. Mais il est davantage question d'amener dans le débat intellectuel francophone, les questions des relations entre l'Occident moderne et les autres cultures du monde, de la réification des cultures extra-européennes, ou de l'effet acculturant de la diffusion de la société industrielle, du racisme et du rapport à l'autre, que de fournir un cadre de pensée aux masses colonisées. Car fondamentalement, c'est à l'Occident que s'adresse le discours de la Négritude. En cela, c'est un mouvement qui ouvre la voie à d'autres et ne peut se suffire à lui-même.

2) Le Garveyisme

Le Garveyisme est né en Jamaïque, sous l'impulsion du pasteur Marcus Garvey. Dans les années 1920 en Jamaïque la religion chrétienne était très présente, environ 80% de la population se déclaraient chrétiens. Marcus Garvey, journaliste d'origine jamaïcaine alors résident aux États-Unis, se battait depuis plusieurs années pour les droits des « Noirs » dans ce pays.

> *« Son objectif est de rendre leur dignité aux Noirs et de leur donner les moyens économiques de rester libres « les hommes affamés n'ont pas de respect pour la loi, l'autorité, ou la vie humaine ». Il met en avant les richesses de la civilisation africaine, pour que ces Hommes que l'esclavage a voulu avilir se réconcilient avec eux-mêmes, rompent avec leur sentiment d'infériorité » (Lavige & Bernardi, 2003 : 68).*

En 1914 il fonda l'UNIA (*the Universal Negro Improvement Association*[68]). Puis il fut à l'origine d'un journal publié à Harlem à partir de 1916, le « *Negro World* » qui avait pour devise « un but, un dieu, une destinée, l'Afrique aux africains d'Afrique et d'ailleurs ». Quelques années plus tard, continuant son combat et désespérant de ne pas obtenir l'égalité des droits pour la population « noire », il reprit l'idée d'un rapatriement vers l'Afrique pour les « Noirs », déjà présente dans l'ethiopianisme jamaïcain, et créa alors une compagnie maritime dans ce but, la *Black Star Line*. C'est à cette époque qu'il prononça une phrase qui lui valut l'adhésion du peuple jamaïcain, « Nous sommes les descendants d'un peuple qui a souffert, nous sommes résolus à ne plus souffrir ».

> *« Garvey est le précurseur du nationalisme noir qu'on retrouve chez Martin Luther King ou Malcolm X dont le père était pasteur garveyiste » (Lavige & Bernardi, 2003 : 68).*

Marcus Garvey n'a pas réellement été novateur par ses idées déjà présentes en Jamaïque de nationalisme « noir », de rapatriement vers l'Afrique, ni même par le fait de prêcher un Dieu « noir ». Il l'a été par l'enthousiasme qu'il a suscité dans les couches populaires de la population jamaïcaine, cubaine, états-unienne, dans les Amériques « noires » et rapidement sur le continent africain. C'est surtout l'aspect populaire et populiste de son message qui le distingue de ses prédécesseurs et contemporains et lui a assuré l'adhésion des milieux populaires. Il n'avait pas suivi de formation universitaire comme l'avait fait son contemporain W. E. B. Du Bois. Marcus Garvey était issu des milieux populaires jamaïcains, avait commencé à travailler très jeune et vivait relativement coupé de l'univers des « Blancs », jamaïcains et états-uniens. C'était un autodidacte. Le séparatisme entre « Noirs » et « Blancs » qui marque sa pensée est caractéristique de la réalité qu'il a vécue dans la Jamaïque coloniale et aux États-unis pendant la ségrégation. C'était un homme du peuple s'adressant à ses semblables, ce qui explique l'influence qu'il a pu avoir dans les milieux populaires et son mépris

[68] L'Association pour le Développement Universel des Noirs, créée en Jamaïque en 1914, Marcus Garvey fut l'un des fondateurs de la section new-yorkaise en 1917. Cette association existe toujours aujourd'hui dans divers pays et est la plus active aux États-Unis.

pour les élites « noires » assimilées. L'efficacité du message de Garvey tient au fait qu'il reflète les antagonismes internes de classes sociales, ce dont ne tenaient pas suffisamment compte les penseurs panafricains issus des élites intellectuelles. Comme l'explique l'historien A. P. Blérald :

> *« On ne peut cependant en conclure que l'Antillais est aliéné sans référer cette relation à la structure de classe des formations sociales guadeloupéenne et martiniquaise. Et alors on réalise que loin d'être un procès uniforme et irréversible l'acculturation assimilationniste opère sur un mode contradictoire. Pour tout dire, autant la bourgeoisie et la petite-bourgeoisie de couleur tendent à constituer les agents actifs de l'imposition assimilationniste autant les couches populaires tendent à la subir comme une oppression. D'où la persistance de phénomènes de contre-acculturation. » (1988 : 100).*

Les couches populaires sont aussi les moins assimilées et constituent donc plutôt un terreau socioculturel de résistance face à l'assimilation. Cette structuration du social a favorisé l'adhésion des couches populaires pour le séparatisme de Garvey. En Guadeloupe, c'est surtout l'idée d'insoumission à l'assimilation culturelle qui a été retenue comme condition d'organisation et d'autonomie des couches populaires. Le nationalisme ethnique, voire racial, prôné par Garvey est assez secondaire dans les influences que ce courant peut avoir dans les identités « noires » guadeloupéennes.

Garvey a su voir le fossé culturel qui sépare les élites des couches populaires et a élaboré une pensée que celles-ci pouvaient s'approprier. La divergence de points de vue et l'antagonisme qui existèrent entre Marcus Garvey et W. E. B. Du Bois, pourtant tous deux panafricains, reflètent l'éternel antagonisme de classes, mais surtout de perspectives, interne aux diverses populations « noires ». Garvey a reproché à Du Bois de reproduire la hiérarchie des couleurs et des cultures au sein de la NAACP (*National Association for the Advencement of Coloured People*[69]) dont il fut l'un des fondateurs, valorisant les individus les plus « clairs » et ayant assimilé les valeurs dominantes des sociétés occidentales[70]. C'est un phénomène qui est encore présent aujourd'hui et donne lieu au même conflit qui oppose le séparatisme et l'intégrationnisme dans un contexte d'inégalité entre les personnes classées dans les catégories de « noir » et de « blanc ». Garvey rejette l'assimilation parce qu'elle ne remet pas en question le sentiment de supériorité du « Blanc » vis-à-vis des populations « noires », tandis que Du Bois la préconise parce qu'elle constitue la voie par laquelle la reconnaissance de l'égalité des individus peut se réaliser. La différence de perspective tient alors dans l'approche des deux auteurs : l'un envisage la réhabilitation d'un collectif culturel et « racial », l'autre

[69] L'Association Nationale pour l'avancement des Populations de Couleur, fondée en 1909 aux États-Unis. Cette association existe toujours aux États-Unis où elle continue d'être très active.

[70] Cf. « An exposé of the caste system among negroes (written from the Tombs Prison August 31st, 1923) » *in*, Garvey, 1987 : 55-61.

celle des individus. De plus, cette divergence souligne un point fondamental dans l'appréhension de la domination. Celle-ci n'est pas perçue de façon uniforme par les diverses populations se considérant comme dominées. D'une certaine façon, Garvey dénonce le fait que pour la majorité de la population dite « noire », les intellectuels comme Césaire ou Du Bois font déjà partie d'une certaine élite et n'ont donc pas la même expérience de la domination. Cette expérience s'inscrit donc à deux niveaux, dans la relation au « Blanc » mais aussi dans la relation avec les autres « Noirs », contredisant ainsi l'expression « *tout Nèg sé Nèg* » (tous les *Nèg* sont pareils).

Lors de notre entretien, Brother Jimmy m'a fait part de sa découverte de la pensée de Marcus Garvey : « quand j'ai lu les livres de Marcus Garvey, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, et en français c'était *Un homme et sa pensée*, quand j'ai commencé à lire ça, j'ai dis : bo ! Mais ce mec me parle ! Il y a un mec qui nous dit : mais il faut que nous soyons fiers, il ne faut pas que nous ayons peur de nous dire *Nèg* parce que les *Nèg* ont fait ceci cela, mais surtout que dans la société occidentale, ce *Nèg* dit comment nous vivons, c'est-à-dire que souvent les *Nèg*, nous avons tendance à courir derrière l'argent, par tous les moyens nécessaires, mais quand nous le faisons par tous les moyens nécessaires, dont les moyens illégaux. C'est ce que je faisais quand j'avais 16-17 ans, je vendais de l'herbe et du *shit*[71], pas de cocaïne, pas de crack, jamais. Je le faisais, je fumais mon truc et surtout je vendais un peu, mais j'étais dans Babylone, et dans Babylone j'y étais en tant que *Nèg*, je donnais une mauvaise image des *Nèg* et des jeunes *Nèg*. Alors quand tu es jeune, avec ta capuche sur ta tête, tu es *nèg*, tu as tes *locks*, tu vis en banlieue parisienne, tu as quatre handicaps ! Tu suis ? Et ben Marcus Garvey m'a fait voir que je ne suis pas du tout handicapé. Marcus Garvey m'a dit : mon ami tu es fort, au contraire, tu vois ces quatre handicaps, tourne les en forces. Donc, j'ai arrêté de dealer, j'ai commencé à lire beaucoup de livres, et surtout j'ai décidé de ne pas me retrouver dans des histoires de vol, différentes choses, d'essayer de fonder quelque chose qui mette les *Nèg* devant. ».

Plus aboutie que dans le mouvement de la Négritude, on trouve ici l'inversion du stigmate du *Nèg*. La spécificité du *Nèg,* et plus généralement de la « race », est l'enfermement identitaire. L'individu est prisonnier de la valeur sociale de sa couleur. Deux options s'offrent alors à lui : se conformer à l'image de son identité assignée dévalorisante, ou inverser le stigmate pour en faire une identité positive. Mais lorsque la couleur a acquis une forte valeur sociale, le sujet ne peut s'affranchir de ce stigmate.

Marcus Garvey a milité pour l'auto-organisation des peuples « noirs », considérant que *« la*

[71] Résine de cannabis

plus grande arme utilisée contre les Noirs est la désorganisation.[72] *» (Garvey, 1987 : 11).* La logique communautaire en termes d'entraide et d'organisation est peut-être le point de sa pensée qui a eu le plus d'écho en Guadeloupe. Lors de notre entretien, BJ m'a expliqué :

« Marcus Garvey disait : *Nèg* organisez-vous entre *Nèg*, pour vous créer votre réseau entre *Nèg*, pour que vous ayez votre économie, pour que vous ayez vos banques. Parce que Marcus, qu'est-ce que Marcus a fait ? Il a fait des banques noires, les premières banques noires c'est Marcus Garvey qui était derrière ça, elles sont utilisées jusqu'à maintenant aux États-Unis. Une des premières banques noires est classée la troisième ou quatrième banque des États-Unis, il n'y a rien que des *Nèg* dedans ! La bande à, quel est le nom du gars, Spike [Lee] bien sûr, mais quel est le nom, Cosby, la bande à Bill Cosby tous ces messieurs cotisent là-dedans sérieusement. Ce qui fait que les *Nèg*, même si tu travailles dans une autre banque, avec les Blancs, les Rouges, les Indiens, tout le monde, mais n'oublie pas que tu es *nèg* ! Et donc, tu cotises pour justement, mettre en action des programmes pour améliorer la situation des *Nèg* en difficulté dans les ghettos, pour l'enseignement, *et cetera* ».

En 1927, alors qu'il était déjà très influent, Garvey prononça la célèbre phrase qui fera de lui un Prophète aux yeux de certains : « regardez vers l'Afrique, où un Noir sera couronné, car le jour de la délivrance est proche ». En 1930, le descendant de la dynastie du roi Salomon, et de la reine de Saba, le Ras (prince) Tafari Makonnen est couronné Empereur d'Éthiopie sous le nom de Haïlé Sélassié I (puissance de la Trinité), première nation officiellement chrétienne (l'ancienne Abyssinie), et seule en ce temps en Afrique, à ne pas être colonisée. D'autant plus que son titre biblique, « Roi des rois, Seigneur des seigneurs, Lion conquérant de la tribu de Judas, Lumière du monde » le fait apparaître comme l'envoyé de Dieu (Jah) pour libérer les peuples « noirs » de leurs souffrances. Ces lecteurs de la Bible voient en lui le rédempteur grâce à un verset de l'Apocalypse : « Ne pleure point : voici le lion de la tribu de Judas, le rejeton de David a vaincu pour ouvrir le livre des sept sceaux ».

C'est à ce moment que de nombreux prédicateurs commencent à prêcher pour l'Empereur en se basant sur une lecture afrocentrée de la Bible. Les autorités jamaïcaines, qui voyaient déjà en Garvey une menace pour l'autorité de la couronne britannique, commencèrent alors une série de mesures répressives, ce qui entraîna de nouveaux adeptes. Aux États-Unis, le FBI le classa parmi les ennemis de l'ordre public. La pensée de Marcus Garvey a été largement diffusée dans le monde notamment par le biais de la musique reggae et du Rastafarisme, dont il fût l'un des maîtres à penser les plus influents. Mais il inspira également les militants de nationalismes « noirs » aux Amériques et les courants afrocentristes qui se développent actuellement chez les intellectuels « noirs » aux États-

[72] Texte original : « The greatest weapon used against the Negro is DISORGANIZATION. », ma traduction.

Unis. Garvey peut être considéré comme le précurseur de l'afrocentrisme, dans la mesure où il a été l'un des premiers à fournir une grille de lecture d'un monde « noir », irrémédiablement distinct d'un monde « blanc », élaboré dans un contexte de colonisation, et de ségrégation. Il a élaboré un modèle de séparation dans lequel l'entreprise coloniale, et par là l'histoire, n'est plus créatrice mais révélatrice de la séparation des peuples. Parce que celui-ci croyait fermement en la distinction des « races », il a essentialisé un monde « noir » pré-existant à la colonisation. Il a donc permis aux « Noirs » de former des identités pensées comme autonomes, mais a surtout contribué à légitimer l'enclos identitaire.

L'enseignement est par ailleurs l'un des thèmes majeurs diffusé par Marcus Garvey. Selon ses propos :

> *« L'éducation est le moyen par lequel un peuple se prépare à la création de sa propre civilisation particulière, et le progrès et la gloire de sa propre race[73]. » (Garvey, 1987 : 6).*

L'éducation dont il parle est une éducation qui vise à s'émanciper de l'impact de l'assimilation culturelle pour fonder les bases d'une identité propre. Ce thème a été largement repris notamment par le mouvement Rastafari pour qui l'éducation constitue le pilier fondamental de la libération des populations « noires ».

3) Le Rastafarisme

Le mouvement Rastafari se caractérise principalement par sa non-structure, c'est-à-dire qu'il échappe à toute tentative de catégorisation et de structuration. Il se présente de façons très hétéroclites. C'est un mouvement qui s'appuie sur une lecture afrocentrée de la Bible, certains apports de Marcus Garvey, et la figure d'Haïlé Sélassié I, mais qui ne présente pas de réelle unité interne. Plusieurs branches, hétérogènes entre elles, constituent ce mouvement : les Douze Tribus d'Israël, les Bobos Ashantis, l'Ordre Nyahbinghi et l'Église Coopte Éthiopienne. Mais le Rastafarisme est avant tout une philosophie s'appuyant sur une base chrétienne et à visée politique au sens large du terme. A. Andwele, dans sa contribution à l'ouvrage *Rastafari, a universal philosophy in the third millennium*, expose les objectifs qui ont présidé à la naissance du Rastafarisme :

> *« Rejeter la philosophie coloniale de l'Occident qui était programmée dans les esprits des populations africaines dans les Amériques ;*

[73] Texte original : « EDUCATION is the medium by wich a people are prepared for the creation of their own particular civilization, and the advancement and glory of their own race. ». Ma traduction.

Purger l'esprit des Africains de l'éducation européenne, qui a été réalisée pour les contrôler et les modeler dans l'amour de ceux qui les ont capturés ;

Recréer leurs propres images mentales ;

Créer leurs propres structures religieuses, économiques, sociales, culturelles et politiques pour remplacer le système mondial de l'Occident, appelé « Babylone » » (2006 : 15)[74].

Nous retrouvons là, la marque du panafricanisme, le rejet des structures sociales imposées par, et héritées du système colonial. Dans cet article, Andwele précise que *« la domination coloniale a arrêté d'être physique ou violente et est devenue mentale, subtile et institutionnelle » (Ibid.)*[75]. Aussi :

« Le Rastafarisme les [les descendants des esclaves dans le Nouveau Monde] *a éveillés hors de leur amnésie sociohistorique et culturelle. Cela les a forcés à ouvrir les yeux et à rejeter ce qui était programmé dans leurs consciences dans ce qui a été nommé le Nouveau Monde. » (p. 16)*[76].

Plus largement, la philosophie rasta insiste sur l'autonomie de l'individu et du groupe. Cela se traduit souvent par un marronnage des institutions et des *« structures imposées » (Glissant, 1997)*. Une partie importante des rastas en Guadeloupe refusent toute aide sociale, ne déclarent pas leurs activités économiques, pratiquent massivement l'échange-don et l'auto-consommation, et tentent de travailler *pour eux-mêmes*, sans relations hiérarchiques. L'artisan guadeloupéen présent au marché de Saint-Pierre (Martinique)[77], un rasta, m'a dit un jour : *Les gens nous méprisent, nous mettent à l'écart parce qu'on ne vit pas comme eux. Mais quand il y a une grève qui dure, comme en 2009, c'est nous qui vivons le mieux, parce qu'on n'est pas dépendants comme eux de ce système.*[78] Pour mieux saisir comment cet objectif d'autonomie peut être mis en actes, il convient de se pencher sur une observation.

Le dimanche 5 avril 2011 C, un ami de J, est passé nous chercher en voiture chez la mère de ce dernier dans les environs de Morne-à-l'Eau (centre de la Grande-Terre) vers midi trente. Il était

[74] Texte original : « Reject the Western colonial philosophy which was programmed into the minds of African peoples in the Americas ; Purge the African mind of the Européen education, which was implemented to control and mould them into the likeness of their captors ; Recreate their mental images ; Create their own religious, economic, social, cultural and political structures to replace those of the Western world system, labbelled « Babylon » ». Ma traduction.

[75] Texte original : « Colonial domination stopped being physical or violent and became mental, subtle and institutional ». Ma traduction.

[76] Texte original : « Rastafarism awakened them [the descendants of slaves in the New World] out of their sociohistorical and cultural amnesia. It forced them to open their eyes and reject what was programmed into their consciousness in the so-called New World ». Ma traduction.

[77] Voir la première partie, chapitre I, III, B, à propos de la création d'une authenticité culturelle.

[78] Nous discutions en créole.

accompagné d'un autre ami. Il faisait chaud. C portait un tee-shirt bleu marine avec un motif vert-jaune-rouge sur le torse, un pantalon de survêtement beige et des baskets noires. Il était coiffé d'un bonnet vert-jaune-rouge recouvrant ses fines *locks* et portait une barbe de quelques jours. Son ami, aux cheveux courts, était vêtu d'une chemise sombre à manches courtes, d'un short long en jean, de sandales noires et d'une casquette noire. Nous sommes montés dans la petite voiture verte. J portait un tee-shirt jaune, un bermuda vert kaki des tongs. Il avait couvert ses *locks* avec un tissu vert jaune et rouge avec des lions noirs et portait une courte barbe. Nous devions nous rendre à Pointe-noire (côte ouest de la Basse-Terre) chez un couple d'amis de C pour y passer l'après-midi mais nous sommes d'abord passés chez C dans les environs des Abymes, à Petit-Pérou, à quelques kilomètres de l'endroit où J et moi résidions.

C a une quarantaine d'années et vit entre la Guadeloupe et la région parisienne. Il joue dans un groupe de *gwoka*[79] en région parisienne et se produit régulièrement lors des carnavals, représentations folkloriques, spectacles et festivals en Métropole et en Belgique. Il passe généralement plusieurs mois en France avant de rentrer en Guadeloupe pour quelques mois où il vit sur le terrain de sa mère dans une case en bois.

Lorsque nous sommes arrivés chez lui, son petit frère et un ami se trouvaient assis autour d'une table sur la terrasse de sa case, fumant du cannabis et discutant d'une voiture que ce dernier, garagiste, réparait. Tous deux étaient torses nus, en short long en jean usé et sandales. L'un portait d'épaisses *locks* et l'autre, qui avait les cheveux courts, était coiffé d'une casquette. Nous avons pris place autour de la table après une salutation, poing droit contre poing droit en disant « Yes I », comme le font les rastas. C'était la première fois que J et moi nous rendions chez C en Guadeloupe, il nous a donc fait faire le tour de la partie du terrain qui lui était réservée. Sa case en bois, située derrière celle de son frère, était en travaux et devait être agrandie. Sa mère et un autre de ses frères avaient construit chacun une maison en béton plus avant à droite du sentier menant à ces deux cases. Le jardin comportait des arbres fruitiers et quelques fleurs. C nous a proposé du jus de céleri frais provenant de son jardin. La discussion s'est orientée sur l'herbe que fumaient les deux hommes, sur sa qualité, son goût, son prix et la personne chez qui ils se l'étaient procurée. Toutes ces discussions se déroulaient en créole. Ensuite, C a amené sur la table du poisson grillé, pêché en Guadeloupe, et du riz aux épinards sauvages. Nous avons mangé et sommes partis en voiture en laissant les deux hommes que nous avions trouvés en arrivant.

Le trajet jusqu'à Pointe-noire dura environ une heure, pendant laquelle J et C ont discuté de leur retour en Guadeloupe. Le premier était rentré un mois plus tôt après vingt ans d'absence, le second faisait de longs séjours régulièrement depuis environs cinq ans. Nous avons emprunté la route

[79] Le *gwoka* désigne un tambour et la musique coutumière jouée avec cet instrument.

de la traversée, seule route coupant les Mamelles, la partie nord de la chaîne de montagne traversant la Basse-Terre du nord au sud. En arrivant au cœur de la montagne et de la forêt tropicale, ces trois habitants de la Grande-Terre admiraient la beauté du paysage qu'ils ne traversaient que rarement.

Nous sommes arrivés en milieu d'après-midi sur un terrain à flanc de montagne dans les hauteurs de Pointe-noire, chez un rasta d'une trentaine d'années vivant avec sa femme, une Métropolitaine blanche. L'homme nous a accueillis et nous a invités à entrer après les salutations usuelles, point droit contre poing droit en adressant un « Yes I » à la personne. Il portait d'épaisses *locks*, une barbe non taillée et était vêtu d'un short marron et d'un tee-shirt beige usés et troués par endroits. Ce terrain n'était pas clôturé et s'étendait à l'arrière sur un bois. Deux maisons étaient construites un peu plus bas avant la maison. Cette maison comportait plusieurs bâtiments. Le premier en entrant sur la droite, était une petite cabane, peinte en blanc, comportant des toilettes à l'européenne. En continuant sur le sentier, nous arrivions à une grande dalle de béton rectangle surmontée de tôle couvrant partiellement la surface, portée par de grosses poutres en troncs d'arbres bruts. Sous ce préau se trouvaient deux tables hautes, des chaises, un hamac et quatre grosses enceintes d'où était diffusé de la musique reggae assez fort. La musique fut diffusée toute l'après-midi, essentiellement du reggae roots jamaïcain avec par moments du nu-roots, un style plus récent, jamaïcain également, mais aussi antillais en créole et en français. Le long de la largeur droite du préau, il y avait une petite cuisine ouverte jouxtant une petite pièce servant de cellier pour ranger les provisions et le matériel hifi. La cuisine était ouverte sur trois côtés et comprenait un évier, un frigo, un four, des plaques de cuisson et un bar sous lequel étaient rangés des ustensiles de cuisine. L'eau coulait en permanence du robinet, comme une fontaine. Ce robinet était branché directement sur la rivière qui coulait plus loin sur ce terrain et avait été détournée en amont, l'évier débouchait sur cette même rivière en aval. Ce couple buvait donc de l'eau en bouteille et utilisait un produit vaisselle complètement biodégradable. L'eau des toilettes provenait également de la rivière mais s'écoulait dans une fosse septique. Du côté opposé à la cuisine, à une dizaine de mètres du préau, se trouvait une cabane en bois entourée de plantes décoratives et de fleurs. Cette cabane comportait deux chambres et une salle d'eau. Un peu plus bas, une autre cabane, plus petite, servait à entreposer le matériel de jardin et autres.

Nous avons pris place à côté du préau sur de grosses pierres rondes à l'ombre de grands arbres à côté de bananiers. Les hommes ont commencé à fumer du cannabis et à discuter de la maison et du terrain qui semblait s'étendre à perte de vue donnant sur les bois et traversé d'une rivière que nous ne voyions pas d'où nous étions. Une demi-heure plus tard environ, la femme de notre hôte sortit de la cabane abritant les chambres. Elle vint nous saluer. Elle s'exprimait en français tandis que les hommes parlaient en créole. Puis elle est partie vaquer à ses occupations. Elle avait de longs cheveux

attachés et couverts d'une toile grise claire et était vêtue d'un pantalon et d'une chemise amples en lin de couleurs claires, sans maquillage et avec un collier en graines de Guadeloupe.

Un couple d'amis de nos hôtes est arrivé. L'homme portait des *locks* épaisses et une petite barbe. Il était vêtu d'un short long rouge bordeaux, d'un tee-shirt gris et de tongs. La femme était coiffée de longues tresses avec des rajouts et portait une veste de survêtement noire et blanche, un pantacourt moulant en jean et des tongs. Elle portait également de fines boucles d'oreilles en argent. Les discussions devinrent plus rares, chacun écoutait la musique, fumait de l'herbe et profitait du vent frais. Puis notre hôte emmena J, C et son ami à travers les bois pour aller chercher des mangues. Les arbres étaient très hauts. La cueillette des mangues consiste à jeter des cailloux sur les tiges des mangues pour les faire tomber. Il ne faut donc pas qu'elles soient trop mûres car elles risqueraient d'éclater en tombant sur le sol. Cette cueillette demande de la précision et de la puissance de tir. Pendant ce temps, j'ai discuté avec notre hôtesse qui rangeait rapidement la cuisine. Sa voix était douce et posée, elle était calme et souriante. Je lui ai demandé depuis combien de temps elle habitait ici et elle m'a répondu que son compagnon avait reçu ce terrain de sa famille depuis des années, mais n'avait commencé à construire dessus que depuis cinq ans. Les travaux avaient donc bien avancés mais n'étaient pas terminés. Elle précisa également qu'une partie du bois utilisé pour la construction provenait du défrichage partiel du terrain, ils avaient acheté le reste du bois au fur et à mesure. Cinq hommes et deux enfants arrivèrent les uns après les autres dans l'après-midi. Tous portaient des barbes, et quatre d'entre eux portaient des *locks*. Leur style vestimentaire, assez sobre, était similaire aux autres. Les deux enfants, une fille et un garçon, devaient avoir 4 et 7 ans et portaient des *locks* également.

Lorsqu'ils sont rentrés avec plusieurs poches de mangues, notre hôte décida de grimper à un arbre à pain se trouvant derrière la cuisine, pied nus et muni d'une longue tige de bois terminant en Y pour faire tomber des fruits à pain. Les branches de l'arbre à pain étant très cassantes, il faut être prudent et avoir l'habitude pour faire ce genre de cueillette. Il est donc monté à quatre à six mètres du sol sans sécurité, le corps collé au tronc, choisissant des fruits à pain assez mûrs mais pas trop pour ne pas qu'ils éclatent en heurtant le sol. Nous le regardions en mangeant des mangues et étions tous impressionnés. Il revint rapidement avec quatre fruits à pain que lui et sa femme préparèrent en frites avant de nous les servir sur le bar de la cuisine, avec des frites de bananes jaunes (ou plantains), provenant également du jardin.

À ce moment, deux amies de notre hôtesse arrivèrent. La première portait une jupe longue et une chemise dissimulant les formes de son corps, ses cheveux étaient entièrement couverts d'un tissu *wax* coloré à gros motifs. Elle ne portait ni bijoux ni maquillage. Son allure vestimentaire et sa gestuelle contenue laissaient penser qu'elle appartenait à la branche bobo, un courant que l'on

pourrait qualifier d'orthodoxe et très codifié du rastafarisme. La deuxième avait les cheveux défrisés, portait un leggins court, un tee-shirt moulant, un léger maquillage et des boucles d'oreilles fantaisie de couleur rouge. Elle portait des tongs et du vernis à ongle rouge sur les orteils. Ses *locks* étaient tirées et très régulières, faites chez un coiffeur à la manière actuelle des personnes qui portent des *locks* sans nécessairement être rastas, des *locks* esthétisées et s'intégrant dans la palette des coiffures gainant les cheveux crépus. Cette coiffure s'étant partiellement démocratisée ces dernières années, elle n'est plus, en Guadeloupe, le signe direct d'une quelconque appartenance. Sa gestuelle était beaucoup plus expressive et exubérante que la première. Ce style vestimentaire, cette gestuelle et cette coiffure sont plus communs parmi la population que ceux des deux femmes précédentes. Les hommes discutaient en créole plus ou moins empreint de français, tandis que les femmes parlaient français. À chaque nouvelle arrivée, la personne faisait le tour des personnes déjà présentes et les saluait de la manière habituelle, poing droit contre poing droit en disant « Yes I », suivi, selon qu'elle la connaissait ou non, d'échanges verbaux plus ou moins longs. La nuit commençait à tomber et notre hôtesse nous servit une infusion d'un mélange de plantes du jardin un peu rouge et au goût légèrement acidulé. Des groupes de discussion s'étaient formés, certains partaient dans des discussions animées, parlant d'événements survenus dans leur entourage, d'autres, plus calmes, fumaient en écoutant la musique et échangeaient des paroles de temps à autres. La femme fit le tour des convives pour proposer à chacun une tasse d'infusion. Nous avons décidé de rentrer peu de temps après.

Nous avons salué tout le monde, avons remercié nos hôtes et sommes montés dans la voiture. Chacun des trois hommes emportèrent les mangues qu'ils avaient cueillies en en laissant quelques unes à nos hôtes. Les discussions sur le retour furent moins intenses qu'à l'aller. Il faisait nuit et étions tous un peu fatigués. C nous déposa directement, J et moi, là où il était passé nous chercher.

Ici l'objectif d'autonomie se manifeste de diverses manières et s'inscrit aussi bien à l'échelle de l'individu qu'à l'échelle du groupe. Il y a tout d'abord la nourriture que nous avons mangée. Chez C nous avons bu et mangé des produits locaux (*territoriaux*) provenant de la pêche et de la cueillette, ainsi que des produits importés comme le riz et l'oignon. À Pointe-Noire, nos hôtes ne nous proposé uniquement des produits provenant du terrain où nous nous trouvions, hormis l'eau en bouteille qui provient d'autres communes de Guadeloupe.

Leur maison n'est pas construite sur les modèles créole et européen, réunissant toutes les pièces dans un même bâtiment. Ici, les espaces de vie sont indépendants les uns des autres. La rivière proche a été détournée de façon non déclarée, ce qui leur confère une certaine autonomie dans l'approvisionnement en eau. Le courant de la rivière occupe la fonction d'une pompe pour tirer l'eau.

J'ai observé plusieurs fois ce phénomène d'utilisation quotidienne d'eau de la rivière. Dans les endroits de baignade aménagés, il n'est pas rare que certaines personnes s'y lavent. Dans les hauteurs de Goyave (est de la Basse-Terre), la forêt tropicale est dense et les rivières nombreuses. Certains rastas s'y sont installés dans un endroit relativement reculé. Ils n'ont accès ni à l'électricité, ni à l'eau courante et dans certains cas, ces maisons ne sont accessibles qu'à pied. Leurs maisons sont construites en bois et les plus anciens occupants y sont installés depuis plusieurs décennies. Les matériaux sont moins chers et la réglementation est plus souple que pour les « maisons en dur » (en béton), plus difficiles et plus chères à « écraser ». Ces habitats ne sont pas légaux, mais sont tolérés. Dans ces cas, la rivière fournit l'essentiel de l'eau non-potable. Il est donc fréquent d'y voir des personnes remplir des seaux d'eau qu'elles remportent dans leurs cases, laver leur linge, faire leur vaisselle, laver leurs fruits et légumes ou se laver elles-mêmes dans la rivière.

Les styles vestimentaires et les coiffures des hommes comme des femmes diffèrent de ce que l'on observe plus communément dans la population. Les convenances valorisent davantage le port de cheveux courts et une barbe rasée pour les hommes. Ici, tous portaient des barbes ou des boucs plus ou moins bien entretenus et la grande majorité avaient des *locks* et donc, des cheveux longs. Leurs habillements étaient également moins soignés que ce que préconisent les normes sociales. Ils portaient aussi moins de bijoux que la plupart des hommes. Quant aux quatre femmes, exceptée une qui présentait un style assez commun, leurs tenues amples masquaient plus ou moins leurs corps. Deux d'entre elles avaient les cheveux intégralement couverts. Deux portaient des bijoux assez discrets par rapport à la norme et une n'en portait pas du tout. Le sens esthétique de ces personnes, hommes comme femme, différait donc quelque peu de ce que l'on voit habituellement dans d'autres milieux. Ces styles paraissaient simples et épurés par rapport à la norme. Les apparences sont moins sophistiquées.

Les attitudes individuelles dénotaient également une certaine forme d'autonomie. Chacun évoluant plus ou moins indépendamment des autres, il y a bien eu des échanges et des discussions mais sans que cela ne constitue une obligation morale conventionnelle. Les convives sont arrivés et repartis sans forcément échanger plus que des salutations avec l'ensemble du groupe, formant ça et là des noyaux de discussion.

Au-delà de l'autonomie, ces attitudes sous-tendent une absence de centralité constitutive de ce mouvement. Si dans la réalité, tous les rastas en Guadeloupe ne manifestent pas de tolérance particulière envers l'altérité, le refus de l'hégémonisme est à la base de cette philosophie. C. Chivallon explique à ce propos :

« Sur fond de dénonciation de l'oppression subie, avec les schèmes symboliques imposés par l'histoire (Blanc versus Noir : Occident versus Afrique...), le rastafarisme s'inspire de registres d'origine diverse pour inventer un système de sens inédit. Alimenté par une conscience critique, il formule l'idéal d'une liberté radicale conçue hors de la puissance des dispositifs communautaires. C'est pour cette raison qu'il peut servir à décrypter la logique d'ensemble des cultures noires telles que celles-ci se sont manifestées à travers divers exemples puisés auprès des populations antillaises, comme s'il en forçait le trait jusqu'à l'extrême, pour indiquer que cette logique si particulière de démultiplication sociale exprimant un assemblage composite entre tendances contradictoires a sans doute quelque chose à voir avec le désir d'une liberté rendu plus fort et nécessaire qu'ailleurs. » (2004 : 214).

La branche Bobo constitue un groupe communautaire fortement réglementé et hiérarchisé, mais il est minoritaire au sein du mouvement et ne constitue pas réellement un modèle pour les autres. L'intégration s'y fait sur la base du volontariat, cela ne constitue donc pas une imposition, une contrainte. Au-delà de la critique d'un système imposé, c'est la structure communautaire qui est critiquée par son élément inhérent de contrainte qu'elle impose à l'individu. Le Rastafarisme s'apparente à une forme de philosophie libertaire, même si cela peut sembler paradoxal au vu du monothéisme sur lequel celle-ci prend appui. Cependant, l'a-centralité ne signifie pas qu'il n'y ait pas de contrôle social exercé entre les pairs.

Le 7 août 2011, l'association *Ka soné*, qui se trouve au bout de la plage de Clugny à Sainte-Rose (nord de la Basse-Terre) avait organisé une « journée culturelle ». Elle a débuté vers 11 heures du matin, c'était un dimanche. Vers 18 heures, un concert avait lieu jusque vers 22 heures, ensuite le *sound system*[80] a redémarré et les *selecta*[81] ont repassé de la musique jusque vers 2 ou 3 heures du matin. Cette association existe depuis quelques années. Elle se trouve sur un terrain privé appartenant à l'un des membres de l'association, légèrement surélevé par rapport à la plage et donnant sur un parking. En 2006, lors de mes premières venues sur cette plage, un premier bâtiment était en construction. Quelques personnes avaient l'habitude de travailler sur ce terrain le matin et diffusaient du reggae audible depuis ce côté de la plage. À cette date, trois bâtiments et deux carbets[82] avaient été construits.

[80] Les *sound systems* sont nés en Jamaïque. Un DJ emmenait son matériel dans un camion, sortait les enceintes et les disques dans la rue, et des pistes de danse improvisées naissaient dans tous les quartiers. C'est dans ces rencontres que les DJ testaient les nouveaux sons qui seraient ou non produits et enregistrés, ils avaient une fonction essentielle dans le développement musical du pays. Aujourd'hui ils sont un style de soirée dansante dans laquelle, plusieurs DJ se relaient pour passer des disques et animer la soirée devant une piste de danse, ou en plein air.

[81] Dans le vocabulaire du *sound system*, un *selecta* est un DJ qui passe des disques, un *DJ* est un chanteur.

[82] Un carbet est une construction d'origine amérindienne, souvent en bois. Il se compose de quatre poteaux, ou plus selon sa taille, surmontés d'un toit en feuilles de cocotiers, en tôle ou autre. Cette construction offre un abri pour la pluie ou le soleil mais permet de bénéficier du vent. On trouve des carbets le plus souvent sur des lieux de pique-nique, à la plage ou la rivière, sous-lesquels se trouvent une table et deux bancs en bois. Mais l'on trouve également des carbets dans des jardins de particuliers.

L'entrée du terrain est matérialisée par un carbet sous lequel sont disposés des bancs et des chaises taillés dans du bois brut. Le sol y a été stabilisé par une épaisse couche de sciure de bois. À la sortie du carbet, un petit sentier en pierre mène à un premier bâtiment situé en face et monté sur pilotis, et continue sur la gauche en escalier menant à trois cases construites également sur pilotis. Le terrain est en pente. Le premier bâtiment, le plus grand, est composé d'une petite terrasse carrée et surélevée sur la gauche et d'une pièce à côté donnant sur une grande terrasse. Tous les bâtiments sont en bois, en troncs bruts et en planches industrielles. Dans l'angle du fond à gauche de cette terrasse, se trouve un grand bar. Une petite pièce à l'arrière du bar sert de cuisine. La terrasse est aménagée avec du mobilier fait en bois brut poli. Les chaises et tabourets sont des troncs d'arbres creusés pour donner la forme des assises, et les tables sont composées de troncs pour les pieds, surmontés de larges rondelles de troncs d'une dizaine de centimètres d'épaisseur et d'un mètre, plus ou moins, de diamètre. Ce mobilier est construit par un menuisier qui tient son atelier dans cette association et expose et vend le mobilier qu'il fabrique dans la pièce donnant sur la terrasse. Il travaille exclusivement avec du bois de Guadeloupe. De la terrasse, on peut voir la mer et le coucher de soleil au-dessus des arbres sur la droite. Le mur de gauche sur la terrasse était peint en vert, tandis que le bar avait été peint en jaune et rouge. Le reste du bois avait sa couleur d'origine. La rambarde s'étendant sur trois côtés était composée de branches épaisses ou de troncs fins de bois de campêche brut. Ce bois est réputé pour être très solide et pour ne pas s'altérer avec le temps. C'est un bois que l'on trouve dans les mangroves. Au bar, quatre personnes servaient des « jus locaux » sans sucre ajouté, contrairement à ceux que l'on trouve habituellement dans les commerces. Le jus de carotte ou de canne remplaçait le sucre de certains jus. Il y avait aussi des sandwichs de poisson grillé en dés et de protéines de soja déshydratées et cuisinées à la sauce tomate, des tartes au giromon[83], au poireau et au thon, des gâteaux, sans œufs, de patates douces et au coco. Il était également possible de commander des plats chauds composés de poisson grillé et de crudités accompagnés de racines ou de riz et pois. À l'autre bout de la terrasse, après l'entré sur la droite, deux *selecta* passaient des disques de musique reggae sur des platines face à la terrasse, audible sur tout le site et jusque sur la plage.

Les trois cases en bois en amont sont construites sur un même modèle. Elles sont assez réduites et comportent une terrasse couverte à l'entrée sur le côté, et une pièce carrée. Les deux premières cases ainsi que la petite terrasse surélevée abritaient des stands d'artisans. Ces artisans, dont certains sont présents le samedi matin dans la rue Saint John Perse, proposaient des bijoux et sacs en graines, écorces et calebasses, des vêtements, des tee-shirts peints, des sandales, chapeaux, sacs et porte-feuilles en paille de palmier, etc. La dernière case en haut, plus grande que les deux premières, comportait un sol bétonné tandis que les autres possédaient toutes du parquet. Elle servait

[83] Le giromon est un cucurbitacé qui ressemble au potiron, mais dont le goût est légèrement moins sucré.

davantage de pièce de dépôt. Elle comprenait une petite cuisine au fond à droite et, sur la gauche, se trouvait une petite pièce abritant le bureau administratif de l'association.

Je m'y suis rendue avec J. Lorsque nous sommes arrivés vers midi, il y avait déjà de la musique et pas mal de monde. Nous avons commencé par faire le tour du site et des artisans, en terminant par la case du haut. Cette case était plus calme que les autres, il y avait moins d'affluence et le son de la musique était assez faible. Lorsque nous y sommes entrés, quelques adultes et de nombreux enfants s'y restauraient. Ils portaient tous des *locks*, adultes comme enfants, et ces adultes étaient des membres de l'association. Nous les avons donc salué un par un « yes I », avons échangé quelques mots, puis nous sommes redescendus. Lorsque l'on se rend dans une manifestation organisée par des rastas, la norme est de saluer toutes les personnes que l'on croise, par un signe de la tête accompagné d'un « Yes I », ou poing droit contre poing droit accompagné de la même formule, lorsque l'on connaît personnellement les personnes ou que l'on se trouve dans un espace plus réduit. Il arrive également que des personnes se saluant du poing, posent ensuite leur main sur leur cœur, signe supplémentaire du respect porté à la personne saluée. L'entrée était libre et le public très varié. Il était composé d'une majorité de rastas mais comprenait aussi une part de vacanciers, de visiteurs venus depuis la plage, et d'amateurs de ce genre de manifestation. Il y avait tous les âges, beaucoup étaient venus en famille, en couple ou entre amis, mais aussi seuls. Pendant l'après-midi, beaucoup de personnes faisaient des allers et venues entre le site et le parking qui se situait sur une grande aire arborée, mais aussi entre le site et la plage. La terrasse ne s'est pas désemplie de la journée. Des personnes s'étaient installées sur le sol dans l'herbe du jardin, d'autres discutaient, parfois en fumant du cannabis, debout sous les arbres, assises sous le carbet à l'entrée ou dehors sur le parking. Certains partaient se baigner avant de revenir, d'autres arrivaient en sortant de la plage. Il y a eu un mouvement incessant de personnes toute l'après-midi. Les stands d'artisans généraient également un flux important et continu de personnes. Les enfants jouaient et couraient en groupe dans le jardin.

J et moi avons discuté un moment avec le propriétaire des lieux. Cet homme d'une quarantaine d'années, torse nu, pieds nus vêtu d'un short sombre usé, portait de longues et épaisses *locks* châtain et négligemment attachées vers l'arrière. Il nous a dit que sa femme et lui possédaient ce terrain depuis longtemps et qu'il avait entrepris de construire dessus depuis environ trois ans. Aidé de plusieurs amis et de membres de l'association, il avait construit ces cases et ces carbets uniquement à partir de bois qu'ils étaient allés directement chercher dans la forêt ou qu'ils avaient récupéré sur des chantiers. Ce propriétaire, travaillant originellement comme charpentier, avait effectué ce chantier durant son temps libre avant de se consacrer entièrement à cette association qui vivait essentiellement de son activité de restauration. Il souhaitait alors construire d'autres carbets sur ce site et cultiver une

parcelle au fond du jardin.

Peu avant le début du concert, vers 17 heures, un homme vêtu d'un short et d'un tee-shirt usés, pieds nus, a sorti une sorbetière manuelle est s'est installé sur les marches de la terrasse principale. Après avoir tourné sa sorbetière un long moment, il a vendu son sorbet coco. Le concert a commencé vers 18 heures peu avant la tombée de la nuit. Le public s'est alors rapproché du carbet. De nombreuses personnes sont alors arrivées de la plage et du parking. Les musiciens ont joué sous un carbet situé en contre-bas du terrain. Le carbet avait été construit avec du bois brut, attaché à l'aide de cordes et de lianes et surmonté d'un toit couvert de feuilles de cocotier séchées et fixées avec des cordes. Il avait été équipé de lumières pour l'occasion. Ils étaient donc visibles depuis la terrasse, mais le public était alors dispersé dans le jardin, plus proche d'eux. Le terrain comportait plusieurs arbres fruitiers (cocotiers, manguier, quénettier, etc.) de la canne à sucre et des arbres décoratifs offrant plusieurs espaces ombragés.

Deux groupes principaux étaient sur l'affiche et plusieurs groupes de reggae se sont succédés. Le premier groupe, guadeloupéen, était composé d'un chanteur et de six musiciens. Tous avaient une trentaine d'années, et trois des musiciens étaient « blancs » et métropolitains. Le chanteur a chanté principalement en créole et un peu en français. Ensuite le deuxième groupe, venu de Saint-Martin, est monté sur scène. Un premier chanteur, âgé, a chanté quelques chansons en anglais et s'est exprimé en créole entre ses chansons. Puis un autre chanteur est monté sur scène, un jeune guadeloupéen d'une vingtaine d'années. Il a chanté en créole, en français, en anglais et un peu en espagnol. Le chanteur du groupe suivant est ensuite arrivé. Il a chanté plus longtemps que les deux précédents, principalement en anglais et un peu en français. Entre ces chansons, il a parlé en anglais et un peu en créole et en français. Un dernier chanteur est venu l'accompagner vers la fin de sa représentation, un jeune guadeloupéen. Il a chanté en créole et en anglais, et quelques fois en français. Dans le public, la plupart des personnes bougeaient un peu au rythme de la musique. Mais c'étaient surtout les vacanciers[84] et Métropolitains qui dansaient véritablement, hormis quelques vieux hommes tout près de la scène. De façon générale, par habitude ou par soucis du regard des autres, le public guadeloupéen danse très peu durant les concerts.

Lorsque le concert s'est terminé, les deux *selecta* sur la terrasse ont pris le relais. Comme au cours de l'après-midi, ils ont passé de la musique reggae, roots et nu-roots. Le public s'est alors dispersé. Beaucoup sont remontés sur la terrasse, d'autres sont partis. Le *soud-system* a commencé. Les artisans ont alors commencé à fermer et à ranger leurs affaires un à un. Comme cela se fait

[84] Le terme « vacancier » s'applique habituellement aux personnes venues passer leurs vacances en Guadeloupe, quelles soient d'origine guadeloupéenne et vivant à l'extérieur ou non guadeloupéennes.

ailleurs, le *soud-system* consiste a passer des disques de musique et à faire danser le public. Mais ce soir-là, rares sont les personnes qui ont dansé. Plus tard, lors de manifestations ultérieures, je compris que c'était habituel. La plupart des personnes présentes discutaient autour des tables sur la terrasse, consommaient des jus et/ou fumaient du cannabis. Certains restaient debout en bougeant légèrement sur la musique ou discutant entre eux. Quelques personnes, éparpillées dans la pénombre du jardin, dansaient sans être vues du plus grand nombre. Les deux *selecta* étaient d'ailleurs orientés face à la terrasse qui ne laissait pas d'espace pour une piste de danse. Ils tournaient donc le dos aux quelques danseurs présents. Mais ces deux personnes se tournaient régulièrement pour observer les danseurs, exprimant leur satisfaction car le but d'un *selecta* est de faire danser le public. C'est à cela qu'il se fie pour choisir les morceaux et évaluer la satisfaction du public. Le *soud-system* s'est prolongé tard, nous sommes rentrés avant la fin.

Ici comme dans la description précédente, nous retrouvons plusieurs éléments. Tout d'abord, l'entrée était libre et les personnes venues assister à cette manifestation culturelle ont évolué librement toute la journée, entrant, sortant, se promenant parmi les artisans ou s'installant ça et là sur le site et en dehors. Ensuite, là encore, l'organisation de l'espace construit n'est calqué ni sur le modèle européen, ni sur le modèle guadeloupéen. Il ne s'agit pas d'une construction centralisée, mais d'un agglomérat de bâtiments. Les matériaux de construction, comme ceux du mobilier, sont essentiellement du bois brut et provenant des deux îles principales (Basse-Terre et Grande-Terre). La nourriture proposée, bien que comportant des aliments importés, était principalement « locale », c'est-à-dire *territoriale* et/ou coutumière. Comme dans d'autres événements du même type, nous retrouvons l'association entre manifestation culturelle et artisanat, lui conférant un caractère d'*authenticité*. Enfin, notons l'omniprésence du cannabis dans les milieux rastas. Il est consommé sous la forme de la plante séchée et fumée pure dans une feuille à rouler ou mélangée à du tabac. La consommation de cette plante, interdite par la loi, est moralement réprouvée par la majeure partie de la société. Dans cette description, sa consommation est moins ostensible que dans la précédente. Dans la première il s'agit d'un espace privé, tandis qu'ici c'est un espace public, même si personne ne se formalise de cette pratique. Ce sont davantage les hommes que les femmes qui en consomment, du moins en public. Celles-ci sont généralement assignées à plus de retenue et de tempérance. Cette plante a plusieurs fonctions dans la culture rasta. De son usage thérapeutique, à son usage récréatif, elle est également réputée pour favoriser l'introspection et la méditation, mais aussi la créativité et la sensibilité. Nous pouvons donc noter la prégnance de références morales, esthétiques, en somme culturelles, autres que dans le reste de la société. Ce qui n'exclut pas la présence simultanée d'un socle commun.

Cette description met également en lumière la prégnance des conventions sociales. En arrivant sur ce site, J et moi avons salué de nombreuses personnes : principalement des personnes qu'il connaissait personnellement ou de vue, des membres de l'association et des anciens, des rastas âgés en signe de respect. La formule « yes I » renvoie à un vocabulaire spécifique utilisé par les rastas. A. Andwele explique : *« La lettre « I » qui dénote l'unité entre Dieu, l'Univers, la nature et l'Homme est devenue le point central de leur langage. »*[85] *(2006 : 17)*. Cette salutation n'est donc pas simplement une marque de respect, elle exprime aussi une certaine unité, un partage entre rastas. Comme dans d'autres milieux en Guadeloupe, on ne fait la bise qu'aux personnes que l'on connaît personnellement, aux proches. Ici cette convention est observée et les salutations se déroulent sans contact physique ou seulement par contact du poing fermé. Ces salutations sont donc codifiées.

En ce qui concerne les tenues vestimentaires, les styles étaient très variés mais comme dans la description précédente, les hommes présentaient une apparence assez différente de ce que la norme prescrit par ailleurs. Si certains portaient des bijoux en matières végétales, des tenues soignées et des cheveux couverts d'étoffes assorties à leurs vêtements, une partie importante arboraient un style très simple, voire négligé pour certains. En ce qui concerne les femmes, certaines étaient habillées en sortie de plage ou de façon sobre, mais la plupart avait un style plus sophistiqué, portant des bijoux en matières végétales, les cheveux couverts par des étoffes assorties à leurs vêtements. Leurs styles vestimentaires, plus ou moins féminins, étaient pourtant moins sexualisés que ce que l'on observe habituellement dans la société.

Enfin, le public a peu dansé pendant le concert, et encore moins lors du *sound system*. Ceci doit être mis en lien avec les pratiques plus générales, conventionnelles ou plus intentionnelles, consistant à ne pas s'exposer aux regards des autres. Une certaine retenue est observée dans les gestes et attitudes adoptés en public.

Donc à travers cette observation, nous pouvons constater que si les rastas cultivent une certaine autonomie et liberté individuelles, les individus observent tout de même certaines conventions sociales, certaines normes de groupe acceptées participant à soumettre les individus au contrôle social du collectif.

Par ailleurs, les propos de C. Chivallon concernant le « système de sens inédit » méritent d'être relativisés en terrain guadeloupéen. Le christianisme est fortement prégnant au sein de la société et les rastas ne s'échappent pas du paradigme monothéiste et de la pensée judéo-chrétienne,

[85] Texte original : « The letter « I » which denoted oneness between God, the Universe, nature and man became the centerpoint of their language ». Ma traduction.

même s'ils sont réinterprétés et modifiés. C'est par ailleurs l'une des principales critiques formulées par certains garveyistes non rastas, comme l'a formulé B à la suite de notre entretien : *C'est pas un retour à la tradition qui écoute et reprend les anciens. C'est une création, une sélection qui est toujours orientée par rapport à la Bible. Les rastas font du tort à la culture, ils représentent notre part africaine mais voient tout à travers la Bible, à travers le regard de l'autre. Ils n'ont pas remis ça en question. Alors quel retour à l'Afrique ils proposent ? C'est toujours par le regard de l'autre qu'ils fondent leur pensée.* L'a-centralité se manifeste par l'absence de hiérarchie, d'obligations sociales ou d'unicité de pensée, mais l'hégémonisme de la référence à la Bible est fondamental, comme dans le reste de la société. À ce propos j'ai demandé à J, en septembre 2011, la raison pour laquelle les rastas fondaient leur critique de l'Occident sur la Bible, imposée aux esclaves par les colons au moins depuis le Code Noir édité au XVII° siècle. Celui-ci m'a répondu : *Il* [le colon] *nous a apporté notre nourriture traditionnelle, les habits, les voitures, nos styles de vies, est-ce qu'on devrait abandonner tout ça ? L'Éthiopie était chrétienne bien avant l'Europe. Les Gaulois se sont faits coloniser par les Romains, est-ce qu'ils ont rejeté leur langue ? On a repris la Bible pour dire au colon : vous nous avez apporté ce livre et voilà, votre comportement n'est pas conforme à votre morale. Dans la Bible c'est de l'Afrique qu'ils parlent, le contexte n'est pas européen. On s'est reconnus dans ce livre, pas de la même façon que les Européens mais il est aussi question des peuples d'Afrique.*[86] C'est là la force et la limite de cette critique de l'Occident. Comme dans la Négritude, les éléments culturels imposés par l'Occident sont repris, inversés et retournés contre ceux qui les ont imposé. Il ne s'agit pas d'une altérité profonde, mais davantage d'une inversion. C'est au nom de l'humanisme français que Césaire condamne le colonialisme et c'est au nom de valeurs judéo-chrétiennes que les rastas condamnent l'hégémonie occidentale.

Aussi, le Rastafarisme tel qu'il se manifeste en Guadeloupe a tendance à valoriser des héritages d'un passé africain souvent idéalisé tels que l'Égypte pharaonique, ré-africanisée depuis les travaux de Cheik Anta Diop, l'Abyssinie chrétienne, ou encore les grands empires ouest-africains pré-coloniaux ; mais aussi son folklore tel que les vêtements, tissus, coiffures et bijoux. Celui-ci est largement influencé par l'afrocentrisme tel qu'il se développe dans les universités américaines, mettant en avant les formes sociales africaines les plus valorisées par l'Occident lui-même et faisant bien souvent abstraction de formes sociales plus contemporaines mais jugées archaïques ou attribuées, parfois de façon excessive, aux héritages coloniaux. L'Afrique, en Guadeloupe, et pas seulement chez les rastas, a plus valeur de figure que de réalité. La génération qui a vu naître les États indépendants en Afrique avait une connaissance plus pointue et concrète, et donc moins

[86] Nous avons utilisé le français lors de cette discussion.

fantasmée des réalités africaines. Aujourd'hui le continent, pourtant très divers au plan culturel, historique, climatique etc., est souvent réduit à un bloc monolithique. Il est en tout cas davantage convoqué comme un refuge mythique, que comme un ensemble hétérogène de réalités concrètes. C'est l'expérience concrète de l'Occident qui crée une figure de l'Afrique. Celle-ci n'est pas vraiment pensée en elle-même, autonome, avec son lot de diversité et de problématiques socioculturelles propres à chaque continent, mais comme une figure idéalisée de ce que pourrait être un monde moins pénétré par l'Occident. C'est une figure-refuge, un lieu de projection de cultures et d'identités autres qu'occidentales. C'est une image de l'Afrique d'*avant* la pénétration européenne, l'Afrique de la paix, de la prospérité, qui est construite. L'image ainsi créée pourrait alors s'apparenter à la projection de ce que ces sujets auraient pu être s'ils n'avaient pas été plongés dans la violence de l'esclavage, de la créolisation et de l'assimilation. L'Afrique-refuge se construit conjointement à la figure de l'hégémonisme externe incarné par la figure de l'Occident, elle en est sa contre-figure. De là, l'autre africain fait figure de l'être l'authentique qui a combattu l'oppresseur étranger, quand l'Antillais se perçoit comme un assimilé. L'Africain vivrait au rythme de ses traditions et de ses cultures, tandis que l'Antillais expérimenterait la déréalisation contemporaine. La figure de l'autre africain est à la fois mise à distance de soi et idéalisée, esthétisée, suspendue hors de la réalité : elle est exotisée.

La référence à l'Afrique est donc essentiellement pensée par rapport à la figure de l'Occident. *« L'afrocentrisme est une thérapie » (Fauvelle-Aymar, 2002 : 84)*, une façon de désamorcer, chez les populations « noires », l'identité négative produite par la colonisation. F. Reno explique :

> *« L'apport de l'Afrique dans la construction des cultures caribéennes n'est pas et ne peut être remis en cause. La tendance à valoriser cet apport s'est manifestée notamment par le thème de la filiation africaine dont l'une des finalités était de servir de contre culture face à l'hégémonie injustifiée des valeurs européennes. » (1997 : 6).*

La référence à l'Afrique n'exprime pas seulement un lien aux ancêtres, celle-ci constitue une figure-refuge, opposable au système hégémonique associé à l'Occident. Le composant culturel privilégié dans le Rastafarime, le Garveysime mais aussi dans la Négritude tels qu'ils ont influencé les identités guadeloupéennes est dit africain mais c'est surtout le composant issu de l'univers des *Nèg* aux Amériques auquel ils font référence. Ce n'est donc pas de cultures africaines à proprement parler qu'il est question, mais davantage de « cultures nègres » au sens de Roger Bastide. Ce qui importe ici est ce qui est pensé comme africain du point de vue des sociétés qui se sont construites dans un système esclavagiste, ce sont les éléments qui ont été importés et réaménagés pour faire sens dans un tel contexte.

Le Rastafarisme est probablement le mouvement qui synthétise le mieux les notions de séparation et de relation avec l'Occident qui est à la base de la conception d'un « monde noir » ou d' « identités noires ». Syncrétique de par sa construction, il tend néanmoins à valoriser des références culturelles fondamentalement différentes et opposées à ce qui est pensé comme français, et plus largement, occidental. Il vise dans le fond, au maintien voire au renforcement de « frontières ethniques », au sens de F. Barth, comme pour résister à l'absorption de l'assimilation.

4) L'Occident comme figure de l'hégémonie externe

Le XX° siècle a été celui des multiples tentatives de réhabilitation du « Noir » comme figure différenciée et dévalorisée d'un type d'Hommes. Ce fut également celui de l'émergence et de la diffusion de discours portant sur l'Occident perçu de points de vue subalternes et plus ou moins externes, et sur ces figures du *Nèg* élaborées de l'intérieur. Tout au long de cette réflexion sur les figures du *Nèg*, une autre figure s'est dessinée peu à peu, celle de l'Occident. C'est essentiellement à travers la critique de l'Occident pensé comme système, que des outils identitaires « noirs » se sont forgés. L'Occident est avant tout une figure, qui tente de rendre compte d'un système pensé comme hégémonique et imposé de l'extérieur. Les thématiques des couleurs et cultures comme symboles d'identités expriment de façon observable le fonctionnement d'un tel système.

Nous avons vu que le préjugé de couleur s'est imposé par le positionnement de la catégorie « blanc » comme référence unique à partir de laquelle toutes les populations en présence se sont identifiées. La hiérarchisation des couleurs comprend un sommet « blanc » et descend à mesure que le phénotype de l'individu présente des différences significatives. Il y a donc là une référence unique « blanche », et universelle car adoptée par tous dans la symbolique des couleurs. L'assimilation culturelle se traduit par la mise en concurrence des individus contraints d'adopter certains traits culturels associés à la France et marqués par l’extranéité. Ces éléments sont pensés comme externes mais se révèlent aussi plus efficaces pour occuper une position hiérarchique idéelle ou réelle élevée. Ainsi se met en place une conception uni-référentielle de l'universel, mais cette référence unique est pensée comme externe. Elle est adoptée sans être intégrée à soi. Cette injonction à devenir un autre culturel s'accompagne de la négation de soi. L'Occident figure alors cet autre qui, de l'extérieur, impose sa conscience et sa référence comme universelles au moyen de la disparition de soi. L'Occident incarne une force de séparation et d'exclusion de la diversité en universalisant un particularisme au moyen de la contrainte et de l'attirance.

Le sociologue péruvien A. Qijano explique que l'acceptation moderne de race a émergé vers la fin du XV° siècle et le début du XVI° siècle, en même temps que la formation des Amériques et l'essor du capitalisme (2007). Il précise :

> *« La race a été imposée comme critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale. C'est autour d'elle qu'ont été distribuées les principales identités sociales et géoculturelles du monde à l'époque. [...] Sur la notion de race s'est fondé l'euro-centrage du pouvoir mondial capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent » (2007 : 111).*

C'est cette force capable d'imposer l'universalisation de certains de ces éléments au moyen de la contrainte et de l'attirance qui fait figure d'hégémonisme. La classification des groupes humains en « races » fait aujourd'hui figure d'universel. Quelle que soit la société concernée, la notion de « race » fait sens même si elle se conçoit de façon particulière à chaque fois. Cette classification a émergé dans un contexte géo-historique et économique précis, puis s'est autonomisée quelque peu de ce socle pour être appropriée et transformée par tous. C'est en cela que consiste le processus d'universalisation. Mais cet hégémonisme ne peut qu'être appréhendé comme extérieur dans la mesure où la référence centrale et unique, la catégorie « blanche » est par essence, celle de l'autre dominant. Cette figure se rapproche alors du portrait que brosse S. Bessis :

> *« Cet Occident qui naît en 1492 d'une rupture avec la cartographie médiévale, et dans un seul mouvement exclut et prend possession pour imposer une géographie nouvelle, fonde les bases de la légitimité sur cette double entreprise. [...] Pendant que les conquistadores font le vide dans ce qu'ils transforment en « Nouveau Monde », l'intelligentsia – osons l'anachronisme – de la Renaissance construit un discours total qui donne sens à la fois à l'expulsion et à la prise de possession. Ce faisant, elle fabrique une histoire qui constitue encore le socle de la pensée occidentale. L'Europe moderne, qui ne commence vraiment à se concevoir comme telle que dans le courant du XVI° siècle, s'invente d'abord une série de mythes, dont chacun est assis sur un rejet. Toutes les civilisations se sont certes construites sur des mythes fondateurs. Mais, contrairement aux grandes cosmogonies créatrices de systèmes, c'est au moment où l'Europe se réclame de la Raison qu'elle met au point les siens. » (2003 : 17).*

Nous retrouvons là le caractère hégémonique mis en avant par les courants de revalorisation du « Noir ». De plus, celle-ci aborde indirectement la contradiction fondatrice de cette figure de l'Occident. Car c'est bien la contradiction qui d'une part, empêche la séparation totale, et d'autre part, empêche également la fusion entre cet Occident et les autres. C'est parce que les populations *de couleur* ont été jugées culturellement inférieures qu'elles ont été assimilées à une culture française exportée. Et aujourd'hui, c'est parce qu'elles sont considérées comme égales qu'elles continuent à s'assimiler sans jamais se confondre. Ce système est contradictoire, et c'est probablement à cet aspect

qu'il doit sa pérennisation.

Ainsi, dans un univers de la séparation, ces populations tentent d'élaborer des outils identitaires pour se défaire de l'identité de victime. M. Wieviorka, s'inspirant de P. Gilroy[87], sur l'identité de victime, a écrit :

> *« La victime se définit par ce dont elle a été privée, par ce qui en elle est détruit, par la perte. […] La sortie de la violence ne peut se satisfaire de la simple reconnaissance et même de la réparation des torts et des dégâts qu'elle a causés. Elle n'est possible qu'à partir du moment où les victimes elles-mêmes ou bien se transforment en sujets constructifs, en acteurs capables de ne pas se réduire à leur identité négative, à leur perte, ou bien agissent pour créer les conditions permettant à d'autres de se constituer pleinement en sujets et acteurs. » (2005 : 104-105).*

Créer des outils identitaires permet alors de se positionner en tant qu'acteur, c'est l'attitude mise en avant dans les trois courants que nous avons vus. Mais penser la séparation ne signifie pas l'effacement de l'autre, car c'est en se positionnant par rapport à cet autre que l'on produit son identité. L'identité n'émane que dans le rapport à l'autre, la séparation est alors une tentative de démarcation mais n'efface pas la relation.

Nous rejoignons là la problématique du choix d'identité chez les personnes dites *de couleur*. J'ai observé de façon récurrente sur ce terrain un phénomène qui intervient dans les processus de production des identités, celui de l'expulsion de la figure du dominant. Lorsque j'ai demandé à EP, lors de notre entretien, quelle relation les Guadeloupéens entretenaient avec leurs ancêtres, celui-ci n'a fait référence qu'aux ancêtres africains tout au long de sa réponse. EP est pourtant un *chaben* assez clair, ce qui ne l'empêche pas de rattacher les Guadeloupéens au groupe *nèg* et de n'évoquer que leurs liens à l'Afrique. Lors d'une discussion avec K en juillet 2012, celle-ci m'a raconté, à propos d'une *Zendyèn* (Indienne) d'une trentaine d'année que nous connaissions toutes les deux, que celle-ci avait récemment découvert la présence d'un Béké dans sa filiation. Elle éprouvait une réelle difficulté à l'assumer et même à en parler. Cet événement dans sa filiation prenait l'allure d'un secret de famille. Ceci peut être mis en lien avec le fait qu'à cette même période, J a appris de son oncle paternel que sa grand-mère, *nèg*, avait eu des enfants illégitimes avec un planteur « blanc » de Marie-Galante dont elle était l'employée. Celui-ci se considérant comme *nèg*, il n'a pas changé de perception quant à son identité même après avoir eu la preuve formelle de la présence d'un « Blanc » dans sa filiation proche. Il a simplement évacué cette information. Ces trois faits montrent qu'il y a une réelle difficulté, voire une impossibilité à s'affilier, même partiellement, à la figure du « Blanc »

[87] Gilroy P., *There ain't no Black in the Union Jack*, 1987.

dominant.

Ce phénomène se retrouve également dans les propos que BJ a tenus lors de notre entretien : « Tu vois, moi je défends les *Nèg* et leur culture pour la partager avec les autres, je ne veux pas, par exemple, si un jeune, un petit-fils de négrier, c'est sa faute si c'est un petit-fils de négrier ? Mais si c'est un petit-fils de négrier qui vient défendre une thèse de négrier en me disant : oui les esclaves vous étiez inférieurs, là je lui donnerais des paroles, je ne lui donnerais jamais de mauvaises paroles, je lui donnerais des arguments scientifiques en disant : mon ami, nous avons fait ça, nous avons fait ça, nous avons fait ça, et mon ami, qui doit baisser la tête ? Un négrier doit baisser la tête, ce n'est à l'esclave de baisser la tête ! Puisque qui a fait un crime contre l'humanité ? Ce n'est pas l'esclave, c'est le négrier qui a fait un crime contre l'humanité ! C'est l'Église du Vatican qui a toléré l'esclavage qui a été fait contre l'humanité, et les grandes puissances mondiales qui doivent baisser la tête ! C'est pas moi ! C'est pas moi, et mon but c'est ça. Et donc si le petit-fils de négrier admet que, finalement, ses ancêtres ont fait des choses qui ne sont pas bonnes, et qu'il n'adhère pas à ça, au contraire il se sert du passé négrier pour dire justement, par exemple : oui effectivement, tel bateau a transporté 160 esclaves, il se sert des archives qu'il a chez lui, archives du côté négrier, pour les mettre sur la place publique ! Pour justement dire, mon père mon grand-père a fait telle et telle action, voici je le mets, je le mets au goût du jour, pour que tout le monde soit au courant ! Mon grand-père c'était mon grand-père, je suis fils de mon grand-père, il a fait ce qu'il a fait, justement je n'adhère pas parce que c'est un crime contre l'humanité, comme je n'adhère pas, ce sont les archives familiales, je les mets à disposition du grand public. Quand le petit-fils de négrier fait ça, pas le négrier ça n'existe plus normalement, leur pensée existe, mais les descendants de négriers qui font ça, les descendants de l'esclavage, d'anciens esclaves, qui peuvent discuter des négriers avec les petits-enfants des négriers sans agressivité, allons discuter les fils de bourreau et les fils de victimes, et ben ça améliorera notre bien-être, ça améliorera nos vies de tous les jours, donc c'est pour ça que je me bats ! »

Dans cet extrait BJ distingue deux camps : celui des descendants d'esclaves et celui des descendants d'esclavagistes, comme s'ils ne s'étaient jamais mélangés et se retrouvaient aujourd'hui encore dans des groupes différenciés. Or, bien souvent, ces individus sont les mêmes. Socialement et culturellement, la population guadeloupéenne a hérité de la rencontre entre ces deux univers. Biologiquement, beaucoup de Guadeloupéens sont issus de leur union. Ici, comme dans les cas précédents, il y a distinction entre les dominés et les dominants et expulsion ou rejet du dominant hors de sa propre filiation selon le principe de la « ligne de couleur » étudiée par J. L. Bonniol :

« L'une des solutions, adoptées par les sociétés antillaises, est de faire subsister, malgré le mélange, deux populations, assurant par là a conservation de la dichotomie originelle : c'est dire que les individus mêlés sont assimilés à l'une des populations parentales et exclus de l'autre. Dans ce cas émerge une « ligne de couleur » qui isole un segment blanc, alors qu'un large éventail généalogique et phénotypique se déploie dans la population dite de couleur, éventail dont rend traditionnellement compte la taxinomie populaire du métissage » (1990 : 412).

La figure du dominant est toujours celle d'un autre, extérieur à soi. Mais la relation à l'autre n'est pas abolie puisque le couple bourreau/victime ou dominant/dominé n'est pas dissociable. Le sujet se construit alors dans sa relation à l'autre, il est tributaire de lui.

A. Jeangoudoux expose cette problématique différemment dans son concept de simulacre. Pour cette auteure, l'individualisme guadeloupéen s'est construit dans l'idéologie esclavagiste. La concurrence entre les individus s'est alors concentrée sur la compétitivité économique, seule valeur accordée à l'esclave. De là, explique-t-elle :

« il se crée en moi un conflit « intrapsychique », induit par l'extérieur et non par moi-même, entre mon sentiment d'authenticité et mon sentiment d'individualité. […] il apparaît comme une obligation de choisir quelque chose de repérable dans un cadre strict : si j'évite le conflit, je me vide de mon être, je vis en n'étant plus moi-même, je deviens un autre, aliéné. […] Si je dénie le conflit, je m'en tiens à l'apparence. J'accepte de vivre avec un avoir que je sais être différent de ce à quoi mon apparence peut se référer, j'accepte le simulacre social. Si je me tourne vers l'authenticité, je fais référence à mon être ; je reprends alors mon histoire, avec ma « peau », car ma conscience, au moment où elle m'interrogeait sur mon être, m'obligeait à me définir quelque part, là où le registre social lui-même n'offrait plus de sécurité ou de stabilité » (2004 : 20-21).

Dans cette perspective, l'individu assimilé se caractérise par l'intériorisation de deux forces contradictoires et conflictuelles. Le conflit entre l'Occident et les autres, entre dominants et dominés, est alors vécu de l'intérieur par les individus. Ceci rejoint alors la position de Glissant et d'Affergan. La première attitude d'évitement du conflit se manifeste dans l'assimilationnisme, ce désir triangulaire dont le médiateur est le « Blanc », le français, le dominant. La deuxième attitude, le simulacre, correspond à l'indécision, c'est *« l'absence de définition » (2004 : 21)*. Le conflit reste entier, mais l'individu n'adopte pas de positionnement tranché pour tenter de résoudre ce conflit interne. La troisième attitude est celle de l'affrontement du conflit au moyen de la différenciation. La posture adoptée est alors celle qui permet une différenciation radicale entre les deux forces en présence, elle correspond à un changement de médiateur du désir. C'est l'attitude que l'on retrouve dans les tentatives de création d'outils identitaires destinés aux populations « noires ». L'authenticité de l'être

se construit alors dans l'opposition qu'elle peut représenter par rapport à l'ennemi qui se dessine peu à peu de façon parallèle. Il y a donc une entreprise de séparation idéelle qui se met en place. Toute la difficulté que représente la résolution de ce conflit identitaire réside alors dans le fait que ces trois attitudes se confondent souvent chez le même individu. Elles ne sont pas exclusives les unes des autres parce que l'assimilé a intégré en lui ces deux forces dont les frontières se sont estompées. Ceci nous amène à nous interroger sur les conceptions identitaires mettant en avant la relation des référents identitaires.

III. À la marge de l'Occident. Penser la relation

A. La Créolité : un modèle de culture plurielle

La Créolité est à la fois la formulation d'un phénomène historico-anthropologique, une théorie de l'identité, et un mouvement littéraire. Lancé par les Martiniquais P. Chamoisau, J. Bernabé, et R. Confiant dans leur ouvrage *Éloge de la Créolité* paru en 1989, il suscite encore bien des polémiques hors de la Martinique. J'ai eu l'occasion, lors d'un terrain précédent effectué en 2006, de m'entretenir avec Raphaël Confiant, celui-ci m'avait alors exposé sa vision de la Créolité :

« Le phénomène historico-anthropologique est né il y a trois siècles lorsque les colons européens sont venus ici aux Antilles, qu'ils ont colonisé les îles, et qu'ils ont emmené les esclaves africains avec lesquels ils se sont mélangés. Il y a donc une nouvelle culture qui est apparue qui est la culture créole, une nouvelle langue, une nouvelle manière de voir la réalité *et cetera*, et ça c'est un fait anthropologique qu'on ne peut pas nier. C'est à dire que les Antillais anthropologiquement bien sûr ils ont de la culture française et africaine mais ils ont une culture à eux qu'ils ont créée. Un Antillais ne peut pas aller au Tchad et dire « chouette, je suis chez moi » , il ne peut pas aller en Bourgogne et dire « whoua, je suis chez moi » c'est pas vrai, il y a une culture antillaise qui s'est créée, c'est un fait. Donc la Créolité c'est le fait que plusieurs éléments culturels d'abords amérindiens, parce que ce sont les Amérindiens qui ont appris aux Noirs et aux Blancs à vivre ici, tous les noms de poissons, de plantes tout ça c'est des noms amérindiens. Le ___[88] que vous voyez, l'*Azandoli*[89], encore amérindien. Quand les Noirs et les Blancs sont arrivés ici ils ne connaissaient rien. Donc on a dans notre culture tout un élément caraïbe, on a un élément européen, on a un fort élément africain, et puis après l'abolition de l'esclavage, on a un fort élément hindou. Les Hindous sont venus en 1853 pour

[88] Ce mot n'a pas pu être retranscrit du fait de la qualité de l'enregistrement, la compréhension est alors impossible.

[89] En créole guadeloupéen, *zandoli* ou *zanoli*, c'est un lézard dont les couleurs varient d'un endroit à l'autre en Guadeloupe.

remplacer les Noirs dans les champs de canne et ils ont emmené l'hindouisme, à la Martinique on pratique l'hindouisme. Donc tout ça s'est mélangé et a produit la culture créole. Donc il y a un fait créolitaire objectif qui est historico-anthropologique, ça c'est une chose.
Et puis il y a le mouvement littéraire de la Créolité qui est né dans les années 80, et qui au fond est quoi ce mouvement littéraire de la Créolité ? C'est même pas une méthode d'analyse, c'est un simple dévoilement parce que pendant trois siècles on nous a caché l'importance de cette culture créole, et ma génération est venue et a dit : mais attendez mais qu'est-ce que vous êtes en train de me présenter là, ah on est des Gaulois, machin... donc Césaire est arrivé, non on est des Africains *et cetera*. Pour tout le monde soit on était des Européens, soit on était des Africains mais jamais on ne regardait notre culture ici qui est un fait objectif pourtant, il y a une identité antillaise, une manière d'être antillaise particulière, elle vaut ce qu'elle vaut mais elle est particulière. Donc ma génération, sans rejeter le fait que notre culture ait des éléments européens et africains dedans, a voulu enlever le voile qui pendant trois siècles recouvrait cette culture, et dire : mais messieurs les Antillais regardez-vous tels que vous êtes, voilà ce que vous êtes, voilà la culture que vous avez créée, voilà la langue et elle est belle, elle n'est pas plus méprisable qu'une autre, c'est pas la peine d'essayer de vous accrocher à des choses extérieures, de vivre dans un monde imaginaire soit européen soit africain, vivez ici, en Amérique et aux Antilles avec cette culture » (Raphaël Confiant)[90].

La Créolité est donc avant tout l'affirmation de la pluralité des éléments qui composent les cultures antillaises. Mais c'est également une façon de démarquer ces cultures créoles qui jusqu'alors étaient perçues au travers d'autres, de cultures africaines, européennes et autres, mais jamais pour elles-mêmes. Ceci leur permet d'ancrer la thématique de l'identité antillaise à la fois dans son espace caribéen et dans le présent. En cela, c'est un regard direct sur ce qu'est la culture guadeloupéenne ou martiniquaise. Cela entraîne alors une nouvelle conception de l'identité pour cette population. Lors de cette même enquête en 2006, qui portait sur les pratiques linguistiques guadeloupéennes et les conflits culturels qui agençaient les rapports symboliques entre les langues créole et française, je m'étais également entretenue avec EP. Celui-ci m'avait alors expliqué :
« L'essentiel de l'apport de la Créolité c'est que ça appelle à redéfinir la notion d'identité. Traditionnellement l'identité est toujours présentée comme ce que Glissant appelle l'identité de l'un : ma langue, ma terre, ma religion, un, un, un, chaque fois. Finalement on a introduit un champ d'identités mosaïques, au sens de plurielles, on devrait dire mes langues, mes terres, mes religions *et cetera* pour se définir. Ça introduit aussi, dans la mesure où l'on est pluriel l'accent est davantage mis sur la relation que sur l'exclusion, parce qu'on considère que lorsqu'on dit ma langue, ça sous-entend

[90] Entretien avec Raphaël Confiant, le 20 septembre 2006, campus universitaire V. Schoelcher, Martinique.

ma langue contre celles des autres, ma terre contre celles des autres, ma religion contre celles des autres. Mais si on est dans une logique « je suis pluriel » j'ai donc devant moi une palette en quelque sorte et je peux choisir et combiner comme je veux, je suis un peu l'autre finalement et l'autre est un peu moi, et donc ça facilite idéalement la relation, la communication. [91]»

La pluralité et la relation sont donc au cœur de la Créolité. Les Guadeloupéens ne sont plus seulement européens, africains, américains ou indiens, ils sont tout à la fois, « syncrétiques ». Cet agglomérat n'est pas une fusion de divers éléments culturels mais une composition disparate. Le modèle de la Créolité présente la culture comme un ensemble de répertoires incomplets dans lesquels les sujets puisent des outils culturels en fonction des situations. La place de l'individu dans le groupe d'appartenance change quelque peu. Il n'est plus seulement le même pour son groupe, il est à la fois le même et le différent. Il est diffus dans plusieurs groupes en partie confondus. Dans le cas de sociétés « composites », pour reprendre le terme d'EP, c'est une façon d'intégrer tous les individus de la société dans un même groupe d'appartenance avec leurs différences et de s'unifier car « ici on trouve cet esprit syncrétique qui est pour nous la marque de fabrique de la coutume créole, de la coutume antillaise » (extrait de l'entretien avec EP de 2006).

La Créolité doit donc d'abord être envisagée comme la formulation d'une volonté d'inscrire les identités antillaises dans une géographie et une historicité propres. Mais ce mouvement traduit également l'achèvement d'une certaine rupture conceptuelle vis-à-vis du paradigme de l'unicité identitaire. Au niveau international, à partir des années 80 notamment, les conceptions académiques des identités s'ouvrent, dépassent les limites de « l'identité de l'un », de l'identité-frontière. L'essentialisme culturel perd de l'ampleur dans les conceptions de l'identité. Dans le modèle de la Créolité, celle-ci n'est alors plus envisagée comme préexistante au contact culturel, mais comme produite par celui-ci. Le contact culturel devient alors constitutif de la société et de la culture, ce qui permet d'envisager la culture comme une mosaïque disparate, de penser la diversité et l'hétérogénéité au sein de l'entité culturelle. La culture n'est plus envisagée comme une entité qui rassemble sur la base de la ressemblance, mais comme un champ de forces, dans lequel des éléments divers s'agencent et s'organisent suite à leur mise en relation.

Cette conception est à replacer dans son caractère de prolongement de la Négritude. Ce prolongement ne va pas sans susciter de nombreux débats sur cette filiation, comme l'a remarqué Ernest Pépin :

[91] Entretien avec Ernest Pépin, le 30/09/06, Castel, Lamentin, Guadeloupe.

« quand la Négritude dominait, parce qu'elle a dominé en tous cas intellectuellement, littérairement pendant très longtemps, tu vois apparaître la notion de Créolité. Et la Créolité dit en substance : attention, nous ne sommes pas seulement d'origine africaine, nous sommes un mélange de personnes venant d'Afrique, d'Europe, de Chine, d'Inde, de partout et avec ces racines multiples, nous avons créé une société créole, ils voulaient dire que là encore, ce n'est pas l'Afrique qui est devant, l'Afrique est une simple composante. Et en plus de ça, une chose que j'ai observée et sur laquelle je ne suis pas d'accord, même si je suis d'accord avec la Créolité, quand ils disent que nous venons de partout, mais ils l'ont transformée en anti-Négritude. Je ne suis pas d'accord avec cet aspect. J'ai eu l'occasion de faire une conférence en Afrique et d'exposer une idée surprenante, la Créolité et la Négritude ne sont pas si opposées que les gens le comprennent. Si tu interprètes convenablement comment elle définit l'identité antillaise et quelles sont ces racines africaines dans le peuple. Raphaël Confiant par exemple, il met les travaux de Césaire à la fois comme une idée nouvelle, mais aussi comme un homme politique. C'est Césaire qui a défendu la départementalisation de 46, donc une sorte de loi d'assimilation, même si vous dites toujours qu'il est contre ça, mais c'est c'est l'image qu'ils ont. Donc finalement comme ils ont besoin un peu, comment dire, d'écarter Césaire, de combattre Césaire, ils mettent l'accent sur la Créolité dans le sens, il y a des racines multiples, et ils ont en quelque sorte, gommé la Négritude. Si tu relis attentivement les romans de Chamoiseau, il te fait voir que dedans chaque fois qu'il est question de l'Afrique, c'est toujours l'Afrique qui se cadavérise, qui disparaît, et finalement le monde créole c'est le monde nouveau *et cetera*. Donc c'est assez compliqué, c'est assez compliqué, parce qu'il y a un discours de l'oubli, je peux l'appeler comme ça, de la négation, et il y a un discours aussi de la promotion avec la Négritude et même après Césaire, même aujourd'hui les gens disent : Nous sommes *nèg*, nous sommes des *Nèg* vaillants, ils revendiquent […]. Et bien c'est ça, ce que j'ai dit, une relation compliquée [avec les ancêtres], une relation contradictoire, mais tu trouves deux dominantes ou trois si tu veux, il y en a une troisième si tu veux, il y a une méconnaissance. Les gens ici ne connaissent pas les Africains. Tu prends des enfants, parce que mon père m'a élevé comme ça, j'ai appris les capitales de chaque État africain, j'ai appris les chefs d'État, les noms des chefs d'État, de chaque État africain, mais ce n'est pas comme cela que les gens ont été élevés, ils savaient qu'il y a le Sénégal, la Côte-d'Ivoire, mais c'était une vague idée. Donc tout ça a contribué finalement à détacher, c'est vraiment le mot hein, les Guadeloupéens en tous cas, de l'Afrique. Progressivement, génération après génération. »

Ernest Pépin soulève ici la question de la filiation entre les mouvements de la Négritude et de la Créolité, mais aussi de la filiation du peuple qui se construit selon ces paradigmes identitaires. La Négritude est un mouvement qui appelait à être dépassé, il constitue une amorce qui évacue la

dévalorisation identitaire, mais ne permet pas une adhésion pleine et entière des autres segments de population, des couches populaires, etc. La Créolité comme identité produite en est un prolongement dans la mesure où celle-ci prend appui sur cette recherche de la différenciation, ou de démarcation identitaire, tout en ramenant cette identité dans un espace caribéen. En cela, la Créolité va plus loin, l'apport de l'Afrique après avoir été revalorisé, se trouve relativisé. Mais lorsqu'il s'agit de la filiation identitaire, EP pointe le phénomène de minoration de l'apport africain et des figures de l'Afrique. Le monde créole est associé à la modernité, à la création, tandis que le monde africain fait figure de monde en déclin, appartenant déjà au passé. En cela, la Créolité participe de la coupure, du détachement des Guadeloupéens avec leur partie africaine. Ce lien à l'Afrique, comme figure-refuge, est tout simplement évacué par la production d'une identité propre et valorisante.

Mais tenter de saisir le processus du « mélange », celui de la fusion en matière de cultures, soulève davantage de difficultés, essentiellement de deux ordres. Le premier découle des limites que présentent le vocabulaire employé pour nommer ces processus culturels. Le second est d'ordre conceptuel. L'anthropologue et médecin J. Benoist, dans un article paru en 1996, tente de mettre en évidence les connotations et dénotations des termes « métissage », « syncrétisme », « hybridation » ou encore « créolisation ». Il y explique que les termes « métissage » et « hybridation » appliqués en sciences sociales ont été empruntés au vocabulaire de la biologie. L'hybridation est définie comme *« une fécondation qui ne suit pas les lois naturelles »* (1996 : 8), tandis que,

> *« Le terme de "métissage" lorsqu'il est utilisé hors du domaine bio-logique n'est pas, comme on tend à le croire, une métaphore directe-ment puisée dans biologique : "métissage" est la pensée sociale de l'hybridation. L'emploi du terme "métissage" introduit subrepticement cette pensée, qui s'infiltre dans la désignation de langues, de cultures, de sociétés comme "métisses"; le terme porte en lui comme autant d'impuretés toutes les images issues de l'hybridation. » (1996 : 11).*

Ces deux termes sous-tendent donc la séparation des entités entrant en contact et la présence d'une certaine forme de pureté antérieure au processus désigné, pureté détruite par ce dernier. Selon cet auteur, le terme « syncrétisme », utilisé en premier lieu pour désigner des cultes, véhicule également les idées *« d'altération de formes pures »*, de *« perte d'identités »* ou encore de *« reconstructions hétéroclites » (ibid. : 12)*. Penser le mélange, implique l'élaboration d'une forme de pureté.

J. L. Amselle, dans un ouvrage paru pour la première fois en 1990, s'interroge sur la notion de métissage qui est, selon lui, *« inséparable d'une problématique des substances » (2010 (b) : 24)*. Le métissage, dans cette optique comme dans la précédente, nécessite des entités « pures » qui se mélangent. Or, explique-t-il, toutes les cultures et les identités se construisent en empruntant certains éléments à

d'autres ensembles les réinterprétant et les intégrant à elles-mêmes, ce qui renvoie l'idée de pureté originelle à un avant sans cesse repoussé dans le temps. L'idée de mélange n'efface pas l'idée de pureté, bien au contraire, elle la suppose comme préalable. Les notions de métissage, de mélange culturel et donc d'hybridité et de syncrétisme, seraient intrinsèquement liées à la question de la pureté et des origines. Les références extérieures formant le noyau de cette culture guadeloupéenne sont réactivées sans fin, plusieurs siècles après que ces fragments de populations aient quitté ces espaces. Les références à l'Afrique, l'Europe, les Amériques et l'Asie ne correspondent plus tellement à des identités qui auraient migré et seraient réactivées et réaménagées sur un nouveau territoire, à des identités diasporiques ou voyageuses. L'identité *nèg* qui s'est formée en Guadeloupe pendant la période servile, n'est pas le prolongement des identités africaines mais une création identitaire émergeant du nouveau contexte plantationnaire. Même s'il a eu des prolongements à travers ces migrations, les identités indiennes, européennes, africaines, caribéennes, syro-libanaises, etc. s'élaborent dans ce contexte et dans les rapports de pouvoir particuliers qu'elles entretiennent entre elles. La question des origines est vécue de façon problématique, c'est cela qui cultive cette conception du mélange, du métissage ou de l'hybridité. Cette revendication du tout appelée hybridité paraît naître de l'obsession des origines, du conflit originel, débouchant sur l'impossibilité d'endosser pleinement les identités assignées mais aussi de les rejeter totalement.

Après avoir dégagé certaines implications de l'utilisation de termes renvoyant au mélange, par opposition à la pureté, J. Benoist défend l'emploi du terme « créolisation » appliqué à ces sociétés.

> *« À la différence de "métissage" ou de "syncrétisme", ce n'est pas un message qui renvoie à un péché originel, à une impureté fondatrice. Au contraire, il porte en lui des représentations positives : il décrit un processus et non un état; il n'insinue aucune négativité quant à son éventuel point de départ ; il inverse les centres de référence. La référence identitaire change alors de signification. Le multiple n'est pas une tare, il est une source; le fluide n'est pas une impossibilité d'être, il en est la modalité, et la condition... » (ibid. : 19).*

Ce terme renvoie à un contact culturel constructeur et fondateur, évacuant dans le même temps, toute idée de dégradation culturelle et identitaire.

Cependant, l'emploi de ce terme a tendance à reléguer au second plan une dimension importante de ce « mélange », à savoir la nature des relations entre les différents répertoires. Cette culture composite ne correspond pas à la fusion de divers éléments donnant lieu à une entité unifiée dans laquelle il ne serait pas pertinent de déceler telle ou telle origine. Elle renvoie davantage à la coexistence de divers éléments agencés dans une dynamique conflictuelle empêchant leur fusion, sans autonomie les uns vis-à-vis des autres. C'est la distinction entre divers répertoires qui nous

amène à penser l'hybridité ou le syncrétisme. Il s'agit donc moins d'un mélange que d'une relation conflictuelle et instable entre des éléments identifiés comme étant d'origines diverses.

La Créolité comme produit identitaire semble avoir engendré ses propres limites. Une définition des cultures créoles comme reconstruction à partir de différents univers culturels relègue au second plan les conflits de pouvoir qui traversent les relations de groupes, les problématiques et les enjeux de la formation d'identités de groupes. Cette conception semble faire abstraction des agencements de ces répertoires et des différentes façons dont ils ont été appropriés. D'autant plus que ces répertoires ne sont pas complets, ils ne se présentent pas sous la forme de systèmes culturels entiers, mais plutôt comme des bribes inégales ne pouvant fournir de totalités. Aussi certains répertoires sont plus vastes que d'autres, mais aucun ne présente de système global qui pourrait se suffire à lui-même et s'autonomiser des autres. L'hybridité guadeloupéenne est une composition possible d'éléments distincts, disparates et inégaux, ne fournissant pas de modèle reproductible pour tous ni en toute situation. Comment alors envisager les phénomènes de fusion partielle et inégale et de composition à partir d'éléments culturels préalablement rattachés à d'autres ensembles culturels ?

B. Fusion et co-présence des référents culturels

Lors de notre entretien, Brother Jimmy m'a fait part de sa conception des identités. Son point de vue permet de comprendre comment peuvent s'envisager les identités antillaises :

BJ : « Moi je me définis plus comme un panafricain. Et par rapport à ce que les États-Unis mettent en avant, ça dépend où. Euh, dans la Caraïbe quand même, euh, l'africanité est très présente, plus que la Créolité d'ailleurs, dans la Caraïbe. La Créolité est très présente en Guadeloupe Martinique, et la Créolité des fois ils, pas des fois, trop souvent au goût d'Aimé Césaire d'ailleurs, trop souvent ils mettent la Créolité contre l'africanité, beaucoup de gens me disent : je suis créole, je ne suis pas africain. Mais il ne faut pas oublier au départ ce qu'est un créole. Un créole au départ c'était un Blanc, qui vivait en Guadeloupe et qui ne vivait pas en France, et ce sont ces Français qui ont dit que c'étaient des Français créoles, ils les ont appelés des Créoles[92]. Et tu connais notre histoire, donc quand nous revendiquons notre créolité, nous la revendiquons bien, il ne faut pas être en porte-à-faux avec notre histoire. Donc c'est pour ça que moi, personnellement, je ne suis pas sur la Créolité, je suis

[92] Le terme « créole » est polysémique et très incertain quant aux réalités qu'il recouvre, permettant de multiples utilisations et interprétations. Selon le dictionnaire Larousse 2005, un(e) créole est une « personne d'ascendance européenne née dans les anciennes colonies de plantation ». Ce terme semble pourtant peu utilisé dans les territoires anglophones et hispanophones. Dans l'ouvrage de Poyen de Sainte-Marie publié en Guadeloupe à la fin du XVIII° siècle, le terme « créole » s'emploie aussi pour les populations d'ascendance africaine nées dans les colonies. Aujourd'hui, ce terme s'emploie, en français, pour tout ce qui relève des sociétés qui se sont construites sur le modèle de la plantation, hormis les États-Unis où le terme s'emploie pour les territoires comme la Floride, marqués par l'influence française et caribéenne. Il est donc très vaste et est davantage utilisé en référence à une naissance sur un territoire donné, qu'à un mélange culturel, y compris sous la forme « Créolité ».

plus sur l'africanité, je suis panafricain, moi Jimmy, ça veut dire que, c'est simple, je suis un Guadeloupéen d'origine africaine, je suis un Haïtien-guadeloupéen, d'origine africaine et de nationalité française. C'est clair dans ma tête. Tu comprends ? Ça veut dire que si politiquement la France n'avait pas colonisé mon pays, je serais guadeloupéen tout court, donc caribéen, je suis toujours caribéen dans ma géographie, dans ma culture, je suis un français politiquement, culturellement je ne suis pas français, géographiquement je ne suis pas français, tu suis ? Historiquement je ne suis pas français, politiquement oui et je respecte ça ! Je n'ai pas le choix, je ne le dénigre pas, je ne le mets pas en avant, je le respecte. Mais si demain matin ils me disent : Jimmy voulez-vous que la Guadeloupe soit autonome ? Je lutterai pour que la Guadeloupe soit autonome, avec les armes d'autonomie, c'est-à-dire les armes économiques, environnementales, politiques pour être une vraie nation autonome, pas une autonomie sous perfusion. Donc inutile de dire que c'est valable aussi pour l'indépendance.»

Brother Jimmy illustre ici parfaitement le décalage entre Négritude, ou plus largement africanité, et Créolité. Les deux concepts ne se situent pas sur le même plan. Nous avons vu que la Négritude présentait une identité comme le produit de l'histoire et des rapports de groupes. La Créolité, quant à elle, ne peut être envisagée comme un produit, un résultat. Elle est essentiellement une manière de procéder, un processus et la polysémie du terme contribue à brouiller les tentatives de définitions. Ce processus est une façon d'opérer un tri et un agencement concernant les divers éléments qui sont appropriés, adaptés, intégrés dans une culture. Mais parler de syncrétisme ou d'hybridité comme produit revient d'une part, à masquer les relations de pouvoir qui agencent les différents répertoires culturels, c'est-à-dire le processus lui-même, et d'autre part à nier l'existence de ce phénomène dans toute culture. Ainsi, Brother Jimmy met en avant son africanité comme identité produite intégrant sans les dissoudre, différentes composantes haïtienne, guadeloupéenne, africaine et française. Mais ce n'est pas parce qu'il n'a pas cité la composante indienne ou encore amérindienne qu'il n'est pas conscient qu'il puise aussi par moment dans ces répertoires. La culture guadeloupéenne et les identités culturelles qu'elle contient ne se démarquent pas par leur capacité à puiser dans les différents répertoires, mais par le résultat particulier de ce processus.

De plus, Brother Jimmy prétend que si la France n'avait pas colonisé son pays, il serait simplement guadeloupéen. Cette proposition peut être interprétée de deux manières. Soit celui-ci donne le primat aux personnes d'origine africaine comme s'ils étaient les premiers arrivants ou les *indigènes*, ce qui est faux ; soit celui-ci sous-entend que si la colonisation de la Guadeloupe avait été faite par une autre puissance européenne, ils seraient probablement aujourd'hui indépendants, comme

un certain nombre de pays caribéens. Dans les deux cas, la France, et ce qui s'y rapporte, est éjectée de ce qui est pensé comme guadeloupéen, comme si celle-ci était extérieure alors qu'elle est à l'origine de la société guadeloupéenne. Il n'y a plus alors seulement primauté de l'élément africain dans une identité créole, il y a expulsion de l'élément français, comme si celui-ci s'était greffé à quelque chose de préexistant, imposé dans une identité déjà construite.

Enfin, BJ prétend que l'africanité, le fait d'accorder la primauté à l'apport africain dans les cultures des Amériques, est plus prégnante dans les espaces anglophones que francophones qui privilégient la créolité de leurs cultures. C'est un constat que partage F. Reno dans son article « Des îles à l'illusion identitaire ou l'invention de la Caraïbe », pour qui :

> *« L'idée que l'héritage africain constitue « la centralité unificatrice » d'une culture caribéenne est également défendue dans certaines approches anglophones du processus de créolisation ; contrairement aux francophones qui en font une tresse irréductible à ses composantes. La notion de créolisation, censée illustrer la formation de la culture caribéenne, divise les entrepreneurs de caribéanité. » (1997 : 10).*

Cet auteur présente deux conceptions du processus de créolisation : le syncrétisme, aboutissant à « l'intégration sociale », à la fusion des populations en contact et la théorie des *« sociétés plurales où les segments d'origine européenne et africaine auraient leurs propres logiques et institutions culturelles » (1997 : 11).* Ainsi la créolisation peut être perçue comme la relation ou la séparation des identités, c'est-à-dire comme leur fusion ou leur coprésence. F. Reno se demande alors, sans y apporter de réponse : *« Quel rôle accorder à l'universalisme culturel français et au différentialisme britannique dans l'invention de la caribéanité ? » (1997 : 13).*

C'est une question qui mérite d'être posée car le modèle de la Créolité est apparu au moment même où l'assimilation culturelle et politique des Antilles françaises a permis au répertoire français de surpasser largement tous les autres. La fin des années 1980 a vu apparaître simultanément le déclin des organisations indépendantistes, l'essor de mouvements de promotion des cultures locales et celui de la Créolité. Mais ce fut également une période de transition sociétale, d'urbanisation intensive et plus globalement de généralisation des modes de vie occidentaux. Cette revendication identitaire basée sur le mot d'ordre « nous sommes tout à la fois », a permis entre autres de revendiquer son « avoir français ». C'est un peu l'idée évoquée par A. Jeangoudoux :

> *« Si je refuse de voir cette dualité, ce conflit, je lui dénie une quelconque réalité, je nie l'histoire et le social tels qu'ils se déroulent ; j'invente, sous un mode obsessionnel, une forme nouvelle d'être : l'antillanité qui, cela dit, a l'avantage de bénéficier secondairement des avantages des deux premiers niveaux de simulacres social et historico-politique. » (2004 : 21).*

Le conflit dont il est question pour cette auteure, oppose l' *« être nègre »* à l' *« avoir français » (2004 : 21)*, ou l'existence collective à la projection individuelle.

Le syncrétisme comme produit n'est pourtant pas l'apanage des francophones, des concepts comme la « double conscience » de W. E. B. Du Bois, ou l'« hybridité » de P. Gilroy attestent de la présence de telles conceptions identitaires dans les débats anglophones. Et nous avons vu que ce modèle n'est pas non plus unanimement partagé en milieu francophone. La question de F. Reno pourrait alors être reformulée ainsi : le modèle de la fusion découlerait-il d'une plus grande proximité avec le centre dit occidental, que le modèle de la coprésence des groupes et des éléments culturels ?

P. Gilroy, dans son ouvrage *L'Atlantique noir, modernité et double conscience* (2010), oppose le modèle du syncrétisme ou de l'hybridité comme résultat, à l'essentialisme ou l'authenticité qu'il emploie comme des synonymes renvoyant à une forme d'ethnicité. Or, d'après ce que nous avons vu précédemment, l'essentialisme et l'authenticité ne sont pas synonymes. La recherche d'authenticité est une réaction culturelle face au changement social. L'authenticité est donc mouvante car produite par l'histoire et les relations de groupes. Cette recherche d'authenticité ne postule pas l'essentialisme des cultures, elle tente en permanence de la créer, contrairement à l'essentialisme qui postule son existence et sa pérennité. C'est en somme, toute la différence résidant entre A. Césaire et M. Garvey dont les postures, si elles se rejoignent en certains points, diffèrent totalement de par les idées qu'elles postulent. De façon schématisée, pour ces deux auteurs le « Noir » existe, mais pour le premier celui-ci est le produit de l'histoire, pour le second, il précède l'histoire.

Le second point sur lequel il importe de réfléchir quant à la pensée de Gilroy, est l'opposition entre hybridité et authenticité qui reproduit l'antagonisme entre Créolité et africanité ou encore entre fusion et coprésence. L'hybridité n'exclut pas l'authenticité. La première est une façon d'intégrer, de s'approprier et d'aménager des éléments culturels tirés d'autres ensembles culturels qui se sont eux-mêmes construits sur des emprunts et adaptations d'éléments extérieurs. Tandis que la seconde est une réaction qui consiste à élaborer des traits culturels propres. Comme nous l'avons vu à propos de l'artisanat guadeloupéen, l'authenticité peut se créer dans l'hybridité. Ce procédé de composition à partir du divers n'aboutit pas forcément à une fusion ou à un mélange, le résultat de ce processus dépend davantage de la configuration des relations de pouvoir entre les groupes. Ainsi la créolité/hybridité et l'africanité/authenticité ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

Dans la réalité des processus d'identification, il semble au contraire que ces deux modèles se

conjuguent de façon originale. Lorsque j'ai demandé à BJ quel était le public des documentaires B World Connection, traitant du « monde noir », et du jeu télévisé B Game, portant sur l'histoire et les cultures d'origine des différents segments de population, celui-ci a débuté sa réponse ainsi :
« Tout le monde ! C'est ça qui est beau. Ça c'est notre grande victoire ! Quand je vais au Gosier [côte sud de la Grande-Terre], quand je vais à la Marina [port de plaisance de Pointe-à-Pitre], quand je vais dans différents endroits où il y a une grande population blanche, ils me disent : mais continuez vos émissions ! Continuez c'est super on apprend beaucoup de choses, et ça nous fait plaisir ! Non, les rares personnes des fois qui ne sont pas contentes c'est les *Nèg*. Quand j'ai fait B Game, c'est tout bête, tu ne peux pas savoir c'est en route depuis des mois, le nombre de coups de fil d'Indiens de Guadeloupe que j'ai déjà reçus, parce qu'ils disent : merci. Ils me disent : bo ! Ils parlent avec moi mais je sais qu'il y a une équipe derrière moi. Nous les revalorisons, leur histoire, leur culture c'est aussi à nous. Les Indiens sont des Guadeloupéens, si je suis fier d'être guadeloupéen, comment je pourrais être fier d'être guadeloupéen, même si je suis d'origine africaine, j'ai des Indiens qui vivent dans le même pays que moi, qui sont guadeloupéens comme moi-même et je ne connais rien d'eux ? J'ai des Libanais qui sont guadeloupéens comme moi-même et je ne connais rien d'eux ? Et vice-versa, et des *Blancs-pays et cetera*. Moi c'est pour ça que je lutte, je lutte pour que chaque personne défende sa culture, et justement, vulgarise sa culture. C'est-à-dire que j'ai envie que les Libanais au contraire défendent leur culture, n'oublient jamais leurs racines, n'oublient jamais leurs plats culinaires, n'oublient jamais leur histoire pour qu'ils les partagent avec moi ! Ça me rend plus fort »

Dans cet extrait BJ présente une vision du corps social segmenté selon des *origines* et des cultures distinctes. Chaque segment « ethniquement différent » est porteur d'une culture propre. Il y a donc équivalence entre des traits phénotypiques, culturels et des origines géoculturelles qui remontent à plusieurs générations. Ainsi, cette perception du social s'apparente au modèle de la coprésence. Il parle également d'un échange qui ne peut se faire qu'au moyen de la différenciation. Plus loin dans la réponse qu'il m'a fournie, il parle d'un ami d'enfance, qu'il considère comme un « frère », un Syro-libanais. En fait, dans cette perception, nous ne sommes ni vraiment dans la fusion, ni vraiment dans la coprésence. Il s'agit davantage d'une porosité partielle entre divers éléments, un entre-deux vis-à-vis de ces deux modèles. Lorsqu'il dit « *leur* histoire, *leur* culture c'est aussi à nous » en parlant des *Zendyen* (Indiens), BJ combine le modèle de la séparation et celui de la fusion.

Pour mieux comprendre cette idée, il convient de se pencher sur deux discussions. Un jour du mois de juillet 2012 je me trouvais en compagnie de J, un *chaben* se considérant comme *nèg*, dont le père est *chaben* clair et la mère, plus foncée, présente des traces indiennes dans son phénotype. Nous

avions reçu la visite d'un de ses cousins. Ce que l'on nomme « cousin » en Guadeloupe est une personne rattachée au groupe familial par le sang ou par alliance pouvant être très éloigné de la famille nucléaire. Ce cousin se considère comme un *Zendyen* et est considéré comme tel ou comme un *Bata zendyen*[93], issu de mélanges à divers degrés de *Nèg* et de *Zendyen.* Il semblait très heureux de retrouver son cousin perdu de vue depuis des années. En passant un bras sur l'épaule de J, il s'adressa à moi avec un large sourire et un brin de fierté dans le regard : *Tu vois, ça c'est les Antilles ! Y a plusieurs races dans la même famille.*[94]

Parallèlement à cela, lors d'une visite guidée de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre au mois de janvier 2011, un couple de touristes métropolitains a demandé à la guide combien il y avait d'Indiens en Guadeloupe. Ce à quoi elle a répondu, appuyée par une jeune professeure d'allemand guadeloupéenne qui suivait la visite : *Il est impossible de le savoir parce que la plupart sont mélangés au reste de la population*. Ceci n'exclut pourtant pas le fait que ces deux jeunes femmes puissent reconnaître ce qu'on appelle un *Zendyen* en Guadeloupe quand elles en identifient un.

Ces façons de percevoir le corps social revoient au fait que la distinction des phénotypes tient à l'interprétation d'une multitude de détails physiques (couleur et texture des cheveux, couleurs et formes d'yeux, traits du visage, longueur de cils, pilosité, forme morphologique, etc.). J'ai moi-même mis plusieurs mois avant de pouvoir reconnaître un *Zendyen* comme le font les Guadeloupéens. La distinction des phénotypes est subjective, d'autant plus que l'identité assignée ne correspond pas forcément à l'identité revendiquée, elle-même mouvante en fonction des milieux et des situations dans lesquels évoluent les sujets. Notons par ailleurs que lorsque ce cousin parle de « races », il fait référence à des phénotypes sans les relier à des caractères moraux, psychologiques ou culturels. Il utilise le terme « race » pour différencier des phénotypes, mais ne pense pas la séparation dans la mesure où ceux-ci se retrouvent au sein d'une même famille. Là encore, il n'y a ni réelle fusion qui aboutirait à de nouvelles identifications, ni réelle séparation. Comme dans l'exemple précédent, ces deux modèles sont combinés de façon ambiguë dans la représentation du corps social. Tout comme l'ethnicité ou l'africanité, qui forment comme elle des stratégies identitaires, l'hybridité relève autant des dynamiques de séparation que des dynamiques de fusion.

Aujourd'hui, et c'est probablement l'un des aspects de la globalisation culturelle, l'hégémonisme associé à l'Occident n'est plus aussi largement remis en question dans les modèles

[93] Littéralement : un bâtard d'Indien. Selon le système de classification traditionnel des « races », l'Indien se mélangeant au Noir régresse, en quelque sorte, dans la hiérarchisation raciale, puisque le Noir est celui qui se trouve au plus bas de cette échelle. C'est l'idée exprimée par ce qualificatif. Aussi, aujourd'hui, ce terme a perdu sa connotation péjorative et qualifie une personne pouvant se rattacher à la fois aux groupes *nèg* et *zendyen*.

[94] Nous discutions en créole.

identitaires « noirs ». Un extrait de l'entretien avec le documentariste Brother Jimmy éclaire particulièrement ce fait : « nous montrons tout ça, des personnages contemporains, qui apportent leur aide, en tant que *Nèg*, donc naturellement comme ils sont *nèg*, ils apportent de l'aide aux *Nèg*, et à l'humanité. Tu suis ? Et je te donne un exemple très précis, Cheik Modibo Diara[95], beaucoup de gens ne le connaissaient pas avant que nous fassions B World Connection, ce mec, c'est le mec qui a inventé la sonde pour permettre d'aller sur Mars, la sonde Passfender. Et ce mec c'est un Malien, du Mali, né au Mali, élevé par quatre mamans, puisque sa famille était polygame, ce mec a été élevé dans la tradition malienne, c'est un Bambara. Et ce mec est devenu fort, il est descendu en France. En France, qu'est-ce qu'ils lui ont proposé comme travail quand il était étudiant ? Manutentionnaire électricien ou manutentionnaire autre chose. Le mec a dit non, il est parti aux États-Unis, a continué ses études, et il s'est retrouvé à la NASA, et le mec a fait cinq missions en quinze ans ! Et renseigne-toi, à la NASA ils te disent une personne qui fait cinq missions en quinze ans y en n'a pas dix, y en n'a pas cinq, cinq missions en quinze ans il faut que tu sois surdoué, il faut que tu sois très très fort ! Parce qu'il y a des gens qui font cinq missions en vingt ans, en trente ans. Et ce mec t'explique que lui du Mali, il calculait comment il allait faire voyager la sonde pendant des années, et arriver sur Mars à telle heure, telle minute, et telle seconde ! Et ce mec est *nèg*, du Mali, donc ça veut dire que tous les clichés tombent, tous les clichés : oui les Africains sont plus bêtes que les autres, oui l'Afrique pauvre, oui mais quand on est pauvre on n'est pas intelligent, oui mais l'Afrique n'a pas d'avenir, le mec a tué tout ça d'un coup ! Il est pas tout seul, tu as Philip Emeagwali[96], ils l'appellent le père de l'internet, nigérian, l'inventeur de l'ordinateur le plus rapide du monde, ce mec est un Nigérian. Où il est ? Il est aux États-Unis, dans une résidence surveillée, parce qu'ils sont obligés de le surveiller sinon ils vont le kidnapper, si ils le kidnappent, c'est un danger. Donc les États-Unis sont obligés de le protéger, et sa femme, prix Nobel de physique. Tu vois c'est ça que nous voulons mettre en avant. Et pour dire aux *Nèg* : attention, car c'est un autre cliché qui est très important, ils ont besoin de nous faire croire que nous sommes forts et que nous ne pouvons réussir rien qu'en sport et en musique, non ! Nous sommes forts dans le sport dans la musique, comme nous sommes forts en sciences, comme nous sommes forts en histoire, comme nous sommes forts en tout ! Il ne faut pas mettre dans la tête de nos enfants que les mathématiques, le français, l'histoire tout ça, c'est trop fort pour notre cervelle, et le sport, la musique, nous sommes faits pour ça ! Ça c'est un piège, et nous sommes

[95] Modibo Diarra est depuis 2006, président de Microsoft Afrique. Le 17 avril 2012 il a été nommé Premier Ministre du Mali. Il est également citoyen des États-Unis.

[96] P. Emeagwali a reçu le prix Gordon Bell qui récompense la recherche en informatique aux États-Unis en 1989. Il est reconnu en Afrique pour ses travaux de recherches, mais fait l'objet de polémiques au sein de la communauté scientifique internationale. Il a fait ses études supérieures aux États-Unis, par ailleurs, sa thèse de doctorat n'a pas été acceptée par l'Université du Michigan, et le magazine Sahara Reporters a publié un éditorial en octobre 2010, contestant la réalisation de ses travaux. Cf. Wikipédia. Son épouse, Dale Emeagwali, afro-américaine, a reçu plusieurs prix pour ses travaux en microbiologie.

enfermés dedans, donc B World c'est pour tout ça. »

L'argument égalitariste et universaliste tel qu'il est développé ici induit le fait que la reconnaissance de l'égalité des individus et des groupes passe par la démonstration dans le système de valeurs du groupe dominant. Le fait de réussir un parcours professionnel au sein de la NASA ou autre instance scientifique occidentale sert d'argument pour démontrer l'égalité de compétence d'un Africain (culturel) par rapport aux autres populations. Mais la perspective intégrationniste sert difficilement le groupe dans la mesure où le système de valeurs dominant est accepté comme garant de l'objectivité de jugement d'un individu. Le « Noir » valorisé incarne alors une figure répondant à la fois à une valorisation de la figure du *Nèg* et à la promotion de traits culturels associés à l'Occident.

Ce phénomène se retrouve dans bien des domaines, la figure du « Noir » occidental supplante celle du « Noir » africain, le même supplante l'autre dans l'argumentaire égalitariste. Cela révèle une certaine autonomie des modèles « noirs » en Afrique et dans les diasporas occidentales. L'élection à la tête de la première puissance mondiale de Barack Obama en 2009 a suscité, sur tous les continents un sentiment de triomphe ou de revanche prise sur l'infériorisation du « Noir » au sein de ces populations. Il a constitué, au moins dans les premiers temps après son élection, la figure du « Noir qui a réussi socialement ». En 2010, lors d'un séjour au Tchad, je discutais avec de jeunes Ndjaménéens de cet événement, ceux-ci m'ont alors répondu de façon unanime : *Mais Obama, il n'est pas noir !* Dans le système de perception des couleurs au Tchad, Barack Obama ne correspond pas à la catégorie « noire ». Ces jeunes, issus de la région du sud, l'ont davantage assimilé à un *Nasar*, signifiant en langue mongor un « Blanc » ou culturellement occidental. Notons que le mot est le même pour ces deux idées. Dès lors que l'on évacue l'élément « noir », ne reste alors que la promotion des valeurs de la culture dominante, du Président des États-Unis, ce qui n'a évidemment rien de contestataire ou d'identitaire. Ce détour permet de mettre en évidence le fait que, derrière la promotion du « Noir » selon les critères de réussite des cultures occidentales, il y a l'adoption de leurs systèmes de valeur, de leurs symboles de réussite et la reconnaissance implicite de l'universalité de leurs valeurs culturelles.

Le domaine musical offre une autre forme sociale de la référence au modèle dominant ayant valeur d'universel. Dans les années 1990 la production musicale états-unienne s'est industrialisée

donnant lieu à ce que l'on appelle communément le star-système. Le hip hop et le R n'B se sont développés dans l'objectif de la commercialisation de la musique à grande échelle dans et hors des frontières. C'est à ce moment que le *gangsta rap* naît et s'autonomise des autres branches du hip hop américain. Certains considèrent N.W.A (Niggaz With Attitude) comme le groupe pionnier du *gangsta rap*, pour J. Chang :

> *« l'essence de la séduction de N. W. A. résidait dans l'excès. Leurs poèmes célébraient les dealers, faisaient tourner les taspés, butaient les ennemis et assassinaient les flics. Aux chiottes la gratification différée, disaient-ils, prenez tout tout de suite. » (2006 : 401).*

Leurs intentions étaient de dire ce qui ne se disait pas, de parler de la vie en marge de la société, de la violence, des luttes quotidiennes, de son quotidien et de son quartier dans une *« esthétique de l'excès » (p. 400)*. Il s'agissait avant tout parler de sa réalité. Alors que le hip hop états-unien de cette époque était axé sur la condition des « Noirs », la conscience de leur peuple et de leur oppression, comme ce que prônait le groupe non moins controversé Public Enemy, le *gangsta rap* offrait une alternative nihiliste à ceux qui vivaient en marge de la société.

Pour comprendre la portée d'un tel style musical, il convient de s'intéresser brièvement à Tupac Amaru Shakur[97], 2Pac (1971-1996), qui fut l'un des pionniers et une figure emblématique de ce mouvement. La mère, le père, et le beau-père de 2Pac appartenaient aux *Black Panthers* et ont connu des périodes d'incarcération et de démêlés avec la justice. 2Pac grandit dans les idées des *Panthers* et prit conscience très tôt des tragédies que vivent ceux qui osent défier le pouvoir « blanc » comme du fait qu'ils soient des héros pour les leurs (Evil, 2005). Ses chansons, militantes, dénoncent la violence et la misère de la vie dans les ghettos, le racisme, l'injustice sociale, la violence policière, etc. Plus loin dans cet ouvrage, P. Evil présente une interview d'Elridge Cleaver, l'un des fondateurs et principaux anciens leaders des *Panthers* pour la chaîne PBS en 1996. Dans celle-ci, il compare Huey P. Newton, leader principal et fondateur du *Black Panthers Party*, à 2Pac. Selon lui, Huey est passé par une expérience de criminel et Tupac se distingue par sa révolte contre l'oppression. P. Evil explique que les *Panthers* se sont développés comme un *gang*, allaient recruter dans la rue, légitimaient la petite criminalité comme réponse à l'oppression du pouvoir en place, adoptaient des codes vestimentaires, *« une mystique de la force »*, *« une fraternité virile »* ; et lorsqu'au début des années 1970, Newton se met à l'alcool et à la drogue, sa « *Thug Life* » commençait :

[97] Son prénom provient de Tùpac Shakur II (1742-1781), chef d'un mouvement de rébellion au Pérou contre les colons espagnols. Il finit capturé, écartelé et décapité sur une place publique. Il est l'une des figures importantes des mouvements armés contre le pouvoir colonial en Amérique latine et son héritage a été repris par de nombreux révolutionnaires ultérieurs. Le nom Shakur a été choisi et adopté par ses parents qui, comme Malcolm X, souhaitaient abandonner leur nom d'esclave.

« À cette époque à Oakland les Panthers réclamaient leur commission sur tous les petits trafics du ghetto, extorquaient aux commerçants un « impôt de protection », n'hésitant pas à l'action violente, voire au meurtre, contre les plus récalcitrants » (Evil, 2005 : 343).

Tupac concentre en lui ces deux forces, celle du combat contre l'oppression du pouvoir « blanc », et celle du combat quotidien de la rue, de la violence, de la misère, de la drogue et de la désillusion.

En octobre 1995, 2Pac fût libéré de prison après huit mois, et quitta New York pour rejoindre la côte ouest et devenir la star du célèbre label *Death Row*[98] qui avait payé sa caution s'élevant à 1,4 millions de dollars, label très en vogue avec lequel Dr. Dre et Snoop Dogg étaient sous contrat. Contrairement à ces deux rappeurs pour qui le plaisir et l'amusement semblaient agir comme un moteur, 2Pac offrait à voir un autre versant du *gangsta*, celui du désespoir et de la violence (Evil, 2005 : 329-330). Le *gangsta rap* s'organise autour de deux pôles : celui de la survie dans un contexte hostile, de la misère, de la violence, inspiré de l'univers des ghettos et des gangs américains alors en pleine expansion ; et celui de la désillusion post-droits civiques ayant étouffé les idéaux des milieux populaires « noirs » sans amenuiser le sentiment de révolte envers le pouvoir en place. Ces deux éléments participent du nihilisme qui caractérise cette branche du hip hop. Tupac est l'homme qui a tiré sur deux policiers et s'en est sorti, il a reçu cinq balles dans le corps, dont deux dans la tête, et a survécu. C'est aussi le premier criminel incarcéré pour meurtre à être en même temps n°1 des ventes d'albums aux États-Unis, ventes qui continuèrent après sa mort avec la sortie de plusieurs albums posthumes (Evil, 2005 : 328). Le *gangsta rap* avait trouvé une légende à l'envergure de ses ambitions. C'est avec 2Pac que commença l'exhibition de l'argent généré par le *gangsta rap*, le luxe, la démesure. Le style était né, et se développa. Le *gansgta rap* a vite été médiatisé, la Californie produisait un nouveau style de hip hop, écouté dans tout le pays, et au-delà.

Quittant progressivement le domaine de la contestation sociale directe pour entrer dans celui de la célébration de l'argent, du pouvoir, des armes à feu, du sexe et du mode de vie des *hustler*[99], ce style musical a transformé des chanteurs vivant dans les ghettos de grandes villes états-uniennes en entrepreneurs multimillionnaires. Des personnages comme Jay-Z, Puff Daddy, Snoop Dog, 50 Cent ou Dr Dre constituent des modèles de réussite sociale fondée sur l'acquisition de richesses matérielles et la reconnaissance des pairs, selon la formule devenue culte, titre de l'album de 50 Cent, produit par Dr Dre et Eminem en 2003, « *Get rich or die tryin'* [100]». L'imaginaire véhiculé par le *gangsta rap* valorise l'adoption de valeurs dominantes de la société états-unienne et plus largement

[98] *Death row* signifie couloir de la mort. Le logo de ce label représente une chaise électrique.

[99] Le *hustler* est un petit escroc, un voyou indépendant, vivant au jour le jour, l'argent et la survie étant ses seules motivations. Il n'obéit à aucune norme sociale, contrairement au *gangster* qui observe un sens communautaire et un code moral. Le *hustler* vit dans une précarité extrême, en rupture sociale.

[100] En français : Deviens riche ou meurs en essayant.

occidentale, en utilisant des moyens contraires à cette morale, et bien souvent, à la légalité. La reconnaissance ultime, la célébrité et la richesse matérielle, implique une reconnaissance des pairs, mais aussi celle de la société dans son ensemble. Là encore, c'est la double reconnaissance qui est valorisée par ces « Noirs occidentaux ». Cette musique est contestataire, mais elle véhicule néanmoins des images de styles de vie pour lesquels ceux qui regardent l'Occident de l'extérieur, envient les Occidentaux. Le message véhiculé est à double sens, provoquant à la fois rejet et attirance.

Vers la fin des années 1990, le dancehall jamaïcain connut un mouvement similaire avec la naissance du *slackness,* branche célébrant la domination masculine et la violence sexuelle exercée sur le corps féminin comme corollaire de la masculinité. Dans son article « Masculinity and Dancehall », J. Brown cite Carolyn Cooper, pour qui les DJ (chanteurs) *slackness* :

> *« peuvent être vus comme représentant une confrontation souterraine et radicale de l'idéologie de genres patriarcale et de la morale pieuse de la société jamaïcaine fondamentale [...]. Le slackness, est une révolte métaphorique contre la loi et l'ordre ; une inversion des standards consensuels de la décence. C'est une antithèse de la Culture.*[101] *» (1999 : 7).*

Le dancehall, comme le reggae quelques décennies plus tôt, est une pratique musicale contestataire issue des ghettos des grandes villes jamaïcaines. La différence essentielle entre ces deux styles musicaux, outre la musique elle-même, est l'attitude adoptée par les chanteurs. Le reggae donne à voir des modèles pensés comme non-occidentaux, qui ouvrent un champ d'alternatives possibles. Tandis que le dancehall émerge d'une génération de Jamaïcains plus occidentalisés, qui invitent à participer, à leurs manières, aux cultures occidentales. Le dancehall, est plus particulièrement la branche *slackness* a été influencée par le hip hop américain et surtout le *gangsta rap*. Les échanges entre ces deux univers musicaux se sont faits très tôt par le biais des chanteurs et des migrants. Cela étant, certains chanteurs rastas de reggae utilisent à l'occasion, le son dancehall, tout en gardant les messages véhiculés par le reggae. Ce style est donc extrêmement varié.

Plus généralement, le style dancehall s'approprie et restructure des images globalisées médiatisées par la cinématographie états-unienne et asiatique (Zips, 2011). W. Zips explique :

[101] Texte original : « can be seen to represent a radical, underground confrontation with patriarchal gender ideology and the pious morality of fundamental Jamaican society […]. Slackness, is a metaphorical revolt against law and order ; an undermining of consensual standards of decency. It is the antithesis to Culture. » Cooper C. *Noises in the blood : orality, gender, and the vulgar body of jamaican popular culture*, London, Macmillan publishers, 1993. Cité par Brown (1999 : 7). Ma traduction.

« ce sont des pratiques politiquement incorrectes qui dominent : l'éloge de la virilité mise en scène dans les mythes du pionnier et du gangster qui irriguent les films occidentaux. Ceux-ci mettent en scène une arrogance, une attitude misogyne envers toute forme de « féminité », une homophobie obsessionnelle et leur violence « gratuite », une culture de l'excès, des menaces de mort contre tout ce qui prétend s'opposer à ce style de vie (notamment les informateurs de la police) ; sans oublier d'autres pratiques provocatrices comme le salut au canon, les pétards, la pyrotechnie, le vol à la tire, le harcèlement sexuel, etc. » (2011 : 127).

Le dancehall jamaïcain et le hip hop états-unien ont connu une évolution similaire avec la naissance du *slackness* et du *gangsta rap*. Tous deux étant des formulations de contre-cultures populaires, ils ont permis à des jeunes issus de milieux populaires de connaître une ascension sociale spectaculaire. J. L. Bonniol explique par ailleurs, à propos de la survivance de certaines représentations coloniales relatives à l'homme « noir » :

« Les « Africains-Américains » ont tendance à reprendre à leur compte ce thème de la « force » noire, ce qui débouche à l'heure actuelle sur l'hypermasculinisation de la culture « noire » aux États-Unis, dans un jeu de miroirs qui ne semble pouvoir prendre fin » (1995 : 199).

Nous assistons, là encore, à une appropriation et inversion d'un stigmate associé au *Nèg*. Dans le même temps, ces courants musicaux véhiculent des imaginaires de réussites sociales passant par une reformulation d'éléments extraits d'une culture occidentale et dominante. Certains de ces artistes de dancehall prêtent régulièrement leur image à des campagnes publicitaires de marques réputées internationalement, et exhibent des modes de vie matériellement inaccessibles à leurs publics. Ces deux styles musicaux correspondraient alors à des espaces dans lesquels des sujets dépossédés se construisent une forme de puissance sur l'autre, en partie au moyen de ses outils. La défiance, l'insolence et la transgression formulées vis-à-vis de la morale dominante exprimeraient ainsi des attitudes d'insoumission et de révolte.

En Guadeloupe, le dancehall est très répandu notamment auprès des jeunes générations, c'est un style très médiatisé et très pratiqué par de nombreux chanteurs locaux. Le public dancehall n'est pas totalement le même que le public reggae, et les lieux de diffusion sont plus ou moins distincts. Le dancehall s'écoute en boîte de nuit, sur les grandes stations de radios, les chaînes musicales, dans les *sound systems*, qui sont souvent distincts des *sound systems* reggae. S'il y a de nombreuses porosités entre ces deux styles, ils évoluent dans des univers relativement séparés, contrairement à ce qu'il se passe en France où il est fréquent dans les *sound systems*, de mélanger dancehall et reggae. Les images qu'ils véhiculent comportent des similitudes dans le fait de valoriser des identités « noires », d'exprimer des idées issues de milieux marginalisés ou de formuler des critiques sociales envers la

société, même si ce n'est pas toujours le cas. Mais elles comportent également des différences idéologiques significatives dans la mesure où le reggae véhicule des images très influencées par le mouvement rasta, tandis que le dancehall peut véhiculer des messages rastas, comme des images liées à l'univers du *gangsta rap* états-unien et du dancehall jamaïcain dont le *slackness* est la branche la plus médiatisée.

Le style vestimentaire du dancehall est assez proche de celui du hip hop américain, comportant certaines variations. Il est très commun parmi la population. Casquettes américaines, vêtements de marques très larges et colorés, bijoux imposants en or et/ou en cristaux blancs ou diamant, parfois faits sur mesure, pour les hommes, le port des *locks* est également souvent adopté, davantage que les tresses pour ceux qui ont les cheveux longs. Ce style de *locks* diffère quelque peu de celui porté par les rastas. Celles-ci sont faites par des coiffeurs et sont plus soignées et régulières que celles portées habituellement par les rastas. Les femmes, quant à elles, portent souvent des vêtements près du corps, colorés et très sexualisants, des bijoux en or imposants, des *locks* ou des tresses etc., ces styles vestimentaires se rapprochent de ceux arborés dans les clips vidéo. Mais les parures renvoyant à l'état d'esprit du *gangsta rap* ne s'arrêtent pas à l'habillement, les tatouages imposants pour les hommes comme pour les femmes, souvent sous la forme de lettrages et renvoyant à l'univers carcéral en font partie. Il est fréquent de voir des personnes, surtout des jeunes hommes, porter des tatouages « *Thug life*[102] » ou « *Only god can judge me*[103] », souvent associés à des croix chrétiennes. Ces slogans se retrouvent communément sous la forme d'autocollants de voitures, de tags dans les rues de l'archipel ou appliqués sur des vêtements et des bijoux. Le public est plus ou moins le même pour ces deux styles musicaux.

Le dancehall tel qu'il est médiatisé et/ou produit en Guadeloupe semble avoir ceci en commun avec le *gangsta rap*, la branche du hip hop la plus médiatisée et écoutée en Guadeloupe : ceux-ci véhiculent des images identitaires qui révèlent des façons de se positionner dans des relations de groupes traversés par des conflits de pouvoir. Ces deux formes musicales, auxquelles nous pouvons ajouter le reggae de façon différente, sont des expressions de reprises d'une partie du pouvoir symbolique que l'Occident, comme figure d'un système hégémonique et extérieur à soi, a pris. Toutes ces formes culturelles se nourrissent d'éléments dits occidentaux, renvoyant une contestation propre et particulière. La diversité des formes sociales de contestation dépendrait alors de la distance effective et idéelle entre ces acteurs sociaux et le centre dit occidental.

[102] Vie de voyou ou de violence.

[103] « Dieu seul peut me juger ». Cette phrase est par ailleurs le titre d'une chanson de 2Pac sortie sur l'album *All eyez on me*, en 1996, année de sa mort.

Ainsi, le modèle de la fusion des identités et celui de leur séparation ne constituent pas deux modes distincts de gestion de la production identitaire, deux façons exclusives d'envisager sa relation à l'autre. Ces deux modalités seraient mobilisées de façon conjointe dans la formulation d'identités « noires ». La problématique de la puissance forme l'élément central et commun à toutes ces productions identitaires et ces deux types d'attitudes, de postures et de stratégies identitaires, sont employées de façon alternative ou simultanée. La prévalence du modèle de la fusion semble augmenter à mesure que la proximité vis-à-vis du centre, en termes de styles de vie, d'idéologies et de valeurs, est prégnante chez les individus en question. Le modèle de la coprésence ou de la séparation, en revanche, semble augmenter à mesure que l'individu se situe hors de ce qu'il nomme l'Occident. C'est en combinant ces deux stratégies que les individus élaborent les repères culturels nécessaires pour se situer dans « l'ultra-périphérie » de l'Occident. Cette combinaison s'opère en fonction de la distance réelle mais aussi éprouvée vis-à-vis du centre, médiateur pour le sujet, de sa relation au monde. Il y a alors un choix d'identité qui s'effectue, sans cesse ré-élaboré car avant tout circonstanciel. La séparation et la relation seraient alors indissociables, parce que ces cultures se situent dans une marge, à la fois dans et hors de l'Occident.

Donc l'assimilation culturelle comme processus de rapprochement unilatéral et plus ou moins imposé de deux entités culturellement distinctes, s'accompagne de formes de distinction et de séparation entre les imaginaires et entre les identités. En tant que processus et système, l'assimilation de traits culturels sans intégration affecte les collectifs jusque dans leurs conceptions identitaires. Ces éléments sont toujours pensés comme autres, étrangers à soi, malgré leur adoption effective. Se positionner par rapport à l'autre en élaborant des identités consiste alors à mesurer l'écart que l'on présente vis-à-vis de lui. Par les processus de syncrétisme et de différenciation, les identités « noires » s'élaborent avant tout dans leurs rapports au « Blanc », à cette figure multiforme, cet Occident produit localement mais toujours plus ou moins envisagé de l'extérieur. Le conflit entre des groupes clairement établis s'est estompé avec la fin de la colonisation pour se métamorphoser en conflit entre des figures internes et transversales à la société. Pour approfondir cette réflexion sur les formes d'intégration et de séparation et envisager leurs relations complexes, il est maintenant nécessaire de se pencher sur les dynamiques d'unification et de dispersion du corps social.

Chapitre II : Promiscuité et distanciation, la relation et le conflit

I. Des dynamiques de dispersion du corps social

Les formes conflictuelles qu'une société présente informent sur la nature du lien social, de la relation à l'autre. Elles sont l'une des deux facettes des relations sociales. Dans la société guadeloupéenne, ces relations conflictuelles peuvent prendre une multitude de formes. Je m'intéresserai ici à quatre d'entre elles, opérant dans le quotidien des individus et recensées au cours de mon enquête.

A. Le non-dévoilement

La première forme que je présenterai ici est le non-dévoilement. Celui-ci peut prendre la forme d'une distanciation de l'individu vis-à-vis du collectif dans un contexte de forte promiscuité sans qu'il y ait véritablement d'hostilité ou d'antagonisme, ou bien le non-dévoilement peut prendre des formes plus conflictuelles.

Le non-dévoilement résulte d'une forte promiscuité sociale contrebalancée par un mouvement de délitement du collectif. Après notre entretien, K, d'origine alsacienne, m'a fait part de son expérience des relations familiales lorsqu'elle est arrivée en Guadeloupe en 2009 : *au début je ne savais pas où me mettre, et ça a été encore plus difficile pour ma mère quand elle était venue à Noël. Chez nous, dans les repas de famille on est tous ensemble, y en n'a pas qui arrivent, qui repartent, qui font leur vie à côté, qui s'absentent plusieurs heures. Ici, tu peux passer la journée dans un repas de famille sans parler à certaines personnes qui sont présentes aussi. On est ensemble mais on n'est pas ensemble, c'est particulier. Le fait qu'on se voit souvent, quand on se voit on prend moins le temps d'être ensemble. C'est assez déroutant au début.*

J'ai habité quelques mois dans un foyer en milieu rural aux environs de Morne-à-l'Eau (centre de la Grande-Terre). Celui-ci était composé d'une mère et de sa fille adulte. Nous avions toutes trois des emplois du temps très différents et vivions dans une relative autonomie. Pendant la semaine, les interactions sociales étaient assez réduites, le week-end était plus propice aux interactions. La mère

de famille, femme de ménage, partait le matin vers 5h30 du lundi au vendredi. Dans les premiers temps de notre cohabitation, je partais vers 7h45, puis vers 6h 30. Je trouvais tous les jours du café chaud dans la cuisine laissé par la mère. Sa fille, qui tenait un *lolo* se situant à environ trois cent mètres, où je prenais le car, prenait sa voiture pour s'y rendre vers 8h, dans le but d'éviter de croiser systématiquement le voisinage. Nous ne nous croisions donc que très rarement le matin. La mère rentrait généralement entre 10 h 30 et 13h, selon les jours. Elle cuisinait alors le repas du midi qui était près vers 13 ou 14h. Sa fille terminait la matinée à midi, rentrait en voiture, et sortait marcher pendant une heure. À son retour, elle avait l'habitude de prendre une douche et de faire sa lessive avant de s'installer dans la chambre ou sur la terrasse à l'arrière de la maison pour déjeuner. Sa mère déjeunait avant ou après en général, selon sa faim, devant la télé du salon ou sur la terrasse arrière. Lorsque je travaillais ou que je sortais, je déjeunais dehors et rentrais le soir. Et lorsque je restais à la maison, je déjeunais aussi lorsque j'avais faim. Chacune se servait lorsqu'elle le désirait, réchauffant son assiette au micro-ondes si besoin, et faisait sa vaisselle au fur et à mesure. Après déjeuner, la fille se reposait généralement avant de retourner travailler en voiture pour 15h. Pendant ce temps, sa mère faisait la sieste, regardait la télé, sortait ou recevait des visites. Cette femme passait souvent de longs moments au téléphone dans la journée avec des amies. Leurs échanges concernaient, la plupart du temps, les récits d'événements survenus à d'autres personnes de leur entourage. Lorsqu'elle recevait de la visite, les discussions s'orientaient également sur d'autres, ces personnes ne parlaient que très rarement d'elles-mêmes et parlaient plus facilement d'autres, de personnes absentes dans cette discussion, d'événements heureux ou malheureux, d'histoires drôles ou surprenantes. L'intérêt semblait se porter sur les commentaires et les réactions des personnes présentes à propos d'autres. Je rentrais le soir selon mes horaires. J'ai dîné quelques fois avec cette mère, mais généralement elle dînait seule avant mon retour. Sa fille rentrait vers 20h et ne mangeait jamais avec nous, soit elle avait déjà mangé, soit elle se faisait réchauffer une assiette qu'elle mangeait dans sa chambre. Elle passait ensuite la soirée dans sa chambre, ou ressortait de la maison. Nos interactions quotidiennes étaient souvent réduites à quelques mots échangés en se croisant dans la maison. Le week-end, nous avons déjeuné à table quelques fois lorsque la mère recevait de la visite. Nous passions un peu plus de temps ensemble à effectuer des tâches ménagères, à extraire de l'eau des cocos du jardin ou à regarder la télé sans pour autant beaucoup discuter. Habituellement, lorsque nous nous trouvions toutes trois dans la maison, nous n'occupions pas les mêmes espaces de vie.

S'il est fréquent que plusieurs générations vivent dans le même foyer ou à proximité, les modes de vie s'organisent pour préserver une certaine distance entre les individus. Habituellement, il n'y a pas véritablement de repas pris collectivement à table, ce qui constitue ailleurs un espace

quotidien d'interaction entre les différents membres du foyer. La fille utilise quotidiennement sa voiture pour des courts trajets, évitant ainsi les interactions permanentes avec le voisinage. L'idée de K, selon laquelle *on est ensemble mais on n'est pas ensemble*, correspond tout à fait à l'organisation de la vie quotidienne. Celle-ci s'organise pour tenter de préserver l'individu de la promiscuité du groupe. L'organisation de cette vie quotidienne est parallèlement très différente dans les foyers métropolitains que j'ai pu occuper. Les déjeuners sont habituellement pris dehors en semaine. Le soir et le week-end, les repas sont pris collectivement à table, les adultes partagent équitablement les tâches de cuisine et quand au moins deux personnes sont présentes dans la maison, l'isolement est plutôt rare. Ainsi les Métropolitains organisent leur vie quotidienne dans une même maison de façon plutôt collective, quand les Guadeloupéens organisent plutôt leur vie quotidienne autour des individus.

L'organisation de l'habitat obéit également à cette logique. Ordinairement, une maison donnant sur la rue comporte deux terrasses ou deux espaces de vie extérieurs. Le premier espace est situé devant la maison, il permet de voir et d'être vu de la rue et d'interagir avec d'autres individus sans que ceux-ci ne pénètrent dans l'espace de vie domestique. C'est la terrasse de façade, la *véranda*, qui est aussi l'espace intermédiaire entre l'extérieur et l'entrée principale donnant directement dans le salon. Le second espace extérieur se situe à l'arrière et s'inscrit dans l'espace de vie à l'abri des regards extérieurs. Celui-ci n'est pas investi de la même façon que l'espace situé à l'avant. Il est le lieu extérieur privilégié où l'on exerce une activité. Cette double fonction des espaces extérieurs, de montrer ou donner à voir, et de cacher ou de se préserver du regard extérieur, se retrouve dans de nombreuses pratiques quotidiennes et résulte du fait que le regard de l'autre est soit recherché par son aspect valorisant, soit vécu comme problématique quand il n'est pas recherché ou pleinement assumé. Le non-dévoilement traduit avant tout un évitement du regard de l'autre.

Pendant mon terrain, j'ai appris à vivre dans une promiscuité sans véritable intimité. Particulièrement en milieu rural, les individus de même voisinage se croisent quotidiennement sans pour autant entretenir des liens de véritable confiance ou d'intimité. On ne parle pas beaucoup de soi, on préfère parler des autres. On ne confie pas ses échecs ou ses problèmes personnels. Comme l'a dit J dans une discussion en juillet 2011 : *ici, on ne parle pas de ses échecs, si on passe un examen on ne le dit pas avant. On a appris à se méfier, de la malveillance, des commérages, de la sorcellerie. Si on réussit, les gens le sauront, mais sinon, seule la famille proche le saura. On ne parle pas de ses échecs de façon générale, et on étale la réussite. On ne montre que sa force, sa réussite, une image*

positive de soi[104]. La peur de se montrer vulnérable face à l'autre est liée à la peur de faire l'objet de commérages, des mauvaises intentions ou d'erreurs d'interprétation de l'interlocuteur. C'est la peur du jugement dépréciatif des autres, à l'origine du non-dévoilement, qui se manifeste par des comportements par lesquels on évite absolument de se montrer vulnérable, de faire parler de soi de façon négative. Dans ce cas, la promiscuité ne facilite pas l'intimité qui est contrebalancée par un sentiment de méfiance. L'autre est potentiellement hostile et pourrait user d'informations qu'il détient sur une personne pour lui nuire. Le regard de l'autre peut ainsi constituer une atteinte à la personne. C. Bougerol explique à ce propos qu'*« un interdit majeur porte sur le regard » (1998 : 28)*, et pourtant la jalousie nécessite le regard de celui qui envie comme de celui qui se pose en victime de la jalousie. Selon cette auteure, la condamnation morale et explicite du comportement d'observation de l'autre :

> *« dénonce l'excès d'intérêt pour la vie des autres, leurs projets divers, leurs histoires particulières au tout premier lieu desquels figurent les conflits. Mais dans les petites communautés, ou entre voisins dans les habitats plus importants, il est tout aussi difficile de ne porter aucun intérêt à l'autre que de se soustraire à son attention. Les gens sont obligés de se côtoyer. De cette intimité naissent des frictions. Pour éviter d'être accusé d'actions condamnables, ou de se laisser surprendre et de figurer comme perdant dans un conflit qui peut survenir, l'activité pragmatique la plus adaptée est d'avoir l'autre à l'œil. » (1998 : 28-29).*

La jalousie émerge de la promiscuité et de l'impossibilité d'échapper au regard de l'autre et aux relations sociales conflictuelles. Pour se préserver de ce regard, il convient donc de porter soi-même son regard sur l'autre, c'est ainsi que l'intrusion du regard de l'autre s'entretient indéfiniment.

Le non-dévoilement comme stratégie de fuite du regard de l'autre, révèle une certaine perception du social, cet ensemble d'autres, pensé sur le mode de l'invasion. C'est ce qui transparaît des propos que P a tenus lors de l'une de nos discussions informelles début 2011 : *l'insularité est quelque chose d'important ici, les informations circulent très vite, si y a un accident à Jarry, y a de grandes chances pour que tu le vois, ou tu en entendras parler. En France, si y a un accident à Lyon et que tu es à Bordeaux, tu ne le sauras pas, ou du moins ça ne te touchera pas de la même manière. C'est pareil pour tout, si tu as fait quelque chose à Basse-Terre, tu peux pas te cacher, tu pourras aller à Petit-Canal, mais tu n'iras pas plus loin, ton passé te poursuit, ta réputation aussi, tu ne peux pas fuir tes problèmes*[105].

Ce type de discours est très commun, et l'idée du proverbe « *Apatoudi kouri sé kaché ki tout* » (Ce n'est pas tout de courir – ou fuir – encore faut-il se cacher) est opérante dans les représentations

[104] La discussion a eu lieu en créole.

[105] Nous discutions en français.

et conduites des individus. Le poids du groupe sur l'individu, son pouvoir d'harmoniser ou de conflictualiser les relations sociales, engendre un fort auto-conformisme de façade. L'individu se plie aux normes sociales non pas forcément par adhésion morale ou par allégeance au collectif, mais surtout pour préserver son individualité face à l'intrusion du social. L'auto-conformisme dans cette société est bien souvent une façon de se préserver de l'emprise du social. Une calomnie, une mauvaise réputation, une condamnation morale ou une rumeur de la part de l'entourage, peut fortement influer les relations sociales d'un individu de façon plus ou moins durable. Ce qui est également vrai pour un éloge, une recommandation, une bonne réputation ou une reconnaissance morale. De façon positive ou négative, l'exiguïté du territoire et la promiscuité sociale favorisent le pouvoir que détiennent les individus qui entrent en interactions avec un tiers. Plus l'intimité de la relation est grande, plus l'individu a de pouvoir sur l'autre, ce dont il peut user ou non, et inversement. Se dévoiler devant l'autre lui confère un pouvoir sur soi. Le non-dévoilement devient alors une stratégie de régulation du pouvoir que les autres possèdent sur soi et consiste à cultiver une apparence derrière laquelle l'individu peut évoluer librement, en secret.

La problématique du pouvoir qu'exerce le social sur l'individu se manifeste par exemple dans le phénomène du mauvais œil : *Quand je te parle du mauvais œil, je ne te parle pas seulement de magie, les gens parlent, racontent des choses, déforment ce qu'ils voient ou entendent, et en fin de compte, ça crée un climat général de méfiance envers toi. On entend telle ou telle chose sur toi, et quelque temps après, tu te rends compte que les gens prennent de la distance, que telle et telle personnes sur qui tu comptais changent leurs attitudes. Et finalement, tes affaires ne marchent pas, y a beaucoup de couples qui se séparent comme ça. C'est pas qu'ils ont de gros problèmes au départ, mais c'est ce que les gens renvoient qui les décourage. Tu sais, il faut être fort pour vivre ici, il ne faut pas se décourager et donner raison aux gens, c'est ce qu'ils attendent, de nous voir tomber pour pouvoir dire : j'en étais sûr.* (discussion avec J, en français). Ici l'ensemble des autres est clairement envisagé comme hostile et doté d'un fort pouvoir sur le devenir de l'individu. L'idée non-magique du mauvais œil constitue le paroxysme d'une représentation du social liée à la contrainte comme exercice du pouvoir que celui-ci exerce sur les individus. L'idée de force chez l'individu est directement liée à l'adversité attribuée au social, et c'est cette adversité qui articule, bien souvent, les liens entre l'individuel et le collectif.

La médisance est un phénomène à la fois très répandu et fortement condamné au sein de la population. Cela se traduit de façons diverses, plus ou moins volontaires et explicites. Certaines formes sont aisément repérables comme celles attribuant aux autres, de façon générique, la jalousie et

l'hypocrisie, deux critiques sociales couramment formulées. Mais d'autres formes, probablement plus involontaires et moins explicites, peuvent également entrer dans ce cadre.

Le 30 juillet 2011, je marchai dans les rues de Vieux-Bourg (Morne-à-l'Eau) avec J. En passant devant une maison, nous avons dit bonjour à un couple de retraités se trouvant sur la terrasse de façade de leur maison, comme cela se fait habituellement. J a grandi dans les environs, avant de partir en France où il y vécut une vingtaine d'années. À ce moment, la nouvelle de son retour s'était répandue. Après ces brèves salutations, la discussion s'est engagée entre J et le couple :

L'homme : « J, c'est ça ? Le fils d'untel ?

J : oui,

L'homme : Tu la reconnais ? [il désigne sa femme]

J : non

L'homme : c'est unetelle »

La femme se tenant légèrement en retrait, s'avance en souriant pour nous serrer la main

J : « Madame unetelle, la dernière fois que je vous ai vu j'étais enfant,

La femme : oui, tu as bien grandi, tu es là pour combien de temps ?

J : Je suis là pour un moment, je répare la maison à côté d'untel [nom du voisin], en face du coiffeur,

La femme : C'est quelle maison ?

J : Untel [son nom de famille], celle du père d'untel [prénom de son père],

La femme : Tu es où ? Ah untel [nom du voisin], je vois. L'autre jour à trois-chemins[106], une amie m'a dit que sa femme est partie parce qu'elle a trouvé encore une fois son mari saoul, elle en a eu marre parce que ça arrive souvent,

J : mais c'est pas vrai, elle est partie avec les enfants en vacances, une amie à elle est venue la chercher.

L'homme : Ils sont en France ?

J : Non, je crois qu'ils sont en Guadeloupe,

L'homme : c'est une Dominicaine[107] cette dame... ?

La femme : Ah oui ? Elle n'en a pas l'air ».

J me présente alors au couple et la discussion s'oriente sur nous[108].

---

[106] Un trois-chemins est un carrefour à trois routes. Ici il est fait référence à un lieu se trouvant à quelques kilomètres surnommé comme tel en raison du carrefour à trois branches qu'il constitue. Parallèlement à cela, on dit quatre-chemins lorsque c'est un carrefour à quatre routes.

[107] L'appellation Dominicaine, s'appliquant aux ressortissants de Saint-Domingue est ici utilisé à la place de Dominiquaise (ressortissante de la Dominique). En créole et dans le langage courant en français, on utilise généralement le même terme (Dominicain(e)) pour les deux. La différence est faite entre les deux populations, l'une hispanophone des grandes Antilles, et l'autre anglophone des petites Antilles mais sous la même appellation. Dans ce cas, il est généralement précisé « de Saint-Domingue ». Dans les deux cas, il s'agit souvent de migrants économiques s'insérant dans les couches populaires de la population guadeloupéenne.

[108] Cette discussion a eu lieu en créole et français.

Cet extrait de discussion pouvant paraître anodin au regard des discussions quotidiennes de voisinage, recèle plusieurs éléments. Tout d'abord, les protagonistes ne s'étant pas vus depuis près de vingt ans, ont presque dès le départ orienté la discussion sur nos voisins. Il est donc question d'autres absents avant de parler de soi-même. Ensuite, la dame a cru et répété ce qu'elle a entendu, colportant une rumeur démentie par J. Cette rumeur n'est pas à l'avantage de la personne concernée et ne correspond pas à la vérité, elle peut donc être considérée comme une médisance. Et les rumeurs sont bien souvent médisantes. Dans ce cas, l'intentionnalité de la médisance est indéterminée. Ensuite, l'objet central de médisance rejeté (le départ définitif de la femme), restent des informations implicites qui ne sont ni validées, ni invalidées (le mari boit régulièrement outre-mesure et leur couple a certains problèmes). À travers cette rumeur médisante, il faut donc distinguer trois informations dont deux implicites. Et ce sont en réalité ces deux informations implicites qui forment l'essentiel du message transmis parce que ce sont celles qui restent une fois la rumeur démentie. Enfin, une fois cette rumeur démentie, l'échange d'informations sur ces voisins continue.

Donc dans ce cas, comme souvent, l'intentionnalité de la médisance reste difficile à démontrer. On ne cherche pas habituellement à entendre des rumeurs, ce sont elles qui viennent à nous. Il est donc impossible d'éviter d'en être le réceptacle. L'objet central d'une rumeur pouvant être vérifié ou invalidé, ce sont les informations implicites et sous-tendues par cette rumeur qui forment l'essentiel du message. Enfin, les stratégies de non-dévoilement ne sont pas imparables dans la mesure où ces rumeurs se nourrissent des incertitudes. C'est parce que plusieurs personnes ignoraient les motifs réels du départ de cette femme et de ses enfants que la rumeur est née et s'est développée.

B. Le sentiment d'instabilité

La deuxième forme de délitement du collectif que je me propose de présenter ici est le sentiment d'instabilité. Celui-ci se caractérise par la conscience qu'à chaque instant, tout peut basculer, que la stabilité n'est que provisoire voire illusoire. Le sentiment d'instabilité peut être assimilé à la peur de la chute ou de la défaite, mais aussi à la peur de l'agression, de la violence faite à son encontre. La violence dont il est question ici, se rapproche de la conception de G. Simmel pour qui la violence est *« un cas-limite »* du conflit (2003). Si le conflit implique au moins deux parties mises en relation et constitue un mode de gestion de cette relation, le but de la violence est tout autre dans la mesure où *« l'objectif est la destruction de l'autre » (Simmel, 2003 : 35).* La violence n'est donc pas, à proprement parler, la manifestation d'un conflit mais une tentative de résolution de celui-ci au moyen de la disparition réelle ou fictive de l'autre partie. Plusieurs exemples peuvent permettre d'aller au-delà de ce propos.

Le premier, et probablement le plus visible, est la forte médiatisation de faits de violence. France-Antilles se présente comme un quotidien d'information, même s'il s'apparente plus à un journal d'opinion. Au départ, celui-ci a été créé au moment de la départementalisation pour asseoir la légitimité de la présence française en Guadeloupe. Aujourd'hui il est le seul quotidien d'information de l'archipel. Il se vend un peu partout, dans les boutiques de presse, les boulangeries, les *lolo*, les station-services, et constitue bien souvent le principal vecteur de l'information locale en milieu rural. Les titres qui font la une du France-Antilles sont exposés quotidiennement sous forme d'affiches dans, ou devant, les points de vente du journal, de façon à pouvoir être visibles par le plus grand nombre.

J'ai relevé en 2011, plusieurs titres ainsi affichés. Lorsqu'un événement culturel, sportif ou politique particulier se déroule dans l'île, il fait généralement la une de ce quotidien. Mais quand aucun événement considéré comme majeur ne se produit, ce qui arrive fréquemment, les faits divers et les questions de société font systématiquement les gros titres. Voici quelques uns de ces titres : « Quand la violence s'empare de l'école », « Viol devant un bébé : 5 ans ferme », « Tuée par son ami d'enfance », « Sommes-nous condamnés à être obèses ? », « Coups de fusil à Petit-Bourg ». Les faits divers violents ou inquiétants font ainsi régulièrement la une de ce quotidien. En ce qui concerne les articles qu'il contient, des faits divers violents (agressions et tentatives d'agressions physiques, accidents, vols, banditisme organisé, etc.), sont rapportés quotidiennement. Ce quotidien accorde une large place à la violence de la société et a tendance à diffuser dans le corps social une violence médiatique qui y prend une place croissante.

Parallèlement à la médiatisation de la violence manifestée localement, la télévision guadeloupéenne qui comporte les chaînes françaises, des chaînes locales et dans la majorité des cas, des chaînes payantes via un abonnement au satellite, diffuse des images globalisées de la violence. Cela fait maintenant une dizaine d'années que les chaînes françaises diffusent presque quotidiennement des séries policières états-uniennes mettant en scène des meurtres violents, exposant des corps mutilés, banalisant et esthétisant des faits de violence. La cinématographie états-unienne et asiatique, fortement présente sur toutes ces chaînes, et dans une moindre mesure sur les chaînes locales qui ne diffusent pas beaucoup de films, véhicule elle aussi des images de violence sublimée, théâtralisée, banalisée. Les journaux télévisés également mettent en scène la violence de certains conflits réels dont le téléspectateur ne peut saisir toutes les complexités. La sur-médiatisation de la violence locale vécue ou médiatisée (rapportée), parallèlement à la banalisation de la violence non-

vécue, médiatique et globalisée, concourent à produire une analogie sémantique entre la violence telle qu'elle se manifeste en Guadeloupe, et telle qu'elle s'imagine au regard de l'univers médiatique. Pour M. Wievorka :

> *« Il y a là peut-être, un phénomène général, propre à la modernité contemporaine, de dissociation des registres. On peut penser qu'hier, la violence était plus qu'aujourd'hui enchâssée dans le social, le politique, l'affectif aussi. Mais surtout, on peut faire l'hypothèse qu'aujourd'hui, une tendance forte est à la séparation, la violence semblant devenir violence en soi, et n'ayant plus, ou moins qu'hier, à être articulée à la raison politique, au récit de rapports sociaux ou à la passion des affects. » (2005 : 135).*

Ce phénomène est particulièrement visible en Guadeloupe. Ainsi, depuis quelques années, et notamment depuis 2009, les phénomènes de violence en Guadeloupe font l'objet d'attentions particulières portées par des analystes, des journalistes, des personnes ayant des fonctions politiques et/ou administratives, et par l'opinion publique. Aussi, il est commun d'entendre que la société guadeloupéenne serait plus violente aujourd'hui qu'*avant*. Si les personnes qui peuvent affirmer une telle proposition sont nombreuses, personne n'identifie clairement cet *avant*. Sans doute parce que c'est davantage le sentiment d'insécurité et de violence qui a augmenté, la violence réelle semble, quant à elle, avoir changé de forme.

Comment pourrait-on prétendre que la société actuelle comporte plus de phénomènes de violence physique que la société coloniale ou esclavagiste, dans lesquelles le recours à la coercition et à la violence physique étaient des outils de régulation sociale parmi d'autres ? Ce que l'on constate n'est pas une augmentation réelle de la violence, comparaison qui pourrait sembler impossible à réaliser en raison du mode de recueil, essentiellement institutionnel, des données à ce sujet. D'autant plus que la notion elle-même de violence change selon les contextes historiques et socioculturels. De nombreuses pratiques violentes, et notamment la gamme des châtiments corporels exercés sur l'esclave, ayant été normalisées et/ou encadrées juridiquement par le passé, ne sont pas reproduites aujourd'hui. De plus, la comptabilité de l'activité policière et/ou judiciaire ne suffit pas à saisir les formes sociales de la violence dans une société donnée. Aussi, il semble davantage être question d'une augmentation généralisée du sentiment d'insécurité, de l'impression de vivre dans un monde plus violent, que d'une augmentation ou d'une aggravation réelle des faits de violence qui n'est pas mesurable.

Les images globalisées de la violence, c'est-à-dire les messages mis en récits et en images, esthétisés et suffisamment décontextualisés pour être diffusés au-delà du contexte culturel dans

lequel ils sont produits, alimentent la formation d'une violence imaginée. La violence, notamment physique, n'est plus directement inscrite dans le quotidien vécu des individus, elle les touche désormais davantage de façon médiatisée. Les individus ne sont plus systématiquement et directement objets, réceptacles de la violence. Ils sont davantage les destinataires des récits de violence. Le mélange des genres entre récits d'information de phénomènes de violence locaux, socialement et culturellement situés, et images globalisées de la violence, contribue à déconnecter de l'expérience la notion de violence.

Lors de mon terrain, j'ai beaucoup utilisé l'auto-stop pour me déplacer. Cela fonctionne assez bien. De nombreux automobilistes s'arrêtent facilement lorsque l'auto-stoppeur est une femme, en revanche les hommes ont bien plus de difficultés. Pourtant, les femmes en Guadeloupe ne font pas d'auto-stop, cela est considéré comme dangereux et ce sont surtout les Métropolitaines qui le pratiquent, même si elles ne le pratiquent pas en Métropole. La quasi-totalité des personnes qui m'ont prise en stop ont été parfaitement serviables et agréables vis-à-vis de moi, tout en me mettant en garde contre le danger potentiel que pouvaient représenter d'autres personnes qui conduisent des auto-stoppeurs. Toutes ces personnes, et elles furent nombreuses, se sont montrées bienveillantes à mon égard, même si je leur étais inconnue. Certaines n'ont pas hésité à faire de longs détours pour me déposer au plus près de ma destination. Pourtant, la grande majorité ne prêtait pas cette bienveillance à d'autres, qui comme elles, se seraient proposées de me conduire.

Cette attitude confirme un sentiment d'instabilité diffus dans le corps social. Ce ne sont pas tellement des personnes désignées ou des groupes stigmatisés qui sont ici désignés comme potentiellement violents, ce sont « les gens » de façon générique, les autres. « Avec tout ce qu'on entend à la télé, ce qu'on voit dans les journaux, il faut se méfier ! », m'a dit l'une d'entre elles, « je ne laisse pas une fille sur le bord de la route, on ne sait jamais ce qui peut arriver ! » m'a dit l'un d'entre eux. La plupart du temps, ces personnes qui se sont arrêtées m'ont affirmé l'avoir fait à titre exceptionnel, se méfiant des auto-stoppeurs. Et la plupart du temps, la raison invoquée de cette transgression à la norme était le danger qu'encourait une femme faisant de l'auto-stop. Donc si du point de vue de l'auto-stoppeur de nombreux automobilistes font preuve de solidarité et de bienveillance, du point de vue de ces automobilistes c'est le sentiment d'insécurité et de méfiance qui souvent, les amène à faire preuve de solidarité. La méfiance envers *les* autres s'accompagne ici de comportements solidaires envers *un* autre. Le sentiment d'insécurité agit comme une rumeur de la violence. Il s'inspire de la réalité, se diffuse par les échanges de paroles lors des interactions sociales, et propage un climat diffus dans le corps social qui appelle à des attitudes spécifiques. La méfiance,

l'idée que l'autre est potentiellement hostile et qui engendre des attitudes jugées adéquates, provoque parfois des comportements qui traduisent une volonté de resserrement du lien social, des comportements solidaires.

L'une des particularités d'un territoire exigu comme la Guadeloupe, réside dans le fait que la plupart des faits de violence à la personne répertoriés mettent en action des protagonistes ayant au préalable entretenu entre eux des relations sociales si courtes soient-elles. Les faits de violence dans lesquels la victime n'avait auparavant jamais vu son ou ses agresseur(s) sont relativement isolés. Il semblerait donc que la violence surgit souvent à la suite d'un différend survenu dans des relations sociales. Ceci incite à se pencher sur les relations sociales pour comprendre comment la violence s'y inscrit.

Lorsqu'il s'agit de comprendre et de mettre en récits les facteurs sociaux explicatifs de la violence, j'ai entendu deux principaux types de discours non-exclusifs l'un de l'autre. Le premier type attribue la violence à un phénomène de distorsion du lien social, et le second type à une forte promiscuité sociale. Cette rumeur de la violence que l'on retrouve chez des automobilistes qui m'ont conduite appartient au premier type et le discours qu'a tenu J, lors d'une discussion au mois de juillet 2011 également :

À mon époque c'était toute la famille, tout le quartier qui élevait les enfants. Quand on était enfants on allait dans les bois, on cueillait des fruits, on jouait, on pêchait. Aujourd'hui y a moins cet environnement familial et éducatif. Y a toute une génération qui a été élevée sans être éduquée et maintenant les gens se méfient des jeunes, de leurs propres enfants, de leurs neveux, des cousins. On leur a tout donné pour pas qu'ils connaissent la misère de leurs parents sans rien leur demander en retour. Alors tout ce qu'ils ont, ils considèrent ça comme un dû ! Et on leur fait pas de place dans la société, ils ont pas de formation, y a pas de travail. Avant y avait pas de chômage, pas de désœuvrement, y avait toujours quelque chose à faire pour gagner un peu d'argent.[109] Là encore, le délitement du lien social est invoqué comme l'une des caractéristiques du temps présent dans lequel la violence contemporaine apparaît. Ce genre de discours explicatif élabore un récit autour de l'influence des styles de vies urbains qui ont récemment émergé dans les styles de vies en milieux ruraux. Les changements sociaux apparus ces dernières années auraient créé un contexte d'émergence de nouvelles formes de violence urbaine, caractérisées par une impression de délitement du lien social propre à la vie urbaine et d'exclusion sociale. Ce discours relève d'une approche diachronique de la violence. Le groupe semble perdre de sa substance, apparaît alors une forme de nostalgie vécue

[109] Nous discutions en français.

ou imaginée d'un temps révolu de relatif apaisement social. L'isolement des individus allié à un sentiment de frustration et/ou d'exclusion auraient favorisé les situations de rupture de la communication, provoquant ça et là, l'irruption de la violence.

Le second type de discours s'illustre dans les propos énoncés par BJ lors de notre entretien : « Deux ans après [les événements de 2009] quasiment on en est au point de départ. Les prix n'ont pas arrêté d'augmenter, les prix c'est un foutage de gueule ! Les salaires, j'en parle même pas, les seules choses qui ont augmenté en Guadeloupe c'est le coût de la vie et le chômage. Et la violence. Et l'un ne va pas sans l'autre hein ! Il y a de la violence parce qu'il y a du chômage et parce que [le coût de] la vie augmente. Donc quand tu vois un garçon qui se ballade avec son dernier I phone, que ses parents lui ont donné alors qu'il est en cinquième ou en quatrième, il a déjà le dernier I phone, mais en cinquième ou quatrième il y a aussi un garçon qui lui, sa maman a juste de quoi manger. Et toi tu te ballades dans la cour avec ton I phone et tout, et toi tu es le fils d'untel qui a un grand magasin, une grande entreprise en Guadeloupe et qui paye mal les gens ! Comment veux-tu qu'il n'y ait pas de violence entre les deux jeunes ? Je condamne ça mais tout le monde se connaît en Guadeloupe, nous savons que tu es le fils d'untel qui exploite telle et telle personne. Et bien demain matin, si telle personne veut te mettre à l'amende elle te mettra à l'amende, parce que c'est le seul moyen de prendre sa revanche. Je condamne ça, mais c'est ça qui mène à la violence. »

Ici ce sont les fortes tensions sociales, que l'on ressent d'autant plus dans le corps social depuis 2009, alliées à une promiscuité des protagonistes potentiels d'un fait de violence qui sont invoquées. La perspective est synchronique et l'exemple donné présente une situation dans laquelle la communication entre les protagonistes du conflit (le père du garçon à l'I phone, décrit sous les traits du *pwofitan*, et la mère exploitée qui a juste de quoi manger) n'a pas lieu. La violence éclate alors entre deux parties (les enfants) qui jouent l'affrontement symbolique des parties d'un conflit social qui ne peut avoir lieu entre les protagonistes réels. Dans ce récit imaginaire, l'exhibition de l'I phone constitue une provocation : l'enfant donne à voir sa supériorité sociale par l'exhibition d'un signe extérieur de richesse, conformément au lien entre être et avoir précédemment développé. Par la suscitation du regard de l'autre, il provoque l'envie et le sentiment d'infériorité qui l'accompagne chez l'enfant qui déclenche un comportement violent. La violence correspond donc ici à une « revanche », à une réaction face à la provocation du premier. Être envié confère un pouvoir sur celui qui envie. Parce qu'il ne peut surpasser l'autre dans ce qu'il a et donc aussi en partie dans ce qu'il est ou représente, le recours à la violence constitue une tentative d'inversement du rapport de force, une prise de pouvoir sur l'autre. Ce discours explicatif convoque donc la promiscuité et l'inégalité comme

facteurs du recours à la violence.

Mais ces discours ne traitent que de la violence exercée par des personnes considérées comme des « jeunes ». Lors de notre entretien, K m'a fait part de certaines difficultés particulières qu'elle avait rencontrées dans l'exercice de son travail en Guadeloupe, la violence dans le corps social comptait parmi celles-ci :

« Moi j'ai constaté beaucoup de violence dans les différentes écoles où j'étais, euh, violence de la part des enfants, entre eux dans les cours de récréation et dès la maternelle dès trois ans et ça ça crée des difficultés dans les écoles parce que ça se retrouve même dans les classes. Ça par contre je pense que c'est, j'ai l'impression que c'est plus propre à la Guadeloupe, et que cette violence là on la retrouve dans les familles, les enfants nous parlent par exemple ils me disent euh : quand j'apprends ma récitation si je fais une faute j'me prends un coup d'ceinture. Donc tu vois la manière d'apprendre et la manière d'éduquer quand j'écoute les enfants c'est, le recours est très facile à la violence, donc ça c'est un problème parce qu'après quand t'as des groupes de trente enfants et que dès qu'y a un soucis ils se frappent dessus. Ça c'est une difficulté particulière, après euh, j'ai envie de te dire c'est dans les familles mais même à l'école, moi je suis tombée dans des écoles où, ben j'étais la seule enseignante qui frappait pas, donc si même le corps enseignant utilise cette violence pour éduquer, c'est logique quelque part que les enfants ben ils voient les adultes passer par la violence donc voilà ils font la même chose ! Ça c'est une difficulté à mon avis qui est propre à ici, et qui est peut-être culturelle ».

Cette jeune enseignante a constaté un recours « très facile » à la violence dans le processus d'éducation des enfants. Que ce soit de la part de certains parents, de certains enseignants, entre les enfants eux-mêmes, l'usage de la violence semble être un outil de résolution d'un conflit plutôt courant, tout du moins qui se reproduit. C'est en interrogeant Ernest Pépin sur la reproduction des rapports de pouvoir, des pratiques culturelles et des figures de la domination passée dans la culture contemporaine, que celui-ci m'a permis de mieux comprendre ce phénomène :

« ma génération battait durement ses enfants ! Ils envoyaient beaucoup de coups hein ! Tu donnais des coups de bâton, gifles, coups de pieds, des coups, c'était brutal ! Évidemment pour obtenir l'autorité il ne faut même pas regarder ton père dans les yeux il faut que tu baisses la tête *et cetera*, c'est-à-dire, c'est un maître. Ça prouve que là aussi, même au sein de la famille, il y avait une reproduction de ce qu'il se passait dans la plantation, pas forcément du maître lui-même mais délégué avec le géreur, donc il y avait des comportements, on appelle ça des géreurs, ça c'est mon analyse, même dans la famille. Et vis-à-vis des femmes évidemment ! Dominées, écrasées, donc il y a une reproduction effectivement en forme de violence euh, subie, dans l'esclavage, et même après par le

maître que tu as vue et que tu as reproduite à ta manière et à ton niveau. »

Selon EP, comme je l'ai plusieurs fois entendu ou constaté, l'usage de la violence dans la famille est lié à la notion d'autorité. Si le recours à la violence verbale ou physique est moins récurrent aujourd'hui qu'il y a une ou deux générations, il subsiste comme un moyen d'établir et d'exercer son autorité sur l'autre. Dans ce cas, l'exercice de la violence est plus ou moins toléré socialement, ce qui n'est pas le cas des formes de violence exposées plus haut. Ceci peut être mis en lien avec l'objet de la partie de cette recherche traitant de la contrainte et de la figure du dominant. Les représentations du pouvoir en Guadeloupe, sont fortement liées à celles la violence.

Tous ces discours font état de cette relation. Le premier alliait isolement et frustration ou sentiment d'exclusion des individus. Le recours à la violence constituait une tentative de prise de pouvoir dans une situation où l'individu se sent diminué dans sa valeur. Le deuxième mettait en avant le jeu de regards entre deux individus inégaux en termes de statut social et de possession matérielle. L'utilisation de la violence correspondait à une réaction face à une provocation, il s'agissait alors de reprendre le pouvoir sur l'autre. Lorsque K évoquait le recours à la violence comme outil éducatif, là encore la violence apparaît comme un instrument de pouvoir utilisé sur l'enfant et élève, une façon d'obtenir leur obéissance. Enfin, EP présente l'exercice de la violence comme une forme d'exercice de l'autorité que l'on détient sur un sujet de statut inférieur. En cela, l'acte de violence peut s'interpréter comme une tentative de (re)prendre le pouvoir dans une situation de déséquilibre conflictuel.

Enfin, ce sentiment d'instabilité peut conduire à des situations de panique que l'on pourrait caractériser par des réactions immédiates, peut-être désespérées, face à une situation de précarité. Elles peuvent se manifester de différentes façons, physiquement violentes ou non, mais l'objectif est la disparition réelle ou symbolique de l'autre en vue de désamorcer le conflit. De nombreuses anecdotes collectées sur le terrain présentent des situations dans lesquelles la tentative de résolution d'un conflit passe par la destruction matérielle de l'objet qui constitue une menace pour la stabilité du sujet. L'autre est visé, mais la violence est dirigée contre ses biens :

BJ : Ce que je vois c'est que la Guadeloupe devient comme Saint-Martin, c'est-à-dire que tous les *Nèg*, la majorité des *Nèg* devient un peuple de vigiles, le seul secteur où il y a du travail c'est la sécurité. Pour veiller justement, les biens, des nantis ! Donc Saint-Martin, regarde ce qu'il se passe à Saint-Martin, Saint-Martin tu vois des *Nèg* qui travaillent dans la sécurité, des *Nèg* chauffeurs, des *Nèg* vendeurs, dans les métiers de service, et remarque en Guadeloupe depuis deux ans que mettons-nous en avant ? Les métiers du service. Il y a des emplois dans les métiers du service, mais dans les métiers de la création, dans les métiers du pouvoir il n'y a pas d'emploi. Dans les métiers qui te

permettent de bien saisir, dans les métiers qui te permettent de gagner plein d'argent, les assistants de direction, les créations d'entreprise, les crédits pour justement développer les entreprises, là tu n'es pas dedans, c'est toujours les mêmes personnes qui attrapent les mêmes parts de marché, toujours les mêmes personnes qui attrapent les crédits bancaires. Moi personnellement, j'ai monté une boîte de taxi-moto, quand un nanti est venu me voir et m'a dit : Si tu n'achètes pas tes motos chez nous, nous coulerons ta boîte ! Et ils l'ont fait ! Ils m'ont envoyé des chauffeurs corrompus, les mecs ! Fais-toi embaucher chez lui comme chauffeur et raye-lui sa moto ! Démonte ses scooters ! C'est ce mec-là qui m'a dit : c'est nous qui contrôlons la Guadeloupe ! »

Cet extrait montre la panique que provoque, chez celui dont le commerce est installé, l'irruption de l'autre dans une relation de concurrence. La panique se manifeste ici par la destruction de biens, assez répandue en Guadeloupe bien qu'en déclin dans la société de surconsommation actuelle, l'objet ayant quelque peu perdu de sa rareté et de sa valeur. La concurrence est perçue comme une menace pour la stabilité du commerce de la personne déjà installée. L'objectif ici, n'est pas la destruction physique de l'autre, mais la destruction de ce qu'il représente, si son commerce s'arrête, alors il n'est plus un concurrent et donc il ne menace plus ma propre stabilité.

Donc le sentiment d'instabilité, comme les autres formes sociales dénotant un conflit, est multiforme. Il contribue à créer et maintenir un climat dans lequel l'individu envisage l'autre comme potentiellement hostile. Le non-dévoilement impliquait pour l'individu la nécessité de garder une distance suffisante dans sa relation à l'autre. Ici, nous avons d'une part, un sentiment d'insécurité et de violence diffus qui pousse l'individu à prendre des dispositions particulières, mêlant méfiance généralisée et solidarité sélective ; et d'autre part nous observons un recours à la violence comme forme d'exercice du pouvoir ou d'inversion d'une relation de pouvoir. Mais la violence, qu'elle soit tentative d'inversion d'une situation vécue comme inégalitaire et injuste, manière de constituer et d'exercer son autorité sur l'autre, ou encore réaction de destruction d'une menace de sa propre stabilité, installe un climat rappelant sans cesse à l'individu que les autres, peuvent agir concrètement contre lui. Cela contribue à soumettre l'individu au collectif, non plus sur le mode de l'interdépendance comme nous l'avons vu à propos des *djòb,* des échanges et du don. Ici, l'individu se soumet au groupe de façon préventive car tout peut arriver.

C. La vigilance conventionnelle

Cette forme de distanciation entre l'individu et son groupe n'est pas réellement conflictuelle,

elle regroupe un ensemble de mesures que prend l'individu pour éviter qu'un conflit n'éclate. Elle sous-tend l'existence de conflits émergeant de certaines configurations mais vise à les éviter par des mesures préventives. Elle n'est pas directement liée à une forme de distanciation consciente et est plus protocolaire.

Un exemple pourrait être le comportement socialement accepté et normalisé qu'un homme doit observer vis-à-vis de la femme d'un ami ou simplement d'un homme qu'il connaît et/ou respecte. Celui-ci doit observer une juste distance, en évitant quel qu'en soi le motif, de se retrouver seul avec elle dans un espace cloisonné ou à l'abri des regards. C'est ainsi que lorsqu'un ami de mon compagnon lui rendait visite celui-ci, et cela est valable pour la totalité, attendait dans l'espace extérieur de façade que mon compagnon le fasse entrer, et à défaut la personne pouvait l'attendre à l'extérieur ou repasser plus tard. Il convient également d'éviter de chercher ou de croiser le regard de cette femme, d'éviter les familiarités. En fait, il faut entretenir une distance suffisante pour ne pas être soupçonné de convoiter cette femme, ce qui mènerait assurément au conflit voire à l'irruption de la violence entre les deux hommes.

Le 30 juillet 2011, J avait téléphoné à un ami à lui, garagiste, pour qu'il passe réparer sa voiture immobilisée à domicile. Celui-ci n'étant pas disponible, il lui avait donné le numéro d'un ami à lui prêt à faire ce *djòb*. J l'a donc appelé et cet homme n'était disponible que le dimanche puisque la semaine il travaillait de façon déclarée. J s'était engagé auparavant pour effectuer un *djòb* ce jour-là. Il m'avait donc demandé de rester disponible ce jour-là vers 11 heures du matin pour accueillir cet homme. Cet homme ignorait où l'on habitait et avait convenu de passer chez le père de J qui tient un bar à rhum sur le port de Vieux-Bourg (Morne-à-l'Eau), qu'il connaissait, pour se renseigner. J avait donc prévenu son père pour qu'il l'envoie à son domicile, sans l'avertir qu'il serait absent et que je réceptionnerai cet homme.

Le dimanche venu, n'ayant pas de nouvelles de cet homme vers midi et n'ayant pas ses coordonnées, je décidai de descendre sur le port voir si cet homme se trouvait chez le père de J. Lorsque je suis entrée dans le bar, le père de J m'a dit qu'il n'avait pas vu cet homme et qu'il me l'enverrait dès que possible. Ne l'ayant jamais vu auparavant, je décidai de ne pas l'attendre et de m'en remettre au père de J. À ce moment, le père de J avait déjà pris connaissance de son absence ce jour-là et du fait que je me trouvais seule dans la maison. Cet homme n'est pas venu ce jour-là.

Le lendemain matin, J est allé voir son père dans le bar. Il lui a demandé s'il avait vu l'homme qui devait passer voir la voiture. À ce moment, son père lui a dit que cet homme était effectivement passé mais qu'il ne l'avait pas envoyé parce que J était absent et avait demandé à sa femme de

l'accueillir seule. Il l'a alors fortement et bruyamment réprimandé au motif que cela ne se faisait pas qu'une telle chose était irresponsable de la part de J. Les quelques hommes présents dans ce bar ont donné raison au père de J. Ce père n'avait donc pas tenu sa parole et, sans nous avertir, avait manœuvré conformément à sa morale : la femme attitrée d'un homme ne doit pas se retrouver seule en présence d'un autre homme quel qu'en soit le motif.

Dans cette situation, les conventions sociales ont joué un rôle important dans l'attitude du père de J. En premier lieu, celui-ci n'a pas envoyé le garagiste chez nous, contrairement à ce qu'il était convenu. Lorsque cet homme a pris connaissance de la configuration de la situation, il a refusé d'envoyer l'autre homme à notre domicile, évitant ainsi qu'il ne se retrouve seul avec moi. Ensuite, par la dissimulation, il a manœuvré sans m'en informer quand il en a eu l'occasion. D'une part celui-ci estimait que n'étant pas guadeloupéenne, j'ignorais probablement cette convention, ce qui était le cas. Et d'autre part, il estimait également que l'observation de cette convention relevait de la responsabilité des hommes et en l'occurrence de son fils. J connaissait cette convention, mais ne s'en est pas soucié après avoir passé de nombreuses années en Métropole. Cet homme a donc opté pour le respect des conventions en faisant usage de la dissimulation, plutôt que de risquer d'être à l'origine d'un conflit entre son fils et le garagiste. Il a donc produit une situation conflictuelle entre lui et son fils mais dans le but de protéger son fils d'un éventuel conflit et avec la conviction d'agir conformément à la morale et aux conventions. Il s'agit donc bien d'une attitude préventive.

Une autre attitude préventive consiste à ne pas parler d'un projet de voyage à l'avance. Au départ, il s'agissait de ne pas attirer de sortilège magique sur soi avant un grand départ. Aujourd'hui cela se fait plus par habitude que par croyance en la sorcellerie, ou méfiance réelle de l'autre. Cette habitude s'insère dans la pratique qui consiste à ne pas dévoiler un projet avant que celui-ci ne soit réalisé. Il s'agissait aussi d'éviter de perdre la face devant les autres en cas d'échec ou de changement de programme qui pourrait être interprété de la même manière. Mais il s'agit dans la plupart des cas, de conventions ou de normes sociales sans que le sentiment de méfiance ou d'adversité n'entre systématiquement en jeu.

Plus généralement, certains comportements qui entrent dans le cadre du non-dévoilement peuvent aussi entrer dans celui-ci quand il n'y a pas d'intention réelle de méfiance. Le non-dévoilement regroupe un ensemble de pratiques prenant leur source dans l'univers plantationnaire. La dénonciation par contrainte physique ou l'empoisonnement étant courants dans ce contexte, ceux-ci ont donné lieu à de nombreuses pratiques de précaution et de prévention par la dissimulation. Le

conflit ouvert n'était pas envisageable. Les altercations entre esclaves étaient sévèrement punies et les maîtres et contre-maîtres étaient hors d'attente dans un conflit ouvert. Aussi, aujourd'hui le conflit ouvert entre individus est condamné moralement. La plupart des conflits sont indirects, comme l'explique C. Bougerol dans son étude des conflits et de la sorcellerie. Ceux-ci sont médiatisés soit par des personnes qui jouent le rôle de rapporteurs, augmentant ou réduisant l'adversité des protagonistes, ou bien ils sont médiatisés par le recours à la sorcellerie (1998). Dans tous les cas, l'affrontement direct et réel entre les protagonistes d'un conflit est plutôt marginal et débouche souvent sur l'irruption de la violence qui est fortement condamnée dans ce cas. Le non-dévoilement, ou l'exercice de la juste distance, permettent à la fois de contrôler, d'une certaine manière, le pouvoir que l'autre détient sur soi et d'agir sans éveiller le regard de l'autre. Ces formes conventionnelles ou habituelles de vigilance, constituent des mesures d'aménagement d'un espace de liberté pour l'individu. La contrainte du groupe n'apparaissant que lorsque celui-ci juge nécessaire d'intervenir sur le comportement de l'individu, il devient alors nécessaire pour ce dernier, d'éviter d'éveiller les soupçons.

Donc il existe une multitude de comportements qui traduisent le besoin de l'individu d'échapper à l'emprise du groupe, à son intrusion dans la vie individuelle. Le contrôle social exercé par l'environnement social immédiat est très puissant et ces comportements constituent des moyens de préservation de l'individu. La communication guadeloupéenne et l'expression créole expriment bien la nature des liens imaginés entre l'individuel et le collectif. À la suite de notre entretien, K m'a confié s'être sentie « agressée » dans les premiers temps qui ont suivi sa migration en Guadeloupe. Selon elle, la communication guadeloupéenne porte une certaine agressivité qui n'est pas dirigée contre l'individu auquel on s'adresse, mais qui est inscrite dans la façon de s'exprimer. Aussi, a-t-elle dû comprendre ce type de communication et s'y adapter. Cela constitue, selon elle, un trait culturel auquel les migrants doivent s'adapter pour communiquer avec les autochtones. De mon côté, je parlerai d'une certaine virulence de l'expression guadeloupéenne, une façon de s'exprimer parfois sèche et directive. Celle-ci s'inscrit tant dans les sonorités, les tonalités et les cadences du parler que dans le choix des termes employés. Le créole est une langue qui exprime l'intensité, parfois avec agressivité. Mais l'expression dépasse la langue et cette forme de communication se retrouve, de façon quelque peu différente, lorsque les locuteurs créolophones s'expriment en français. La langue créole exprime davantage le ressenti ou les affects des locuteurs que le français notamment en raison des sphères d'apprentissage et d'utilisation de ces deux langues, mais aussi parce que le créole est plus apte à rendre compte de la dureté des relations sociales. L'entretien que j'ai réalisé avec Élie Domota est caractéristique de l'expression créole. C'est un discours de militant, certes, mais au-delà

de la critique sociale et politique que son discours porte, il y a une adversité, une révolte viscérale qui transparaît de ses propos, ce pourrait être une marque de l'expression créole. Ce genre de discours, s'il émane dans ce cas d'un responsable syndical et militant politique, se retrouve chez de nombreux interlocuteurs qui ne sont pas forcément engagés politiquement, au sens institutionnel du terme.

D. La fuite ou l'échappée individuelle

Donc ces attitudes et comportements mettent en évidence une représentation de la société fortement associée à l'élément de la contrainte. Aussi, l'émancipation, la liberté, l'échappée est souvent envisagée sur le mode individuel. Le sauvetage individuel de la non-classe sociale bourgeoise exploré par Glissant (1997) rejoint ce propos. À défaut de pouvoir se hisser vers les sphères du pouvoir économique et politique de façon collective pour les classes moyennes, l'ascension sociale s'envisage davantage comme un sauvetage personnel. La fuite du social, l'échappée individuelle peut prendre diverses formes.

Lors de notre entretien, le politologue J. Mérion a abordé ce phénomène de fuite : « ce mouvement [la grève de 2009] a entraîné une forte panique dans la communauté européano-française[110]. Bon il y en a qui se sont sentis tout de suite avec nous, mais euh, y a eu une forte panique, comme en général y a une forte panique chez les Européens français, les Européano-français, une forte panique comme quand bon, y a un petit machin à Libreville, y a une forte panique lorsqu'y a deux grèves à Dakar, lorsqu'y a euh, je sais pas moi, une manifestation à Bamako, y a une forte panique, le Quai d'Orsay envoie tout de suite des machins, c'est exactement la même chose. Quand on vit reclus, hors de la société il n'était pas très difficile d'être dans les « *yo* » (eux), quand on est hors de la société. Et d'ailleurs, beaucoup sont partis, beaucoup ont demandé leur mutation c'est-à-dire parce que bon ils étaient venus vivre euh, dans un espèce de petit paradis où y avait pas de problèmes, et ils ont eu peur ! Ils ont vraiment eu peur, et ça ça leur a posé problème ! […] Bon ça fait partie des choses, en 1967, y en a qui sont partis, après les grandes grèves de 1975 y en a qui sont partis c'est régulier, bon c'est des phénomènes que nous connaissons! En Guadeloupe nous avons une société qui est compulsive. Ce qu'on appelle une société convulsive, c'est-à-dire que par période elle a ses mouvements convulsifs, éruptifs même à l'image du volcan bon, qui font que ça pousse ça craque de partout, bon ben écoutez y a ces périodes-là, bon ben ça arrive ça arrive hein. Qu'on le veuille ou non tout ce qui est enfoui, toutes les frustrations ressortent à ce moment-là, ça c'est

[110] Récemment nous assistons à un glissement de vocabulaire dans le langage courant. Il n'est plus politiquement correct d'appeler une personne un « Blanc », le terme « Européen » s'est substitué à celui-ci. Le terme « Français », lorsqu'il n'est pas explicitement question d'une identité politique, mais plutôt d'une origine géographique ou culturelle, signifie « Métropolitain ». Aussi, la « communauté européano-française » dont J. Mérion parle, correspond dans un autre langage à la communauté blanche métropolitaine.

inévitable. »

Le premier phénomène décrit ici est celui de la fuite devant l'autre dont le sujet ressent une hostilité dirigée contre lui. Si certains Métropolitains, toujours minoritaires, quittent la Guadeloupe suite à des mouvements sociopolitiques de masse, c'est plus parce qu'ils se considèrent comme autres dans la société guadeloupéenne, que parce qu'ils se sentent coupables de quelque chose ou désignés comme tels. Ils vivent « hors de la société », pour reprendre les propos de J. Mérion. Ce n'est pas tellement qu'ils se sentent différents, mais bien qu'ils ne se sentent pas inclus dans le corps social. La fuite constitue alors l'une des formes de disparition de l'autre pensé comme potentiellement hostile, en tout cas menaçant les intérêts du sujet en fuite. Il n'y a pas d'affrontement pour tenter de résoudre le conflit mais ce que la disparition vise n'est pas l'objet de discorde, c'est l'autre partie elle-même. La fuite constitue une échappatoire lorsque c'est le corps social, cet ensemble d'autres, qui constitue l'autre partie d'un conflit. Cette attitude n'est pas propre aux Métropolitains. La fuite est aussi l'apanage du *Nèg mawon*, qui ne fuit pas seulement un système de société, mais la société elle-même se réfugiant dans une nature inhabitée par l'homme.

Dans cette optique, la figure du *Nèg mawon* ne constituerait pas réellement, comme certains l'on prétendu, un modèle de résistance et de lutte reproductible par le reste de la population. Il se rapprocherait davantage d'une tentative de fuite d'un environnement social estimé trop contraignant et étouffant pour l'individu. C'est l'idée qu'a suggéré le récit du marronnage moderne de A.

J'avais rendez-vous le 10 février 2011 avec A. Nous nous étions croisés plusieurs fois à Pointe-à-Pitre où il a l'habitude de jouer du *gwoka* le samedi matin dans la rue Saint-John Perse avec le groupe Akiyo à Pointe-à-Pitre. Nous avions sympathisé à l'une de ces occasions et je décidai de discuter plus longuement avec lui de son parcours. Après lui avoir brièvement présenté le cadre de ma recherche, je lui ai demandé s'il était disposé à discuter plus longuement avec moi de son parcours de vie. Nous nous sommes retrouvés quelques jours plus tard vers 15h au carrefour de la rue Frébault et du boulevard Chanzy. Il était vêtu d'un bonnet noir dissimulant ses *locks*, d'un tee-shirt gris, d'un short et de baskets noirs. De là, nous sommes partis vers l'arrêt des cars desservant l'est de la Grande-Terre. Sur le chemin, A m'a expliqué avoir rejoint Akiyo au début des années 1990. Cette association réunit des personnes issues de tous les milieux autour de la pratique de la musique, de la danse et de l'enseignement du *ka*. A vit avec son frère dans une case sur le terrain familial, dans les hauteurs de Saint-Félix, dans la commune du Gosier en prenant la direction de Sainte-Anne. Nous sommes montés dans un car en direction du Gosier.

Ces cars sont plus ou moins réguliers et attendent d'être remplis avant de partir. Lorsque nous sommes montés, il était presque plein. Le chauffeur avait mis du zouk et du kompa assez fort dans le car[111]. Nous nous sommes assis à des places libres qui n'étaient pas à côté. Nous sommes sortis dans le centre du Gosier pour descendre la rue menant à la plage du bourg, très fréquentée. Sur le parking devant la plage, il y avait deux camions. Le premier vendait des jus frais mixés à la commande, hormis certains qui demandaient une préparation plus longue. Le second vendait des *bokit*, *agoulou*[112], sandwichs et boissons fraîches en canettes. Nous nous sommes arrêtés au premier pour prendre un jus frais. Ce camion était tenu par un couple de rastas d'une trentaine d'années que A connaissait, et que j'avais moi-même rencontré un peu plus d'un mois auparavant lors du réveillon du nouvel an organisé par le cousin de cette femme, un ami. Lors de cette soirée, ils avaient amené des jus frais confectionnés par leurs soins. Ils m'avaient alors expliqué que tous les fruits provenaient de leur terrain qu'il cultivaient spécialement pour cela au Gosier. Les jus proposés dépendaient donc des saisons et de leurs récoltes. Ce concept de jus à la commande proposé par des camions ambulants est très courant en Martinique, et beaucoup plus rare en Guadeloupe où il y a une distribution importante de jus locaux frais déjà conditionnés en bouteilles de cinquante centilitres. Nous avons donc salué ce couple par un « Yes I », avant de demander des nouvelles. Nos échanges se sont déroulés en français. J'ai commandé un jus d'abricot-pays et cannelle, tandis que A prit un jus de goyave, pamplemousse et gingembre. Les deux hommes, qui ne s'étaient pas vus depuis longtemps et semblaient bien se connaître, ont brièvement discuté de choses plus personnelles à propos de connaissances communes. Puis cet homme nous a remis un *flyer* annonçant une soirée reggae en plein air dans la forêt proche de Goyave (côte est de la Basse-Terre). Ils ont ensuite déploré le fait que ces soirées étaient de plus en plus fréquentées par des personnes jeunes, que l'alcool y était de plus en plus présent, attirant un public nouveau et débouchant de plus en plus sur des faits de violence.

Nous nous sommes ensuite dirigés vers la plage avec notre jus. Nous nous sommes assis à l'ombre et A a sorti un lecteur MP3 et de petites enceintes portables. Il a mis de la musique reggae nu-roots jamaïcain et a sorti un joint d'herbe déjà roulé. Nous avons continué notre discussion. Il m'a d'abord posé quelques questions sur ma présence en Guadeloupe et sur ma recherche. Il m'a alors expliqué qu'il était bancheur de métier, c'est-à-dire qu'il posait des panneaux pré-fabriqués sur les

[111] Les chauffeurs de car diffusent systématiquement de la musique via des haut-parleurs dans leurs cars selon leurs goûts. Le zouk et le kompa sont les styles musicaux les plus communs dans les cars, mais l'on peut également entendre de la salsa, du dancehall et plus rarement du reggae ou de la house.

Précisons que dans les Caraïbes, le zouk est considéré comme la spécialité musicale des Antilles françaises, et le Kompa comme la spécialité haïtienne.

[112] *Agoulou* signifie glouton en créole. Un *agoulou* est également un sandwich dans un pain rond, légèrement sucré et toasté une fois garni. Il est généralement garni avec de la viande hachée, de l'œuf, des saucisses, du jambon, du fromage et du ketchup et/ou de la mayonnaise. Il est habituellement garni de plusieurs viandes et est plus nourrissant que le *bokit*. Tout comme le *bokit*, l'*agoulou* est plutôt calorique et souvent très protéiné de par sa garniture.

bâtiments. Il avait l'habitude de travailler en intérimaire, ce qu'il préférait à la perspective d'avoir un patron régulier car cela lui permettait de ne rester travailler que pendant la durée du chantier. Ainsi, il pouvait travailler librement et considérait cette activité comme un *djòb*. Il a également précisé qu'il était conscient qu'il fallait moins construire en Guadeloupe, qu'il fallait faire attention parce que cela pouvait dénaturer le paysage. Au moment de cette discussion, il ne vivait que du *ka*. Il donnait des cours et se produisait avec Akiyo dans des *léwòz* (soirées dans lesquelles des joueurs de *ka* se retrouvent pour jouer devant un public), dans la rue ou dans des concerts. Il préparait alors le carnaval lors duquel il devrait se produire tous les week-end, pendant presque deux mois, avec des thèmes et des costumes différents à chaque fois.

Il m'a ensuite expliqué qu'il avait construit une petite cabane en bois dans la forêt, dans les hauteurs de Capesterre (côte est de la Basse-Terre). Il y part se retirer de temps en temps en emportant un hamac et un réchaud. Il m'a ensuite dit qu'il était parti pendant environ un an se retirer dans la forêt sans prévenir personne, quelques années auparavant. Selon lui, il l'avait fait pour se retrouver seul avec Dieu. Il avait quelque chose à régler avec Dieu et cela ne concernait pas les autres, raison pour laquelle il n'avait prévenu personne. Il s'est nourri de cueillette et de pêche et avait prélevé, à l'occasion, des fruits dans des champs cultivés la nuit. À cette époque, il ne portait pas de *locks*. C'est après avoir fait une promesse à Dieu au cours de cette retraite, qu'il les a faites. Depuis son retour, il ressent par moments le besoin de s'échapper et éprouve toujours une certaine difficulté à revenir dans le monde habité.

Cette discussion avait un rythme assez lent et s'est déroulée en français et en créole. Nous ne sommes pas restés longtemps sur cette plage parce que nous devions reprendre le car, chacun de notre côté avant que le service de transport ne termine. Nous sommes donc remontés vers 17h à l'arrêt où nous sommes descendus. En attendant, il m'a expliqué qu'il n'avait pas de voiture et passait alors son permis. Mais cela ne l'empêchait pas de se déplacer en vélo, à pied, en transport ou en stop même sur de longues distances. Dans certains cas, il partait avec son hamac, ce qui lui conférait une certaine autonomie.

À travers ce récit transparaît l'objectif d'autonomie envers le social poursuivit par A. Le travail intérimaire est associé à une forme de liberté dans le travail, le sujet n'est alors pas soumis aux contraintes d'un travail régulier. Son mode de déplacement est atypique dans une société où la voiture est le moyen de transport le plus courant. Sur ce point également, l'autonomie est mise en avant. Lorsqu'il a évoqué sa fuite du social, il n'a pas parlé explicitement de marronnage même si c'en est un. Il a fui le corps social et la contrainte qu'il représente à ses yeux sans prévenir qui que ce soit. La nature pensée comme un espace déserté par la présence du social, constitue un refuge, un lieu qui

émancipe par opposition au social oppresseur. Il a vécu de la pêche, de la cueillette et du vol sur les plantations tout en observant une certaine clandestinité, à l'image du marron. Enfin, le rapport décrit à Dieu est lui aussi individuel, non médiatisé par le social, et cette allégeance prime sur une allégeance à un collectif. Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle le marronnage est une entreprise individuelle et individualiste, dont l'objectif n'est pas le changement social à proprement parler, mais constitue la possibilité pour l'individu de ne pas se soustraire à l'emprise du social. Ainsi, si l'on ne peut changer la société, on peut s'en échapper de façon individuelle.

Cette échappée individuelle se retrouve dans la forme guadeloupéenne plus générale du Rastafarisme. B. Chevannes ancre le Rastafarisme jamaïcain dans l'héritage des communautés de marrons qui acquirent leur autonomie et leur sécurité vis-à-vis de l'Empire britannique avec le traité de 1739, en échange de leur coopération dans la chasse aux esclaves en fuite (1994 : 11), et de l'esprit d'autonomie qui s'est développé à partir de ce phénomène. Cette autonomie ne s'acquit, au départ, qu'au prix d'un mélange entre résistance culturelle et coopération politique. Certains fondateurs du mouvement Rastafari ont formé des communautés comme Leonard Howell dans les années 1940-1950 ou Prince Emmanuel dans les années 1950, même si les adeptes ultérieurs se sont quelque peu distancé de ces fondateurs. De plus Chevannes inscrit ce mouvement dans la filiation de la religion Myal sur laquelle se sont penchés les Européens à partir du milieu du XVIII° siècle. L'auteur explique que celle-ci *« absorbait et transformait les idées chrétiennes*[113]*» (p. 18).* Cette religion mua au cours du siècle suivant sous l'influence du revivalisme religieux dans le monde anglophone et donna naissance au Revival jamaïcain dont l'auteur pense qu'il a largement influencé le Rastafarisme (p. 20-21). Dans cet ouvrage, B. Chevannes fait émerger les racines de ce mouvement, d'inspiration plutôt communautaire et puisant des ressources dans des mouvements religieux anciens transformant le système de sens chrétien. Le Rastafarisme reste très peu étudié de façon intensive en milieu francophone. Il semble pourtant que sa manifestation dans ce contexte soit particulière.

En Guadeloupe, le Rastafarisme semble différent au moins sur son aspect communautaire et sur son contexte d'émergence. Il a existé des communautés de rastas, mais la plupart des rastas restent méfiants à l'égard des tentatives d'unification et de structuration de telles communautés. Il n'y a pas de communauté fondatrice du mouvement comme les communautés autonomes de marrons ou la communauté du Pinacle d'Howell en Jamaïque. De plus, la christianisation de la population a bien plus pénétré le corps social qu'en Jamaïque et cela n'a pas donné lieu à des formes religieuses similaires sur lesquelles aurait pu se constituer ce mouvement. Ajoutons que la plupart des rastas de

[113] Texte original : « was absorbing and transforming Christian ideas ». Ma traduction.

Guadeloupe sont issus de familles de divers courants chrétiens et se sont convertis à titre individuel, restant très proches du livre et de la doctrine chrétiens. Les rastas nés dans des familles rastas sont minoritaires. À l'image du *Nèg mawon* échappé individuel de la société, le rasta guadeloupéen s'apparenterait davantage à un *échappé de la Chrétienté* que son homologue jamaïcain. Si la perspective du changement de la société est plus prégnante que chez le marron, la quête de liberté se pense davantage à titre individuel que collectif.

Ces formes d'échappée individuelle doivent être mises en lien avec les représentations du travail et les relations hiérarchiques qui s'y déploient. Comme nous l'avons vu, l'émancipation dans le travail se conçoit sur le modèle du travail *pour soi* et les négociations implicites entre les différents niveaux hiérarchiques permettent aux individus de s'aménager des espaces de liberté. Dans ces représentations, le social, cet ensemble d'autres, détient un pouvoir contraignant sur soi. Aussi, la relation entre l'individuel et le collectif s'envisage souvent sur le mode de l'adversité et la recherche d'émancipation est avant tout individuelle.

II. Les réseaux relationnels et la solidarité

A. La notion de masse : l'unité dans le projet

Le thème de la solidarité est important pour comprendre les dynamiques d'unification du corps social et les processus d'élaboration des représentations de celui-ci. Il constitue l'autre face des dynamiques qui traversent le corps social. J'ai donc interrogé l'historien R. Gama à ce sujet lors de notre entretien. Sa réponse intégrale, que je résumerai ici, est traduite en annexe 3. Tout d'abord, selon R. Gama, la « communauté nègre » est numériquement dominante depuis le XVIII° siècle, ce qui lui donne un caractère de masse. Ensuite, la solidarité est extrêmement importante dans la mesure où celle-ci s'avérait être une nécessité, durant la période esclavagiste, mais davantage dans la société post-esclavagiste lorsque cette population majoritaire émergea dans les sphères socio-politiques. La formation du groupe « *nèg* », comme nous l'avons vu précédemment, découle d'un déracinement et d'une plongée d'individus culturellement différents, dans une masse socialement indifférenciée. De nouvelles formes de solidarités ont donc été élaborées pour « recréer le lien social ». Les associations, bien avant leur institutionnalisation au début du XX° siècle, sont le prolongement de ces formes de solidarité dans un milieu marqué par une forte promiscuité interne et une hostilité systémique externe. La particularité culturelle guadeloupéenne de la recréation du lien social, selon cet historien, est la « communauté de destin » que celle-ci a créée. Ce qui se manifesterait avant-tout

dans une puissante « fibre de masse […] parce que cela nous fait gommer rapidement les différences, cela donne confiance, parce que nous sommes en construction ! ». L'unification collective trouverait ainsi sa source dans le projet, la construction, autrement dit, dans la projection dans le futur. Ces formes de solidarité et d'action de masse sont, selon cet historien « multiforme[s], mais le foyer central pour moi c'est que nous cherchons à construire un corps social, un nouveau corps social. »

Dans une communication faite à l'occasion d'un séminaire organisé par l'UGTG en 1993, publiée en 1995, l'historien J. P. Sainton explique que trois facteurs sont à l'origine du mouvement syndical en Guadeloupe. Le premier est la crise sucrière qui commence à se faire sentir à partir de 1884. La production sucrière s'étant centralisée, elle a été confrontée au problème de la surproduction suite à l'émergence du sucre de betterave européen. Le déclin de l'habitation-sucrerie sur laquelle le modèle économique était basé depuis deux siècles, faisant émerger l'usine centrale, a débouché sur une mutation de l'organisation économique et une ère beaucoup moins prospère. Le deuxième est l'existence, depuis la période esclavagiste, de confréries « noires » qu'il définit comme des :

> *« Formes embryonnaires d'organisations collectives d'entraide et d'assistance mutuelle, elles émergeaient de l'habitation et pouvaient parvenir à s'étendre sur plusieurs habitations. Parties, sans doute des nations africaines reconstituées sur l'habitation, elles se sont prolongées dans la phase de créolisation des esclaves sous la forme de réseaux, de sociétés fraternelles organisées autour d'un roi et d'une reine. Chaque société avait un nom (Violets, Grenats, La Rose...), ses affidés, ses fêtes, ses rites d'introduction, ses symboles, sa hiérarchie interne. Les récits que les Archives ont conservés du fonctionnement de ces sociétés laissent apparaître une vie culturelle forte, un riche tissu relationnel. Plus concrètement, elles servaient outre de réseaux de solidarité pour faire face sur l'habitation aux injustices ou exactions, à organiser le soutien d'une famille en cas de décès et à organiser les rares moments de fête. Elles étaient aussi l'embryon des formes de résistances passives et également actives, voire violentes à l'esclavage, ce qui explique évidemment pourquoi, elles étaient périodiquement réprimées ou interdites. » (1995 : 144).*

Enfin, le troisième élément permettant l'émergence du mouvement syndical tel qu'il s'est développé est la loi de 1884 sur la constitution des syndicats. L'auteur explique que dès le départ, sous l'influence du Comité de la Jeunesse Révolutionnaire regroupé autour d'H. Légitimus et de son journal, *Le Peuple*, la dimension politique s'inscrit dans les mouvements syndicaux. L'auteur précise :

> *« À la fin de l'année 1891, il apparaît que la revendication s'élargit, se politise ; l'idée selon laquelle le travailleur nègre quel* [s] *que soient son secteur et son activité doit avoir sa place en Guadeloupe se fait plus insistante. L'émancipation est prise alors dans sa dimension globale, sociale, économique, politique et*

intellectuelle. C'est la participation au pouvoir tel qu'il est pratiqué dans les limites de la colonie qui est revendiquée » (p. 149-150).

Sa conclusion est intéressante dans le cadre de la problématique de la fusion et de la séparation qui nous intéresse ici. Il y écrit que ce syndicalisme, étudié sur la période allant de 1889 à 1912, est à la fois mutualiste, multi-professionnel et centré sur des communes ou des zones géographiques restreintes. Il est :

> *« l'expression de la volonté organisationnelle des petits de la société post-esclavagiste, de ses descendants des nouveaux libres de 1848, qui voudront se faire leur place dans une société d'où ils sont exclus, et pour cela, trouveront les formes les plus adéquates pour s'unir, s'épauler mutuellement et imposer par le jeu de la loi l'amélioration de leur condition » (p. 158)*

Mais il précise également le fait que c'est aussi un *« syndicalisme d'exclusion » (ibid.)*. La classe moyenne *« considérée doublement privilégiée, par la peau et le statut social » (ibid.)* mais aussi le travailleur indien immigré, *« occasionnel » (ibid.)* ou *« étranger d'une autre commune » (ibid.)*, susceptibles de prendre son travail, en sont exclus. Il y a donc deux éléments, l'imbrication du social et du politique et le caractère d'inclusion-exclusion, nous permettant de cerner dans un premier temps, les logiques des associations et syndicats. Ces formes communautaires de solidarité semblent hier comme aujourd'hui, rassembler sur la base de la ressemblance et allier l'unité au projet collectif ou l'association au politique.

Au mois d'août 2009, j'ai fait la connaissance d'I, artiste et chercheur, à la permanence du LKP à la Mutualité à Pointe-à-Pitre. Celui-ci m'avait donné rendez-vous quelques jours plus tard pour faire un entretien au musée de l'Herminier à Pointe-à-Pitre. Ce musée est l'une des plus anciennes maisons coloniales bâties dans cette ville et est entouré d'un petit jardin. Abandonné depuis plus d'une quinzaine d'années, ce bâtiment appartient à la commune. Lorsque quelques artistes (peintres, plasticiens et musiciens) ont décidé en 2009, suite au mouvement du LKP, de récupérer cet emplacement pour en faire un centre culturel, celui-ci était occupé par des personnes sans domicile fixe et des prostituées. Ces artistes montés en collectif, l'association *Kat Chimen*, ont nettoyé les lieux et ont installé des expositions temporaires, ouvertes à tous. Les objectifs de cette prise de possession étaient de réunir des artistes pour favoriser les échanges artistiques, d'ouvrir un espace d'exposition de plus, ceux déjà ouverts n'étaient à leur sens pas suffisamment nombreux, et plus généralement de poser le problème de la valorisation de l'art guadeloupéen aux représentants institutionnels. Aujourd'hui, ce collectif tente de légaliser sa présence sur les lieux et d'y maintenir une activité. Je

m'y suis rendue de nombreuses fois au cours de ce terrain, c'est un lieu assez fréquenté notamment par des artistes, des universitaires, des touristes, et des curieux. Nous reviendrons plus longuement sur ce musée dans la troisième partie de cette recherche. Cette initiative est l'une des conséquences directes des événements de 2009. La démarche qui consiste à unir ses forces pour réaliser un projet d'utilité collective, en dépit de la loi et de l'état des choses actuels, est caractéristique de cette notion guadeloupéenne de masse. Cette masse est associée à une majorité souffrante, écrasée par le pouvoir, et/ou une majorité qui revendique un changement, qui lutte pour le bénéfice du plus grand nombre. Elle est donc souvent associée à des valeurs positives.

Lors de notre entretien, le politologue J. Mérion m'a expliqué : « Y a dans notre société ce qu'on appelle fondamentalement un déni de confiance, encore jusqu'à aujourd'hui. Pour quelles raisons, je n'arrive pas tout à fait moi, Jean-Pierre Sainton a construit l'idée pour dire que bon, la société guadeloupéenne est construite sur un modèle horizontal, il ne faut pas que des têtes dépassent, donc tu dois rester euh, contrairement à la structure martiniquaise qui est construite sur un modèle vertical, où la notion d'autorité, la notion de pyramide est admise d'emblée, parce que les Békés sont toujours restés là, donc on admet l'autorité, c'est une explication. Toujours est-il que, moi j'observe que les rapports de confiance sont difficiles à établir, confiance d'abord des personnes entre elles, on se méfie, confiance vis-à-vis des politiques, alors là toutes les études qui ont été menées depuis une quinzaine d'années concluent à la même chose : il y a une absence totale de confiance dans la classe politique. Les gens vont voter pour eux, mais le lendemain, les gens n'ont pas confiance. Il y a ce fameux déni de confiance dont je parlais, qui peut expliquer d'abord, tout en admettant la revendication. On ne peut pas admettre le changement parce qu'on n'a pas confiance dans les personnes qui seraient éventuellement placées aux affaires, dans l'hypothèse du changement. »

Cet extrait souligne d'abord le fait que dans un « modèle horizontal », c'est la masse qui a le pouvoir de la légitimité. Un modèle pyramidal se construit sur des divisions hiérarchiques acceptées. Tous les groupes occupent donc une place plus ou moins légitime, mais pensée comme nécessaire au bon fonctionnement du tout. Tandis que le « modèle horizontal » se construit en référence à une masse indistincte à partir de laquelle des élites se dégagent et sont par conséquent exclues de cette masse. C'est ce dernier modèle qui est sous-tendu dans le concept de *pwofitasyon*. Les *pwofitan* sont associés à certaines élites qui useraient d'abus de pouvoir pour maintenir leur position vis-à-vis de la masse. Ces *pwofitan* (terme à forte connotation péjorative) comme nous l'avons vu dans la première partie de cette recherche, ne se distinguent pas par des pratiques particulières, ni même forcément par

des idéologies, ou des référents culturels propres. Ils sont ceux que leur réussite sociale et économique (héritée ou acquise) stigmatise. Lorsqu'un individu émerge de la masse, il est souvent soupçonné de l'avoir fait au détriment de plus faibles. De là, on voit se dégager une relation binaire et conflictuelle entre la masse et ses élites. Les *pwofitan* sont perçus comme minoritaires parce que ne sont considérées comme telles que des personnes qui ont émergé de la masse. Cette dernière ayant le monopole de l'éthique, et donc de la légitimité, se fait juge des élites. Ainsi, les deux sens de « peuple », segments subalternes de la population et entité culturelle, se confondent dans la notion de masse. C'est probablement la raison pour laquelle la méfiance envers le élites du pouvoir est encore plus grande que celle observée entre les personnes d'un même milieu social, elles ne se situent pas au même plan. La méfiance envers son semblable est davantage liée à la promiscuité et à la préservation de l'individu face au collectif, tandis que la méfiance envers les élites est plutôt liée à une idée de survie de l'entité collective, celles-ci étant envisagées comme hors de soi et potentiellement hostiles.

Cette idée se retrouve quelque peu dans les propos qu'a tenus E. Domota lors de notre entretien : « Et l'esclavage qui était codifié, c'était la loi, le Code Noir c'est 1685, c'est la loi. Quand nous disons que la loi c'est l'interprétation d'un rapport de forces et que la loi n'est pas obligée d'être juste ! […] Et si la colonisation c'était une bonne chose, pourquoi le Général de Gaulle n'a pas accepté la colonisation par l'Allemagne en 39-45 ? … Aujourd'hui la France aurait déjà gagné la Coupe du Monde trois fois, elle aurait la plus grande industrie automobile d'Europe, et elle serait le pays le plus puissant d'Europe, et cela aurait été grand l'Allemagne et la France réunies ! Il n'a pas accepté la colonisation allemande parce qu'il estimait que la France devait défendre son peuple, sa langue, sa nation, son territoire, sa culture et je suis d'accord avec le Général de Gaulle quand il disait ça. Et pourtant, il a enfreint la loi, il a enfreint la loi parce que Travail-famille-patrie avait signé un accord avec Hitler, le Maréchal Pétain c'était la loi ! C'était la force ! Et le Général de Gaulle et les résistants c'étaient des terroristes ! Et pourtant aujourd'hui et ben on dit : vive le Général de Gaulle, 8 mai 45, le Général patati patata et Pétain personne ne parle de Pétain ! Tu vois ? Donc c'est pour ça que nous savons que quand les gens luttent, ceux qui ne sont pas d'accord c'est eux qui vont changer de bord. Mandela y a quarante ans Mandela c'était un terroriste ! Et aujourd'hui, tous ceux qui veulent se donner bonne conscience vont voir Mandela, alors qu'il y a quarante ans et bien tous les pays européens se foutaient bien de l'apartheid ! Tu vois ? Et pourtant aujourd'hui tu entends Mandela, Mandela ! »

Nous retrouvons ici dans la référence aux figures héroïques de de Gaulle lors de la seconde

guerre mondiale et de Mandela dans son combat contre l'apartheid, la figure de héros défendant leur peuple dans les deux sens du terme. Il y a également l'idée de la suprématie de la masse quand celui-ci dit « nous savons que quand les gens luttent, ceux qui ne sont pas d'accord c'est eux qui vont changer de bord. ». C'est cette masse qui d'une part, a le monopole de l'éthique, mais aussi celui de l'héroïsme. Enfin, il y a également l'élément de l'adversité. Ces deux figures se sont battues, avec l'approbation de la masse, pour le bénéfice de celle-ci et en dépit des obstacles juridiques et politiques imposés par des élites internes, alliées à des puissances externes. Ces trois éléments, la défense du peuple dans les deux sens du terme (à la fois comme entité culturelle et comme couches populaires), le monopole de l'éthique et l'adversité face à certaines élites, sont prépondérants dans les dynamiques d'unification et de mobilisation de masse. Cette notion de masse est donc fondamentalement populiste dans la mesure où les couches populaires sont envisagées comme moralement bonnes par essence et défendables par principe. C'est l'idée sous-tendue dans le terme *« pwofitasyon »* puisque c'est le faible, abusé, pour lequel on prend inévitablement partie.

Donc ces formes de solidarité relèveraient à la fois d'un désir partagé de changement social et de la nécessité de s'unir face à l'adversité externe et la division interne systémique. Ce double élément de désir et de nécessité de l'unité du corps social, se retrouve dans le terme « *liyannaj* », réintroduit dans le langage courant par le *Liyannaj Kont Pwofitasyon* en 2009. Pour la psychanalyste guadeloupéenne H. Migerel :

> *« Liyannaj correspond à l'idée d'un tissage, d'une intrication des liens – entre ces partis politiques, associations, syndicats formant le LKP – renvoyant à l'affectif mais aussi au sentiment d'appartenance. Ce qui est tissé ne peut plus être détissé, à moins d'être déchiré. » (2009 : 101).*

L'écrivain et metteur en scène G. Dambury, introduit la notion d'adversité dans le concept de *liyannaj* :

> *« il signifie aussi que l'on encercle l'ennemi ; il se rattache également à l'expression « fouté lyann » (mettre en difficulté, frapper durement, serrer la vis à quelqu'un). « Nou an liyannaj » signifie que nous sommes ensemble dans la lutte mais aussi dans le quotidien » (2009 : 133).*

Le *liyannaj* entre donc dans la catégorie de ces formes de solidarité tournées vers la construction d'un avenir, dans une dynamique de projet collectif. Mais il émerge également de la contrainte que représente la société présente. Ce concept allie donc un élément de nécessité lié à la contrainte présente, et un élément de désir lié à une volonté de changement pour l'avenir. Les

représentations du social sous-tendues par ces formes de liens sociaux sont donc ambivalentes : teintées d'un fort élément de contrainte dans une temporalité présente, mais aussi attachées à un élément d'émancipation dans une temporalité à venir. L'unité n'est donc pas envisagée comme une réalité présente ou passée, mais plutôt comme un avenir à construire.

B. Les réseaux relationnels : la solidarité au service de l'individu

Parallèlement à ces mouvements de masse et associations, à ces formes transversales de solidarité, il convient de s'intéresser aux réseaux de relations qui morcellent le collectif et structurent les formes quotidiennes de solidarités. La société guadeloupéenne se présente comme une multitude de réseaux reliant les individus les uns aux autres, la société est alors multiple parce qu'elle contient des styles de vie très divers, des petites unités de groupes éparses et diverses. Lors de notre entretien, K m'a fait part de sa vision de la société : « c'est très très dur pour moi de dire comment je vois la Guadeloupe, surtout que d'un milieu à un autre, je vais la voir très très différemment. Quand je vais être dans des écoles avec des enseignants qui sont issus de cette côte sous le vent très rurale, je vais être plongée dans un milieu totalement différent du milieu dans lequel je peux être quand je rentre chez moi le soir et que je peux être avec des amis d'origine métropolitaine, ou de la famille qui fréquente d'autres sphères donc, pour moi y a mille Guadeloupes en fait. Quand je vais aller au marché je vais pas du tout voir les mêmes choses, ouais j'ai vraiment l'impression qu'il y a plein de petites Guadeloupes différentes et selon l'endroit où tu vas aller, selon les gens que tu vas fréquenter, je vais pas le vivre du tout de la même manière, c'est ça qui est, enfin c'est comme ça que je vois la Guadeloupe actuellement, c'est ça, c'est une île aux mille visages, mais aux mille visages, pas au niveau des paysages seulement, aux mille visages au niveau des gens. Y a vraiment de tout, et selon l'endroit où tu vas aller tu vas pas du tout vivre de la même manière, tu vas pas penser de la même manière, c'est pour ça que ta question elle est dure parce que y a pas une Guadeloupe, y en a un paquet de Guadeloupes ! Voilà, c'est ça qui est compliqué en fait. »

C'est lors des regroupements informels que ce phénomène est le plus visible. Lorsqu'un dîner ou une réception entre amis a lieu, on retrouve habituellement une certaine homogénéité sociale entre les convives, homogénéité de commune d'origine, de secteur professionnel, de niveaux d'études, de niveaux de vie, de styles de vies, de référents culturels privilégiés ou autres. Ces critères n'étant pas exclusifs les uns des autres, les individus ont tendance à évoluer dans les mêmes sphères, à se regrouper sur la base de la similarité socioculturelle. Si les individus de milieux différents se croisent dans les situations formelles la norme, pour ce qui est des relations informelles, est de rester *entre*

soi, *à sa place.* Il y a relativement peu d'interférence dans ce cas, entre les individus appartenant à des réseaux différents.

Pour comprendre la fonction sociale de tels réseaux de relations, revenons à l'entretien de K : « y a beaucoup de patrons guadeloupéens mais, y a une grosse frange qui euh, qui est blanche et qui détient le pouvoir et ça je le vois, je le vois dans mon entourage, clairement. Et c'est des gens qui ont des passe-droits assez, assez impressionnants. Ils se connaissent tous les uns entre les autres, les uns avec les autres. Tu vois moi dernièrement j'ai eu un souci avec une entreprise, et je connaissais un patron euh, métro qui avait un autre pote métro, qui avait des relations, et le problème est remonté en une journée, à la direction, et mon problème a été résolu en deux jours ! Si on n'avait pas eu cette connexion là, et ben il nous aurait fallu un mois pour que notre problème soit résolu donc c'est sûr qu'y a un certain réseau moi j'ai l'impression, qui est là et ces patrons-là aussi je le vois, ont tendance à embaucher beaucoup de Métropolitains, aussi ! »

Dans cet extrait, le phénomène du passe-droit, du traitement différencié est pointé. K a un conjoint qui travaille à Jarry et qui entretient des relations avec des personnes du même environnement de travail, c'est ce qui lui a permis d'obtenir un traitement avantageux auprès d'une entreprise, elle-même implantée à Jarry. Mais il n'est pas seulement question d'une partie de la population. Comme nous l'avons vu précédemment, le contournement de la loi est une norme et l'arbitraire tient un grand rôle dans la régulation sociale. Ici, le phénomène est le même : l'arbitraire organise les rapports entre les individus et les groupes et l'existence du droit est liée à celle des passe-droits. Un second exemple, tiré de mes observations, permet de saisir une part de l'ampleur de ce phénomène qui s'inscrit dans la vie quotidienne des individus.

Je me suis rendue avec J, au mois de juillet 2011, dans une grande enseigne locale de vente en gros et aux particuliers de matériel de construction. Nous nous y étions rendus pour y acheter quatre poutres en bois. Lorsque nous sommes arrivés, nous nous sommes rendus sur la partie du site qui nous intéressait, un homme nous a renseigné sur les différentes qualités de bois. Selon le conseil préalable d'un cousin de J, nous avons demandé à voir le bois déclassé. L'homme nous l'a montré et nous a dit qu'il se vendait environ 75% du prix d'origine. Cette personne-là n'était pas habilitée à nous donner le prix des marchandises demandées. Pour cela, il fallait se rendre à l'espace de vente auprès d'un vendeur, munis de notre bon de commande. Eux n'ont pas les prix, nous a-t-il dit, mais il nous a laissé entendre que des négociations de prix seraient possibles avec le vendeur. Nous sommes donc allés voir un vendeur. Le cousin qui nous avait recommandé de voir le bois déclassé, nous avait

également conseillé de discuter avec tel vendeur, originaire de la même section que J. Le client du vendeur en question qui nous précédait était un autre cousin de J, portant le même patronyme. Il nous a introduits auprès du vendeur. Nous nous sommes installés et avons commencé les négociations de prix. Une première remise a été faite parce que le vendeur connaissait bien la personne qui nous a introduits. Au moment d'établir la facture, J a donné son nom, le vendeur a alors reconnu la section d'origine de ce nom et lui a demandé : *alors vous devez connaître* untel, en montrant une personne assise plus loin attendant son tour. J connaissait effectivement cette personne et a ajouté : *mon père c'est* untel. À ce moment là, le vendeur nous a dit avoir été à l'école avec le père de J, ce qui nous a valu une réduction supplémentaire. En sortant, nous avons croisé un troisième cousin de J qui a accepté de prendre les poutres dans son camion et de nous les livrer gratuitement à domicile. Ainsi, les relations familiales et de proximité de J nous ont permis d'obtenir un traitement avantageux. Pendant que J et son cousin chargeaient les poutres dans le camion, l'homme qui nous avait renseignés en arrivant est revenu vers nous. Il nous a alors demandé si le vendeur nous avait fait un bon prix, ce à quoi nous avons répondu par l'affirmative. Il nous a alors dit qu'il faudrait revenir les voir, et que si nous revenions le voir en personne, il nous ferait de meilleurs prix encore.

Ces deux exemples de situations montrent que les réseaux relationnels ouvrent des portes, des avantages différenciés en fonction de qui l'on est et de qui l'on connaît. Par ce système d'entraide, l'individu trouve une protection, des avantages à connaître les bonnes personnes, à entretenir des relations avec tel ou tel individu. En cela, l'individu dépend du groupe, et des relations qu'il peut avoir avec d'autres individus. Sur le même modèle que les solidarités de voisinage dont il était question dans la première partie, les réseaux relationnels sont indispensables au fonctionnement de l'individu. Dans une société où l'arbitraire et le traitement différencié des personnes sont érigés en normes, le groupe, le réseau servent de protection ou de clé facilitant la vie de l'individu. Le réseau relationnel permet alors d'obtenir une infinité de services et d'avantages dans des domaines très variés. Certains réseaux sont bien évidemment plus avantageux que d'autres en fonction des domaines dans lesquels ils seront mobilisés.

En cela, cette forme de solidarité en réseau est centrée sur les intérêts des individus. Ce n'est pas un groupe entier qui bénéficiera d'avantages, mais des individus. Ces réseaux de relations sont à la fois le produit de stratégies des individus pour s'adapter à l'arbitraire du social, pour pouvoir bénéficier de traitements différenciés, et l'un des principaux facteurs de pérennisation de la part arbitraire du fonctionnement social. L'appartenance à ces réseaux relationnels permet de se protéger et de tirer bénéfice d'un système normalisé de traitement différencié des individus. C'est par ailleurs,

peut-être parce que cette forme de solidarité en réseaux est individualiste, centrée sur l'individu, qu'elle est traversée par des dynamiques de divisions internes entre les groupes et les individus.

Donc ces dynamiques de délitement et d'unification du corps social nous permettent de saisir certaines des représentations du collectif. Celui-ci contient un fort élément de contrainte générale imposée aux individus, mais aussi un élément de facilitateur sélectif. La promiscuité des personnes produit un double effet : l'individu cherche à se préserver de l'intrusion du groupe tout en entretenant des relations qui lui permettront d'ouvrir certaines portes. Toute la difficulté tient alors au fait d'entretenir la juste distance dans ses relations sociales, ce qui est un exercice de tous les jours. L'ambivalence des représentations du social tend à s'estomper dès lors qu'il est question de construction collective, de projection dans une temporalité à venir. De là, les éléments qui empêchent l'unité du groupe sont évacués, expulsés de celui-ci pour permettre cette fusion du collectif incarnée par la notion de masse. L'hétérogénéité constitutive de toute culture, se voit neutralisée au moyen de l'expulsion quand il s'agit de s'unir autour d'un projet d'utilité générale. Ainsi, certaines élites, pourtant appartenant au corps social et culturel, sont expulsées de la masse et les réseaux de relation se construisent par regroupement d'individus plus ou moins semblables. Dans ces formes de solidarité, la similitude rapproche et l'altérité tend à être marginalisée, parce que celles-ci se forment essentiellement dans l'adversité par rapport à ce qui est pensé comme hors de soi : principalement les autres et les élites. Ce qui nous amène à la partie suivante qui traite de l'élaboration d'un collectif culturel.

Chapitre III : L'unité dans le conflit, l'histoire et la mémoire.

I. Histoire, mémoire et singularité du collectif

A. Les articulations de l'histoire et de la mémoire

Dès lors que l'on s'attache à étudier l'histoire et la mémoire comme champs de la relation des groupes et des individus au passé, une première difficulté apparaît quant à la distinction de ces deux

concepts[1]. L'histoire et la mémoire sont intrinsèquement liées par certaines caractéristiques communes. Tout d'abord, toutes deux expriment et forment la relation qu'a une société donnée, ou un groupe, avec une réalité qui est entrée dans le domaine du passé. Toutes deux, par leur qualité discursive, ont vocation à produire de la cohérence et portent une valeur explicative des faits. Enfin, ces deux notions répondent à des attentes sociales du présent, et opèrent des sélections, des tris dans les données dont elles disposent. En cela, elles tentent de lutter contre, autant qu'elles utilisent l'oubli.

Cela étant, si histoire et mémoire s'influencent et s'interpénètrent partiellement, elles ne se confondent pas pour autant. L'histoire et la mémoire comme idéaux-types, divergent dans leurs méthodes et leurs objectifs. L'histoire, en tant que discipline scientifique, est une étude critique du passé. Elle a pour objectif de faire émerger la vérité des faits en confrontant les données et les sources, elle déconstruit le passé. La mémoire, quant à elle, a pour objectif premier de construire du sens, l'aspect symbolique primant. Elle répond à des besoins de cohésion et d'identification d'un groupe, la signification sociale primant sur la recherche de vérité. Selon l'historien F. Régent :

> *« la mémoire est le produit d'une reconstruction identitaire socialement légitime, puisqu'elle répond à la nécessité de donner de la signification au passé d'une communauté humaine. » (2006).*

Elle s'exprime de façon discursive notamment par le biais des commémorations et cérémonies officielles, des fêtes populaires, des messages diffusés par les médias, de discussions inter-personnelles, de discours politiques ou de chansons. Elle comprend également les monuments, plaques commémoratives et statues dont les significations passent par l'élaboration et la transmission de récits. La mémoire collective constitue un ensemble de repères conceptuels sur le passé qui n'émanent pas directement de travaux d'historiens, mais qui s'en nourrissent. Ces repères permettent aux sujets de produire un collectif en les y reliant, et de l'inscrire dans la durée. La mémoire implique donc la notion de filiation de groupe. En ce sens, l'histoire porte sur les liens entre les faits passés et présents, tandis que la mémoire porte davantage sur les liens entre le corps social présent et les ancêtres. D'une certaine façon, l'histoire informe sur le passé, tandis que la mémoire informe davantage sur le présent des groupes.

Cette conception rejoint celle de M. Halbwachs, pour qui la mémoire :

[1] Ici je me réfère aux articles de J-C. Martin (2000), et F. Jaquet-Francillon (2008). Ces deux articles présentent deux visions assez proches des concepts d'histoire et de mémoire.

> *« ne dépasse pas les limites de ce groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce n'est pas un même groupe qui oublie une partie de son passé : il y a, en réalité, deux groupes qui se succèdent. » (1968 : 70).*

Tandis que l'histoire :

> *« se place hors des groupes et au-dessus d'eux […]. Il semble qu'elle envisage chaque période comme un tout, indépendant en grande partie de celle qui précède et de celle qui suit » (1968 : 71).*

M. Halbwachs distingue l'histoire et la mémoire selon deux éléments principaux, l'inscription ou non dans un cadre fourni par le groupe dont il est question, et la continuité ou la rupture qui marque la lecture du passé. La mémoire exprime un lien au passé, un lien qui passe par un corps social, certes renouvelé, mais dont les ramifications entre le passé et le présent suffisent à établir une filiation de groupe. Il y a donc autant de mémoires que de groupes sociaux. Tandis que l'histoire envisage des ruptures entre différentes périodes temporelles, elle est unique et commune à tous les groupes sociaux. Cela étant, l'histoire ne se situe pas uniquement au-dessus des groupes. Comme me l'a expliqué l'historien R. Gama lors de notre entretien : « la force historienne c'est la documentation, le document, le cœur même de l'activité, et l'esprit critique, c'est-à-dire il ne faut pas te laisser submerger par ta propre pratique militante ou la subjectivité, des choses comme ça, mais enfin bref, tout en considérant, en ce qui me concerne que, c'est une part de toi-même que tu mets dans le traitement des documents, de toutes les façons. ». Le traitement des documents implique une analyse et une interprétation, et dans le cas de l'investigation d'un conflit, les frontières entre histoire et mémoire sont parfois difficiles à percevoir. Dès lors que l'on s'intéresse à l'histoire de la Guadeloupe, deux types de difficultés apparaissent. D'une part le manque de données est important, et d'autre part l'objectivité des récits est difficile à réaliser.

Le manque de données se manifeste par la part écrasante des travaux historiques concernant l'histoire de la colonisation, des colons et l'histoire politique. L'ouvrage de P. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, paru en 2002 pour sa première édition, est un exemple éclairant cette tendance. Cet ouvrage a pour objectif de présenter une histoire complète de la présence française dans les Caraïbes du XVII° siècle à la départementalisation des dernières colonies françaises antillaises. Ce texte présente une documentation précise et quantitativement très riche, sur les colons. Mais lorsqu'il s'agit de l'histoire des esclaves, des marrons, et par la suite des colonisés, les données fournies dans ce texte sont proportionnellement très réduites. Cet ouvrage ne fait pas exception. Deux raisons majeures peuvent expliquer ce phénomène.

La première réside dans le fait que les esclaves, dans leur grande majorité, n'avaient pas accès à l'écriture. Les données servant de base à la recherche historiographique ont donc été consignées par les colons, explorateurs et missionnaires. Certains ouvrages écrits par des affranchis lettrés ont été publiés aux États-Unis ou dans d'autres territoires, mais la Guadeloupe ne compte aucun ouvrage de ce type. Cette partie de la population n'avait pas accès à la consignation écrite de son histoire. La seconde explication pourrait être la clandestinité comme condition essentielle de la survie. L'exemple du *Nèg' mawon* est typique. Dans les territoires où ceux-ci ont laissé des traces disponibles pour les historiens, ils étaient organisés en communautés et jouissaient d'une certaine existence institutionnelle et d'une visibilité politique comme en Jamaïque. Mais dans les petites îles, l'exiguïté du territoire a empêché la formation de groupes organisés, autonomes et dont le poids politique et/ou militaire a influencé le pouvoir politique. La clandestinité et la dispersion ont donc joué un rôle essentiel dans la survie de ces petits groupes et de ces individus. D'autant plus que s'ils ont existé en Guadeloupe, ce qu'ont mis en évidence un certain nombre d'historiens, ils étaient relativement peu nombreux en raison de la topographie de l'archipel. Il en va de même pour les esclaves, et dans une moindre mesure des colonisés, pour qui le maintien d'une vie sociale et culturelle devait être dissimulé au maître, au missionnaire, à l'administrateur, aux détenteurs du pouvoir d'écrire et de consigner. La récolte de données historiques sur la population guadeloupéenne a donc été partielle, parce qu'elle a été consignée par une petite partie de la population qui n'avait pas accès aux données de la population totale, mais aussi parce que les autres parties de la population n'avaient pas accès au mode écrit de cette consignation.

La seconde difficulté découle de la première. L'objectivité semble extrêmement difficile à mettre en œuvre dans le travail d'historien. La demande sociale, mémorielle, influe de manière significative sur la recherche historiographique. Nous distinguerons deux périodes qui correspondent davantage à des attitudes idéologiques qu'à des temporalités distinctes.

La première est la période de la propagande coloniale. L'historiographie de la Guadeloupe est d'abord marquée par la tendance à légitimer l'œuvre coloniale, à valoriser les actions et intentions de la Métropole. Si cette instrumentalisation de l'histoire a connu son apogée au début du XX° siècle, celle-ci perdure, plus subtilement aujourd'hui. La consignation des traces, l'héritage du passé, a été partielle *et* partiale Un exemple des plus révélateurs pourrait être l'impressionnante bibliographie disponible sur la seconde abolition de l'esclavage. D'un point de vue mémoriel, cette abolition est soit excessivement liée à l'œuvre de Victor Schoelcher, représentant des valeurs de la République

Française, des Droits de l'Homme et de l'humanisme français, soit attribuée, tout aussi excessivement, aux différentes révoltes d'esclaves et de marrons et aux difficultés contextuelles à maintenir le système plantationnaire. De plus, l'insistance historiographique sur cette abolition comme rupture d'un système, masque en réalité certaines continuités sociétales. La liberté, acquise ou accordée, n'a pas constitué d'alternative dans l'organisation sociale, culturelle et économique. Les travaux historiques concernant plus particulièrement la première abolition, et surtout le rétablissement de l'esclavage sont assez récents et jouissent d'une visibilité médiatique et d'une accessibilité bien inférieure.

La seconde période, quant à elle, se distingue par l'émergence de travaux ayant pour objectif la réhabilitation de l'histoire des subalternes, de la « masse invisible ». Ces travaux sont empreints de militantisme populaire, voire de populisme en proposant un contre-discours colonial. L'objectif est de rétablir un certain équilibre discursif, de lutter contre des discours biaisés sur l'histoire. Donc dans un cas comme dans l'autre, si le travail d'historien se veut être objectif, la production de ces travaux, leur utilisation et diffusion ainsi que leur promotion répondent avant tout à des attentes sociales.

C'est dans ce contexte que les historiens d'aujourd'hui tentent de mener leurs recherches. Sur le terrain, lorsque je me suis intéressée à la relation qu'entretiennent les Guadeloupéens avec leur histoire, j'ai pu faire un premier constat des mes discussions et observations. Depuis 2001, les programmes scolaires d'histoire ont été quelque peu adaptés en Outre-Mer et de nombreux travaux historiques sont publiés localement. De nombreuses lacunes demeurent pourtant chez le grand public concernant la connaissance de l'histoire. Si certains événements marquants sont désormais connus, manque encore la connaissance de la continuité historique, de la logique de l'enchaînement des faits. Lors de mon entretien avec R. Gama, historien et militant au sein du LKP, j'ai recueilli son point de vue sur ce sujet :

« Tu as tout à fait raison et je vais aller plus loin, je te dirai que ça fait à peine dix ans, ça fait à peine dix ans que des militants comme moi, avons véritablement pris conscience de ça et avons traduit ça en actes militants. À travers une promotion de l'histoire, d'une manière que nous n'avions jamais utilisée comme ça en Guadeloupe. Nous avons contribué et en l'occurrence, un ami que j'ai Carloman Bassette c'est un ancien militant du GONG[114], c'est un historien qui certainement a joué un

[114] Le GONG, Groupe d'Organisation Nationale de la Guadeloupe, fondé en 1963, c'est sans doute le premier groupe véritablement indépendantiste en Guadeloupe. Les événements de Mai 1967, que nous aborderons plus loin, vont conduire à la mort de l'un des militants (Jacques Nestor) et à la condamnation de plusieurs membres du groupe pour atteinte à la sûreté de l'État. La dissolution du GONG a donné naissance à une multitude de syndicats, associations et groupes indépendantistes guadeloupéens, c'est en cela le mouvement fondateur des mouvements indépendantistes Guadeloupéens.

rôle décisif dans les dix ans et dans la marque historique que le LKP a trouvée, qu'ont pris des personnes à travers le LKP. Sur ça, je suis complètement d'accord avec toi. C'est une façon de faire, depuis une dizaine d'années le travail militant, plus directement, et le travail de conscience, sont attachés à la continuité historique. Dans ce sens, je peux t'expliquer que nous faisons, que nous avons des moments institués, des rituels que nous avons institués depuis dix ans. Pour casser cette discontinuité et établir un lien entre 1802 et 1967, entre 67 et aujourd'hui, *et cetera*. […] C'est l'une des tares, si tu vois la formation de la conscience identitaire et politique ici. C'est, même les militants nationalistes n'arrivent pas à résoudre ce problème en ces termes. Les militants marxistes et léninistes non plus, ils ne comprennent pas ça comme ça. L'histoire reste quelque chose en pointillé.

Or, fondamentalement, et là je te donne le point de vue du responsable politique, qui investit le champ de l'histoire comme un champ constitutif de la construction à venir, nous avons un problème principal à résoudre, c'est la destruction du corps social colonial. Et celui-ci part du moment où il a détruit le corps social amérindien. Et les événements qui se déroulent entre ce moment 1635 et aujourd'hui, et qui sont des pics de notre histoire commune comme 1802, ce sont les moments de plus grande crise de ce système. Et c'est nous qui avons fait voir qu'octobre 1801, c'était un moment éminemment constructif, dans la conscience collective. Personne ne voyait dans octobre 1801 le moment où Ignace, le moment où Palerme, un certain nombre d'officiers guadeloupéens qui étaient enrôlés, ils voyaient ça comme une rébellion militaire... Mais je peux te dire des grands militants dirigeants nationalistes, ou marxistes-léninistes, dans les années 90, ils n'estiment pas qu'il y a un lien entre ça et la lutte anticoloniale et la lutte antiesclavagiste, ce n'est pas là qu'ils étaient. C'était nous, c'était eux qui étaient les premiers à dire ceci ou cela alors que nous étions en plein en Guadeloupe, dans la révolution nationale qui a marqué l'Amérique latine, avant Haïti, et c'est ça la continuité. La Guadeloupe était en plein, en plein, en plein dans la problématique de la fin du XVIII° siècle dans l'espace américain, qui dans le monde posait le problème du rapport entre l'Europe et le reste du monde. Nous étions en avant-poste, et ce n'est pas par hasard si dans l'écho redondant de ces moments tu peux avoir le LKP en 2009 qui justement va prendre sur la terre au point que la conscience des gens dit : mais qu'est-ce que la Guadeloupe ? D'où viennent-ils ? Qu'est-ce qu'ils ont à dire là ? Mais c'est parce qu'ils ne savaient pas que nous avions pris les armes en 1801-1802. Nous étions à l'origine des révolutions nationales de l'Amérique latine. C'est ici que cela s'est posé en ces termes, en termes de l'armée contre l'armée, force contre force sociale, pour construire la société post-esclavagiste. Ça s'est fait ici ! Et ben ça, nous l'avons récupéré en terme d'interprétation politique, et nous avons infusé ça dans le champ politique à partir de 2001 dans un mouvement qui est un des mouvements fondateurs le *Mouvman Nonm* directement avec un autre camarade historien

Carloman Bassette.

Donc c'est extrêmement important, comprendre pourquoi le champ historique a investi comme ça le champ du LKP en 2009. Et cela fait apparaître une dimension qui a interpellé, c'est Élie Domota qui peut faire autant de relations entre hier et aujourd'hui, mais comme quelque chose qui est continu, c'est ça qu'il faut que tu comprennes, c'est là l'origine. Alors bien évidemment il ne peut pas faire ça tout seul, ça s'est fait en 2001 comme je te dis délibérément par le parti, mais je t'ai parlé de *Savann*, nous l'avons fait en 84 pour donner l'histoire […]. Ce que je veux dire, pour comprendre, notamment une personne comme moi historien, une personne comme Carlo, dans les dix dernières années, ce n'est pas que je veuille dire que rien ne s'est fait avant, nous-mêmes nous avons fait des choses avant, mais ça n'a pas eu cet écho. C'est précisément parce que, je peux te dire, Carlo parlait de Ignace et de la lutte de 1802 depuis 69, depuis 63 au sein du GONG. Mais pourquoi ça n'a pas eu cet écho là, mais parce qu'il y avait une autre posture. Que ce soit en 2001, que ce soit en 2009, quand nous avions une autre posture, c'était une posture d'événements saccadés, de rockets de l'histoire […]. Nous avons écrit ça [en 1984], mais qu'est-il arrivé en l'année 2000 ? C'est que c'est la faillite du mouvement prétendument révolutionnaire des années 70-80, qui a déçu toutes les parts, parce que le peuple était attaché à un mouvement qui nous régénérait, refaisait le corps social, la démission des cadres et des dirigeants, qui a mené les éléments notamment comme moi à les réinterroger à présent. Et nous avons donné à l'histoire un rôle central et non plus un rôle secondaire. Tu suis, et nous avons découvert la dimension de la continuité. Je t'ai dit nous faisons parfois des rituels, par exemple le rituel du drapeau rouge, des choses comme ça, en 1801 nous avions un drapeau ici, ce n'est pas un fait anodin ! Ils ont dirigé la Guadeloupe pendant huit mois ! Avec un gouvernement ici ! Mais certaines personnes, nationalistes avérées, militants pour l'indépendance de la Guadeloupe, étaient capables de nous dire : tu as tort ! Comme c'est Pélage qui a dirigé le gouvernement, pour eux, ils n'avaient rien à voir avec ça ! C'est ça l'imbécillité, si tu veux idéologique là-dedans. Nous sommes incapables d'envisager les choses du point de vue de la construction des choses. Et dans leur enchaînement mécanique, c'est du mécanisme, c'est pas de la dialectique. Ce que je dis est basé sur un moment dialectique de l'histoire, ce n'est pas fondé sur la mécanique, tu vois : bon ce monsieur a fait ça, bo ! Il a échoué, nous nous allons réussir ! Et nous avons de nouveau échoué. Donc cet élément est extrêmement important. […] Je t'ai dit entre le 21 octobre 1801 et le 28 mai 1802, il s'est opéré ici en Guadeloupe un phénomène de transformation socio-politique qui était quasiment unique dans l'histoire de la terre. C'est ce que je te disais tout à l'heure, et qui a servi de modèle, qui a rassemblé des éléments de modélisation pour qu'Haïti devienne indépendante, et pour qu'Haïti lutte pour son indépendance, sur le terrain politique. »

Plusieurs éléments sont à noter ici. Tout d'abord, RG confirme la difficulté à construire du lien entre divers moments épars de l'histoire, d'un point de vue temporel, concernant l'histoire de la Guadeloupe, mais aussi transversal, s'agissant de l'histoire des Caraïbes et des Amériques. La recherche de la continuité historique est donc assez récente et reste à établir. Ensuite, ces propos appuient l'idée selon laquelle la recherche historique et la production mémorielle sont tributaires du contexte dans lequel elles émergent, de la demande sociale. Enfin, il y a l'intrication de la recherche scientifique et du militantisme politique des historiens. R. Gama, comme d'autres historiens, est à la fois un scientifique et un militant et la distinction entre ces deux registres dans les récits sur le passé n'est pas toujours claire. La recherche historiographique répond à des attentes sociales et à des besoins de mobilisation politique. En cela l'objectivité est un projet, une démarche méthodologique, mais lorsqu'il s'agit de la recherche de la cohérence entre des faits, de la mise en avant d'une continuité logique, cela nécessite des interprétations. Certains événements précis sont connus des historiens et du grand public mais font l'objet de dissensions dès lors qu'il s'agit de leur donner un sens dans la construction et l'affiliation du corps social présent, donc un sens mémoriel. Les discours divergent de façon significative d'un historien à l'autre. C'est notamment le cas des événements de 1801-1802, qui sont des événements fondateurs de l'inscription des individus dans la filiation d'un groupe guadeloupéen. Un rapide rappel des faits s'impose[115].

En août 1801, le Général Béthencourt, alors à la tête de l'armée en Guadeloupe, meurt. Le commandant Pélage aurait dû, selon le protocole, lui succéder. Mais c'est le Capitaine Général Lacrosse qui prend le commandement de l'armée. Celui-ci se met à dos une grande partie des soldats *de couleur* en prenant des mesures vexatoires et racistes à leur encontre. Ainsi, des officiers *de couleur*, aidés d'officiers « blancs » jacobins se rebellent à Pointe-à-Pitre le 21 octobre 1801. Le 23 octobre Pélage prend le contrôle de l'armée, et le 24, Lacrosse est fait prisonnier et est chassé de la colonie. Un gouvernement provisoire se met en place avec à sa tête trois *sang-mêlés* et deux « Blancs ». Pélage réclame alors la venue d'un envoyé du Consul est assure la transition. En février 1802, Le Général Leclerc envoyé à Saint-Domingue entre officiellement en campagne contre Toussaint Louverture. Le 6 mai, ce dernier est capturé, ce même jour le Général Richepance

[115] Voir « Le combat de Delgrès » par Bélénus R., document en ligne La médiathèque Caraïbe (Basse-Terre) , non daté, www.lameca.org/dossiers/1802/delgrès.htm.

« 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe » par Régent F., document en ligne La Médiathèque Caraïbe (Basse-Terre), non daté, www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm.

Et, « 6 mai 1802, le général Richepance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre » par Bélénus R, document en ligne La médiathèque Caraïbe (Basse-Terre) , non daté, www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm.

débarque en Guadeloupe accueilli par Pélage. Richepance est envoyé par Napoléon Bonaparte en vue de reprendre l'armée *de couleur* en main, et de déporter les néo-jacobins.

Cette expédition est liée à celle envoyée à Saint-Domingue, à la suite de la proclamation de la nouvelle Constitution de Saint-Domingue par Toussaint Louverture, octroyant à cette colonie une large autonomie, et conférant au « Général noir » le statut de Gouverneur à vie avec la possibilité de désigner son successeur. Par ailleurs, la Guadeloupe et Saint-Domingue, sont à cette époque, les deux dernières colonies des Caraïbes possédées par la France, et Saint-Domingue est la plus prospère de toutes les colonies françaises. Les îles de la Martinique, Sainte-Lucie et Tobago sont alors annexées par la Couronne britannique. Ces entreprises de reprise du contrôle des colonies par la France revêtent donc une importance géostratégique de premier plan. L'expédition de Leclerc à Saint-Domingue et la capture de Toussaint Louverture en 1802, débouchent sur la lutte d'indépendance et la création, en 1804, de l'État Haïtien qui a dû payer à la France la reconnaissance de son indépendance et a subi un embargo dès le départ.

En Guadeloupe, avec l'arrivée de Richepance, commence alors le désarmement des soldats *de couleur* qui sont conduits dans les navires de l'expédition de Richepance. C'est ainsi que la révolte débute au sein de l'armée menée par Ignace, Palerme, Massoteau, puis Delgrès. Après de violents combats, Les troupes de Ignace, réfugiées à Baimbridge (Nord de Pointe-à-Pitre) sont massacrées le 26 mai 1802, celles de Delgrès réfugiées dans les hauteurs de Matouba (Nord de Basse-Terre), le 28 mai 1802. Certains survivants s'échappent dans les montagnes et continuent la lutte quelques mois. Une série de répressions meurtrières s'abat sur la population (exécutions sommaires, pendaisons sur la place publique, déportations en vue de la revente d'esclaves, condamnations au bagne, chasse aux *Nèg' mawon*...). Le décret du 17 juillet 1802, porté par Richepance, destitue les Libres *de couleur* de leur nationalité française, et une série de mesures rétablissent l'esclavage de fait, mais pas de droit. En septembre 1802, à la mort de Richepance, Lacrosse reprend le pouvoir en Guadeloupe.

La version de R. Gama présentée plus haut fait état d'une révolution nationale échouée. Ce conflit opposerait une armée locale à l'armée républicaine napoléonienne, l'objectif de la rébellion étant égalitariste et découlant de la volonté de constituer un réel pouvoir local. Cet historien met en lien des phénomènes ayant eu lieu dans des espaces différents, en Guadeloupe et à Saint-Domingue, mais historiquement liés. Cette transversalité historique est mise en avant dans cette perspective.

Cette interprétation des faits doit être mise en lien avec l'engagement syndical et politique de cet historien. R. Gama est un militant indépendantiste depuis de nombreuses années. Les organisations indépendantistes et nationalistes se sont très souvent appuyées sur la référence aux événements de 1801-1802, entre autres, pour asseoir l'idée d'une nation guadeloupéenne, nous reviendrons sur ce point.

La version de l'historien F. Régent (2006) est plus nuancée, mais découle aussi d'une vision plus localisée des événements. Celui-ci met en avant le fait que la plupart des officiers *de couleur* qui se sont insurgés étaient déjà libres avant le décret d'abolition du 4 février 1794. Certains auraient même été propriétaires d'esclaves. De plus, la particularité des combattants est, selon lui, d'être originaires des Caraïbes et non seulement de la Guadeloupe, en plus d'être de couleurs différentes. La révolte serait essentiellement militaire, et non populaire. Aussi, les militaires auraient davantage lutté pour conserver des droits conférés par le décret de 1794, et notamment la nationalité française accordée aux *Libres de couleur*, et donc l'égalité juridique entre eux et les « Blancs ». Selon cet auteur, la décision de rétablir l'esclavage n'avait pas encore été prise par Napoléon au moment des insurrections.

La version de R. Bélénus présentée dans la documentation en ligne de LAMECA (La Médiathèque Caraïbe, Basse-Terre), semble mettre en avant des dissensions politiques au sein de l'armée, des hostilités entre soldats *de couleur* et des commandants d'armée racistes et discriminants. Son point de vue se rapproche de celui de F. Régent, mais il réduit encore son échelle d'analyse. Delgrès était un républicain et un néo-jacobin convaincu, aussi pensait-il défendre les idéaux de la République et la volonté de Bonaparte. À la fin de l'année 1801, ce dernier aurait conforté l'idée selon laquelle la liberté était définitivement acquise. Or, Bonaparte aurait changé de stratégie politique dans les colonies en envoyant ces expéditions en Guadeloupe et à Saint-Domingue. Les insurgés auraient tenté de rester fidèles aux idéaux républicains, en combattant ce qu'ils pensaient être une trahison vis-à-vis de Bonaparte. Les relations interpersonnelles conflictuelles au sein d'une élite politique, mais aussi les divergences idéologiques au sein des républicains, auraient largement contribué au soulèvement de 1801-1802.

Combat de libération nationale, lutte de défense des acquis sociaux d'une classe particulière ou divisions politiques au sein de l'armée et de l'élite au pouvoir, les interprétations de ces événements sont nombreuses et n'impliquent pas les mêmes représentations et instrumentalisations du passé. La figure de Delgrès est importante dans la mesure où celui-ci est considéré comme un martyr, mais il a défendu les idéaux humanistes républicains bafoués par Bonaparte pour certains, a

défendu la nation guadeloupéenne contre le pouvoir colonial français pour d'autres, ou encore a lutté contre les rumeurs de rétablissement de l'esclavage et donc pour la liberté. Notons par ailleurs, que le fait que Delgrès soit martiniquais n'influe pas sur le fait que ces trois interprétations du passé ont fait de lui un héros de la résistance guadeloupéenne. Quoi qu'il en soit, la menace d'une déportation certaine a probablement joué un rôle majeur dans la prise de décision de lutter jusqu'à la mort contre les troupes de Richepance, même si l'intérêt personnel n'a probablement pas été le seul mobilisé.

En ce sens, les interprétations qui nous permettent de se représenter l'histoire, d'établir des liens de cohérence entre les événements sont fortement marqués par les usages politiques du passé. Ignace et Delgrès ont fait l'objet d'une *« héroïsation progressive »* durant le XX° siècle, phénomène qui s'est institutionnalisé des suites de la décentralisation amorcée dans les années 1980 (Bonniol, 2004 : 20). Pourtant de nombreux historiens et idéologues divergent dans leurs analyses des motivations des protagonistes et dans le déroulement précis des événements. Ainsi, les différentes sensibilités politiques des individus présents influent sur les récits du passé, qu'ils soient élaborés par des historiens ou ne concernent que le traitement mémoriel. La distinction entre ces deux registres n'est pas toujours évidente. Mais de nombreux éléments entrent en compte dans la lecture présente du passé comme l'échelle d'analyse. La question de l'échelle se pose forcément de façon problématique dans une société caractérisée par son extrême porosité aux influences extérieures. Le premier historien situe son analyse dans une perspective intercontinentale, plaçant comme enjeu principal la gestion de la relation entre l'Europe et les Amériques. Le deuxième adopte une analyse plus locale, à l'échelle de la société concernée, se concentrant sur des stratégies de classe dans un système fortement hiérarchisé et ségrégué. Le troisième, enfin, centre sa réflexion sur l'élite politico-militaire en Guadeloupe et les conflits de pouvoir qui émergent dans sa relation à la Métropole. Il y a donc tout un ensemble de facteurs qui pose un certain nombre de difficultés à la recherche historique. De là, nous assistons à un mélange de registres, à une situation dans laquelle il n'est pas aisé de distinguer le discours historique du discours mémoriel. Ainsi, les mises en récits de la genèse de cette société produisent un ensemble de discours dont les implications et instrumentalisations idéologiques divergent totalement. Ces interprétations multiples, bien qu'étant divergentes, ne sont pas pour autant incompatibles. L'historiographie présente des lacunes en terme de traces, les discours mémoriels s'immiscent alors dans cette brèche pour compléter le discours historique, pour y construire du sens et de la cohérence. La question des origines se trouvant définitivement marquée par l'incertitude, la production de travaux historiques se voit « parasitée » par des demandes socioculturelles.

B. Agencement des mémoires nationales et élaboration d'un collectif

Les discours mémoriels permettant l'inscription des individus et des groupes dans une filiation collective, sont de deux ordres en Guadeloupe. Il y a, d'une part, un ensemble de discours qui inscrit les sujets guadeloupéens dans une nation française, mais cette inscription s'effectue davantage au plan individuel que collectif. Et d'autre part, je distinguerai un autre ensemble, plus hétérogène, qui inscrit ces sujets dans une nation guadeloupéenne. Ici le concept de nation s'entend au sens d'unité sociale et culturelle hétérogène mais plus ou moins cohérente, et construite dans le temps. Ces deux types de discours coexistent dans le même corps social, les interprétations du passé qu'ils sous-tendent sont *a priori* incompatibles, pourtant il est fréquent de retrouver ces deux types de discours dans la parole d'un même individu. Pour illustrer cette idée, je discuterai ici du traitement mémoriel de l'esclavage et de son abolition définitive.

Le type de discours produit par l'État-nation concernant l'esclavage est tout à fait révélateur de la tentative d'unification idéologique autour des valeurs humanistes de la République, créant ainsi une mémoire nationale tout à fait en décalage avec la réalité historique. Mais celui-ci véhicule également des valeurs auxquelles les individus accordent une certaine légitimité. La loi Taubira remaniée et adoptée en 2001 par le Parlement indique que l'esclavage est reconnu comme un crime contre l'humanité, mais aussi comme un crime « imprescriptible ». La recherche scientifique a connu un essor depuis, notamment sous l'impulsion de l'ONU, mais pour le moment le traitement de cette part de l'histoire française reste essentiellement mémoriel. De nombreux débats ont alors débuté pour la fixation d'une date de commémoration de l'abolition de l'esclavage. Finalement, chaque territoire fête l'abolition le jour où le décret y a été appliqué. Le 10 mai 2008, j'avais assisté à la marche de l'abolition à Paris. Il y avait alors des associations et de nombreux participants, essentiellement considérés comme « noirs » en Métropole, mais nulle trace de représentants officiels de l'État. Cette fête ne présentait absolument pas les caractéristiques d'une fête nationale, fêtée par l'ensemble de la nation dans un esprit de cohésion à l'image du 14 juillet.

Le discours de l'État-nation, véhiculé par ses institutions tente d'établir une continuité, une cohérence, entre les valeurs républicaines humanistes prônées en Métropole (liberté, égalité, fraternité, justice), et le régime d'exception appliqué dans les colonies. Ce propos occulte cette dualité fondatrice de la République par des procédés de sélection et d'oubli. L'opération de sélection-oubli sur-valorise les effets des valeurs humanistes et les perceptions du passé élaborées en Métropole et, par conséquent, minimise les effets du contexte et des acteurs locaux sur les

événements historiques. Le fait que seule la seconde abolition soit commémorée nationalement, et soit amputée de l'adjectif « seconde », place l'oubli sur la première abolition qui fût imposée de Saint-Domingue à la Convention de Paris. Le contexte de convergence entre différents phénomènes se déroulant à Saint-Domingue tient une place significative dans la décision d'abolir une première fois l'esclavage dans les colonies. De profondes divisions internes entre royalistes et républicains et entre les différentes classes socio-ethniques, une révolte interne importante d'esclaves et de marrons installée depuis plusieurs années et des menaces d'invasion de l'Espagne et de l'Angleterre, ont largement contribué à cette prise de décision. Par la même occasion, le rétablissement de fait, de l'esclavage par Napoléon Bonaparte au nom de la République est lui aussi relégué au silence dans le discours de l'État-nation. Ce dernier revêt ainsi le rôle de l'émancipateur en 1848, insistant sur la rupture juridique, et la victoire des idéaux républicains et humanistes auxquels adhère, dans l'idée, la population guadeloupéenne.

Toutefois, ce discours a tendance à couper l'histoire guadeloupéenne de l'histoire des Caraïbes, en privilégiant l'influence française dans les luttes d'émancipation. Mais surtout, ce type de discours a pour effet de masquer les continuités qui ont subsisté après la seconde abolition : la mise en place du travail forcé des *nouveaux libres*, la législation sur le vagabondage, l'importation de main d'œuvre pour remplacer ces *nouveaux libres* sur les plantations et leurs conditions de vie très similaires à la période servile, l'usage de la coercition, l'indemnisation des propriétaires d'esclaves permettant la pérennisation de la classe des planteurs, etc. Le discours état-national ne permet pas de saisir les relations entre les groupes, les complexités et particularités des réalités historiques ainsi que l'inscription historico-spatiale du collectif local. C'est un discours sur le passé commun élaboré en Métropole, pour les habitants de Métropole. Celui-ci relie la population guadeloupéenne au peuple français, en taisant l'impact de son emprise sur cette histoire commune. Ce discours ne traite pas des problématiques particulières du système économique, politique et sociétal plantationnaire, de la Traite et des autres migrations coloniales organisées pour répondre aux besoins de fonctionnement de ce système. De plus, il n'élabore pas de lien avec les autres récits sur le passé national. Le traitement mémoriel de l'abolition semble avoir relégué celui de l'esclavage dans l'oubli. Si la mémoire de l'abolition a pu être intégrée au récit national républicain, l'esclavage, en tant qu'institution exercée sur le territoire de la République, reste un impensé national.

En Guadeloupe, la loi Taubira, qui initialement ne comportait pas la mention « crime imprescriptible », est assez mal perçue. Elle est souvent interprétée comme une preuve d'hypocrisie de la part de l'État. L'esclavage est le système fondateur de la société guadeloupéenne post-

colombienne. C'est un système politique, économique, social et culturel qui a façonné durablement le peuplement de l'archipel, les relations sociales, le modèle économique et politique, la culture. La seconde abolition a effectivement constitué une certaine rupture dans la société guadeloupéenne, mais elle n'a pas reconfiguré l 'organisation sociale, culturelle, politique ou économique. La mémoire populaire guadeloupéenne est plurielle, mais elle trouve une certaine unité dans son caractère d'opposition à cette mémoire d'État-nation. En Guadeloupe, le fait que la République ait indemnisé les propriétaires d'esclaves à la seconde abolition, ou qu'elle ait institué l'ordre colonial est transmis et connu dans la population, les références historiques et mémorielles étant autres. La République fut esclavagiste et coloniale et les mémoires populaires expriment et pérennisent ces représentations. Ces mémoires populaires ont alors tendance à prendre le contre-pied du premier ordre de discours, à surinvestir l'autre versant de la dualité constitutive de la République. La société adhère à ses valeurs, mais ces principes s'adressent aux individus en tant que citoyens sans reconnaître leur caractère de peuple particulier, leur existence collective.

Le parlement français a adopté un projet de loi mémorielle. Il a établi un crime imprescriptible, sans enquête, sans procès, sans responsables et sans victimes. Il y a donc reconnaissance d'un crime sans intervention d'une procédure judiciaire et cela constitue une injustice de plus aux yeux de nombreux guadeloupéens. Le sentiment d'injustice sociale est l'un des principaux objets de transmission des mémoires Guadeloupéennes. Ce sentiment constitue même un liant entre les divers éléments sélectionnés par les mémoires populaires. De plus, cette loi ne prévoit aucune action, elle se veut donc essentiellement symbolique. Dans son article « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », F. Vergès cite l'article concernant l'esclavage dans le *Dictionnaire de philosophie politique*, dans lequel il est écrit :

> *« l'esclavage subsiste aujourd'hui dans certaines régions du monde mais sous des formes à la fois organisées et clandestines, ce qui montre qu'à défaut d'avoir disparu dans les faits, il a été intellectuellement éradiqué et que son étude philosophique revêt un intérêt essentiellement historique ».*[116]

Ce que l'auteure commente en ces termes :

> *« L'éradication intellectuelle de l'esclavage n'a pas été effectuée, comme il est écrit, sa condamnation certes, mais ce qui reste, cette capacité à fabriquer des individus qui ne comptent pas perdure, et cette permanence exige un effort de réflexion. » (2005 : 1150).*

Par là, F. Vergès exprime la nécessité de penser l'esclave au cœur de la modernité, et non seulement dans ce qu'il peut présenter de pré-moderne, ou d'archaïque. Le sentiment d'injustice que l'adoption

[116] SÈVE R., 1998, « L'esclavage », *in* REYNAUD P., RIALS S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, p. 215. Cité par Vergès F. (2005 : 1149).

de cette loi a suscité est lié à la relégation dans le silence du débat sur les « *restes* » de l'esclavage, les permanences et prolongements d'un système sociétal, et pourrions-nous dire, mondial. Donc la procédure d'adoption de cette loi, au lieu de permettre l'ouverture d'un débat concernant les conséquences sociétales du système plantationnaire qui touchent les sociétés post-plantationnaires comme leurs Métropoles, tend à fermer tout dialogue sur ces questions.

La seconde abolition est fêtée en Guadeloupe comme une fête nationale, tout le monde y participe, ce jour est chômé, et c'est l'occasion de conférences, de débats, de concerts, et de diverses manifestations. Le 28 mai, date à laquelle le second décret d'abolition est arrivé en Guadeloupe, est également la date à laquelle Louis Delgrès et ses troupes sont morts en martyrs. Cette date est donc hautement symbolique. Le 14 juillet, par contre n'est pas fêté, il y a bien un défilé militaire à Basse-Terre avec la présence de représentants officiels de l'État, mais il y a très peu de participation civile, et les festivités s'arrêtent là. En un sens, la fête de l'abolition définitive de l'esclavage est la plus significative et la plus mobilisatrice des fêtes non religieuses. L'héritage et la mémoire du système esclavagiste, des luttes contre ce système, et des abolitions ont été appropriés par l'ensemble des Guadeloupéens. Ce système constitue l'événement fondateur de cette société, il a réuni toutes ces populations *immigrées* ou *importées*. C'est le système plantationnaire qui a réuni tous ces fragments de populations, qui a organisé leur mise en contact, et qui a donc fondé la société guadeloupéenne post-colombienne. L'esclavage est la matrice de cette société, une matrice qui la relie aux Amériques, puisque c'est un système international impliquant des flux matériels, immatériels et humains à long terme. C'est en même temps une matrice qui a produit des sociétés particulières sur chaque territoire. Le 28 mai guadeloupéen rejoint le 14 juillet français par les symboles de liberté et d'égalité que leur mémoire cultivée représente. Mais l'abolition de l'esclavage est plus évocatrice de sens en Guadeloupe, d'un point de vue spatio-temporel. Cette date véhicule l'idée d'un non-achèvement, le sens d'un combat qui perdure au-delà des temporalités et des contextes. Tandis que la prise de la Bastille est achevée, elle symbolise un combat national définitivement remporté. En outre, l'abolition s'inscrit dans une histoire locale, tandis que la prise de la Bastille s'est réalisée dans un *ailleurs*.

En Guadeloupe, le découpage séquentiel du temps est fondamentalement différent du découpage séquentiel du temps français. Lors d'un entretien avec le journaliste R. Dieupart à la radio Guadeloupe Première diffusé en octobre 2011, la sociologue guadeloupéenne Ama Mazama, avait expliqué l'idée selon laquelle l'ère dans laquelle nous vivons aujourd'hui avait pris naissance en 1492. Les paradigmes, cadres de pensée qui se mondialisent, les relations entre les peuples, les modèles économiques, les idéologies, avec lesquels nous fonctionnons aujourd'hui s'inscriraient dans la

continuité de cette période de bouleversement du monde. S'interroger sur l'impact sociétal, local et international, du système esclavagiste et plantationnaire c'est interroger la genèse du capitalisme contemporain et de la mondialisation. C'est aussi questionner les fondements idéologiques et historiques des façons dont l'Europe, puis l'Occident moderne, se sont construits dans leurs rapports à l'Autre. L'étude anthropologique de l'esclavage et surtout de ses prolongements permet d'envisager le phénomène de globalisation contemporaine dans sa continuité avec un premier mouvement de mondialisation initié par l'arrivée des premiers Européens dans ce qu'ils nommèrent le « Nouveau Monde ». L'esclavage et la Traite, ainsi que les phénomènes ultérieurs de colonisation de nouveaux territoires par les puissances européennes, ont impliqué la mise en place de systèmes économiques, politiques, et culturels interdépendants, reliant plusieurs continents. Ce type de découpage séquentiel du temps met donc en avant les continuités et prolongements au-delà des ruptures.

Cette conception, dépassant le simple aspect temporel, est récurrente dans de nombreux travaux sur les sociétés post-plantationnaires et/ou des Amériques. Dans *L'Atlantique noir, modernité et double conscience,* P. Gilroy insiste sur le fait que ces cultures nées de la Traite, se sont constituées à la fois dans et hors de la modernité, mais aussi en réflexion constante sur la modernité vécue de façon particulière, façonnant ainsi des contre-cultures de la modernité. S. Bessis, quant à elle, insiste sur la dualité de l'Occident moderne qui, selon elle, a pris naissance à la Renaissance, période d'intense création artistique et de renouveau philosophique en Europe, mais aussi de grandes conquêtes et d'exterminations à grande échelle à l'extérieur de ses frontières (2003). Enfin, S. Hall, théoricien des *postcolonial studies*, situe une première rupture dans l'ordre mondial au moment de l'arrivée des Européens dans le « Nouveau Monde » en 1492, pour ensuite situer une seconde rupture dans les années 1950 et 1960, laissant place au moment « postcolonial » (2007). En fait, ce type de découpage séquentiel semble émerger, le plus souvent, de l'intérêt porté aux critiques et contre-cultures de la modernité occidentale.

Les discours mémoriels produits localement, ont pour objectif de rétablir l'action des populations dans l'histoire de la Guadeloupe. Ils insistent sur les différentes révoltes d'esclaves, de marrons ou de *Libres de couleur*, de travailleurs, de militants ; sur les connexions et les influences réciproques des différentes îles caribéennes, sur le rôle de certains acteurs locaux érigés en héros de la nation guadeloupéenne, et sur les permanences sociétales au-delà des ruptures qu'ont pu constituer les passages de la Royauté à la République, de l'esclavage colonial à la colonie puis au département. Selon C. Chivallon, ce qui caractérise la mémoire populaire aux Antilles *« c'est l'absence d'un méta-discours communautaire » (2002 : 602)*, selon le principe d'a-centralité qu'elle attribue à la volonté d'échapper au danger de l'hégémonisme que peuvent représenter les logiques communautaires. La

dispersion serait alors créatrice d'unité dans la mesure où elle abolit l'hégémonisme et permet la liberté et l'existence de la diversité. Ces discours mémoriels comprennent essentiellement des récits de luttes, contre l'esclavage, contre le système colonial, pour la revalorisation des salaires, pour l'accession à la nationalité et à la citoyenneté de la population importée d'Inde, pour l'égalité des citoyens français sans distinction etc. C'est une mémoire discursive plurielle qui s'élabore toujours plus ou moins contre un système pensé comme hégémonique et externe donc subi. L'adversité face à ce système sert de socle au partage des mémoires. L'idée d'*« a-centralité »* proposée par C. Chivallon doit alors être entendue comme une forme plurielle d'anti-hégémonisme.

Il s'agit d'un conflit de légitimité entre les mémoires, pas de contenu dans la mesure où les mémoires guadeloupéennes et la mémoire de l'État-nation pourraient être conciliables. Ces mémoires ne se situent pas au même plan. Les premières sont populaires, la seconde est institutionnelle. Pourtant, lorsqu'il est question de hiérarchisation des mémoires, ou de légitimité des discours, c'est à ce moment que les conflits de mémoires apparaissent. La mémoire de l'État-nation tend à s'imposer comme un récit surpassant tous les autres, intégrant ou excluant les autres discours. Le processus de production de discours mémoriels officiels vise à établir une cohérence entre divers épisodes épars de la vie passée de la nation. Le mythe national sert alors de cadre d'unification entre les discours officiels. Les mémoires populaires, quant à elles, sont multiples et parfois contradictoires. Ces discours ne s'excluent pas les uns les autres et offrent une vue partielle du passé. L'absence d'unité apparente entre les différents discours mémoriels populaires est liée au fait que ceux-ci n'ont pas vocation à produire un cadre de compréhension global sur le passé. La mémoire concerne les groupes sociaux et est donc multiple, partielle et partiale. Le premier type tente de gommer les différends et les objets de discorde passés entre la population guadeloupéenne et l'État-nation français. Tandis que le second type, construit en réaction au premier, a tendance à transmettre une adversité commune envers l'hégémonisme, souvent incarné par l'État. Il y a donc une opposition dans la démarche de production et de diffusion de ces deux types de récits. C'est dans cette adversité que se construisent les récits mémoriels guadeloupéens.

Ces deux types de discours sont produits localement même s'ils sont aussi produits en Métropole. Une partie de la population critique régulièrement la récupération politique de la mémoire de l'esclavage. De nombreux mouvements sociaux et la plupart des acteurs politiques usent abondamment d'interprétations du passé pour asseoir leur légitimité ou appeler au rassemblement. Des visions biaisées du passé sont alors convoquées au service d'intérêts partisans. Les mouvements

indépendantistes sont fréquemment critiqués sur ce point, mais ces stratégies sont adoptées par des acteurs politiques de toutes sensibilités. La résurgence de la mémoire de l'esclavage tend aussi à renforcer le « parasitage » mémoriel des lectures du passé. Mais cette critique est adressée aux deux types de discours. Et puis il y a la volonté de réconciliation qui est fréquemment opposée aux partisans des discours visant à réinvestir la mémoire de l'esclavage. Cette attitude est souvent présentée comme une volonté de dépassement des antagonismes passés. Mais elle peut aussi être associée à une honte des origines, de la violence originelle. Dans cette perspective, le primat accordé à la mémoire de l'abolition traduirait une volonté d'unification et d'oubli des divisions et antagonismes du passé, tandis que la prévalence de la mémoire de l'esclavage perpétuerait ces antagonismes au sein de la société présente. Ces deux types de discours sont donc envisagés comme étant opposés dans leurs implications en terme de vision du corps social présent, mais aussi dans leurs instrumentalisations politiques. Ils sont pourtant inséparables dans les discours des acteurs sociaux. Ils forment deux pôles opposés d'un même axe structurant les représentations du présent, du passé, et de l'avenir. La problématique de l'affiliation à un collectif historiquement produit est donc particulière et toutes ces mémoires permettent une inscription dans une nation guadeloupéenne.

Les différentes figures mises en avant dans les mémoires guadeloupéennes sont assez méconnues en France métropolitaine et ne correspondent pas aux événements historiques vécus en Métropole. Au mois de janvier 2011, j'ai assisté à la visite guidée de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre sur le thème des grands noms, organisée par la mairie. Les monuments érigés en l'honneur d'hommes de Guadeloupe ont été commentés par la guide.

Cette place forme un espace piéton rectangulaire entourée de rues ouvertes à la circulation routière dans le centre de la ville. Elle a été construite sur le modèle des places d'armes des grandes villes coloniales, situées au centre de la ville d'où partent des rues desservant ce centre. L'une des largeurs se trouve face à la mer. Le « Monument du premier jour » a été érigé récemment en face de cette place, sur un trottoir situé à l'un de ses angles près de la mer, dans la continuité du marché aux poissons. Ce monument rend hommage aux Indiens *importés* et à Henri Sidambarom. Cet avocat guadeloupéen est connu pour avoir mené la bataille juridique des Indiens pour obtenir leur nationalité française en 1923. Le mémoriel Delgrès et Ignace (1802) et Jacques Nestor (1967) rappelle les moments forts de la lutte antiesclavagiste et anticoloniale, tous trois font figure de martyrs, victimes de la répression de l'État. Celui-ci se situe sur l'autre coin proche de la mer, dans un espace ombragé avec des bancs, face au marché de la Darse, un marché de primeurs. Tout près, un petit monument récent a été construit en mémoire des luttes antiesclavagistes. Il s'intitule « Sang chaînes, 100

chaînes, sans chaînes » et représente cent chaînes suspendues à un carré horizontal de dix centimètres de côté. À certains moments de la journée, la lumière qui traverse ces chaînes fait apparaître un homme qui tombe. Dans le même espace, au centre, se trouve un monument aux morts pour la France, notamment pendant les deux guerres mondiales. C'est le plus ancien des monuments de cet espace. Deux bustes, plus anciennement installés, sont dressés dans l'espace central de la place. Le premier est le buste du Général Charles Victor Frébault, Gouverneur de la Guadeloupe (1859-1863), qui a effectué de grands travaux d'aménagement du port de Pointe-à-Pitre. Il a donc fortement contribué à faire de Pointe-à-Pitre, le centre économique et culturel de la Guadeloupe. Le buste du Gouverneur Félix Éboué a également été érigé, il est connu pour avoir été le premier Gouverneur « noir » en Guadeloupe, pour son engagement auprès des jeunes, et pour avoir été le premier Gouverneur colonial (en poste au Tchad) à apporter son soutien à de Gaulle. La guide a expliqué qu'il croyait profondément en l'égalité des Hommes, idée qui lui viendrait de son origine guyanaise. En effet, la présence d'un bagne en Guyane aurait permis de démystifier quelque peu l'image du « Blanc » associée à la liberté et au pouvoir. Enfin, les armoiries de la ville créées en 1790 et peintes sur le sol, au centre d'un grand espace circulaire, ont la particularité de réunir une fleur de lys et un drapeau républicain sur le même visuel.

Ces personnages ont œuvré pour la Guadeloupe, proviennent de différents milieux et ont des origines différentes. Mais ils sont, peut-être à l'exception de Félix Éboué, inconnus dans les mémoires populaires françaises, et n'évoquent pas l'histoire nationale française. Notons par ailleurs le fait que les monuments et statues les plus anciennes font référence à des symboles républicains et impérial, en somme, à la présence française, tandis que les plus récents rendent hommage à des figures luttant contre le pouvoir en place.

Les figures des mémoires populaires guadeloupéennes, appartiennent pour la grande majorité, à trois types de figures : les martyrs (Delgrès, Ignace, la mulâtresse Solitude, Jacques Nestor...), les militants culturels (Vélo, Sonny Rupaire...), et les militants politiques qui ont réussi, plus rares (Gerty Archimède, première femme à devenir avocate, Henri Sidambarom...). Mais une partie de ces héros ne sont pas guadeloupéens, ce qui est le cas par exemple de Félix Éboué qui était guyanais, et de Delgrès qui était martiniquais. Le « boulevard des héros », rebaptisé ainsi en 2002 à l'occasion du bicentenaire de la révolte de 1802, reliant Baimbridge à Pointe-à-Pitre, comporte les statues de Delgrès, Ignace et de la mulâtresse Solitude. Si Delgrès et Ignace faisaient partie de l'armée, la mulâtresse Solitude est l'une des figures les plus importantes de la résistance civile, ou populaire. Il est ici nécessaire de comprendre les significations de la mémoire de cette figure si particulière, pour comprendre les éléments autour desquels se construisent les mémoires populaires.

La mulâtresse Solitude est un personnage connu de tous, et l'utilisation politique de sa figure est assez commune. La statue de la mulâtresse Solitude, qui se trouve à Baimbridge, au nord de Pointe-à-Pitre, représente cette femme enceinte, le regard fier, déterminé, porté vers l'horizon, les mains appuyées sur son bassin. Elle porte des *locks* épaisses tombant sur ses épaules, une robe longue, mettant en valeur les courbes de son corps, avec un foulard noué autour de la taille. Elle est représentée avec un nez épaté, des lèvres épaisses, dévoilant ainsi un phénotype proche du *Nèg*. À côté du piédestal sur lequel elle se trouve, est planté un grand mât blanc bien plus grand qu'elle, au sommet duquel un drapeau rouge flotte au vent. Notons que s'il n'existe aucune image donnant des indications sur ce à quoi a pu ressembler physiquement cette femme, sa statue en offre pourtant une représentation très précise. Il en va de même pour Delgrès et Ignace, dont les statues jalonnent ce « boulevard des héros ». Delgrès a ainsi été représenté sous des traits phénotypiques très variés selon les époques dans lesquels ses bustes ont été fabriqués. Si les plus anciens bustes de l'archipel ont tendance à le présenter sous des traits fins, se rapprochant du phénotype « blanc », les plus récents le présentent avec un phénotype plutôt *nèg*. J. L. Bonniol explique à ce propos :

> *« La couleur a donc eu tendance à être utilisée comme emblème identitaire, et tout le débat culturel et politique, en particulier lorsqu'il est orienté vers la recherche des « racines » ou de l'« authentique », s'en est trouvé affecté » (1990 : 412).*

Là encore, le sens mémoriel attribué dans le présent, prime sur la véracité historique et l'on assiste à une sorte de *négrification* des représentations de ces figures.

La mulâtresse Solitude[117] est une héroïne et une martyre de l'histoire guadeloupéenne. Née de la Pariade, pratique qui consistait, dans les bateaux négriers environ un mois avant d'arriver aux Antilles, au viol des femmes captives par les marins, elle fut élevée dans les premières années de sa vie par sa mère nouvellement esclave qui partit rapidement en marronnage. La mulâtresse rejoignit très jeune la maison du maître pour recevoir une certaine éducation et devenir esclave domestique, « privilège » réservé aux mulâtres et aux esclaves à la peau claire. Elle connut plusieurs maîtres. Obéissante, sans vie, éteinte, c'est à la première abolition de l'esclavage en 1794 qu'elle goûta à la vie et à la *liberté relative* car a aussitôt été instauré un système de travail forcé, de couvre-feu, de limitation de circulation et de réunions, etc. Les *nouveaux libres* ne l'étaient pas vraiment. D'abord, comme beaucoup, elle ne comprit pas cette liberté, désorientée. Puis elle décida de partir retrouver sa

[117] Je me réfère ici au roman d'A. Schwartz-Barth, *La mulâtresse Solitude*, qui a consigné par écrit, la légende de cette figure. Il n'existe pas réellement de données historiographiques sur cette personne, aussi sa mémoire passe essentiellement par la construction d'un univers de sens. Rappelons que la mémoire collective n'acquiert pas sa valeur, son efficience par sa véracité, mais par la pertinence analogique et symbolique qu'elle présente dans le présent.

mère parmi les marrons. C'est là qu'elle fit la véritable expérience de la liberté, elle choisit son camp et sa vie parmi eux, beaucoup dans le groupe étaient nés en Afrique, ce fut d'ailleurs la seule mulâtresse dans celui-ci. Peu à peu, elle prit part aux combats contre les milices qui organisaient des battues contre les marrons, aux vols et pillages sur les plantations pour subvenir aux besoins du groupe. Puis quand le camp fut attaqué, le chef et de nombreux membres furent tués, elle prit la tête du groupe des survivants. Ils s'enfoncèrent plus haut dans les montagnes au-dessus de Matouba (sud de la Basse-Terre) et rencontrèrent un marron qui vivait seul. Lui était également esclave quand il fut vendu aux Européens en Afrique, il lui fit un enfant. Lorsque la Révolution des Guadeloupéens éclata, elle était enceinte, à un stade très avancé.

En 1802, après avoir signé un traité de paix avec les Anglais, Napoléon Bonaparte entreprit la reconquête des Antilles Françaises, et envoya le Général Richepance en Guadeloupe. Des révoltes éclatèrent dans l'archipel mais la répression était très violente et persuasive envers la population. Nous avons vu brièvement cette période de troubles plus haut. Pélage, colonel mulâtre martiniquais, qui depuis les mutineries de 1801 était à la tête de l'armée guadeloupéenne composée de « Blancs » et d'hommes *de couleur*, est considéré aujourd'hui en Guadeloupe comme un traître. Il ne s'est pas rebellé contre le désarmement d'une partie de ses hommes et s'est joint aux bonapartistes dans les combats de 1802. À ce moment, Ignace, un officier *nègre*, et ses troupes partirent à Pointe-à-Pitre où ils ne tardèrent pas à se faire écraser par l'ennemi. Ignace et son armée se suicidèrent plutôt que de se rendre. Tous les révoltés faits prisonniers furent exécutés. Delgrès se retrancha avec son armée sur les hauteurs de Basse-Terre. Cerné aux alentours de l'habitation Danglemont à Saint-Claude (sud de la Basse-Terre), ils livrèrent leur dernière bataille avant de se faire exploser pour ne pas être pris vivants le 28 mai 1802. Le slogan d'Ignace et Delgrès qui fera toute la force de ces personnages dans la mémoire populaire fut « Vivre libre ou mourir ! ». La répression contre les insurgés fut extrêmement meurtrière. Selon N. Schmidt, *« plus de 10 000 Guadeloupéens furent exécutés ou déportés » (2005 : 99).*

La mulâtresse, qui avec son groupe voyait toute la dernière bataille de Delgrès depuis les hauteurs où ils vivaient, prit part au combat. Elle tua un officier et se fit capturer. Condamnée à la pendaison sur la place centrale qui est aujourd'hui celle de la Victoire à Pointe à Pitre, les Autorités attendirent qu'elle accouche pour rendre son enfant au maître à qui il appartenait désormais en raison du rétablissement de l'esclavage.

L'histoire de la mulâtresse Solitude fait partie des lieux communs de la mémoire collective et

de la littérature orale. L'écrivain André Schwartz-Barth l'a consignée par écrit dans sa nouvelle éponyme. L'histoire qui circule est extrêmement riche de symboles. Dans cette histoire, les thèmes de la liberté et de l'Afrique sont intrinsèquement liés. La mulâtresse a choisi son camp qui n'était pas celui auquel sa couleur la prédisposait, mais l'unité s'est faite sur la base du combat pour la liberté collective et non sur la couleur ou le rang social. On retrouve ici l'aspect central de l'unification autour de valeurs morales, de choix de société, au-delà des divisions de couleurs et d'origines sociales ou culturelles, fortement présent dans l'idée de nation guadeloupéenne.

La référence au mythe du viol fondateur étudié par S. Mulot (2007) évoque la difficulté, dans les sociétés antillaises, à penser de façon pacifiée la rencontre originelle et fondatrice de ces peuples. Le viol indique que le « Blanc » est entré de force dans la filiation de cette mulâtresse, c'est donc une sorte de mise en scène de la dépossession originelle. Cette auteure explique que le négrier traversant l'Atlantique symbolise la matrice du peuple antillais, c'est un non-lieu s'inscrivant dans une temporalité indéfinie, une transition entre la capture et la mise en esclavage. Le négrier fait référence à la violence de la rencontre avec l'Europe et de la déportation de l'Afrique vers les Amériques. Dès lors, ce mythe du viol fondateur met en scène la conflictualité et la violence des rapports de groupes établis selon leur filiation biologique et culturelle, en situant le métissage originel dans un rapport de violence à double niveau. En effet, comme le précise J. L. Bonniol :

> *« Il est vrai que dans l'optique coloniale l'image du métissage s'est traditionnellement composée à partir de l'union de la femme de couleur et de l'homme blanc sous le seau de l'illégitimité, alors que l'union de l'homme noir et de la femme blanche est restée jusqu'à une date assez récente largement impensable, selon un schéma où se conjuguent la domination masculine et l'oppression raciale » (2004 : 15).*

D'autre part, ce mythe met en évidence la place problématique de l'homme « noir » et de l'homme « blanc » dans la filiation de ces sociétés matrifocales (Mulot, 2007). La femme-mère tient alors le rôle de martyre, fidèle à l'homme « noir » même si celui-ci n'est pas en mesure de la protéger du pouvoir des puissants. La mère de la mulâtresse, insoumise depuis sa capture, violée, enfantant l'enfant d'un « Blanc », finit par partir en marronnage. Cette histoire vise donc également à rendre hommage aux femmes esclaves et à leur insoumission malgré les métissages. Par la même occasion, l'homme « noir » est réhabilité en tant que sujet de désir et compagnon choisi. Le mythe du viol fondateur permet ainsi de reprendre une partie du pouvoir symbolique confisqué par le maître. S. Mulot explique par ailleurs, que la représentation du viol fondateur s'accompagne souvent d'une recherche de pères fondateurs dans des figures d'ancêtres africains et, pourrions-nous ajouter, dans des figures de meneurs de luttes contre l'ordre établi.

À partir de l'étude des conséquences de cette représentation du métissage originel, S. Mulot

soutient que ce mythe *« contribue à l'enfermement mémoriel plus qu'à l'émancipation individuelle et collective. » (2007 : 518).* Ceci est un aspect de la question. Il est vrai que la mémoire tend à cristalliser, en les imageant, des idées et des schémas d'interprétations sur le présent, ainsi qu'à les transmettre. Mais, comme elle le mentionne par ailleurs, ces représentations sont aussi révélatrices de la conflictualité à l'œuvre dans les processus identitaires présents. Cette conflictualité se manifeste notamment par la difficulté à s'affilier au dominant, à penser le métissage en contexte esclavagiste ou colonial comme un acte librement désiré par les femmes. La mémoire semble alors être un lieu de conjugaison des différentes temporalités, inspirée du passé, élaborée dans le présent, et transmise pour l'avenir.

Lorsque la mulâtresse grandit, celle-ci rejoignit les marrons, même si ce n'est pas en tant qu'esclave en fuite qu'elle le fit. C'est en marronnage qu'elle apprit à vivre, qu'elle trouva une place dans un groupe social choisi et qu'elle rencontra l'amour. Elle s'est libérée des chaînes qu'elle gardait dans son esprit après l'abolition. Elle a renoué avec l'Afrique et, par là, avec l'Humanité. Elle a découvert ce que peuvent être la dignité et le prix de la vie. C'est donc sans peur et spontanément qu'elle s'est jointe à la bataille. La référence au marronnage pour traiter du thème de la liberté doit être replacé dans le contexte de 1802, année du rétablissement de l'esclavage. Le marronnage était un acte définitif dans la mesure où la loi prévoyait un ensemble de châtiments punissant le vagabondage. Aussi, l'engagement sans hésitation de la mulâtresse dans la bataille pourrait évoquer l'impossibilité, pour ces *nouveaux libres*, de renoncer à leur liberté. La mise en parallèle du marronnage et de la liberté permet d'insister sur la volonté de faire de cette dernière un acquis définitif.

Mais cette histoire attire également l'attention sur l'injustice du système esclavagiste : l'enfant de marrons est arraché à l'Humanité pour en faire un esclave avant que sa mère, insurgée, ne soit pendue. Dans la mémoire populaire la mulâtresse est érigée au rang de martyre au même titre que Delgrès et Ignace, tous trois sont emblématiques des idées de liberté et de révolution contre l'injustice et la domination qui commencent à émerger à cette période. Mais ils figurent également le courage personnel, le sens du sacrifice personnel au service des morts, des vivants et de la postérité et le dévouement total à un collectif intemporel.

La référence à la mulâtresse Solitude, dont le nom fut prononcé à deux reprises lors de l'amorce du discours de clôture de la manifestation organisée par le LKP le 26 octobre 2010, comme pour *chauffer la foule*, a valu en réaction un tonnerre d'applaudissements et d'approbations. Faire allusion à cette période de l'histoire qui fut marquée par la plus importante révolte armée des Guadeloupéens contre le pouvoir métropolitain et à cette figure héroïque n'est pas anodin, car le LKP

s'appuie sur un fort sentiment identitaire et une relation affective avec cette identité. Lors d'une discussion avec un jeune Guadeloupéen de Trois-Rivière (sud de la Basse-Terre) qui a eu lieu quelques jours avant cette manifestation, celui-ci m'a dit : « quand j'entends un discours du LKP, je me sens véritablement Guadeloupéen ! »[118] Et lorsque l'on assiste à un de leurs meetings, on sent cette fédération autour d'un combat identitaire tant dans les paroles choisies par les intervenants que dans les réactions de la foule. La lutte du LKP et de ses sympathisants est aussi une lutte pour l'honneur d'un peuple et à la mémoire de leurs ancêtres résistants. L'idée d'unité dans le combat à mener contre la domination et pour l'égalité entre les Hommes semble à travers l'histoire et dans la mémoire collective, être à la base de la conscience d'appartenance à un collectif guadeloupéen. L'aspect identitaire apparaît donc intrinsèquement lié à l'aspect politique dans la notion de collectif, de soi culturel. La mémoire peut donc être réactivée, instrumentalisée en vue d'une mobilisation collective autour de valeurs morales, dans le champ politique. Mais, à l'inverse, les nécessités de la mobilisation politique, peuvent également concourir à produire de la mémoire discursive. C'est notamment le cas de l'émergence d'une mémoire discursive relative aux événements de mai 1967, depuis 2009.

En 2009, le LKP a fait émerger un ensemble de discours mémoriels sur les événements de 1967. En 2007, une fresque représentant une scène dans laquelle l'armée française tire sur la foule qui lui fait face a été inaugurée à côté de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre. C'était alors le quarantenaire des événements. Cela étant, depuis 2009, de plus nombreux discours à propos d'une mémoire vécue émergent dans le débat publique. C'est une période complexe que je ne peux exposer totalement ici. La population était alors touchée par une extrême pauvreté, des fermetures d'usines, un chômage important, de fortes tensions « raciales », et la popularisation du nationalisme influencé par la révolution castriste, la guerre du Vietnam, et les indépendances coloniales. Deux mois avant les événements des 26 et 27 mai 1967, le 20 mars, un propriétaire de magasin de la commune de Basse-Terre nommé Srnski, a déclenché une importante émeute populaire.

Selon R. Gama et J. P. Sainton, seuls historiens à l'heure actuelle à avoir retracé si précisément ces événements, Balzinc, un *Nèg* infirme a expliqué aux passants qui l'ont trouvé à terre, blessé que *« Le propriétaire du magasin, un Blanc nommé « Sinrski » (Snrski) avec qui il « est en affaire » depuis plusieurs semaines parce qu'il veut le chasser de sa devanture, a lâché son chien en lui disant : « Dis bonjour au nègre... ! » » (2011 : 62)*. Une foule s'est formée rapidement, la police est arrivée sur les lieux, mais Snrski a continué à insulter la foule et à provoquer les policiers. La situation dégénéra, Snrski s'enfuit par le toit pendant que la foule saccagea son magasin, brûla sa voiture et celle de sa femme, et les jeta

[118] Nous discutions en français.

à la mer. La foule grossit durant la journée dans les rues de Basse-Terre, des militants anticolonialistes et des militants du GONG, organisation clandestine de lutte nationaliste étaient présents parmi les manifestants. Des manifestants ont veillé toute la nuit, et le lendemain matin la foule s'est reformée. Le Préfet ordonna alors aux CRS de faire dégager les rues de Basse-Terre, des agents de l'État chargèrent alors la foule, une quincaillerie fut dévalisée, des fusils circulèrent alors dans les rangs des manifestants. Les manifestants réclamaient un châtiment pour Snrski et du travail pour les jeunes. Le Préfet lança un appel au calme et à la discussion, tandis que sa hiérarchie organisa secrètement, avec sa complicité, la fuite de Snrski vers Saint-Martin à bord d'un avion officiel. Les choses semblèrent se calmer, mais dans la nuit du 23 au 24 mars, une bombe explosa à l'entrée du magasin du frère de Snrski, dans la rue Frébault à Pointe-à-Pitre. L'attentat n'a pas été revendiqué, mais un tract du GONG du 25 mars laissa supposer que l'organisation en était l'auteur. Le GONG devint alors une organisation dangereuse pour l'ordre public et la sûreté de l'État français en Guadeloupe. Cette organisation fut par ailleurs soupçonnée d'avoir organisé les émeutes de Basse-Terre et fit l'objet d'une enquête lancée par le Procureur Général de Basse-Terre pour établir la responsabilité du GONG dans les événements des 20 et 21 mars. Ce sentiment était aussi partagé par le Préfet, le GONG étant alors assimilé à une milice populaire d'inspiration communiste, armée et indépendantiste[119].

C'est dans ce contexte que se sont déroulés les événements de mai 67. Les 26 et 27 mai, alors que la Guadeloupe était un département depuis vingt et un ans, une grève s'est transformée en échange de jets de pierres et de conques de lambis, contre des balles réelles. Les autorités soupçonnaient le GONG d'avoir organisé cette mobilisation de masse. C'est ainsi qu'une grève d'ouvriers accompagnés de chômeurs et de militants, s'est transformée en affrontement meurtrier entre les forces de l'ordre et la masse dont les Autorités supposaient qu'elle obéissait aux mots d'ordre du GONG. En réalité, l'organisation était certes populaire, mais pas aussi organisée et efficace que le supposaient les Autorités. À ce moment, celles-ci ont fait état de 7 morts, dont 3 personnes étaient supposées appartenir au GONG. Aujourd'hui le nombre de morts sur ces deux journées est estimé par ceux qui contestent le bilan officiel de 7 morts, à environ 87 civils, quelques militaires ont également été tués. Un certain nombre d'archives permettant d'établir un bilan des morts et des blessés ont disparu, et certaines archives officielles sont encore classées « secret-défense ». Aucun bilan objectif chiffrable des victimes ne peut être établi. Selon les témoignages recueillis, des militaires ont tiré

[119] Sur ces événements, voir l'ouvrage *Mé 67... Mémoire d'un événement* de R. Gama et J. P. Sainton, premère édition en 1985, seconde édition 2011, revue et augmentée, Éditions Lespwi Savann, Port-Louis, Guadeloupe.

Voir également annexe 4 , extrait de l'entretien avec R. Gama, dans lequel celui-ci m'explique l'origine de l'écriture de cet ouvrage et de sa diffusion .

dans la foule, sur des passants, et pratiqué des exécutions sommaires aux barrages qu'ils avaient dressés aux entrées de Pointe-à-Pitre. Ces événements ont été plus ou moins tus, hormis dans un livre d'histoire-mémoire qui est paru en 1989, jusqu'aux événements de 2009 lorsque le LKP a introduit la mémoire de ces événements dans le débat public et a replacé cet épisode dans la filiation des luttes guadeloupéennes. Si la Guadeloupe était un département depuis vingt-et-un ans, ce conflit meurtrier s'est déroulé sur le mode de rapports coloniaux.

Là encore, la mémoire collective est essentiellement politique puisqu'il s'agit de la mémoire d'un conflit. De plus, l'insuffisance des traces et des travaux historiques nous rendent tributaires des rares données disponibles. L'ouvrage de ces deux auteurs est le seul qui s'attache à expliquer le déroulement des événements et à les contextualiser. Les mémoires populaires guadeloupéennes comportent aussi un aspect qui vise à transmettre une méfiance ou une vigilance envers l'État français. Ces événements ont eu lieu dans un département français. Le fait de se souvenir et de transmettre cette mémoire équivaut à pérenniser l'idée que l'État français est toujours susceptible de trahison des idéaux qu'il porte, d'une part, et de faire usage de la violence à l'encontre de la population à des degrés plus élevés que sur le sol métropolitain, d'autre part. Cet épisode historique s'inscrit dans une mémoire vécue. Les deux auteurs de ce livre ont vécu ces événements, l'un à titre de militant politique et syndical, l'autre en tant que fils de militant du GONG et collégien à Pointe-à-Pitre où se sont déroulés les faits. Diverses personnes présentes lors de ces événements se sont exprimées, dans la sphère publique ou privée, par écrit ou à l'oral, la parole s'est libérée dans le contexte du mouvement de 2009. Mai 67, comme mai 1802, cristallise ces représentations de la trahison de l'État. Et par là, ces mémoires véhiculent des idéaux d'insoumission, de révolte et de résistance qui semblent former la base du sentiment d'appartenance à un collectif guadeloupéen. Ces idéaux permettent l'élaboration d'une continuité, d'une cohérence, dans la construction d'une *nasyon gwadloup* (peuple guadeloupéen historiquement constitué et culturellement particulier), d'un peuple en conflit avec l'État dont ils dépendent. C'est donc essentiellement dans l'adversité que se conçoit l'unité culturelle. Mais il n'est pas question d'une opposition symétrique entre la nation guadeloupéenne et française, celles-ci sont pensées en tant qu'altérités sans qu'il y ait d'opposition ou de rejet. C'est l'État français et non la population française qui fait office d'adversaire dans la constitution d'une nation guadeloupéenne.

Il ne s'agit pas ici d'une « société contre l'État » pour reprendre l'expression de P. Clastre, d'une société qui se voudrait acéphale. Il est question d'une société qui perçoit l'État qui l'administre,

comme un agent exogène et potentiellement nuisible pour la nation. Pour mieux comprendre cette idée, il convient d'explorer plus particulièrement le thème de la disparition, traité abondamment dans les mémoires populaires, et récurrent dans les critiques sociales.

II. La disparition

Le thème de la disparition est l'un des éléments centraux transmis dans les mémoires collectives. Celles-ci s'élaborent d'ailleurs souvent dans le but affiché de lutter contre l'oubli ou la disparition. Ces deux thèmes, liés entre eux, sont récurrents. C'est dans cette optique que le LKP a fait émerger des discours sur la mémoire des événements de mai 67, pour ne pas oublier ce qu'il s'était passé. Il s'agissait à la fois de fédérer autour d'un combat qui se présentait une nouvelle fois à la population, inscrivant par ce procédé le mouvement social de 2009 dans une continuité du conflit, et de mettre en garde, de médiatiser la capacité de l'État à exercer une forme de répression à l'encontre des soulèvements populaires. Cela met en perspective l'importance de l'enjeu de la disparition.

Cette notion de disparition est polysémique et s'applique à différentes réalités sociales. Elle s'applique aussi bien à des populations physiques, qu'à des éléments culturels. Lors d'une discussion informelle que nous avons eue au mois d'août 2011, J s'est exprimé ainsi : *Les Guadeloupéens tels que je les ai connus quand j'étais enfant est un peuple en voie de disparition. Le peuple guadeloupéen est interchangeable. Ils ont exterminé les Amérindiens pour nous [Africains] amener ici, ensuite ils ont amené les Indiens pour nous remplacer dans les champs, aujourd'hui ils encouragent l'immigration des Métros pour bosser dans le tertiaire. Ça veut dire que la population guadeloupéenne n'a pas d'importance, elle peut être remplacée pour continuer à servir les intérêts de la France.* J fait référence ici, à la fois à la disparition physique d'une population, à son interchangeabilité, et à la disparition d'éléments culturels dans la première proposition. Par ces propos, J exprime un sentiment de dilution culturelle, de déréalisation.

J'ai précédemment envisagé la déréalisation comme double phénomène de perception du temps en tant que facteur de dilution culturelle, et de décentrement de soi vers un autre culturel, médiateur problématique du désir. Le premier aspect de cette déréalisation oppose les concepts de coutume et de modernité. Le temps apparaît alors comme un facteur de perte ou de dilution culturelle. Le second aspect, quant à lui, est lié à l'assimilation comme système et processus et au désir mimétique qui l'accompagne. Le temps permet alors de mesurer, de sentir, le déplacement du

modèle de référence de soi vers un autre. La labilité des frontières entre soi et l'autre qui caractérise la situation présente, le rapprochement du médiateur, entraîne une réaction face à ce sentiment de dilution culturelle en élaborant des repères culturels partagés, comme pour fixer une image du collectif. Ainsi le phénomène d'assimilation à la culture et à la population française entraîne des phénomènes de résistance comme la recherche d'une authenticité culturelle propre.

La disparition, dans cette optique, constitue l'aboutissement réel ou idéel de cette dilution, la fusion du sujet désirant et de son médiateur. Celle-ci représente une menace permanente pesant sur le collectif, et se réalise régulièrement lorsque des pratiques culturelles disparaissent ou lorsque des objets de mémoires tombent dans l'oubli. La déréalisation étant associée à la passivité et l'unité collective à la créativité, la disparition comme menace sur le groupe appelle une réaction de défense. Pourtant la disparition se produit inévitablement car les cultures et sociétés sont mouvantes et dès lors que de nouveaux éléments sont intégrés dans l'ensemble, d'autres disparaissent. Celle-ci peut alors être désirée ou regrettée.

La disparition a sans doute un lien avec le choix des figures et acteurs des mémoires collectives. Lorsque l'on s'attache à chercher la présence des différents groupes sociaux actuels dans les discours mémoriels, il est possible de distinguer certaines caractéristiques récurrentes.

La présence de figures métropolitaines est extrêmement faible. Certains se distinguent pour leur participation active à la cause des couches populaires, mais il est toujours question d'exploit ou d'engagement individuel. Leur engagement personnel les situe en marge de leur groupe assigné, ils font figure d'exception. Les personnes que l'on désigne en Guadeloupe comme métropolitaines ou dans certains cas, françaises, sont des personnes à qui l'on reconnaît leur provenance de l'extérieur. Les cultures française et guadeloupéenne sont envisagées comme deux entités distinctes, ce qui n'exclut pas des perméabilités. Considérer quelque chose comme français dans le langage courant revient à marquer le caractère exogène de l'objet.

Les figures de maîtres et leurs prolongements dans les figures de Békés ou celles de grands patrons du XX° siècle ne représentent pas seulement des adversaires, relatifs à une situation, mais font figure d'ennemis plus intemporels du groupe qui véhicule ces contes, chansons ou autres expressions mémorielles. Elles sont donc exclues de ce groupe de façon idéellement permanente. J'ai entendu de façon récurrente sur ce terrain, des personnes me dire : *ce n'est pas nous qui considérons les Békés comme extérieurs à la communauté guadeloupéenne, c'est eux qui pensent ne pas appartenir au même corps socioculturel*. Même si le rejet est attribué à l'autre, l'absence de communication et la marque de la différenciation soulignent une exclusion, un caractère exogène.

L'État français est également envisagé comme un agent externe et entretenant des relations ambivalentes avec le groupe. Les événements de 1801-1802 et ceux de mai 1967 comptent parmi les dates les plus chargées de sens dans la constitution d'un collectif historique et culturel. Mais il y a tout de même une forte attache aux principes d'égalité et de liberté véhiculés tant dans les mémoires populaires que dans les récits émanant des institutions. C'est ce qui permet d'établir un lien entre ces deux ordres de récits. Ce lien est pourtant fragile dans la mesure où les contextes métropolitains et guadeloupéens dans lesquels se sont forgés ses idéaux sont liés et pourtant fort divergents. Les mémoires populaires, comme d'autres aspects de la vie socioculturelle, ont tendance à transmettre les structures d'un conflit historique, plaçant très souvent l'État dans le rôle du dominant, de l'agent exogène s'imposant par la force et prônant des valeurs auxquelles la population adhère, mais tout aussi capable de les trahir. La figure de l'État est marquée par une forte ambivalence, revêtant les rôles de protecteur, d'administrateur neutre ou de bourreau, et ce de façon alternative ou simultanée. L'ambivalence est le principe qui permet d'articuler les différents discours véhiculés dans les mémoires populaires et dans la mémoire officielle.

Les figures caribéennes sont relativement peu nombreuses et témoignent d'une certaine disjonction entre la population guadeloupéenne et les populations environnantes. La mémoire de certaines figures ayant œuvré dans d'autres espaces de la Caraïbe est cultivée mais il n'y a pas énormément de mise en lien entre les mémoires guadeloupéennes et d'autres mémoires caribéennes. Les mémoires collectives sont essentiellement des mémoires populaires voire populistes. Elles s'adressent prioritairement aux sentiments et aspirations des couches populaires qui incarnent la masse, aux *« individus qui ne comptent pas »* pour reprendre l'expression de F. Vergès. Elles tendent donc à cristalliser des images et des significations élaborées dans les milieux populaires qui sont considérés comme plus authentiques, parce que moins francisés pour dégager des discours appelant à une résistance active, à continuer une lutte engagée contre la dissolution culturelle et la disparition du collectif.

Lorsque l'on s'intéresse à cette disparition sous l'angle des comportements exprimant un lien aux ancêtres, la réalité sociale apparaît de façon plus ambiguë que les discours. Le 24 septembre 2011, je me suis rendue avec J au cimetière des esclaves sur la plage de Sainte-Marguerite au nord du Moule (côte est de la Grande-Terre). Il n'est pas indiqué sur la route. En arrivant aux abords de cette plage, nous avons croisé une voiture qui repartait. J a demandé au conducteur si le cimetière se trouvait bien ici, et l'homme lui a répondu qu'il n'en savait rien même s'il avait l'habitude de se baigner à cet endroit. C'est une plage très peu fréquentée, rocheuse et balayée par un vent fort et régulier venant de l'Atlantique. L'eau y est froide et ce sont surtout des gens des environs qui

fréquentent ce lieu en se baignant dans les baignoires formées par les rochers tranchants et abritées du courant. Le sentier d'arrivée débouche sur une aire de stationnement sableuse. Sur la droite se trouve la côte, et sur la gauche, une étendue d'herbe récemment tondue dessine une plaine devant un bois couvrant un gros morne. Face à l'aire de stationnement, un sentier piéton est dessiné dans le sable entre la roche de la côte et un petit bois. Cet endroit n'est pas vraiment entretenu, des détritus ramenés par le vent jonchent le sol, et une tente cassée et abandonnée se trouvait dans un coin de l'aire de stationnement. Nous avons trouvé cet endroit vide.

Au fond de l'étendue d'herbe, se trouve un grand panneau décoloré et en partie effondré soutenu par trois piquets rouillés. Le visuel du panneau comprend un fond bleu pâle, décoloré par le soleil. Sur la droite, il y a des photos délavées sans que l'on puisse deviner ce qui est représenté, d'autant plus que cette partie du panneau est pliée en deux et presque entièrement écroulée. Sur la droite, se trouve un encadré en forme de parchemin à fond beige, en dessous du logo de l'association *Lanmou ba yo* (de l'amour pour eux) qui semble être à l'origine de l'installation de ce panneau. Un texte est écrit sur le parchemin :

« *Lanmou ba yo*

Charte

Parce qu'ils ont vécu le martyr de l'esclavage,

Parce qu'on leur a refusé leur identité et leur dignité d'Hommes et de Femmes,

Parce qu'on les a construit dans la division et le mépris d'eux-mêmes,

Parce qu'ils sont morts souvent sans sépulture et sans rite,

Parce que leurs âmes sans considérations, errent sans repos,

Parce qu'ils sont tombés dans le gouffre de l'oubli,

Lanmou ba yo !

Parce qu'au cœur de l'enfer esclavagiste,

ils ont fait briller la flamme de la résistance et de la liberté,

Parce qu'ils ont inventé les rites et cadences de nos vies,

Parce que de leurs plaintes ils ont fait nos mélodies,

Parce que tout simplement ils ont su aimer,

Parce que nous leur devons l'existence.

Respé ou yo ! (Respectons-les!)

Désormais,

Nous, arrières petits-fils et filles d'esclaves, avons décidé :

De réhabiliter la mémoire de nos parents esclaves,

de les inscrire dans notre parenté,

d'affirmer leur pleine dignité,

de leur rendre un hommage sacré :

Fòs ban nou ! (Ayons la force !)

Après la lecture de ce panneau, nous avons conclu que l'étendue d'herbe matérialisait ce cimetière. Celle-ci était en partie désherbée sur le devant par les stationnements de voitures et quelques détritus y avaient été abandonnés. Pendant que nous étions sur cette plage, deux voitures sont arrivées et ont stationné sur l'étendue d'herbe, faisant apparemment partie de l'aire de stationnement. Les personnes sont alors parties se baigner sans prêter attention au panneau qui n'est pas vraiment lisible depuis le bord de l'étendue d'herbe. L'état du lieu offrait un contraste surprenant avec le texte écrit sur le panneau, ce que ne manquât de me faire remarquer J.

Notons ici la présence d'un panneau commémoratif honorant la mémoire de ces esclaves. Mais d'une part, celui-ci n'est pas entretenu depuis un moment et d'autre part, des personnes pourtant habituées à venir sur ce site, ignorent la présence d'un cimetière d'esclaves. Cette situation contraste avec la coutume largement pratiquée à la Toussaint. J'ai pu assister à cette fête de la Toussaint en 2011 et 2012 aux cimetières de Morne-à-l'Eau et de Vieux-Bourg (Morne-à-l'Eau). Le jour de la Toussaint, de nombreux guadeloupéens allument des bougies, à la tombée de la nuit, sur les espaces extérieurs situés à l'avant des maisons, pour honorer leurs morts. Les cimetières sont ouverts et fréquentés toute la journée et jusque vers minuit la veille et le jour-même. Je n'ai pas réussi à savoir pourquoi, mais les cimetières sont habituellement construits sur des plateaux ou des flancs de mornes offrant les plus belles vues des communes dans lesquelles ils se trouvent. Ils se situent souvent en hauteur et offrent des vues panoramiques pouvant porter très loin. Quelques jours avant, les gens nettoient les tombes et commencent à les décorer avec des bouquets de fleurs et des bougies. La plupart des tombes comprennent de nombreuses bougies et certaines en sont entièrement recouvertes. Durant ces deux jours, les cimetières commencent à être vraiment fréquentés en fin d'après-midi. Des camions de *bokits* et des vendeurs ambulants de gâteaux, de sorbets, de boissons, de fleurs et de

bougies s'installent aux entrées principales des cimetières. Dans la plupart des cimetières, certaines tombes sont très rapprochées les unes des autres. Il est donc tout à fait commun de marcher, de s'asseoir ou de poser des objets sur une tombe. Certaines personnes construisent des caveaux familiaux. Ils s'apparentent à des petites maisons en ciment de 4 ou 6 m² environs, recouvertes de carrelage. Ces caveaux sont construits de façon légèrement surélevée du sol et comportent généralement un petit escalier menant à une petite terrasse couverte desservant les tombes encastrées dans le mur. Ces terrasses permettent de contenir plusieurs personnes debout et contiennent parfois un banc.

Cette fête mobilise beaucoup de monde de tous âges. Les gens se rendent au cimetière en famille, entre amis ou seuls rendre hommage à leurs proches disparus, habillés en tenue de soirée le plus souvent. L'ambiance est très festive, on y croise sans arrêt des personnes que l'on connaît (famille, voisins, amis), les allées des cimetières sont illuminées par les multiples bougies allumées sur les tombes. Certains groupes se forment autour de certaines tombes, les plus fréquentées étant souvent des personnes décédées depuis peu, les personnes issues de familles nombreuses et les personnages publics. Ces groupes discutent, rient et boivent du rhum, du champagne ou des jus de fruits en souvenir d'un proche. D'autres se retrouvent et pique-niquent à côté des tombes. Il existe une coutume plutôt répandue selon laquelle il faut verser quelques gouttes à terre du contenu d'une bouteille d'alcool que l'on ouvre pour la première fois. Il s'agit de partager un peu de ce contenu avec les morts avant que les vivants se servent. Lors de la Toussaint, les groupes qui boivent sur les tombes répètent ce geste plusieurs fois pour la même bouteille. Certains se promènent en admirant les illuminations des cimetières, d'autres parcourent le cimetière à la recherche de proches disparus. Il s'agit ici littéralement de venir saluer et de tenir compagnie aux morts.

En ce qui concerne le cimetière des esclaves, les morts sont inconnus en tant qu'individus. L'hommage rendu s'adresse avant tout à un collectif et est, de ce fait, plus distant. L'individualité des morts a disparu, il s'agit de fosses communes. Ils n'ont pas subi de rite funéraire. On observe donc un contraste entre les discours insistant sur la commémoration de l'esclavage et la réhabilitation de la mémoire d'un groupe, et le traitement des morts, disparus en tant qu'individus. Ce décalage indique probablement un rapport problématique à ces ancêtres. Mais, pour reprendre l'idée de M. Halbwachs sur la mémoire collective, il s'agit peut-être ici non d'un oubli, mais d'une succession de groupes sociaux, et donc d'une disparition. Malgré les ramifications, une coupure s'est réalisée, ces morts n'appartiennent pas au même groupe social. Tandis que dans le cas de la Toussaint, les morts à qui l'on rend visite sont avant tout des individus connus. Leur hommage se fait dans la joie et le partage

entre les vivants et entre les vivants et les morts. Ces individus disparus ont subi un rite funéraire et le rapport à la mort et aux ancêtres semble pacifié.

Ce bref détour par la comparaison de l'hommage rendu aux morts permet d'introduire l'ambiguïté de la notion de disparition. Pour mieux comprendre comment celle-ci se manifeste et quels types de réactions cette menace suscite, je me pencherai ici sur la question de la patrimonialisation du *gwoka*, puis nous verrons comment ce corps culturel tente de se protéger de cette disparition.

A. La folklorisation du *gwoka*

Depuis quelques années, on assiste en Guadeloupe à un mouvement de folklorisation de la culture. Les éléments culturels les plus immédiatement visibles, langue, musique, pratiques alimentaires, etc. sont revalorisés et tiennent lieu de repères identitaires collectifs. Or, comme nous l'avons vu, le folklore se caractérise par la rupture, il consiste à rendre présent, par une mise en scène, *« un monde disparu » (Maximin, 1988 : 8)*. En ce sens, on ne fixe dans le folklore que ce qui a disparu ou pourrait être menacé de disparition. La volonté d'inscrire le *gwoka* au patrimoine immatériel de l'humanité de l'UNESCO est un cas typique des problématiques de sauvegarde et de disparition appliqué aux éléments culturels. À la suite de l'entrée du *maloya* réunionnais dans cette liste de l'UNESCO, de nombreux Guadeloupéens souhaitent aujourd'hui que le *gwoka* emprunte le même chemin.

Dans les années 1960, les milieux indépendantistes se sont appuyés sur le *gwoka,* alors très marginal, pour exploiter son aspect subversif et militant et diffuser des messages politiques. Dans les années 1980-1990, la lutte politique s'est déplacée dans le champ culturel. Les revendications identitaires s'éloignèrent du champ de la politique pour promouvoir une culture guadeloupéenne. De nombreuses écoles où l'on y apprend la confection des instruments, la pratique musicale, le chant ou la danse ont ouvert dans l'archipel. Aujourd'hui, le *gwoka* est devenu ce que certains nomment « l'emblème national de la Guadeloupe », il n'est plus une pratique marginale, mais un élément culturel générant identité et unité. Pourtant, la pratique du *gwoka* a longtemps été interdite, ce qui a fait de lui une pratique de subversion et de résistance fortement politisée. Les chansons traitent de critiques sociales, des rapports sociaux, d'événements historiques ou plus anecdotiques, le sens des paroles est très important, car on chante du *gwoka* avant tout pour transmettre un message.

Tous les samedis matins, la rue Saint-John Perse de Pointe-à-Pitre est investie par un marché et des membres du groupe Akiyo venus y jouer du *gwoka*. Depuis les années 1960, des *tanbouyé* (joueurs de *ka*) ont l'habitude de se retrouver le samedi matin aux abords des marchés de Pointe-à-Pitre et de Basse-Terre pour jouer du *ka* dans la rue. La rue Saint-John Perse à Pointe-à-Pitre est une rue piétonne pavée, la seule du centre-bourg, reliant le marché aux épices au marché de la Darse, sur le port où l'on y trouve des maraîchers et des pêcheurs. Cette rue comprend plusieurs commerces et à ses deux extrémités des cafés et restaurants. Une rue ouverte aux voitures la traverse en son centre. Ce carrefour est matérialisé par un petit rond-point au milieu duquel une statue de Marcel Lollia, surnommé Vélo, jouant du *ka*, personnage emblématique du *gwoka* et de la résistance à l'assimilation, est érigée. Les premiers stands se mettent en place vers 9 heures à l'ouverture des magasins et les musiciens commencent à jouer vers 10 ou 11 heures. Certains de ces stands sont présents du lundi au samedi, mais la plupart ne sont là que le samedi. La plupart de ces commerçants sont présents tous les samedis matins, et certains ne sont là que de temps en temps. Certains déclarent leur activité d'artisan et/ou de commerçant, mais la plupart exercent cette activité de façon *informelle*. Ces emplacements sont libres et chacun peut venir s'y installer. En général, l'emplacement se négocie avec les habitués, ceux qui viennent quotidiennement ou de façon hebdomadaire. Ceux-là occupent toujours le même emplacement et dirigent les occasionnels ou les nouveaux vers des espaces libres. Les stands sont souvent assez réduits et les espaces libres ne manquent pas même s'ils sont de plus en plus investis par des vendeurs, occasionnels ou plus réguliers, de biens industriels et importés. Ce marché se prolonge jusque vers 14 ou 15 heures, selon l'affluence et la météo.

À l'angle de cette rue, du côté du marché aux épices, une Dominiquaise d'une cinquantaine ou soixantaine d'années, que l'on reconnaît grâce aux produits qu'elle propose, est assise sur une chaise derrière un petit étal. Elle propose des savons de la Dominique, réputés pour leur fabrication sans produits chimiques et pour leur efficacité à traiter certains problèmes de peau particuliers. On y trouve également des parfums, des produits pour les cheveux, crèmes, huiles et shampoings, et pour la peau. Cette femme s'habille avec des tenues très près du corps, des débardeurs colorés, des pantacourts de couleurs plus sobres et des tongs.

Le stand d'après est tenu par une femme « blanche » d'une trentaine d'années, installée en Guadeloupe depuis longtemps. Elle propose des bijoux en bois, plastique, métal, graines, perles et pierres, importés d'Asie et d'Amérique du sud pour la plupart. Elle porte généralement des débardeurs et des pantacourts, mais plus amples que la première, des tongs et des bijoux qu'elle vend. Elle s'habille « à la métropolitaine », comme on dit, c'est-à-dire dans un style plus épuré, avec des hauts moins décolletés, et des vêtements moins près du corps et moins féminins au regard des styles

guadeloupéens.

Sur le même côté, à droite, se trouve ensuite le stand d'une femme, *chabin* claire, proposant des bijoux en matières végétales souvent mélangées avec des perles en métal ou de couleur en plastique, des colliers et bracelets faits avec des koris (des petits coquillages blancs que l'on trouve communément en Afrique de l'ouest), des trousses en tissu *wax*, des *kwi*[120] en calebasse. Cette femme observe un style vestimentaire constant. Elle se couvre intégralement les cheveux, attachés en un haut chignon et porte des robes longues ou des débardeurs et jupes longues avec des sandales. Elle porte également des bijoux qu'elle vend.

Face à ses trois stands, du côté gauche, se trouve un café-restaurant proposant des boissons, des sandwichs et des repas chauds. Les clients entrent, prennent un plateau, et commandent ce qu'ils désirent auprès des serveurs qui se trouvent derrière un étal sur lequel se trouve les plats chauds disponibles avant de régler à la caisse et de s'installer dans la salle ou en terrasse. Ou bien ils commandent directement des sandwichs ou boissons en caisse.

Un stand proposant des tee-shirts de couleurs imprimés avec des cartes de la Guadeloupe, des « Gwada », des « 971 » ou des visuels fantaisistes et/ou humoristiques, des poupées en tissu habillées en madras et des sacs en madras, jouxte la terrasse du café-restaurant. Ce stand est tenu par un homme « blanc », portant généralement des shorts de plage, des tee-shirts de couleurs et des tongs.

Face à ce stand, un vieil homme portant de longues *locks* presque entièrement blanches, des tee-shirts et des shorts usés, voire troués tient un autre stand. Il fabrique et vend des chapeaux, des tongs et sandales, des sacs, des porte-feuilles et des gilets uniquement fabriqués en paille de palmier épaisse. Il porte généralement des sandales ou des tongs et des chapeaux qu'il crée.

À côté de lui se trouvent les musiciens et chanteurs le long du mur, sous le peu d'ombre qu'offre cette rue. Face à eux, se tiennent une foule venue les voir, habitués, touristes ou simples passants. Nous reviendrons sur ces musiciens.

Derrière ce public, une librairie associative du Moule (est de la Grande-Terre) tient un petit stand fait d'une table de jardin surmontée d'un parasol. Deux ou trois personnes tiennent ce stand habituellement. Ils proposent des livres essentiellement afrocentristes sur l'esclavage, le panafricanisme, l'activisme afro-américain et l'histoire de l'Afrique. Ces personnes sont habituellement habillées en boubou, portent des chemises en *wax*, ou ce que l'on appelle des *djèmba* au Tchad, c'est à dire des ensembles composés de tuniques amples arrivant à mi-cuisse et d'un pantalon ample assorti en *wax*, coton ou bazin[121].

[120] Un *kwi* est une demi calebasse vidée et séchée. Il sert de bol alimentaire, de vide-poche, de saladier, ou autre, et est très utilisé par les consommateurs de cannabis qui y mélangent leur cannabis et leur tabac. Il en existe de diverses tailles et sont généralement décorés avec des gravures sur la face externe.

[121] Le bazin, comme le *wax*, est un tissu très utilisé en Afrique. Celui-ci est habituellement fait en coton unis et présente un tissage à motifs réguliers et un aspect plus ou moins satiné. Il est plus cher et plus noble que le *wax*.

Derrière ce stand, la rue comprend un petit renfoncement carré et couvert. Dans celui-ci, un stand propose des tenues prêt-à-porter en *wax* pour hommes, femmes et enfants. L'homme qui tient ce stand porte des cheveux très courts et des chemises en *wax* avec des pantalons unis en coton léger.

À côté de celui-ci, une camionnette blanche, garée dans la rue traversant au carrefour, est tenue par un homme d'une cinquantaine d'années, aux *locks* fines et grisonnantes. Cet homme porte généralement des tee-shirts et des shorts assez sobres, ainsi que des tongs. Il prépare des tartes, pâtés créoles et friands aux légumes, au soja, au poisson ou au fromage qu'il prépare très tôt le matin et charge dans son coffre. Ce coffre est aménagé pour y ranger une dizaine de grands plateaux. Il vend également des « jus locaux », dont les fruits dépendent des saisons, conditionnés en bouteilles de cinquante centilitres et stockés dans des glacières remplies de glace.

Face à eux, de l'autre côté des musiciens, deux hommes d'une cinquantaine d'années proposent des « jus locaux » conditionnés en grande bouteilles réfrigérées dans des glacières sur de la glace. Ils vendent au verre ces jus simples ou en mélanges. Ces deux hommes portent généralement des tee-shirts ou des débardeurs et des shorts longs et larges, parfois des casquettes et des baskets ou des tongs.

De l'autre côté du carrefour, se trouve, de temps à autres, un vendeur de plantes, sur le trottoir face à la camionnette blanche. Il fait lui-même ses boutures et propose des plantes médicinales, aromatiques ou utilitaires comme des calebassiers[122]. Cet homme, d'une quarantaine d'années, porte d'épaisses *locks* noires, des tee-shirts et des shorts usés et des baskets.

L'autre segment de rue ouverte aux voitures, est généralement occupé par des jeunes discutant assez fort autour de deux roues, motos, scooters et vélos. Ces personnes, en majorité des hommes, viennent ici se retrouver, discuter sur le trottoir ombragé. Certains fument et/ou vendent du cannabis.

Juste après le carrefour, dans la rue piétonne, se trouve parfois une dame assez âgée, qui vend des sandwichs à la chiquetaille de morue et de hareng. Elle propose aussi des boissons fraîches dans des glacières, « jus locaux » et canettes. À cet endroit, on trouve également par moments, un vendeur de chou coco, une friandise faite de copeaux de noix de coco enrobés de caramel dur. Parfois on y trouve également un vendeur de pâtés créoles au poisson ou à la confiture.

À côté de cet espace assez réduit, un jeune homme vend des CD d'artistes guadeloupéens et martiniquais principalement et en moindre quantité des artistes jamaïcains. La musique qu'il propose est essentiellement du reggae et du dancehall, mais l'on y trouve également du hip hop. Son stand comprend également des flyers annonçant de prochains concerts ou soirées, et des sorties d'albums.

[122] Les calebasses en Guadeloupe diffèrent des calebasses que l'on trouve sur le continent africain. Ce ne sont pas des courges, des plantes rampamtes. Elles poussent sur des arbres. Il en existe de deux sortes, des grandes et un peu allongées, et des plus petites et légèrement aplaties aux pôles. Une fois séchées, elles sont également plus fines et de couleurs allant du beige au marron foncé, voire tendant vers le rouge-bordeaux.

Ce jeune homme, aux cheveux courts, porte généralement des tee-shirts ou des chemises, des shorts larges et longs ou des jean's, des baskets et parfois des casquettes américaines.

Ensuite, plusieurs stands proposant des bijoux, sacs, porte-clés en calebasses, graines et écorces, de l'encens, de l'huile de coco ou de karapate, des feuilles longues à rouler, quelques tee-shirts et des objets de décoration sont disposés à la suite. Ces stands sont tenus par les artisans eux-mêmes et proposent des créations guadeloupéennes. Mais il arrive que certains objets, sur certains stands, soient importés et fabriqués de façon plus industrielle. Ces stands occupent l'espace central de la rue, de chaque côté, les magasins sont ouverts. Les visiteurs passent d'un côté de la rue, et l'espace derrière les stands, assez grand, est occupé par les artisans, les personnes venues discuter avec eux ou les personnes cherchant un coin d'ombre sur les marches des commerces ouverts. Les clients des magasins, quant à eux, circulent des deux côtés. Les tenues vestimentaires de ces artisans sont assez similaires. Les femmes couvrent leurs longues *locks* relevées vers le haut et portent des jupes longues, des pantalons ou des pantacourts un peu amples avec des débardeurs et des tongs ou des sandales. Les hommes, quant à eux, portent des tee-shirts ou des chemises, des shorts larges et des baskets ou des tongs. Ils portent également de longues *locks*, couvertes et ramenées vers le haut ou simplement attachées négligemment vers l'arrière.

Au milieu de ces stands de bijoux, se trouve celui d'une femme d'une quarantaine d'années, portant de fines *locks* noires et des bijoux fins et discrets, vend des tableaux qu'elle réalise avec du sable de différentes couleurs. Elle propose également des huiles pour le corps, essentiellement de coco et de karapate. Elle porte souvent des débardeurs moulants, des pantacourts et des tongs.

Face à elle, le long du mur, se tient parfois une jeune couturière qui vend ses confections. Elle tient un magasin à quelques rues de ce marché avec son mari, et se déplace quelques fois pour se rapprocher des clients. Les vêtements qu'elle confectionne mélangent des cotons bruts, du tissu *wax* et du bazin. Elle fait également des vêtements en coton dans les tons beige, marron, kaki, noir et blancs à liserés ou écussons vert-jaune-rouge ou vert-jaune-noir.

Après ces stands, se trouve une vieille dame assise sur une chaise et vendant des gousses de vanille et des écorces de cannelle au milieu de la rue. Le marché se termine par un dernier stand, contre le mur du KFC, tenu par une jeune femme. Elle propose essentiellement des boucles d'oreilles en écorces et graines et des *kwi* et sacs en calebasses. Cette femme porte toujours de longues robes ou des débardeurs et des jupes longues, couvre ses longues *locks* ramenées vers le haut avec un tissu uni et des sandales en cuir.

Ce marché attire de nombreuses personnes, de tous âges et de tous les milieux. Certains viennent en famille, en couple, entre amis ou seuls y retrouver des amis. De nombreux touristes passent à ce marché, font des achats et écoutent les musiciens. Mais de nombreuses personnes sont

des habituées et restent de longs moments dans cette rue. C'est avant tout un lieu de rencontre, on y mange, y boit des boissons rafraîchissantes, écoute de la musique, fait des achats et y discute avec différentes personnes. C'est un lieu de grande convivialité.

Pour revenir aux musiciens, ce sont les membres du groupe Akiyo qui se produisent. Ils sont généralement nombreux à jouer, de dix à quinze musiciens voire plus, et se relayent. La grande majorité de ces musiciens sont des hommes, de temps à autres, des femmes prennent place parmi eux surtout pour jouer du chacha[123]. Certains ne jouent que quelques minutes, d'autres jouent pendant plusieurs heures. Les musiciens utilisent de multiples instruments : des *ka* gros (*boula*), allongés sur le sol sur lesquels les *tanbouyé* sont assis à califourchon ou les tenant entre les genoux, légèrement inclinés vers l'avant lorsqu'ils sont assis derrière, produisant des sons graves ; des *ka* de taille plus petite (*makè*) que les *tanbouyé* tiennent entre leurs genoux, légèrement inclinés vers l'avant, assis sur un tabouret et produisant des sons plus aigus et des chacha. Le *boula* a pour fonction principale de support rythmique, tandis que le *makè* joue les solos et les improvisations. Habituellement, on compte plusieurs *boula* et plusieurs *makè*. Plus occasionnellement, j'y ai observé l'utilisation d'un guiro[124] et de petits *ka* maintenus sous les aisselles et frappés avec un bâton de bois légèrement incurvé ou par la main, produisant des sons très secs et encore plus aigus, des *kané bonda*. Ce genre de *ka* est plus rare et n'est pas proprement guadeloupéen.

Plusieurs chanteurs se relayent. Certains chantent exclusivement, d'autres chantent en occupant la fonction du *boula*. Les chansons sont issues du répertoire du groupe. Ce sont donc des chansons originales et des chansons plus anciennes ou passées dans le registre des chansons populaires. Pour ce qui est des chansons anciennes, les chanteurs modifient ou ajoutent habituellement des couplets de leur propre composition en fonction d'anecdotes ou de messages qu'ils souhaitent faire passer. Ils ne disposent pas de micros et l'étroitesse de la rue fait résonner les instruments dans tout le quartier. Les chanteurs doivent donc avoir une voix puissante capable d'être entendue au-delà du son des instruments. La renommée d'un chanteur réside donc dans sa voix, qui doit être juste et puissante, mais aussi dans sa capacité à inventer des couplets, à émouvoir et à faire rire le public. Ce sont eux qui, habituellement, dictent la chanson. Ils commencent alors par un premier couplet ou par la première phrase du refrain *a capella*. Si la chanson est connue des

[123] Le chacha est un instrument habituellement fabriqué avec une calebasse séchée et évidée à l'intérieur de laquelle sont introduites des graines de *toloman* (plante de la famille des Kanna) ou des petits cailloux avant de la refermer. La calebasse peut ensuite être contenue dans un cordage pouvant lui-même être incrusté de graines, produisant ainsi un son plus fort. Cet instrument accompagne souvent le *ka* et reproduit le bruit de fond audible la nuit dans la forêt produit par la masse des insectes. Il s'utilise de la même façon qu'un hochet en maintenant d'une main le cordage, et de l'autre, la calebasse.

[124] Le guiro est un instrument cubain en bois, calebasse ou bambou formant un tube qui résonne et présentant une face gravée de striures. Le son est produit par frottement avec un bâton en bois.

musiciens, ils la reconnaissent immédiatement et commencent alors à jouer le rythme qui lui correspond. Dans le cas contraire, le chanteur donne des indications aux musiciens avant de commencer. Après la fin des paroles, les musiciens continuent généralement un moment à jouer, certains jouent des solos accompagnés par les autres, c'est la fonction des solistes qui utilisent des *makè*. Ces instruments offrent un grand panel de notes, des plus graves au plus aiguës, et permettent donc une large gamme de mélodies. Il arrive également qu'un soliste lance une mélodie. Dans ce cas, il commence avec un court solo et les autres *tanbouyé* trouvent le rythme approprié, c'est alors une chanson connue du répertoire du groupe.

Il n'y a pas de danseurs attitrés et c'est du public qu'émergent, de temps à autres, des danseurs et danseuses. Un danseur s'élance face aux musiciens et le public s'écarte lui laissant de l'espace pour danser. Lorsqu'il porte des chaussures fermées, il peut les garder, sinon il se déchausse pour pouvoir placer ses pieds correctement. C'est alors au danseur de capter l'attention des musiciens. Pour cela, il se place face à un soliste et le fixe droit dans les yeux en entreprenant des mouvements simples en rythme jusqu'à ce que le soliste le suive. Généralement il tape du pied ou fait des mouvements circulaires avec les bras à intervalles réguliers, tout en continuant sa chorégraphie. Lorsque le soliste répond, il émet des sons propres simultanément à chaque mouvement du danseur. Il doit donc être réactif et faire preuve d'improvisation et d'anticipation. Les mouvements des jambes, des pieds, du tronc, des hanches, des épaules, de la tête, des bras et des mains indiquent la mélodie à suivre au soliste. C'est le danseur qui dicte une mélodie grâce à toutes les parties de son corps. Certaines figures particulières indiquent un enchaînement de notes fixes, ces phrases-types permettent de communiquer entre le danseur et le *tanbouyé*. Le danseur doit donc, pour être suivi par le soliste, être suffisamment bon, savoir improviser et anticiper pour produire une mélodie agréable, mais aussi connaître les codes qui permettent de communiquer avec le soliste.

Le public accompagne la musique en tapant des mains, en répondant au chanteur en chantant les chœurs ou en produisant des sons réguliers qui agrémentent la mélodie. Lorsqu'un danseur est apprécié de la foule, ou qu'un mouvement particulier impressionne le public, ce dernier siffle, crie et applaudit. Si un danseur a conquit le public, il est chaleureusement sifflé et applaudi lorsqu'il se retire. Pendant ce temps, un jeune homme, toujours le même, passe dans le public et dans toute la rue avec une boîte à chaussures ouverte et un large sourire, récolter des pièces pour les musiciens.

De cette description nous pouvons retenir plusieurs choses. Ce rassemblement mêlant artisanat « local », nourriture, boissons et *gwoka* constitue un point de rencontre et d'échange très fréquenté. Il réunit des personnes issues de différents milieux socioculturels et différentes générations. La nourriture et les boissons accompagnent toujours ces rassemblements. Notons

également l'interaction entre économie *formelle* et *informelle*. Au niveau de la musique, il y a une forte interaction et une réversibilité des positions entre chanteurs, musiciens, danseurs et le public. Les musiciens se trouvent au milieu du marché et aucune délimitation n'est matérialisée entre leur emplacement et le reste du marché. Pour continuer cette réflexion sur la pratique du *gwoka*, il convient de s'intéresser aux *léwòz*, soirées organisées lors desquels des *tanbouyé* se retrouvent pour jouer du *ka* devant un public.

Lorsqu'un *léwòz* est organisé à domicile, celui-ci regroupe des individus du même voisinage. Je me suis rendue plusieurs fois chez un jeune homme qui organisait régulièrement des *léwòz* dans la maison familiale située entre les Abymes et Morne-à-l'Eau (centre de la Grande-Terre). Ces *léwòz* avaient lieu le vendredi soir et commençaient généralement vers 22 heures. Les *léwòz* organisés à domicile ou dans la rue se prolongent généralement tard dans la nuit. Les convives s'y rendaient seuls, en couple ou en famille, et cet événement rassemblait des individus d'âges très divers, mêlant trois ou quatre générations. Le père de ce jeune homme est chanteur de *gwoka*, aussi son fils, *tanbouyé*, accompagné de cousins et d'amis, perpétuent des pratiques qu'ils ont connues enfants. Ces *léwòz* regroupaient des amis et des membres de la famille des environs, mais aussi des amis partis vivre en Métropole et rentrés pour des congés et des amis des amis. Pour l'occasion, les *tanbouyé* s'installaient sous un abri construit dans le jardin, éclairés par un néon, et jouaient face aux participants assis sur des bancs ou debout en discutant. Ces participants occupaient la fonction des *répondè*, personne ou groupe qui chante les chœurs formulés comme une réponse au chanteur. Habituellement, deux *boula*, deux ou trois *makè* et un ou deux joueurs de chacha jouaient pendant que les chanteurs se relayaient. Il est arrivé que le nombre de tambours varie en fonction des personnes présentes. Il n'y avait pas de véritables danseurs dans ces soirées. Certaines personnes esquissaient des pas de danse par moment, mais aucune ne maîtrisait suffisamment la danse pour entamer un jeu avec un soliste. Un buffet chaud composé de grillades de viandes, blaff de poisson, légumes-pays (bananes *pòyò*[125], bananes jaunes[126], madères, fruits à pain, avocats...), et de boissons alcoolisées ou non, étaient à disposition des participants. L'atmosphère était plus intime que sur le marché de Pointe-à-Pitre. Les joueurs se relayaient et jouaient avant tout pour le plaisir et pour s'exercer. Le partage et l'échange auxquels donnaient lieu ces *léwòz* primaient sur la qualité de la musique elle-même. Celle-ci était parfois interrompue par des éclats de rire, des fautes de rythme ou des trous de mémoire du chanteur. Contrairement aux *léwòz* publics davantage orientés vers la

[125] Les bananes *pòyò* sont des bananes-dessert, la variété la plus commune et la plus exportée, consommée encore verte comme un légume. Elle est cuite dans l'eau bouillante, reste ferme, et a un goût assez neutre et légèrement sucré. Ainsi consommée, elle accompagne des plats salés.

[126] Les bananes jaunes sont des bananes plantains. Assez grosses, elles sont ici cuites dans l'eau bouillante, et ont un goût prononcé et sucré. Elles sont consommées comme des légumes et accompagnent aussi des plats salés.

performance musicale, il s'agissait ici de se réunir entre amis et de s'exercer à la pratique musicale. Par moments, le père du jeune homme faisait une apparition et chantait des chansons anciennes, inconnues des participants, ou des chansons qu'ils connaissaient et dont ils chantaient les chœurs. Les chansons chantées lors de ces *léwòz* appartenaient à plusieurs registres, critiques sociales, chansons anecdotiques et humoristiques, ou plus ouvertement politisées et exprimaient diverses émotions (joie, tristesse, mélancolie, espoir, ironie, etc.).

Cette forme de *léwòz* à domicile rassemble les participants autour du partage d'éléments culturels qui entretiennent un attachement identitaire à un collectif. La musique, les chants, la nourriture sont partagés et transmis dans ces soirées. Ce type d'événements concourt donc à produire des *« sujets locaux »*, pour reprendre la formule d'A. Appadurai. Nous retrouvons ici, comme dans le *gwoka* pratiqué au marché de la rue Saint-John Perse, la nourriture et la boisson, l'échange et la rencontre des participants et la réversibilité des positions de chanteur, musicien et public. Ces trois éléments sont ici d'autant plus importants du fait qu'il s'agit de participants liés par leurs réseaux de relations.

Le vendredi 1er juillet 2011, l'UGTG a organisé un grand *léwòz* devant son siège de Pointe-à-Pitre. Pour l'occasion, le carrefour situé entre le local de l'UGTG et la Mutualité avait été fermé à la circulation. Une vingtaine de personnes étaient présentes sur scène, musiciens et chanteurs. La scène formait un T. Les musiciens se tenaient au fond de la scène, face au public, et l'avancée était plutôt destinée aux chanteurs et danseurs. La scène était surélevée par rapport au public, de la hauteur de deux marches. Plusieurs groupes et associations se sont produits sur la scène. Contrairement aux deux premières formes, ce *léwòz* public avait convoqué différents groupes, l'organisation y était donc plus formelle.

Ce *léwòz* a rassemblé de nombreuses personnes de tous âges. Les personnes âgées étaient venues avec des chaises pliantes. La plupart du public s'y était rendue en couple, entre amis ou en famille accompagné d'enfants. Certains étaient seuls, retrouvant des amis ou de la famille sur place. L'ambiance était celle d'une fête de quartier, mêlant une population hétérogène dans la convivialité. Un certains nombre de marchands ambulants proposaient des boissons maintenues au frais dans des glacières remplies de glace, et des *bokit*, *agoulou* et sandwichs dans des camions. Certains proposaient des gâteaux. L'UGTG avait ouvert un stand dans l'enceinte de la Mutualité, proposant des plats chauds et de la *soup a kongo* (une soupe traditionnelle à base de pois et de racines).

Les chants étaient pour la grande majorité ouvertement politisés. Divers sujets furent abordés, notamment celui du syndicalisme, des critiques de la classe politique locale, de la pollution, du

manque d'unité dans le corps social, de la politique française menée en Guadeloupe, de la départementalisation, du colonialisme, etc. Certains chants anciens furent modifiés en fonction de l'actualité et des circonstances comme la chanson « ça y est les Allemands ». C'est un chant patriotique datant probablement de la seconde guerre mondiale. Les paroles originelles mettent en garde la population face à l'invasion de l'Allemagne suite à la déclaration de guerre et appellent à la mobilisation de la population pour défendre le pays, c'est-à-dire à la fois la Guadeloupe et la France. Là, les paroles avaient été modifiées sur certains couplets. Il s'agissait alors de défendre le pays, la Guadeloupe, contre la *pwofitasyon* et les *pwofitan* et d'apporter son soutien au LKP. Le sens profond avait donc été gardé, celui d'un appel à la mobilisation unitaire contre une menace extérieure, et la modification de certains couplets signifiait une certaine continuité entre ces deux contextes.

Le public était participatif, certains montaient danser sur la scène et la plupart accompagnaient la musique en tapant des mains et jouaient le rôle des *répondè*. Les danseurs furent nombreux à se succéder dans ce *léwòz* et la grande majorité était issue du public. Ici, comme dans le premier cas, les danseurs prenaient l'initiative de monter sur scène pour rechercher l'attention d'un soliste. La séparation des espaces était un peu plus fixe que dans les deux cas précédents dans la mesure où ce sont des groupes déjà constitués qui se sont produits, mais il y avait tout de même une certaine réversibilité des positions entre la scène et le public par le biais de la danse.

Lors de cette soirée, Wosan Monza, géo-politologue de formation et en poste au Conseil Général, mais aussi chanteur reconnu, a chanté sa chanson *Klòrdékòn* produite en 2009. Cette chanson a connu un grand succès et était audible en 2011, sur plusieurs stations de radio dont Radyo tanbou (ouvertement indépendantiste) et Guadeloupe Première (chaîne départementale de service public). Cette chanson entre dans le cadre de ce que M. H. Laumuno appelle une « chanson-témoin ». Celle-ci explique :

> *« l'auteur confie à son œuvre une mission de témoin d'un fait qu'il évoque en rapport avec l'histoire locale, l'histoire nationale ou l'histoire personnelle. […] La chanson-témoin est donc celle qui rapporte le fait, elle peut cependant chercher à séduire, à mettre en valeur son auteur en ciblant ses propos. La volonté de sélection des faits peut fausser l'information. » (2011 : 64).*

La « chanson-témoin » cherche à susciter l'émotion du public et à prendre position sur un fait d'actualité ou tiré du passé. Ce type de chanson avait jadis valeur d'information. Aujourd'hui, cet aspect est moins essentiel dans la mesure où la population peut s'informer sur l'histoire et l'actualité de l'archipel ainsi que sur certains enjeux de société par le biais d'autres médias tels que la radio, la télévision, les journaux ou internet. Cette chanson traite du scandale sanitaire qui a éclaté il y a quelques années dans les Antilles françaises, lié à la dérogation accordée aux planteurs antillais

d'utiliser le pesticide chlordécone malgré les études avérant sa haute toxicité. Voici donc les paroles de cette chanson ainsi que leur traduction :

Klòrdékòn de Wozan Monza :

Refrain (solo) :

Woy ! A lasasen bouwo / Oh ! À l'assassin bourreau(x)

Ay ay ay, péyi an mwen anpwazoné / Aïe, aïe, aïe, mon pays est empoisonné

Woy ! A lasasen bouwo / Oh ! À l'assassin, bourreau(x)

Avè klòrdékòn sé mésié la vlé fin bat avè nou / Avec le chlordécone ces messieurs veulent en finir avec nous

èské sa vo fè on chanson / Est-ce que ça vaut la peine de faire une chanson

Anté tann di sé té pou charanson / j'ai entendu dire que c'était pour les charançons

On pèstisid lé zotorité otorizé, itilizé / Un pesticide que les autorités ont autorisé, utilisé

Si bitasiyon pèp la téka dévoré / à la campagne le peuple dévorait

Ayon don lézom arété fè jé / Allons donc les gars arrêtez se vous foutre de nous arrêtez de jouer

Refrain (*répondè*)

Sé ki nèg ki lòt ki rèsponsab / C'est le *nèg* comme l'autre qui sont responsables

Nou ké dézigné lé koupab / Nous désignerons les coupables

Si a pa kribich é kakadò / Si ce ne sont pas les *kribich* (ouassous) et les *kakadò* (petites écrevisses)

Sé bouwo la vlé antéré nou / Ces bourreaux veulent nous enterrer

San mèm pwan tan fè on mès pou nou / Sans même prendre le temps de faire une messe pour nous

Refrain (*répondè*)

Pozé èk sinyié, kota té fiksé / Posé et signé, les quotas étaient fixés

Bannan sibvansyoné, éropéanizé / Banane subventionnée, européanisée

konkiransé paw péyi ACP, péyi dola / Concurrencée par les pays ACP, pays dollars

Yo di nou nou sé dé pwiviléjyé / Ils nous disent que nous sommes des privilégiés

I fé nou pè, nou kay endèmnizé / Cela nous fait peur, nous allons être indemnisés

An atandan manfou an nou / En attendant tant pis pour nous

Si jodi jou nou tout klòrdékoné / Si aujourd'hui nous sommes tous chlordéconés

Refrain (*répondè*)

Patan yo kalkilé maj a yo / Pas tant qu' ils aient calculés leur marge

Yo di nou pwodui, pwodui on bannan kalité / Ils nous ont dit de produire, produire une banane de qualité

Pou moun déwò pé sa konsomé'y / Pour que les gens de l'extérieur puissent la consommer

Avè sa péyi an nou ké dévlopé / Avec ça notre pays se développera

Alò plantè, plantè, planté / Alors planteurs, planteurs, plantez

é organ nou kloré / Et nos organes sont chlorés

Man fou a pèn si tè la gaté / On s'en fout si la terre est gâtée

Refrain (*répondè*)

- solo de *ka* -

Refrain (*répondè*)

Pwofésè belpom kouri rédijé rapò / Professeur Belpomme [Dominique] s'est dépêché de rédiger un

rapport

Ministè é lobi di yo pa dakò / Le Ministère et les lobbies disent qu'ils ne sont pas d'accord

An atandan mésié Lagwadloup paté la la / En attendant messieurs la Guadeloupe n'en serait pas là

Kansè pwostat tout moun o zabwa / Cancer de la prostate les gens sont aux abois

Refrain (*répondè*)

Lè rivé pou pozé kèstyon / L'heure est venue de poser des questions

Pran dispozisyon é trouvé on solisyon / Prendre des dispositions et trouver une solution

Klòrdékòn sé on dram sanitè / Le chlordécone c'est un drame sanitaire

Asé fiyé las pran moun pou tèbè / arrêtez de vous défiler, arrêtez de nous prendre pour des idiots

Lilèt an nou, lilèt an nou la la / Notre île, notre île là

I ja tròp soufè / Elle a déjà trop souffert

Pran prékosyon pou nou pa transmèt li flègèdè / Il faut prendre des précautions pour ne pas la transmettre malade

Refrain (*répondè*)

Péyi an nou anpwazoné / Notre pays est empoisonné

Nou tout' konpliss nou mété'y an danjé / Nous sommes tous complices, nous l'avons mise en

danger

Léta épi lobi béké / L'État et les lobbies békés

agrikiltè é nou menm konsomatè / Agriculteurs et nous-mêmes consommateurs

manké rèspé, tonè ! / Manquons de respect, tonnerre !

Refrain bis (*répondè*)

Cette chanson relate une histoire, sa structure est narrative, et produit donc un discours mémoriel, fixé et transmis, sur des événements qui touchent l'ensemble de la population. Elle constitue une réaction à chaud face à un événement qui a ébranlé la population. Aussi, le registre est dramatique. Il est question d'une extermination planifiée : « avec le chlordécone ces messieurs veulent en finir avec nous », « ces bourreaux veulent nous enterrer sans même prendre le temps de faire une messe pour nous ». La première proposition est extraite du refrain, l'élément central de la diffusion du message selon M. H. Laumuno (2011 : 66). Le refrain est la première chose que le public retient et chante pour accompagner le chanteur, il permet d'identifier la chanson et concentre le message principal. Dans ce refrain il y a la présence de « bourreaux » et « assassins » et de victimes. Le pays empoisonné, c'est-à-dire le territoire et la population, est à comprendre dans ce double sens. Les thèmes de la pollution et du chlordécone sont des sujets d'actualité, mais la forme de cette chanson tend à la rapprocher d'une chanson-mémoire, adressée aussi à la postérité, plutôt qu'à une critique sociale uniquement située dans le présent. La « chanson-témoin » semble cultiver ces deux aspects. Elle produit un discours contemporain à l'événement, mais traite cet événement de façon symbolique, ce qui lui permet de s'intégrer à un répertoire intemporel.

Cette chanson fait état d'un conflit et présente différents niveaux de responsabilités. « l'État et les lobbies békés » sont directement associés aux « assassins » et aux « bourreaux ». Les « agriculteurs » et « consommateurs » sont à la fois les victimes de la tromperie mais ils sont également désignés comme complices de ce « drame sanitaire ». On retrouve ici la structure idéelle, que l'on pourrait qualifier de traditionnelle, du conflit. Dans cette configuration, la population se bat pour survivre face à l'hostilité d'un système mis en place par l'État et les Békés, ce qui n'exclut pas la participation de la population à sa propre domination. Cette distribution des rôles correspond à celle mise en avant dans le concept de *pwofitasyon*. Le registre dramatique permet l'adhésion du public par la mobilisation d'affects. Enfin, on retrouve l'idée exposée précédemment par J à savoir que la population ne compte pas face à la poursuite d'intérêts économiques et politiques. La proposition « ces messieurs veulent nous enterrer sans même prendre le temps de faire une messe pour nous » signifie, pour une population si fortement christianisée, que celle-ci est traitée comme une population animale ou esclave, ce qui constitue un déni d'humanité. Cette chanson est clairement politisée dans la mesure où elle pointe certaines continuités d'un système sociétal vécu comme écrasant pour la population et transmet les paramètres d'un conflit intemporel.

Parallèlement à ces formes de *gwoka*, un autre style semble prendre de l'ampleur conjointement à la volonté de patrimonialiser ce style musical. Du 9 au 14 juillet 2011, la commune

de Sainte-Anne au sud de la Grande-Terre a organisé le 24° festival de *gwoka*, intitulé « *Liyannaj pou gwoka* ». La particularité de la commune de Sainte-Anne, qu'elle partage avec le Gosier, réside dans le fait que ce sont toutes les deux des bastions indépendantistes et des hauts lieux du *gwoka*, en même temps qu'elles sont les communes les plus touchées par le tourisme de masse et l'implantation des migrants temporaires ou définitifs venus de Métropole. Cette 24° édition fût l'occasion de sensibiliser la population aux enjeux de l'inscription du *gwoka* au patrimoine immatériel de l'humanité de l'UNESCO. Des conférences, débats, concerts et spectacles ont été organisés dans ce sens. Plusieurs associations, groupes de musique et troupes de danse ont assuré le spectacle durant ces quelques jours, venant de Guadeloupe, Martinique et Métropole. Une grande variété de formes de spectacles ont été présentées. Le public a pu voir, gratuitement, de la danse contemporaine inspirée du style du *gwoka*, des danses folkloriques, des concerts de *ka* ou de groupes utilisant certains éléments du *gwoka*. Ce type de manifestation est fondamentalement différent du *léwòz* coutumier ou habituel.

Tout d'abord, en ce qui concerne l'organisation générale de l'événement, celui-ci a eu lieu sur le port de pêche à l'entrée du bourg de Sainte-Anne. Habituellement, des *tanbouyé* s'installent le week-end en fin d'après-midi à l'entrée de la plage du bourg qui se trouve à quelques centaines de mètres plus loin. La taille de la scène montée pour l'occasion n'a probablement pas pu être contenue là où l'on joue du *ka* habituellement. Notons qu'à ce moment, la plage du bourg accueillait des installations de divertissement sponsorisées par plusieurs entreprises, fonctionnant en journée comme en soirée. La plage du bourg est très fréquentée en période estivale. L'eau y est chaude, transparente et peu profonde, il n'y a ni courant, ni vagues. La plage est éclairée par des lampadaires et de nombreux bars et restaurants y font face. À l'entrée de cette plage, se trouvent plusieurs restaurants dont les terrasses sont installées sur le sable, un marché nocturne plus ou moins grand selon les jours et de nombreux vendeurs ambulants proposant des boissons, de la nourriture, des maillots de bain et vêtements de plage importés d'Asie, des tatouages temporaires, des bijoux produits localement ou importés et des tressages. Le festival a donc eu lieu dans un espace relativement vaste et relativement à l'écart des autres manifestations et animations du centre-bourg. Tandis qu'habituellement, les *léwòz* ont lieu dans le cœur du bourg, aux endroits les plus fréquentés. Une grande scène avait été montée pour l'occasion. Elle était surélevée par rapport au public de plus d'un mètre et demi et une barrière mobile en métal laissait un couloir de plus d'un mètre de large entre la scène et le public. Les deux espaces étaient donc clairement délimités sans réversibilité possible des positions. Le public était alors cantonné dans un rôle de spectateur passif, sans intervenir ou interagir avec les chanteurs, danseurs et musiciens.

De nombreux camions de *bokit*, *agoulou* et sandwichs s'étaient installés aux abords du site. À l'intérieur, face à la scène, derrière le public et au centre de l'espace, se trouvait un camion proposant des brochettes, beignets et cornets de lambi. Ce camion, très fréquenté, se place habituellement à l'entrée de la plage du bourg, mais s'était déplacé pour l'occasion. Un autre camion, dont c'est l'emplacement habituel, se trouvait sur le site. Il était plus en retrait et se trouvait proche d'une autre entrée, moins fréquentée le soir. Il proposait des *bokit* « à l'ancienne », c'est-à-dire sous la forme de chaussons fourrés avant la cuisson. Ce camion est tenu par un jeune couple de rastas et ne sert que des *bokit* aux légumes et/ou au soja. Face à ce camion, la *chabin* du troisième stand décrit dans le marché de la rue Saint-John Perse avait installé son stand et vendait des bijoux et accessoires. Sur le côté proche de la mer, un bar-restaurant était ouvert. Il y avait une forte affluence en terrasse.

En ce qui concerne le spectacle, je m'intéresse ici particulièrement aux danses folkloriques présentées par des associations de *gwoka*. La musique et les chorégraphies étaient fixées au préalable et la présence de musiciens n'était pas systématique. Des musiques pré-enregistrées accompagnaient souvent les danseurs. Ceux-ci évoluaient face au public et dos aux *tanbouyé* quand il y en avait. Ils portaient des costumes de scène. L'élément de la spontanéité, et de la liberté d'interprétation est donc évacuée sous cette forme. Durant la soirée à laquelle j'ai assisté, seulement un groupe sur les cinq a dansé face aux *tanbouyé*, conservant l'échange entre danseurs et musiciens caractéristique du *gwoka*. Ces interprétations différaient également d'un *léwòz* classique dans la mesure où celles-ci s'étaient intégralement vidé de tout aspect de critique sociale et de subversion. Le *gwoka* présenté était un *gwoka* dépolitisé et esthétisé. Des chants traditionnels ont été interprétés, mais vidés de tout contenu politique. Le style chorégraphique ainsi que la musique appartenaient au genre *gwoka*, mais ni les codes ni l'« esprit » du *gwoka* n'étaient là. Le format spectacle se développant conjointement à la fixation folklorique et à l'ouverture au public touristique et étranger, propose un *gwoka* vidé de son sens et décontextualisé. Celui-ci véhicule des images idéalisées du passé, mettant en scène des blanchisseuses aux tenues colorées qui rient, chantent et dansent en travaillant, ou des danses dans lesquelles seule l'esthétique du *gwoka* est gardée. Il diffère fondamentalement de celui qui se produit dans les rues, les faubourgs et à domicile, s'adressant prioritairement aux milieux populaires et véhiculant des discours mémoriels et des valeurs de subversion et de résistance. Cette mise en scène, esthétisée, produit alors un autre type de *gwoka* : le *gwoka*-folklore. Cette forme de *gwoka* coexiste depuis des décennies avec le gwoka plus coutumier. Elle reproduit des gestes de travail tels ceux des blanchisseuses, des cultivateurs, en somme des métiers disparus ou d'une certaine façon, appartenant au passé.

Dans la mesure où cette pratique musicale est née dans les fers de l'esclavage, qu'elle a évolué en marge de la société, elle comporte une dimension politique en tant que pratique contestataire. Durant toute la période coloniale, la pratique du *gwoka* supposait la réunion de personnes, formellement interdite par le Code Noir et fortement limitée par l'ordre colonial. Patrice Tacita est le président de l'association Akiyo, l'un des deux mouvements culturels et groupes de *gwoka* les plus importants de Guadeloupe. Lors du colloque de l'Université des Antilles et de la Guyane (UAG) organisé en 2009 en vue d'une rencontre entre l'UAG et le LKP, celui-ci a expliqué :

> *« Très rapidement l'État se rend compte que le tambour et l'activité artistique constituent un danger car ils permettent à l'esclave de prendre conscience qu'il n'est pas qu'une machine, mais qu'il est aussi un homme qui a une vie, qui peut avoir une prétention artistique, qui peut avoir une prétention à devenir un homme comme tout homme et donc à affronter l'esclavagiste. » (Tacita, in Verdol, 2010 : 165).*

L'élément subversif ne se situe donc pas seulement dans les paroles mais dans la pratique même. C'est ce qui constitue la limite du travail de M. H. Laumuno sur le *gwoka* et la politique qui, certes très bien documenté, n'envisage seulement la dimension politique du *gwoka* qu'à travers les chansons dont les paroles sont explicitement politisées. Parce qu'il est l'expression de l'aspiration à vivre et à résister des esclaves et des milieux populaires et marginaux, le *gwoka* ne semble pas pouvoir être « dépolitisable ».

Les propos de P. Tacita m'incitent à comparer le *gwoka* au *blues* états-unien. Dans la série documentaire *Martin Scorsese presents The blues*, le deuxième volume *Feel like going home*, présente le témoignage fort intéressant pour mon propos de Willie King, chanteur de blues. Celui-ci raconte au journaliste les origines du *blues* :

« On sortait des champs de coton sans argent, avec à peine de quoi manger, les enfants qui pleuraient, au bord du suicide. Le Seigneur et l'Esprit devaient bien envoyer quelque chose au peuple pour apaiser ses soucis. C'est alors que la musique vient, dans ton travail, tes efforts, tes aspirations pour t'aider à avoir une vision du jour meilleur qui t'attend, pour te dégager la tête de ta situation du moment. Ils se servaient beaucoup de ces chansons, qui parlaient de leur femme, pour dire des choses sur le patron. Les vieux *blues* sur la femme, « ma chérie, elle est méchante, elle ne me traite pas bien, elle prend tout mon argent... » ça parle du patron mais il faut pas le dire comme ça, il faut faire passer le message en douce. On pouvait pas dire : « le patron est pas juste avec moi, et il s'appelle..., il habite... », on se retrouverait pendu à un arbre avant la fin du jour. Le *blues* c'est la survie. »

De façon analogue, nous pouvons supposer que les chansons du *gwoka* dont les messages peuvent sembler *a priori* les plus anodins, recèlent un sens bien plus politisé et subversif que leur

apparence ne le laisse penser. La dimension politique du *gwoka* n'est donc pas seulement à chercher dans les paroles, mais dans les sens cachés qu'elles peuvent contenir et dans sa pratique même. Or, c'est précisément ce sens caché qui est évacué du *gwoka*-folklore. Il se peut que cela soit par ce procédé de création d'un *gwoka*-folklore que l'oubli des sens cachés de cette pratique se crée à terme. C'est du moins l'un des principaux arguments formulés contre la patrimonialisation du *gwoka*.

L'inscription au patrimoine immatériel de l'humanité de l'UNESCO du *gwoka* soulève la question de son institutionnalisation. Selon la procédure, c'est le Ministère national de la culture qui présente le projet à l'UNESCO. Or, cette pratique est en soi un acte de résistance au système imposé et institué par l'État français. Elle est sortie de sa marginalité par l'investissement des mouvements indépendantistes, produisant des discours virulents à l'encontre du pouvoir, comme la chanson *Klòrdékòn* que nous avons vue. La forme traditionnelle du *léwòz* de rue ou à domicile perdrait de sa dimension contestataire en se faisant reconnaître par un pouvoir qu'elle fustige couramment. Seul le *gwoka*-folklore, dépolitisé et esthétisé, peut alors constituer une forme de consensus suffisant pour que les institutions françaises portent le projet devant l'UNESCO.

Une autre difficulté quant à la patrimonialisation du *gwoka* tient à la spontanéité de cette pratique. Il y a des marqueurs fixes, mais c'est essentiellement une musique comprenant un fort élément de spontanéité, élaborée par et destinée aux milieux populaires. Bien que celle-ci se diversifie et donne lieu à de nombreuses formes musicales et chorégraphiques, le processus de patrimonialisation tend à figer les pratiques. De là, on observe aujourd'hui deux types de *gwoka*, l'un s'adressant aux masses guadeloupéennes et fortement contestataire, l'autre étant un *gwoka* folklorique, destiné à un public plus large et dépossédé de son élément de subversion. Le premier est donc extrêmement vivace et mouvant, le second plus fixe et esthétisé. Enfin, l'argument principal des défenseurs de la patrimonialisation est la sauvegarde de cette pratique, mais surtout la reconnaissance de l'héritage culturel de l'esclavage par les institutions internationales.

La volonté d'inscription du *gwoka* au patrimoine immatériel de l'humanité doit être replacée dans le contexte de revendication identitaire. La langue créole, revalorisée depuis le milieu des années 1980 avait initié un vaste mouvement de valorisation et de promotion de la culture guadeloupéenne. À mesure que la population adopte, volontairement ou non, des éléments culturels pensés comme français et des modes de vie occidentalisés elle éprouve la nécessité de produire une certaine authenticité, d'imaginer en elle ce qui lui est propre et d'en faire des repères plus ou moins

stables et partagés d'identification culturelle. La menace de la disparition s'intensifie à mesure que les frontières entre soi et l'autre semblent s'estomper.

Le *gwoka*, au-delà de l'outil de transmission de messages de subversion qu'il représente, occupe la fonction d'élément culturel propre. Il sert de point d'appui pour penser la singularité du collectif. C'est une pratique culturelle hautement symbolique et fédératrice au-delà des différences d'origines sociales, culturelles ou territoriales. Né dans l'univers plantationnaire, alimenté par les divers éléments socioculturels de la société, il porte l'aspect syncrétique de la culture guadeloupéenne et est issu des milieux populaires d'où lui provient sa valeur d'authenticité. Le *ka* symbolise également la continuité de la tradition orale, le lien aux ancêtres, la création culturelle et l'insoumission. De plus, il est l'une des particularités historiques et culturelles produites par le collectif guadeloupéen. Enfin, il constitue le produit et le vecteur de transmission d'un conflit social permanent et total, parce qu'avant tout idéel. Ce conflit né de l'histoire, oppose le peuple comme entité culturelle à l'État français et/ou le peuple social aux élites politiques et économiques locales. Cette structure du conflit se retrouve dans bien des domaines et s'il est difficile – et bien souvent impossible – de déterminer quelles sont les parties réelles, le conflit idéel est opérant dans les relations de groupes et les processus de production des identités. Le *gwoka* représente la part la moins française de la culture, le lien aux ancêtres, l'unification autour de la lutte d'un peuple incarné par la masse contre sa disparition et contre ses ennemis idéels. L'enjeu de patrimonialisation rejoint alors celui de la formulation d'éléments culturels et identitaires capables de fixer une certaine image du groupe qui se voudrait intemporelle, stable.

Le phénomène de patrimonialisation est un processus, un projet. Il commence par l'élaboration des délimitations de l'objet, la définition et la fixation de ce qu'est le *gwoka*, passe par le rassemblement, le partage et la transmission de cet objet pour en faire un élément fédérateur et mobilisateur d'identité collective, et aboutit à la reconnaissance institutionnelle de l'objet. Lorsqu'il s'agit de patrimonialiser des pratiques vivantes, les risques de modification ou de fixation de celles-ci sont nombreux. Lors de cette soirée, ce festival a mis en avant une forme de *gwoka* qui n'a que peu de lien avec la pratique coutumière et habituelle, vivante et mouvante. Et c'est cette forme seulement qui peut prétendre à la reconnaissance institutionnelle. Ce processus donne lieu à une distinction entre le *gwoka* traditionnel ou moderne, coutumier et contestataire, et le *gwoka* folklorique, esthétisé. La volonté de sauvegarde peut alors conduire à oublier le sens caché de certaines des chansons reprises par le *gwoka*-folklore. Le *gwoka* coutumier s'en trouve alors modifié, optant pour des propos plus explicites, délaissant les textes en apparence plus anodins. Ainsi, la hantise de la disparition peut dans certains cas, amener à créer des modifications et donc à créer les conditions d'une disparition.

B. La mémoire en actes. Transmission culturelle de la résistance

Si l'oubli entraîne la disparition, le silence, au contraire, ne semble en rien nuire à la transmission. Pour comprendre cette idée, il est nécessaire de présenter le témoignage de R. Gama sur les événements de mai 1967. Je lui ai demandé pourquoi il a fallu attendre 2009 pour que la parole se libère à propos de ces événements et investisse l'espace public, ce à quoi il m'a répondu :

« C'est un phénomène assez complexe, et en même temps un espace colonial assez simple. Assez simple parce que dans une relation humaine, dans un rapport de souffrance, de revendication enfin bref, autant matérielle que fondamentale chez des hommes et des femmes, et en même temps une peur considérable, pratiquement congénitale envers le puissant, envers le Blanc, *et cetera*, ça fait un mélange inextricable, *a priori*. Et cela génère en tous cas à propos de ces événements, ou des événements de cette nature, parce que ce n'est pas le seul événement de cette nature que nous ayons vécu sur la terre de Guadeloupe, 1802 c'est à peu près la même chose. Et bien c'est, en termes simples, c'est infuser la peur. Dans un simple rapport de pouvoir avec les colonisés dans un tel espace c'est infuser la peur, c'est-à-dire que tu fais une piqûre de peur. C'est comme si tu faisais une piqûre de vaccin, là c'est de peur, c'est pour faire peur ! C'est pour rester tranquille : tu fermes ta gueule, et ne te pose pas de question ! Et donc voilà comment il faut aborder ce phénomène *a priori*. [...] Donc nous ne sommes pas dans un cas particulier, cependant il y a une singularité dans notre rapport avec les événements qui nous concernent. Bon, alors, comment ça se manifeste ici, alors que c'est donc un phénomène général, je parle de l'Algérie, je parle du Maroc, Madagascar, je parle de Djibouti même, en 67 d'ailleurs, et bien c'est qu'ici beaucoup de gens ont traité la question avec une telle violence dans la nuit du 26 au 27 mai, ils ont fait voir aux gens que : tu fermes ta gueule ! Tu prends ton mort, tu l'enterres toi-même, pas même l'état civil, pas au bureau ! À partir du moment où il peut y avoir un État qui lui-même, apparemment c'est lui qui a ôté les fers de l'esclavage, c'est lui qui a institué les nouvelles choses et qu'il marche sur ses propres choses, il n'y a plus de Dieu ! C'est-à-dire qu'on nous vend un phénomène, on nous vend un État, je parle de gens, ma génération et avant moi notamment, euh, qui vivons toujours, il y a eu des traitements qui ont été faits, des documents que j'avais […]. Tous ces hommes et ces femmes dans la rue se souviennent, moi je suis resté là, je reste toujours là, et quand je suis sorti en ville, j'ai quitté Pointe-à-Pitre le lundi, j'y étais le 26 et 27 jusqu'à dimanche j'étais à Pointe-à-Pitre, enfin je circulais mais je suis rentré chez ma mère le lundi, je l'ai trouvée elle brûlait tous les papiers que j'avais ! J'étais militant, j'avais des journaux, j'avais des choses, et pourquoi elle brûlait ça, parce qu'elle savait qu'il y aurait la répression judiciaire. C'est-à-dire que ces gens ont la mémoire de l'enchaînement des éléments répressifs. Et c'est comme cela que se construit le silence ! Dans la mémoire c'est transmis. J'avais 21 ans, je militais *et cetera* dans la rue d'accord,

mais quand il a fallu traiter cette question au plan de l'intérieur des êtres, ils te prennent par la main, c'est-à-dire ton père, ta mère enfin bref, mon père était déjà mort, mais en tous cas c'est ma mère qui a traité la question, parce qu'elle m'a protégé c'est ça, avec d'autres gens du quartier ils brûlaient ce qu'ils avaient [...], tu comprends ce que je veux dire ? Donc il faut comprendre ça, il faut que tu comprennes ça ! Et ça ça vient de notre histoire, c'est transmis de génération en génération comme ça : il faut fermer ta gueule, ais peur ! Et d'un point de vue proprement militant, il y a une formule qui peut résumer la situation en 67 pour justifier un tel silence, c'est une opération chirurgicale au plan sociologique, au plan anthropologique, c'est-à-dire une chose coupée d'humain dans le rapport avec l'événement, au scalpel, avec le fusil avec une balle ! Tu fais une césure ! Tu sacrifies ça de façon définitive, c'est une opération politique classique de l'espace colonial français. »

Ce passage de notre entretien permet de comprendre que la mémoire collective n'est pas uniquement discursive, elle peut se manifester dans des gestes, des interprétations du social, d'une situation donnée. Ici, la mémoire des événements passées a été réactivée dans la façon d'interpréter la réalité et d'agir dessus, la mémoire permet de savoir comment réagir dans une situation donnée. La « mémoire de l'enchaînement des éléments répressifs » a permis de mettre en œuvre des comportements dans cette situation. La dissimulation, le silence, favorisent l'oubli discursif, mais l'impression, la compréhension, et les représentations se manifestent en actes. Des gestes, du sens que l'on projetait sur le passé peuvent être réactivés dans le présent face à des situations que l'on juge analogues. Dans son article « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », J. L. Bonniol note la présence d'une mémoire « de bas niveau », qu'il définit comme :

> *« une mémoire de l'empreinte, latente, non consciente et non verbalisée, agissant sur les sujets à leur insu, correspondant à des schèmes de pensées et de comportements transmis de génération en génération » (2007 : 18).*

Les éléments dénotant la présence de ce type de mémoire, de l'ordre des pratiques aussi bien que des représentations sont transmis et intégrés dans la culture. Ainsi, la culture transmet certains paramètres d'interprétation de conflits et des outils permettant aux individus et aux groupes de penser et d'agir dans le moment présent. La culture transmet des modèles qui permettent aux individus de savoir comment réagir dans des situations par analogie à d'autres.

Cette mémoire en actes peut se manifester de diverses manières. Aussi, la pratique du marronnage peut être entendue comme la mise en actes de la mémoire du marronnage. Aujourd'hui, il peut être compris dans son sens moderne, c'est alors une fuite spirituelle, ou dans son sens originel,

une fuite physique. J'ai évoqué précédemment, le cas d'un jeune homme parti en marronnage dans les montagnes de la Basse-Terre pendant environ un an. Un autre homme m'a raconté un jour, avoir brûlé tous ses papiers il y a de cela trois ans, devenant ainsi, selon son idée, un clandestin pour l'État. La mémoire des *Nèg mawon*, très prégnante en Guadeloupe, influence les imaginaires et les comportements sans nécessairement passer par les discours. Là encore, ces individus ont puisé dans des éléments culturels transmis pour réagir à des situations jugées analogues.

La mémoire en actes se distingue de la mémoire discursive, la première se rapprochant davantage de la culture comme pratique, et la seconde de l'histoire comme récit. Toutes deux découlent d'une mise en cohérence et d'une élaboration de sens du passé et du présent. Mais la mémoire en actes semble plus fixe et plus profondément ancrée. L'investigation historique peut remettre en question les discours mémoriels, ceux-ci concernant l'expression publique de lectures du passé. La mémoire en acte, quant à elle, a trait à des comportements et représentations culturels, elle est bien plus vaste et n'est pas toujours formulable en mots. Elle se situe hors de la parole et touche à l'être des sujets culturels. Lorsque le silence se fait sur des événements importants pour le collectif, la mémoire de ces événements investit alors d'autres canaux, plus souterrains et plus implicites. La mémoire sélectionne des éléments significatifs. Comme nous l'avons vu, la mémoire discursive transmet des outils de compréhension et d'interprétation de la genèse du présent. La mémoire en actes transmet des représentations et des comportements culturels par lesquels les différentes temporalités se confondent, matérialisant ainsi la continuité de la communauté culturelle. La dissimulation comme condition de survie et le marronnage recouvrent diverses formes selon les époques et les individus. Mais ces deux éléments constituent des marqueurs intemporels d'un collectif culturel guadeloupéen. Tous deux sont relativement peu présents dans le champ discursif, mais au niveau de la culture, ils sont extrêmement prégnants. Ainsi la mémoire rejoint la culture, toutes deux sont transmises sans nécessairement passer par les discours. Elles permettent à l'individu de s'inscrire dans un collectif culturel historiquement constitué et proposent des outils qui lui permettent de gérer sa relation au monde. Le silence ne signifie donc pas l'oubli et la disparition, bien au contraire.

Pour aller plus avant dans cette réflexion, arrêtons-nous sur les propos de R. Gama concernant la disparition des Amérindiens :

RG :« Tu connais l'histoire des Amérindiens, tu connais ça dans notre histoire, je pense quand-même. Est-ce que tu as conscience qu'il y a une bonne part de la culture amérindienne dans ce que nous sommes ?... oui ou non, ou bien c'est vague, c'est de l'historiette, c'est,

Moi : Non, pour tout ce qui est de la connaissance des plantes, de, comment dire, de l'adaptation a

l'environnement tout simplement

RG : ouais, ouais,

Moi : Ils ont joué leur rôle pour que les gens puissent s'implanter ici, aussi bien les colons que les esclaves

RG : Absolument. C'est vrai dans la pêche, c'est vrai dans l'artisanat, c'est vrai dans beaucoup de choses, c'est vrai dans beaucoup beaucoup, beaucoup de choses en terme culturel, c'est vrai pour beaucoup plus que nous croyons. C'est la première chose pour dire, parce que tu m'as cité toute une série d'espaces... d'expressions culturelles sans me citer ça. Tu as parlé de colons, tu as parlé de colonisés, tu as parlé d'esclaves, tu as parlé d'assimilé, mais nous ne sommes pas que cela, nous ne sommes pas que ça, nous sommes plus que ça. […] quand une combinaison est opérée elle [la culture] ne peut être aucun de ces éléments. Ce n'est pas possible, ni mathématiquement, ni chimiquement, ni culturellement ce n'est pas possible. Elle est obligée de devenir quelque chose d'autre, tu suis. […] la strate la plus basse, c'est-à-dire dans la constitution de la terre, quand quelqu'un cherche, tu sais que ce qui est plus basique c'est ce qui est le plus bas, parce qu'il lui faut des milliards d'années pour se renouveler voilà. Dans une société c'est la même chose. Pour qu'ils enlèvent ça, c'est impossible c'est comme cela qu'est la vie, cela s'est fait sur les Amérindiens, ils croient qu'ils ont disparu, mais ils n'ont pas disparu, ils se sont métamorphosés, ils se sont transformés. Les Africains c'est la même chose, tu crois qu'ils ont disparu, tu le vois, mais il y a eu une métamorphose, le colonialisme a fait ses affaires, donc le colonial, le maître comme tu le disais, opère aussi. Donc voilà dans quel processus nous sommes. »

Cet extrait met en évidence l'ambivalence du concept de disparition. Le syncrétisme des divers éléments culturels a donné naissance à un corps social qui ne se résume pas à la somme de ses parties. Par là, ce corps social est autre, inédit. En un sens donc, les divers groupes sociaux présents dans l'histoire de la Guadeloupe n'ont pas complètement disparu, en témoigne la pérennisation de certains de leurs éléments socioculturels. Pourtant tous ont disparu en tant que tels par le processus de fusion imparfaite qui a donné naissance au corps social et culturel actuel. L'histoire semble alors montrer que la disparition est inévitable mais jamais totale.

Conclusion de la deuxième partie

Le processus de séparation de la société plantationnaire puis coloniale, puis celui de l'assimilation correspondant à un rapprochement unilatéral, ont donné forme au processus syncrétique. Divers éléments culturels amérindiens, africains, européens, caribéens, indiens et syro-libanais se sont agencés pour donner naissance à une culture plurielle. Parallèlement à cela, divers éléments culturels de classes, issus des esclaves, des maîtres, des libres, des marrons, des colonisés, des colons, des assimilés et des Métropolitains se sont aussi mélangés dans cette culture, brouillant ainsi les frontières entre dominants et dominés tout en maintenant les paramètres de l'adversité et certains schèmes comportementaux. Ainsi, tous ces éléments, originellement distincts, se sont imparfaitement mélangés et ont disparu en tant que tels. Mais une part de chaque groupe social ou culturel continue à exister dans cette culture composite. Cette culture plurielle se caractérise par la distinction d'éléments divers sans qu'il ne soit possible de les séparer. L'idée de frontière est donc bien présente entre soi et l'autre, entre les divers éléments participant à cette culture et entre les sujets collectifs et individuels. Mais ces frontières sont toujours incertaines, circonstancielles et variables.

Nous avons vu, en ce qui concerne la mémoire, que la dissimulation et le silence immanents au contexte de répression, favorisent le silence discursif, mais l'impression, la compréhension, et les représentations se manifestent en actes. Il y a donc intériorisation de la mémoire du conflit, de la distribution des rôles, des points de discorde et de certaines stratégies. Ainsi, le conflit historique est transmis de générations en générations sans être apaisé ou réglé, sans qu'il y ait de réconciliation. Il constitue un héritage culturel. De cette façon, s'est développée une culture du conflit, une communauté culturelle rassemblant ses membres autour d'un esprit de résistance face à l'adversité et procédant par exclusion des éléments antagonistes. Ainsi cette résistance se transmet dans la mémoire et plus généralement dans la culture. Elle constitue le moyen privilégié par lequel les individus s'inscrivent dans une identité de groupe, dans une filiation culturelle. L'insoumission et la résistance deviennent alors, à l'image des grandes figures des mémoires populaires, des preuves de loyauté envers les morts, les vivants, et la postérité. Les sujets, individuels et collectifs, se construisent alors des formes de puissance à travers des identités périphériques. La relation problématique à ce qui est hors d'eux-mêmes se trouve donc au centre du processus de leur propre construction.

La transmission culturelle est ainsi centrée autour de cette problématique du conflit

éternellement reproduit, dont les formes sont multiples et changent selon le contexte, mais dont le fond reste plus ou moins stable. Ce conflit idéel s'inscrit au cœur de la culture. Il en est la condition d'existence, le moteur, mais aussi le point central autour duquel celle-ci se transmet. L'affrontement direct entre les parties du conflit n'a jamais été possible historiquement en raison de l'inégalité des rapports de force, mais aussi parce qu'aujourd'hui il est plus de l'ordre de l'idéel que du réel. Les protagonistes de ce conflit ne sont pas des sujets réels, ce sont des figures idéelles représentant des systèmes de pensée internes et transversaux à la société. L'ennemi peut être la figure de l'Occident, l'État français, le Béké, le patron, le « Blanc », les élites ou encore les autres, mais il est chaque fois question d'un ennemi intime, qui n'est extériorisable que de façon idéelle. L'ennemi n'est pas une personne, un groupe ou une entité physique quelconque, c'est un système sociétal qui se produit et se manifeste localement, une figure, ou encore un système de représentations et de valeurs. Comme l'indique J. L. Bonniol :

> *« La diversité, le pluralisme ne sont pas ceux de groupes sociaux, mais ceux d'un répertoire de références identitaires fourni aux individus, qui peuvent y choisir en fonction de leur apparence physique, de leur âge, de leur trajectoire sociale, des circonstances particulières qu'ils traversent, de leurs choix idéologiques » (1997 : 20).*

Les individus composent alors avec cette diversité pour se constituer en tant que sujets, donnant lieu au processus syncrétique.

De plus, nous avons vu que la perspective de la séparation est toujours liée à celle de la relation, il n'est donc pas envisageable de se situer dans une extériorité ou une intériorité complète vis-à-vis de cet ennemi. Les processus d'élaboration des identités ont alors pour objet de gérer cette position marginale en expulsant ou projetant hors de soi un adversaire qui n'existe pas de façon autonome, puisqu'il fait partie de soi-même. Dans ce contexte, les sujets se construisent en élaborant une distance vis-à-vis de la figure de l'autre qu'ils construisent dans le même temps. Cette construction de frontières et de distances produit alors des sujets périphériques, ne pouvant conquérir une existence autonome.

Ce conflit est alors devenu sous-jacent à toutes sortes de formes sociales, aux processus de production des identités, aux relations sociales ou à la mémoire collective. Il traverse la société, l'organise, structure la culture et forme l'élément central de sa transmission. Mais l'objet du conflit est toujours là, il porte sur la relation entre l'Occident et les autres, entre l'hégémonie uni-référentielle et la dispersion anti-hégémonique. C'est un conflit de pouvoir symbolique entre deux systèmes de représentations, entre l'un et le multiple. L'un est fondé sur la séparation, l'autre sur la relation, même

s'ils sont inséparables l'un de l'autre, à l'image de la dialectique du maître et de l'esclave ou du dominant et du dominé. Ceux-ci évoluent dans des espaces séparés, mais n'ont d'existence qu'à travers leur relation. Sortir de ce conflit nécessite donc l'extériorisation de l'ennemi et sa neutralisation ou bien la disparition de l'objet de discorde. Cela implique donc la destruction du corps social et culturel actuel en vue de l'élaboration d'un nouveau corps social et culturel, libéré de ce conflit constitutif du présent. Parce que la société guadeloupéenne est à la fois l'Occident et les autres, l'objet du conflit ne peut disparaître qu'au moyen de la disparition d'une partie d'elle-même ou de sa totalité.

Troisième partie : Composition, multiplicité et fluidité. La gestion des conflits dans le cadre politique.

Après avoir dégagé certaines structures de ce conflit, les paramètres autour desquels il se déploie et quelques formes sociales auxquelles il donne lieu, il convient maintenant de se pencher sur l'aspect de la gestion de ce conflit. Mon objectif sera donc ici de mettre à jour certains mécanismes par lesquels les sujets tentent de gérer cette relation conflictuelle à soi-même et à l'autre. Cette réflexion s'inscrit dans le cadre politique au sens que lui ont donné Christine Chivallon et Denis-Constant Martin, c'est-à-dire comme :

> *« l'ensemble des relations de pouvoir à l'intérieur d'un groupe, perçues et agies au sein de processus à la fois institutionnels et symboliques visant à la maîtrise du projet collectif et à sa pérennisation » (2006 : 340).*

En un sens, le politique apparaît comme le champ de gestion ou de régulation du changement socioculturel. Ces relations de pouvoir s'inscrivent dans l'interaction des groupes constitués sur la base de projets de société, de paradigmes dans lesquels ces projets se forment, et des moyens utilisés pour tenter de les mettre en place. Envisagé comme tel, le politique apparaît comme un espace d'affrontements et de négociations entre des forces, convergentes et divergentes, mouvantes, qui traversent le corps social dans le processus de gestion du changement socioculturel. Dans le cadre de l'étude des relations conflictuelles, je me propose d'analyser ces forces en présence, les imaginaires sur lesquels elles reposent et qu'elles contribuent à former, à travers les relations de pouvoir qu'elles entretiennent entre elles pour tenter de gérer le changement socioculturel.

Le premier chapitre portera sur l'expression du conflit dans le cadre politique. À travers une analyse des relations entre les protagonistes du conflit social de 2009, nous verrons se dégager certains modes privilégiés de relations à l'autre et certaines stratégies mises en place par ces acteurs. Cela permettra de comprendre la configuration du jeu politique guadeloupéen. Le deuxième chapitre traitera plus particulièrement du double objet de ce conflit et de son enjeu, celui du pouvoir. Enfin, le dernier chapitre concernera davantage la gestion permanente du conflit au regard de la relation entre la société et ses institutions.

Chapitre I : L'ambiguïté des rôles et des positions des acteurs politiques. Le cas de 2009.

Depuis le début de cette recherche nous avons vu que le conflit naissait de la relation, qu'il en est une modalité, une expression. Le conflit engage nécessairement au moins deux parties en relation, c'est donc encore une fois, l'approche relationnelle ou interactive que je privilégierai ici. Ainsi, pourrions-nous voir émerger la fluctuation des représentations des acteurs, de leurs rôles et positions, et dégager certains enjeux de ce conflit.

Pendant la période de grève générale de 2009, J. Dahomay avait distingué trois parties dans ce conflit : l'État, les élus politiques locaux, et la société civile. Ce philosophe guadeloupéen avait constaté une autonomisation de la société civile sans précédent, et une marque de divergence flagrante entre la volonté exprimée par la société civile et les réactions des élus locaux (2009). Pour le LKP, organisation porteuse du mouvement, ce conflit était bipartite, opposant la société civile représentée par le LKP, à l'État, le grand patronat et les élus locaux identifiés comme *pwofitan*. Or, faire une analyse relationnelle des protagonistes d'un conflit suppose que ceux-ci soient identifiés. C'est la raison pour laquelle cette démarche nécessite également une analyse diachronique. Je découperai donc, pour les besoins de l'analyse, cinq périodes distinctes dans ce conflit. Ceci me permettra de dégager, d'une part, certains points de discorde, les enjeux et les formes prises, et d'autre part les parties en présence et les tentatives de résolution mises en place par celles-ci.

I. La mise en place du conflit

Du 24 novembre au 4 décembre 2008[127] : un mouvement social se met en place en Guyane réclamant une baisse du prix de l'essence et dénonçant des pratiques abusives de la SARA (Société Anonyme de la Raffinerie des Antilles). Il obtient une baisse du prix des carburants de 50 centimes par litre, la SARA accepte de baisser ses tarifs de 30 centimes (Colmar & Kaulanjan-Diamant, 2012 : 232).

5 décembre : première réunion entre syndicats et associations à l'initiative de l'UGTG. Cette première réunion

[127] Pour effectuer cette chronologie, je me suis référée principalement à la « Chronologie » écrite par la journaliste N. Calimia-Dinane (2009), et à la chronologie publiée sur le site officiel du LKP. Je me trouvais en Métropole durant cette période, occupée à la rédaction de mon mémoire de Master Recherche. Ce n'est qu'au mois de juin, lorsque j'ai validé mon Master, que j'ai décidé de commencer cette recherche. Je suis alors contrainte d'utiliser des données de seconde main pour effectuer cette chronologie.

se concentre essentiellement sur le prix du carburant, dont la distribution dépend également entièrement de la SARA. Un premier appel à la grève est lancé pour le 16 décembre.

8, 9 et 10 décembre : les premiers barrages de routes se mettent en place.

16 décembre : manifestation à Pointe-à-Pitre contre la vie chère, à l'appel de 31 organisations, environ 5 000 personnes sont présentes selon le LKP. Le Sous-Préfet reçoit une délégation du LKP de 15 personnes et, selon le LKP : « affirme qu'il n'a rien à dire sur les revendications qui lui sont présentées. »

Le 17 décembre : le Préfet refuse de voir le LKP à Basse-Terre.

Entre le 17 décembre 2008 et le 20 janvier 2009 de nombreuses réunions ont lieu pour élaborer une plate-forme de revendications.

Le 19 janvier 2009 : les gérants des 115 stations-service que compte l'archipel se mettent en grève illimitée.

Le 20 janvier : la grève générale est amorcée à l'appel des 49 organisations membres du LKP, dont vous trouverez la liste en annexe 5. Les secteurs de l'éducation, des transports, du bâtiment, de la santé, du tourisme, de l'hôtellerie, de l'électricité, et de l'eau sont affectés. La plate-forme de revendications présentée par le LKP, comporte 146 points et est jointe en annexe 6. Elle se décline en dix thèmes : niveau et conditions de vie, éducation, formation professionnelle, emploi, droits syndicaux et libertés syndicales, services publics, production, aménagement du territoire et infrastructures, culture et contre la *pwofitasyon*.

Le 21 janvier : les activités de l'aéroport Pôle Caraïbe sont perturbées par des manifestants. Le LKP demande l'ouverture de négociations.

Le 22 janvier : invitation du Préfet à une table ronde. Le LKP refuse et réitère sa demande de « négociations globales ».

Le 23 janvier : le Préfet convoque le LKP, les parlementaires et les élus pour négocier. Le LKP refuse en raison de la non-convocation des représentants des Conseils Régional et Général et de l'association des maires de Guadeloupe.

Le 24 janvier : les négociations débutent en présence de toutes les parties : État, collectivités locales, représentants du patronat et LKP.

De plus en plus de personnes rejoignent le camp des manifestants durant cette première semaine de grève. Étant alors en période de préparatifs pour le carnaval, de nombreux *déboulé*[128] sont organisés avec la présence de groupes culturels carnavalesques, membres ou sympathisants du LKP.

Le 26 janvier : négociation sur la méthode à adopter. Le LKP réclame une approche globale de la situation, et souhaite des négociations dans lesquelles les différentes problématiques abordées le soient de façon transversale. Interruption des programmes de RFO qui se met en grève.

[128] Les *déboulé* sont des manifestations ou des défilés accompagnés de groupes de musique, et mêlant festivités et revendications dans une mise en scène de l'affirmation identitaire. Ce terme s'emploie pour les défilés de carnaval, mais aussi pour les manifestations sociales.

Le 27 janvier : V. Lurel, Président du Conseil Régional, propose de baisser les taxes perçues par la Région. Ce n'est pas jugé suffisant par le LKP.

Le 28 janvier : le secrétaire d'État à l'Outre-mer Y. Jégo appelle, de Paris, à changer de méthode, il souhaite la mise en place de négociations segmentées par thèmes. Les négociations s'interrompent à l'initiative du Préfet.

La mobilisation de la population s'intensifie.

Le 31 janvier : V. Lurel, J. Gillot Président du Conseil Général, et J. M. Malo Président de l'association des Maires de Guadeloupe, proposent des mesures refusées par le LKP. Ceux-ci donnent alors cinq jours au LKP pour régler le conflit.

Le 1er février : Y. Jégo arrive en Guadeloupe accompagné d'une partie de son cabinet, et négocie avec les gérants de stations-service. Face au LKP, des entrepreneurs se constituent en mouvement.

Pour tenter de saisir le point de départ du conflit, j'exposerai ici le point de vue d'Élie Domota, retraçant cette période :

« Et bien l'UGTG (Union Générale des Travailleurs de Guadeloupe) est une organisation syndicale qui est membre du LKP comme les autres organisations syndicales. Alors la particularité, il faut dire que l'assemblée qui s'est faite, s'est faite à l'initiative de l'UGTG. Euh, c'est-à-dire la première réunion. Nous travaillions sur le problème de l'essence avec l'Union des Travailleurs des Produits Pétroliers une branche de l'UGTG, des camarades qui travaillent dans le transport des produits pétroliers et dans les stations-services, et nous travaillions sur la problématique du prix de l'essence et nous travaillions aussi sur la problématique de l'emploi dans les stations-services puisqu'ils avaient lancé des automates dans les stations-services qui remplaçaient les salariés, mille emplois en moins. Nous travaillions là-dessus et de toutes les façons que nous avons cherché à comprendre comment ils faisaient les calculs du prix de l'essence, nous ne comprenions pas. Et plus nous cherchions d'informations plus nous nous rendions compte que c'était un truc marécageux, c'est quelque chose de flou, personne ne comprenait, en fin de compte ce n'était pas clair ! Et au fur et à mesure euh... nous... avancions l'essence augmentait depuis des mois et des mois ils augmentaient l'essence. Quand elle baissait sur le marché mondial, elle ne baissait pas ici, ils nous ont dit comme ça mais celle-ci ils l'ont achetée à ce prix et ben ils en ont encore donc ils ne peuvent pas baisser son prix. Donc nous ne pouvons pas comprendre parce que ce sont des voleurs qui nous volent. Donc nous avons pris l'initiative d'appeler les autres associations et de leur dire : y a un problème, est-ce que vous êtes d'accord pour faire quelque chose ensemble ? Toutes les organisations et nous nous sommes rencontrés pour la première fois le vendredi 5 décembre 2008, c'est d'ailleurs le secrétaire général de la CGTG Jean-Marie Nomertin qui a proposé le cinq décembre 2008 pour que nous puissions

discuter entre nous. Et à partir des discussions que nous avions entre nous, nous avons élaboré une plate-forme, dans la plate-forme il y avait le problème du prix du carburant, il y avait également le problème du prix des marchandises, le problème du pouvoir d'achat, il y avait beaucoup d'autres problèmes qui sont venus se greffer. Et nous avons dit de nous mettre ensemble pour faire quelque chose et nous avons appelé à une première manifestation le 16 décembre 2008 dans les rues de Pointe-à-Pitre. Nous étions peut-être 6 000 ou 7 000 personnes, le Sous-Préfet a refusé de nous recevoir, en fin de compte il a fini par accepter après beaucoup, beaucoup de discussion. Il nous a dit qu'il nous recevrait par civilité mais qu'il n'avait rien à nous dire. Le lendemain nous avons demandé à ce que le Préfet nous reçoive, nous étions peut-être 2 000 ou 3 000 personnes à Basse-Terre, le Préfet nous a fait la même chose. Il nous a dit qu'il ne pouvait pas nous recevoir parce qu'il recevait, y avait le personnel et les enfants du personnel dans le cadre de la fête de noël donc il ne nous a pas reçus. Et c'est le mercredi 17 décembre au soir que nous avons décidé d'appeler à un mouvement général le 20 janvier 2009 ».

L'objet de discorde au départ de la mobilisation des différentes organisations concerne principalement le fonctionnement de fixation des prix. Les adversaires, encore implicites, sont les tenants du pouvoir économique. Les tenants du pouvoir politique, ici apparaissant sous les traits du Préfet, sont convoqués comme arbitres de la discorde. À ce stade, les élus locaux semblent écartés des relations qui se mettent en place entre les protagonistes. Le silence du Préfet, alors interprété comme une marque d'indifférence, entraîne l'appel à la grève. Les tenants du pouvoir politique, assimilés à des complices, rejoignent, pour les partisans du LKP, le camp des adversaires. La mobilisation débute dans un climat de méfiance, de non-dits et de tensions.

P. Blafran-Trobo souligne un phénomène récurrent concernant le préavis de grève. La période de préavis sert légalement de période de négociation entre les protagonistes du conflit. Or, précise-t-elle, dans les conflits du travail qu'elle a pu étudier en Guadeloupe, la période de préavis n'est jamais utilisée pour négocier. Au contraire, le préavis correspond davantage à une période de mobilisation des forces et d'exacerbation de l'adversité (2007 : 50-51). La chronologie présentée ici fait état de ces réunions de préparation du LKP. Le préavis correspondrait ici à un moment d'unification interne et de préparation à l'affrontement. C'est donc dans ce contexte que débutèrent les discussions entre les diverses parties du conflit.

Les premières discussions ont eu lieu au World Trade Center, un grand bâtiment pouvant accueillir une grande quantité de personnes, situé au bout du port autonome à proximité de la zone

industrielle de Jarry. Élie Domota poursuit :

« Pour nous il est important que les Guadeloupéens connaissent la vérité sur la situation et sur l'origine de la situation. On nous a longtemps raconté plein de bobards, en fin de compte c'est un système organisé pour faire de nous des larbins, des manges-miettes dans la société. Effectivement, quand les négociations ont commencé, ils ont diffusé ça à la télé. Nous n'étions pas au courant. C'est le Préfet et le Président du Conseil Régional qui ont organisé la diffusion, persuadés qu'on était une bande d'emmerdeurs, que nous ne connaissions rien, et ils voulaient montrer au peuple guadeloupéen et plus largement Guadeloupe, Martinique et Guyane, qu'on était qu'une bande d'emmerdeurs qui ne savait absolument rien. Malheureusement pour eux, ils sont tombés sur un os ! Les organisations membres du LKP, on existe depuis des années, voire des dizaines d'années. Les sujets qu'on traite, c'est des sujets que l'on traite depuis des années, des sujets que nous connaissons presque par cœur. C'est un rassemblement d'expertise, ils ne s'attendaient pas à ça ! Et ils ne s'attendaient pas non plus à ce que nous parlions d'une seule voix ! Ils s'attendaient, 49 organisations mais un brouhaha machin, alors que c'était : tac ! C'était organisé, cadencé, chaque personne avait un dossier qu'elle traitait, tac, tac, terminé ! Et en face, le Préfet, la Région, le Département, les patrons, secs ! Pas de réponse. Et à ce moment-là, quand ils ont vu qu'ils étaient compromis, le Préfet s'est levé, deux jours après le Préfet s'est levé et il n'y a plus eu de retransmission parce qu'en fin de compte, l'État, les élus, les collectivités, tout le monde avait été déshabillé, devant des milliers de Guadeloupéens, Martiniquais et Guyanais, et devant le monde entier. Ils avaient été déshabillés et ils ne pouvaient rien répondre parce qu'ils étaient pris ! ».

Les discussions, qu' Élie Domota appelle des « négociations », se sont clairement déroulées sur le mode de l'affrontement. Ceci semble confirmer la franche hostilité entre les acteurs, ce qui n'est pas un terrain propice à la recherche de consensus. Le but de ces discussions pour les représentants du LKP semble alors être d'acculer l'adversaire, d'obtenir le pouvoir symbolique que confère l'adhésion morale du plus grand nombre, en remportant la victoire dans cet affrontement oratoire retransmis en direct et en intégralité à la télévision. La stratégie mise en œuvre pour cela est strictement offensive, il s'agit de dénoncer, de compromettre, de demander des comptes, mais pas de négocier pour faire émerger une solution consensuelle. Ce départ dans les discussions a été une franche victoire pour le LKP. Des adversaires ont ainsi pu être partiellement définis et fixés et la médiatisation d'un tel événement semble avoir eu un effet considérable sur l'évolution ultérieure du mouvement.

Élie Domota est un personnage très controversé. Ses prises de paroles publiques, ainsi que les propos qu'il a tenus lors de notre entretien, m'ont permis de dégager certaines caractéristiques récurrentes. Ses discours semblent souvent implacables, riches d'informations et de réflexions, et très clairs même s'ils prennent parfois une tournure manichéenne. Le choix méticuleux des mots employés traduit une insolence calculée, une attitude souvent offensante et accusatrice envers l'adversaire choisi. C'est un orateur puissant tant par sa force de persuasion que par ses qualités de fin stratège. Ses démonstrations ont tendance à prendre un ton magistral et à ouvrir la voie à des débats complexes qui dépassent l'enjeu initial de la discussion, peut-être pour semer la confusion. Cela stimule plutôt l'adhésion du public parce qu'il aborde des questions sensibles, pertinentes dans le débat public, mais qui mériteraient souvent d'être approfondies davantage, ce qui dénote également le penchant populiste du porte-parole de ce « mouvement populaire ». La force de communication du LKP doit beaucoup au personnage public d'Élie Domota, personnage ambigu, complexe, à la fois très accessible et d'apparence sympathique, mais aussi intransigeant et rebelle. Ainsi, lorsqu'il affirme *déshabiller* ses adversaires, cette idée doit être mise en lien avec le phénomène de non-dévoilement dont nous avons traité précédemment. Ces stratégies de dissimulation et de préservation ont lieu avant tout parce que le regard juge l'objet regardé. *Déshabiller* consiste alors à pousser l'adversaire dans ses retranchements et à le soumettre au regard de l'opinion publique.

Le premier jour des discussions à été centré autour des compétences et des responsabilités de chaque partie. Le pouvoir de l'État, les collectivités locales, et le grand patronat semblent alors, pour le LKP, se confondre dans la même figure de l'adversaire, le *pwofitan*. Le principe régissant le LKP est l'association d'« experts » comme ils ont été nommés. Ces experts, issus de différentes organisations du LKP, sont des personnes désignées pour défendre un dossier particulier lors des négociations (cherté de la vie, fixation des prix de l'essence, de l'eau, rémunération du travail, etc.). Chaque dossier est porté par le représentant du groupe de travail concerné. Ce représentant est, par son travail ou son activité associative, confronté de manière régulière et prolongée à des situations relevant, de façon plus ou moins directe, des problématiques défendues. Ce fonctionnement permet donc à ces « experts » d'avoir une connaissance, partiale mais aussi approfondie, des sujets qu'ils défendent dans les négociations.

Lors de ces premières discussions, Élie Domota a fait une démonstration assez convaincante pour les téléspectateurs de la désinformation pratiquée par la SARA (seul importateur de carburant en Guadeloupe) sur la formation des prix que l'État est censé contrôler. Il a également dénoncé le

caractère « racial » de la hiérarchisation sociale. Selon son analyse, la discrimination à l'œuvre à différents niveaux de la société, nuirait au dialogue et à la paix sociale. Par là, le LKP en a appelé, dès les premiers temps, aux principes d'égalité et de justice sociale, au nom de valeurs républicaines universalistes, accusant l'État et les collectivités de ne pas remplir leur rôle. Mais ce mouvement convoque également des valeurs mettant en avant les particularismes guadeloupéens. Pour la question de la fixation du prix de l'essence par exemple, le fait que l'État, par l'intermédiaire du Préfet, fixe un prix unique pour le consommateur ne correspond pas à la loi appliquée en Métropole. Cette spécificité n'a pas été remise en question, c'est la façon dont l'État intervient qui a été source de discorde. Il y a donc une volonté de maintenir à ce niveau le rôle interventionniste de l'État permettant la pérennisation de cette spécificité juridique. Et dans le même temps, il y a une dénonciation de l'arbitraire à l'œuvre dans l'exercice de la loi. Le registre de l'universel est ici convoqué au service d'un particularisme.

Dans un article paru en 2009, R. Monza[129] explique qu'une bonne partie des leaders des organisations ayant rejoint le LKP depuis le départ sont issus d'une même génération. La plupart des leaders du LKP auraient milité dans des syndicats plus ou moins indépendantistes, dans les années 1980, au moment de l'apogée de ces mouvements d'inspiration maoïste guévariste ou trotskiste (2009 : 173). Il y a certes une grande multitude d'organisations au sein du LKP, dont certaines n'ont pas de position politique revendiquée. D'autres sont clairement politisées comme les partis politiques et syndicats, mais ne présentaient pas clairement d'unité au-delà du LKP. Il y a pourtant un point qui fait consensus, le LKP se présente comme un mouvement anticapitaliste et anticolonialiste. Ce mouvement est animé d'un esprit révolutionnaire, nourri par une logique d'affrontement et de rupture avec ceux qui sont envisagés comme les dominants/gouvernants. R. Monza explique aussi que tous les problèmes soulevés dans les revendications sont bien connus par les acteurs sociaux, politiques et économiques concernés, sans avoir été politiquement traités de façon efficace. La mobilisation du LKP s'articulerait autour du constat de l'inefficacité des politiques menées à régler un ensemble de problèmes de société.

Sur ce point H. Migerel met en avant le décalage entre les représentations des rôles et des fonctions des différents postes administratifs et la réalité. Celle-ci explique à propos des trois jours de négociations retransmises à la télévision :

[129] R. Monza est géopolitologue et auteur-chanteur. C'est notamment l'auteur de la chanson *Klordékon* que nous avons au chapitre VI. Il a créolisé son prénom dans le cadre de sa vie artistique, transformant Rosan en Wozan.

« Cela permet au public de suivre les débats jour après jour et de percevoir sous un autre éclairage les rôles et les fonctions des parlementaires. Il y a un réel décalage entre ce que l'on suppose de leur pouvoir et la réalité. Les limites qui leurs sont imposées les cantonnent à la répartition d'un budget préétabli. S'il est utilisé à d'autre fins, le détournement de fonds les accable d'une procédure judiciaire. Au Parlement, aucune de leur suggestion n'est écoutée d'une oreille attentive : l'Outre-mer coûte trop cher à l'État. Avant d'obtenir la moindre parcelle de satisfaction, leurs cheveux ont déjà blanchi. Cette constatation faite par Jeanny Marc, maire de Deshaies [nord-ouest de la Basse-Terre]*, résonne dans le petit écran abasourdi par ce qui ressemble à une révélation. Les parlementaires font semblant de décider de la pluie et du beau temps alors qu'il n'en est rien. Voilà que surgit l'objet leurre ; un objet leurre identique aux prérogatives du préfet le premier jour qui, à l'observation, s'est probablement identifié à l'État. Sa conduite au quatrième jour des débats, après l'énoncé des mesures décidées par le ministère, son départ de la table des négociations laissent supposer que son supérieur hiérarchique lui a demandé de ne pas dépasser le cadre de sa fonction. » (2009 : 103).*

Ces propos permettent de saisir une part de l'étonnement de la population découvrant sous un aspect différent et particulier, la réalité du dialogue politique et social, et la complexité de la situation. La distribution des rôles et des pouvoirs des protagonistes en présence est apparue de façon extrêmement confuse. Le pouvoir ne semble pas se situer dans les mains des acteurs désignés par le LKP. La place des collectivités locales, représentées notamment par les Conseils Régional et Général et l'association des maires de Guadeloupe, autour de la table de négociation a fait l'objet de discorde entre le Préfet et le LKP. Ce dernier avait refusé d'entamer les négociations sans leur présence. Puis lorsqu'elles sont entrées dans le conflit, ces collectivités ne se sont pas mises d'accord avec le LKP. La place des élus et des collectivités est assez trouble durant cette période, d'abord écartés du conflit en tant que représentants de collectivités, mais présents en tant que responsables d'organisations politiques au sein du LKP. Lorsqu'ils sont intégrés aux négociations, les positions divergent, les pouvoirs manquent. L'ultimatum posé au LKP le 31 janvier par le Président de l'association des maires de Guadeloupe et les Présidents des Conseils Régional et Général fût sans effet, ce qui remet en question leur pouvoir de régulation du conflit et atteste de leur logique d'affrontement. Il y a une double tension palpable chez les protagonistes de ce conflit, entre les obligations de leur fonction et leurs aspirations individuelles. Le jeu du pouvoir semble être à ce point fractionné en une multitude de secteurs et de hiérarchies, en plus d'être divisé sur des territoires différents qu'il restreint énormément le champ d'action des acteurs du politique.

Dans cette phase nous avons donc trois parties en conflit qui se dégagent. D'un côté il y a le LKP, de l'autre les tenants du pouvoir économique mais aussi le Préfet qui y est assimilé par le LKP

de par sa fonction de représentant local de l'État central et en tant que personne accusée de manque de respect face à la population et au LKP. Enfin, les élus locaux occupent une position trouble et non-unitaire. Ils ne forment pas une partie du conflit à proprement parler et ont davantage l'air de s'être fait surprendre par ce mouvement, d'où leurs difficultés à se positionner et à s'exprimer de façon unitaire. Quant à l'objet du conflit, il est à ce moment d'ordre économique, politique et moral. L'arrivée du secrétaire d'État, représentant du pouvoir central, puisque rattaché au Ministère à Paris, décentre le conflit. En trouvant un écho au sommet de l'État, en Métropole, le conflit s'engage dans un nouveau jeu relationnel. L'État n'est plus seulement convoqué à l'échelle de ses élus et administrateurs locaux. Un nouveau protagoniste, l'État central, entre dans le conflit.

II. Le séjour du secrétaire d'État

Le 1er février : Yves Jégo arrive en Guadeloupe accompagné d'une partie de son cabinet, et négocie avec les gérants de stations-service. Face au LKP, des entrepreneurs se constituent en mouvement.

Le 2 février : le secrétaire d'État fait des propositions chiffrées devant les Présidents des collectivités, les maires et le patronat. Il annonce la réouverture immédiate de 25 stations-service sur les 115 que compte au total l'archipel, toutes en grève, et l'application anticipée du Revenu de Solidarité Active (RSA).

Le 3 février : un accord est signé entre les pétroliers et les gérants de stations-service. De nouvelles annonces sont faites comme la mise à disposition prochaine de billets d'avion reliant la Guadeloupe à la Métropole à tarifs préférentiels pour les foyers à revenus modestes.

Le 4 février : Y. Jégo rencontre le LKP qui lui présente dans le détail sa plate-forme de revendications. Le secrétaire d'État s'engage à prendre certaines mesures. Les échanges sont retransmis à la radio. Blocage du port et des écoles.

Le 5 février : la Martinique débute la grève générale. Les négociations se poursuivent entre le secrétaire d'État et le LKP sans les journalistes.

Le 6 février : les négociations continuent. Le dépôt pétrolier de la Guadeloupe est bloqué. La chaîne Canal + diffuse le documentaire « Les derniers maîtres de la Martinique » sur le fonctionnement de la classe des Békés, ce qui a pour effet d'attiser l'animosité déjà bien ancrée à leur encontre.

Le 7 février : les négociations débutent à 13 heures, et se prolongent toute la nuit.

Le 8 février : à 8 heures, un accord est trouvé, après 20 heures de négociations sans interruption. Cet accord concerne la mise en place de l'augmentation des plus bas salaires de 200 euros. Il engage toutes les parties,

État, collectivités, patronat et LKP. La partie patronale refuse de signer sans engagement formel de l'État à participer au financement de cette augmentation de salaire. Un rendez-vous est pris entre les parties à 16 heures, pour signer l'accord après confirmation de l'engagement de l'État.

Peu avant 16 heures, le secrétaire d'État quitte la Guadeloupe dans la précipitation, et rentre à Paris.

Le 9 février : une opération « île morte » est mise en place et très suivie par la population, qui n'a jamais été si nombreuse dans les rues. Les élus locaux font part de leur incompréhension et de leur colère et participent massivement à cette opération.

Le 10 février : une réunion interministérielle se tient à Paris. La participation au financement de la mise en place de l'accord du 8 février est rejetée. Le Premier Ministre F. Fillon déclare que l'État ne peut intervenir dans le dialogue social, et ne peut non plus participer à l'augmentation des salaires du secteur privé. En Guadeloupe, les activités portuaires sont arrêtées. Des élus de divers camps rédigent une motion pour tenter de sortir du conflit.

Le 11 février : deux médiateurs sont nommés par Matignon. L'un est le directeur adjoint du Travail au ministère des Affaires sociales, et l'autre est directeur du Travail de la Région Aquitaine. Y. Jégo retourne en Guadeloupe accompagné de ces deux nouveaux médiateurs. Les élus sont écartés des négociations. Celles-ci reprennent sur la question des salaires et se déroulent entre six membres du LKP et six personnes représentant le patronat. Sans la signature de l'État et de la partie patronale, les accords de la veille sont remis en question.

Le séjour d'Yves Jégo correspondrait à une période de changement des paramètres du conflit et de distanciation importante entre les camps. Les grandes assemblées, formées lors des premières discussions, ont laissé place à des groupes de discussion retreints sur des sujets ciblés et isolés les uns des autres. L'approche globale du LKP, intégrant l'ensemble des revendications dans un cadre de compréhension commun d'ordre social, économique, identitaire et politique, est évacuée. La méthode de négociation fragmentée instaurée par l'État, évacue la question politique. Par là, les collectivités locales et l'État central lui-même ne sont pas envisagés comme parties en conflit. Les négociations sur les salaires sont séparées de celles portant sur l'éducation et la formation, la fixation des prix ou l'accès au logement. Nous avons donc deux logiques d'appréhension du point de discorde distinctes, l'une plutôt englobante, l'autre plutôt fragmentaire. De là, le point central qui provoque la discorde n'est pas identifié de la même manière. Dans l'approche segmentaire adoptée à l'appel du secrétaire d'État, certains des éléments propres à la globalité du problème sont évacués pour ne garder que des éléments isolés. Les différents dossiers ou thèmes de revendications sont traités de façon inégale, les discussions avancent séparément et différemment. La logique fragmentaire provoque un véritable éclatement, une multiplication du conflit. Pour discuter de la question des salaires, ce n'est pas le LKP qui est convoqué à la table des négociations, ce sont ses organisations syndicales de salariés du

secteur privé. Cette logique *crée* un conflit du travail en isolant cette dimension particulière d'un conflit multidimensionnel. Pour le dire autrement, la logique fragmentaire tend à réduire un tout à la somme de ses parties, et passe à côté de l'essence même de cette formation originale, elle évacue l'aspect global du problème en se concentrant sur une liste de points précis à résoudre. Comme nous le verrons par la suite, la spécificité du LKP repose sur la remise en question d'un système, d'un modèle de société, au-delà de la liste des revendications. Ce mouvement porte une critique globale du fonctionnement de la société, dépassant les dix thèmes de la plate-forme de revendications pris isolément. La logique globale est une logique systémique, elle relie, tisse des liens permettant de saisir un ensemble plus vaste. Nous reviendrons plus en profondeur sur ce point, notons pour le moment le décalage de perspective entre les deux approches.

Il importe ici d'exposer la version d'Y. Jégo présentée dans son ouvrage *15 mois 5jours entre faux gentils et vrais méchants* (2009), qui apporte un éclairage sur les événements. Lors de son séjour en Guadeloupe, celui-ci raconte une rencontre organisée loin des médias entre d'une part, Élie Domota et Gaby Clavier[130], *« un ancien dirigeant syndicaliste réputé sérieux, reconnu par tous comme fin négociateur » (2009 : 73)*, et d'autre part, Y. Jégo et le Préfet Nicolas Desforges. Ces quatre personnes se sont rencontrées un soir dans une maison privée en Basse-Terre. Le secrétaire d'État souhaitait rencontrer le porte-parole du mouvement et évaluer les possibilités de négociations. Cette rencontre a permis à chacun de prendre la mesure des pouvoirs et intentions de l'autre partie. Y. Jégo a écrit :

> *« c'est terrible à dire, mais je crois qu'à ce moment-là Élie Domota a compris qu'il tenait la rue pour un moment et il pressent que, si nous allons au pourrissement, donc au final à l'affrontement, et que la crise se solde par des morts comme à Ouvéa ou en mai 67, il aura aussi gagné la partie. » (2009 : 76-77).*

À ce moment le LKP, par la mobilisation qu'il suscite, tient le rôle de dominant dans ce rapport de force.

Lorsque Mr Jégo aborde les négociations des 7 et 8 février, il décrit une atmosphère extrêmement tendue. Avant de débuter, celui-ci a perçu une ligne nette de démarcation entre les petites entreprises, déterminées à trouver une issue à ce conflit financièrement étouffant pour elles, et les grandes entreprises, ayant les moyens de faire durer la grève et fort réticentes à l'idée de négocier avec les syndicats (2009 : 98). Celui-ci explique :

[130] Gaby Clavier est militant au sein de l'UGTG.

« Nous partons d'une idée de 2 % d'augmentation générale des salaires et la discussion s'engage. Cette négociation sert de révélateur à toutes les difficultés, à tous les cadavres dans les placards qui pourrissent le climat de la Guadeloupe. Le sujet, en fait, ce n'est pas les salaires. Le vrai sujet, autour de la table, c'est un passé qui ne passe pas, des rancœurs qui ne sont pas soldées, une démocratie sociale inexistante. Les insultes fusent, les interruptions de séance se multiplient pour calmer les uns et les autres. » (2009 : 99).

Lors de ce séjour, Y. Jégo fut surpris par les attitudes du patronat. Au cours de leurs rencontres qui ont précédé les négociations des 7 et 8 février, des représentants du patronat lui ont soumis une liste de revendications sans jamais aborder les questions d'augmentation de salaire ou d'engagement de discussion avec les syndicats. Ceux-ci réclamaient principalement le retour de l'ordre public et des aides financières publiques (Chap. 5, « Dans la fournaise »). Le secrétaire d'État a déploré le fait que, dès le départ et jusqu'aux négociations des 7 et 8, les représentants du patronat n'aient fait aucune proposition quant à l'augmentation des salaires. De plus, il accuse le MEDEF de ne pas avoir joué son rôle de négociateur :

« Le MEDEF, sauf erreur de ma part, est censé être un des syndicats patronaux légitime pour négocier et discuter. En Guadeloupe, il est représenté par un homme fort sympathique, Willy Angèle, consultant de son état, mais sans vraie légitimité et surtout sans aucun pouvoir de décision. Durant nos réunions il devait sans cesse rendre compte et s'absentait pour téléphoner. Rendre compte à ceux qui tiennent l'économie de la Guadeloupe entre leurs mains. Mais ceux-là restent invisibles, ils n'ont jamais daigné paraître à la table des négociations. » (2009 : 63).

Nous retrouvons dans ces propos, ainsi que dans l'ensemble du chapitre, l'absence de communication entre deux segments-type de la société, idée exposée dans la partie « Nous et eux, les contours de l'adversité ». Le grand patronat, qu'il soit métropolitain ou guadeloupéen (béké ou non), poursuit la même logique d'affrontement que le LKP. Les deux parties ne cherchent pas la négociation mais l'imposition. L'objectif des discussions n'est alors pas de convaincre ou de trouver un terrain d'entente, mais de vaincre et d'écraser l'adversaire. La forme de ces négociations met à jour des rapports historiques entre des segments-type de la population.

Lors des négociations du 7 et 8, les représentants du patronat n'ont pas présenté de proposition sur les salaires et ont fini par accepter en bloc les revendications du LKP, en ajoutant cependant une demande de financement supplémentaire de l'État. Cette attitude n'a pas été comprise par le secrétaire d'État, qui, le matin du 8 février s'est entretenu par téléphone avec Laurence Parisot, présidente du MEDEF :

« Je ne comprends pas, d'ailleurs, et je m'en ouvre à elle, que le MEDEF national n'ait pas envoyé d'experts pour épauler les négociateurs locaux. Les malheureux ont des chiffres erronés, ne savent presque pas lire les tableaux qui circulent et se font recadrer toutes les deux minutes par les experts des syndicats de salariés. Le MEDEF de Guadeloupe n'a ni expertise, ni organisation, ni savoir-faire. » (2009 : 107).

Le secrétaire d'État pointe ici la désorganisation du MEDEF, syndicat regroupant une part importante de chefs de grandes entreprises. Mais cela révèle davantage la différence de fonctionnement du « dialogue social » entre la Métropole et la Guadeloupe. La distance et le mépris mutuel de classes, ainsi que l'absence de communication, écartent la possibilité de négocier. Dans une telle optique, négocier revient déjà à céder face à l'adversaire, à admettre la possibilité que les intérêts de ce dernier soient au moins en partie légitimes. Sur ce point, l'attitude du grand patronat rejoint celle du LKP.

Lors de ces discussions, nous avons donc d'un côté des syndicats de salariés organisés, renseignés, déterminés et soutenus par la population. De l'autre côté se trouvent des représentants des petites entreprises asphyxiées par presque trois semaines de grève et prêts à céder pour une reprise du travail, et des représentants de grandes entreprises qui ne souhaitent pas la négociation mais qui n'ont pas formulé de propositions ou d'argumentation construite à opposer au LKP. Les représentants des collectivités et de l'État tiennent lieu d'observateurs, de médiateurs et non de partie du conflit, même s'ils représentent des institutions interventionnistes. Les représentants d'organisations d'employeurs n'ont pas réussi à former un contre-pouvoir suffisant à opposer au LKP, et sont apparus divisés dans leur logique d'affrontement et de capitulation. Dans une telle configuration, l'accord ne peut donc que favoriser les revendications du LKP.

C'est au sortir de ces négociations qu'Yves Jégo pense être *« tombé dans un joli piège politique » (2009 : 105)*. Selon ses dires, il n'avait à aucun moment engagé l'État dans le financement des 200 € de salaire, en revanche il a affirmé avoir émis la possibilité de discuter, dans le cadre de la loi sur le développement en Outre-mer (LODEOM), en projet à ce moment, des moyens pouvant être mis en œuvre pour *« aider l'économie à se maintenir, procéder à des baisses de charge ciblées si besoin est. » (2009 : 101)*. Toujours selon Yves Jégo, c'est Victorin Lurel, Président du Conseil Régional, socialiste et donc dans l'opposition de ce gouvernement, qui a déclaré à la presse en sortant de la salle des négociations, que l'État s'engageait à financer l'intégralité des augmentations de salaires. Quelques heures plus tard, le Premier Ministre a souhaité, pour la première fois depuis le début de la grève, s'entretenir avec le secrétaire d'État. C'est à ce moment que le Premier Ministre a exprimé son souhait de le voir au plus vite, suite à la déclaration télévisée de V. Lurel, et lui a donné l'ordre de rentrer immédiatement à

Paris.

La fuite d'Yves Jégo a suscité de nombreuses réactions et a constitué un tournant majeur dans le mouvement. En faisant cette annonce, le Président de Région a pu apparaître devant les médias comme l'apôtre des bonnes nouvelles, annonçant une fin de conflit, et par la même occasion compromettre durablement la crédibilité du secrétaire d'État et du gouvernement. Stratégie politique, erreur d'interprétation ou annonce véridique ? Ce qui est certain c'est qu'un nouveau point de discorde vient s'ajouter au conflit. Cela a par ailleurs favorisé les représentants du patronat et le Président du Conseil Régional qui ont pu, suite à cet événement, affirmer publiquement leurs efforts et leurs volontés de régler ce conflit au plus vite. Le conflit salarial n'a pas été réglé au terme de ces négociations. Et c'est l'État et le gouvernement qui ont, aux yeux du plus grand nombre, endossé la responsabilité de ce retournement de situation. Notons tout de même qu'à ce stade du conflit, de nombreuses personnalités politiques influentes, issues de divers partis et syndicats de gauche, de Métropole et d'autres territoires d'Outre-mer, ont manifesté leur soutien au LKP. Certains se sont rendus sur place, d'autres ont prononcé des discours dans les médias. Le conflit s'est politisé et a été utilisé par bon nombre d'opposants au gouvernement, si bien qu'à ce stade, il devient de plus en plus difficile de discerner la critique du fonctionnement de l'État de la critique du gouvernement en place.

Suite au départ précipité d'Y. Jégo, la situation change. L'État central, qui avait tenté de s'ériger au-dessus du conflit, se pose alors de fait comme partie du conflit. Les espoirs d'une régulation rapide s'effondrent et un sentiment de déception s'empare d'une part importante de la population. L'État semble avoir abandonné son rôle de régulateur. De plus, cette fuite a été largement interprétée comme un acte de traîtrise de la part d'un État central qui s'était montré si interventionniste avant cela. La fuite, comme nous l'avons vu précédemment, correspondrait dans ce système de représentations à une tentative de faire disparaître l'adversaire en évitant la confrontation. La fuite suppose donc l'adversité. Par conséquent, cet événement a eu tendance à conforter les propos du LKP englobant les acteurs du pouvoir économique et l'État central dans un même adversaire.

Les élus et représentants locaux, dans la première phase, se sont montrés divisés et hésitants dans leurs allégeances. Tiraillés entre les rôles que leur fonction et la situation leur confèrent, les attentes de leur hiérarchie, et celles de la population qu'ils représentent. Suite à la fuite du secrétaire d'État, une partie des élus locaux s'est réunie pour prendre position dans ce conflit. La résolution

d'élus de divers camps politiques et divers niveaux administratifs, rédigée le 10 février, débute en ces termes :

> *« Constatent que le Premier Ministre revient sur les engagements pris au nom de l'État par le secrétaire d'État à l'Outre-mer au cours des négociations et n'apportent que des réponses partielles aux revendications du collectif LKP » (Résolution du 10 février 2009, site officiel du Conseil Régional de Guadeloupe).*

La suite du texte évoque la bonne volonté des collectivités locales dans les négociations avec le LKP, invite toutes les parties à reprendre les négociations, demande aux socioprofessionnels de consentir à un accord, demande à l'État de respecter ses engagements et de renforcer son rôle de médiateur, et enfin, engage les signataires à mettre en œuvre tout leur possible pour sortir rapidement du conflit. Cette résolution est en fait une annonce de désolidarisation entre ces représentants locaux signataires et l'État central qui vient de prendre la fuite. Dans la mesure où les collectivités locales ont été amalgamées depuis le départ, par le LKP, avec l'État central, est-ce une stratégie permettant de renouer avec les électeurs ? Ou l'expression de la conviction profonde qu'ils ont eux aussi été trahis par cette fuite ? Le lendemain de la publication de ce texte, le secrétaire d'État revient en Guadeloupe, accompagné de deux nouveaux médiateurs, les élus locaux sont alors écartés des négociations.

Pendant cette période, le point de discorde se cristallise autour de la question de l'augmentation des salaires les plus faibles et quatre parties se dessinent évoluant dans leurs positions. Les syndicats du LKP se trouvent toujours seuls contre les autres. Mais le pouvoir que le LKP tient notamment de son organisation, des informations dont il dispose et du soutien d'une partie importante de la population, lui permet d'imposer momentanément ses revendications. Le patronat se scinde en deux camps, avec d'un côté les représentants des entrepreneurs prêts à se soumettre aux revendications pour reprendre le travail, et de l'autre, les représentants des entrepreneurs qui souhaitent combattre les syndicats de salariés. Les élus locaux ne constituent pas une partie en conflit lors des discussions, tenant plutôt un rôle d'observateurs et de médiateurs, même s'ils interviennent par l'intermédiaire de la Région et du Département. À la suite du départ d'Yves Jégo, de nombreux élus de tous bords tendent de prendre des distances vis-à-vis de l'État central, sans pour autant soutenir collectivement le LKP. Enfin, l'État passe du rôle de médiateur et arbitre, à celui de partie du conflit. Son rôle de médiateur est maintenu, mais il apparaît comme partie prenante suite à l'engagement de financement qu'on lui a prêté, et au démenti qui a suivi, interprété comme un retrait de son engagement. Nous avons donc quatre parties à ce stade du conflit, dont deux au moins – les représentants patronaux et les élus locaux – ne présentent pas d'unité spécifique interne.

III. La fin de la grève

Le 12 février : les médiateurs rencontrent six délégations patronales. Ils demandent au LKP de faire des concessions sur les 200 €. Le LKP considère que l'accord du 8 février sur les salaires est acquis. Reste à l'État et au patronat de s'entendre sur le financement de ces mesures. Le LKP reste ouvert sur la discussion de la mise en œuvre des accords, mais refuse de rouvrir les négociations sur cet accord. Les négociations sont rompues.

Le 13 février : N. Sarkozy organise un conseil interministériel de l'Outre-mer ayant pour objectif la « rénovation de la politique menée par l'État » en Outre-mer.

Le 14 février : les Présidents des Conseils Régional et Général proposent une aide de 100 € pendant quatre mois aux personnes percevant les plus bas salaires. Le LKP refuse. L'Union des Chefs d'Entreprises Guadeloupéens (UCEG) se réunit à Jarry et signe un accord de principe sur l'augmentation des bas salaires de 200 €.

Un *déboulé* a lieu au Moule en commémoration d'une grève d'ouvriers agricole réclamant une hausse de salaire, le 14 février 1952, se soldant par plusieurs morts et de nombreux blessés.

Le 16 février : le mouvement se durcit, de nouveaux barrages sont érigés, des sympathisants du LKP sont interpellés et placés en garde à vue, puis relâchés. Des altercations ont lieu, le dirigeant de la Centrale des Travailleurs Unis (CTU) organisation membre du LKP, est blessé. La nuit, des pillages et incendies sont commis.

Le 17 février : les barrages ne permettent plus la circulation. La tension monte. Dans la nuit, Jacques Bino, syndicaliste à la Confédération Générale des Travailleurs Guadeloupéens (CGTG) et membre de l'association culturelle Akiyo, deux organisations du LKP, est tué par balle lorsqu'il rentrait d'un meeting.

Le 18 février : Élie Domota appelle au calme et demande le retrait des gendarmes mobiles déjà présents. La Ministre de l'Intérieur et de l'Outre-mer, Michelle Alliot-Marie organise une réunion de sécurité. Elle prévoit l'envoi de gendarmes mobiles supplémentaires.

N. Sarkozy évoque alors pour la première fois publiquement le conflit qui se déroule.

Le 19 février : le Président rencontre les élus parlementaires de l'Outre-mer. Le Premier Ministre F. Fillon propose des mesures proches des 200 €. Le Président de Région V. Lurel préconise face au gouvernement de repartir de l'accord du 8 février. N. Sarkozy fait une allocution à RFO s'adresse pour la première fois à la population en grève, il annonce certaines mesures et la tenue d'États-Généraux pour consulter la population sur le modèle d'organisation souhaitée pour l'avenir.

Le 20 février : l'atmosphère se détend un peu, la circulation reprend doucement. Les négociations se poursuivent entre le LKP et les organisations d'employeurs.

Le 21 février : suspension des négociations. Une cérémonie a lieu au siège (*bik*) du LKP en mémoire de Jacques Bino. Des milliers de Guadeloupéens viennent lui rendre hommage. Le corps est présenté, une veillée mortuaire s'organise. À Paris, une manifestation est organisée en soutien au LKP.

Le 22 février : enterrement de Jacques Bino.

Le 23 février : les négociations reprennent, l'UCEG (Union des Chefs d'Entreprise de Guadeloupe) soumet une proposition au Gouvernement. C'est un lundi, et tous les axes routiers ont été dégagés pendant le week-end.

Le 24 février : les négociations sont suspendues à la demande du Préfet. Le Département et la Région proposent une contribution commune de 50 € pendant 12 mois « non reconductible ». C'est Mardi Gras et la plupart des *déboulé* sont annulés.

Le 25 février : l'État propose la mise en place du Revenu Supplémentaire Temporaire d'Activité (RSTA) jusqu'en 2011 avant un retour au RSA. Ce dernier s'engage à hauteur de 80 €, la Région et le Département y contribueraient à hauteur de 50 €, et le patronat prendrait en charge 50 à 90 €. Les négociations se poursuivent jusqu'à la dispute entre Élie Domota et le dirigeant du MEDEF de Guadeloupe. Ce dernier accuse de s'être fait agressé par des syndicalistes, ce que dément le Préfet.

Le 26 février : l'accord Bino est signé entre les organisations syndicales regroupées dans le LKP et certaines organisations patronales : l'UCEG, l'UMPEG (Union des Petites et Moyennes Entreprises de Guadeloupe), la CRTG (Chambre Régionale des Transports de Guadeloupe), l'OPGSS (Organisation Professionnelle des Gérants de Stations-Service) et l'UNAPL (Union Nationale des Professions Libérales). L'accord porte sur les salaires et l'augmentation de 200 €. Ces organisations signataires représentent des entreprises qui emploient une partie infime des salariés de l'archipel. La journaliste N. Calimia-Dinane précise :

> *« Sont absents le MEDEF Guadeloupe, l'UPA (Union professionnelle des artisans), la CGPME (Confédération générale des petites et moyennes entreprises de Guadeloupe, et les fédérations patronales du transport, du BTP (Bâtiment et travaux publics), du tourisme, de l'industrie. » (2009 : 35).*

Le 27 février : le LKP, par l'exécution d'une procédure administrative, tente de faire étendre cet accord à toutes les entreprises souhaitant la reprise du travail. L'accord est déjà contesté, le MEDEF refuse de signer.

Le 28 février : le Préfet déclare la fin de la mission des deux médiateurs. Il affirme que l'extension possible de l'accord Bino pourrait prendre quelques mois. À Paris, une nouvelle manifestation a lieu en soutien aux mouvements de Martinique, Guadeloupe et Guyane.

Le 1er mars : la poursuite du mouvement est décidée lors d'un meeting du LKP.

Le 2 mars : le LKP négocie la baisse du prix de certains produits à la Sous-Préfecture et étudie le projet

d'accord reçu du Préfet.

Le 3 mars : le LKP apporte quelques modifications à l'accord. La Chambre de Commerce et d'Industrie propose un plan d'aide aux entreprises pour la reprise de l'activité économique. Le Rectorat organise le rattrapage des cours.

Le 4 mars : le LKP, les collectivités et l'État signent un protocole d'accord reprenant l'ensemble des thèmes de la plate-forme de revendications et mettant fin à la grève. L'accord Jacques Bino y est annexé. Les négociations continuent sur les prix.

Cette phase est extrêmement dense en événements. Elle commence sur la discorde au sujet de l'accord du 8 février. La participation financière de l'État étant refusée, celui-ci est intégralement remis en question par les parties patronales et l'État. Cependant, le LKP considère cet accord comme un acquis et n'est disposé qu'à discuter des modalités de sa mise en place. Les négociations n'ont cessé de se rompre et de reprendre jusqu'au 26 février, date de la signature de l'accord Bino portant sur les salaires.

La tension continue de monter dans les rues comme dans les salles de négociation au début de cette période. Le 14 février le *déboulé* organisé en commémoration d'une grève, revendiquant également une augmentation de salaires et se soldant par six morts et de nombreux blessés dans le camp des manifestants en 1952, fut très suivi. Cet événement est surnommé le « massacre de la Saint-Valentin ». Le nombre de participants aux manifestations ne cessait d'augmenter. Il est très difficile d'évaluer le nombre de manifestants, comme toujours, mais chacun s'accorde sur le fait que cette mobilisation en faveur du LKP a été la plus importante de l'histoire de l'archipel. À partir du départ du secrétaire d'État, la tension fut à son comble, jusqu'au meurtre de Jacques Bino. La mort de ce militant a changé la donne du conflit. Les circonstances troubles et encore non-élucidées de cet homicide ont paradoxalement semblé faire descendre la pression entre les parties. L'urgence de régler ce conflit est devenue plus pressante sans pour autant amener les parties à rechercher un consensus. Cet événement a vraisemblablement réellement choqué toutes les parties et a provoqué la première intervention orale publique du Président de la République sur ce conflit.

C'est également pendant cette période que l'État isole la dimension politique de ce conflit. Le Conseil Interministériel de l'Outre-Mer (CIOM) du 13 février avait pour objet la « rénovation de la politique menée par l'État » et l'annonce de l'organisation des États-Généraux lors de l'intervention

sur RFO du Président de la République constitue la principale réponse politique de l'État à ce conflit. Le discours de N. Sarkozy, radiodiffusé le 19 février, reproduit et commenté en annexe 7, est un discours de séduction appelant au calme. L'analyse de ce discours révèle que le chef de l'État ne semblait pas, jusque là, avoir mesuré l'ampleur et la détermination de la population mobilisée. Ce discours a eu lieu lors de la cinquième semaine de grève générale en Guadeloupe mais les mesures annoncées manquent de clarté et de précision. Le déroulement de ce discours laisse supposer que l'orateur tente de gagner du temps. Le Président annonce également la tenue prochaine d'États-Généraux. Il isole la dimension politique du conflit et diffère son traitement. La négociation des salaires reste donc l'objet central du conflit pendant cette période. Enfin, le Président use, conjointement dans ce discours, des registres de l'universel et du particulier. La connivence créée avec l'auditoire et le traitement particulier des DOM renvoient à la prise en compte des particularités. Particularités qu'il faut tout de même relativiser car les DOM sont ici envisagés comme un bloc monolithique malgré des situations très différentes. Les États-Généraux seront l'occasion de s'intéresser de plus près aux spécificités de chaque territoire. Mais il use également du registre de l'universel en convoquant les valeurs de la République et de la démocratie et en insistant sur l'appartenance des DOM à la République.

Le 25 février, une virulente dispute éclate entre le porte-parole du LKP et le Président du MEDEF Guadeloupe, Willy Angèle, qui quitte la table des négociations. Le lendemain, l'accord Bino portant sur les salaires est signé entre les syndicats du LKP et une partie des organisations professionnelles d'employeurs. Une partie importante des organisations syndicales patronales refusent de signer cet accord. C'est un « accord régional interprofessionnel sur les salaires en Guadeloupe » qui prévoit des négociations salariales ultérieures. Pour les salariés dont le salaire horaire est compris entre le SMIC et 1,4 SMIC, une hausse de 200 € net est prévu. La part des entreprises est exonérée de charges, et celle de l'État, directement versée au salarié selon la procédure du RSTA. L'État s'engage donc pour 36 mois et les collectivités pour 12 mois, au-delà desquels, l'augmentation de salaire de 200 € (ce qui correspond environ à une augmentation de 20 % sur un salaire au SMIC à temps complet) doit être prise en charge par les entreprises. L'aspect financier de cet accord pose donc problème à un certain nombre d'entreprises qui se verront prendre en charge ces augmentations.

Les salaires compris entre 1,4 et 1,6 SMIC devront être renégociés au sein des branches professionnelles ou des entreprises dans un délai de trente jours après signature de cet accord. Les négociations débuteront sur la base d'une augmentation minimale de 6 %. Les salaires supérieurs à

1,6 SMIC se renégocieront selon les mêmes modalités sur une base de 3 % minimum d'augmentation. Enfin, les salariés à temps partiel seront augmentés selon leur temps de travail.

Si l'aspect financier de cet accord constitue un point de discorde, c'est surtout, et nous le verrons par la suite, la formulation de son préambule qui est jugé inacceptable par une partie importante des non-signataires.

La façon dont cet accord a été ratifié rappelle le mouvement d'évacuation des éléments qui empêchent l'unité à l'œuvre dans les dynamiques de fusion et de division du corps social traitées dans la deuxième partie de cette recherche. La mise à l'écart d'une partie pourtant majoritaire des organisations patronales, absents lors des négociations finales, constituent alors l'expulsion de l'antagonisme pour permettre la fusion. Dans ce cas, la disparition de l'adversité ne résout pas le conflit. Il n'y a alors ni négociation, ni compromis, ni consensus permettant la fusion des parties adverses et l'élaboration d'une nouvelle identification. Le lendemain de sa signature, l'accord interprofessionnel est déjà contesté, le LKP tente alors, par une procédure administrative, de l'étendre à toutes les entreprises. Cela pourrait prendre quelques mois, c'est ce qu'affirme le Préfet le lendemain. Le mouvement se poursuit et les négociations reprennent sur la baisse des prix. Le 3 mars, le LKP apporte quelques modifications à l'accord, et le lendemain, un accord reprenant l'ensemble des thématiques de la plate-forme est signé entre l'État, les collectivités et le LKP, l'accord Bino y est annexé.

Le 14 mars, le militant Rosan Mounien[131] a été interviewé par Radyo tanbou, radio ouvertement indépendantiste et qui a suivi et soutenu le mouvement de près pendant toute sa durée. À propos de l'accord du 4 mars, celui-ci s'est exprimé en ces termes[132] :

> *« il y a des points sur lesquels nous avons obtenu des résultats d'application immédiate, il y en a d'autres points sur lesquels nous continuons à mener des négociations en vue d'aboutir à des résultats. [...] Bien entendu, il y a le reste du programme de revendications – qui constitue les 126 points restants de la plate forme de revendications de 146 points du LKP ; et sur lesquels nous n'avons pas encore entamé de discussions ».*

Ensuite l'orateur explique la situation. De nouvelles moyennes et grandes entreprises ont signé l'accord Bino dans la période qui a suivi le 4 mars et certains salariés ont continué la grève pour

[131] Rosan Mounien est lié au LKP par son adhésion à une association membre, Kap Gwadloup (*Koudmen* pour une Agriculture Paysanne en Guadeloupe).

[132] « LKP. Comprendre le mouvement, les enjeux & la situation », document mis en ligne le 20 mars et disponible à l'adresse : http://ugtg.org/article_811.html

obtenir la ratification de l'accord dans leur entreprise. Le conflit, qu'il soit salarial ou portant sur les autres revendications est donc loin d'être réglé malgré la signature de ces deux accords.

Pour ce qui est des parties en conflit, la situation à ce moment est extrêmement confuse. Il y a d'une part, le LKP qui reste sur ses positions et une partie du patronat qui rallie son camp en signant l'accord Bino. D'autre part, il y a l'autre partie du patronat, majoritaire, qui refuse de ratifier l'accord et reste dans l'opposition selon la même logique d'affrontement. Les élus locaux, à l'exclusion des présidents des Conseils Régional et Général sont en retrait dans cette phase. Et puis il y a l'État, comprenant également les collectivités régionale et départementale, qui est à la fois médiateur, arbitre et partie. Il tient le rôle de médiateur dans les discussions aboutissant à l'accord Bino. Mais il est dans le même temps arbitre et partie, il tranche le litige sans pour autant régler le conflit de façon durable puisque son engagement est provisoire. Donc au-delà de cette période, la situation reviendra à son stade initial. Il fait des concessions partielles en ce qui concerne les accords du 4 mars, et repousse à un moment ultérieur le traitement de la dimension politique du conflit. Sa conciliation est relative. Il s'agit donc davantage d'une mise en suspens des différends que d'un règlement du conflit.

IV. Prolongation des négociations, l'attente

Il serait délicat d'établir une chronologie précise pour cette période. Celle-ci commence dès la fin de la grève et a duré quelques mois, puis l'attente s'est peu à peu changée en désillusion. Au début de cette période, la plupart des points de revendication ont fait l'objet de discussions plus ou moins fructueuses selon les dossiers. Les négociations se poursuivent notamment sur la baisse des prix. J'aborderai ici trois points me paraissant essentiels dans ce conflit : la discorde se prolongeant au sujet de l'extension de l'accord Bino à toutes les entreprises de Guadeloupe, la dimension identitaire du conflit, particulièrement mise en avant durant le mois de mai, riche en commémorations, et les États-Généraux qui furent également un point central de discorde.

A. L'extension de l'accord Bino

Le 6 mars[133] : le ministère du Travail annonce le lancement prochain de la procédure d'extension de l'accord Bino.

[133] Je me réfère ici à la chronologie disponible sur Wikipédia, essentiellement basée sur le nouvelobs.com, à l'exception de l'éjection du préambule de l'accord lors de son extension, le document du site n'y fait pas allusion.

Le 9 mars : B. Hortefeux, Ministre du Travail, annonce que la décision d'extension est repoussée au 20 mars.

Le 10 mars : M. Alliot-Marie, Ministre de l'intérieur et de l'Outre-mer, juge « inacceptable » la formulation de certains passages de l'accord.

Le 12 mars : le Gouvernement annonce que l'accord Bino ne sera probablement pas étendu à toutes les entreprises.

Le 10 avril : l'accord Bino est étendu à l'ensemble des entreprises de Guadeloupe, à l'exception de son préambule jugé sans intérêt juridique au regard du code du travail, et de l'article 5 stipulant que les employeurs auront la charge d'assumer les augmentations des salaires les plus bas après la fin de l'engagement de l'État.

Le préambule de l'accord Bino, accepté par les parties signataires, fût l'objet de discorde lors des discussions sur l'extension de l'accord entre le LKP d'une part, et les organisations d'employeurs non-signataires et le Gouvernement d'autre part. Voici le préambule initial :

> *« Considérant que la situation économique et sociale actuelle existant en Guadeloupe résulte de la pérennisation du modèle de l'économie de plantation.*
>
> *Considérant que cette économie s'appuie sur des rentes de situation de monopole, des abus de positions dominantes qui génèrent des injustices.*
>
> *Considérant que ces injustices touchent aussi bien les travailleurs, que les acteurs économiques endogènes.*
>
> *Considérant que ce sont autant d'obstacles au développement économique endogène et à l'épanouissement social.*
>
> *Considérant la nécessité de faire tomber tous ces obstacles en instaurant un ordre économique nouveau prônant une revalorisation du travail de chacun (chefs d'entreprises et salariés) et promouvant de nouveaux rapports sociaux.*
>
> *Considérant que les parties conviennent à ce titre de la nécessité d'une revalorisation substantielle du pouvoir d'achat par un relèvement des bas salaires selon les modalités qui suivent. »*

Pour le LKP ce préambule est essentiel dans la mesure où *« c'est le fait qui fonde le droit »* pour reprendre la formule de Loysel (XVII° siècle) citée par Élie Domota s'adressant à Y Jégo. L'avocat T. Grumbach a écrit un article mis en ligne sur le site de l'UGTG expliquant la polémique au sujet de ce préambule. Celui-ci écrit que la Ministre de l'intérieur et des Outre-mers, le Ministre du Travail, le secrétaire d'État chargé des DOM, et la présidente national du MEDEF ont condamné les propos de ce préambule. Laurence Parisot, présidente du MEDEF a, selon ses dires, déclaré dans le quotidien

Le Parisien que les propos de ce préambule *« sont contraires aux valeurs fondamentales de la République »*, raison pour laquelle le MEDEF refuserait de signer cet accord. Or ce point semble faire consensus, un tel modèle économique est incompatible avec les principes républicains. C'est ce qui fonde, pour le LKP, le besoin de ratifier cet accord et, pour ses opposants, c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent l'accepter. Les valeurs républicaines apparaissent alors comme le système de valeur commun nécessaire à l'arbitrage du conflit. Mais le fait est que ce préambule pointe implicitement le grand patronat et l'État comme responsables, ou du moins *pwofitan,* de la situation. Il n'y a donc pas d'arbitrage neutre possible et le cadre commun de référence – les valeurs républicaines – ne suffit pas à régler le conflit dans la mesure où celui-ci porte davantage sur les interprétations et les mises en application de ces principes, faisant donc intervenir la subjectivité des sujets.

Le second point évacué lors de l'extension de l'accord concerne la prise en charge financière des 200 € d'augmentation par les employeurs. Les organisations patronales ayant signé l'accord le 26 février n'entrent donc pas dans ce cadre et doivent alors financer ces augmentations au-delà de la période d'engagement de l'État, ce que ne sont pas tenues de faire les organisations concernées par l'extension. De plus, le LKP a condamné la « politique d'assistanat » à laquelle donne lieu cette augmentation de revenus. Les syndicats de salariés réclamaient une augmentation de salaire. L'accord initial permettait aux entreprises de bénéficier d'un délai de trois ans pour s'organiser et financer ces augmentations. Or, sans l'article 5, cet accord prévoit seulement la mise en place d'allocations supplémentaires temporaires calculées sur le revenu familial, ce qui ne correspond pas à une augmentation salariale et n'est que temporaire.

Donc la décision unilatérale d'éliminer le point de discorde ne résout pas le conflit mais crée de nouveaux motifs de désaccord. Toutes les parties s'accordent sur la défense du système de valeurs républicain, mais faute d'arbitrage neutre, le cadre commun ne suffit pas à donner lieu à un consensus d'intérêts ou de positions. L'État, qui se trouvait dans une position d'arbitre et de médiateur lors de la signature du 26 février, se voit pris à partie lorsqu'il s'agit de procéder à l'extension de l'accord interprofessionnel. Ce préambule le place dans une position qu'il ne peut, ou ne veut, assumer au regard de ses principes. En évacuant ces deux points avant l'extension, l'État et les organisations non-signataires semblent alors, en tant que parties distinctes et pour des raisons différentes, avoir remporté une victoire dans ce long affrontement. Le premier aura rempli son rôle de médiateur, d'arbitre, et de législateur, le second n'aura rien perdu au regard de la situation initiale du conflit. Quant au LKP, il aura réussi à faire ratifier, par imposition, un accord élaboré à son initiative mais

vidé de toute sa substance, ce qu'il ne considère en aucun cas comme une victoire. Le phénomène d'expulsion ne permet pas ici de créer l'unité, ni même de résoudre le conflit. Il semble au contraire qu'en voulant neutraliser le point de discorde de façon unilatérale, un nouvel objet de conflit soit créé.

B. Réactivation d'un conflit historique : la dimension identitaire

Le mois de mai qui suivit fut riche en manifestations et commémorations. Le 1er mai a eu lieu la fête du travail, ce fut l'occasion de commémorer les différentes luttes syndicales. Les 26 et 27 mai ce sont les événements de 1967 qui furent l'objet de manifestations publiques. Et le 28 mai fut l'anniversaire de la mort de Delgrès et de ses troupes en 1802, ainsi que de la seconde abolition de l'esclavage en 1848. Mais l'aspect identitaire a été extrêmement présent tout au long de ce mouvement et au-delà.

Le 26 octobre 2010, le LKP avait organisé un *woulo*[134] à Pointe-à-Pitre. L'objectif était de manifester contre la réforme des retraites comme cela s'était fait en Métropole quelques jours plus tôt. L'organisation avait délibérément choisi un jour différent de celui des syndicalistes métropolitains, élargissant son champ de contestation à la politique du gouvernement de façon générale, à la politique de la Région et du Département, et réclamant également l'application de l'Accord Bino portant sur les salaires et l'Accord du 4 mars 2009 mettant fin à la grève générale. Le matin de cette manifestation, Élie Domota a fait la une du quotidien France-Antilles. L'article qui lui était consacré était une interview dans laquelle celui-ci insistait sur le chômage des « jeunes » (moins de 25 ans), qu'il estimait à près de 60 %. Aussi, appelait-il à manifester contre l'inefficacité des politiques menées sur le territoire.

Le rendez-vous était donné devant la Mutualité à 10 heures. Ce bâtiment, se situant quasiment en face du siège de l'UGTG, a été réquisitionné au début du mouvement de 2009 par le LKP qui en a fait son siège central à Pointe-à-Pitre. C'était une journée très chaude et ensoleillée. Lorsque je suis arrivée vers 11 heures, une foule importante occupait déjà le carrefour devant le bâtiment. Deux camions vendant des *bokit*, des *agoulou* et des boissons fraîches (« jus locaux » et sodas) étaient stationnés sur le trottoir lui faisant face. Derrière les grilles de l'enceinte du bâtiment, se trouvaient de gros haut-parleurs diffusant des chansons militantes, essentiellement du *gwoka*. Parmi celles-ci, nous

[134] Le terme « *woulo* » (rouleau) fait référence au rouleau d'une vague déferlant dans les rues. C'est un défilé (*déboulé*), s'inscrivant dans un double registre, festif et offensif et mettant l'accent sur ce second aspect. Le *déboulé*, quant à lui, peut être à la fois festif et offensif, mais peut aussi être uniquement festif.

avons pu entendre à plusieurs reprises la chanson-hymne du LKP. Ces chansons traitaient des thèmes de la lutte syndicale, de la défense des travailleurs et cultivateurs, du peuple guadeloupéen et du *péyi Gwadloup* et de la situation socio-économique et politique de la Guadeloupe.

Plusieurs organisations étaient représentées par la présence de drapeaux et par le port de tee-shirts par leurs militants. L'UGTG fut l'organisation la plus présente visuellement, ses militants étaient munis de tee-shirts et de quelques drapeaux, ainsi que de casquettes et parapluies, protégeant les manifestant du soleil, sur lesquels se trouvait le logo de l'UGTG. Ce logo représente un drapeau vert-jaune-rouge rectangulaire. Le vert et le rouge forment deux triangles rectangles sur les côtés, séparés du trapèze central jaune par deux fins liserés blancs. La base du trapèze (son côté le plus large) se situe sur le côté supérieur du rectangle. Sur ce trapèze, un *ka* est dessiné en blanc avec les contours noirs ; et sur la peau de ce *ka* se trouve un point droit fermé et dressé dont les contours et ombres sont noirs. Les autres organisations représentées par des tee-shirts, casquettes, drapeaux et parapluies étaient : le LKP, la CGTG (Confédération Générale du Travail de la Guadeloupe), la CGTG-CHU (branche de la CGTG propre au Centre Hospitalier Universitaire), le SPEG (Syndicat des Personnels de l'Éducation de Guadeloupe), Sud, FO (Force ouvrière), la CFTC (Confédération Française des Travailleurs Chrétiens), FSU (Fédération Syndicale Unitaire), l'UNSA (Union nationale des Syndicats Autonomes), le PCG (Parti Communiste Guadeloupéen), Akiyo ; et pour les organisations non-membres du LKP : la CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail), l'UTA (Union des Travailleurs Agricoles), Rebelle journal, RFO[135] (Réseau France Outre-mer) et Attac Guadeloupe. De nombreux participants avaient revêtus des tee-shirts sur lesquels étaient dessinés la carte de la Guadeloupe ou des *ka*. La plupart des participants étaient chaussés de baskets, pour faciliter leur marche. Tous les âges étaient représentés, avec une prédominance de la tranche des 30-50 ans. Il y avait pas mal d'enfants et de jeunes. Ces derniers étaient notamment présents aux côtés des militants du journal *Rebelle*. Ce petit journal vendu 0,30 € dans la rue, mais surtout aux abords des lycées et universités fut créé à l'initiative de militants de Combat Ouvrier et de jeunes non-syndiqués et non-affiliés à des partis politiques. Il traite essentiellement des difficultés et injustices ressenties par les lycéens et étudiants. Des personnes âgées étaient présentes à la Mutualité avant et après la marche, mais je ne saurais affirmer si elles ont marché avec le cortège. La population rassemblée comprenait toutes sortes de phénotypes et la grande majorité des « Blancs » présents portaient des tee-shirts et/ou des drapeaux de syndicats de la fonction publique. Cette

[135] Le Réseau France Outre-mer (RFO), comprenant des chaînes de télévision a changé de nom le 12 octobre 2010 en s'adaptant à l'apparition de la TNT. En Guadeloupe, cette chaîne a pris le nom de Guadeloupe Première. En ce qui concerne la station radio, celle-ci a changé de nom le 30 novembre 2010, Radio Guadeloupe est ainsi devenue Guadeloupe Première également.

manifestation a donc rassemblé un large panel d'individus, mais les organisations présentes se situent toutes politiquement à gauche, voire à l'extrême gauche. Celles-ci concernent des salariés du secteur public comme du secteur privé. Certaines sont des cellules d'organisations métropolitaines, ou même internationales comme Attac, mais la majorité sont des organisations proprement guadeloupéennes.

Plusieurs journalistes, munis de micros et de caméras étaient présents devant la Mutualité. Peu avant midi, le carrefour était rempli d'une foule amassée jusque dans les rues adjacentes. La musique cessa d'être diffusée et Élie Domota pris la parole au micro un court instant, déclarant qu'un meeting se tiendrait à cet endroit après la manifestation et appelant la foule à se mettre en marche. Les *tanbouyé* présents dans le cortège prirent alors le relais et se mirent à jouer un rythme rapide, celui du *déboulé*. Plusieurs personnes, munies de chacha, de conques de lambi et de sifflets, accompagnaient ces *tanbouyé*. Ce style musical, que l'on retrouve également lors des *déboulé* du carnaval, rappelle les marches militaires, tout en restant festif. Le rythme est soutenu et la foule marche au pas de celui-ci. Les conques de lambi ajoutent à cette atmosphère offensive et guerrière. Cette musique est jouée sans interruption pendant toute la durée de la marche et se situe dans un double registre, festif et offensif. Plusieurs slogans ont commencé a être scandés par la foule : *LKP an lari la, ki yo vé ki yo vé pa* (le LKP est dans la rue, qu'ils le veuillent ou non) ; *LKP an kyou a yo ki yo vé ki yo vé pa* (le LKP *leur colle au cul* [est là pour faire respecter les choses ou ne les lâchera pas] qu'ils le veuillent ou non) et *Lagwadloup sé tannou, Lagwadloup sé pa ta yo, yo péké fè sa yo vé adan péyi annou* (la Guadeloupe est à nous, la Guadeloupe n'est pas à eux, ils ne feront pas ce qu'ils veulent dans notre pays).

Le cortège a donc pris le départ en direction de la sous-Préfecture située sur la place de la Victoire, en passant par le boulevard Légitimus qui relie Pointe-à-Pitre au bourg des Abymes[136]. Une vingtaine de militants du LKP, dont les militants les plus médiatisés, ont pris la tête du cortège, entourés d'un service d'ordre formé par une vingtaine d'hommes plus ou moins jeunes, portant des tee-shirts de couleur bleu-marine. Ils furent suivis par les musiciens donnant le rythme de marche pour le reste du cortège.

Dans la continuité de ce boulevard, nous avons descendu la rue Frébault, la principale rue commerçante de Pointe-à-Pitre. Tous les commerces avaient baissé leur rideau en entendant les manifestants approcher. La plupart des propriétaires et salariés étaient devant leurs magasins, regardant passer le cortège, profitant de cette courte fermeture pour prendre une pause, boire un café

[136]Les Abymes est une agglomération très étendue. Lorsque l'on parle du bourg, il s'agit du bourg historique, du quartier dans lequel se trouve la mairie, l'Église principale, le stade, etc.

et/ou fumer une cigarette. Certains manifestaient leur soutien en applaudissant les manifestants, en chantant en chœur les slogans ou en saluant des individus qu'ils connaissaient parmi les manifestants. D'autres discutaient entre eux en attendant que la foule passe, indifférents ou impatients. Ces commerces ont rouvert une fois la foule passée, au fur et à mesure. Le cortège a ensuite tourné à gauche en direction de la place de la Victoire. Celui-ci a marqué une pause devant la sous-Préfecture, attendant la queue du cortège qui se trouvait encore dans la rue Frébault. Ils ont ensuite fait le tour complet de la place, ralentissant la vitesse de marche. Puis les manifestants se sont dirigés vers le « boulevard des héros », en direction de Baimbridge. Le rythme s'est à nouveau accéléré en quittant la place de la Victoire.

Arrivés au rond-point sur lequel est érigée la statue de Louis Delgrès, les manifestants ont sifflé, applaudit et crié, rendant hommage à cette figure hautement symbolique du marronnage et de la lutte d'un peuple contre le pouvoir en place. Cette statue se trouve à l'entrée du quartier de l'Assainissement. Delgrès y est représenté en tenue militaire, ses traits se rapprochent du phénotype *nèg*. Ses cheveux sont coiffés vers l'arrière. Ce personnage est en mouvement, la bouche ouverte, comme s'il était en train de parler. Son bras droit est tenu, le doigt pointé dans la continuité du « boulevard des héros » en direction de Baimbridge et des statues d'Ignace et de la mulâtresse Solitude. Son bras gauche est replié, assez éloigné de son corps, comme s'il marchait. Il regarde vers l'arrière, en appui sur sa jambe gauche, sa jambe droite, à l'avant, légèrement fléchie. Son corps est légèrement incliné vers la direction qu'il pointe. On dirait qu'il appelle une armée dont il est en tête, à se mettre en marche. Son attitude est guerrière et offensive. Cette statue se trouve sur un piédestal, entouré de gazon et d'arbustes. Un mât qui le dépasse, est érigé à côté de lui. En certaines occasions, un drapeau rouge est hissé en haut du mât. Comme dans le cas de la mulâtresse Solitude, si aucune description physique n'existe de Delgrès, cette représentation est pourtant précise. Il est par ailleurs représenté de façons fort divergentes selon les époques pendant lesquelles ses représentations ont été créées.

C'est alors que le cortège a viré à gauche pour revenir à la Mutualité. La foule des manifestants était désormais plus importante qu'au départ. La diffusion de la musique via les hauts-parleurs a repris le temps que la foule s'amasse sur le carrefour. Une estrade improvisée avait été montée pendant la marche devant l'entrée de l'enceinte du bâtiment. Je n'ai pas pu percevoir de quoi elle était composée car la foule, désormais entassée pour entendre le discours des représentants du LKP, empêchait de s'en approcher. C'est alors que la musique s'arrêta.

Le meeting dura un peu plus d'une demi-heure pendant laquelle cinq intervenants se sont succédé. Le premier intervenant monta sur l'estrade et s'adressa à la foule. Son intervention, en

créole, visait à rassembler la foule et à capter son attention. Il commença par crier « *Nou gannyé !* » (Nous avons gagné!) à plusieurs reprises. Ce à quoi la foule répondit par des cris, des applaudissements et des sifflements. Il félicita ensuite la mobilisation importante et précisa : « *Nou gannyé paské nou lévé !* » (Nous avons gagné parce que nous nous sommes levés !). Il reçu un tonnerre d'applaudissements et d'acclamations. Puis il invita la foule à se rassembler autour de l'estrade : « *Vansé kamarad, vansé !* » (Avancez camarades, avancez!), qu'il répéta à plusieurs reprises. Moins de la moitié des manifestants se trouvaient sur le carrefour face à l'estrade, la majorité se trouvait encore dans la rue empruntée par le cortège. Il précisa alors que certains manifestants se trouvaient encore au niveau de la statue de la mulâtresse Solitude, il s'agissait en réalité de celle de Delgrès. Mais la seule prononciation de son nom suffit à déclencher un tonnerre d'applaudissements, de cris et de sifflements. Ce carrefour ne pouvant contenir toute la masse des manifestants, il plaisanta : « *Déplasé légliz la !* » (Déplacez l'église!), l'église en question faisant face à la Mutualité. Après quelques remerciements, notamment adressés aux journalistes présents et à Radyo tanbou qui a suivi le mouvement de près depuis sa création fin 2008, il chanta trois chansons *a cappella*. La foule jouait le rôle des *répondè*. La première, une chanson que l'on pourrait qualifier de patriotique, portait sur la Guadeloupe. Le chanteur s'inquiétait à propos du devenir de la société, du peuple guadeloupéen, et de la dilution culturelle dont elle faisait l'objet. Il convoquait alors la population au rassemblement. La deuxième était *Lagwadloup sé tannou*, dont il avait modifié les couplets, insistant sur la force de la mobilisation de rue. La foule l'accompagnait en chœur sur les refrains et écoutait attentivement les couplets, tout en frappant des mains en rythme. La dernière reprit le slogan de la manifestation. Le chanteur lançait alors « *woulé pli o, woulé pli o* » (allons plus haut, plus loin), ce à quoi la foule répondait « *LKP an kyou a yo !* » (LKP ne les lâchera pas!). Il fut chaleureusement acclamé lorsqu'il s'est retiré.

L'intervenant suivant s'est exprimé dans un interlecte situé entre le créole et le français, tant dans le mélange du vocabulaire employé, que dans celui de la construction grammaticale de son texte. Il parla quasiment sans interruption, sur un ton magistral. Il expliqua que cette mobilisation autour du LKP dépassait largement le cadre des revendications socio-économiques et politiques. Il la replaça ensuite dans la filiation de l'histoire guadeloupéenne, des *Nèg' marrons* et des officiers résistants. Il affirma enfin que cette mobilisation était la démonstration de la résistance et des revendications d'égalité des DOM-TOM. Son allocution reçut des applaudissements, des cris et des sifflements.

Le troisième intervenant rappela brièvement la situation guyanaise et martiniquaise suite aux grèves générales mises en place dans ces territoires. Il s'exprimait en créole. Il insista sur le fait que ce mouvement était avant tout un mouvement de solidarité, entre ces trois territoires, entre

Guadeloupéens et à travers les générations. Il exposa ensuite la décision des organisations membres du LKP de lancer un nouveau mouvement de masse le 14 décembre suivant, pour réclamer le respect des accords signés, celui de la mobilisation et celui des Guadeloupéens. Il fut chaleureusement applaudi. Il s'écria ensuite : « *Ansanm nou ké lité !* » (Ensemble nous lutterons !), ce à quoi répondit la foule en chœur : « *ansanm nou ké gannyé !* » (ensemble nous gagnerons !). Il répéta une nouvelle fois cette phrase et les manifestants lui répondirent. Les applaudissements reprirent de plus belle. Il donna enfin rendez-vous à la foule le 14 décembre à ce même endroit avant de quitter la scène. La ferveur de la foule, qui montait peu à peu au fil des interventions, atteignit son comble lorsque le quatrième intervenant, Élie Domota, s'adressa à la foule.

Il portait un tee-shirt du LKP et un jean. Il s'exprimait en créole et son discours porta sur la mobilisation lors de cette manifestation. Il dit que ce jour avait été une démonstration de force, une démonstration de fierté. Il reçu une véritable ovation de la foule. Il expliqua ensuite que le LKP avait décidé de lancer un ultimatum. Si le 14 décembre suivant, deux ans après la création du LKP, le problème de l'application des accords signés n'avait pas été réglé, ils commenceraient un nouveau mouvement de grève générale et illimitée. Il exhorta la foule prendre ses dispositions d'ici le 14 décembre, pour pouvoir tenir aussi longtemps que nécessaire. Là encore, les manifestants hurlèrent leur approbation et applaudirent. Son allocution fut assez brève et il termina par : « *Ansanm nou ké lité !* », ce à quoi la foule répondit : « *ansanm nou ké gannyé !* ». Il répéta ce slogan et les manifestants lui répondirent à nouveau.

Le dernier intervenant remercia les manifestants de s'être déplacés. Il souligna le fait que les manifestations du LKP se tenaient dans le calme, sans débordements. Il rappela ensuite le rendez-vous du 14 décembre et invita les manifestants à chanter avant de repartir « sagement » chez eux. Il entonna alors plusieurs fois le refrain de la chanson « *Lagwadloup sé tan nou* ». La foule chantait en chœur avec lui et l'accompagnait en tapant des mains en rythme. Ce chant fut ponctué par de chaleureux applaudissements et sifflements. Puis la chanson fut reprise par les haut-parleurs. Quelques chansons ont été diffusées le temps que les manifestants se dispersent.

Plusieurs éléments témoignent de la dimension identitaire des manifestations du LKP. Tout d'abord il y a la manifestation sur le modèle du *woulo* accompagnée par des *tanbouyé*, des joueurs de chacha et de conques de lambi et des sifflets. Cette forme de manifestation rappelle le *déboulé* du carnaval, ajoutant une note offensive et guerrière. Le LKP avait choisi un jour différent des manifestations métropolitaines et avait élargi ses revendications, soulignant par là la spécificité de la situation guadeloupéenne. Les slogans et chansons, diffusées et chantées, sont eux aussi des

productions guadeloupéennes et portaient tous sur le thème de la Guadeloupe. Un des intervenants a insisté pour remercier Radyo tanbou qui suit le mouvement depuis le départ. Cette radio, ouvertement indépendantiste, fut la première, dans les années 1980, a diffuser du *gwoka* au même titre que les autres styles de musiques. Elle diffuse aujourd'hui des programmes portant essentiellement sur la Guadeloupe et les Caraïbes et fait régulièrement découvrir à ses auditeurs, des chanteurs et musiciens guadeloupéens. Le créole a été la langue privilégiée lors de ce meeting. Même si l'un des intervenants s'est exprimé dans un interlecte entre le créole et le français, les autres ont parlé en créole. Tous ces intervenants ont fait référence, à leur manière, à l'affiliation de ce mouvement à un collectif culturel et historiquement construit guadeloupéen. Les manifestants ont exprimé un hommage à la figure de Delgrès en contournant sa statue et ont réagi par des applaudissements et des cris lorsque la figure de la mulâtresse Solitude fut citée. Enfin, la présence de camions de *bokit* et *agoulou*, dénote l'association entre rassemblement et nourriture. Les références culturelles furent donc nombreuses au cours de cette manifestations. Mais les attitudes adoptées par les organisateurs confirment également l'empreinte culturelle de cette manifestation. La forme offensive du *woulo* et des slogans scandés par la foule, mais aussi l'insistance d'Élie Domota sur la « démonstration de force » que représentait cette mobilisation, dénotent clairement la logique d'affrontement dans laquelle sont engagés les manifestants.

Lors des négociations, le *gwoka* joué à l'extérieur résonnait dans les salles, concourant à augmenter la pression exercée sur les adversaires du LKP. Cette pratique trouve son origine au temps de l'esclavage lorsque certaines nuits, les esclaves se réunissaient pour jouer du *ka*. Le son résonnait alors jusqu'aux habitations des maîtres, produisant un grondement diffus et continu, se mêlant au bruit des insectes et des grenouilles déjà très présent, sans qu'il ne soit possible d'identifier l'endroit où se tenaient les joueurs. La forte mobilisation d'associations culturelles et d'artistes divers au sein du LKP ou apportant leur soutien dénote également de la portée identitaire de ce mouvement.

La chanson-hymne du mouvement *La Gwadloup sé tannou, la Gwadloup sé pa ta yo*[137]*,* dont les paroles sont inclues en annexe 8, est assez éloquente en ce qui concerne la dimension identitaire par la mobilisation d'affects. Son auteur, Jacky Richard, est un militant de la CGTG (Confédération Générale du Travail de la Guadeloupe) ayant pour habitude de participer à l'élaboration de chansons pour les manifestations syndicales. Celui-ci a expliqué lors d'un entretien avec Wonal Selbonne qu'il avait d'abord créé le refrain pour la manifestation du 16 décembre à Pointe-à-Pitre. C'est avec les

[137] La Guadeloupe est à nous, la Guadeloupe n'est pas à eux

musiciens d'Akiyo que celui-ci a chanté pour la première fois le refrain lors de cette journée, ce dernier a immédiatement été repris par la foule. Le lendemain, à Basse-Terre, il l'a chanté avec les musiciens du Groupe Voukoum, avec le même succès (Selbonne, 2009 : 128-131). Ces deux groupes de *gwoka* font partie du LKP en tant qu'associations culturelles et sont probablement les deux groupes de *gwoka* les plus populaires pour leurs implications constantes dans la vie socioculturelle de l'archipel. Les couplets ont été ajoutés pour la manifestation du 20 janvier. Dans son article paru dans le même ouvrage Wonal Selbonne tente une interprétation du texte de Jacky Richard concernant la désignation du « *nou* » (nous) et du « *yo* » (eux). Rappelant que cette opposition a pu être interprétée de diverses manières, il cite le tract du LKP édité le 30 décembre 2008 appelant à manifester le 20 janvier 2009, dans lequel ils s'adresse à ses adversaires comme ceci : *«à tous les exploiteurs et à tous les profiteurs (État, capitalistes, collectivités majeures...) ».* La différenciation entre « *nou* » et « *yo* » n'est donc ni territoriale ni ethnique ou « raciale », elle est essentiellement marquée par un rapport de force. L'auteur poursuit son analyse :

> *« Le pays convoqué est celui de la majorité d'en-bas qui dit à la minorité d'en-haut : « Nous existons et nous sommes la majorité de ce pays, rien ne peut se faire sans nous, a fortiori contre nous. » Cela ressemble à s'y méprendre à un vrai credo démocratique ! [...] l'identité du « nous » est à la fois fusionnelle et oppositionnelle selon la dialectique du même et de l'autre. [...] Il y a aussi en œuvre quelque chose de l'ordre du performatif, comme si dire le « nous » créait le « nous ». » (2009 : 122).*

Nous retrouvons donc ici l'idée de masse opposable à celle d'élite. Précisant qu'il s'agit d'une chanson de mobilisation, W. Selbonne souligne l'élément d'unité dans l'adversité et pour un projet au service du plus grand nombre, mais aussi le recours à l'opposition entre la masse et certaines élites envisagée dans un rapport de domination.

En observant de plus près les paroles de cette chanson, qui contient tout de même douze couplets une introduction et un paragraphe final, d'autres éléments surgissent. Les couplets numéro 2, 3, 7 et 9 en appellent au respect des lois en vigueur, des lois françaises/républicaines, et au principe de démocratie. C'est donc d'une convocation de l'aspiration à un universel, ou au principe d'indistinction républicaine qu'il s'agit. Les couplets numéro 5, 6 et 9 quant à eux, prennent directement le Préfet pour cible. Rappelons que ces couplets ont été écrits lors de la phase de mise en place du conflit, après que le Préfet ait refusé de recevoir le LKP. Celui-ci apparaît donc comme le représentant de l'État central accusé de complaisance avec les *pwofitan*, mais aussi comme adversaire en tant que personne, accusé de manque de respect envers la population dont il a la charge. Enfin, les couplets 4, 8, 10 et 11 ont pour objet la mobilisation de la population sur une base

identitaire et éthique. L'affiliation avec le combat antiesclavagiste est affiché et la « dignité » et le « courage », valeurs que l'histoire particulière a portées au plus haut niveau, sont invoquées. Le patriotisme guadeloupéen, c'est-à-dire l'attache affective voire fusionnelle au pays, transparaît tout au long de cette chanson. Nous retrouvons ici toute l'ambivalence présente dans les discours de chaque partie de ce conflit, discours mêlant revendications visant à l'universalisme et revendications visant au maintien des particularismes. En somme, c'est en vertu des particularismes historiques, sociaux, économiques et culturels, que le LKP réclame l'application effective du droit républicain et réprouve l'arbitraire à l'œuvre au sein des institutions. C'est par ailleurs cette même idée qui est défendue dans le préambule litigieux de l'accord Bino.

Comme nous l'avons vu précédemment, le LKP s'appuie sur un sentiment identitaire puissant, affectif, s'adressant aux Guadeloupéens, au peuple de Guadeloupe. J'ai retrouvé cet aspect que l'on pourrait qualifier de patriotique chez tous les militants, sympathisants ou simples curieux venant s'informer dans les meetings que j'ai pu rencontrer. Cet aspect dépasse de loin les préoccupations plus spécifiques d'ordre économique, politique ou idéologique. Sur ce point, les intentions affichées de Willy Angèle, président du MEDEF Guadeloupe rejoignent celles des militants du LKP dans la volonté de défendre et de construire ce pays. De plus, la plupart des personnes opposées ou sceptiques face à ce mouvement que j'ai rencontrées, ont justifié leur position du fait de leurs inquiétudes et préoccupations pour l'avenir de la Guadeloupe. Mais la plupart des sympathisants semblaient partager l'idée selon laquelle cette grève générale a ouvert un espace inédit d'information et de débats impliquant les acteurs de la vie politique, économique, sociale et culturelle, mais aussi les citoyens de l'archipel. Ce fut une façon, certes contestable puisque la grève comporte toujours un caractère d'imposition pour les non-grévistes et d'autant plus quand celle-ci est générale, de provoquer le débat, de s'informer et d'échanger plus ou moins librement dans les espaces public et privé.

Ce rapport d'opposition et d'imposition, comme nous avons pu le voir dans le déroulement des négociations, a été l'attitude privilégiée tant par le LKP que par la majorité des représentants des organisations patronales. Ce refus du compromis semble avoir été la norme dans la conduite des négociations. En revenant sur les négociations salariales, ces deux éléments que sont l'attachement patriotique et la volonté de construire le pays d'une part, et l'affrontement comme stratégie de défense et d'imposition de ses intérêts d'autre part, forment alors une norme commune aux parties locales en conflit. C'est l'idée exprimée par EP lors de notre entretien, qui reflète assez bien les impressions de

ceux qui ont porté un regard bienveillant sur ce mouvement : *Ce que j'ai aimé, c'est qu'il y a une fierté guadeloupéenne accompagnée d'un esprit de bâtisseur. Ça a déclenché un comportement de l'un avec l'autre parce qu'il y a un projet commun, parce que tout le monde est une partie du projet à construire.*[138] Cependant, celui-ci a apporté un élément relativisant son enthousiasme envers le mouvement, élément souvent partagé aussi bien des sympathisants que des sceptiques et communément énoncé comme une critique du mouvement : *Nous sommes toujours dans un rapport de force. Les Guadeloupéens sont toujours dans un rapport de force chaque fois qu'il y a un problème.*

Ce mouvement a également été à l'origine de la résurgence de la mémoire des événements de mai 1967 dans le débat public. Cette résurgence avait commencé il y a quelques années à l'initiative de certains partis politiques et acteurs de la recherche en histoire et en science politique, mais ce mouvement a permis une véritable vulgarisation de ces événements. Lorsque j'ai demandé à J. Mérion, lors de notre entretien comment cette résurgence mémorielle avait été amenée par le LKP, celui-ci m'a répondu :

« Je pense qu'il y a deux choses là-dedans. D'abord c'était une piqûre à titre préventif, pour pas que l'on fasse aux Guadeloupéens ce qui s'est passé en 1967 parce qu'il y a eu des manifestants tués. Donc c'était d'abord à titre préventif. […] Je crois que c'était pour prévenir la répression, ça c'est la première chose. La deuxième raison, je pense, c'est qu'il fallait marquer une espèce de filiation dans la revendication. Alors on a eu mai 67, mais ils ont parlé aussi du 14 février 1953, 52 ou 53, au Moule on a tué des ouvriers. Il y a eu une grosse manifestation avec la présence de Christiane Taubira *et cetera*, donc les traces d'événements qui historiquement ont marqué, si vous voulez, les consciences populaires ont été mises en avant. Donc y a une filiation pour montrer la continuité de filiation depuis la fin de l'esclavage, peut-être même depuis l'esclavage parce qu'il y a eu Boukié, Delgrès, on a eu Végas donc y a une filiation dans tout ça et cela avait pour objectif de revendiquer la dimension identitaire. D'autant plus que vous savez, beaucoup de gens ne connaissaient pas tous ces événements. »

Le premier élément soulevé ici est la prévention contre une éventuelle répression. Ceci a pour effet et probablement pour intention, d'accorder une plus grande légitimité au mouvement et aux

[138] Ces propos ont été tenus par EP lors de notre entretien. J'ai perdu une partie cet enregistrement suite à un problème électronique, aussi, ce ne sont pas les propos exacts de l'interviewé, mais le texte issu de ma prise de note en français, lors de ma première écoute de cet entretien effectué en créole. Ces propos sont tout de même assez fidèles à ceux de EP.

manifestants, et par la même occasion d'associer l'État à un pouvoir de répression. Cependant trois différences majeures sont à constater entre les contextes de mai 67 et de 2009.

Tout d'abord, la forte médiatisation du mouvement, dès le départ, a considérablement limité le pouvoir de répression des forces de l'ordre, contrairement aux événements de 1967 qui s'étaient déroulés dans le plus grand silence médiatique. Ensuite, une partie de la population actuelle est bien armée (armes blanches, armes à feu et armes de guerre), parfois mieux que les forces de l'ordre elles-mêmes. Il est impossible d'évaluer jusqu'à quel point puisque ces armes sont clandestines, mais à en juger par les prises que fait la police de temps en temps, on peut affirmer qu'il y a des armes de guerre qui circulent sur le territoire. Et c'est justement parce qu'on ne sait pas combien, tout en étant sûr qu'il y en a, que ce rapport d'intimidation tourne à l'avantage de la population. Enfin, aujourd'hui la population n'a plus peur des forces de l'ordre comme en mai 67. Il y a effectivement eu beaucoup de personnes qui ont craint que ce conflit ne tourne à l'affrontement violent, mais il y a aussi eu une partie minoritaire, soutenant peut-être l'initiative du LKP mais non affiliée à celui-ci, qui en a joué. J'ai rencontré sur ce terrain, un Guadeloupéen d'une trentaine d'année, rentré en Guadeloupe peu avant le mouvement après un séjour de plusieurs années en Belgique, en Allemagne et en France. Celui-ci m'a raconté s'être rendu un soir sur un barrage du Gosier. Ce soir-là, des monticules d'objets étaient en feu sur le barrage, les forces de l'ordre avaient pour ordre de ne pas riposter pour éviter que la situation ne dégénère. C'est alors que lui-même et d'autres individus s'étant rendus sur les lieux pour cela, ont commencé à jeter des pierres aux forces de l'ordre, profitant de leur interdiction de riposter. Ceci a eu lieu à plusieurs reprises et à différents endroits. Donc il est vrai que certains ont profité de la situation extrêmement tendue, pour déchaîner leur hostilité envers les forces de l'ordre. Ceci indique une attitude, certes minoritaire, mais aussi un rapport de force radicalement différents de ceux de 1967. La potentialité que la situation dégénère, tout en étant incapable, de part et d'autre d'évaluer jusqu'où cela peut dégénérer, a contribué à maintenir la pression sur les adversaires du LKP.

Le second aspect soulevé par JM, concerne la filiation de valeurs et d'identités. L'identitaire, vécu de façon affective, tient lieu de support de mobilisation. Le conflit est alors vécu de façon intime et dépasse son cadre initial. Par ce biais, ce n'est plus seulement une partie de la population qui se révolte, mais tout un peuple dans sa dimension intemporelle. Cela correspond à une instrumentalisation politique de l'identitaire, mais c'est aussi une façon d'investir la dimension identitaire du conflit. En faisant cela, les sympathisants du LKP mettent en avant le fait que la résolution hypothétique du conflit de 2009 ne résoudra pas à elle seule le conflit sous-jacent bien plus vaste. La résolution de *ce* conflit ne résoudra pas *le* conflit véritable.

Il y a en réalité tout un conflit historique qui se joue en arrière-plan. La forme de ce conflit social semble renvoyer à une réactualisation d'un conflit intemporel sous-jacent. Trois parties principales se dégagent : la masse, tenant lieu de majorité et se sentant lésée dans un rapport de force, certaines élites locales, ici politiques et économiques, envisagées comme nuisibles pour la masse, et l'État central. Cet État tente d'administrer et de réguler, en somme, de gérer un territoire et une population qui lui apparaissent toujours exotiques après quatre siècles d'histoire commune. Ce manque de communication et de compréhension entre ces parties est une constante dans l'histoire. C'est probablement l'un des aspects les plus structurants des formes du conflit qui se déploient dans cette société. Quelles que soient ses formes sociales, ce conflit vise toujours la reconnaissance d'un peuple, de son histoire et de sa culture dans une perspective populiste, c'est-à-dire d'un peuple capté sous le prisme de la masse dans son double sens. La discorde au sujet du Préambule de l'accord Bino constitue un parfait exemple de ce phénomène. Elle a éclaté parce que chacun avait élaboré une interprétation divergente des faits et du cadre commun de valeurs, mais surtout parce que chacun tentait d'imposer sa vision en assignant une place à l'autre. Tout se déroule comme si, à chaque mouvement de masse, il était question de rejouer métaphoriquement l'affrontement entre dominés et dominants, un affrontement que les dominés n'ont jamais gagné.

Les racines du problème soulevé par le LKP ne se situent pas réellement dans la plate-forme de revendications. Elles concernent davantage le manque de dialogue social entre les différentes parties de la population, la méfiance envers le pouvoir de régulation sociale de l'État, l'incohérence du modèle de société, etc., c'est-à-dire ce qui n'est pas dit explicitement entre les parties. Cet aspect relève en partie du décalage entre la communication guadeloupéenne et métropolitaine. Le rôle de la parole est particulier dans cette société qui use abondamment des stratégies de non-dévoilement et de dissimulation. Aussi, bien souvent, ce qui est important dans le message transmis n'est pas dit mais réside dans les non-dits, les insinuations et les diversions. Ce phénomène est particulièrement visible dans le cadre des conflits interpersonnels. Les conflits ouverts de famille ou de voisinage étant fortement condamnés moralement, leurs expressions passent par des canaux plus souterrains. Derrière ce conflit-leurre de 2009, se déploie un conflit historique réactualisé par la mémoire collective et l'importance accordée à l'identitaire. Faute d'être réglé, ce conflit historique resurgit, par soubresauts, en arrière-plan des conflits qui traversent régulièrement le corps social. Régler le conflit présent, le conflit-leurre, ne permet pas alors de régler le conflit historique.

C. Les États-Généraux

Les États-Généraux se sont déroulés en trois périodes et ont concerné les DOM, les TOM et la population ultra-marine vivant en Métropole. La première a fait l'objet de discussions et de propositions locales et s'est étendue de la mi-avril à fin juillet 2009, la deuxième concernait la restitution des débats au niveau national et n'a duré qu'une journée, le 1er octobre 2009, et la dernière a concerné le Conseil Interministériel de l'Outre-Mer (CIOM) qui a eu lieu le 6 novembre 2009. Selon le communiqué de ce Conseil du 6 novembre, *« en Guadeloupe, chaque président d'atelier a déterminé avec le groupe qu'il animait une méthode de travail. »*. Il y a eu 8 *« villages »*, réunions ayant lieu dans des communes différentes afin de faciliter la participation du plus grand nombre, et 60 réunions d'ateliers thématiques ou communes (p. 9). Les différents thèmes proposés par le chef de l'État étaient communs à tous les territoires avec *« la possibilité d'adapter la liste des thèmes étudiés »* (p. 7). Les huit thèmes ont été choisis parce qu'ils engageaient la compétence de l'État et sont :

> *« Comment faire baisser les prix et garantir la transparence des circuits de distribution ?*
>
> *Comment favoriser la production locale et diminuer les importations ?*
>
> *Quels grands projets structurants pour chaque territoire ?*
>
> *Comment rénover le dialogue social et la formation professionnelle ?*
>
> *Comment faire évoluer la gouvernance, tant à l'échelon local qu'à l'échelon central ?*
>
> *Comment mieux s'insérer dans l'environnement régional ?*
>
> *Comment garantir l'égalité des chances, promouvoir la diversité et mieux insérer les jeunes ?*
>
> *Comment concilier mémoire, culture et identité ? » (2009 : 7).*

Ces huit thèmes ont été débattus en Guadeloupe et ont fait l'objet d'orientations ou de mesures plus précises lors du CIOM du 6 novembre, s'appliquant à court, moyen ou long terme.

En ce qui concerne la participation, celle-ci a été plutôt faible dans tous les DOM, malgré ce que signale l'introduction des mesures du CIOM déclinées par territoire, présentant ces États-Généraux comme *« la plus vaste consultation jamais réalisée Outre-mer »*. Dans cette même introduction, il est précisé qu'environ 2 000 personnes y ont participé en Guadeloupe, environ 1 500 en Martinique, à peu près 700 en Guyane et près de 2 500 à la Réunion. Pour ce qui est de la Guadeloupe, cette faible participation pourrait s'expliquer en partie par le fait que le LKP ait boycotté ces États-Généraux. Le 6 avril, le LKP déclarait que ceux-ci avaient été organisés *« avec l'arrière pensée de briser la dynamique*

LKP »[139]. Deux arguments ont été avancés dans cette déclaration, le premier est le caractère d'imposition externe *« C'est de Paris que M. Sarkozy a »* présent cinq fois de suite, mettant en évidence le fait que les moindres détails de cette consultation ont été décidés de Paris, puis imposés à la population. Le second argument justifiant ce boycott a été de soutenir que le mouvement s'étalant de décembre 2008 à mars 2009 avait déjà été l'occasion pour la population de s'exprimer et de débattre de ses aspirations et propositions. Aussi, comme celui-ci l'a déclaré :

> *« LKP refuse d'être la caution sociale, économique, politique et culturelle de Monsieur Sarkozy et de ses relais en Guadeloupe. Yo ja désidé biten a yo.* [Ils ont déjà décidé de leur affaire] *».*

Les États-Généraux constituent donc un nouveau point de discorde entre ceux qui les soutiennent et ceux qui s'y opposent. L'argument soutenant la démarche des États-Généraux est d'affirmer l'aspect démocratique de ce procédé et a souvent été opposé à l'aspect antidémocratique du mouvement du LKP. Là encore un cadre commun paraît émerger, celui de la référence à la démocratie, mais ne suffit pas à résoudre un conflit qui semble davantage lié à une dissension dans l'interprétation et l'application du principe démocratique.

La mise en place des États-Généraux a été décidée de façon unilatérale. L'État a choisi les thèmes à aborder, les personnes responsables de leur mise en place et de leur déroulement, et seul ce qui est abordé dans le cadre institutionnel des États-Généraux est destiné à être pris en compte par le CIOM. Il y a donc un certain autoritarisme légal dans cette initiative de l'État. Cet autoritarisme a été fortement critiqué par le LKP. Et la contestation de cette imposition au plus grand nombre semble relever d'une question éthique car pour qu'un acte légal soit légitime, il faut qu'il corresponde à un souci de justice et d'équité.

Parallèlement à cela, la grève générale est un droit de notre démocratie, prévu et encadré par la loi. Mais ce droit comporte nécessairement un aspect autoritaire dans la mesure où l'objectif est d'entraver l'activité d'individus non-grévistes (utilisateurs de services, consommateurs, travailleurs, employeurs, etc.). La loi interdit de gêner le travail des non-grévistes et d'occuper les lieux de travail. Pourtant l'objectif en principe est d'avoir un impact au-delà de la population gréviste et comporte donc un caractère d'imposition pour les autres. Les blocages du port, du dépôt pétrolier, de l'aéroport,

[139] « Déclaration du LKP : Ki Diab « États-Généraux » ésa !!! » (Que diable sont les « États-Généraux »!!!). Document mis en ligne le 6 avril 2009, disponible à l'adresse : http://ugtg.org/article_849.html.

de centres commerciaux, etc. constituent donc une infraction au regard de la loi. Le principe de grève est par nature extrêmement polémique, à l'image des grèves de la RATP en Région parisienne qui entravent de fait toutes les activités économiques, scolaires, de loisirs ou autres. Mais ce qui a été souvent reproché au LKP ce sont ses dérives aux plans éthique et légal : les pratiques d'intimidation envers les salariés non-grévistes et les commerçants du secteur *formel*, les fermetures forcées de lieux de travail, le blocage d'approvisionnement de carburant empêchant toute activité professionnelle et scolaire, les blocages de lieux stratégiques comme le port ou l'aéroport empêchant tout flux de biens et de personnes, le blocage des routes, etc. Par ces procédés abusifs du point de vue de la loi et pour certains du point de vue moral, de nombreux travailleurs ont été contraints à l'arrêt de travail sans avoir choisi de se porter grévistes. Ces abus et dérives ont amenées une partie de la population à se considérer comme des « otages » du LKP.

À ce propos, l'article de V. Geisser sur l'autoritarisme politique rappelle qu'il faut envisager cette notion non pas tellement comme un moyen dont seul l'État en ferait usage, mais plutôt :

> *« comme un syndrome dont les effets se manifesteraient, de manière plus ou moins diffuse, dans les différents secteurs de la société » (2008 : 191).*

Aussi, explique-t-il, les différentes formes d' *« autoritarisme des dominés »* :

> *« se ramènent pour l'essentiel à des tentatives d'inversion, de subversion, de contournement et/ou de retournement de l'ordre dominant et du champ politique légitime qui peuvent être qualifiées d'autoritarismes anti-autoritaires puisque ce sont des logiques de mobilisation autoritaire qui trouvent généralement leurs propres justification dans la nécessité de combattre l'autoritarisme des dominants ou sa représentation fantasmée » (2008 : 202).*

Il conviendrait ici de parler de champ politique institutionnel ou légal et non « légitime » puisque contesté. Mais ce qu'il est intéressant de noter ici est l'adoption récurrente de procédés communs de part et d'autre. Un autoritarisme pensé comme moralement justifié se constitue en réponse adressée à un autoritarisme contesté. Si bien que lorsque l'autoritarisme se manifeste dans une société, il n'est pas simplement le fait d'une partie, il est davantage un mode de relation à l'autre partagé. Ainsi le LKP semble opposer un autoritarisme moralement justifiable par sa position affichée de dominé à un autoritarisme de « dominants » contesté. C'est donc à la fois la marque de la présence de cet autoritarisme comme mode de relation à l'autre dans la société, mais aussi celle de stratégies ou d'attitudes communes aux parties contestataire et contestée. La non-conformité à l'éthique démocratique et à la légalité sont d'ailleurs les principales critiques opposées au LKP.

Les principes démocratiques tiennent lieu de cadre commun, d'universaux, mais des dissensions éthiques apparaissent au niveau de leurs interprétations et de leurs applications. Un principe partagé peut être interprété et appliqué de façons diverses et divergentes. L'universel ne signifie donc pas l'uniformité. Il donne davantage lieu à une variabilité du même. Ces variations de l'universel relèvent de positions éthiques différentes et sont liées à la subjectivité des sujets.

Lorsqu'un conflit se structure autour de sensibilités, de convictions et d'interprétations, en somme de critères subjectifs, il devient alors impossible de trancher, même s'il y a un cadre de valeurs commun. Car pour que celui-ci puisse être arbitré il est nécessaire de disposer d'une grille objective qui puisse départager équitablement les parties. La recherche de consensus dans ce cas, passe alors par la détermination de la priorité à sauvegarder au-delà du conflit à savoir la morale ou la relation. Est-il plus important de déterminer avec qui l'on veut vivre et ensuite de trouver les moyens de vivre ensemble, ou de savoir qui a tort et qui a raison selon des principes moraux pré-établis ? Privilégier la relation revient à adopter une démarche inclusive, tandis que privilégier la morale et la conformité à des valeurs, aboutit inévitablement à l'exclusion de ce qui n'est pas conforme. Ces deux objectifs de résolution de conflit ne comportent pas les mêmes implications. Le premier encourage la recherche de consensus, le second favorise davantage le recours à l'imposition. Or, depuis le début de ce conflit, il semble que la défense de la morale soit une priorité pour toutes les parties, au risque d'exclure les idées et positions qui ne sont pas conformes à l'interprétation que l'on s'en fait.

Donc ici trois ordres de réflexion apparaissent quant à la résolution d'un conflit. La première, qui émerge de la polémique au sujet de l'extension de l'accord Bino, rappelle la nécessité de recherche de consensus entre les parties. En voulant évacuer un point de discorde de façon unilatérale, nous nous exposons au risque de créer un nouvel objet de conflit. La discussion et l'adhésion de toutes les parties président donc à la création d'une unité réconciliée. La deuxième concerne la recherche des raisons profondes du conflit. L'utilisation de l'identitaire comme support de mobilisation rappelle que la résolution de *ce* conflit ne permettra pas à elle seule de résoudre *le* conflit sous-jacent qui est à la fois plus global et plus profondément ancré. La dernière concerne la démarche adoptée par les parties. Si elle privilégie la sauvegarde des relations menacées par le conflit, elle aura tendance à inclure les divergences dans une logique de négociation entre les acteurs.

En revanche, si elle privilégie la morale, elle aura davantage tendance à entretenir les divergences d'interprétations et d'applications, en excluant ce qui n'est pas jugé conforme à ces interprétations de principes moraux. Ces deux démarches déterminent en partie l'issue du conflit qui se déroulera sur le mode de l'inclusion ou de l'exclusion des divergences.

V. Premiers bilans et déceptions. La marginalisation progressive du LKP

Cette phase s'étend sur une plus longue période que les précédentes et correspond à l'après-mouvement. Lorsque je me suis rendue sur le terrain pour y effectuer une enquête préliminaire en août 2009 celle-ci avait déjà commencé. Et lors de mon terrain ultérieur, elle s'est renforcée.

Pendant mon enquête préliminaire, toutes les négociations n'avaient pas abouti et les accords signés n'étaient pas encore effectifs pour la plupart des points. Les négociations sur la baisse des prix prévues par l'accord du 4 mars, ont été effectuées de mars à décembre 2009. Cette baisse des prix de produits de première nécessité avait été mise en place dans la plupart des grandes enseignes, mais il était alors extrêmement fréquent d'être confronté à des ruptures de stock durables pour les produits concernés. D'autres produits (non-négociés) avaient augmenté de façon significative, de sorte que les consommateurs n'ont pas ressenti cette baisse des prix. Lors de mon second séjour de terrain, des hausses successives du prix du carburant et du gaz ont porté leur prix à une valeur supérieure en février 2011 qu'en décembre 2008 lorsque le mouvement du LKP a commencé. Pendant ce temps, les prix sur les marchés stagnaient ou, le plus souvent, continuaient à augmenter.

Lors d'une discussion que j'ai eue le 13 février 2011 dans les hauteurs de Saint-François, une femme, commissaire d'exposition, m'avait expliqué : *il y a eu 15 centimes d'augmentation sur le prix de l'essence en quinze jours et 6 euros sur la bouteille de gaz depuis septembre, ça continue comme avant le LKP et c'est peut-être pire même.* Cela sans compter les hausses antérieures du prix de l'essence car celles-ci ont commencé dès le mois de septembre 2010. Lors de cette même discussion, un homme, journaliste à la radio, a ajouté : *par rapport à ce que le LKP a demandé, c'est l'inverse qui s'est passé. Personne n'a eu les 200 € et seules quelques petites entreprises qui avaient accepté de prendre sur leur chiffre pour augmenter les salaires ont accordé 50 euros, et encore pas tous*[140].

[140] Nous discutions en français.

Pendant mes seize mois de terrain je n'ai pas rencontré de personnes qui avaient bénéficié des 200 € d'augmentation. En revanche, j'ai rencontré un certain nombre de personnes qui, pensant y avoir droit, m'ont signifié leur déception et m'ont assuré n'avoir bénéficié d'aucune augmentation. Est-ce dû à un manque d'information sur la procédure ? Cette augmentation de revenus ne se répercute pas directement sur le salaire. Pour en bénéficier il faut donc constituer une demande, un dossier à déposer à la Caisse des Allocations Familiales (CAF) pour obtenir le RSTA. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas réellement une augmentation de salaire qui a été obtenue mais une aide sociale supplémentaire calculée sur le revenu. J'ai entendu de nombreuses déceptions sur ce terrain, et partout le même constat, fin 2010 et en 2011, la situation a été jugée pire qu'avant le mouvement par la plupart de mes interlocuteurs sympathisants ou sceptiques au LKP. Un homme, métropolitain, m'a confié le 12 février 2011 à Goyave : *Finalement ça n'a pas servi à grand chose, les riches sont toujours aussi riches, et les pauvres sont encore plus pauvres après les licenciements qu'il y a eu suite aux fermetures d'entreprises.* Il est vrai que certaines entreprises, petites et moyennes pour la plupart, ne se sont pas relevées après ces 44 jours de grève. D'autres, plus importantes et plus marginales, ont licencié tout leur personnel, fermé provisoirement leurs entreprises, puis procédé à de nouveaux recrutements. D'autres encore ont licencié des grévistes et/ou des responsables syndicaux. Des abus ont été commis au sein de toutes les parties. Sans résultats significatifs, ce mouvement a souvent été accusé notamment par ses opposants et sceptiques, d'avoir fait plus de tort qu'autre chose à l'économie de l'archipel. C'est un propos que j'ai entendu très couramment. Le 21 octobre 2010, j'ai eu une discussion avec une collègue de travail vendeuse. Après avoir souligné la « chance » que j'avais d'avoir trouvé du travail seulement deux mois après mes premières démarches, celle-ci m'a dit : *depuis le LKP c'est très difficile de trouver du travail. Avant déjà, c'était pas facile, mais maintenant c'est pire, y a beaucoup de commerces qui ont fermé ou qui n'embauchent plus*[141].

Lors de notre entretien, BJ m'avait alors tenu ces propos : « Quand on a fait ce documentaire [sur le mouvement du LKP], j'ai vu le Préfet après la signature des accords. La première question que je lui ai posé c'était : est-ce que le protocole d'accord va être respecté ? Parce qu'en général c'est pas respecté. Et deux ans après quasiment on en est au point de départ. Les prix n'ont pas arrêté d'augmenter, les prix c'est un foutage de gueule ! Les salaires, j'en parle même pas, Les seules choses qui augmentent en Guadeloupe c'est le coût de la vie et le chômage ».

[141] Cette discussion a eu lieu en français.

Cet extrait doit être mis en lien avec certains faits qui ne font pas exception. Prenons l'exemple du premier numéro du journal du Bureau d'Études Ouvrières (BEO) du LKP. En juin 2011, le BEO – mis en place par des bénévoles de Guadeloupe et présidé par Alain Plaisir, le référent du LKP sur le dossier de la baisse des prix – a effectué sa première étude sur l'évolution des prix des produits référencés dans diverses enseignes guadeloupéennes. À la page 19, il est écrit que l'article 19 de l'accord du 4 mars prévoyait que l'Observatoire des prix devait mesurer *« le niveau des prix dans la grande et moyenne distribution »* et élaborer *« un indicateur de l'évolution des prix fondé sur les relevés de 150 produits d'un « chariot-type » [...] actualisé et porté à la connaissance du grand public tous les 15 jours »*. Le site internet de la Préfecture de Guadeloupe a commencé à publier ces relevés bimensuels en avril 2009, à partir du mois de juin ces relevés furent mensuels. Il est ensuite mentionné :

> *« Soudain, après le relevé de décembre 2009, ce fut la disparition pure et simple. [...] le 3 juin 2011, l'autorité préfectorale annonça qu'elle avait retrouvé les relevés mensuels et qu'elle pouvait même fièrement annoncé [sic] une baisse générale des 180 [sic][142] produits du chariot-type de 2,37 % entre janvier et avril 2011 ».*

Le BEO a envoyé un communiqué de réponse dénonçant *« l'opacité totale sur les prix entretenue par la préfecture »*. Dès lors, les relevés de l'année 2009 furent supprimés du site internet. Le BEO a donc publié un relevé détaillé des 7 enseignes principales de la région pointoise[143], comparant l'évolution des prix entre mars 2010 et juin 2011, notant par ailleurs le nombre de produits absents des rayons.

Le constat est particulièrement instructif. Les relevés de prix ont été effectués entre le 21 mai et le 21 juin 2011 selon les enseignes. Il y avait en moyenne dans ces commerces 24,08 % des produits négociés absents des rayons avec un écart compris entre 2,52 % et 31,55 %. La hausse moyenne des prix depuis 2010 s'élevait à 8,69 % avec un écart compris entre 5,08 % et 13,67 %. Enfin, la différence à la caisse entre mars 2010 et le dernier relevé s'élevait en moyenne à une hausse de 31,06 %, dont les deux extrémités étaient de + 2, 78 % et + 56,75 %. Ce que ne nous dit pas l'étude c'est comment elle obtient un tel écart entre la hausse moyenne des prix et la hausse du prix à la caisse. Nous pouvons en déduire que le chariot ne contient pas tous les produits négociés, mais dans ce cas là, quels sont les produits choisis pour obtenir une différence de presque 22 points entre la hausse des prix et la hausse de ce que le consommateur paie réellement. Est-ce simplement dû à la non-disponibilité d'une partie importante des produits négociés ? Cela n'est pas dit explicitement. En tous cas, s'il y a eu une baisse des prix en 2009, il est clair qu'en 2011 les prix sont repartis à la

[142] Celui-ci est d'origine dans le texte.

[143] Les grandes et moyennes surfaces ayant fait l'objet de cette étude sont : Carrefour Milénis, Carrefour Destreland, Super U Grand-Camp, Géant casino Bas-du-Fort, Boisripeaux Service Abymes, Leader Price la Jaille et Écomax Petit-Pérou.

hausse et sont même plus élevés qu'avant la négociation entre le LKP et la grande et moyenne distribution. Notons par ailleurs qu'en mai 2012, lorsque les journalistes M. Colmar et A. Kaulanjan-Diamant ont terminé la rédaction de leur ouvrage sur le LKP, l'État n'avait toujours pas versé sa participation financière au BEO, pourtant acquise par l'accord du 4 mars, représentant *« 100 000 euros, soit la moitié du budget de la structure » (2012 : 49).* Les collectivités locales ont, quant à elles, respecté leurs engagements de financement du BEO.

Il est assez fréquent en Guadeloupe que des accords signés ne soient pas respectés, ce dont se plaignent régulièrement la population et *a fortiori* les syndicats de salariés. Mon carnet de terrain regorge de remarques similaires que je ne peux toutes exposer ici. Mais qu'il s'agisse de sympathisants du mouvement ou de sceptiques, ces remarques sont de deux ordres. Le premier est le constat partagé de la détérioration progressive de la situation économique et sociale en comparaison de l'année 2008, avant le mouvement. Le second est la déception, tout autant partagée, du fait de la non-concrétisation du contenu des accords signés. Ces deux constats amènent certains à penser que le LKP est responsable de cette détérioration, et d'autres que c'est l'État qui n'a pas rempli son rôle de contrôle de la mise en place effective de ces accords. Dans un cas comme dans l'autre, la déception et la rancœur s'installent dans la population.

Dans le même temps, un autre phénomène s'est produit, la marginalisation progressive du LKP. Ce phénomène avait déjà commencé lorsque j'ai réalisé un entretien avec le politologue J. Mérion le 4 septembre 2009[144]. Celui-ci m'a d'abord expliqué les raisons de son intérêt pour le mouvement, avant de me livrer son analyse. La première raison est en lien avec son passé de militant indépendantiste, aujourd'hui il ne milite plus même s'il garde ses convictions liées à la défense de l'identité guadeloupéenne. La seconde renvoie à son travail universitaire, celui-ci appartient à un laboratoire de recherche, le CAGI (Centre d'Analyse géopolitique et Internationale), dont les travaux concernent les mutations politiques des sociétés antillaises et leurs relations avec les Caraïbes. Il poursuit ainsi :

JM :« donc c'est pour ça ces deux raisons font que je me suis intéressé de très près, alors quand je dis je me suis intéressé de très près, je ne suis pas membre du LKP je n'ai participé à aucune réunion mais, j'ai participé à des manifestations, euh toutes les grandes manifestations qui ont eu lieu donc j'y ai participé pleinement bon, depuis, je ne participe plus. Je ne participe plus parce que... précisément,

[144] Cet entretien a eu lieu en français.

je considère qu'il y a aujourd'hui matière à passer à autre chose et que... se focaliser sur l'unique revendication sociale à mon avis est nécessairement une... une impasse.

Moi : D'accord, alors justement à propos de ça, le mouvement LKP est un petit peu en train de s'essouffler, est-ce que ça serait plutôt parce qu'il a été victime de son succès et qu'il n'a pas su anticiper la suite ? C'est-à-dire construire quelque chose, ou alors c'est parce que... enfin, je me pose des questions... Ou alors c'est parce qu'il a arrêté la grève trop tôt, et dans ce cas là il n'y a pas eu de satisfaction des revendications ? Ou alors c'est parce qu'il refuse d'entrer dans le jeu de la politique traditionnelle et forcément ça pose des problèmes ?

JM : Alors y a un peu de tout cela. Il y a un peu de tout cela, mais de manière fondamentale je dirais que, vous savez les mouvements de cette ampleur ou ils réussissent ou ils échouent, il n'y a pas de demi teinte. Et réussir c'est renverser l'ordre et les chefs, on ne réussit pas à demi, avec un mouvement de cette ampleur. Euh c'est le principe de toute révolution, la révolution elle réussit ou elle échoue, mais y a pas de demi succès ou de demi échec d'une révolution, ça s'est jamais vu ! Euh je pense que ça tient d'abord à cela. Ça tient aussi dans le fait, précisément que par rapport à cela, la nature du mouvement, les revendications, les organisations qui participaient, contenaient nécessairement les germes de... de cette impasse.

Pourquoi ? c'est un mouvement qui est, essentiellement dirigé par des organisations syndicales, et qui posent des problématiques qui vont au delà, de la revendication sociale, c'est-à-dire des problématiques identitaires, ça je l'ai perçu très rapidement, que bon la vraie question pendant toute une période du mouvement, c'était par-delà les deux cent euros de... revendication était par-delà les... revendications purement sociales, il y avait une espèce d'affichette d'affirmations identitaires qui ont été exprimées dans la chanson, qui est restée pendant longtemps, le tube... de la Guadeloupe et même au-delà. Donc je pense qu'il y a eu un dépassement dès l'origine, de la dimension sociale alors est-ce que il fallait à ce moment-là changer la nature du mouvement ? Est-ce que c'était possible j'en sais rien, mais la question s'est posée dès le départ. Bon, par ailleurs il est évident que n'étant pas seul sur le terrain, le mouvement allait être confronté à des politiques. Les politiques ils font de la politique pas autre chose ils savent pas faire autre chose, donc nécessairement le terrain sur lequel il portait un certain nombre de problématiques, était différent de ce qui était posé, et d'ailleurs il suffit pour cela d'écouter l'intervention des présidents d'assemblées et surtout l'intervention du Président de la République. Le Président de la République a lui tout de suite orienté le mouvement, lorsque bon, deux mois après il en prend conscience et il prend conscience de l'ampleur, quelle solution il préconise une solution politique : je fais des États-Généraux, vous faites des nouveaux statuts, et on voit concrètement comment on rétablit, c'est pas dit comme ça mais ça revient à ça, les bonnes relations entre la Guadeloupe et la République, c'est ça la problématique. Or, le fond du problème

c'est qu'ils n'étaient pas prêts à ça. Alors je dis bien, ils n'étaient pas prêts, est-ce la faute, en partie de l'État, en partie de ? À l'origine, lorsque les organisations se réunissent pour créer le LKP, c'est sur une plate-forme revendicatrice. Ce qui fait le mot « union » ce n'est pas le projet de société pour demain mais c'est la résolution des problèmes immédiats, c'est ça qui est terrible, ce qui fait l'unité. Or, s'ils avaient essayé d'aller au-delà, est-ce que cela n'aurait pas éclaté l'unité ? La question se pose. S'ils avaient essayé d'aller au-delà, est-ce que l'opinion elle-même aurait suivi ? Est-ce qu'elle était prête à suivre à ce moment-là ? C'est pas évident. Ce qui me paraît en tous les cas sûr, c'est que, il y a une étape quelque part qui n'a pas été franchie, à un moment donné. Donc vraisemblablement au moment où Jégo part, où il part en catimini, je crois que la situation était mûre pour, si vous voulez, passer un cran supérieur.

Le LKP a accepté quelque part, sa logique. Il a poussé sa logique jusqu'au bout, c'est-à-dire aller jusqu'à rechercher une politique d'affrontement, toujours autour de la problématique sociale, pour dénouer la situation. Donc à partir de ce moment-là je crois que bon, on peut dire que ce n'est pas tant parce que le mouvement posait la question bon, avait mal appréhendé l'avenir ou en est incapable, je crois que bon, il n'était pas victime de son succès. Le mouvement est tout simplement, à un moment donné, arrivé au bout de la logique qu'il portait et il fallait qu'une autre logique se substitue à celle-là. Je crois que le problème se situe à ce niveau-là, tout simplement.

Alors oui, on peut s'interroger sur le succès du LKP. À mon sens, parce que vous m'avez dit : n'est-il pas victime de son succès ? Il y a eu un réel succès. Il y a eu un succès, un succès d'abord, de la communication. Le LKP a su pendant les trois premières semaines, communiquer admirablement bien. Il a su gagner à sa cause toutes les personnes qui avaient quelque part, une revendication à formuler. C'est ça la première chose, la communication. Le deuxième élément de succès du LKP à mon avis, c'est l'en-face. C'est-à-dire qu'en face d'eux les politiques locaux étaient complètement coupés. Je crois qu'ils ont été littéralement débordés par le mouvement. Ils ne l'ont pas vu venir. Ils n'ont pas été capables de saisir l'essence du mouvement et par conséquent, faire en sorte qu'il puisse, en fait, aboutir à une transformation essentielle. Et troisièmement je pense que l'État lui-même a pensé que le mouvement se serait essoufflé très rapidement. Il n'avait pas mesuré la profondeur du mal qui existe dans nos sociétés, qui est un mal social certainement, mais qui est aussi un mal de nature identitaire. Je crois en ce sens que la personne qui a le mieux saisi cette question c'est Yves Jégo. Ça il l'a très bien compris, et il l'a payé cher. Mais il a très bien compris la problématique fondamentale, les questions qui étaient posées, et par conséquent, quels étaient les piliers sur lesquels reposaient nos sociétés. Ce qui, par conséquent, méritait d'être su pour rénover de façon essentielle. »

Plusieurs points de cet extrait méritent un commentaire. Tout d'abord, JM explique que ce

mouvement « contenait les germes de son impasse ». Le LKP a effectivement soulevé des questions qui dépassent la portée d'un mouvement social. Il y a tout un ensemble de questions d'ordre politique, social et identitaire qui ne peuvent être résolues par la satisfaction de revendications précises et immédiates. Et puis le LKP a fait naître, dans la population, des espoirs extrêmement forts de changements profonds et radicaux de la société. Pendant la mobilisation il y avait un sentiment fort dans la population que plus rien ne serait comme avant. Là encore les espoirs suscités ont dépassé de loin la capacité de transformation sociale du LKP dans la mesure où il n'y a pas eu de relais politique, d'élaboration de projet à partir de ses revendications. Le LKP a pourtant cultivé le trouble quant à sa position, ne pouvant se positionner clairement parce que les organisations membres n'avaient pas élaboré de consensus à ce sujet, et que les soutiens de la population portaient avant tout sur les revendications, beaucoup moins sur les idéologies et les positions politiques.

Le deuxième point concerne cette transformation politique qui n'a pas eu lieu. Comme JM l'affirme, les personnalités politiques, qu'elles soient locales ou nationales n'ont pas semblé percevoir le fond du problème. Au moment où le secrétaire d'État quitte précipitamment la Guadeloupe, l'État central est discrédité par l'opinion publique et une partie importante des élus locaux expriment pour la première fois leur désaccord vis-à-vis de la façon dont l'État intervient dans ce conflit. C'est à ce moment que l'on peut affirmer que le conflit devient un conflit politique. Les conditions étaient alors réunies pour porter ce mouvement dans la sphère politique. Or, pour qu'il y ait une transformation, il faut nécessairement un projet. Ce mouvement social avait adopté une démarche syndicale caractérisée par une logique d'affrontement en vue d'obtenir un effet immédiat, tandis que la démarche politique appelle au compromis dans le but de mettre en place un projet à plus long terme. C'est, à mon sens, la différence essentielle entre ces deux sphères concernant l'objectif poursuivi et la démarche adoptée. Aussi, comme JM le fait, nous pouvons nous demander si un projet aurait été aussi mobilisateur que ne l'a été le LKP. Les élus locaux n'ont pas su réagir face à ce mouvement, et l'État a paru choisir le maintien du *statu quo*.

Parallèlement à cela, le Parti Communiste Guadeloupéen (PCG) a décidé de se retirer du LKP. Le PCG est un mouvement anticolonialste, autonomiste, mais non-anticapitaliste dans la mesure où celui-ci considère qu'un capitalisme endogène permettrait la mise en place d'une autonomie politique et d'un développement économique endogène. Celui-ci a annoncé cette décision dans un tract intitulé « Déclaration du comité central » et publié le 3 octobre 2010. Le LKP y est notamment critiqué pour le manque de clarté et de pragmatisme dans l'élaboration des objectifs et des méthodes poursuivis. Le texte révèle aussi la méfiance des militants envers l'influence grandissante des organisations indépendantistes du LKP.

En novembre 2009, Alain Plaisir, militant à la CTU (Centrale des Travailleurs Unis), et président du BEO, a créé un parti politique, le CIPPA (Comité d'Initiative pour un Projet Politique Alternatif). Comme celui-ci me l'a signalé en entretien, il s'agissait de s'inspirer de la réflexion amorcée par le LKP pour formuler un projet politique. Le CIPPA n'est pas un prolongement politique du LKP mais est né de la volonté de proposer une alternative politique pouvant exprimer certaines aspirations qui avaient mobilisé la population autour du LKP. L'orientation du CIPPA est de modifier en profondeur le modèle économique et politique de la Guadeloupe, de développer une économie endogène et plus autonome au moyen de l'autonomie politique. Nous reviendrons plus longuement sur ce parti. Notons pour le moment la lassitude de certains membres et sympathisants face à la démarche syndicale du LKP et la volonté de ceux-ci de construire un projet permettant la transformation sociétale. Il lui a alors été reproché de récupérer le mouvement du LKP à des fins politiques et électorales, bien que celui-ci s'en défende en rejoignant le camp des personnes qui pensent qu'un changement de société n'émane que de la sphère politique. Ainsi, comme celui-ci me l'a confié en entretien, il estime qu'il est nécessaire de passer du stade de la critique à celui du projet.

Outre l'essoufflement dû à un effet de structure et à la non-concrétisation d'une partie importante des accords signés, l'État a joué un rôle certain dans la marginalisation du LKP. Le 23 décembre 2010, La Conseillère Régionale Évita Chevry a adressé un communiqué au site d'information Caraib Creole News[145], *« à la presse étrangère ainsi qu'aux organisations ouvrières et syndicales du monde entier »* selon l'introduction de l'article de ce site d'information. Dans celui-ci, elle explique que l'article 165 de l'accord du 4 mars prévoyait la mise en place :

> *« d'une Commission de suivi composée de l'État, du Conseil Général, du Conseil Régional et du LKP chargée de suivre l'évolution des chantiers et de poursuivre les négociations sur les autres points de la plate-forme de revendications non encore examinés ».*

En 2009 il y avait eu quatre réunions de cette commission, dont les trois dernières avaient eu lieu suite à des manifestations à l'appel du LKP. Au jour de ce communiqué, celle-ci affirme que *« cela fait plus de 8 mois que nous sollicitons une nouvelle réunion de la-dite commission, du fait de la non-application de nombreux engagements, sans succès »*. Elle ajoute que l'État, le Ministère des DOM et les Conseils Régional et Général ne répondent plus au LKP, niant son existence et par la même occasion, leurs signatures. Celle-ci cite ensuite un extrait du courrier envoyé par le Préfet à l'UGTG en réponse au LKP, affirmant que tous les engagements avaient été respectés. voici l'extrait :

[145] « Guadeloupe. Pourquoi le LKP cherche-t-il un soutien international ? » CCN, le 23/12/2010, disponible sur le site www.caraibcreolenews.com.

« Je suis cependant tout à fait disposé à recevoir une délégation de l'UGTG, comme je le fais pour tout syndicat qui me le demande... Ma porte reste cependant ouverte pour recevoir des représentants syndicaux lorsque ceux-ci souhaitent évoquer des questions relevant de leur domaine de compétence, à savoir la défense des droits des salariés et de leur profession. … Dialoguer avec les représentants syndicaux ne doit être ni l'occasion de remettre en cause le statut politique de la Guadeloupe, ni de tenir des propos à connotation politique contre l'État et les élus de la république ».

Ce procédé permet au Préfet d'une part, d'écarter toute discussion avec le LKP, et d'autre part, d'éliminer tout sujet autre que syndical, ce sur quoi il n'a pas grand pouvoir. Mais Évita Chevry souligne le fait que la mention LKP n'apparaît nulle part dans les documents et déclarations émis par l'État et les collectivités. Le LKP a donc simplement été éliminé en tant qu'interlocuteur et par là, les accords passés et signés avec lui ne sont eux-mêmes pas considérés comme valables par les représentants de l'État. La suite du communiqué insiste sur le caractère colonial d'une telle attitude de l'État face à ses interlocuteurs et aux accords qu'il a signés. Elle en appelle alors aux valeurs démocratiques, à la liberté, au respect et à la dignité pour exiger de l'État qu'il respecte ses engagements.

Lorsque le Président de la République s'est rendu en Guadeloupe le 9 janvier 2011, il a prononcé un discours sur *« les défis et priorités de l'Outre-mer »* à Petit-Bourg (est de la Basse-Terre). Ce discours a vivement été repris par les médias, non pas pour le contenu des orientations politiques qu'il contenait, mais surtout pour les propos qu'il a tenus envers le LKP, sans le nommer explicitement, voici l'extrait :

« La dernière fois que je suis venu m'exprimer devant vous, c'était durant les « états généraux de l'Outre-mer », alors que nous étions en train de trouver les moyens de sortir, ensemble, vous ne l'avez pas oublié, d'une situation de blocage qui paralysait votre territoire. Je sais que vous avez été profondément meurtris par ces événements. La Guadeloupe, pendant ces semaines de tourmente, a eu peur. Peur de voir son destin basculer dans une direction que les Guadeloupéens ne souhaitaient pas.

La Guadeloupe est un territoire de tumultes. La Guadeloupe est un territoire de fierté. La Guadeloupe est un territoire de combats. Mais c'est également un territoire où l'écrasante majorité de ceux qui y vivent est profondément respectueuse des institutions, attachée à son lien fort avec la République et désireuse de vivre en paix, comme partout ailleurs en France. Pendant toute cette période troublée, j'ai reçu un abondant courrier de Guadeloupe. J'ai été très attentif aux messages que vous m'avez adressés. J'ai compris votre inquiétude et votre souhait que soit restaurée l'autorité de l'État. J'ai entendu votre demande d'un État qui vous protège, qui

vous accompagne dans le développement de votre territoire. Désormais, il faut à la Guadeloupe de la stabilité et de l'apaisement.

Votre économie, déjà fragile, a subi les effets de la crise internationale. La crise sociale de 2009 a heurté de plein fouet votre territoire, démultipliant les effets négatifs de la crise. La société guadeloupéenne cherche à reconstruire ses repères, à retrouver le chemin de la confiance, du progrès, de la réconciliation. Les Guadeloupéens veulent se retrouver et veulent par-dessus tout restaurer l'image de la Guadeloupe qu'une petite minorité a malheureusement abîmée. L'État mettra la même force à trouver avec vous ce chemin, qu'il en met à lutter contre ceux qui souhaitent déstabiliser ce territoire, contester la légitimité de ses institutions démocratiques, et nous n'accepterons pas qu'une minorité veuille forcer le peuple à choisir un destin qu'il ne veut pas.

Que cela soit clair entre nous mes chers amis Guadeloupéens : je ne laisserai personne proposer et décider de votre avenir sans votre consentement. Je n'ai qu'une seule certitude mais je la martèlerai : la Guadeloupe c'est la France, les Guadeloupéens sont Français. Et ici c'est le territoire de la République française. »

Ce qui a fait plus précisément l'objet de nombreux commentaires de la part des journalistes, c'est d'avoir qualifié le LKP de « petite minorité » ayant abîmé l'image de la Guadeloupe alors que de nombreuses personnes, dont une bonne partie de journalistes, espéraient que le Président s'exprime sur la non-mise en place des accords signés. Ce qui n'a pas été compris, et qui ne l'est probablement toujours pas, c'est la raison pour laquelle le Président ayant, dans des discours préalables, affirmé avoir compris le sens et l'ampleur du mouvement, ayant signé des accords légitimant la place du LKP comme interlocuteur, a ici assimilé ce même interlocuteur à une « petite minorité » remettant en cause la stabilité politique de l'archipel. Ce changement radical d'attitude, notamment en comparaison du discours du 19 février 2009, en a surpris plus d'un et dénote clairement le refus de l'État de poursuivre ses discussions avec le LKP et de respecter ses engagements. Par ces propos, le LKP et les accords signés se sont vus retirer toute légitimité officielle. Ce n'est donc pas à proprement parler une stratégie de « pourrissement » qui a été opposée au LKP, puisque l'État a réagi en signant des accords, ce n'est pas non plus en faisant des concessions que celui-ci a rétabli le calme, puisqu'il n'a pas respecté ses signatures. C'est la négation de l'adversaire, sa stigmatisation négative, mais aussi le non-respect de la loi qui a permis à l'État non pas de régler le conflit, mais de le mettre en latence. Les objets de ce conflit perdurent, les parties également, mais sa manifestation est désactivée.

Mais la marginalisation du LKP ne s'arrête pas là. Au-delà des effets de structure du mouvement, de la mise en latence du conflit et de la négation institutionnelle du LKP, la rumeur a

également agi. J'ai entendu sur ce terrain une rumeur récurrente concernant les responsables syndicaux du LKP. Selon celle-ci, les délégués syndicaux de la fonction publique ou les membres de bureaux de syndicats, selon les versions, auraient droit à 45 jours annuels de grève pendant lesquels leur salaire est maintenu, raison pour laquelle cette grève aurait duré 44 jours. Bien entendu, l'une et l'autre version sont fausses, mais elles circulaient parmi certains opposants et sceptiques au mouvement et prenaient pour cible Élie Domota et les militants les plus connus du mouvement. Il est difficile de mesurer son impact, mais il est certain que ce genre de rumeur a pour but de discréditer les principaux militants du mouvement.

D'autres idées circulaient sur le LKP, témoignant de la méfiance grandissante de la population à l'encontre de certaines personnalités, y compris chez les sympathisants. L'une des plus récurrentes faisait état de l'influence grandissante des indépendantistes qui seraient à l'origine de l'échec du mouvement. S'il est vrai que leur influence a grandi et le discours s'est radicalisé au fil des mois, cette idée ne tient pas compte du contexte de tensions et tend à rejoindre la méfiance généralisée envers les mouvements indépendantistes. Une autre idée récurrente a consisté à attribuer l'échec aux volontés de promotions individuelles de dirigeants syndicaux, politiques ou associatifs, créant ainsi une atteinte à l'unité du LKP. Des rumeurs aux idées plus proches des réalités, tout un ensemble de discours a émergé et s'est généralisé dans les mois qui ont suivi le mouvement, attestant de la méfiance grandissante envers les principaux militants du LKP.

Pendant cette période et jusqu'à ce jour, le LKP continue à se réunir, à mener des actions de réflexion, d'information et de soutenir les combats syndicaux, associatifs et culturels qui œuvrent dans le même sens que cette organisation. Sa popularité et sa capacité de mobilisation ont chuté de manière significative, mais hormis le PCG, les 48 organisations restantes continuent à échanger et à se mobiliser. Après mon entretien avec Élie Domota, un syndicaliste de Force Ouvrière est entré dans son bureau où il m'avait reçue, pour lui déposer un papier. E. Domota m'a alors dit : *Avant je le connaissais un peu, maintenant c'est un copain. Depuis le LKP les syndicats marchent ensemble, ils se mettent d'accord entre eux avant d'aller voir les patrons. La domination ici, elle est basée sur la division alors le LKP est l'ennemi à abattre parce que les syndicats ne sont plus divisés, du coup ils ont plus de poids et obtiennent plus de choses. Ça nous a permis de se rassembler, de s'unir*[146].

[146] La brève discussion qui a suivi l'entretien s'est déroulée en français.

VII. La confusion du jeu politique

Après ce décryptage des discussions, nous pouvons d'une part, déterminer quelles sont les parties impliquées et quelles représentations leur sont associées, et percevoir d'autre part, les formes de ce conflit et les moyens par lesquels celui-ci a été désactivé, mis en latence.

Dans la première phase, celle de la mise en place du conflit, les parties apparaissent de façon claire. Trois groupes se dégagent : le LKP, Les tenants du pouvoir économiques auxquels il faut ajouter l'État par l'intermédiaire du Préfet, et les élus locaux qui apparaissent divisés et désemparés. À partir de la deuxième phase, la distinction et la disposition des parties devient beaucoup plus trouble. Le conflit se centre autour de la question des salaires et nous avons d'un côté la partie syndicale du LKP, opposée au patronat scindé en deux parties, l'une favorable au LKP et l'autre jouant le jeu de l'affrontement. Les élus sont en retrait, à l'exception des présidents des collectivités locales d'abord médiateurs, puis avec d'autres élus ceux-ci deviennent partie prenante en s'opposant à l'État central sans pour autant soutenir le LKP. Là encore ils apparaissent divisés. Et puis il y a l'État central qui, dans un premier temps, joue le rôle de médiateur et d'arbitre, avant de devenir partie prenante formant une nouvelle partie. Laissons de côté les acteurs économiques pour ne considérer que les acteurs politiques, à savoir l'État, les élus locaux et le LKP et ainsi dégager certaines caractéristiques, considérant cet événement de 2009 comme un révélateur de représentations.

A. L'État

Dans le cadre de sa réflexion sur la globalisation dans le champ politique, M. Abélès a écrit :

> *« l'État est simultanément fonctionnel et fétiche et c'est cette double propriété qui assure sa prégnance sur toutes les autres formes institutionnelles dans le champ politique ». (2008 : 140).*

Dans cette perspective, l'État est à la fois un acteur impersonnel agissant dans la réalité sociale, et une construction culturelle, une représentation. À l'intérieur de cette représentation, il convient d'ajouter une distinction entre l'idéal d'État, intégrant les représentations légitimant sa présence et son action, et l'État vécu, comprenant les représentations qui naissent de la réalité de ses actions, et du vécu quotidien de la population.

Dans le contexte guadeloupéen, les représentations attachées à l'État sont fort ambivalentes.

Les représentations liées à l'idéal d'État le présentent comme un protecteur des libertés individuelles et collectives, un garant des principes d'égalité entre les groupes et les individus, mais aussi comme l'acteur permettant l'acquisition et la préservation de droits sociaux, la participation à la marche du progrès et du développement et la pénétration des modes de vie occidentaux. L'idéal d'État permet de créer une identité politique avec la République, la démocratie et leurs valeurs. L'État est alors convoqué dans ce conflit en tant qu'arbitre, médiateur, et législateur permettant de réguler la situation. Parallèlement à cela, l'État vécu tend à véhiculer des représentations qui l'associent davantage aux dysfonctionnements de la société. Dans ce conflit, celui-ci apparaît aussi comme un complice de la *pwofitasyon* dénoncée, réticent au changement, et mettant en latence le conflit sans l'avoir réglé. Cette dualité ou cette ambiguïté à l'œuvre dans les représentations de l'État apparaît comme une permanence dans la société guadeloupéenne, et lors de ce conflit, l'oscillation entre ces deux types de représentations fut constante.

Dans un article collectif se présentant sous la forme d'un entretien avec cinq historiens dont les terrains sont différents, F. Régent relate l'apparition de la République aux Antilles françaises :

> *« Le terme de République apparaît pour la première fois aux Îles du Vent (Petites Antilles Françaises) le 4 décembre 1792. La Guadeloupe est alors dominée par des contre-révolutionnaires aristocrates qui ont remplacé le drapeau tricolore par le drapeau blanc en Guadeloupe et en Martinique. […] La République tombe alors sur les colonies sans prévenir. Les colonies se réveillent un jour sans roi. Il n'existe auparavant pas de revendication républicaine à proprement parler. Il y a des revendications égalitaires des citoyens passifs blancs qui convergent avec celles des libres de couleur, exclus du titre même de citoyen. Lacrosse définit donc la République comme égalitaire entre libres quelle que soit leur couleur, mais esclavagiste » (Edelstein, Jainchill, Régent, Serna & Somonin, 2011 : 215-216).*

Celui-ci ajoute que ce n'est qu'après la première abolition, partant de Saint-Domingue et étendue aux autres colonies en 1794, que de nouveaux défenseurs de la République apparaissent. Rappelons que c'est au nom de la République que Napoléon Bonaparte rétablit la situation d'avant 1794 et de fait, l'esclavage. Puis c'est également au nom de la République qu'est aboli une seconde fois l'esclavage, instaurant alors une République à la fois démocratique et coloniale, égalitaire et discriminante, humaniste et racialisante. Donc le double caractère d'imposition externe et d'adhésion, mais aussi la dualité des fonctions et des représentations de la République, sont constitutives de celle-ci et perdurent aujourd'hui.

Mais l'ambiguïté se présente également sous la forme du double registre utilisé par l'État, à la fois défenseur des visées universalistes de cette République, et promouvant le respect et la défense

des particularités. Il n'est donc plus seulement une puissance assimilatrice, il apparaît également comme un défenseur des particularités. Indistinction et particularisme se confondent alors et contribuent à entretenir une confusion, une forte ambiguïté dans les représentations de cet État.

B. Les élus locaux

Les acteurs politiques locaux ont eu l'air de s'être faits surprendre par le mouvement. Ils n'ont pas compris tout de suite les enjeux profonds et n'ont pas su anticiper l'ampleur du mouvement. Il n'y a pas eu de ligne collective ou de manifestation d'une connivence particulière entre eux. Au contraire, de profondes divisions ont fait surface, certains ont soutenu le mouvement pour diverses raisons et à différents titres (individuel ou en tant que représentants d'une fonction politico-administrative ou d'un parti politique), d'autres l'ont condamné pour diverses raisons. Certains encore ont évité de prendre une position trop marquée et d'autres ont pris le parti de jouer l'ambiguïté. Ce manque de réactivité traduit une certaine distance vis-à-vis des électeurs et l'éparpillement semble indiquer que la classe politique n'a pas une idée consensuelle claire du rôle qu'elle se donne vis-à-vis de la société et de l'État central.

Dans un article écrit en janvier 2009, en plein mouvement social, le philosophe J. Dahomay parle d'une *« autonomisation de la société civile » (2009 : 44)*. Il définit celle-ci comme :

> *« l'ensemble des organisations syndicales, bien sûr, mais aussi associations diverses, qui ne dépendent pas de l'État et ne se confondent pas non plus avec les partis politiques. Lorsque l'État se dresse contre la société ou ne la comprend pas, et que les représentants politiques n'apportent pas de réponse satisfaisante aux problèmes qui la taraudent, il appartient à la société civile – laquelle n'est pas le peuple dans son immédiateté anthropologique, mais plutôt sa représentation dans des associations diverses – de se recentrer sur elle-même afin d'apporter du nouveau » (2009 : 44).*

Selon cet auteur, la société civile guadeloupéenne, qui a commencé à se développer après la seconde abolition, n'a jamais eu de réel poids sur les décisions politiques. Mais ce mouvement semble d'après lui, amorcer une nouvelle dynamique de développement de cette société civile, mettant à jour le décalage entre les aspirations de celle-ci, et les comportements de la classe politique. Comme il l'explique :

> *« si toutefois l'État semble bien se débrouiller dans ce jeu à trois, les plus mal à l'aise semblent les dirigeants politiques, surpris par l'ampleur du mouvement, sa popularité, et désemparés de constater que leur légitimité issue du pouvoir des urnes ne suffit pas à leur accorder une véritable autorité politique dans notre société. D'où*

leur faible emprise sur le mouvement en cours. Or, la représentation politique provenant des urnes devrait être en phase avec la société civile, tel est du moins l'idéal d'une démocratie plus « participative » » (2009 : 44).

Ce constat rejoint l'analyse de J. Mérion, proposée dans son article paru dans le même ouvrage. Pour ce politologue, la *« distanciation du champ politique »* à l'œuvre dans la dynamique du LKP est liée à deux raisons principales. La première est qu'aucun parti politique ne peut, à l'heure actuelle, rassembler la population autour d'un projet de société. La seconde, manifestée par un *« divorce déclaré entre l'opinion guadeloupéenne et la classe politique » (2009 : 64)*, est liée au déni de confiance qui traverse les relations sociales et se déploie particulièrement envers la classe politique. Ce manque de confiance est lié à différents traits prêtés à cette classe politique. Souvent montrée du doigt pour ses pratiques clientélistes, celle-ci a tendance à se conformer à la logique des réseaux de relations permettant aux individus d'obtenir des faveurs en vertu de leur appartenance à un réseau dans un univers de traitements différenciés où l'arbitraire est une norme. Mais elle est également accusée quotidiennement par les électeurs de malhonnêteté. De nombreux scandales ont éclaté, notamment dans les années 1950 et 1960, liés à des fraudes électorales avérées et cette représentation perdure jusqu'à aujourd'hui. Enfin, elle est souvent davantage assimilée à une classe gestionnaire/distributrice de fonds publics, qu'à une classe dirigeante.

La départementalisation a consisté à créer une société post-colonisation sans décolonisation au sens fanonien, c'est-à-dire sans reconfiguration totale de l'organisation sociétale. Ceci a conféré une place particulière à la classe politique. Reprenant l'analyse fanonienne de la bourgeoisie nationale exposée dans *Les damnés de la terre*, F. Affergan la débarrasse de sa perspective marxiste. Selon ce dernier, la conscience de classe de la petite bourgeoisie s'élabore avant tout *« sur des critères rituels, symboliques et comportementaux, et non pas à partir d'ancrages socio-économiques » (1983 : 50).* Sur le plan politique, cet auteur insiste sur l'ambivalence des positions que cette classe adopte, mêlant attachement à la France et à la République et revendications particularistes. Ainsi, explique-t-il :

« nous pouvons induire qu'elle est pure création de la domination (simple rouage ou mécanisme de ce qui représente l'appareil colonial) de laquelle elle participe, dont elle tire des profits économiques et psychologiques gratifiants » (p. 50).

Plus loin dans son analyse, F. Affergan écrit que cette classe :

« détient une conscience plus ou moins aiguë, selon les moments, de ses frustrations et de ses limitations. Les frustrations et les limitations sont dues au pouvoir colonial lui-même, qui joue avec elle et se joue d'elle selon

ses intérêts. La petite bourgeoisie joue, de ce fait, le rôle de prostituée des colonies. Quand la France n'en veut plus elle est rejetée. Quand elle veut l'utiliser, elle accourt en rechignant, attirée par les miettes laissées par la distribution des biens meubles et immeubles. Frustrée enfin, elle l'est eu égard à ses fantasmes : elle se voit, sur la scène historique, jouer le rôle futur de classe dirigeante. Or la France ne lui laisse guère le loisir de préfigurer ce jeu dans la pratique » (p. 51).

Lors des premières négociations diffusées en direct et en intégralité à la télévision, les élus présents ont fait part de ces frustrations et de ces limitations, dévoilant une réalité tout à fait en décalage avec les pouvoirs que la société leur prêtait. Certains d'entre eux ont participé aux négociations, à la demande du LKP ou en tant que membres de celui-ci, avant d'en être exclus sur ordre de l'État. Certains y ont tout de même participé à la demande de l'État, à l'image du Président du Conseil Régional et du Président du Conseil Général, en tant qu'observateurs ou médiateurs, c'est-à-dire non comme partie mais comme participant neutre. Cette classe politique ne s'est pas engagée clairement ou même unitairement dans ce conflit. Au moment où Y. Jégo a quitté le territoire, la motion signée par une partie des élus s'est, certes, positionnée contre cette attitude de l'État, mais a surtout affirmé la neutralité des signataires en appelant toutes les parties (État, patronat et syndicats) à reprendre les négociations. Ces élus n'ont pas porté les revendications dans une dynamique de projet politique, ils n'ont pas adopté de position collective dans ce conflit, et nombre d'entre eux ont cultivé l'ambivalence face à ce mouvement. Pendant toute la durée du mouvement, les propositions du Conseil Général et du Conseil Régional ont été principalement des allègements de taxes et des aides financières. Lorsque les accords ont été signés, les représentants des collectivités y ont été associés à titre de gestionnaires des fonds publics, rôle qui leur est souvent conféré. Cette classe politique n'a pas adopté le rôle d'une classe dirigeante engagée. Ceci se rapproche alors de l'idée exposée dans la suite de l'analyse de F. Affergan au sujet de la petite-bourgeoisie martiniquaise selon laquelle :

« la domination l'a intégrée à son ordre tout en l'excluant du procès décisionnel. C'est pourquoi elle est toujours à la recherche du pouvoir dans le pouvoir » (p. 52).

Celle-ci semble alors viser le pouvoir pour en jouir ou l'exercer, et non pour le modifier.

C. Le LKP

Quant au LKP, cette troisième partie en conflit, ses représentations ont été également marquées par une forte ambivalence. Dès le départ, il y a eu un fort engouement envers lui. Ses revendications touchant un large spectre de la réalité sociale, ont permis de mettre à jour certains

liens entre différents dysfonctionnements, et de formuler une critique globale de la société. Nous reviendrons sur cet aspect. La logique de l'affrontement adoptée a permis de révéler certains comportements et intentions des différents acteurs du conflit, le LKP a acculé ses adversaires et les a contraints à se dévoiler. Mais cette logique est arrivée à son terme, la critique n'a pas abouti à la transformation, faute de projet unissant. Le LKP a ainsi donné naissance à des espoirs dépassant de loin sa capacité à transformer la réalité sociale. Mais l'adhésion à ce dernier, ainsi que le scepticisme envers lui ont rarement été pleins. Des dérives antidémocratiques et parfois illégales lui ont été reprochées par ses opposants comme par ses sympathisants, son manque de perspective politique également. Les nombreuses ambiguïtés des discours et comportements ont également été critiquées chez le LKP. Usant à la fois des registres de la démocratie et de la révolution, de la légalité et de la désobéissance civile, de l'identité culturelle guadeloupéenne et de l'identité politique française, rejetant « l'État colonial » et recourant à ce même État pour réguler le conflit, etc. Là encore, la dualité des registres utilisés concourt à brouiller la compréhension du jeu politique.

Ce recours simultané aux deux registres de l'universel et du particulier s'est retrouvé chez toutes les parties de ce conflit. Ceci rejoint l'analyse du politologue J. Daniel (2002) au sujet des partis politiques et élus locaux antillais. Selon lui, ces acteurs politiques, quelles que soient leurs orientations, mobilisent alternativement ou simultanément le double registre de l'égalité républicaine et des spécificités culturelles, combinant universel et particulier, identité politique et identité culturelle. Ceci engendre une instrumentalisation politique du répertoire identitaire et une politisation des identités en vue d'obtenir l'adhésion de la population ou des soutiens des centres métropolitains et/ou européens. Cette dynamique donne lieu à un phénomène d' *« allégeances multiples » (Daniel, 2002)*, une fluidité et une multiplication des affiliations, dans une configuration du politique où la déclinaison indépendance/autonomie/département, la plus structurante, évolue plus ou moins indépendamment de la déclinaison droite/gauche. L'univers politique se trouve éclaté. Une multitude de partis locaux émergent de cette dynamique, complexifiant la compréhension du jeu politique et faisant émerger de nombreux paradoxes. Il y a donc ici un phénomène de négociation qui s'opère entre des idéaux et des valeurs apparemment divergents voire opposés, couplé à une attitude d'affrontement entre les acteurs du conflit. L'affrontement et la négociation ne sont alors pas exclusifs l'un de l'autre, et peuvent être mobilisés de façon conjointe à différents niveaux.

Concernant le déroulement de ce conflit, celui-ci a clairement épousé les trois caractéristiques du conflit politique exposée par P. Canivez (2008). Premièrement, ce conflit a concerné des groupes

luttant pour une forme de reconnaissance. Quant à savoir si la défense des particularités est un moment ou un but, il apparaît maintenant que les registres de l'universel et du particulier sont à la fois des moyens et des finalités dans la mesure où ces registres ont été manipulés par toutes les parties et sont intrinsèquement liés. À certains moments l'universel est convoqué pour défendre une particularité, et à d'autres, ce sont les particularités qui sont convoquées dans un but universaliste.

Deuxièmement, l'intervention de l'État a été problématique, de différentes façons tout au long de ce conflit, et jusqu'à sa mise en latence. Le mouvement ne visait pas la réforme mais s'attachait davantage à la critique de l'État, et concernait effectivement l'ensemble de la population au-delà des parties en conflit. Mais dans la mesure où il n'y a pas eu de résolution de conflit, le mouvement n'a débouché ni sur le contrôle des institutions de l'État, ni sur sa réforme, ni sur la réorganisation du champ politique qui semblait être l'objectif implicite.

Troisièmement, ce conflit a nécessité des discussions par opposition à l'usage de la violence, mais celles-ci ne se sont pas déroulées sous la forme de recherche de consensus. Aucune des parties en présence n'a adopté une telle attitude. Le LKP et ses adversaires ont opté pour une logique d'affrontement qui a débouché sur la négation de celui-ci de la part de l'État. Aussi, si la discussion comme trait de la résolution des conflits politiques a été vérifiée ici, la négociation et la recherche de compromis ont été relativement absentes. Le cadre commun de référence nécessaire à la résolution était bien présent, mais il n'y a pas eu d'intégration des différences d'intérêts et de positions. La relation n'a pas été rompue entre les protagonistes, mais il n'y a pas eu de fusion non plus. Le conflit a été mis en latence sans avoir sans avoir débouché sur une solution consensuelle.

Donc l'analyse du conflit de 2009 nous permet de dégager certaines caractéristiques du champ politique. Tout d'abord, l'affrontement et l'expulsion des parties antagonistes apparaissent comme les modes privilégiés de discussions entre les parties en conflit. Ceci laisse penser de prime abord que leurs positions sont tranchées et radicalement divergentes, or il n'en est rien. Il y a au contraire de nombreuses similitudes entre elles comme le recours au double registre de l'universel et du particulier utilisés comme moyens ou comme fins selon les intérêts à défendre et le public à convaincre. Le recours au double registre démocratique et autoritaire ou l'affrontement et la négation de l'autre antagoniste sont également des stratégies partagées selon les situations et les rapports de force. Tout ceci participe à la complexité et à la confusion qui règnent dans l'espace politique guadeloupéen, et concourt à entretenir une méfiance généralisée envers l'organisation du politique d'une part, et les acteurs politiques locaux et nationaux d'autre part. Après avoir dégagé certaines représentations des acteurs et de leurs relations, il convient maintenant de s'intéresser aux enjeux réels – et sous-jacents –

de ce conflit.

Chapitre II : Le double conflit et l'enjeu du pouvoir

I. La remise en cause du modèle de société

Pour comprendre les enjeux sous-jacents de ce conflit, il convient de se pencher davantage sur la perspective globale de ce mouvement. Nous sommes ici en présence d'un conflit global et multidimensionnel remettant en cause un modèle de société. Au-delà de cette plate-forme de revendications, le LKP s'est engagé dès le départ dans une démarche d'information de la population et de prise de conscience en vue de « transformer les rapports sociaux » (Entretien avec ED).

A. Le passé et le présent, l'ici et l'ailleurs

Pour commencer, j'exposerai ici un extrait de l'entretien avec le porte-parole du mouvement. Ma question portait sur le contournement de la loi semblant s'ériger en norme dans la société et notamment dans le travail. Sa réponse, très longue, a peu à peu dérivé sur un aspect fondamental du mouvement, la lutte anticolonialiste. Cet entretien a eu lieu le 9 décembre 2010, le discours a déjà évolué depuis la fin de la mobilisation. La mise en latence par négation ou évacuation du LKP a influencé ce discours qui est devenu plus radical et plus virulent, même si ces idées étaient déjà présentes au commencement du mouvement.

ED :« Je parlais du patronat et 80 % des conflits sociaux ici c'est le non-respect de la loi. On est obligés de se battre pour faire respecter ici le code du travail. Il faut que tu fasses grève pour organiser une réunion du personnel. C'est dans cette situation que nous sommes. Et bien évidemment euh, la mobilisation, euh... nous n'avons pas d'autre choix que de nous mobiliser par la grève. Et quand nous nous mobilisons par la grève, nous sommes entravés, ils nous voient et c'est la répression. Il faut bien comprendre dans quelle situation nous sommes ! Mais il faut bien comprendre aussi, qu'on le veuille ou pas la Guadeloupe c'est une colonie ! La Guadeloupe c'est une colonie, d'accord, donc tous ceux qui se rebellent contre leur patron, contre le système établi ce sont des subversifs, et les subversifs, faut les faire taire. C'est comme ça que la France voit ce pays. Alors tous

les élus qu'on voit là ce sont des gens qui sont à la solde du pouvoir, tout simplement pour pérenniser le modèle décidé depuis Paris point-trait...

Je prends un exemple, l'agriculture, dans un pays normal, on plante pour nourrir les habitants du pays. La France produit du lait, du blé, du maïs, des pommes de terre pour nourrir les Français et ils vendent a l'extérieur le surplus. Nous on fait des bananes pour l'exportation, et on fait du sucre pour l'exportation. Normalement nos principales productions ce serait pour nous nourrir. Nous avons une vraie agriculture coloniale. Et une colonie elle est là pour servir la Métropole, la Mère Patrie et non pas pour se développer, elle est là pour enrichir la Mère Patrie et pour lui fournir ce dont elle a besoin. Alors comme c'est le cas ici, ils avaient besoin de personnes pour jouer au football, ils avaient besoin de personnes pour travailler dans les hôpitaux, à la poste dans les années soixante, ils ont besoin de gens pour faire de l'athlétisme, tu vois ? Ils n'ont pas besoin de monde pour faire autre chose hein, parce que là il y a une pénurie d'emplois alors ils n'ont plus besoin de gens ! Ce qui intéresse la France c'est le pays !

La France est la deuxième puissance maritime au monde, de part ses possessions coloniales. Et on compte même pas les richesses, les richesses de la mer, de la faune, de la flore, c'est des richesses incalculables et du sous-sol, que ce soit en Guyane je sais pas moi, en Nouvelle-Calédonie avec le nickel et autre. Mais aussi, c'est l'un des rares pays où le soleil ne se couche jamais ! Le soleil ne se couche jamais en France, là je sais pas mais il doit être demain après-midi en Nouvelle-Calédonie[147]... tu vois ? Donc en fin de compte, ça n'a pas de prix !

Et il y a une chose que je dis souvent aussi, c'est que … très souvent on nous dit : ouais mais vous vivez grâce à des transferts sociaux, parce que c'est la France, on est les danseuses de la République et y a des Français qui disent ça. Moi je dis : c'est très simple, avant la colonisation et le pillage de l'Afrique, et l'esclavage, la France c'était un pays pauvre ravagé par la peste, le choléra, la famine. Grâce à l'esclavage, à la traite négrière, donc au sacrifice, au sang et à la sueur de nos grands-parents, la France est devenue un pays riche, les ports de Nantes, de Bordeaux *et cetera* sont devenus de grands ports négriers et la France est devenue un pays riche.

Aujourd'hui, sans haine, sans violence, en retour nous demandons le financement d'un vrai projet de développement économique et social élaboré par les Guadeloupéens, pour les guadeloupéens, et financé au nom de la dette coloniale par la France et les pays européens. Ils nous doivent ça ! Il nous doivent ça ! Ce n'est pas nous qui leur devons ! D'accord ? Aujourd'hui on veut nous faire croire : ah ouais mais si vous étiez restés au Niger, au Tchad vous seriez déjà morts parce que ceci ou cela, pour nous faire croire aux bienfaits de la colonisation, non ! Si l'Afrique, Haïti sont dans cet état là, c'est qu'ils ont été colonisés, pillés, violés, découpés, d'accord ? Pour le développement de l'Occident.

[147] L'entretien a eu lieu en fin d'après-midi, à la tombée de la nuit.

Donc aujourd'hui au nom de la dette coloniale, ils nous doivent ça ! C'est eux qui nous doivent quelque chose, nous ne leur devons rien ! Rien du tout. »

Dans cet extrait, nous retrouvons les éléments caractéristiques de la rhétorique de Domota : le ton magistral de la démonstration, l'accusation et la dénomination des adversaires, l'accent mis sur les permanences plutôt que sur les changements et l'ouverture sur un débat complexe et controversé mais résolu de façon quelque peu expéditive. Au-delà de cet aspect, deux points méritent une attention particulière. D'une part il met en avant le lien entre la colonisation et le développement du modèle capitaliste et de « l'Occident », et d'autre part, il ouvre le débat sur la question de la dette coloniale pour le refermer aussitôt.

Les liens unissant colonisation et développement du capitalisme occidental ont souvent été étudiés sur plusieurs continents, notamment à travers les études tiers-mondistes et sur le développement[148]. Mais ce à quoi Élie Domota fait plus particulièrement allusion, sont les continuités paradigmatiques et de processus permettant de faire une analogie entre le moment de la colonisation et le présent. Sur ce point le géographe C. Bouquet, dans un article paru en 2007, s'intéresse au processus de mondialisation à partir de la période qui a suivi la guerre de 1939-1945 pour démontrer que celui-ci s'apparente à une nouvelle forme de colonisation. L'auteur y explique comment le paradigme néo-évolutionniste, insufflé notamment par la théorie de W. W. Rostow sur « les étapes de la croissance économique » en 5 phases reproductibles dans toutes les sociétés[149], allié à des politiques libérales, se sont mondialisés. Cette propagation a pu se réaliser, selon l'auteur, par le biais des institutions internationales, qui à l'origine étaient exclusivement occidentales pendant la période de la guerre froide. Puis, par imposition et incitation dans le cadre de rapports de force entre pays « riches » et pays dits « sous-développés », le modèle capitaliste, démocratique et libéral – visant à réduire les pouvoirs publiques au profit du secteur privé dans l'économie, et donc, à autonomiser le domaine économique des autres domaines de la vie sociale – est peu à peu devenu une référence universelle. De là, explique-t-il, les rapports de domination et de dépendance entre les pays

[148] Voir notamment à ce sujet, Galeano E., *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, Pocket, Terre Humaine, 2011 [1971] qui retrace de façon globale et précise l'histoire de la présence européenne et nord-américaine en Amérique latine d'un point de vue économique.

[149] Les 5 étapes mises en évidences par W. W. Rostow en 1961 sont : 1) la société traditionnelle caractérisée par son immobilisme et la suprématie de l'agriculture, elle correspondrait aux pays dits « les moins avancés », 2) la réunion des conditions préalables au « décollage », la croissance économique dépasse la croissance démographique, on assiste alors à des bouleversements d'ordres politiques et religieux, la productivité augmente, 3) le « décollage », les investissements se multiplient dans l'industrie, 4) le stade de la maturité, les révolutions industrielles se multiplient et le niveau de vie augmente, 5) le stade ultime correspond à la société de consommation.

Ce modèle a été partiellement remis en question, la principale critique mettant en avant le fait que les sociétés les « moins avancées » pouvaient sauter des étapes ou procéder différemment, à l'image des sociétés se « développant » sans industrialisation. Mais le paradigme néo-évolutionniste, pointant une direction unique et commune, n'a pas été fondamentalement remis en question et se retrouve à l'origine même des concepts de développement, de progrès, de croissance etc.

anciennement colonisateurs et les pays anciennement colonisés n'ont pas été fondamentalement transformés.

Cette analyse rejoint celle de S. Latouche exprimée dans des termes différents. Notons que pour cet auteur, l'Occident est un projet, et non immédiatement un ensemble culturel ou géographique. Celui-ci a écrit :

> *« L'échec est au cœur du projet occidental – c'est le revers de la performance. Sur le plan « culturel », il s'agit d'une contradiction avec la dimension universaliste du projet. L'Occident propose une humanité de frères et d'égaux, toujours mieux nourris, mieux vêtus, mieux logés, mieux soignés. Toutefois, dans le même temps, ce « mieux » repose sur l'élimination du « bien » pour toute une fraction de l'humanité. L'Occident a su faire illusion pendant longtemps, en « exportant » l'échec chez les non-occidentalisés ou les moins occidentalisés. Cet échec, dans ce qu'un économiste spécialiste des relations internationales, Kindleberger, appelle « une partie de saute-mouton internationale », est en outre l'échec du développement dans le tiers monde. » (2005 : 77).*

Parce que la Guadeloupe se trouve à la marge de l'Occident, à la fois à l'intérieur et en dehors, cette société vit cette contradiction de façon particulièrement aiguë. Dans son discours Élie Domota insiste sur l'aspect de l'échec, mais il est évident que la réussite – par opposition – est également à l'œuvre et permet la pérennisation de ce modèle. S. Latouche poursuit son analyse du développement et du sous-développement :

> *« L'adoption du jugement de l'Autre entraîne l'adoption de l'action qu'il conçoit. Jugée internationalement sous-développée et le devenant chaque jour davantage, la société du tiers monde n'a d'autre ressource que d'inscrire son action dans le cadre d'une stratégie de développement. Conséquence de l'autocolonisation, le développement est donc bien la poursuite, le prolongement de la colonisation. » (p. 94).*

Ces perspectives, mettant en avant les prolongements et continuités, s'inscrivent dans la même lignée que les études portant sur les critiques et contre-cultures de la modernité occidentale. Ces études procédant à un découpage séquentiel du temps propre, telles que celles de P. Gilroy, S. Hall, S. Bessis ou A. Mazama, comme nous l'avons déjà vu, mettent à jour des relations à l'autre marquées du sceau de la domination et de l'inter-dépendance inégalitaire. C'est la raison pour laquelle la critique anticolonialiste du LKP n'est pas seulement une critique de la société locale, elle tend également à la critique d'un système et d'un processus mondial. Par là, il ne s'agit pas simplement d'établir une analogie entre le présent et le passé, il est également question, et peut-être davantage, d'établir une analogie entre l'ici et l'ailleurs.

Le second point de l'extrait de l'entretien sur lequel je reviendrai, est la question de la dette coloniale. Cette question en Guadeloupe ne fait pas l'objet de débats publics au sein de la société. Certaines organisations plus ou moins apparentées aux indépendantistes se sont intéressées au sujet, mais sans unanimité à l'intérieur de ces mouvements et sans véritable écho en dehors de ceux-ci. Lorsqu'elle est traitée, cette dette ne s'applique qu'à la Traite et à l'esclavage et ne concerne pas la colonisation qui s'est déroulée sur une période plus longue et qui englobe l'esclavage et la Traite. En Métropole, l'esclavage est officiellement reconnu comme un crime imprescriptible, ce qui rend les procédures judiciaires extrêmement difficiles à mettre en place. Pendant le mouvement, il n'a jamais été question ouvertement de la dette coloniale. Aussi, pourrions-nous nous demander si ces propos relèvent d'une initiative personnelle de la part d'Élie Domota, ou d'une radicalisation du discours du LKP. Sur le terrain, j'ai eu plusieurs discussions à ce sujet, et il y a effectivement une partie de la population, dont la proportion semble importante mais reste difficile à évaluer, qui adhère à l'idée selon laquelle la population guadeloupéenne a davantage donné – indépendamment de sa volonté – à la France et à l'Europe, que reçu de leurs parts. Mais cette idée n'est pas systématiquement associée à celle de demander, ou d'exiger un dû.

La question de la dette est extrêmement délicate. Dans la plupart des cas, comme dans celui-ci, il est davantage question de réclamer des possibilités d'avenir différentes du présent, c'est-à-dire le financement d'un projet de développement concernant l'ensemble de la société, que des « réparations du passé » à proprement parler. De plus, les dommages étant plutôt d'ordre symbolique, psychologique ou social, en somme qualitatifs, il n'est pas évident de les traduire en termes monétaires. Du point de vue métropolitain, nous avons vu que la mémoire de la Traite et de l'esclavage était un impensé national, mais la colonisation n'est pas condamnée collectivement ni dans la population, ni dans la classe politique. Il n'y a pas de consensus à ce sujet, et l'esclavage comme la colonisation ne font pas partie du passé national assumé. De plus, si un territoire accède à des réparations, d'autres territoires en viendront certainement à formuler la même exigence. Considérant l'ampleur de l'empire colonial français, il serait évidemment impossible pour la France, d'un point de vue financier, de s'acquitter d'une telle dette. Celle-ci a passé quatre siècles à bâtir son empire colonial, combien de temps lui faudrait-il pour indemniser les territoires concernés ? Et si indemnisation il y a, il faudrait alors changer l'organisation politique et économique mondiale, mais aussi inverser le mouvement d'occidentalisation relatif. En somme, c'est toute l'organisation du monde moderne qu'il faudrait modifier pour que la dette soit définitivement remboursée. C'est tout le processus de mondialisation commençant au XV° siècle qu'il faudrait reconfigurer intégralement. Il

semble alors que celle-ci soit insolvable dans l'état actuel des choses.

La question de la dette apparaît donc essentiellement comme symbolique dans la mesure où réclamer son remboursement équivaut à placer l'autre dans une position de débiteur *ad vitam aeternam*. Réclamer le remboursement de cette dette peut alors être considéré comme une stratégie d'inversement de la domination symbolique instaurée par la Traite et l'esclavage. Considérer cette dette revient à condamner moralement le pays anciennement colonisateur mais aussi à réclamer sa reconnaissance. Dépassant l'attitude de victime, c'est une offensive morale et légitimée pour soi-même qui lui est adressée. Mais cette reconnaissance est politiquement impossible dans la mesure où elle remet en question l'ensemble du récit national français et de la République, mais aussi la prétention à l'universel de sa conception de l'humanisme et des valeurs qu'elle défend.

B. L'incohérence du modèle

Lors de mon entretien avec J. Mérion, celui-ci m'a présenté le LKP dans ces termes :
« D'une certaine façon, il [le LKP] s'attaquait fondamentalement, si vous voulez, à la structure véritable des années 1700, c'est-à-dire la structure de la plantation. Et je crois que c'est là le noyau de ce mouvement. C'est un mouvement qui s'attaque en fait à une problématique qui est constitutive de nos sociétés. Les sociétés antillaises ont été construites à partir d'un modèle qui est le modèle plantationnaire. C'est un modèle construit sur l'ethnique. Et ce modèle, indépendamment des modifications de façade, des mutations, des réformes *et cetera*, qu'il s'agisse de la départementalisation *et cetera*, reste le moteur fondamental de nos sociétés. Le mouvement le remet en cause autour de la problématique de la *pwofitasyon*. Au départ on n'a pas très bien compris ce terme, la *pwofitasyon*, c'est un terme créole. Mais la *pwofitasyon* c'est pas seulement l'exploitation à l'image de l'exploitation capitaliste. Ce n'est pas ça. Dans l'imaginaire créole, la *pwofitasyon* c'est la domination. C'est la domination, mais qui devient inadmissible à un moment donné. La *pwofitasyon*, c'est quand, si vous voulez, on exerce une forme d'autorité absolue sur des enfants ou sur un groupe mineur, en tous les cas qui a des difficultés. On parle de *pwofitasyon* envers les animaux aussi.
Donc il y a toute une problématique, le terme était approprié et mettait en exergue tous les maux de la société. Donc c'est la remise en cause du modèle, la remise en cause du modèle dans ce qu'il a de plus extravagant. Et c'est dans ce sens que je vous dis qu'il y a eu un succès du LKP autour de ce terme, c'est-à-dire dans la communication. Il y a eu beaucoup de communication d'abord centrée autour de ce thème de la *pwofitasyon*, ça a été dans tous les domaines, dans le domaine de l'éducation, dans le domaine des services publics, dans les domaines, enfin bref, si vous voulez, ça a été une espèce d'inventaire de la société. C'est ça le mouvement, ça a été un inventaire des sociétés créoles et de ce

que j'ai appelé, si vous voulez, des structures archaïques qui étaient elles-mêmes adossées à des institutions modernes. C'est ça le problème de nos sociétés. On a des sociétés qui comportent des éléments hérités du XVIII° siècle et qui sont adossées à des institutions modernes. »

Dans cet extrait il n'est pas directement question d'analogie entre le présent et le passé ou entre l'ici et l'ailleurs. J. Mérion met en avant la différence existante entre aménagement (« modifications de façade », « mutations », « réformes ») et transformation ou alternative. Nous avons vu précédemment que le passage au salariat après la seconde abolition avait constitué une rupture et non une alternative à l'esclavage. Les aménagements correspondent à des ruptures partielles par rapport à l'avant, sans pour autant introduire une alternative, c'est-à-dire quelque chose d'autre en soi. La rupture implique la comparaison, elle se construit et se définit par rapport à l'avant. Lorsque l'on parle de rupture, on évoque en fait un ensemble de différences entre deux objets. La présence de ces deux objets est nécessaire dans la notion de rupture. La rupture évoque donc la mise en relation comparative entre deux objets. La comparaison implique des similitudes et des différences, car pour que deux objets soient comparables il faut qu'ils comportent certaines similitudes. Ainsi, la rupture implique une certaine continuité permettant la comparaison. Tandis que l'alternative est autre par essence, au-delà de toute comparaison. L'objet *autre* ne se définit pas par la relation qu'il a avec un deuxième objet, il est autonome. C'est un peu la problématique soulevée concernant les identités « noires », celles-ci peuvent-elles s'élaborer en dehors de la comparaison, c'est-à-dire pour elles-mêmes, de façon autonome, où sont-elles prisonnières des figures de l'autre, du « Blanc » ?

Ici, la structure inégalitaire et « ethnique » et les relations de domination sont envisagées comme des continuités sur lesquelles ont été greffées des « institutions modernes ». Il y a donc eu rupture, mais il y a surtout eu superposition de modèles contradictoires sans alternative. Cette superposition a créé un modèle propre aux sociétés antillaises contemporaines, donnant lieu à des incohérences et des contradictions d'où naissent confusions et conflits. Ces sociétés se caractérisent donc par la présence de deux modèles incomplets et incompatibles, l'un étant lié aux structures sociales et à la culture héritées de la société plantationnaire, et l'autre aux institutions et à la culture véhiculées par la République contemporaine. Il n'est pas réellement question d'un conflit entre un modèle du passé et un modèle du présent. Il s'agit bien d'un modèle préexistant, certes, mais continuant à évoluer conjointement à un autre. Ces deux modèles s'influencent et s'interpénètrent, mais sont profondément contradictoires et sont donc amenés, dans leurs relations, à produire des situations conflictuelles. Par ce procédé, le conflit originel lié à l'institution esclavagiste et la situation coloniale n'a pas été réglé, il a simplement été mis en latence, resurgissant par moments, de

manière plus ou moins confuse, comme cela s'est passé avec le LKP. Ce mouvement s'est attaché à lever le voile sur certains dysfonctionnements et contradictions liés à cette superposition de modèles. Ce conflit originel s'est alors transformé en, et étendu au conflit latent entre deux modèles de société superposés.

C'est à ce niveau que se situe le point central donnant lieu à la manifestation du conflit. Plus qu'un conflit entre des acteurs sociaux définis tel que celui-ci s'est manifesté en 2009, celui-ci se révèle être un conflit lié à cette superposition des modèles. Les protagonistes se sont attachés à définir les termes de ce conflit par rapport à des acteurs sociaux et des problématiques précises, comme cela se fait dans un conflit social au sens institutionnel du terme. Mais l'objet du conflit est ailleurs, et ses enjeux sont à la fois plus complexes et plus difficilement traduisibles sur le plan politique. D'autre part, les « dysfonctionnements » pointés par le LKP, impliquent la comparaison avec ce qui est considéré comme un fonctionnement dit « normal ». La plupart des revendications concernaient l'extension ou l'application du droit métropolitain, des mesures particulières en vue de réduire les inégalités internes et au regard de la situation métropolitaine, et des mesures favorisant le développement[150] local. Or, tous ces points induisent la comparaison et ne s'envisagent pas en eux-mêmes. Le déploiement du conflit, dans ce cadre, s'est réalisé essentiellement autour de la comparaison interne et vis-à-vis de l'extérieur, alors que l'enjeu réel sous-jacent n'écarte pas le conflit lié à la position de subordination par rapport au centre, mais s'inscrit également, voire davantage, dans l'incohérence du modèle interne. Il s'agit en réalité d'un double conflit, lié à la fois à la position de périphérisation, mais aussi à l'incohérence du modèle de société.

F. Affergan a écrit à propos de la société martiniquaise :

> *« l'Autre est utilisé essentiellement comme un miroir de soi, et jamais comme source autonome d'existence et d'histoire. Il n'est donc jamais reconnu pour ce qu'il est (en-soi et pour lui) mais pour ce qu'il pourrait être pour l'antagoniste, en vue de la constitution de la défense du moi de ce même antagoniste. C'est un dispositif de guerre. L'Autre est requis (une partie de lui, lui est volée) pour se défendre contre lui-même. C'est pourquoi la résistance en milieu colonial-assimilateur est difficile à mener à bien. Il s'agit de résister à soi. » (1983 : 110).*

Ceci nous permet de comprendre comment un conflit sans protagonistes réels peut se déployer, mais surtout pourquoi les parties en conflit ne peuvent se réconcilier. Le conflit est ailleurs, il se joue hors des protagonistes. Le LKP considère l'État et les collectivités locales comme un État colonial,

[150] Considérons ici le développement au sens de S. Latouche, c'est-à-dire non comme un état, mais comme une place sans cesse menacée au sein d'une hiérarchie élaborée dans le cadre d'une compétition permanente entre les États. (2005). Ainsi envisagé, le développement est intrinsèquement relatif et lié à la comparaison, c'est une course sans fin dont l'objectif n'est pas l'arrivée, mais le surpassement perpétuel des autres.

complice des *pwofitan* (capitalistes et grand patronat), et se perçoit comme un mouvement de masse, donc majoritaire et légitime. L'État considère le LKP comme une minorité et se perçoit comme un État impartial et régulateur de conflit. Le patronat s'envisage comme victime du déchaînement de la foule et souhaiterait que l'État prenne son parti. Quant aux élus locaux ils apparaissent dispersés dans ce jeu d'affrontements, laissant entrevoir les limites de leur pouvoir de résolution de ce conflit. En fait, aucune des parties n'envisage les autres telles qu'elles-mêmes se perçoivent ou même simplement comme des interlocuteurs dignes de confiance. La négociation est impossible puisqu'elle requiert une certaine reconnaissance de l'autre en tant que tel et suppose une relation relativement égalitaire. L'objectif n'est plus alors la recherche de compromis, impossible dans une telle configuration, mais l'anéantissement de l'autre qui apparaît à soi comme une figure davantage que comme un sujet réel. La victoire s'envisage alors comme une victoire sur la figure projetée sur l'autre. Le conflit apparaît donc sous la forme d'un leurre auquel toutes les parties semblent croire. Mais le véritable conflit engage davantage toutes ces parties contre elles-mêmes que les unes contre les autres, puisqu'elles sont toutes le produit de ce conflit né de ce double modèle.

C. Contrastes et contradictions de la situation départementale

Le statut départemental actuel consiste à appliquer une identité législative et administrative avec la Métropole, tout en permettant des aménagements pour prendre en compte certaines spécificités propres au territoire. Il s'agit donc d'appliquer les lois en vigueur en Métropole, selon les principes républicains d'égalité et d'indistinction, tout en introduisant un droit à l'arbitraire pour pallier aux inadéquations engendrées. Ce modèle s'inscrit dans la continuité du processus initié par Louis XIV qui fut le premier à formuler un cadre juridique et institutionnel régissant la société guadeloupéenne. Louis XIV y a mené une politique d'encouragement au peuplement de l'archipel par l'envoi d'engagés métropolitains sous contrat et a favorisé l'émergence d'une aristocratie antillaise par le biais d'alliances avec l'aristocratie métropolitaine. De plus, il a mis en place la législation de « l'exclusif colonial », interdisant aux colonies tout commerce avec des agents étrangers. Le commerce devait se faire uniquement avec la Métropole par l'intermédiaire de négociants. Les colonies produisaient des richesses pour celle-ci et constituaient un marché d'exportation pour la production métropolitaine (Butel, 2007). Ceci lui a permis de renforcer son pouvoir sur ces territoires et de créer une situation de dépendance économique et politique durable. L'esprit de cette législation est toujours en vigueur, normalisé par le statut de département-région. Ainsi la départementalisation constitue moins une rupture de l'ordre colonial que son aboutissement.

Ce statut apparaît au sein de la population comme le plus sûr moyen de développer l'archipel, c'est-à-dire de bénéficier des aspects jugés positifs des modes de vie français. L'école gratuite et obligatoire pour tous, la stabilité politique et le système démocratique, l'accès aux styles de vie et aux modèles de consommation occidentaux et une monnaie forte ont été rendus possibles dans le cadre de la départementalisation. L'extension du système social et de santé français, si elle a été difficilement obtenue, a tout de même été acquise par ce biais. Cela étant, ce modèle est de plus en plus remis en question de toutes parts à mesure que certains effets négatifs se font sentir, même si les partis politiques départementalistes concentrent une écrasante majorité d'électeurs. Le chômage endémique, la pollution croissante, la « bétonnisation [151]» de l'archipel, la dépendance économique, l'absence de protectionnisme économique et foncier et la déréalisation ressentie comptent parmi les griefs les plus récurrents formulés à l'encontre de ce modèle. Cette déréalisation se manifeste notamment par le fait qu'une partie importante de la population se sent dessaisie du pouvoir de décision, d'organisation et d'action politique et sociale. Ce modèle engendre une nébuleuse de contrastes dans la société et dans l'aménagement du territoire à l'image du campus de Fouillole.

Ce campus est situé juste à côté de la marina de Pointe-à-Pitre, il a récemment été partiellement rénové et offre aux étudiants et universitaires une vue imprenable sur la baie de Pointe-à-Pitre. La marina accueille des bateaux de plaisance. Elle comprend un ensemble de constructions sur un ou plusieurs étages entourant le port. Ils abritent des logements résidentiels et comprennent de nombreux restaurants et cafés. La ballade sur le port y étant très courte, cette marina est fréquentée essentiellement pour ces deux types d'activité. Ces restaurants s'adressent essentiellement aux amateurs de cuisine métropolitaine. C'est un lieu touristique qui accueille l'arrivée de la Route du rhum[152] quand celle-ci a lieu et différentes activités nautiques. Ces plaisanciers sont essentiellement métropolitains et touristes *locaux* ou non. Les serveurs et serveuses sont en grande partie « blancs » et/ou Métropolitains. Mais ce lieu attire une grande diversité de personnes. C'est une petite station balnéaire urbanisée et plus ou moins standardisée dans sa conception et sa construction. En dehors des activités nautiques, ce lieu est fréquenté pour les terrasses de cafés et restaurants qu'il abrite. Les

[151] C'est une expression employée pour dénoncer l'urbanisation massive, jugée parfois excessive et « sauvage », c'est-à-dire rendue possible en partie grâce au contournement de la législation. Cette « bétonnisation » est à la fois le fait de constructeurs privés, d'habitats ou de commerces, mais aussi publics. Le système foncier et fiscal en vigueur participe pleinement de ce phénomène. La zone commerciale de Jarry, au Lamentin, est construite en grande partie sur une mangrove asséchée, empêchant l'eau de pluie de s'écouler vers la mer et entraînant des inondations dans des zones jusqu'alors préservées de ce phénomène. En Grande-Terre, de nombreuses maisons particulières sont construites sur des plateaux creusés dans les mornes, sans tenir compte de l'écoulement des eaux de pluie, ce qui dévie l'eau des ravines et cause régulièrement des problèmes d'absorption d'eau par la mangrove.

[152] La Route du rhum est une course de bateaux qui part de Bretagne et arrive sur cette marina, elle n'a pas lieu tous les ans. Les participants viennent de différents pays, et rares sont les Guadeloupéens qui y participent, même s'ils sont présents dans les festivités qui l'entourent.

consommations et les repas y sont un peu plus chers qu'en d'autres endroits, mais ce ne sont pas les plus chers non plus. Autour de ce premier espace, se trouve, d'un côté, un petit quartier résidentiel, et de l'autre, le campus universitaire de Fouilliole.

Ce petit quartier d'habitation est construit à flanc de morne. Il donne sur la baie de Pointe-à-Pitre, sur la côte est de la Basse-Terre, la côte sud de la Grande-Terre et sur les îles et îlets à portée de vue, en sortant de la ville en direction du Gosier. Il est englobé dans une bande urbaine fort hétéroclite entre le bord de mer et la route reliant les deux agglomérations. Ce quartier comprend des appartements résidentiels, des villas, des gîtes touristiques et des petits hôtels. La plupart de ces logements ont vu sur la mer et certains comportent des piscines. Les terrains et constructions sont relativement petits et rapprochés. Le campus jouxte cette marina du côté de Pointe-à-Pitre, le côté opposé. On peut y accéder par la marina, le même segment de route dessert les deux lieux. Mais son entrée principale se situe de l'autre côté, sur la route reliant les deux agglomérations. Cette route sépare le campus d'un quartier populaire des Abymes construit à flanc de morne.

Ce quartier constitue un *lakou*, un ensemble hétérogène de petites cases faites de bois et de tôles, ne comprenant la plupart du temps qu'une pièce ou deux et construites dans une extrême promiscuité les unes des autres. La plupart sont peintes de couleurs claires et/ou vives. Certaines sont plus spacieuses. Les maisons se construisent souvent au fur et à mesure du temps en Guadeloupe, certaines pièces sont ajoutées, reconstruites, modifiées ou réaménagées au fil des années. Ces maisons comportent un aspect évolutif. Des allées principales desservent d'autres allées plus étroites donnant accès aux maisons. Ces allées secondaires ne dépassent souvent pas 1,5 mètre de large et forment des labyrinthes davantage que des ruelles. Certaines sont bétonnées et d'autres sont recouvertes de gravier et de terre battue. Ce quartier s'apparente plus à un bidonville qu'à un quartier d'habitation *formel*. Cet ensemble d'habitats se situe dans la continuité des faubourgs de Pointe-à-Pitre qui occupent les deux côtés de la route avant le campus. Il forme un angle délimité par la route de la sortie du bourg de Pointe-à-Pitre et le périphérique traversant la ville sans y entrer. Ces deux accès se rejoignent en un rond-point desservant ce quartier, le campus, la marina, le quartier résidentiel qui le jouxte et la route du Gosier.

Ce contraste entre ce quartier et la marina qui se situe à quelques centaines de mètres, place le campus dans un endroit-frontière. Des travaux coûteux ont été effectués ces dernières années pour rénover partiellement ce campus, les bâtiments anciens sont vétustes. Des amphithéâtres ont été rénovés, des espaces extérieurs ont été aménagés surplombant la baie et la bibliothèque a été entièrement refaite. Celle-ci comporte dorénavant une immense baie vitrée sur tout un côté, dégageant une vue sur la mer visible depuis la salle de lecture. Ce campus comprend plusieurs

installations sportives : un gymnase, une grande étendue de gazon permettant la pratique de sports de plein air et un accès à la mer pour les petites embarcations. Le site n'est pas très étendu mais pourtant spacieux, il recouvre un morne et une partie de plaine. Il ne comprend pas de véritables clôtures et plusieurs étudiants se sont faits racketter et voler du matériel informatique alors qu'ils étaient en cours ou dans les espaces extérieurs. Pendant mon terrain, les médias ont fait état de ces agressions d'étudiants et de leurs revendications de clôturer et de limiter l'accès au campus, ce qui n'était pas initialement prévu dans le budget de rénovation. Cet exemple fait apparaître des contrastes manifestes.

D'un côté il y a la marina, un espace aménagé et conçu autour d'activités économiques et touristiques ; de l'autre, un conglomérat d'habitats cloisonné entre divers aménagements récents, sans avoir fait l'objet de réorganisation globale ou d'aménagement urbain depuis lors. Entre les deux, se situe le campus de Fouillole qui, par les travaux récents qui y sont effectués, tend à se rapprocher du style de la marina mais comporte en son sein des éléments se rapprochant de ces deux espaces. Cet endroit-frontière reflète l'incohérence de l'hétérogénéité qui l'entoure. Le développement économique et urbain de l'archipel prend parfois des allures de mal-développement et accentue les contrastes entre les territoires qui bénéficient de la hausse du niveau de vie générée, et ceux qui n'en bénéficient pas.

La zone du Raizet, aux Abymes, obéit à la même logique. Le Raizet s'étend sur la gauche de la route en allant de Pointe-à-Pitre aux Abymes. C'est un immense espace situé entre une zone commerciale et la mangrove, et entre l'aéroport et des faubourgs de Pointe-à-Pitre. Cette zone comporte de nombreux immeubles datant des années 1960 ou 1970, délabrés, exposés en plein soleil et climatisés. Ce sont des HLM (Habitats à Loyers Modérés). La végétation, pourtant dense dans la mangrove, y est très rare. Il y a très peu de commerces dans cette zone puisqu'il y en a beaucoup le long de la route reliant les deux agglomérations (le Raizet et Petit-Pérou). Il y a tout de même des boîtes de nuit entre cette route et ce quartier et quelques bars et restaurants à l'entrée de cette zone d'immeubles. Le Raizet a été construit sur des marais asséchés en bordure de zone urbaine. Il débouche donc, sur tout un côté, sur la mangrove qui n'a pas été aménagée. En face, sur le même côté de la route, mais sans accès direct, se trouve l'aéroport du Raizet. Entre les deux, se trouvent les ruines de l'ancien aéroport et des bureaux de l'organisme de météorologie. Ce quartier résidentiel, pourtant relativement étendu, forme un cul-de-sac, on y entre parce que l'on a quelque chose à y faire, mais il ne constitue pas un passage pour arriver en un autre lieu. L'aéroport du Raizet est le seul de la Guadeloupe, il concentre donc un fort trafic aérien. Il est relativement petit mais a été refait il y a quelques années. Ce bâtiment est très spacieux, très lumineux et fonctionnel. Il se situe près du pont

reliant les Abymes et Baie-Mahault, situées sur deux îles distinctes, sur une partie asséchée et déboisée de la mangrove. Plus récemment, un projet a été adopté pour construire un grand centre commercial, des hôtels et des salles de conférence et de réception, dans le but de répondre aux besoins des voyageurs professionnels en transit ou en séjour. L'emplacement de ce grand complexe a été prévu derrière le regroupement des agences de location de véhicules, du côté du quartier d'habitation du Raizet, sans accès reliant ces deux endroits. Le chantier a déjà commencé sur la mangrove, le sol y a été stabilisé en ajoutant de la terre venue de la Basse-Terre. Pour ce qui est du centre commercial, Milénis, le plus important centre commercial de la Grande-Terre, se situe à environ trois kilomètres de l'aéroport en empruntant la route. Ce centre commercial jouxte les pistes d'atterrissage. L'objectif de ce grand chantier est de favoriser le trafic aérien en garantissant un confort aux voyageurs en transit et aux déplacements de professionnels. Cela étant, à mesure que cet aéroport s'agrandit, se développe pour favoriser le tourisme, le quartier résidentiel du Raizet s'assimile à une zone *oubliée*. Aucun projet d'urbanisme n'y a été mené depuis des décennies et sa position de cul-de-sac, sans activité culturelle et économique au regard de l'importante population qui y est concentrée, le rapproche de ce que l'on pourrait appeler en Métropole, une « cité dortoir ». Là encore, l'écart se creuse entre les zones bénéficiant de projets de développement économique, en l'occurrence orientées vers le tourisme, et celles qui n'en bénéficient pas et qui, dans ce cas, concernent l'habitat de la population locale.

En parcourant la Guadeloupe, ce qui est remarquable, à première vue, se sont les différences béantes entre les habitats des populations les plus aisées et ceux des plus démunis, traduisant des écarts considérables entre les couches de populations. Ces inégalités s'inscrivent dans une répartition socioculturelle du territoire.

Le quartier de Zamia à Pointe à Pitre se situe entre la gare routière desservant l'est de la Grande Terre et le campus de Fouillole. Ce quartier s'arrête bien avant le campus et jouxte celui, décrit plus haut, qui lui fait face. Zamia est un exemple parmi d'autres de quartier résidentiel organisé selon le qualificatif de « secteur ghettoïsé » présenté par Nicolas Rey (2001 : 158-159). Il identifie une hiérarchie pour classer les « zones ghettoïsées », de la « zone en voie de ghettoïsation » au ghetto selon quelques critères principaux, comme « la présence de dealers dans les ruelles », « la « souplesse » ou la fermeté des dealers autorisant ou non l'accès à la zone », « la violence qui règne dans le secteur », « la « dureté des drogues vendues et « la précarité des occupants ». Ce quartier comporte deux rues principales à sens unique, reliant la gare routière au quartier suivant, l'une d'elles

dessert ensuite une multitude de rues secondaires desservant des ruelles et des habitations. Pour sortir de Pointe-à-Pitre en venant du port de la Darse et de la place de la Victoire et en direction du campus, de la marina et du Gosier, il est impératif de longer ce quartier. Les deux rues se rejoignent pour n'en former plus qu'une, débouchant sur le quartier de Fouillole.

La première rue, la plus proche du bord de mer, est bordée d'un côté par des immeubles en construction ayant vue sur la mer, et de l'autre, par des petits commerces puis par des bars devant lesquels des prostituées attendent des clients sur des fauteuils de jardin blancs en plastique, tout en discutant entre elles. Celles-ci sont réputées pour être des Dominicaines et Haïtiennes. La plupart sont immigrées et lorsque l'on passe devant, le créole et l'espagnol se mélangent aux musiques diffusés par les bars. Elles sont généralement bien en chair, portent des vêtements très moulants et peu couvrants et des bijoux fantaisie brillants et imposants.

La seconde rue principale, se trouvant derrière celle-ci, abrite quelques prostituées du côté où les deux rues se rejoignent. Le reste de cette rue est occupé par de jeunes dealers, proposant du cannabis conditionné en petits sachets, de la cocaïne, du crack, et probablement d'autres substances illicites. Ceux-ci forment des groupes de cinq à dix personnes, selon le modèle du *bik*[153]. Ils gardent leurs vélos et scooters auprès d'eux, lorsqu'ils sont véhiculés. Ils portent généralement des *locks* ou des cheveux très courts, des casquettes américaines, de larges tee-shirts aux couleurs vives ou des filets[154], des shorts longs et larges et des tongs ou des baskets. La plupart portent également des bijoux en or imposants (chaînes et pendentifs, bracelets, bagues), des boucles d'oreille en imitation diamant, et/ou, plus rarement, des bijoux en argent et acier. Leur style vestimentaire correspond à celui exhibé dans les clips de *gangsta rap* et de dancehall. Cette rue donne sur un ensemble de petites rues perpendiculaires, entrant dans le cœur du quartier de Zamia. Celles-ci sont, pour la plupart, en terre battue et desservent des ruelles, également en terre battue, formant des labyrinthes entre les maisons et n'excédant pas un mètre de large pour certaines. Les seules maisons construites en dur se trouvent à l'entrée du quartier, le long de ces deux rues principales. Le reste sont des constructions en tôle et en bois ne dépassant que rarement les 10 m².

C'est un endroit où ne pénètrent que les personnes qui y résident, celles qui viennent rendre visite à quelqu'un de particulier, ou accompagnées d'un résident, ce qui fut mon cas. Aux entrées principales, des petits groupes de jeunes résidents jettent un œil sur les allées et venues des personnes. Si les trafics de toutes sortes (recels, vente de drogues, d'armes, prostitution, etc.) se font

[153] Un *bik* est un lieu au bord d'une route, d'une rue, sur une place, etc. où des personnes issues du même voisinage se regroupent quotidiennement pour discuter, passer du temps, prendre l'air ou s'adonner à des trafics. Ce sont les hommes qui se regroupent ainsi par classe d'âge, essentiellement les jeunes et les personnes âgées. C'est un lieu dans l'espace public où l'on retrouve toujours à peu près les mêmes personnes, à peu près aux mêmes heures, de façon habituelle.

[154] Un filet est un maillot de corps en mailles très espacées, ressemblant aux filets de pêche d'où il tire son nom. A l'origine c'est un sous-vêtement masculin permettant de laisser passer l'air entre le corps et une chemise ou un tee-shirt. Il est souvent porté dans les Caraïbes comme un débardeur. Il en existe de toutes les couleurs.

dans une relative discrétion, c'est que la police n'y pénètre que rarement, notamment en raison de la configuration du lieu dans lequel il est inutile de poursuivre un résident. Une personne étrangère au quartier se perdrait facilement dans les passages étroits et désordonnés qui se faufilent entre les maisons. De temps en temps, la police effectue des descentes et trouve inévitablement des armes, du cannabis, de la cocaïne, du crack et/ou des objets volés. Mais il n'y a jamais d'intervention policière concernant la prostitution, trafic qui se fait au vu et au su de tout le monde. Cela semble toléré. On trouve dans ce quartier toutes sortes d'habitants pauvres, mais aucun « Blanc », et aucun Métropolitain toutes couleurs confondues. Ce sont en grande majorité des Guadeloupéens natifs et migrants caribéens, c'est pourquoi je n'ai pas entendu parler français dans cet endroit, et le créole que j'ai entendu était très peu empreint de français.

Parallèlement à cela, dans les hauteurs de Baie-Mahault, derrière le vélodrome dans le quartier de Convenance, de somptueuses villas sont érigées en quartiers sécurisés par la vigilance des habitants et de hauts murs électrifiés. Ici, vivent des Métropolitains et quelques rares natifs Guadeloupéens dont les ressources économiques leur permettent de faire construire de grandes villas créoles, souvent avec piscines. Comme dans le précédent quartier, les habitants regardent d'un œil suspicieux toute personne qui n'y réside pas, surtout quand celle-ci ne correspond pas aux codes des résidents. C'est d'ailleurs dans l'une de ces villas appartenant à des Métropolitains que j'avais rencontré, en 2007, un couple, leurs voisins, des natifs de la Guadeloupe qui devaient avoir entre 40 et 50 ans. Ils étaient *chaben* très clairs de peau avec les yeux clairs, la femme les avait bleus et l'homme couleur noisette. Malgré le fait qu'ils aient passé leur vie en Guadeloupe, ils ne parlaient pas le créole et ne le comprenaient pas vraiment, ce qui, en Guadeloupe est quelque chose d'extraordinaire. Je les avaient ensuite revus à l'inauguration d'un cabinet médical à Petit-Bourg, appartenant à un *Béké* présentée précédemment[155]. Le couple de Métropolitains était installé en Guadeloupe depuis une vingtaine d'années. L'homme était médecin généraliste aux Abymes, et la femme, retraitée. Chez eux, j'ai entendu parler exclusivement en français. Ils m'ont dit comprendre le créole, mais ne pas l'utiliser.

J'ai eu l'occasion de me rendre dans ce quartier durant ce terrain, la cousine d'un ami y résidant. Celle-ci, guadeloupéenne, est très claire de peau, à tel point qu'elle est souvent considérée comme une saintoise[156]. Cette femme possède une villa, moins somptueuse que les Métropolitains chez qui je me suis rendue, habitants à l'autre bout de la rue. Je l'ai rencontrée plusieurs fois au cours de mon séjour par le biais d'un réseau de relations commun. Ces personnes étaient en grande partie

[155] Cf. Première partie, chap. III, A.

[156] Les habitants des Saintes sont généralement assez clairs de peau. Ils vivent relativement isolés et se sont moins mélangés au reste de la population guadeloupéenne au cours de l'histoire.

des Guadeloupéen(e)s ayant séjourné longtemps en Métropole et dont les compagnes ou compagnons étaient, pour la plupart, métropolitain(e)s. Si elle parle bien le créole, les contextes dans lesquels nous nous sommes rencontrées donnaient la prévalence au français. Je me suis rendue plusieurs fois chez elle, et systématiquement, les voisins nous observaient d'un œil suspicieux lorsque nous passions en voiture et nous garions devant sa villa, sans pour autant nous dire bonjour quand nous les saluions. Précisons que je m'y rendue à chaque fois dans une petite voiture bon marché, accompagnée d'un homme de moins de trente ans qui n'était pas « blanc », très grand avec une carrure imposante. Nous nous rendions généralement avant ou après une baignade à la plage ou à la rivière et portions donc des tenues décontractées, si l'on peut dire. Les regards du voisinage étaient donc plus inquisiteurs que lorsque je me rendais chez le couple de Métropolitains dans un grand quatre-quatre bien entretenu, accompagnée d'un homme d'une cinquantaine d'année et vêtus de façon plus soignée et sophistiquée.

Ces deux exemples ne sont pas isolés, ils présentent deux extrêmes de la réalité des agglomérations urbaines. Depuis une quinzaine d'années, des ensembles résidentiels se construisent partout et très rapidement sur l'île, sur le même principe d'absence de mixité sociale. En Grande-Terre, particulièrement, se construisent des résidences de *Békés* et Métropolitains très aisés clôturées et dont l'accès est limité aux résidents et personnes en visite, comme celles qui se trouvent en face du golf de Saint-François. Pour y pénétrer, il faut présenter ses papiers au vigile posté à l'entrée et préciser qui l'on vient voir, pour que celui-ci lève la barrière barrant la rue. À Sainte-Rose, comme dans d'autres communes, ce sont des résidences de Métropolitains qui se construisent, parallèlement à des résidences d'autochtones. Dans ces cas, les habitants d'un quartier résidentiel présentent une forte homogénéité culturelle et/ou socio-économique. Ainsi, l'espace est réparti en sous-ensembles constitués d'habitants de positions socio-économiques similaires, au sein d'un ensemble très inégalitaire et hétéroclite. La particularité de ces ensembles sont les pratiques linguistiques que l'on y trouve. Si dans le premier cas, le français est absent de la sphère linguistique des personnes que j'ai rencontrées, dans le deuxième, c'est le créole qui l'est.

Au-delà des contrastes auquel donne lieu cette situation départementale, de nombreuses contradictions peuvent être relevées. Celle-ci donne notamment lieu à des conceptions spatiales, inscrites dans le langage, tout à fait particulières. Le 20 septembre 2011, je me suis rendue dans les locaux de la sécurité sociale de Pointe-à-Pitre. De façon générale, il est très commun de discuter avec ses voisins dans les salles d'attente, surtout lorsque l'attente est longue. J'y ai discuté, en français, avec un jeune homme de Pointe-à-Pitre. La discussion a débuté sur le livre que je lisais à ce moment,

Le discours antillais d'Édouard Glissant. Elle a été entrecoupée par ses commentaires sur les présentateurs du « magazine de la santé » diffusé sans le son sur un écran accroché devant nous, surplombant la salle d'attente. Celui-ci m'a alors dit qu'il n'aimait pas la littérature antillaise et que de toutes façons, il ne lisait pas beaucoup. Je lui ai alors expliqué brièvement que le sujet m'intéressait et que j'avais fait le voyage de Métropole pour étudier la culture guadeloupéenne, ce à quoi il m'a répondu d'un air amusé : *Venir de France, c'est pas voyager !* Dans une telle conception, l'idée de distance géographique et/ou culturelle est abolie, la Guadeloupe est pensée dans la continuité directe de la France. Puis, comme il s'intéressait malgré tout à ce livre, la discussion s'est orientée sur le modèle départemental, auquel faisait allusion le passage que je lisais. Lorsque j'ai évoqué certaines continuités entre le modèle colonial et le modèle départemental, son ton est devenu plus virulent en formulant la réfutation suivante : *On n'est plus une colonie, on est un département !* Je lui ai alors répondu ce qui constitue une objection classique à cette affirmation, à savoir que les décisions majeures continuent à se prendre à Paris, ce à quoi il m'a répondu : *Il ne faut surtout pas que les Guadeloupéens puissent prendre des décisions pour eux-mêmes, ça serait une catastrophe !... Bien sûr il faudrait que les jeunes s'intéressent à la politique, il faudrait que des comités dans des sections s'organisent pour que les gens parlent de leurs problèmes, de leurs idées et que ça remonte, il faudrait que ça aille dans ce sens-là*[157].

Ici nous avons bien une critique de la verticalité du pouvoir politique, du fait que celui-ci s'exerce de haut en bas, mais subsiste une vision paternaliste du pouvoir, nous reviendrons sur ce point. La volonté d'intégration à l'espace politique français est telle, que la distance géographique et/ou culturelle est évacuée, niée.

Le 5 février 2011 j'avais rendez-vous au Moule, sur la côte est de la Grande-Terre avec une anthropologue guadeloupéenne. Lorsque je lui ai dit que je venais de Métropole, celle-ci m'a reprise en ces termes : *on ne dit pas Métropole mais France hexagonale, la Guadeloupe n'est plus une colonie c'est une Région ultra-périphérique*[158]. Le terme « Métropole » renvoie tout autant au vocabulaire colonial qu'à l'idée de centre. C'est par ailleurs le terme privilégié dans le vocabulaire courant, comme celui de « France » pour désigner l'espace représenté sur les cartes de géographie ou de la météo lorsqu'il est question de la France, c'est-à-dire la France « continentale » et la Corse. Le terme « France hexagonale » est apparu récemment. Il n'est pas courant, même dans la sphère politique et est davantage utilisé dans la sphère médiatique. L'attachement à l'emploi du vocabulaire

[157] Nous avons discuté en français et en créole.

[158] Notre discussion s'est déroulée en français.

juridique en cours révèle une volonté d'inscrire dans le langage, une rupture juridique et relationnelle entre la France et ses DOM. Le glissement de vocabulaire de « Métropole » à « France hexagonale » expulse dans la sphère extra-linguistique la notion de centre, qui reste pourtant présente dans son corollaire, « Région ultra-périphérique ». Ce dernier est le terme juridique en vigueur au sein de l'Union Européenne, il renvoie donc à l'Europe et non directement à la France. Le terme « France » renvoie au lointain, à l'ailleurs, à *autre* chose, tandis que « Métropole » fait plutôt référence à une idée de centre, certes éloigné, mais correspondant à ses corollaires « ultra-périphérie » et « outre-mer ». Cependant, le terme « Métropole » renvoie aussi à une idée de centre dominant, de « *Maîtropole* ». Cette idée semble pourtant insidieusement suggérée dans les expressions d' « ultra-périphérie » et d' « outre-mer ». La première dénote une position plus éloignée du centre qu'une simple périphérie, et par conséquent, dans un État fortement centralisé, plus subordonné au centre. La seconde – « outre-mer » – est issue du vocabulaire royal puis impérial, donc colonial, faisant référence à un ailleurs conquis, lointain et exotique, mêlant dans une indistinction géographique et culturelle les *restes* de l'Empire colonial dispersés dans tous les océans. Cette problématique de la mise en mots de la relation entre ces territoires exprime le fait que les représentations qui entourent les relations entre ces territoires demeurent troubles et ambiguës.

Parallèlement à cela, depuis quelques années nous assistons à un glissement de vocabulaire. Le terme « Européen » tend à devenir la forme politiquement correcte pour signifier « Blanc » quelques temps après l'intégration européenne. Cette forme langagière semble inspirée de l'esprit antiraciste français des années 1980. Cela ne permet pas d'abolir ou de déconstruire les séparations ou discontinuités imaginées entre les Hommes, mais permet de les mettre en évidence sans avoir à les nommer explicitement. Étant donné que cette appellation est plutôt utilisée par des personnes qui ne se rangent pas elles-mêmes dans cette catégorie, le qualificatif « européen » renvoie à un autre. De plus, ce glissement de vocabulaire se construit grâce à la relation imaginée entre une « race » et une origine géographique et/ou culturelle. Il y a là encore, une relation trouble entre des caractères biologiques et des qualités géographiques, sociales, culturelles ou même politiques. L'intégration politique permet relativement de penser le Français ou le Métropolitain hors du « Blanc ». Mais la séparation idéelle reste et se déplace sur l'Européen, parallèlement au développement de discours remettant en question les bienfaits de l'intégration européenne de la Guadeloupe. Ce bref détour par les pratiques langagières liées aux représentations de l'espace, souligne la confusion à laquelle donne lieu ce statut particulier.

C'est un statut flou, qui n'est pas clair pour un non-spécialiste des questions juridico-administratives, notamment au sujet de la répartition des compétences entre les différents acteurs. Il y a intégration des individus-citoyens, mais pas celle d'un peuple, d'une entité culturelle. Selon la Constitution, la France est un état uni-national, et la République est une est indivisible. Pourtant la diversité des statuts en vigueur sur les territoires extra-métropolitains, renvoie à une certaine flexibilité du champ des possibles. Le statut de DOM favorise les situations ambiguës, alliant revendications égalitaristes (identité juridique) et revendications particularistes (différenciation culturelle). Ce statut juridique comporte une nébuleuse de contradictions liées à l'extension d'un modèle politico-administratif dans une société structurée autrement. Les représentations de l'État-providence perdurent parallèlement à un désengagement progressif de celui-ci et un accroissement du pouvoir des collectivités locales. Les départementalistes de droite comme de gauche usent abondamment du double registre de la promotion de l'universalisme républicain et de la défense des particularités. Le statut départemental n'est plus aujourd'hui, une simple assimilation politico-institutionnelle et culturelle, de nombreux aménagements et réinventions culturelles ont cours (Reno, 1997 (b)). Ceci donne lieu à une intégration de l'arbitraire au sein du fonctionnement de la République, ce qui ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés.

Le modèle départemental sous-tend une vision particulière du corps social. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de cette recherche, le système et le processus de l'assimilation s'inscrivent dans la lignée du colonialisme, cette occupation de l'espace mental d'un autre. Pour Robert Jaulin lorsque celui-ci a commencé à développer son concept d' « ethnocide », les décolonisations, et en l'occurrence la départementalisation, ont consisté à la prise en charge de la structure coloniale par les colonisés *« ou ceux de ses membres qui sont les plus expulsés d'eux-mêmes »* renforçant ainsi les traits fondamentaux de la structure coloniale (1984 : 920-921). Rappelant fidèlement ce que F. Fanon avançait dans *Les damnés de la terre*, les colonisés se seraient approprié les institutions et les structures sociales du colonisateur, accélérant ainsi le processus d'assimilation par le biais de ses institutions. Aujourd'hui les Guadeloupéens ont adopté l'école républicaine française, son système politique et juridique, sa langue et une multitude de traits culturels français, sans pour autant les avoir faits siens. Une multitude d'éléments culturels ont été adoptés sans pour autant cesser d'être attribués à l'autre. En situation de post-colonisation, la domination politique et culturelle est passée des mains du colon à celles des anciens colonisés qui ont le mieux intégré son système, produisant un phénomène d' *« autodomination » (Affergan, 1983, 1997).*

Ce paradigme du contact culturel développé par Fanon puis Jaulin semble présupposer la préexistence d'une entité culturelle entrant en contact. Si R. Jaulin parle de *« destruction d'une civilisation » (1984 : 913)* pour définir son concept d' *« ethnocide »*, F. Fanon parle de *« déculturation »* et d' *« aliénation » (1970).* L'un comme l'autre traitent d'entités culturelles antérieures à la situation de contact. De plus, ils ne mettent pas suffisamment en avant la réactivité du dominé dans la gestion du contact culturel. C'est la raison pour laquelle le terme d' *« autodomination » (Affergan, 1983, 1997)* me semble plus approprié, même si cela se fait selon les critères de l'autre. Tout ce qui est approprié, modifié et interprété prend une place secondaire dans le développement de leurs théories, mais c'est aussi là la force de leurs raisonnements. La langue créole tient une place secondaire dans la société guadeloupéenne et a été intégrée à l'école avec parcimonie. C'est la langue maternelle, la langue de l'identité, mais c'est le français qui est de rigueur dans les situations formelles. Les enseignements scolaires prenant en compte les spécificités culturelles, historiques, géographiques ou climatiques constituent des enseignements annexes, tributaires de la liberté pédagogique des enseignants. L'économie parallèle qui est le produit de la culture est trop peu étudiée et jamais prise en compte, ou presque, lorsque l'on parle de l'économie de la Guadeloupe. De manière plus générale, les productions culturelles sont souvent reléguées au rang de folklore, à l'image du *gwoka* qui n'a été approprié par la majorité comme un emblème identitaire qu'au prix de sa folklorisation. En ce sens les créations culturelles guadeloupéennes ont longtemps, et le sont encore pour la plupart, été considérées dans et au dehors de la société guadeloupéenne, comme secondaires. Le paradigme mettant en évidence l'acculturation en situation de domination reste donc pertinent pour aborder la réalité départementale de la Guadeloupe, car s'il n'y a pas d'entité culturelle préexistante au contact culturel, c'est la négation de l'autre, sa non-reconnaissance en tant qu'altérité autonome qui est à la base du modèle. Il permet de comprendre ce qui est en jeu dans le processus d'assimilation politico-culturelle à la République française.

Le modèle départemental ne remet pas en question les prolongements du colonialisme, il semble au contraire, par ses influences évolutionnistes, conforter l'idée d'une *mission civilisatrice*, offrant l'image d'une politique de colonisation assimilationniste aboutie. Et ce, d'autant plus que certains des symboles du pouvoir colonial perdurent. Selon la brochure des Journées Européennes du Patrimoine de 2010, la résidence principale du Préfet est une immense habitation coloniale entourée d'un parc arboré à Saint-Claude (Basse-Terre). Anciennement pavillon du colonel du Camp-Jacob (camp militaire de l'époque coloniale aujourd'hui bâtiment de l'université Antilles-Guyane), cette demeure a été agrandie avant de devenir la résidence d'été du Gouverneur. C'est en 1951 qu'elle est

devenue la résidence du Préfet[159]. Le bâtiment accueillant la Préfecture de Basse-Terre depuis 1946, construit au cœur de la ville, est l'ancien palais du Gouverneur, construit en 1933 pour accueillir la résidence du Gouverneur par Ali Tur. Le bâtiment a été modifié plusieurs fois depuis, mais a gardé son aspect général de maison coloniale. Ali Tur était un architecte du Ministère des Colonies, il construisit plus de 80 bâtiments publics dans l'archipel dont les palais de justice, l'Hôtel du Département, la Préfecture, la Chambre de commerce, plusieurs hôpitaux, écoles et collèges, des bureaux de poste, de nombreuses églises, etc. La marque de cet architecte colonial est très présente dans le paysage de l'archipel. Les structures (bâtiments) sont restées tout en subissant certaines « modifications de façade », pour reprendre l'expression de J. Mérion, seuls les acteurs qui les occupent ont changé.

La République a remporté l'adhésion de la population sur ses principes, mais ses institutions n'ont permis ni de transformer la structure profondément inégalitaire de la société, ni de diminuer les dynamiques de divisions et d'adversités au sein de cette société. La République n'a pas permis l'émergence d'un *nous* pacifié par intégration des différences. Dans la problématique du conflit qui nous intéresse ici, la départementalisation a consisté à mettre en latence le conflit et à brouiller la configuration de ses paramètres. L'éclatement du conflit a été évité, mais celui-ci se prolonge. La menace de disparition et le sentiment de déréalisation se sont accrus, mais les parties en conflit pendant la période coloniale ont disparu. Il y a eu une tentative de fusion, ou plutôt de dissolution dans un ensemble plus vaste englobant toutes les parties anciennement en conflit, sans disparition de l'objet de discorde, ce qui a entraîné un nouveau point de discorde qui ne porte plus seulement sur la relation entre dominants et dominés comme c'était le cas avant la départementalisation. La menace de l'absorption par l'autre dominant s'est accrue, mais un nouveau point de discorde est apparu concernant aujourd'hui l'incohérence du modèle de société, c'est aussi un conflit avec soi-même. Ce conflit est est né d'un double modèle basé sur la reconnaissance des individus et la négation du collectif, sur l'indistinction républicaine et l'arbitraire comme moyen d'ajustement, et tout autant centré sur l'ici que sur l'ailleurs, concourant à produire des sujets hors d'eux-mêmes.

II. Pouvoir et changement social

[159] La brochure date ce déplacement en 1946, mais le site internet des Journées Européennes du Patrimoine 2012 date l'arrivée de la Préfecture dans ces locaux en 1951.

Mon entretien avec JM a eu lieu lors de mon enquête préliminaire. Je lui avais alors demandé quelles étaient les représentations de la République en Guadeloupe permettant d'allier revendications républicaines et revendications particularistes. La Constitution présentant la République comme une-nationale et indivisible, les revendications particularistes me semblaient alors entrer en contradiction avec cette déclaration. Celui-ci m'avait répondu :

« D'abord je conteste cela, parce que les particularismes existent. Il existe un particularisme corse qui se traduit par un statut spécifique, la particularité de la Nouvelle-Calédonie, ils ont un Roi au sein de la République, depuis les accords Matignon, vous savez, ce que l'on appelle les droits des pays concurrencent les lois de la République. Donc c'est vrai qu'il y a un principe d'unité et d'indivisibilité de la République, qui est la conception française de la République. Mais je veux dire que bon, depuis les années 70 avec la poussée d'une part, des mouvements régionalistes en France, avec euh, l'incitation européenne joue pour beaucoup aussi là-dedans, l'Europe des régions est une revendication. Et cette Europe-là a beaucoup de succès dans certains pays, bon les land [*länder*] allemands, les peuples allemands sont européens et présentent des particularités beaucoup plus marquées, je ne parle pas de l'Espagne, je ne parle pas de la Belgique dans l'Europe, bon si vous voulez, avec deux sociétés très marquées, Wallons-Flamands. Donc si vous voulez, pour l'Europe c'est pas un problème, c'est la France qui se pose cette question. Et je crois que d'une part, sous la pression des mouvements régionalistes, et d'autre part sous la pression de l'Europe, de l'Union Européenne, les choses vont dans ce sens. Autre chose, moi je crois que le mouvement de décentralisation va davantage dans le sens d'un réaménagement de la conception républicaine française. […]

Il y a deux façons de poser le problème. Du point de vue guadeloupéen la question ne se pose pas comme un problème de la République française, c'est le problème de la Guadeloupe, c'est le problème de la Guadeloupe dans la France. C'est-à-dire que bon euh, si vous voulez, de Métropole les Antilles sont indéfectiblement liées à la France. C'est pas mon avis, je ne me pose pas la question de savoir si c'est compatible avec la République française, je me dis que bon, pour le moment c'est vrai, juridiquement la Guadeloupe fait partie du territoire français, l'Algérie l'a été aussi. L'Algérie a été un territoire de la France. Alors bon, c'est une façon d'aborder les choses. Alors c'est vrai, aujourd'hui le mouvement indépendantiste est … laminé... alors que dans les années 70-80 il était extrêmement puissant, il correspondait à une demande très forte, mais aujourd'hui ce n'est plus le cas ! Ce n'est plus le cas. Donc le mouvement indépendantiste ne peut pas, dans l'état actuel des choses, il n'est pas porteur de changement(s). On ne compte pas sur lui.

Pour dire les choses très simplement. La population guadeloupéenne n'a pas suffisamment confiance

en elle, mais ça ne veut pas dire pour autant que toutes ces idées de remise en cause des liens entre la Guadeloupe et la France, aujourd'hui, doivent être complètement abandonnées, non ! C'est un discours, à un moment donné on a pensé que la question était définitivement bon, enterrée. Mais est-ce que le peuple est assimilable ? La question que je me pose c'est : est-ce que l'assimilation est tout à fait possible ? Donc il y a deux façons d'appréhender les choses. Ou bien on regarde la situation avec des yeux de Métropolitain français, et effectivement c'est la question de la République française, ou bien on regarde avec des yeux de Guadeloupéen, le Guadeloupéen effectivement, quand il part là-bas, il part en France, donc ça indique le changement, il va en France. »

Cet extrait met en avant deux sortes de décalages, d'une part celui existant entre les principes énoncés de la République et la réalité de son fonctionnement, et d'autre part entre les perspectives Métropolitaines ou françaises et guadeloupéennes sur la question du lien entre ces deux territoires. Dans les faits, il est vrai que la République comprend des territoires aux statuts très variés, comptant des peuples différents et reconnus comme tels en tant que TOM. De plus, l'évolution récente de la Nouvelle-Calédonie introduit une citoyenneté différente de la citoyenneté française, toujours au sein de cette République. Mais la différence de perspective est ce qui retient davantage mon attention.

De par leur histoire, leur langue et le bassin régional dans lequel ils se situent, les Guadeloupéens s'envisagent comme un autre peuple que celui de la France. Comme nous le verrons, ceux-ci font une différence très claire entre identité culturelle et identité politique. Même si l'assimilation culturelle tend à rapprocher la Guadeloupe de la France en termes identitaires, institutionnels, économiques et politico-administratifs, la distinction est opérante, la population guadeloupéenne ne s'est pas totalement confondue à ce jour avec la nation française. C'est ce qui justifie, pour JM, l'intérêt du questionnement du lien entre la Guadeloupe et la France. Mais cette question se pose également dans le modèle départemental, comme le souligne T. Michalon à propos de l'identité juridique alliée à des *« adaptations nécessitées par leur situation particulière » (Constitution de 1958, article 73)* :

> *« Cette notion de situation particulière a été interprétée de manière très restrictive par le Conseil d'État et le Conseil Constitutionnel, soucieux de faire prévaloir le principe d'assimilation. À l'inverse, les élus des DOM – et à un moindre degré leurs opinions – invoquent constamment les spécificités de ces pays à l'appui des demandes, adressées au gouvernement, tendant à obtenir des mesures d'adaptation consistant, d'une manière générale, en un assouplissement des contraintes inhérentes à l'application du droit commun ainsi qu'en un élargissement de la décentralisation au profit de leurs collectivités territoriales. Il existe donc, de*

manière latente, un désaccord entre Paris et les DOM sur l'interprétation de la notion de « situation particulière » (2002 : 424).

Pour ces deux chercheurs, le point de vue guadeloupéen pour le premier, et domien pour le second, privilégie déjà la prise en compte des particularismes sur la stricte identité juridique. Comme nous l'avons vu tout au long de cette recherche, la situation départementale actuelle ne correspond pas à une simple assimilation. Elle se caractérise davantage par une tension permanente entre ces deux orientations contradictoires. Les perspectives de changement social, qui se focalisent bien souvent sur la question statutaire, visent alors à clarifier et à stabiliser la situation mais aussi à équilibrer la relation entre ces deux forces. Elles semblent préoccupées par la résolution de ce double conflit dans la relation à l'autre et la relation à soi-même. La relation à l'autre est marquée par le phénomène de périphérisation de la société, de la culture et des sujets qui les animent et les véhiculent, tandis que la relation à soi-même est problématique du fait de l'incohérence du modèle de société.

A. Perspectives d'appropriation du pouvoir

1) Critique de l'externalité du pouvoir

Le 18 août 2009, le LKP avait organisé un « *liyannaj a pawòl* » à Saint-François dans la section Bien-Désirée, à l'écart du bourg. Cette forme de consultation populaire s'inscrivait dans une série de « *liyannaj a pawòl* » qui dura environ un mois et demi, et se déroulaient plusieurs fois par semaine dans toutes les communes de Guadeloupe. Ces *liyannaj* avaient lieu chez des particuliers, liés au LKP ou à ses membres par amitié, alliance, voisinage ou parenté. Ces personnes ouvraient alors les portes de leurs résidences au public pour l'occasion. J'ai été informée de la tenue de ses réunions par un tract distribué par le LKP et annonçant le programme de cette vaste entreprise de consultation populaire.

Je m'y suis rendue avec P qui ne manqua pas, sur le trajet, de manifester son scepticisme sur les intentions des organisateurs et sur l'intérêt d'une telle réunion. Le rendez-vous était donné vers 20 heures. L'endroit n'était pas évident à trouver pour des personnes extérieures à la commune. Il n'y avait aucune indication sur la route et nous avons plusieurs fois demandé notre chemin. Nous disposions seulement du nom de la section et du nom des personnes organisant la réunion. Ces informations figuraient sur le tract distribué. Lorsque nous sommes arrivés, les organisateurs et

certains participants étaient déjà présents. Un grand portail blanc donnait sur un jardin assez spacieux. Plusieurs voitures garées à l'extérieur du portail et quelques personnes se tenant à l'entrée nous ont permis de trouver la maison. La réunion avait lieu dans un grand garage immédiatement sur la gauche après le portail. Ce garage était en béton brut, il comportait trois murs et un toit en tôle. Il faisait une trentaine de mètres carrés. Un vingtaine de chaises étaient installées en cercle sur plusieurs rangs. Sur le côté gauche deux tables étaient installées côte à côte au milieu des chaises, sur lesquelles se trouvait un vidéo-projecteur. Au fond, un drap blanc était tendu, accroché au plafond. Au fond à droite, il y avait un amplificateur sur lequel se trouvait un micro. Les habitants de la maison nous ont accueillis et restèrent présents jusqu'au début de la réunion. Ils nous ont fourni de l'eau en bouteille et ont disposé quelques pâtés créoles sur une table se trouvant le long d'un mur.

Six hommes, membres du LKP, étaient présents et environ 25 personnes sont venues assister à cette réunion. Certaines sont arrivées tard, d'autres sont parties tôt. P et moi étions les plus jeunes. À l'exception d'une femme d'une trentaine d'années, de deux femmes âgées et de trois enfants, les participants avaient une quarantaine ou cinquantaine d'années. Seules huit femmes étaient présentes, il y avait donc une forte majorité d'hommes. Hormis P et moi, tous les participants habitaient les environs et certains connaissaient les hôtes de cette réunion. Tous étaient habillés en tenue de journée, si l'on peut dire, sans avoir pris de disposition vestimentaire particulière. Les phénotypes des participants allaient du *nèg* au *zendyen*, en passant par le *chaben*, mais aucune personne « blanche » n'était présente. Il y avait des agriculteurs, éleveurs, chefs d'entreprise, auto-entrepreneurs, salariés dans divers domaines d'activité, quelques retraités et une étudiante. Il y avait donc une certaine mixité socioprofessionnelle. À l'exception des organisateurs, un seul homme des participants était syndiqué mais tous avaient participé à certaines manifestations et certains meetings du LKP pendant le mouvement. Il s'agissait donc uniquement de sympathisants du LKP. Bien que cette réunion se soit déroulée chez des particuliers, seules deux ou trois personnes semblaient connaître personnellement les hôtes. Celles-ci ont discuté avec le couple à l'entrée, pendant que les participant arrivaient. Ces hôtes semblaient donc liés au LKP, mais ce n'était pas une réunion de voisinage comme cela se fait pour les meetings en période électorale.

Les organisateurs ont commencé par diffuser un long extrait du documentaire réalisé pendant le mouvement par Brother Jimmy, dans la série « B World Connection ». Celui-ci avait suivi les protagonistes du mouvement pendant toute la mobilisation et avait interrogé un large panel d'acteurs politiques, économiques, sociaux et culturels du territoire, mais aussi de simples citoyens, tout en

cultivant un style partisan. La diffusion dura trois quarts d'heure environ, pendant lesquels des participants continuaient à arriver. L'homme chez qui avait lieu cette réunion a assisté à cette diffusion, ramenant des chaises supplémentaires aux derniers arrivants. Sa compagne surveillait les trois enfants jouant dans le jardin. Ils rentrèrent dans leur maison à la fin de la diffusion.

Lorsque la diffusion cessa, les six organisateurs prirent place autour des deux tables situées sur la gauche, munis de notes, de cahiers et de stylos. Nous avons alors tourné nos chaises, formant un arc de cercle orienté vers eux. Un premier intervenant prit la parole et expliqua le déroulement de ce *liyannaj a pawòl*. L'objet était de consulter directement la population sur plusieurs sujets. Il s'agissait donc théoriquement moins d'informer la population sur le LKP, que de s'informer auprès d'elle. L'ordre du jour, proposé par le meneur de la réunion, se déclinait en trois points :

- Comment les personnes présentes avaient vécu les 44 jours de grève ?

- Comment vivaient-ils depuis ?

- Que faire après cette mobilisation ?

La réunion qui suivit dura plus de trois heures, lorsque nous sommes partis, P et moi, 2 heures et 40 minutes s'étaient écoulées et la discussion du troisième point de l'ordre du jour était bien entamée. Ils ont commencé par annoncer la sortie prochaine d'un document d'une centaine de pages présentant un bilan du mouvement qui serait disponible au siège de l'UGTG. Je n'ai pas pu me procurer ce document parce que je suis rentrée en Métropole avant sa sortie.

Chaque intervention a été écoutée attentivement par les participants. Deux des organisateurs et moi-même prenions des notes. Une personne, membre du LKP, menait la réunion et distribuait la parole. Chaque personne souhaitant intervenir levait la main et attendait son tour. Lorsqu'elles prenaient la parole, les personnes se levaient de manière a être visibles et audibles par tous. Toutes les interventions se sont déroulées en créole, plus ou moins empreintes de français, selon les locuteurs. Les intervenants se sont exprimés calmement. Le rythme de la discussion était assez monotone, chacun prenant le temps de peser ses propos et le soin d'expliquer aux autres son point de vue et sa position. Le premier point a été traité conjointement au deuxième et a occupé l'assemblée pendant plus d'une heure trente. Plusieurs personnes ont ainsi pris la parole sur ces points. Une bonne partie de ces locuteurs ont fait part de leurs interrogations à l'assemblée. Les organisateurs sont restés silencieux jusqu'à ce qu'une question leur soit directement posée, excepté un qui a réaffirmé

l'importance de chaque point de vue et du fait que chacun puisse s'exprimer.

Une dame d'une quarantaine d'années a pris la parole en premier. Elle a affirmé avoir été interpellée par les notions, centrales dans le mouvement, de justice et d'équité. Elle a ainsi eu l'impression d'avoir en face d'eux « des menteurs, des voleurs qui ont été dévoilés ». Elle a cependant objecté le fait que la revendication concernant les 200 € d'augmentation de salaire aurait peut-être éclipsé le reste des revendications.

Le deuxième à prendre la parole était un homme approximativement du même âge. Celui-ci semblait connaître les hôtes de cette réunion lorsque nous sommes arrivés et discutait avec eux. Il a d'abord fait le constat selon lequel « quand on est ensemble, on peut faire beaucoup de choses ». Puis il s'est interrogé sur le *liyannaj*, l'unité du LKP. Celle-ci était-elle uniquement liée aux revendications ou concernait-elle une vision de l'avenir, un projet de société ? Il a également fait part de ses interrogations sur la mobilisation : est-ce que le peuple s'est démobilisé ? A-t-il été suffisamment informé ? A-t-il été déçu du résultat obtenu ? Personne n'a apporté de réponse à ces questions.

Ensuite P a parlé. Il a expliqué avoir passé plusieurs années en France et être revenu s'installer en Guadeloupe le 22 janvier 2009, pendant le mouvement. Selon lui, le point positif de cette grève a été de constater le fait que, malgré la rupture d'approvisionnement, les gens ont continué à vivre et ont consommé local, surmontant leur dépendance vis-à-vis de l'extérieur. C'était, toujours d'après lui, « un mouvement juste ». Les points négatifs soulevés furent la médiatisation excessive du mouvement, lui donnant un élan auquel la population n'était probablement pas suffisamment préparée. Il a ensuite émis la possibilité que le peuple n'ait pas compris que ce système n'était pas bon pour lui, au regard des habitudes de surconsommation qui ont été ré-adoptées immédiatement après la fin de la grève. Finalement, pour lui, rien n'a changé, pas même les habitudes de la population et aucun changement majeur n'a été obtenu. Il s'est ainsi demandé si la grève n'avait été arrêtée trop tôt, s'il n'aurait pas fallu aller jusqu'au bout, et si la population était prête pour ça.

Un homme d'une cinquantaine d'années, chef d'entreprise et père de famille a ensuite pris le relais. Celui-ci a expliqué avoir d'abord été étonné par la diversité des premiers manifestants, ouvriers, chefs d'entreprises, mères de familles, chômeurs, jeunes, étudiants, etc. C'était cela, selon lui, la force du mouvement. Il a ensuite fait la distinction entre les revendications immédiates telles que l'augmentation de 200 € de salaire ou la baisse du prix de l'essence, et les revendications à plus long terme. Selon lui, et c'est là la faiblesse du mouvement, les revendications à plus long terme ont moins marqué les personnes qui se sont mobilisées avec le LKP. Était-ce dû à la communication du

LKP, aux discours médiatiques ou à la population qui n'était pas suffisamment sensibilisée sur ces points ? Sa question est restée en suspend.

La première dame à être intervenue, a repris la parole. Celle-ci a expliqué travailler dans le secteur médical et a souhaité répondre au locuteur précédent. Selon elle, ce mouvement a été l'expression de la souffrance d'un peuple et les 200 € constituent pour certains, « une véritable bouffée d'oxygène ». Aussi, si l'essentiel de ce mouvement se trouvait ailleurs, elle a souligné l'importance, tant symbolique que pratique, de cette revendication des 200 euros supplémentaires.

L'intervenant suivant fut un homme, un peu plus jeune. Celui-ci a affirmé que la population n'était pas suffisamment informée. Selon lui, le peuple « diabolise toujours les syndicats et surtout l'UGTG ». Mais ce sont eux qui ont su informer et exprimer cette souffrance du peuple. Aussi, pensait-il, ce mouvement a peut-être réconcilié la population et ses syndicats et a démontré les vertus de l'organisation collective.

Un homme, aux environs du même âge, s'est ensuite exprimé. Il a déploré le fait que la question politique, pourtant centrale, ait été oblitérée. « Nous sommes plus entrés dans la demande de l'État que dans celle de nous-mêmes ». La question du statut, aurait dû, selon lui, être clairement posée, ce qui n'a pas été le cas, « ça a arrangé l'État », ajouta-t-il.

L'intervenant suivant, un peu plus jeune, a fait une brève intervention, appuyant ce que son prédécesseur avait affirmé et insistant sur le thème de la justice et de la mobilisation intergénérationnelle qui, selon lui, avaient été la force du mouvement.

Une jeune femme d'une trentaine d'années a ensuite pris la parole. Selon elle, « c'était pour les générations futures que les gens étaient dans la rue ». L'encadrement non-guadeloupéen et les problèmes d'accès à la formation et à l'emploi, ont été les facteurs majeurs de sa participation aux manifestations.

Après cette intervention, un organisateur a pris la parole pour encourager ceux qui étaient restés silencieux jusque là. Il a répété que ce que chacun avait à dire était important et que l'objet d'une telle réunion était que chacun puisse s'exprimer librement et partager son point de vue, ses sentiments.

Une dame âgée s'est alors proposée de prendre la parole. Elle a d'abord expliqué que lorsqu'elle a entendu des jeunes s'exprimer et dire « des choses qui tenaient la route », elle s'est sentie coupable parce que tout le monde dans la société stigmatise les jeunes. Selon elle, on parle des jeunes délinquants, mais on ne s'interroge pas sur ce que la société a à leur proposer comme perspective d'avenir, de formation et d'emploi. Elle a ainsi constaté que les jeunes pouvaient être « dociles et

responsables », intéressés par les problématiques soulevées par le LKP. Ce fut, selon elle, une rare occasion pour eux de s'exprimer devant les autres générations et de montrer un aspect différent de leurs incertitudes et des problématiques auxquelles ils doivent faire face.

L'homme ayant auparavant fait une brève intervention, s'adressa alors aux membres du LKP. Il repris brièvement des propos exposés plus hauts concernant l'expression d'une souffrance et la suscitation d'espoirs déçus. Puis il leur demanda quels liens cette organisation entretenait avec des experts sociologues et anthropologues.

Un des hommes organisateurs de la réunion pris alors la parole. Il hésita un moment, réfléchissant, puis s'élança. Il lui répondit d'abord qu'au sein du LKP, ils [« nous »] pensaient que chaque personne était experte. C'était cela, selon lui, le LKP. Chaque personne au sein du LKP était expert de ce qu'il faisait. Il y avait des personnes qui faisaient des études en France, mais ce n'était pas à eux de trouver des solutions, c'était à eux [« nous »], Guadeloupéens, de trouver des solutions. Il continua : « nous sommes dans un système qu'ils ont mis pour nous, c'est pour ça que nous sommes là ». Il exprima ensuite le fait que chaque personne était experte, ce sont eux [« nous »] qui connaissent la situation, eux [« nous »] qui vivent ici, qui sont d'ici. N'importe qui voulant aider à réfléchir pouvait le faire. Il dit qu'ils réfléchissaient avec ce qu'il y avait en France, mais pas avec leur culture. Il termina son intervention par ces mots : « Nous sommes Guadeloupéens, pas Français (il reprit immédiatement) enfin... il faut que nous réfléchissions en Guadeloupéens d'abord, il faut que nous réfléchissions avec ce que l'on a, avec ce que l'on produit d'abord ».

Un autre organisateur pris la parole. Il commença sur un ton calme et posé en expliquant que l'unité du mouvement, des organisations et de la population, a su interpeller la presse et le gouvernement. Ce fut la force de ce mouvement et cela a pu montrer, par l'intermédiaire du LKP, la force de l'unité. Puis son ton devint plus virulent lorsqu'il évoqua la capacité de dénonciation, c'était, selon lui, ce qui était important dans ce mouvement. L'expression de la souffrance et la dénonciation furent une victoire du mouvement à ses yeux.

L'intervenant qui menait la réunion a ensuite repris la parole pour « faire un point ». Il souhaitait répondre à l'intervention de P qui avait émis des critiques à l'égard du mouvement. Son attitude indiquait qu'il était sur la défensive, dans une perspective de justification. Il souligna le problème de la « désinformation » quant aux résultats obtenus par le mouvement et expliqua la répartition du paiement des 200 € aux salariés. Il parla également de l'augmentation générale des salaires. Le problème, selon lui, était attribué à l'État qui faisait traîner les choses, certaines négociations étaient encore en cours. Il rappela ensuite que l'État avait avancé la mise en place du RSA et du RSTA pour les travailleurs, avant de déplorer le fait que l'État ait proposé une solution

politique, s'inscrivant dans le cadre d'une « politique d'assistanat ».

P l'interrompit pour lui poser une question. Le LKP est entré dans le système pour pouvoir signer des accords, mais n'était-ce pas à cause de ça que l'État avait mené sa politique habituelle d'assistanat, sans la remettre en question, sans que cela ne débouche sur un réel changement ?

L'homme hésita un moment avant de formuler une réponse. Il expliqua alors que lors d'un mouvement de grève, l'État, ou tout autre interlocuteur, avait l'habitude d'être d'accord avec toutes les propositions et de signer les accords correspondants. Mais ces accords n'étaient jamais respectés, il fallait donc ensuite continuer à lutter pour que ceux-ci soient mis en place. Les signatures n'avaient donc aucune valeur.

P objecta le fait que ce n'était pas nouveau et que cela se faisait tout le temps.

L'homme continua sur le fait qu'ils [nous] signaient en espérant que ces signatures soient respectées, sans que celles-ci ne constituent une garantie.

P reprit alors en exprimant le fait que le LKP avait fait prendre conscience de la situation à une bonne partie de la population, mais que cette situation n'avait pas changé. Aussi, une partie importante de cette population n'avait pas réellement conscience de la gravité de la situation et restait préoccupée par le fait que la réalité n'avait pas changé.

Le meneur de la réunion rebondit alors en introduisant le dernier point de l'ordre du jour : que faire maintenant ? Après avoir admis le fait que la situation présente n'était pas satisfaisante, il réaffirma la nécessité que chacun s'exprime et propose des solutions s'ils en avaient. Un silence s'installa quelques instants. Puis un homme prit la parole.

Il s'exprima de manière très calme et très lente. Cet homme parla d'abord du fait que le LKP avait déclenché une conscience d'être guadeloupéen dans la population. Cela avait permis de sensibiliser la population aux initiatives et aux projets axés sur le développement économique, social et culturel de l'archipel. Cela avait également accru l'expérience des organisations culturelles et syndicales, permettant une meilleure cohésion et une plus grande efficacité dans leurs démarches. Il était donc nécessaire pour lui de s'appuyer davantage sur ces organisations pour s'unir et mettre en place des projets sans tenir compte du champ de la politique institutionnelle qui ne proposait pas de solutions. Selon lui, il fallait continuer à prendre des initiatives et à s'interroger. Une fois qu'une direction claire aura émergé, il sera alors possible de la traduire dans le champ de la politique. Toujours selon ses propos, tant que les Guadeloupéens ne sauront pas où ils veulent emmener leur société, aucun parti politique ne pourra répondre à leurs attentes.

Un homme, plus âgé, prit ensuite la parole, expliquant que l'État faisait un test pour voir comment la population et le LKP réagissait. Il était pourtant nécessaire pour lui de poser la question politique, la question de la place du LKP dans le débat public, la question statutaire, et la question du rôle de l'État français dans la société guadeloupéenne. Il a déploré le fait que ces questions n'avaient pas suffisamment été mises en avant.

La dame s'étant exprimé auparavant sur la jeunesse reprit la parole. Elle dit qu'une nouvelle grève serait difficilement mise en place dans la mesure où certaines personnes, et notamment les élèves et personnes ayant peu de ressources étaient les premières à être pénalisées. Cela étant, il n'était pas acceptable de laisser la situation se dégrader plus longtemps. Aussi, elle émit l'hypothèse selon laquelle il fallait « organiser la résistance » à tous les niveaux. À commencer par le boycott des supermarchés pendant quelques jours par exemple, la population n'ayant pas consommé en supermarché pendant le mouvement, elle en serait tout à fait capable. En menant des actions ciblées et répétitives, cette femme proposait d'essayer de mettre en place de nouveaux moyens de pression sans avoir recours à une grève générale. Elle proposa aussi de ne pas utiliser sa voiture pendant deux ou trois jours. Il fallait, selon elle, « organiser une résistance sociale avant de se lancer sur le terrain de la politique ».

Un homme s'exprima à son tour en utilisant un interlecte assez proche du français. Il expliqua qu'il y avait un conflit endogène, un conflit exogène, mais surtout un conflit existentiel. Il fallait donc, selon lui, régler ce conflit avec eux[nous]-mêmes. Les solutions passeraient par la confiance en eux[nous]-mêmes, par l'unité. Par le biais du LKP, la population avait créé un état d'esprit qu'il fallait maintenant utiliser dans le quotidien, « ils ont [on a] des savoir-faire qu'il faut utiliser à bon escient ». Il y a donc « une éducation sociologique » à faire dans la famille, entre amis, pour transformer cet état d'esprit en « énergie créatrice ». Il termina en ajoutant : «Il faut que nous agissions sur la famille, l'école, les associations, il faut enfin que nous devenions guadeloupéens parce que pour l'instant nous ne sommes pas guadeloupéens ».

Un des organisateurs qui était resté silencieux jusque là, fit une assez longue intervention. Il souligna d'abord la pertinence des observations et interventions de tous les participants mais rappela que cette réunion rassemblait des sympathisants du LKP et qu'il se demandait si les personnes à l'extérieur du LKP partageaient ces observations. Il dit ensuite que le LKP était un mouvement exceptionnel, pas seulement à travers l'unité qu'il a suscité, mais surtout parce que la population se posait des questions : « on ne dit pas ce qu'il faut qu'on fasse, on dit : qu'est-ce qu'on peut faire ? ». C'était pour lui la force et la limite de ce mouvement. Il admit que certains, au sein de la population pouvaient être déconcertés car ils attendaient des réponses, mais que le LKP attendait également des

réponses formulées par la population. Il continua : « à partir du moment où on a un potentiel de mobilisation dans la rue comme ça, on a essayé d'arracher ce qu'on pouvait. Vous verez ça dans le bilan qui va sortir, y a eu des avancées, mais qui ne sont pas les mêmes que celles qu'on attendait ». Il rappela ensuite le déroulement des négociations en insistant sur l'association problématique entre la couleur et la classe sociale des personnes présentes autour de la table des négociations. Selon lui, les représentants de l'État central et du patronat étaient quasiment tous « blancs », tandis que les élus locaux et le LKP exprimaient la « diversité de couleurs du pays ». Il déplora ensuite « l'association problématique, dans cette société, de la classe et de la couleur ». Leurs adversaires étaient alors les « représentants d'un système colonial ». Il a ensuite expliqué la position des élus et représentants politiques au sein du LKP. Selon lui, ils n'avaient pas les mêmes opinions politiques et idéologiques et ne savaient pas ce que la population voulait en terme de projets, raison pour laquelle ils s'étaient « effacés » et s'étaient concentrés sur les revendications sociales faisant consensus.

À la fin de son intervention, quatre personnes s'étaient éclipsées discrètement. La réunion durait depuis 2h40, nous étions en pleine semaine et il devait être environ minuit et demi. P, qui m'accompagnait, émit le souhait de rentrer. Nous avons donc quitté les lieux avant la fin de ce *liyannaj a pawòl*. Sur le chemin du retour, P a exprimé sa perplexité quant aux objectifs de ce type de réunions et son scepticisme concernant les intentions du LKP. Pour lui, ce *liyannaj a pawòl* s'apparentait à de la propagande, à un recrutement, les organisateurs étaient trop intervenus. Il pensait alors que des indépendantistes se « cachaient » dans le LKP et seraient là dès qu'ils en auraient l'occasion. Enfin, celui-ci déplora la volonté du LKP de ne pas se confronter aux élus dans les États-Généraux. Il interprétait cela comme un moyen de ne pas perdre la confiance et la crédibilité que la population prêtait à cette organisation. À travers les remarques de P, je comprenais que nous avions eu un peu la même sensation. Nous étions tous là partageant des points de vue et des positions convergentes bien que diverses. Mais nous avions pas assisté à un débat d'idées parce qu'il n'y avait pas de contradicteur ou de personne dont le point de vue était radicalement étranger aux autres. De plus, les membres du LKP présents ont adopté, tout au long de leurs interventions, une démarche de justification, ce que nous avions tous deux perçue au sortir de cette réunion.

Plusieurs éléments sont à relever ici. Tout d'abord nous pouvons noter le mélange des registres entre la sphère publique et privée. Cette réunion publique s'est déroulée chez des particuliers et seul le tract distribué quelques jours plus tôt indiquait la tenue de ce *liyannaj a pawòl*. Si les hôtes se sont effacés durant cette réunion, nous n'étions pas dans un endroit public aisément repérable. Ensuite la plupart des interventions ont mis en évidence l'opposition entre la passivité déréalisante et

la création collective, dont nous avons traité dans le premier chapitre de la première partie, ou entre l'imposition externe et la recherche d'authenticité culturelle.

Lorsque le deuxième organisateur de ce *liyannaj* s'exprima, il dit ceci : « Nous sommes Guadeloupéens, pas Français (il reprit immédiatement) enfin... il faut que nous réfléchissions en Guadeloupéens d'abord, il faut que nous réfléchissions avec ce que l'on a, avec ce que l'on produit d'abord ». Cette phrase doit être remise dans son contexte. Lorsque cette réunion a eu lieu, nous étions en pleine phase de marginalisation du LKP. L'influence des partis indépendantistes étaient alors vivement critiquée par une partie de plus en plus importante de la population. L'intervenant ne pouvait donc pas se permettre de tenir de tels propos. De plus, les Guadeloupéens se définissent habituellement comme guadeloupéens *et* français. Ce « et » est extrêmement important car il traduit un lien de juxtaposition et non une symétrie ou une équivalence. En réalité ces deux affiliations ne se situent pas au même plan. Pour reprendre un extrait de l'entretien de BJ, celui-ci affirmait : « je suis toujours caribéen dans ma géographie, dans ma culture, je suis un français politiquement, culturellement je ne suis pas français, géographiquement je ne suis pas français, tu suis ? Historiquement je ne suis pas français, politiquement oui et je respecte ça ! Je n'ai pas le choix, je ne le dénigre pas, je ne le mets pas en avant, je le respecte. »

À partir d'une étude menée en Catalogne espagnole, Linz constate que tous les membres supposés de la nation ne s'en réclament pas forcément, ils peuvent ne pas s'y identifier et même s'identifier à une autre nation. Il ajoute qu'il peut y avoir double appartenance nationale, catalane et espagnole. Cela ne signifie pas que le sentiment national espagnol concurrence l'appartenance nationale catalane ni que cette dernière soit associée au vœu de créer un État-nation correspondant (1997). Ce phénomène rejoint alors rejoint celui d'« allégeances multiples » décrit dans le domaine politique par J. Daniel, ou même celui de syncrétisme comme composition situationnelle à partir d'éléments culturels disparates. Le sentiment national n'est pas exclusif et c'est la raison pour laquelle il semble que la majorité des Guadeloupéens refusent de choisir entre leur appartenance française et leur appartenance guadeloupéenne. Ils les accumulent sans forcément qu'elles n'entrent en concurrence au moyen de la distinction entre identité culturelle guadeloupéenne et identité politique française.

Mais au-delà de ce phénomène de multiplicité des allégeances, la difficulté majeure faisant

obstacle à un changement social radical est l'absence d'un projet collectif fédérateur. C'est un point qui a été soulevé plusieurs fois depuis le début de cette partie, par des analystes et des interlocuteurs. La question du projet de société est liée à celle de la question statutaire. Et la seconde se substitue bien souvent à la première dans le débat public dès lors qu'il s'agit de changement de modèle de société.

2) Le statut d'indépendance

Le statut d'indépendance consiste à rompre politiquement avec la France et l'Europe en créant un État-nation guadeloupéen. Les représentations courantes associent fortement l'indépendance et la misère. Cette association sémantique s'est construite sur une longue période au sein de la population. Je commencerai ici par présenter l'extrait de l'entretien de EP. Je lui avais demandé pourquoi le LKP ne parlait pas d'indépendance même s'il parlait de souveraineté, pourquoi cette idée semblait faire peur à la population. Sa réponse reflète assez bien les différentes réponses que j'ai pu recueillir à ce sujet, mais elle est plus complète :

« Ils ont toujours dit, la France, que nous ne sommes pas obligés de subir le gaullisme, le giscardisme et c'est depuis Mitterrand que nous avons commencé à avoir un petit, comment je peux dire ça, une toute petite faveur avec la décentralisation. Mais pendant très longtemps, quand tu parlais d'indépendance en Guadeloupe tu pouvais aller en prison ! Et l'État répondait : si vous voulez l'indépendance vous vivrez dans la misère ! Et c'est rentré dans la tête du peuple que l'indépendance égal misère. Tu as autre chose qu'il faut que je dise, ça c'est la vérité, l'évolution des indépendances africaines, et même d'Haïti tout près de nous, ils les ont utilisé idéologiquement comme ça à la façon d'un repoussoir : vous voyez, c'est ça que vous voulez ? Vous voulez devenir comme Haïti, vous voulez devenir comme le Togo, vous voulez devenir comme le Tchad *et cetera*. Nous avons un discours, une pression idéologique qu'ils ont exercée pendant des années ! Des décennies qui ont mené les gens à cette idée. Et puis, je pense qu'il faut un peuple qui a confiance en lui aussi. Donc LKP dit ce qu'il veut avec prudence, peut-être aussi qu'il y a un manque de confiance... Parce qu'être indépendant ça veut dire prendre sur tes propres forces pour créer ta propre vie, c'est ça l'indépendance et ils nous ont habitués... à être dans l'assistanat. Toujours, monsieur le Maire, monsieur le Préfet, monsieur le président du Conseil Général, la France, Paris, c'est une déformation de l'histoire créée et des discours qui l'accompagnent aussi sont créés, d'être incapables de penser en dehors du système. Comme en plus, parce que la France n'est pas couillonne ! La France multiplie les avantages, sur son ex-population, ce qui ne peut pas être fait à l'échelle de l'Afrique, si elle avait pu le faire elle l'aurait fait ! Mais elle ne l'a pas fait les pays sont trop grands, les peuples sont trop grands,

mais quatre cent mille personnes c'est facile ! 40 % pour les fonctionnaires, prestations femmes seules, toutes sortes de, comment dirais-je, prestations sociales *et cetera*, RMI enfin beaucoup de choses que beaucoup de peuples autour n'ont pas. Et dans le monde même ils n'ont pas ça. Donc là ils voient que l'indépendance c'est une sorte de perte ! Et non pas un plus, et nos peuples ont peur, ont une crainte réelle effectivement, même une panique à l'idée de l'indépendance. Je pense qu'au fond de lui-même le Guadeloupéen du pays il veut bien respecter sa culture, il veut bien défendre son identité, mais en même temps, il veut rester dans un système qui le sécurise. Il pense que l'indépendance c'est une insécurité. Donc il a évité d'être dans la misère. Est-ce que ça veut dire, parce qu'il y a beaucoup de questions que l'on peut poser sur cela, c'est intéressant comme question, que quand nous avons fait la départementalisation de 1946, nous avons raté le bon moment ? Est-ce que ça veut dire qu'il est trop tard ? Puisque nous avons déjà pris l'habitude de consommer, nous avons déjà pris l'habitude d'être assistés, nous avons déjà l'habitude d'avoir de l'argent, nous avons déjà l'habitude d'avoir des quatre-quatre, nous avons déjà l'habitude d'avoir, des mauvaises habitudes je pourrais dire. Est-ce que ça veut dire aussi, c'est une question qu'il faut que tu poses et il y a des gens qui disent ça, nous pouvons la prendre plus tard que tout le monde mais parce que nous la prenons plus tard que tout le monde nous pouvons la prendre mieux ? » *Nous serons moins démunis, moins désarmés parce que les mentalités ont évolué. Il y a une forme de conservatisme pour des raisons de sécurité, de bien-être, mais ça crée des pulsions, des volontés d'émancipation. Moi, personnellement je pense qu'on ne peut pas la réclamer maintenant, mais c'est inscrit dans l'histoire que cela viendra un jour*[160].

Notons pour le moment les points essentiels énoncés dans cet extrait. EP commence par rappeler le caractère illégal des revendications indépendantistes qui, au moins jusqu'à la fin des années 1980 a contribué à retrancher les mouvements indépendantistes dans la sphère des organisations attentant à la sûreté de l'État. Dans son ouvrage *(In)dépendance créole*, le journaliste F. X. Guillerm retrace l'histoire des mouvements indépendantistes guadeloupéens. À partir de son travail, nous pouvons distinguer trois périodes. La première période, allant de la fin des années 1960 à la fin des années 1970, constitue l'émergence des organisations indépendantistes dont certaines subsistent à ce jour. Elles s'inspirent des vagues d'indépendances coloniales en pleine guerre froide, et des régimes communistes et notamment castriste comme alternative à l'impérialisme occidental. Sur le plan régional, de nombreuses colonies britanniques caribéennes accèdent à l'indépendance dans les

[160] Le passage en italique est la suite de l'entretien. Suite à un incident technique, mes enregistrements ont été détruits avant que je termine les transcriptions. Cet extrait en italique a été reproduit grâce à la première écoute de l'entretien que j'avais faite, mais j'avais transcris le texte en le traduisant en français du même coup, aussi les termes ne sont pas toujours exacts même si les propositions sont fidèles à l'original.

années 1970 et le début des années 1980. Vient ensuite la deuxième période dans les années 1980, celle de la lutte armée, des attentats, des bombes et des assassinats. De nouveaux mouvements émergent, plus radicaux, prônant pour certains la lutte armée. C'est aussi la période des arrestations et des grands procès de l'indépendantisme. La troisième période qui débute à la fin des années 1980, correspond à un déplacement des revendications indépendantistes de la sphère politique aux sphères syndicales, associatives et culturelles.

EP continue son propos en attirant l'attention sur l'association sémantique entre « indépendance » et « misère » ou « perte » due à un effort de propagande de la part de l'État. Ajoutant le manque de confiance en soi de la population et la paix sociale achetée par le biais des transferts publics, il termine sa réponse en soulignant le caractère inévitable, prophétique, de l'indépendance guadeloupéenne. L'extrait de l'entretien de JM proposait une analyse similaire de la « peur de l'indépendance », rappelant la propagande de l'État des années 1960 aux années 1980, le « déni de confiance » éprouvé envers son semblable et d'autant plus envers les élites qui verraient leur pouvoir augmenter, et le phénomène d'assimilationnisme déplaçant l'attachement à la France dans la sphère de l'irrationnel, de l'affectif.

Lorsque j'ai demandé à Élie Domota, lors de notre entretien, pourquoi l'indépendance faisait peur à la population, il m'a fournit une réponse assez longue[161]. Comme le premier, il met en lien l'indépendance hypothétique de la Guadeloupe et celles, déjà acquise dans d'autres contextes, d'Haïti et d'autres anciennes colonies françaises d'Afrique. Ensuite il présente une vision idéale d'une société guadeloupéenne indépendante, bien loin de la représentation courante. Lorsque celui-ci évoque l'histoire d'Haïti, il insiste sur sa relation avec celle de la Guadeloupe, dont l'interprétation des faits de 1802 se rapproche d'une vision qui en fait une lutte à caractère nationaliste et anticolonialiste. Comme dans les autres extraits de cet entretien que nous avons vus précédemment, la continuité de la position subalterne et le constat de la permanence du préjugé de couleur sont des éléments majeurs de sa pensée. Le dernier passage se rapproche de la pensée garveyiste dans laquelle la désorganisation ou la division interne est un élément installé par l'esclavage et constitue l'obstacle majeur au changement de modèle de société. Enfin celui-ci admet que l'unité du collectif reste à construire et n'est pas une donnée à partir de laquelle construire un État indépendant.

[161] Vous trouverez en annexe 9 la traduction de l'entretien intégral réalisé avec lie Domota. Le passage qui nous intéresse ici est la réponse formulée à la huitième question.

À partir de là, nous pouvons nous interroger sur l'enjeu identitaire de la revendication indépendantiste. Pour Fanon, le résultat poursuivi par le colonialisme est de persuader le colonisé qu'il a besoin du colon pour se protéger de lui-même (1970, chap. IV) et la situation économique et politique de ces pays semblent ajouter au crédit de la dépendance du sujet périphérique. Ainsi le changement de statut politique ne suffit pas à résoudre les problèmes liés à la dépendance économique. La menace de paupérisation suscite peur et rejet, celle-ci est envisagée comme une forme de régression.

Lors d'une discussion que j'ai eue avec un jeune homme de Trois-Rivières (sud-est de la Basse-Terre) à son domicile le 9 octobre 2010, portant sur un meeting du LKP prévu pour la soirée, celui-ci m'a expliqué : *Moi je suis complètement d'accord avec le LKP. Quand j'écoute leurs discours je me sens pleinement guadeloupéen. Mais ils ont aussi des positions trop proches des nationalistes et indépendantistes. Je suis pas contre, il faut aller vers l'indépendance, mais il faut s'y préparer, y a les allocations, le RMI et tout ça c'est utile. Il ne faut pas précipiter les choses. Si y a un changement trop rapide, une révolution, la Guadeloupe serait à feux et à sang, comme Haïti.*[162] Le second jeune homme avec qui nous nous trouvions, vivant à Gourbeyre (sud de la Basse-Terre) était d'accord avec le fait que cette indépendance devait être un objectif à suivre, mais un objectif qui devrait nécessairement passer par une phase de préparation. Notons que ces hommes d'une trentaine d'années, n'appartiennent pas aux mêmes générations que les locuteurs précédents. Ces derniers sont nés au début des années 1980 et ne connaissent donc pas la période précédente dans laquelle les mouvements indépendantistes étaient très populaires. Ce type de discours est très récurrent, alliant nécessité symbolique de l'indépendance, et contraintes matérielles repoussant ce projet dans une temporalité incertaine. D'autres discours sont bien plus radicaux et opposés à l'idée d'indépendance, toujours au motif de la dépendance. Nous retrouvons-là le double élément mis en évidence par EP, de la transformation au nom de la promotion identitaire et de la reconnaissance du collectif, et du conservatisme sécuritaire.

Le contexte de globalisation de l'économie néo-libérale et l'accroissement considérable de la dépendance économique de la Guadeloupe tendent à inscrire, plus que jamais, le phénomène d'indépendance nationale dans un processus de paupérisation de la société et de démembrement des structures étatiques. Et pourtant dans les représentations les plus courantes, l'indépendance politique de la Guadeloupe doit arriver, comme si celle-ci était *déjà écrite*. Cette représentation, qui est

[162] La discussion s'est déroulée en français.

apparue de façon extrêmement récurrente dans les propos de mes interlocuteurs, tous milieux confondus, comporte un aspect prophétique, plaçant l'indépendance comme un idéal à atteindre dans une temporalité à venir, incertaine mais inévitable. À mesure que la dépendance économique et politique s'intensifie, l'indépendantisme se rapproche de la sphère de l'utopie politique. J'entends par utopie un idéal de société imaginé de façon relativement autonome, déconnectée, de la situation réelle. ED, dans l'extrait de son entretien nous présente une société idéalisée, quasiment utopique au regard de la société actuelle, quel que soit par ailleurs le statut juridique mis en place pour y parvenir. Les processus concrets de transformation sociale ne sont pas réellement envisagés.

L'idée indépendantiste consiste à faire coïncider État et Nation, c'est-à-dire l'identité politique et l'identité culturelle. Ceci pose dès lors la question de la consistance d'une nation guadeloupéenne. Comme ED l'affirmait en entretien, celle-ci reste à construire. Nous assistons alors à un phénomène de construction de la nation précédant l'édification d'un État lui correspondant. Dans cette optique, la nation se construit en réaction face à une menace pensée comme étant extérieure. L'idée est de rassembler en vue d'affronter un adversaire, ce qui a tendance à rassembler par la similitude et exclure la différence. Ces tentatives de construction d'une authenticité culturelle, donnent alors souvent lieu à une essentialisation de la nation, voire à une ethnicisation de celle-ci. Mais surtout, en l'absence d'institutions étatiques standardisant et diffusant une idée relativement commune de la nation, le phénomène de multiplicité des allégeances empêche la formation d'une affiliation nationale unique. La stratégie indépendantiste/nationaliste consiste à se hisser au même plan que l'adversaire (la nation, le peuple culturel) pour pouvoir créer une situation d'équilibre relatif des forces. La création d'un État-nation est envisagée comme un moyen d'établir une relation égalitaire à l'autre, mais aussi de le vaincre symboliquement et de consacrer, voire de sacraliser, une existence collective. Ce nationalisme n'est pas un repli sur soi à proprement parler tel qu'il peut être envisagé ailleurs, même s'il en prend parfois la forme. C'est avant tout un anticolonialisme comme volonté de destruction du corps social colonial en vue d'une restructuration complète de la société.

Ce phénomène se rapproche alors de *« l'élaboration de frontières ethniques »* mise en évidence par F. Barth (1995). Pour cet auteur, le contact culturel donne lieu à des dynamiques de séparations ou de résistances à la fusion des cultures et des populations. Ces dynamiques se réalisent par la sélection de traits culturels utilisés comme critères de différenciation jugés pertinents, permettant la distinction entre les membres d'une unité culturelle et les autres. Celui-ci explique qu'ils sont généralement de deux ordres : les *« signes manifestes »* et les *« valeurs fondamentales » (1995 : 211).* Les *« signes manifestes »*

instrumentalisés ou simplement valorisés par les indépendantistes sont nombreux, tels le *gwoka* par lequel des messages sont diffusés ou l'utilisation systématique de la langue créole créant une connivence entre les créolophones et une distance envers la minorité non-créolophone. Ces deux éléments, par ailleurs, sont des signes de victoire symbolique voire de revanche sur la colonisation. Le *gwoka* est passé du statut de pratique interdite et fortement réprimée à celui d'emblème identitaire partagé, et la langue créole, autrefois fortement dévalorisée, est aujourd'hui reconnue comme une langue à part entière, parlée partout et récemment introduite à l'école. Les *« valeurs fondamentales »* sont exprimées dans le culte de la mémoire des luttes sociales passées, parfois interprétées comme des luttes nationales à l'image des événements de 1802, le culte de la mémoire des martyrs de la lutte antiesclavagiste et anticolonialiste, ou encore l'appui sur le double sens de la notion de masse.

Les valeurs mises en avant sont essentiellement d'ordre égalitariste, anticolonialiste, anticapitaliste, et populiste. Il s'agit donc d'un nationalisme situé politiquement à gauche. Ces valeurs sont mobilisées dans les visions politiques des organisations indépendantistes. Dans l'ensemble, elles s'inspirent plus ou moins d'une vision marxiste de la domination revisitée en contexte colonial. La libération nationale est associée à une libération sociale, les inégalités sociales sont donc implicitement – ou non – imputées à la seule responsabilité du colon et des éléments de la société dominée qui auraient pris en charge les structures de la société coloniale. Cet emprunt au marxisme soulève plusieurs contradictions.

Tout d'abord le caractère occidental du marxisme n'est pas interrogé, même si cela peut constituer un frein pour voir dans ce modèle, une alternative à l'orientation que prend la Guadeloupe. S. Latouche a écrit à propos des sociétés est-européennes et de l'Union Soviétique :

> *« on dispose de toute une série d'arguments solides pour considérer que le socialisme réel n'était qu'une variante particulière des systèmes capitalistes et des sociétés « occidentales ». On y retrouvait, bien sûr, l'industrialisation avec l'urbanisation et la prolétarisation des masses, mais surtout le culte de la machine, de la technique, de la science et du progrès, et la reprise du projet de la modernité d'une domination totale de la nature. » (2005 : 62-63).*

Ajoutons à cela la pensée fondamentalement dichotomique, et structurée sur le modèle de l'opposition binaire du marxisme. La capacité à inventer une alternative se voit ainsi grandement limitée par ce paradigme emprunté.

Ensuite, ces mouvements n'interrogent pas réellement la question du pouvoir de l'État dans la société, celui-ci se conçoit comme interventionniste pour accompagner une reconfiguration sociétale,

et instaurer une société égalitaire. Plus largement, ils n'interrogent pas systématiquement la notion de liberté appliquée en politique. Suffit-il d'être subordonnée à son propre État pour qu'une nation se considère libre ? La question des relations entre l'État et la société semble devoir se régler d'elle-même dès lors que la Guadeloupe disposera de son propre État. Cet ensemble de questions reste en suspens dans la mesure où elles ne sont que rarement abordées de front.

Enfin, le paradigme marxiste a théorisé un lien entre des phénomènes économiques et des relations de domination, c'est cela qui permet d'introduire sa pensée dans le contexte Guadeloupéen. Mais cette conception se concentre sur les rapports de production et la dichotomie entre le capital et le travail, entre les possédants et les travailleurs. Pour Marx, les rapports de production structurent la société. Mais nous avons vu dans la première partie de cette recherche que dans cette société, ce sont les modes de consommation qui semblent être le plus structurant. L'exemple de la *pwofitasyon* économique montre bien à quel point la dépendance s'inscrit non pas dans la production, mais dans les pratiques de distribution/consommation, et c'est à niveau-là que se structurent les rapports de domination et de dépendance. À partir de là, le modèle marxiste semble inapte à rendre compte du modèle guadeloupéen et à saisir la réalité complexe des relations de domination. Ces relations, rappelons-le, concernent davantage des relations entre des individus, entre des groupes ou entre l'individu et le groupe, se déployant de façon transversale à la société, que des relations de groupes clairement établis.

Ces multiples contradictions reflètent une difficulté à se projeter au-delà du connu, de l'expérience politique française et plus largement occidentale. Ces mouvements ne réussissent pas à se *décrocher de l'Occident*, pour paraphraser Amselle (2010). Cela se traduit par un manque d'interrogation sur les aspects concrets d'une reconfiguration sociétale, et le choix de modèles qui ne permettent pas de penser une réelle alternative. Ces formes d'indépendantisme tentent de se démarquer de l'autre et de se construire en sujet autonome, en partie au moyen des outils de cet autre.

Les forces indépendantistes telles qu'elles se déploient dans le champ institutionnel allient nationalisme, populisme et idéal égalitaire, mais ne réussissent pas à introduire une véritable réflexion sur l'indépendance politique au-delà du marxisme et même au-delà de l'indépendance. Lors de ce terrain j'ai entendu énormément de personnes me dire qu'elles se considéraient comme indépendantistes, ou qu'elles souhaitaient l'indépendance dans une temporalité à venir, sans pour autant se retrouver dans les partis et organisations indépendantistes. Les principales critiques concernaient l'obsolescence des discours, le manque d'imagination politique ou l'inconsistance des projets, d'autant plus que celles-ci sont parfois décrites comme excluantes, productrices de minorités

ou encore comme porteuses de division entre Guadeloupéens. Les attentes sociales semblent réclamer plus de pragmatisme politique. L'indépendance est un statut au service d'un projet, et là est toute la difficulté. Fédérer une majorité d'électeurs autour d'un projet, quel que soit par ailleurs le statut défendu pour ce faire, semble une difficulté majeure pour les partis politiques.

Ce paradigme du contact culturel semble donc à même de rendre compte de la dynamique à l'œuvre dans le projet d'indépendance. Il présente les réactions de défense face à la menace de dissolution de l'entité culturelle dans un ensemble plus vaste. Mais Barth sous-tend la pré-existence d'entités qui entrent en contact dans laquelle les éléments de distinction sont puisés. Or, nous voyons ici que ces éléments sont le produit de ce contact, il s'agit alors davantage d'une élaboration d'authenticité culturelle que d'un retranchement vers des identités déjà existantes. Le projet indépendantiste s'apparente alors à une tentative de résolution de conflit par la séparation ou la rupture sans véritablement avoir les moyens d'y arriver. Parce que l'assimilé est à la fois lui-même et l'autre dominant, l'autre ne peut pas simplement être évacué, oblitéré.

3) Le statut d'autonomie

Cette orientation consiste à réclamer la reconnaissance juridico-politique d'un peuple, au sens culturel, au sein de la République. Cela ouvre la possibilité d'une existence et d'une organisation collective selon le modèle de la Communauté d'Outre-Mer (COM). Il s'agit de rester dans le cadre de l'Union Européenne avec un statut spécifique ou même de la quitter, tout en s'autonomisant un peu plus du cadre français en augmentant les pouvoirs politiques locaux. Ceci permet une meilleure prise en compte de la réalité locale. Dans ce cadre, l'État conserve tout de même un large pouvoir d'organisation de la société, notamment sur la monnaie, la défense, le droit civil et pénal, l'organisation de la justice, etc. La perspective d'une autonomie politico-administrative apparaît comme un moyen de résoudre le conflit lié à l'incohérence du modèle et de limiter le processus d'assimilation, tout en revendiquant son appartenance politique à la France.

En 2011, le CIPPA (Comité d'Initiative pour un Projet Politique Alternatif), créé par Alain Plaisir suite au mouvement du LKP, a publié un programme orienté vers un changement institutionnel en faveur de l'adoption du statut d'autonomie en vigueur et le développement d'un modèle économique orienté vers les besoins de la société guadeloupéenne. Cette orientation y est justifiée par la nécessité, pour la société guadeloupéenne, de sortir de sa situation de dépendance

économique et politique. L'objectif est de développer un nouveau modèle économique basé sur l'accroissement de la production et de la consommation internes, et donc la réduction des importations, au moyen d'une nouvelle politique fiscale et douanière incitative. Pour ce faire, cette brochure explicite la nécessité d'un changement de statut et d'un basculement vers celui de COM. Les territoires formant les COM ont été conquis bien plus tard que ceux des DOM, à l'exception de Mayotte. Aussi, si Mayotte est le seul territoire qui est passé du statut de TOM à celui de DOM, le mouvement inverse est juridiquement possible mais reste empiriquement inédit[163]. Les partis se déclarant autonomistes obtiennent habituellement des scores très mineurs aux élections locales, mais la question de l'autonomie de la Guadeloupe tient pourtant une large place dans le débat public.

Ce projet d'autonomie s'inscrit alors dans une vision syncrétique du corps social. Par le refus d'une appartenance unique, il permet de combiner l'appartenance à l'espace français et républicain et l'intégrité de l'entité culturelle guadeloupéenne. Cette orientation garantit également la reconnaissance d'une existence collective propre, à l'image de ce que la Créolité met en avant. Ce mélange des groupes et des cultures ayant donné naissance à une entité inédite, le prolongement politique de cette idée consiste à faire émerger une place propre et inédite sans évacuer le répertoire français. La Créolité comme affirmation de la pluralité des éléments des cultures antillaises correspond, dans son application politique, à la revendication du tout c'est-à-dire à la fois de l'appartenance française et de l'appartenance guadeloupéenne. Mais une limite s'impose quant à ce statut, qui est la même que celle qui se présente à ce paradigme, c'est la question des rapports de force. Le modèle érigeant le syncrétisme comme produit nie la question des rapports de pouvoir entre les répertoires, qui influencent pourtant leurs valences et leurs relations. Il semble que nous assistions à un phénomène similaire dans le champ politique. Après la forte demande en faveur des mouvements indépendantistes, privilégiant la séparation comme moyen de détruire les liens de subordination, la demande s'est orientée vers une plus large autonomie qui tente de réduire sans le détruire, le lien de subordination, ou tout au moins, de périphérisation.

Lors de notre entretien, EP avait évoqué la nécessité d'une « transformation des mentalités » précédant un changement statutaire. Celle-ci est indissociable du changement politique dans la mesure où les politiques éducatives dépendent des orientations politiques. Réaliser un changement de

[163] Les territoires de Saint-Martin et de Saint-Barthélémy, anciennement « périphéries » de la Guadeloupe, ont obtenu le statut de COM en 2007, suite au référendum de 2003. Leur système fiscal était déjà particulier avant ce changement de statut, si bien qu'ils étaient souvent considérés comme des paradis fiscaux. Quoi qu'il en soit, leur situation n'est pas comparable avec celle de la Guadeloupe. Elle est elle-même particulière et inédite, mais aussi ambiguë en matière de répartition des compétences, puisqu'elle reste rattachée à la Guadeloupe pour certaines administrations.

perspective dans la population, comme l'a souligné EP, passe par les institutions éducatives. Or, depuis la fin des années 1980, la revalorisation de la culture est une orientation que prend la société guadeloupéenne, mais faute de relais politique efficace, cette promotion culturelle s'apparente à une valorisation du folklore[164] au risque de figer certains traits culturels pourtant vivaces. Et cela, sans pour autant amener de changements majeurs au niveau de la politique. Mais le changement politique nécessite l'élaboration d'une base, d'une « spécificité » plus ou moins définie collectivement sur laquelle repose la confiance de la population en elle-même, et au nom de laquelle revendiquer une orientation particulariste. C'est un cercle vicieux. Et pourtant, cette question est centrale dans les enjeux d'une quête d'autonomie car, si le changement politique ne peut pas précéder une certaine évolution de perspective, c'est dans ce cadre qu'une évolution des institutions éducatives est possible. Il ne peut alors que l'accompagner ou l'accélérer.

Enfin, EP présentait l'autonomie comme une phase de transition vers une autonomie toujours plus grande menant à une indépendance. C'est la représentation la plus récurrente que j'ai recueillie à ce sujet. L'autonomie n'est pas envisagée en soi, mais comme un entre-deux, un moyen d'amorcer une sortie de la logique de la dépendance en vue de constituer les conditions d'une indépendance éventuelle. C'est l'autonomie qui représente aujourd'hui l'orientation privilégiée visant à sortir de la logique départementale qui entretient ce lien de dépendance et de sujétion.

Le 13 février 2011, dans les hauteurs de Saint-François (est de la Grande-Terre), j'ai eu une discussion à ce sujet avec un journaliste radio, une commissaire d'exposition et un jeune journaliste, reporter à la télévision. Le premier homme m'expliquait alors qu'il n'y avait que la Guadeloupe et la Martinique qui étaient comme cela dans les Caraïbes. Il n'avait jamais vu d'indépendance réussie et il n'y avait qu'ici que ça allait à peu près, qu'il y avait tout cela (en termes d'infrastructures, d'organisation institutionnelle, de niveau de vie, etc.). À force de voyager dans les Caraïbes, a-t-il affirmé, les Guadeloupéens se rendaient bien compte qu'ils tenaient aux avantages d'être français. Ce à quoi la femme a fait remarquer l'exemple de la Dominique comme modèle d'indépendance relativement réussie. L'homme lui a alors répondu que de nombreux rastas s'étaient faits tuer. Il y a effectivement eu des épisodes très violents suite à cette indépendance. Tous trois étaient d'accord pour affirmer que les Guadeloupéens ne savaient pas vraiment ce qu'ils voulaient entre la défense des avantages d'être français et la défense de leur appartenance caribéenne. Mais l'homme le plus âgé a alors ajouté que les jeunes étaient complètement assimilés et donc qu'il était impossible de remporter

[164] Le terme « folklore » est ici entendu au sens classique du XIX ° et début du XX ° siècles, comme les aspects les plus visibles et superficiels de la culture, la langue, la nourriture, la musique, les contes etc. Cette valorisation de la culture ne touche pas certains aspects comme les pratiques et représentations qui touchent au politique, à l'économique ou autre.

une victoire politique en parlant d'indépendance. Cette dernière opinion est extrêmement courante dans la population. Même si les autres sont toujours accusés d'être plus assimilés que soi-même, l'idée d'autonomie semble avoir aujourd'hui remplacé celle d'indépendance comme moyen d'instaurer une alternative à la situation départementale[165].

Lorsque je me suis entretenue avec R, peintre originaire de la région pointoise, je lui ai posé la même question qu'à EP, à savoir : est-ce que tu penses que la Guadeloupe peut changer sans changer de statut ? Il m'a répondu ainsi :

R :« toutes les décisions qu'ils prennent ils les prennent à Paris, pour moi c'est inadmissible ! Déjà parce qu'à Paris... à Paris ils ne savent pas ce qu'il se passe en Guadeloupe. Quand Jégo est venu ici, tu as vu, il ne savait pas ce qu'il se passait en Guadeloupe. Donc il a vu que les prix étaient vraiment exorbitants[166], il a dénoncé des choses qui n'allaient pas, il est reparti en France, on lui a dit : bon ben non Jégo c'est pas si cher, non ! Bon ben forcément moi je pense qu'il faut un pouvoir de décision qui soit guadeloupéen... Bien sûr il faut que l'on se prépare pour que ça soit fait. Mais il faut un pouvoir de décision guadeloupéen et pour permettre ça il faut un changement de statut. En fait nous ne pouvons pas rester comme ça, nous ne pouvons pas rester sans, sans pouvoir de décision c'est pas possible ! Je pense que c'est inadmissible qu'il faille qu'une personne sorte de France pour constater un problème, pourquoi on ne peut pas décider ici, tout en étant français ? Il faut toujours passer par la France, les ministères et tout, ça complique les choses et c'est comme ça que les problèmes s'enveniment, alors qu'un pouvoir de décision ici pourrait décider de régler les choses, tac, tac, tac ! Sans passer par tous ces gens. Donc il nous faut un pouvoir de décision guadeloupéen, qui soit local ça c'est normal

Moi : Tu es autonomiste alors ?

R : c'est pas, c'est pas être autonomiste ! C'est légitime, c'est une légitimité, c'est quelque chose pour moi qui est légitime, d'avoir un pouvoir de décision qui soit local, parce que Paris est à 7 000 kilomètres, ça ne veut pas dire qu'il faut mettre la France à côté mais avoir un pouvoir de décision c'est légitime, c'est tout à fait normal ».

[165] Nous discutions en français.

[166] Pendant les jours qui ont suivi l'arrivée du secrétaire d'État en Guadeloupe, celui-ci s'est exprimé dans les médias dénonçant ce qu'il considérait comme un scandale, à savoir le prix de certains produits de première nécessité, dont celui de la brosse à dent qui est multiplié par deux ou trois comparativement à celui de la Métropole. Cette intervention publique a été très médiatisée. Elle reflétait, d'une part, son ignorance complète de la réalité quotidienne des habitants de Guadeloupe, mais aussi l'absurdité d'une telle différence de prix qui ne peut être simplement justifiée par le coût du transport et des taxes qui lui sont associées. À partir de là, la population s'est prise de sympathie pour ce personnage, mais a également pu constater la distance importante qui la séparait de son gouvernement.

R déplore la médiation de la France dans les affaires internes de la Guadeloupe. Selon lui, cela complique et ralentit de nombreuses procédures qui pourraient être réalisées en interne. C'est la raison pour laquelle, au-delà de l'évidence qu'il semble y voir, il estime « légitime », « normal » de constituer un « pouvoir de décision » guadeloupéen. Cela étant, la Guadeloupe comprend déjà un pouvoir de décision, même s'il est limité. Je considère donc que R entend par là, un pouvoir plus large. Notons, par ailleurs, que celui-ci ne se considère pas comme autonomiste pour autant. Ce qu'il faut y voir, à mon sens, c'est le fait que dans les représentations, se considérer comme autonomiste c'est être favorable au statut particulier et déjà élaboré de TOM, à l'image du parti politique le CIPPA, mais c'est aussi soutenir un parti autonomiste. Ce qu'il y a de plus surprenant, c'est que ces partis autonomistes obtiennent habituellement des scores très mineurs aux élections. Pourtant, dans la population cela semble être l'option privilégiée. Les partis départementalistes privilégient de plus en plus les revendications particularistes, pour des raisons électorales, pour défendre une mesure spécifique devant l'État ou l'Union Européenne, ou simplement par conviction. Les partis indépendantistes, qui obtiennent des scores tout aussi minces, ne négligent pas pour autant l'option autonomiste. Toute la population semble se diriger vers le désir d'une plus grande autonomie, quelle que soit la position sur les statuts, mais cela ne s'exprime pas dans les urnes.

C'est tout le problème soulevé par B lors de la discussion qui a suivi notre entretien. Celle-ci se considère comme indépendantiste dans la mesure où elle se positionne en faveur de l'indépendance comme objectif à atteindre. Mais elle ne se reconnaît dans aucun parti politique, pas même indépendantiste, estimant que leurs projets ne correspondent pas à ses aspirations et qu'ils sont incapables de composer concrètement avec la réalité économique de l'archipel. Celle-ci rejette également les partis autonomistes pour deux raisons majeures. La première réside dans le fait qu'ils s'appuient sur une économie guadeloupéenne qu'elle juge inexistante, ou du moins sur laquelle ces partis n'ont pas de prise réelle. La seconde est qu'à son sens, l'autonomie politique ne présente pas de rupture. C'est, toujours selon ses propos, un statut qui est pensé par la France, pour la France et qui ne vise pas à modifier le système ou à modifier cette position subalterne face à la République. Ce statut n'élimine pas la position périphérique de la Guadeloupe.

C'est aussi l'idée exprimée par I lors de notre entretien. Celui-ci se considère également comme indépendantiste sans pour autant soutenir un parti. Je lui avais demandé quelle était pour lui

la différence entre un indépendantiste et un autonomiste, ce à quoi il m'a répondu :

« Un indépendantiste c'est quelqu'un qui, vraiment, euh... qui a déjà un fond culturel, et qui sait qui il est, déjà. Et surtout qui mange ce qui pousse sur son territoire, ça c'est un indépendantiste. Et un autonomiste c'est quelqu'un qui réclame quelque chose. Il réclame parce que justement, il y a quelqu'un d'autre qui a, qui possède administrativement il possède donc il réclame quelque chose, il réclame pour soi »[167].

Ici la question du pouvoir et de l'avoir est posée très clairement. Cet extrait met en évidence le fait que l'autonomie ne reconfigure pas les rapports de pouvoir entre le centre et la périphérie, c'est un agrandissement de son espace de liberté. Il est vrai que ce statut d'autonomie doit respecter les intérêts de la France qui reste le centre, et que l'État garde un large pouvoir d'organisation de la société. Parallèlement à cela, les défenseurs du statut départemental envisagent l'autonomie comme un pas vers l'indépendance, vers le « largage » de la Guadeloupe. Cet intermédiaire est donc envisagé pour certains comme trop transformateur, et pour d'autres comme pas suffisamment transformateur. Pour les défenseurs de ce statut, comme me l'a expliqué A. Plaisir lors de notre entretien, il présente l'avantage d'être déjà accessible et donc applicable rapidement, tout en réunissant les conditions nécessaires pour amorcer le changement. Mais cet avantage est également un inconvénient dans la mesure où c'est un projet guadeloupéen que réclament les partisans d'une plus large autonomie, et si nécessaire au moyen d'un statut *sur mesure* élaboré au service de ce projet. C'est en somme toute la difficulté qui se pose au CIPPA. Ce parti est très récent, il s'est engagé dans une visée autonomiste, mais son projet de société est en construction, il n'est pas réellement achevé et verrouillé. La question institutionnelle passe donc ici avant le projet de société.

Ce modèle se présente donc comme une tentative d'apaiser le conflit. Il tente de rééquilibrer les relations entre les parties en s'autonomisant, donc en réalisant une séparation partielle avec l'autre. La relation se distend, et les tensions deviennent alors moins problématiques. Mais elles ne disparaissent pas pour autant. Le conflit portant sur la relation de subordination et la relation centre/périphérie reste intact. Il peut être mis en latence par ce biais mais l'objet de discorde ne disparaîtra pas de lui-même. Contrairement à la situation départementale, il ne s'agit pas vraiment d'un évitement du conflit, il y a bien une tentative d'agir. En revanche, cette orientation peut contribuer à résoudre le conflit généré par l'incohérence du modèle. Mais tout dépend, dans ce cas, du projet qui remportera l'adhésion de la population.

[167] Entretien réalisé le 25 août 2009, au Musée de l'Herminier, Pointe-à-Pitre.

B. Le pouvoir du dehors

La conception du pouvoir a tendance à le situer hors de soi et ce phénomène dépasse largement le cadre politique. Dans un article portant sur la sorcellerie, C. Bougerol a écrit :

> *« Aux Antilles, comme ailleurs, la sorcellerie permet de rejeter hors de soi la cause du malheur, de l'infortune » (2008 : 267).*

Elle explique ensuite que dans cette région la sorcellerie involontaire n'existe pas ce qui fait que les atteintes magiques sont toujours le fait d'un autre, de quelqu'un avec qui l'ensorcelé a, ou a eu, une relation. Ceci induit donc que l'imputation de sorcellerie s'effectue contre quelqu'un d'autre. Elle continue sa réflexion en précisant que le mobile principal d'un acte de sorcellerie est la jalousie, mais que le jaloux peut aussi recourir à la médisance par le biais du commérage. Celui-ci occupe la même fonction, comme nous l'avons vu précédemment, il est un biais par lequel un individu, par l'intermédiaire d'autres exerce un pouvoir contraignant sur un tiers. Dans les deux cas, le malheur est attribué à un autre.

Dans un ouvrage plus ancien, C. Bougerol explique que la malédiction, divine cette fois, frappe également les individus et leurs descendants lorsque ceux-ci ont commis une faute grave, généralement un inceste. Elle précise que *« la malédiction est un système d'imputation » (1998 : 103)*, difficilement avouable car contrairement à la sorcellerie, c'est une punition qui implique la responsabilité du premier maudit. Cette malédiction s'applique habituellement sur sept générations et est à l'origine, là encore, d'infortunes, de malheurs et d'échecs. La malédiction et la sorcellerie se présentent donc comme des systèmes de causalités externes à l'individu.

Plus loin, C. Bougerol propose une analyse plus générale de la causalité :

> *« Les grands événements nationaux, qu'ils soient politiques, économiques ou sociaux, ne sont pas interprétés avec cette grille de lecture [celle de la sorcellerie]. L'impression dominante est qu'ils se jouent dans un ailleurs lointain, la France métropolitaine, où les tenants et aboutissants du pouvoir révèlent un jeu complexe, dont, aux Antilles, on ne connaît que les retombées. Les événements malheureux qui touchent l'île dans son ensemble, les cataclysmes par exemple, sont souvent appréhendés comme un rappel à l'ordre ou une punition de Dieu pour un mode de vie moderne, c'est-à-dire perverti, qui s'écarte trop des vœux divins. Dans la vie politique locale, l'élu est parfois pris pour quelqu'un qui a utilisé une magie plus forte que celle de son concurrent ; quelques maires ont une sérieuse réputation dans ce domaine. Nous retrouvons ici la théorie du pouvoir selon*

laquelle il s'acquiert, ou se renforce, avec le concours des « forces surnaturelles » qui permettent de « forcer la nature » (1998 : 113-114).

Ajoutons à cela que dans le quotidien, les événements heureux ou malheureux sont habituellement attribués à Dieu. De plus, l'emploi de l'expression « si Dieu le veut » est extrêmement courante en réponse à une demande qui concerne une action à venir, ou simplement un acte dont on est à peu près sûr qu'il va arriver, comme le fait de revoir son voisin ou de se présenter à un rendez-vous. Cette expression rappelle alors à l'autre que nos vies ne nous appartiennent pas, et du même coup a tendance à dégager sa responsabilité personnelle si les choses ne se déroulent pas comme prévu. La récurrence de cette formule exprime une conception de la vie dans laquelle la précarité est omniprésente. Qu'il soit situé dans un ailleurs lointain, ou dans des forces qui dépassent le pouvoir des hommes, le pouvoir est dans ces cas envisagé comme hors de soi. Plus généralement, les discussions quotidiennes expriment une forte propension à la causalité externe quel que soit le sujet abordé.

Dans la deuxième partie de cette recherche, nous avons vu que les représentations du social faisaient émerger un lien entre cet ensemble d'autres et la contrainte exercée sur l'individu. Ce lien entre l'individu et le groupe contribue à renforcer l'idée que le pouvoir se situe hors de soi, chez les autres. En adoptant des stratégies visant à se protéger, l'individu en arrive parfois à s'imposer ses propres limites. Ces comportements visant à limiter la jalousie contribuent également à limiter les initiatives, les ambitions et les innovations des individus et des groupes, quand ce ne sont pas les autres qui s'en chargent. Ce phénomène de représentation externe du pouvoir qui prend des formes diverses, se rapproche du mouvement de dépossession donnant lieu à un phénomène d' « irresponsabilité » collective décrit par E. Glissant (1997). La colonisation a entraîné une dépossession symbolique du pouvoir d'agir sur la réalité environnante. De là s'est développée, et continue de le faire, une conception du pouvoir comme étant hors de soi. Qu'il soit détenu par Dieu, l'État, les acteurs politiques locaux, ou par les autres, le pouvoir est avant tout envisagé hors de soi. L'acteur social se sent dépossédé de sa capacité d'agir sur la réalité qui l'entoure, intègre ce sentiment d'impuissance et se construit alors ses propres limites.

Tout au long de cette recherche, nous avons dégagé des phénomènes dans lesquels le pouvoir est attribué à un autre. Dans le domaine économique, la figure du puissant et celle du *pwofitan*

apparaissent toujours sous les traits d'un autre, de ce qui n'est pas soi. Le phénomène de déréalisation met également à jour une représentation du pouvoir se situant également dans les mains d'un autre. Dans le champ socioculturel, nous avons vu que l'identification et l'affiliation au dominé étaient privilégiées tout en expulsant, hors de soi, les figures du dominant. Qu'il soit l'Occident, le « Blanc », le membre d'une élite, le Béké, le patron, l'État, l'esclavagiste ou les autres de façon générique, le dominant figure un autre et exerce un pouvoir contraignant sur soi. À travers les propos de mes interlocuteurs présentés tout au long de ce travail, un sentiment d'impuissance fortement ancré transparaît de façon récurrente.

Or, un changement sociétal nécessite de pouvoir compter sur ses propres forces, et donc d'investir le pouvoir, de le faire sien. De plus, cela suppose une confiance en soi suffisante. On observe pourtant un manque de confiance généralisé envers les élus locaux qui verraient leurs pouvoirs augmenter, et envers la société comme ensemble d'autres. Ceci peut être mis en lien avec les propos tenus par EP lors de notre entretien :

Il y a une forme de conservatisme pour des raisons de sécurité, de bien-être, mais ça crée des pulsions, des volontés d'émancipation. Moi, personnellement je pense qu'on ne peut pas la réclamer maintenant, mais c'est inscrit dans l'histoire que cela viendra un jour. […] Pour moi la Guadeloupe peut bouger mais il faut un leader qui puisse incarner une aspiration populaire. Le problème c'est qu'il y a des gens qui veulent être des leaders mais les gens ne se sentent pas incarnés, ils sont en avance. Donc il faut une transformation des mentalités et des consciences, c'est là que le combat culturel est fondamental parce que c'est ça qui transforme les consciences. Je donne un exemple, un enfant qui va à l'école, il ne parle que de la France, tu ne lui parles pas de l'Afrique, de la Caraïbe, de la Guadeloupe, comment veux-tu le positionner comme un patriote, comme quelqu'un qui est lié viscéralement au pays ? Il ne peut pas parce qu'il est décervelé, il te hait parce qu'il te méprise. Il faut une transformation, par un travail qui passe par l'école, par les médias, la famille, tous les vecteurs d'éducation pour créer un nouveau rapport à son humanité, une nouvelle conscience à son histoire, à ce qu'il veut et à comment il veut vivre, et là il y aura coïncidence entre un leader et ce que la population veut. Et là ça prend une dimension politique, par étape. D'abord l'autonomie après l'indépendance, c'est comme ça que je le vois, par étape, parce qu'il faut savoir gérer l'indépendance, il faut un apprentissage, il faut se préparer mentalement, culturellement à se gérer et quand on marchera main dans la main, on pourra être indépendants[168].

[168] Le passage en italique est la suite de l'entretien. Suite à un incident technique, mes enregistrements ont été détruits avant que je termine les transcriptions. Cet extrait en italique a été reproduit grâce à la première écoute de l'entretien que j'avais faite, mais j'avais transcris le texte en le traduisant en français du même coup, aussi les termes ne sont pas toujours exacts même si les propositions sont fidèles à l'original.

Dans cet extrait, EP présente l'indépendance de la Guadeloupe comme quelque chose qui *doit* arriver à un moment ou à un autre, comme si cela était déjà écrit. D'autre part, il exprime la nécessité de la présence d'un « leader » capable de porter le mouvement de transition. Ce sont des idées que j'ai entendues régulièrement sur ce terrain, alliant prophétisme et messianisme. Or, un tel raisonnement est plus inhibiteur que porteur de changement. Dans cette perspective, le changement viendra *un jour* et *d'un autre* plutôt que *maintenant* et *de soi-même*. L'argument systématiquement évoqué sur lequel se fonde cette vision est que la situation présente ne réunit pas les conditions nécessaires au changement. Le trouble intervient dès qu'il est question d'énumérer ces conditions. En fait, cette double idée du changement, prophétique et messianique, est très souvent associée à celle qui veut que le changement « des mentalités » doit précéder le changement politique, ce qui peut sembler paradoxal. Cette conception tend alors à traduire, ou même à renforcer, la conception du pouvoir qui le situe hors de soi, et constitue un frein à l'appropriation du pouvoir qu'implique une plus grande autonomie.

Cette conception du changement social doit être mise en lien avec la prégnance de l'influence chrétienne au sein de la population. La Guadeloupe compte de nombreux lieux de culte, pour la plupart, assez petits, mais dispersés sur tout le territoire. La section de Vieux-Bourg à Morne-à-l'eau, s'étendant sur quelques kilomètres carrés autour d'un petit port de pêche, comporte une église catholique, une église des adventistes du 7° jour, un temple du royaume des témoins de Jéhovah et une église évangélique, sans compter les autels et chapelles érigés à domicile par des particuliers et le fait que les rastas ne possèdent pas de lieu de culte à proprement parler. Tous les samedis matin, deux témoins de Jéhovah font le tour des maisons du bourg, à la recherche d'interlocuteurs souhaitant discuter de leurs croyances. L'un d'eux est toujours le même, issu de cette section. Le second change de temps en temps et ne provient pas toujours de cette section. Le premier est donc affilié à une grande partie des habitants par des liens de parenté et/ou de voisinage. Il est donc difficile et plutôt inapproprié de les ignorer ou de les renvoyer simplement.

Comme de nombreux guadeloupéens la mère de J a fait construire, il y a plusieurs années, une petite chapelle devant sa maison. C'est un petit bâtiment en béton, comportant trois murs et un toit, fermé par une grille. Elle est peinte en blanc et bleu, assortie aux couleurs de sa maison. Cette petite pièce est prévue pour qu'une personne puisse y entrer. Sur le mur du fond, un autel est dressé. Il contient des fleurs en plastique, des bougies, une croix catholique et des icônes de Saints. Ces dernières années, cette femme l'a quelque peu délaissé et ne s'en occupe que lors de certaines fêtes

religieuses comme la Toussaint ou pour des occasions particulières. Elle a parallèlement aménagé une des pièces de sa maison pour effectuer ses prières. Cette pièce se trouve au centre de la maison et servait essentiellement à ranger du linge. Elle a donc aménagé un coin comprenant une table et une chaise. Sur le mur au-dessus de la table, un portrait encadré de Jésus Christ le représente « blanc » aux cheveux longs, lisses et châtains. Il y a aussi plusieurs portraits de la Vierge Marie sur le mur et posés sur la table, également « blanche » et dont les cheveux sont couverts. Plusieurs prières sont encadrées au mur et une croix chrétienne est accrochée au centre de ces cadres. Sur la table, une Bible et plusieurs livres de prières sont rangés, soigneusement empilés. Deux grosses bougies se trouvent également sur cette table, ainsi qu'un chapelet. Cette femme a l'habitude de s'enfermer dans cette pièce le dimanche matin avant de se rendre à l'église et vient y prier, de manière plus irrégulière, plusieurs fois par semaine. Cette femme a appris à lire relativement tard. Elle fait rédiger ses courriers importants par son petit fils qui était au lycée lorsque j'habitais chez elle. Aussi, les seuls livres qu'elle possède se trouvent dans cette pièce et à son chevet dans sa chambre. Hormis de rares exceptions, se sont tous des livres de prière et des Bibles.

Cette femme est par ailleurs soucieuse de respecter certaines conventions liées à la sorcellerie. J'ai donc dû apprendre à respecter certaines d'entre elles. Lorsque l'on passe le balai dans la maison en fin de journée, il ne faut pas jeter dehors le contenu de ce qui vient d'être balayé. Cela donne de la matière aux mauvais esprits qui rôdent la nuit et pourraient nous attaquer. Il convient donc de verser ce contenu dans une poubelle qui passera la nuit à l'intérieur, ou de balayer en début de journée, ce qui se fait le plus habituellement. Ensuite, on ne dort pas les pieds face à l'entrée principale de la maison, celle donnant sur la rue. Ce sont les morts qui sortent ainsi de chez eux et cela risquerait d'attirer le malheur sur soi. On ne pose pas un sac à main ou un porte-monnaie sur un lit, cela attirerait la pauvreté. Il existe tout un ensemble de conventions liées aux pratiques magico-religieuses, qui ne sont pas toujours observées, mais que de nombreux Guadeloupéens évitent de transgresser.

Un dimanche matin, tandis qu'elle sortait de sa pièce de prière, nous nous sommes croisées dans le couloir. Elle m'a demandé si je priais et je lui ai répondu que non. Son visage exprima soudain son étonnement. Elle répliqua alors : « Mais comment tu fais pour obtenir ce que tu veux si tu ne pries pas ? ». Je me suis gardée de formuler une réponse, ne souhaitant pas entrer dans ce débat avec la femme qui m'hébergeait. En Guadeloupe, il ne passe pas une journée sans que Dieu soit évoqué, d'une manière ou d'une autre. Et lorsqu'il m'arrivait de révéler mon athéisme, au cours de conversations, cette révélation ne provoquait pas de réprobation ou de mépris, mais presque systématiquement de la stupéfaction et de l'incompréhension. La grande majorité de mes

interlocuteurs me posaient ensuite un tas de questions telles que : Mais alors tu n'as pas de morale ? Tu n'as pas peur ? Ou encore, comment fais-tu pour vivre et affronter la vie ? Certains même se mettaient à rire me soutenant que mon ignorance ou mon manque de foi n'empêchait pas sa présence à mes côtés. Selon eux, c'est Dieu qui nous donne la vie, la nourriture et tout le reste, c'est une évidence. D'autres me disaient que cela porte malheur de dire que l'on ne croit pas en Dieu ou aux esprits. Cette dernière objection, plutôt courante, dénote une sorte de peur de dévoiler son scepticisme ou son athéisme. Le fait est que les personnes affichant leur athéisme sont fortement minoritaires et souvent considérées comme déviantes, marginales, ou métropolitaines. Les Métropolitains sont effectivement moins croyants même si une partie importante est aussi croyante et/ou aussi pratiquante que la population locale. Cette peur semble liée à celle du regard des autres, mais plus encore du divin et de l'invisible qui *dominent* les Hommes. Les cultes sont nombreux et variés, mais tous comportent un aspect monothéiste et se conjuguent avec la croyance en la sorcellerie et aux esprits. Cette prégnance de ces formes religieuses renvoient à une certaine opacité du réel et à une conception du pouvoir suprême situé dans les mains d'un autre.

Nous pouvons maintenant tenter une interprétation des propos tenus par RG, précédemment évoqués, concernant les événements de mai 1967 :

« À partir du moment où il peut y avoir un État qui lui-même, apparemment c'est lui qui a ôté les fers de l'esclavage, c'est lui qui a institué les nouvelles choses et qu'il marche sur ses propres choses, il n'y a plus de Dieu ! »

Dans cette phrase « Dieu » peut faire figure de garant de justice, d'espoir ou d'impartialité. Plusieurs interprétations sont possibles. Dans tous les cas, cette référence peut surprendre au regard de l'influence marxiste dont est empreinte la vision du social de cet historien. Dans cette conception, Dieu figure le pouvoir suprême, surplombant le pouvoir partial de l'État. Cela doit être mis en lien avec les représentations plus générales du pouvoir émanant des relations hiérarchiques au travail, de la notion de *pwofitasyon*, ou encore de la vision du corps social, qui tendent à présenter l'exercice du pouvoir comme fortement contraignant, potentiellement arbitraire et illégitime. Il semble en être ainsi chaque fois que ce pouvoir est détenu par un autre, un individu ou un groupe, en fait lorsque c'est un pouvoir des Hommes. À l'inverse, le pouvoir semble se légitimer lorsqu'il s'agit d'un pouvoir paternaliste ou tutélaire, quand il est exercé par un État impersonnel, un Dieu, par tout ce qui se situe au-dessus de la subjectivité humaine. C'est probablement la raison pour laquelle lorsque l'État est critiqué c'est principalement pour sa partialité. C'est alors qu'il est assimilé à un État « colonial ». Mais lorsqu'il s'agit de trouver des solutions politiques, c'est vers sa loi ou ses principes, jugés impartiaux, que l'on se tourne.

Le phénomène de dépendance du sujet périphérique dépasse ainsi largement la sphère économique ou juridique. Nous avons vu dans la première partie de cette recherche que les relations sociales dans le cadre économiques se structuraient selon le paradigme de la domination/dépendance. La deuxième partie a fait état des productions identitaires consistant essentiellement à se situer par rapport à l'autre, au dominant qui est toujours envisagé comme externe, produisant ainsi des identités *périphériques*, prisonnières de la mesure de l'écart présenté par rapport à cet autre. Ce phénomène de *dépendance identitaire* se retrouve également sous la forme d'une *dépendance paradigmatique* plus large. Les cadres de pensée permettant d'élaborer des projets de société sont empruntés à cet autre, cette fois dans une perspective d'appropriation et d'adaptation. Le collectif est alors économiquement, identitairement et politiquement tributaire de l'autre. Ce constat rejoint alors celui d'A. Memmi exposé dans *L'homme dominé* :

> *« dans tout homme dominé il y a une certaine dose de refus de soi, né en grande partie de son écrasement et de son exclusion. Je l'ai montré longuement, également à propos du Juif. Comment d'ailleurs peut-on espérer le contraire ? Lorsque les conditions objectives sont tellement lourdes, tellement corrosives, comment peut-on croire qu'il n'en résultera aucune destruction, aucune distorsion dans l'âme, la physionomie et la conduite de l'opprimé ? […] Un Colonisé n'aurait-il eu aucune conscience de sa condition, cette condition n'en existerait pas moins objectivement et il en subit de toutes manières les effets. Les carences ne sont pas seulement subjectives, elles sont objectives, économiques, sociales, culturelles. Toute la vie du Colonisé est dépendante, même s'il ne s'en aperçoit pas » (1968 : 79-81).*

Par là, explique-t-il, il ne suffit pas que le colonisateur disparaisse, et donc que la colonisation en tant que telle s'arrête pour que disparaissent avec lui les traits du colonisé. C'est ce qui fait que le colonialisme et la *dépendance globale* du colonisé qui en découle, perdurent au-delà de la colonisation. Par ailleurs, les traits du colonisateur perdurent également dans cette société, ainsi que dans les sociétés anciennement colonisatrices. Ce qui caractérise le dominé, le dépendant ou le sujet périphérique est le fait qu'il envisage le pouvoir du dehors.

Nous sommes donc en présence d'un double conflit, lié à la périphérisation de la société, de la culture et des sujets, et lié à l'incohérence du double modèle de société. Ce conflit latent s'accompagne de volontés de changement de modèle de société s'exprimant de diverses manières. Un certain nombre de difficultés empêchent pourtant l'émergence d'un projet sociétal fédérateur. Nous avons vu qu'aucune des positions statutaires ne pouvait en elle-même régler ce double conflit. D'autant plus que cette configuration du jeu politique tend à ériger des moyens en fins, incite à se

positionner sur un statut avant d'élaborer ou de considérer un projet. Aussi cette distribution oblige à faire un choix, à se situer avant d'aborder la question du projet. Il y a une tendance à se représenter la position statutaire comme un panel de types de société, mais c'est un moyen pour mettre en place un projet. Cette distribution oriente les questionnements et les débats sur des moyens érigés en finalités et a tendance à masquer les enjeux complexes de la transformation sociétale.

Dans le même temps ce changement doit passer par une entreprise de négociation et de conciliation collective. Les logiques de production d'authenticités culturelles éventuelles ne permettent pas l'adhésion d'une majorité. Le phénomène « d'allégeances multiples » en terme de registres et de répertoires culturels se retrouve dans le processus plus général de production des identités. Cela se rapproche du processus de créolisation. Ce mélange conflictuel des différents répertoires donne lieu à différents positionnements selon les combinaisons effectuées, sans pouvoir fournir un modèle reproductible pour tous. Ce phénomène semble se retrouver dans le champ politique entravant l'adhésion d'une majorité envers un projet nouveau.

Ensuite, ces volontés d'émancipations nécessitent une base, quelque chose sur quoi s'appuyer pour se construire une existence collective institutionnelle. Or, dans ce contexte, l'idée de nation est extrêmement variable parce que la construction de l'État n'a pas eu lieu et ne l'a donc pas standardisée et institutionnalisée. Le plus souvent, les allégeances nationales guadeloupéennes *et* françaises sont juxtaposées au moyen de la distinction entre identité culturelle et identité politique. Les trois positions statutaires contiennent un ensemble de similitudes reflétant une réelle difficulté à inventer une alternative en termes de projets de société. Dans ces trois optiques, l'objectif poursuivi est le même. Il n'est pas question d'inventer un autre modèle de société basé sur des valeurs et des modèles extra-occidentaux. Il s'agit davantage de trouver un moyen propre pour mettre en place une société basée sur les mêmes objectifs : le progrès social, la croissance économique, le développement dit « durable », etc. Rappelons qu'il n'y a pas, dans cette société, de base culturelle anté-coloniale fournissant un modèle extra-occidental. Cela constitue un frein à l'invention d'un modèle alternatif, les perspectives de changement sont alors prisonnières du lien de comparaison. Il n'y a donc pas d'abandon du système – ou du projet – dominant, mais adoption de celui-ci, tout en poursuivant l'objectif de le faire sien, de l'intégrer et de le réadapter à sa propre situation. Ce jeu politique dénote également une difficulté de dépassement du système politique français, par le large pouvoir d'organisation que toutes ces positions confèrent à l'État ou par les paradigmes dont elles s'inspirent.

Enfin, l'appropriation du pouvoir se révèle difficile dans la mesure où la dépendance du sujet périphérique dépasse le cadre politique, identitaire, économique ou paradigmatique. C'est une *dépendance globale*. Tous ces phénomènes concourent à créer une forme d'immobilisme, une incapacité de choisir lorsque l'on estime que l'on a un choix à faire. Après avoir soulevé certains facteurs faisant obstacle à la résolution de ce double conflit, il convient de s'intéresser aux façons dont les sujets composent avec ces logiques contradictoires.

Chapitre III : La société et ses institutions. Multiplicité et fluidité

Je m'intéresserai ici aux institutions qui relèvent de l'aspect fonctionnel et organisationnel de l'État, c'est-à-dire à l'État vécu, tel qu'il se manifeste et agit dans le quotidien des groupes et des individus. Plusieurs théories se distinguent dans l'analyse de l'articulation entre la société et ses institutions étatiques, les unes insistant sur le fait que la culture se déploie et évolue hors de celles-ci, de façon relativement autonome, les autres insistant sur le fait que cette culture se construit contre ces institutions.

Selon J. Dahomay, le contexte historique a fait émerger *« une culture réactive, élaborée dans un espace déjà régi par le politique » (2000 : 102)*. Plus loin il ajoute que, contrairement aux sociétés préexistantes à la colonisation,

> *« les sociétés antillaises, elles, ont toujours développé des stratégies d'identité culturelle qui avaient du mal à conférer un sens à l'intégralité » (p. 108).*

Ce phénomène, créerait alors des *« identités partielles » (p. 109)* qu'il explique par le fait que :

> *« l'identité créole – et c'est là son originalité – ne peut se rabattre sur aucune institution spécifique : ni sur l'Église, ni sur l'État – et cela pour les raisons historiques que nous avons explicitées : elle s'est constituée, dès l'origine, dans le marronnage des institutions, laissant à l'autre toute institution et toute hiérarchie, bref, toutes les structures collectives propres à l'espace public. Tel est le fondement ultime de l'assimilation » (ibid.)*

Dans cette optique la culture se développerait à la fois hors et contre les institutions.

I. Sorties du champ institutionnel

À la suite du LKP en 2009, un collectif d'artistes a réquisitionné le musée de l'Herminier à Pointe-à-Pitre, appartenant à la mairie, laissé à l'abandon depuis plus de quinze ans et squatté par des sans-abris et des prostituées. Il se situe tout près du lycée Carnot, le lycée le plus important de l'agglomération pointoise, dans la rue Carnot, une petite rue commerçante du centre-ville. Ce musée se présente sous la forme d'une grande maison coloniale de deux étages, comprenant en plus un sous-sol et une terrasse de façade surplombant un jardin arboré, pas très grand mais assez conséquent pour le centre de Pointe-à-Pitre. L'entrée principale donne sur un couloir desservant une pièce de chaque côté d'environ 25m² chacune, et un escalier circulaire menant au sous-sol et à l'étage. Un passage étroit contourne l'escalier sur la droite et mène sur un couloir, perpendiculaire au premier, menant vers deux pièces à l'arrière du bâtiment. Les deux pièces de l'avant, très lumineuses, comportent chacune deux grandes fenêtres, l'une donnant sur la terrasse à l'avant, et l'autre sur le côté donnant sur le jardin. Un petit abris en bois est situé dans le jardin, sur le côté droit avant la maison. Des outils de jardinage y sont rangés. Avant cette réquisition, la demeure n'était pas visible de la rue, étant presque intégralement recouverte de végétation et de détritus. Ce collectif d'artistes a monté pour l'occasion l'association Awtis kat chimen[169] (Artistes quatre-chemins). Depuis qu'ils y sont entrés, ces bénévoles ont nettoyé le jardin et effectué des travaux de rénovation. Le musée était en bon état malgré le manque d'entretien. Je me suis rendue plusieurs fois sur ce lieu, j'ai ainsi pu rencontrer diverses personnes affiliées à cette association et voir l'évolution des aménagements.

La première fois que je suis entrée, à la fin du mois d'août 2009, les travaux n'étaient pas finis, ces artistes avaient investi les lieux depuis deux mois et demi. Quelques sculptures, photos et tableaux étaient exposés dans les deux pièces de devant, mais les choses n'avaient pas encore pris forme. Les murs du couloir et des deux pièces à l'avant avaient été repeints en blanc. Le reste de la maison n'était pas occupé ni même aménagé. J'avais alors discuté avec un homme rencontré la veille à une permanence du LKP à la Mutualité de Pointe-à-Pitre, un endroit réquisitionné également en 2009, par le LKP. Celui-ci m'avait alors donné rendez-vous le lendemain dans ce lieu pour faire un entretien. Il m'a expliqué, en me faisant faire la visite des lieux, que l'objectif de l'association était d'ouvrir un lieu de rencontre et d'échange entre les artistes guadeloupéens qui, faute d'endroits semblables, évoluaient isolés les uns des autres, mais aussi un lieu ouvert constamment et librement

[169] Un *kat chimen* (quatre-chemins ou carrefour) a plusieurs sens. Il est d'abord une carrefour à quatre routes. C'est aussi un carrefour à la croisée des chemins et des destinées, il est la matérialisation d'un choix à faire parmi plusieurs options, d'une initiative à prendre. Mais c'est également un terme issu du registre magico-religieux, dans ce cas il désigne un point géographique équidistant de divers éléments qui lui confèrent une grande puissance magique et décuple la puissance des pratiques faites sur ce lieu.

au public mélangeant divers arts. Ils attendaient prochainement de nouvelles œuvres à exposer. Ils étaient dans l'attente d'une réponse, ayant fait la demande de régulation de leur occupation auprès de la mairie, propriétaire des lieux. Pour le moment, des personnes étaient contraintes de dormir à l'étage pour éviter que les squatteurs reviennent, qu'ils soient expulsés ou que les locaux soient dégradés.

Lorsque j'y suis retournée en octobre 2010, les choses avaient évolué. De nouveaux artistes de tous âges s'étaient joints au projet proposant des expositions temporaires, des ateliers d'activités ouverts au public ou simplement venant se rencontrer et discuter de projets. Le jardin avait été réaménagé et refleuri, et les passants pouvaient dès lors apprécier l'architecture coloniale du bâtiment et entrer librement le visiter et discuter. Le sous-sol avait été en partie dégagé. Il comprenait une grande pièce principale avec des fenêtres en hauteur donnant sur le jardin, des murs en pierre et un sol carrelé. Trois sculptures y étaient stockées. Au fond à gauche, se trouvait une vieille et lourde porte en bois donnant sur une pièce plus réduite que je n'ai pas visitée. Cette porte était fermée à clé et servait de lieu de stockage pour du matériel de musique. L'objectif était d'en faire un studio de musique. Les deux pièces du fond du rez-de-chaussé n'étaient pas vraiment investies et servaient de pièce de dépôt de matériel de peinture et d'exposition. Je n'ai pas vu l'étage et mes interlocuteurs m'ont dit qu'il n'était pas aménagé.

Leur occupation n'était toujours pas légalisée. Pendant l'année qui s'était écoulée, les membres de l'association avaient multiplié les démarches administratives pour tenter de régulariser cette situation, sans obtenir d'autre réponse des institutions que celle de libérer les lieux. Aucun agent administratif ne s'était rendu sur les lieux pour observer ce qu'il s'y passait, mais la mairie qui souhaitait les déloger n'avait pas de projet de réhabilitation pour ce monument historique laissé à l'abandon. À ce moment, R m'a confié avant notre entretien qu'ils attendaient un procès pour pouvoir poser à l'administration le problème des structures de formation, de production et d'exposition pour les artistes en Guadeloupe. R m'a dit avoir rejoint ce collectif par des connaissances communes qui l'ont orienté quand il cherchait un studio de musique. Ce projet l'a tout de suite intéressé d'autant plus que cela ne s'était jamais fait dans l'archipel. Le Centre des Arts était le principal lieu d'exposition en Grande-Terre et à fermé il y a quelques années pour y effectuer des travaux, mais n'a pas rouvert en raison d'un problème de gestion qui s'est réglé devant le tribunal. Depuis, il n'y a plus, hormis des petites salles qui ne sont pas réellement prévues à cet effet, de salles d'expositions en Grande-Terre.

Les artistes que j'ai rencontrés dans ce lieu sont des artistes engagés qui envisagent ce projet

comme une appropriation de l'espace public par la population et une sensibilisation du public à l'art et à l'expression guadeloupéens. Le 18 janvier 2011, j'y avais rencontré un peintre-dessinateur F Big qui exposait dans ces locaux. Ses toiles étaient accrochées sur les murs du couloir d'entrée et des deux pièces principales, il y en avait une trentaine, de différentes tailles, des plus petites jusqu'à une fresque d'environ trois mètres de long. Trois jours plus tard, je revenais pour faire un entretien avec ce peintre.

Lorsque je suis entrée ce jour-là, une jeune étudiante en arts visuels discutait avec R dans la salle de droite d'un projet de court-métrage. Sur une table, disposée au centre, il y avait une grande feuille de papier, R commençait un nouveau dessin. Dans celle de gauche un couple de touristes américain visitait l'exposition. Dans le couloir d'entrée il y avait un bureau installé avec une pile de dossiers. F. Big s'y était installé le temps de son exposition. Il discutait alors avec un jeune peintre qui, faute de vendre ses toiles, avait décidé de peindre sur des sacs et des tee-shirts pour gagner un peu d'argent lui permettant d'acheter de la peinture. Il y a toujours beaucoup de mouvement dans ce musée. J'y suis allée plusieurs fois et il y a un noyau de cinq ou six personnes qui y sont très régulièrement. Autour de ce noyau, il y en a quelques unes qui passent souvent. Et puis il y a aussi un certain nombre de visiteurs occasionnels, simples curieux, liés à ce noyau par des projets de toutes sortes, ou encore venus travailler avec eux.

F. Big, travaillant par ailleurs dans l'administration, essayait d'être présent sur les lieux pour aider à tenir la permanence et rencontrer le public. Au départ, il s'est intéressé à la photographie argentique pendant plusieurs années. En 2005, il a commencé à peindre parce que selon ses dires, cela lui permettait de mieux s'exprimer. Son art est cru, parfois dérangeant, figuratif, proche de la bande-dessinée, très coloré et visuellement très chargé. De façon plus générale il traite des thèmes de la colonisation, de l'assimilation, de la résistance et de l'espoir tout en étant très réactif à l'actualité. En 2010 il avait fait une série sur Haïti après le séisme. En 2009 et après, il a réalisé une série sur le LKP, transformant ces trois lettres en messages intégrés dans ses dessins tels que, par exemple, *Laboratwa Konsyans Popilè* (Laboratoire de conscience populaire), *Linité Konstwi Pèp* (L'unité construit le peuple) ou encore *Las Kapon Piti* (fatigué(s) de se rabaisser)[170]. Lors de notre entretien[171],

[170] *Kapon* signifie faire le lâche, l'expression est difficile à traduire, mot à mot nous sommes fatigué-faire le lâche-petit, que je traduis donc par fatigué(s) de se rabaisser.

Il y avait aussi *Libéré Konsyans a Pèp la* (libérez la conscience du peuple), *Lésé Konsyans Palé* (laissez votre conscience parler), *Lésé Koulè Pété* (laissez éclater les couleurs).

[171] Entretien réalisé le 25 janvier 2011 au musée de l'Herminier à Pointe-à-Pitre. Toujours pour des raisons techniques, j'ai perdu cet enregistrement, les propos de F. Big présentés ici sont extraits de ma première écoute et prise de notes en français de notre entretien qui s'est déroulé en créole.

F. Big m'a expliqué qu'il ne comprenait pas que l'on puisse faire de l'art abstrait en Guadeloupe, ce qui est le type de peinture le plus courant, et a ajouté : *dans un pays comme la Guadeloupe, tu ne peux pas te permettre de faire de l'art qui ne fait pas réfléchir. Il y a des choses à dire, à montrer. Moi je ne cherche pas l'esthétique. Je ne pense pas quand je peins, je m'exprime, l'esthétique vient d'elle-même. Je cherche à interroger, à faire réfléchir, à amuser, à choquer, mais pas à faire du beau. Si on trouve ça beau, tant mieux !* Sa peinture est selon lui une peinture d'espoir. Il a également déploré le fait que ce sont surtout des touristes qui avaient visité cette exposition, alors qu'il s'adressait avant tout aux Guadeloupéens qui ne semblent à son goût, pas suffisamment intéressés par l'art et par son exposition. Je décrirai ici quatre de ses toiles.

La première s'appelle *Synthèse souveraine*. La scène représente une salle de classe vue du fond. En face, il y a un grand tableau vert foncé sur le mur, sur lequel il y est écrit « Synthèse souveraine : *Nou pa ka lésé on band Béké rétabli lèsklavaj an péyi an nou* » (Nous ne laissons pas une bande de Békés rétablir l'esclavage dans notre pays). Cette phrase a été prononcée par Élie Domota, conjuguée au futur, devant les médias locaux au tout début du mouvement de 2009. Cette déclaration a donné lieu à une polémique qui a fait couler beaucoup d'encre, une plainte avait d'ailleurs été déposée contre lui pour injure raciale et incitation à la haine. Sur ce tableau, elle apparaît comme le sujet du débat dans la salle de classe. Une ligne verte, dessinée sur le plancher, part du tableau et rejoint le bas de la toile, séparant deux espaces. Du côté gauche il y a des « Noirs », de l'autre, des « Blancs » probablement des Békés, tous adultes. Devant ce tableau, un bureau en bois marron clair trône sur une estrade. Dessus y est posée une multitude d'objets, une règle, des stylos, etc. rappelant l'univers scolaire. L'instituteur est absent. À côté du tableau du côté des « Noirs », il y a un scribe « noir » qui écrit sur un tableau en papier comme on trouve dans les salles de réunion. Sur ce même côté, un alambic est posé sur le bureau, il semble fabriquer une solution. Du côté des « Blancs » il y a un livre sur le bureau, sur la couverture il y est écrit « Code Noir ». Chaque partie se regarde, et chacune d'elles dispose d'un micro accroché au plafond. Le micro au-dessus de la partie « noire » a des fils coupés. Il semble vieux, sale, prêt à tomber et ne paraît pas fonctionner correctement. Il est aussi mal orienté. Le micro au-dessus de la partie « blanche », quant à lui, est flambant neuf, propre, bien orienté et semble bien fonctionner. Il est décoré du drapeau français. En ce qui concerne les postures des personnages, du côté « noir », les individus semblent discuter dans une cacophonie, il y a de l'agitation. Ils sont orientés dans diverses directions. De l'autre côté, les individus semblent plus disciplinés, plus à l'unisson dans leur expression, et s'orientent vers le micro. Au centre la pièce, sur la ligne verte qui sépare la pièce en deux parties, il y a une entité, une sorte de gros œuf. Celui-ci est relié par des tuyaux aux deux côtés de la pièce et présente comme des nervures

rouges sur la coquille blanche. Le circuit formé par ces tuyaux est alambiqué, complexe. C'est une entité sous perfusion.

J'ai recueilli les commentaires du peintre sur cette toile. Selon lui, cette peinture représente les divisions sur la question de la souveraineté. *Ce micro* [au dessus-des « Noirs »] *a toutes les difficultés du monde, il a des fils coupés, ses souffrances défient les lois de la gravité. L'autre fonctionne impeccablement, il est bien orienté, on y voit le drapeau français* (entretien avec F. Big). Cela symbolise l'inégalité du pouvoir d'expression. Lorsque je lui ai demandé pourquoi le Code Noir était disposé sur le bureau, il m'a répondu en souriant, d'un air amusé : *Il est encore en vigueur non ? On le voit tous les jours à la radio, dans la presse*. Cette remarque doit être mise en lien avec des propos qu'il a tenus avant notre entretien. F. Big m'expliquait que c'était sa troisième exposition et qu'il ne savait pas vraiment faire de la communication et de la promotion. Il avait fait l'objet de deux articles dans deux journaux d'information. Une chaîne télévisée l'avait contacté pour faire un court reportage, mais avait repoussé ce projet depuis environ un an. Il m'a dit ensuite que des peintres novices arrivant de Métropole jouissaient de plus de visibilité médiatique. Donc lorsqu'il affirme sur le ton de la plaisanterie que le Code Noir est toujours en vigueur, nous pouvons supposer qu'il fait référence à certaines inégalités, banalisées et institutionnalisées, basées sur les couleurs et les référents culturels des individus. Ceci est particulièrement visible dans l'univers médiatique, puisqu'il est question d'expression dans cette toile. Les publicités, quels que soient leurs supports, sont plus ou moins adaptées au public guadeloupéen. Hormis quelques enseignes, la plupart présentent des modèles de différentes couleurs. Mais il y a très peu de modèles dont la couleur est vraiment foncée, la plupart étant éclaircis par les retouches informatiques. Les « Noirs », quand ils apparaissent dans les publicités, sont généralement plus ou moins clairs. Dans les émissions télévisées, la norme est la même. S'il y a beaucoup de « Noirs » et « Indiens » dans le paysage audiovisuel, ils sont le plus souvent assez clairs. Cette mise en scène pourrait alors être interprétée comme une critique de l'assimilation comme système de concurrence inégalitaire entretenant certaines divisions du corps social.

Et puis il y a cet œuf au centre. Selon l'auteur de ce tableau : *c'est comme une entité sous perfusion, ça fait penser à un œuf en gestation, c'est la synthèse. Il y a toujours de l'espoir.* L'espoir transparaît dans la plupart de ses toiles. Celle-ci exprime alors l'idée selon laquelle s'il y a de profondes divisions dans le passé et dans le présent, elles s'accompagnent d'un espoir d'unité, de synthèse pour l'avenir. Cette toile peut alors être interprétée comme la mise en scène des représentations du corps social que nous avons vues dans la deuxième partie. L'unité reste à construire et relève d'un profond désir de dépasser les divisions nées de l'histoire.

La deuxième toile s'intitule *Pawatajé* (Partager). Le format est plus grand que la précédente. Il y a quatre personnages autour d'un plateau sur un fond noir. Ce plateau ou cette table jaune, dont on ne voit pas les pieds, forme la carte des deux îles principales de la Guadeloupe, la Grande-Terre et la Basse-Terre. Dessus, il y a un hamburger, des frites, des morceaux de viande, des saucisses, une coupe de champagne, de la salade, des sandwichs, des fruits, etc. disposés dans des assiettes. Ce plateau est rempli de choses à manger et à boire. Les personnages ont l'air plutôt malveillants, on ne voit que la partie supérieure de leurs corps. Ils ont des gros yeux, avides qui scrutent les mets disposés sur le plateau. Ils sourient et sont légèrement penchés au-dessus du plateau comme s'ils partageaient un festin. Le premier tient un marteau dans sa main, le deuxième une hache. Le troisième est téléguidé, ses membres sont reliés par des câbles à une télécommande et son visage et sans expression. Le quatrième est une marionnette, ses doigts sont reliés à des fils qui sont attachés à deux ballons en suspension. L'idée se dégageant de cette toile est : la Guadeloupe est riche, comment va-t-elle être mangée ?

F. Big s'est exprimé à propos de ce tableau : *Ce sont toutes les manières de partager. On doit partager tout ce qu'il y a en Guadeloupe. Ce n'est pas seulement quelques personnes qui doivent manger, c'est tout le monde. Tu vois ces personnages, il y en a qui sont malveillants, d'*autres téléguidés, il y en a qui sont soutenus, d'*autres qui frappent à tout bout de champ. C'est pour dire aussi que nous n'avons pas peur ! Ils feront ce qu'ils voudrons mais on sera toujours là.* Cette toile renvoie à l'idée de *pwofitasyon*. Quelques individus se partagent les richesses que l'on trouve en Guadeloupe. La nourriture présentée sur la table n'est d'ailleurs pas proprement guadeloupéenne, mais elle symbolise l'opulence. C'est donc l'inégale distribution des richesses qui est critiquée ici. Mais il y a également l'élément de l'espoir. Il n'est pas visible mais apparaît dans les propos du peintre. Comme dans la toile précédente, il est donc question d'une critique du présent et d'un message pour l'avenir.

La troisième est un triptyque composé de trois petits tableaux carrés disposés de gauche à droite. Cet ensemble a plusieurs noms. Celui qui a été retenu pour apparaître sous la triple toile dans cette exposition est : *Avant, Pendant, Après.* Mais le peintre m'a précisé qu'il s'appelait également *Mômes, En fond, Dates, Heurs. Aux événements de 2009* ou encore *Limyè lèspwa, Kenbé kè, Pèp paré* (Lumière de l'espoir, Les cœurs tiennent le coup, Le peuple est prêt).

Le premier carré représente un mur en pierre marron. Il y a des chaînes fixées sur les murs desquels pendent des bracelets ouverts. Divers éléments sont dessinés en suspension : des mains

coupées qui représentent selon le peintre des tentatives échouées, une couche et une tétine symbolisant, toujours selon le peintre, le « Noir » infantilisé. En bas du mur, il y a du feu qui représente l'enfer.

Le deuxième carré se compose d'une loupe grossissante sur un fond de flammes oranges. À l'intérieur de cette loupe, il y a une scène dans laquelle une foule défile sur une route. Sur le bord de la route, un peintre est en train de réaliser une toile. Devant lui, il a des morceaux de viande, du poisson et une bouteille en suspension qui représentent, selon F. Big, les plaisirs universels.

Le troisième carré comprend une route au milieu dans le sens vertical. Elle est parsemée de cœurs et entourée de verdure, d'arbres, d'herbes et de plantes. Autour de cette route, il y a des visages d'enfants et d'adultes de différentes couleurs heureux, protégés. Au-dessus de cette route, il y a un ciel bleu avec comme des esprits mêlés, incrustés dans les nuages blancs légèrement transparents. Ce sont des entités bienveillantes et protectrices. Cette scène représente le paradis sur terre.

Ce tableau fait partie de la série réalisée depuis le LKP. Il représente les trois temporalités que sont le passé, le présent et le futur. Le passé est associé à l'enfer, aux chaînes et à l'infantilisation ou la minoration du « Noir ». Le présent est assimilé à la révolte, à la transition entre les flammes de l'enfer et les plaisirs universels. Il est le moment du rassemblement et de l'action collective. Le futur est envisagé sur un mode paradisiaque. Les couleurs dominantes dans le premier sont l'orange et le marron. Dans le deuxième, ce sont le bleu et le vert à l'intérieur de la loupe, et l'orange autour. Et dans le troisième ce sont le bleu, le vert et le blanc. Ce triptyque reflète la position qu'il a défendue pendant notre entretien au sujet du LKP : *C'est une invitation à ce que les gens sachent quoi faire, c'est un mouvement fondateur. Alors il ne faut pas tout mettre sur le dos du LKP. Ce n'est pas nouveau, mais c'est une occasion d'être entre nous. À partir de là, tout peut arriver.* Lorsque je lui ai demandé s'il avait perçu des changements dans la société suite à ce mouvement, il m'a répondu : *Ils ont besoin de le faire payer très cher aux Guadeloupéens, mais il ne faut pas tomber dans le piège et perdre sa motivation. C'est très délicat. Derrière, il y a un retour de flamme. Il faut affronter ça et que ça finisse un jour.* Ce triple tableau semble donc symboliser la promotion du changement, véhiculant une perception du temps allant de l'enfer au paradis. Le passage entre les deux, le présent, est pensé sur le mode de l'unité dans l'action collective.

Enfin, le quatrième tableau que je présenterai ici, diffère des trois précédents. C'est un portrait et le style est plus épuré. Il s'appelle *Naître et ne pas être*. Il s'agit du portrait d'un homme « noir », de couleur marron foncé. On y voit son visage et la moitié supérieure de son tronc. Un cadre en bois rectangulaire, disposé à la verticale, entoure son visage de très près. L'homme porte un piercing à

l'arcade gauche formé de deux petites boules en or. Il porte également une chaîne en or brisée autour du cou. Il est vêtu d'un smoking bleu foncé à rayures. Sur son front, entre les deux yeux, une petite croix chrétienne est dessinée comme un tatouage. Ses yeux sont marrons avec une pointe de vert. Il a un regard profond, grave et un peu triste. La solitude et la détresse se lisent sur son expression, le cadre semble l'emprisonner.

Sur ce portrait, j'ai recueilli le commentaire de F. Big : *Dans le cadre et hors du cadre, est-ce qu'on peut sortir du cadre ? Est-ce que le cadre enferme ? Il est seul, il est triste, mais il a l'air aussi sûr de lui.* Cette toile renvoie à une critique de l'assimilation comme processus d'injonction sociale à être un autre. Mais je pense aussi que c'est une critique du puissant contrôle social et du conformisme de façade qui en découle. Ce serait donc une critique du pouvoir que le social exerce sur l'individu à ces deux niveaux. Précédemment dans l'entretien, j'avais demandé à ce peintre quelle était sa démarche étant donné que son œuvre est politisée. Il m'avait alors répondu : *Ma peinture invite les Guadeloupéens à être eux-mêmes. Pour moi c'est inconcevable que tu sois quelqu'un d'autre, que tu sois d'un autre genre. Tu paies le prix qu'il faut mais il faut être soi-même. Toute ma peinture c'est une peinture d'espoir.* Cet extrait tend à confirmer le fait que le « soi-même » s'adresse autant à l'individu qu'au collectif.

Donc à travers ces différentes toiles, F. Big dresse le portrait d'une société faisant émerger ses problèmes et ses difficultés. Il tente d'interpeller le public sur des questions collectives qui émergent de l'actualité mais qui sont installées durablement dans la société. Ce sont des questions qui se posent depuis longtemps, resurgissant ça et là dans des événements marquant l'actualité. C'est ce lien entre le moment présent et l'intemporel que tente de faire émerger ce peintre. Ce musée lui a fourni un cadre d'exposition et d'expression. Au-delà de la promotion des arts, cet endroit vise l'expression des idées et l'échange entre les agents culturels guadeloupéens. C'est un espace de création et de réflexion.

L'exemple de la réquisition par une association de ce musée laissé à l'abandon par la mairie, combine effectivement *a priori* les aspects hors et contre les institutions, tout en visant un impact à l'intérieur de celles-ci, et son institutionnalisation. Nous avons ici des individus contestataires réunis autour d'un projet à portée politique. Il s'agit à la fois d'amorcer un questionnement dans la population et au sein des institutions sur la formation artistique, la création et l'exposition donc dans un domaine qui concerne la société dans son ensemble, et de constituer un contre-pouvoir aux institutions dans ce domaine. Mais il est également question d'exposer des artistes contestataires comme F. Big dont l'objectif est d'interpeller et de susciter des débats sur des questions de société. La

stratégie est d'investir un double espace – physique (le musée) et socioculturel (la formation, la création et l'exposition d'artistes) – laissé vacant par les institutions. Il s'agit davantage de trouver une solution à un problème que de s'opposer aux institutions. Ceci nous permet de prolonger l'idée de J. Dahomay dans la mesure où il y a effectivement réactivité de la culture, mais si celle-ci recouvre partiellement la vie sociale, les institutions semblent fonctionner de la même manière.

À y regarder de plus près, cette forme de mise en place d'un projet auto-géré ne se constitue ni tout à fait hors ni tout à fait contre les institutions de l'État. Ce collectif s'est monté en association pour jouir d'une existence et d'une certaine légitimité institutionnelle lui permettant d'entamer une procédure de légalisation de son occupation. Il s'agit donc d'investir le champ de la légalité pour obtenir la reconnaissance de ces institutions. Il n'y a donc pas de rejet de celles-ci, malgré la démarche contestataire, mais au contraire un désir d'intégration. Le contournement de la légalité pour ce qui est de l'occupation du musée fournit le cadre nécessaire à l'initiative et la mise en place de ce projet. Notons par ailleurs que ce projet visait à faire réagir les Autorités. Or, la situation de ce collectif n'a pas été régularisée, mais il ne s'est pas fait délogé non plus. Il y a donc une sorte de laisser-faire de la part des pouvoirs publics. L'autonomie vis-à-vis des institutions est alors concédée de fait, mais non recherchée par les instigateurs de ce projet.

Ce projet a été initié suite au LKP et selon mes interlocuteurs, dans la continuité de ce mouvement social. Ce mouvement a contribué à renforcer la société civile. On note une plus grande communication et coordination entre les syndicats et les associations, et de nouvelles initiatives individuelles ou collectives voient le jour. Cette mobilisation collective semble avoir tout de même donné une certaine impulsion. Mais cette « société civile » n'a que peu de pouvoir pour peser sur les décisions politiques. Donc les institutions ont un pouvoir inclusif, leur rôle étant d'organiser, de coordonner et de systématiser des projets, mais aussi exclusif car ce sont de l'intérieur que sont élaborés les projets, les lignes de directions ou les priorités. Elles excluent donc de fait, tout ce qui ne rentre pas dans leur cadre.

Il y a effectivement des cas où la vie s'organise en parallèle du champ institutionnel, de façon relativement autonome donc séparée. Cela peut être le cas de l'école pour certains élèves, et notamment ceux considérés comme en « échec » face à l'assimilation culturelle que produit cette institution. Dans ces configurations, les individus quittent très tôt le système scolaire car cette institution impose à l'individu de se conformer à elle et a donc un effet excluant. Prenons le cas de

l'artisan guadeloupéen évoqué dans la première partie de ce travail[172]. Cet homme avait environ trente cinq ans lorsque nous avons eu une discussion en 2010 au sujet de son parcours. Celui-ci m'a expliqué qu'il a une formation de charpentier qu'il n'avait pas choisie, comme ce fut fréquemment le cas chez mes interlocuteurs les moins diplômés. Il n'a jamais exercé ce métier et s'était tourné vers l'artisanat plusieurs années auparavant. Cet homme a d'abord commencé à fabriquer des bijoux en matières végétales de façon non-déclarée. Depuis quatre ans, il s'est déclaré à la Chambre des Métiers en tant qu'artisan. Cela lui permet d'être reconnu comme artisan, de développer et stabiliser son activité, de pouvoir participer à des marchés et événements organisés dans la région, mais aussi de cotiser dans une caisse de retraite. Dans ce cas, le *djòb* a constitué un tremplin vers une activité de travail déclarée et satisfaisante pour le travailleur, ce que ne permettait pas le secteur *formel*.

Ces phénomènes peuvent être comparés à celui des négociations implicites perpétuelles entre le salarié et sa hiérarchie au travail. Comme nous l'avons vu précédemment, la conflictualité au travail, s'inscrivant dans les relations hiérarchiques mais aussi dans la conception même du travail, implique pour toutes les parties de mettre en place des stratégies de négociations implicites permettant de réguler ces relations. Ces négociations implicites se conjuguent avec une régulation plus formelle de ces relations. Dans ce cas, l'informel et l'arbitraire ne se posent pas contre, mais se situent autour de la légalité, ni complètement en dehors, ni complètement à l'intérieur. L'informel et l'arbitraire semblent se combiner avec le formel et la légalité pour combler des lacunes liées à certaines inadaptations que présente le cadre légal dans la gestion des relations sociales et de la vie quotidienne. Dans ce cas il est moins question d'un *« refus des structures imposées » (Glissant, 1997)*, que d'une inadéquation de ces dernières avec la société dans laquelle elles se déploient. L'*informel* joue alors le rôle de variable d'ajustement.

Il est aussi des cas où les institutions ne recouvrent pas l'ensemble d'un domaine, comme c'est le cas du travail. Dans ce cas, l'effet excluant est le même, puisque les individus se trouvent contraints d'imaginer d'autres solutions. La sortie du champ institutionnel ouvre un panel de possibilités de mobilisation de ressources aux individus. Mais dans ce cas encore, le travail *informel* est envisagé comme un palliatif d'une situation *formelle* jugée insatisfaisante par le travailleur. De plus, les flux de biens, de services et de monnaie appartenant au domaine de l'*informel*, se déroulent hors du domaine institutionnel, mais peuvent à tout moment franchir la barrière imaginaire entre secteur *informel* et *formel*. Le recours au secteur *informel* dans la constitution de ressources n'est donc pas ici envisagé contre le secteur institutionnel qui est limité, mais bien dans sa continuité.

[172] Voir la première partie, chapitre I, III, B. la création d'une authenticité.

Il y a beaucoup de personnes qui envisagent les *djòb* dans la continuité du travail et ne perçoivent pas leur aspect illégal ou répréhensible. Ce phénomène est probablement lié au fait que les *djòb* ont toujours été tolérés par les Autorités. L'omniprésence de vendeurs de rue *informels*, qui proposent nourriture, boissons fraîches, sorbets, produits cosmétiques, accessoires, etc. est tolérée par les Autorités dans l'archipel sur les trottoirs, les parkings, les places publiques ou les bords de mer.

Tous les samedis soirs à Vieux-Bourg (Morne-à-l'Eau), la place du port est un lieu de rendez-vous pour les habitants de la section et attire des personnes de tous âges venues des sections et communes avoisinantes. Aux alentours de 16 heures, certains samedis, une jeune femme de moins de vingt ans passe de maisons en maisons avec un panier recouvert d'un tissu madras. Elle propose aux habitants des pâtés créoles à la morue ou à la viande hachée, des gâteaux au coco et au chocolat et épices. Elle projette de venir en France travailler avec une cousine à elle habitant en région parisienne et qui tient un salon de coiffure. Elle confectionne donc des pâtés et des gâteaux pour mettre de l'argent de côté. Vers 17 ou 18 heures, les premiers vendeurs s'installent sur la place face à la route à côté de la piscine. Cette piscine est creusée sur la place, de grosses pierres de rivière tapissent le fond et l'eau provient d'une source souterraine. Le matin, quelques personnes âgées s'y baignent et la journée, lorsqu'il fait chaud, des enfants et des jeunes viennent s'y retrouver sous la surveillance de leurs parents qui occupent la place en discutant. Ces vendeurs sont tous issus de la section. Il y a un couple qui se relaie pour faire du sorbet coco, parfois c'est l'homme et parfois la femme. Une mère de famille habitant à quelques mètres vend des gâteaux au chocolat, au coco et parfois à l'ananas ou aux épices qu'elle dispose dans un grand panier, recouvert aussi de tissu madras, sur une table et des bonbons. Une autre femme, qui travaille les matins à la boulangerie du port, vend des boudins noirs, des boudins à la morue, au hareng, et parfois aux épinards. Elle les entrepose dans une sorte de placard hermétique monté sur batterie qui les maintient au chaud et les vend au poids servis avec une petite barquette de salade de légumes coupés fins et très vinaigrée. Ces vendeurs sont toujours entourés d'enfants qui jouent et de personnes âgées, assises, discutant avec eux. Un peu plus tard, un camion de *bokit* et d'*agoulou* s'installe à côté d'eux. Face à cette place, un bar à ruhm attire des hommes de tous âges. Un peu plus haut, dans la rue qui descend sur le port, un jeune rasta a ouvert un commerce dans une partie de la maison de sa mère avec qui il habite, lui, sa femme et leur bébé. Il propose des *bokit*, des paninis et des pizzas, essentiellement sans viande. Sa mère lui a apprit à faire la pâte à *bokit*. Outre le service qui est extrêmement lent, ses *bokit* sont très appréciés parce qu'ils sont gros, très croustillants à l'extérieur et moelleux à l'intérieur. Ce commerce, ouvert toute la semaine, attire de nombreux jeunes des environs jusque tard le soir. Il diffuse de la musique reggae et dancehall et dispose quelques tables et chaises dehors, sur l'emplacement réservé aux voitures stationnées dans la rue. La place est remplie de gens de tous âges, regroupés par classe d'âge et par

affinité, et de nombreuses personnes passent, achètent quelque chose, discutent un peu, et rentrent chez elles. Des enfants du voisinage jouent dehors ensemble sous la surveillance de leurs parents ou de leurs grand-parents qui se regroupent et discutent entre eux. Dans une autre rue menant au port, une vieille dame prépare du sorbet coco et des gâteaux. Elle se poste en face de sa maison, à l'écart du port, près du trois-chemins menant au bourg de Morne-à-l'Eau et à celui des Abymes. Un vieil homme lui tient souvent compagnie. À côté de la place, au bord de l'eau, les quelques restaurants attirent également du monde venu de la section et de l'extérieur. La place du port et ses alentours est donc fréquentée par tout type de public de 18 heures jusque tard dans la nuit.

La place de Vieux-Bourg s'anime ainsi tous les samedis soirs. Elle est plus animée que la place du bourg de Morne-à-l'eau et que celle du centre-bourg des Abymes. Les commerces non-déclarés se mêlent aux commerces déclarés ouverts quotidiennement et leur présence attire une clientèle plus importante pour tout le monde. Cette place devient alors un lieu de rendez-vous pour les habitants du voisinage, attirant également des personnes extérieures. Ces activités économiques non-déclarées s'inscrivent dans le prolongement des commerces déclarés et permettent à ces dernières d'attirer une clientèle plus importante. Là encore, un certain laisser-faire de la part des Autorités, permet une certaine autonomie de fait quand elles n'encadrent pas certaines activités. Il s'agit donc davantage d'un phénomène négocié que d'un retournement contre les institutions.

La mère de J, femme de ménage d'une soixantaine d'années, a l'habitude de confectionner des gâteaux pour les mariages, les anniversaires, les communions, les baptêmes, etc. Son activité de pâtissière n'est pas déclarée. Elle compte par ailleurs la garder et la développer pour compléter sa pension de retraite. Cette femme, par ailleurs catholique pratiquante, est très respectueuse de la loi et de la morale. Dans sa perception, ce *djòb* n'est pas un contournement de la loi et encore moins quelque chose de répréhensible, c'est simplement une extension du travail. Elle pense rendre service en confectionnant des pâtisseries sur commande à des personnes qu'elle connaît qui, à leur tour, lui rendent service en entretenant cette source de revenus. Le *djòb* est d'ailleurs moralement valorisé dans la mesure où c'est une preuve de débrouillardise, de recherche de solutions par l'action et, bien souvent, de polyvalence des individus. Couramment il n'est pas lié aux notions de fraude fiscale ou d'activités légalement répréhensibles. Lorsque la tâche du *djòb* peut théoriquement être réalisée dans un cadre légal, il est valorisé et considéré comme une extension du travail *formel*. Par contre, le *djòb* devient immoral lorsque la tâche, indépendamment du cadre, est illégale. La loi est donc davantage pensée comme un cadre distinguant les tâches acceptables des tâches inacceptables que comme un cadre d'actions moralement acceptables. Une illustration s'impose. Faire et vendre des pâtisseries n'a rien d'illégal et sortir du champ légal pour réaliser ces tâches ne sera pas moralement condamné, bien

au contraire. Tandis que vendre des stupéfiants est illégal, cela ne peut donc en aucun cas se faire dans un cadre légal, raison pour laquelle cette activité est moralement condamnée. Ainsi la sortie du champ institutionnel dans le cadre du travail n'est pas envisagée pour elle-même, elle ne constitue pas le franchissement d'une frontière morale.

Le 5 août 2011 J avait rendez-vous avec un garagiste vers 15h30 à son domicile à Morne-à-l'eau. Il l'avait contacté par le biais de son cousin qui avait l'habitude de faire réparer sa propre voiture chez cet homme. Lorsque nous sommes arrivés, J a d'abord sonné à la porte de sa maison. L'homme est sorti, vêtu d'un tee-shirt et d'un jean usés et tâchés de cambouis. J s'est présenté, rappelant qu'il venait de la part de son cousin. Il lui a demandé de trouver d'où venait le problème de sa voiture et de voir ce qu'il pouvait faire. L'homme lui a alors demandé de se garer sur le terrain d'en-face, où se trouvait un garage. Ce garage se trouvait sur un terrain derrière une maison. Il était composé d'un hangar en bois et en tôles dont les portes étaient ouvertes. L'intérieur était sombre et abritait plusieurs voitures en réparation. Devant, deux jeunes hommes discutaient au milieu de quatre voitures immobilisées servant à prélever des pièces détachées.

J lui a alors demandé s'il travaillait dans ce garage de façon déclarée en précisant qu'il n'avait pas beaucoup d'argent mais pourrait trouver une solution pour le rémunérer. L'homme lui a répondu qu'il travaillait de façon déclarée à temps partiel, mais que cet après-midi, il n'était pas censé travailler. Il a également précisé que plusieurs personnes travaillaient ici, certaines étant déclarées et d'autres non. Les deux hommes présents se sont alors rapprochées de nous et se sont joints au garagiste pour rechercher le problème de la voiture. Pendant ce temps, je me tenais légèrement en retrait à l'ombre des arbres. Ils ont donc contrôlé un certain nombre de choses. Remarquant qu'un essuie-glace était usé, l'un des hommes est allé en prélever un sur une voiture stationnée à côté et prévue à cet effet. J a alors répété qu'il n'avait pas beaucoup d'argent et qu'il serait préférable de se concentrer sur la panne. Le garagiste, tentant d'éviter le sujet, lui a répondu qu'ils trouveraient un arrangement en fonction du problème dès qu'ils l'auraient identifié. Les quatre hommes tournèrent un bon moment autour de la voiture. Le garagiste posa des questions à propos de son âge, de son utilisation courante, des pièces qui n'avaient pas été changées récemment, etc.

Pendant ce temps, trois hommes suivis d'un garçon d'environ douze ans, arrivèrent en portant sur leurs épaules un cochon étêté et vidé, dont les pattes étaient attachées deux à deux avec une corde. Ils le suspendirent par les pattes arrières à un crochet suspendu dans le garage. Ces hommes venaient de vider l'animal sur le terrain derrière le hangar et discutaient des morceaux déjà réservés par des clients de leur entourage, famille et voisins. Ils ont donc procédé à un premier découpage en cinq morceaux, remportant derrière le hangar chaque morceaux au fur et à mesure. L'un de ses

hommes était le propriétaire de ce garage. Il a donc questionné le garagiste en action sur la panne. Celui-ci lui a répondu que ce ne devait pas être grand chose et qu'il pourrait s'en occuper rapidement.

Peu de temps après, il découvrit que le filtre à essence était complètement encrassé et qu'il fuyait, il fallait donc le changer. Il alla dans le hangar et trouva un filtre compatible. J lui demanda combien coûtait le filtre. L'homme lui répondit que cela coûtait environ dix à quinze euros, mais qu'il pouvait en acheter un similaire et le lui rapporter. Il lui indiqua donc où en trouver un à bon prix et lui remit l'emballage portant les indications sur le modèle. L'homme changea le filtre. Les deux autres hommes se tenaient légèrement à l'écart et discutaient entre eux. J et le garagiste se sont alors éloignés un peu et discutèrent de la façon dont J allait le rémunérer. Le garagiste lui expliqua alors que ce n'était pas un gros travail et que si J n'avait pas d'argent, il avait peut-être autre chose à lui proposer en échange de la main d'œuvre. C'est alors que J lui a demandé s'il fumait du cannabis. L'homme lui a répondu par l'affirmative. L'approvisionnement, pendant cette période, étant très incertain et difficile, le garagiste lui a dit qu'il était intéressé. J s'en était procuré à bon prix quelques jours auparavant en montant voir des personnes vivant reculées dans la montagne au-dessus de Goyave. Il lui donna donc du cannabis en échange de ses services et s'engagea à lui ramener, au plus vite, un filtre à essence neuf.

Lorsque nous sommes revenus quelques jours plus tard, le garagiste était sur son terrain, s'occupant de ses trois cabris et de son bouc. J lui a remis le filtre à essence qu'il avait acheté et le questionna sur ses multiples activités. Ce garagiste nous a alors expliqué qu'il travaillait à mi-temps comme garagiste de façon déclarée, travaillait comme garagiste par moments de façon non-déclarée, élevait des cabris et des bœufs dont il vendait la viande de façon non-déclarée et cultivait une parcelle pour sa consommation personnelle. Cela lui arrivait également de s'occuper des bœufs d'autres personnes qui n'avaient pas toujours le temps de le faire en échange de paiements en monnaie ou en nature.

Cette situation montre des prolongements entre des activités déclarées du garagiste et du garage, et des activités non-déclarées. Les espaces ne sont pas clairement délimités : le garage se trouve face au domicile du garagiste, est entouré de maisons et ne comporte aucune enseigne. De plus, l'espace du garage abrite des activités aussi bien déclarées que non-déclarées. Ce garagiste déclare une partie de son activité et multiplie ses moyens de mobiliser des ressources par l'extension de son activité, l'auto-consommation, le troc et les *djòb*. Il y a une continuité entre les espaces *formel* et *informel*. Le *formel* et l'*informel* sont deux notions interdépendantes et indissociables. Ces deux espaces étant partiels et complémentaires, les sujets les conjuguent dans leurs représentations et comportements. L'individu compose avec ces divers d'outils pour tenter de s'adapter à la situation du

moment. La polyvalence est une qualité requise pour pouvoir se « débrouiller » et permet d'ouvrir le champ des possibles dans la mobilisation des moyens de ressources. L'homme que nous avons rencontré est à la fois garagiste, éleveur et cultivateur. Il accepte les rémunérations en monnaie et en nature et déclare une partie de ses revenus. Il fait donc preuve d'une flexibilité importante dans son activité de travail. Ce procès de composition s'apparente alors au procédé syncrétique. Les sujets composent avec des outils et éléments pensés comme distincts et divers, en fonction des situations. Aucun de ces éléments ne se suffisent à eux-mêmes et sont donc amenés à fonctionner ensemble, à être conjugués. La société et la culture offrent un panel d'éléments et d'outils pensés comme étant distincts et séparés, sans être entiers et autonomes. Les sujets composent alors avec de façon circonstancielle, sans fournir un modèle unique reproductible pour tous. La flexibilité, la polyvalence et la composition apparaissent alors comme des marques du procédé syncrétique à l'œuvre dans le corps social.

II. Introductions de la culture dans les institutions

Plus généralement il y a de nombreuses initiatives individuelles et collectives à portée politique. Mais lorsqu'il s'agit de les reproduire, coordonner, organiser, systématiser, les projets se trouvent souvent suspendus, annulés, voire refusés. Selon une partie importante de mes interlocuteurs, il y a toujours quelqu'un qui se trouvera dérangé et qui fera ce qu'il peut pour bloquer le projet. Il suffit d'une ou deux personnes dans l'administration pour faciliter ou bloquer des projets. Il y a, dans l'administration également, une large place accordée à l'arbitraire. L'arbitraire, que l'on retrouve dans différents domaines de la société, s'inscrit également dans le fonctionnement quotidien des administrations. De là, l'indistinction républicaine n'est pas systématiquement mise en pratique dans la réalité. Cela d'une part, réduit le pouvoir des institutions de créer de l'égalité entre les citoyens, et d'autre part, reproduit les stigmates de l'administration coloniale organisée selon les principes de traitement différencié des individus et des groupes.

F. Reno explique à propos des administrations martiniquaises :

> *« la logique rationnelle-légale se heurte à des attitudes dévoilant davantage des références communautaires que les règles impersonnelles qui caractérisent l'administration française » (1997 (b) : 6[173]).*

C'est une idée que j'ai souvent entendue en terrain guadeloupéen.

Prenons l'exemple de la CAF de Pointe-à-Pitre. Elle situe sur le boulevard où se trouve le débarcadère des bateaux de croisière près du port. Celle-ci est ouverte au public 5 jours par semaine,

[173] Le document en ligne n'a pas de pagination, la page 6 correspond donc à la sixième page du document PDF.

de 7h30 à 15h30. Je me suis rendue deux fois dans cette CAF, la première au mois de juillet 2012, et la seconde au mois de novembre de la même année. À l'ouverture il y a habituellement plus d'une centaine de personnes qui attendent d'entrer. Un agent distribue des tickets numérotés à l'extérieur et tente de constituer une file d'attente plus ou moins rangée sur le trottoir qui est assez large. En général il y a cinq ou six bureaux ouverts pour recevoir le public. Vers 9h30 ou 10h, tous les tickets du jour sont distribués et les personnes qui arrivent sont refoulées. Il faut compter en moyenne trois ou quatre heures d'attente entre le moment où l'agent donne un ticket à l'administré, et le moment où un autre agent le reçoit dans son bureau. Plusieurs fois j'ai entendu, à l'extérieur du bâtiment, des Guadeloupéens se plaindre de ce fonctionnement au motif qu'en France les choses étaient plus rapides et plus simples. Ceci a tendance à énerver l'agent qui distribue les tickets et est chargé de renvoyer les dernières personnes arrivées. Lorsque cela s'est produit en ma présence, cet agent a soit, pris sur lui pour ne pas répondre, soit a rétorqué sèchement à la personne que si c'était mieux en France elle n'avait qu'à y rester.

À l'entrée du bâtiment, se trouve un couloir court avant de pénétrer dans la salle d'attente. L'agent extérieur y fait entrer les administrés au fur et à mesure, en fonction du nombre de sièges libres. Dans ce couloir, il y a un guichet sur le côté gauche qui se matérialise par un petit bureau dans lequel se trouve un agent administratif, séparé du public par une vitre en-dessous de laquelle est placé un comptoir. Sur le mur de droite, sont affichées des informations destinées au public sur différents programmes mis en place par la CAF sous forme d'affiches ou de notes, et des calendriers rappelant les délais dans lesquels certaines démarches doivent se faire. Une note à l'attention des usagers de la CAF rappelait que toute agression verbale ou physique à l'encontre des agents administratifs serait passible de poursuites judiciaires. Cet agent note le nom de l'administré et le motif de sa venue avant de le diriger vers la salle d'attente.

Il y a donc au départ une différence de fonctionnement de cette administration. En Métropole, la CAF ouvre, certes, plus tard le matin mais ferme aussi bien plus tard l'après-midi. De plus, la proportion entre administrateurs et administrés semble plus équilibrée, ce qui réduit considérablement le temps d'attente. Enfin, je n'ai jamais vu, en Métropole, de file d'attente extérieure. La queue pour accéder au premier poste avant de s'asseoir dans la salle d'attente se fait à l'intérieur de celle-ci. Les locaux de Pointe-à-Pitre sont relativement petits en considérant les flux de personnes qui y ont lieu. D'autant plus que certains points d'accueil de la CAF en Grande-Terre ont fermé récemment, ce qui augmente encore le nombre de personnes dépendantes de ce point-ci. L'organisation formelle est donc déjà différenciée.

La salle d'attente se compose de quatre longues rangées de sièges bleus, pouvant accueillir une centaine de personnes. Ces rangées se font face deux à deux. La grande majorité des personnes présentes étaient des femmes de tous âges, des mères de familles. Il y avait quelques hommes, accompagnés de femmes ou seuls, également de tous âges. Elles y viennent accompagnées de leur(s) enfant(s) ou non, il est fréquent qu'elles y retrouvent une ou des personne(s) de leur connaissance dans cette salle. Comme je m'y suis rendue à chaque fois en période de vacances scolaires, il y avait surtout de jeunes enfants accompagnant leur mère ou leurs parents. La procédure d'entrée fait que l'on trouve pratiquement toujours un siège, les personnes patientent donc assises et presque tous les sièges sont occupés. En Métropole, les flux de personnes ne sont pas si importants. Aussi, au centre d'accueil de la Seine-Saint-Denis à Rosny-sous-Bois, où le nombre d'allocataires est pourtant très important, la salle d'attente, en 2007, n'était généralement remplie qu'aux deux tiers.

Pendant l'attente, seules quelques personnes lisaient des livres ou des magazines. Lors de ma première visite, je n'en ai pas vues. Lors de la seconde, sur environ cent personnes, une femme lisait un livre d'études bibliques près de moi, et deux autres feuilletaient des magazines : *Choc* dans lequel sont publiés des articles sur des faits divers violents et/ou choquants, et *Closer* qui porte sur la vie privée – et volée – des stars. La plupart patientent le regard vague, pensant à tout autre chose et discutent de temps en temps avec leurs voisin(e)s. Les discussions portent sur les démarches administratives et les questionnements qui leurs sont liés, les plaintes portées à l'encontre du fonctionnement administratif, du délai d'attente ou des papiers à fournir pour les dossiers, ou encore sur la météo ou la famille. Étant donné le temps d'attente extrêmement long, il est très fréquent de chercher à discuter de tout et de rien pour faire passer le temps.

J'ai eu différentes discussions pendant ces deux visites. L'une d'entre elles a commencé à l'initiative de ma voisine cherchant à savoir si l'un des documents qu'elle avait amené était le bon. Elle s'est ensuite plainte de la complexité des dossiers et de la difficulté à réunir tous les papiers demandés.

Une autre a porté sur mon arrivée en Guadeloupe et mon adaptation. Ma voisine ayant commencé à se plaindre de la longueur de l'attente en comparant le fonctionnement de cette administration avec celui de la Métropole qu'elle jugeait plus efficace et plus rapide. Elle m'a expliqué qu'elle avait vécu en Métropole et qu'elle avait du mal à s'adapter depuis son retour avant de me demander si je connaissais la Métropole. Je lui ai donc raconté que je vivais à Morne-à-l'Eau depuis quelques temps et que je faisais des allers-retours fréquents. Après quelques minutes de discussion, elle a conclu sur le fait que rien ne fonctionnait correctement en Guadeloupe et que si ce

système offrait des droits sociaux avantageux, tout était fait pour décourager l'administré.

Une autre discussion, plus brève et toujours à l'initiative de ma voisine, a porté sur la procédure du dossier du RSA. Celle-ci venait retirer un dossier et souhaitait savoir comment cela se passait. C'était alors ma seconde visite et je lui ai expliqué qu'il y avait différentes étapes à franchir avant d'obtenir cette aide, ce qu'elle ignorait. Effectivement, lorsque l'on contacte un conseiller par téléphone pour obtenir des informations sur le RSA, cette personne nous répond simplement qu'il faut se rendre dans les locaux de la CAF. Il est possible de faire une simulation sur internet pour savoir si l'on peut faire une demande de RSA et avoir une estimation de son montant. Mais il est impossible d'obtenir des informations concrètes sur la procédure avant d'être reçu par un conseiller.

De façon générale, la population est habituée à attendre de longs moments dans les files d'attente. Que ce soit dans les locaux administratifs, les banques ou la poste, il faut prendre son mal en patience car si l'on s'énerve, on risque surtout d'être très mal reçu par les agents d'accueil. La lassitude crée du lien entre les personnes qui attendent. D'autant plus que dans cette salle, les sièges sont très rapprochés, ce qui fait que l'on touche presque son voisin. Il est par ailleurs fréquent que des personnes qui perdent patience, sont calmées par d'autres clients ou administrés quand les agents expriment de l'indifférence.

À chaque fois où je me suis rendue dans cette CAF, il y avait des habituées qui chaque fois étaient différentes. Ces femmes, généralement deux ou trois, discutent avec les agents de sécurité plus fort que les autres, font des blagues, suscitent des réactions auprès des personnes qui les entourent. Certaines personnes, amusées, prennent part à cette discussion collective, d'autres entendent sans participer en souriant, d'autres encore restent indifférentes. Ces habituées font passer le temps avec ces discussions énergiques et se donnent en spectacle aux autres, comme pour les divertir. Cette salle d'attente est remplie d'une atmosphère de cordialité, à l'image de l'expression *« nou tout an menm bato la »* (nous sommes tous dans le même bateau). Si certaines personnes restent prostrées dans leurs sièges, ou sont simplement indifférentes aux autres, la norme est d'échanger au moins quelques mots avec ses voisin(e)s et de regarder les va-et-vient des autres en attendant son tour.

Les administrés ne passent pas toujours dans l'ordre exact des tickets, je ne saurais dire si c'est en raison du motif de leur venue ou si certaines personnes sont privilégiées. De plus, il est fréquent que lorsqu'une personne est reçue par un agent qu'elle connaît personnellement, elle reste un moment dans son bureau pour discuter, ce que tout le monde semble accepter, même si certains manifestent ouvertement leur agacement. Celui-ci s'exprime généralement par des soupirs ou des réflexions faites

à voix haute, à qui veut l'entendre.

Au mois de septembre 2012, lors d'une discussion, J m'avait alors dit : *Quand tu vas faire ton dossier de RSA, c'est un vrai interrogatoire, ils sont suspicieux, ils cherchent à savoir si tu mens, comme si c'était leur argent qu'ils allaient lâcher !*[174] Les administrateurs ont la réputation de faire sentir au public qu'ils sont personnellement détenteurs d'un pouvoir et que la demande de l'administré dépend de leur bon vouloir. Ce n'est pas systématiquement vrai, mais c'est en tout cas de cette façon qu'ils sont perçus par un bon nombre d'administrés, et cette représentation va souvent de pair avec celle qui fait état de l'existence de passe-droits lorsque l'on connaît personnellement l'administrateur. Ces représentations renvoient à un phénomène de personnalisation du pouvoir – censé être impersonnel – de l'administration et se retrouvent à l'endroit des fonctionnaires en général. Ces agents *du* service public ne sont que rarement perçus comme des agents *au* service du public.

La première fois que je me suis rendue dans cette CAF, mon objectif était de retirer un dossier de RSA. Ces dossiers ne s'obtiennent qu'auprès des agents administratifs, il est donc nécessaire de se rendre au centre dont on dépend et de patienter quelques heures pour obtenir le formulaire à compléter. Après pratiquement 4 heures d'attente, j'ai été reçue dans un bureau fermé, par un agent masculin. La CAF avait organisé des horaires d'été et Pointe-à-Pitre était alors le seul centre ouvert au public de toute la Grande-Terre. Celui-ci m'a alors soumise à un interrogatoire poussé. Il semblait chercher à savoir si je mentais sur les informations que je fournissais, et paraissait souhaiter s'assurer que je ne demande pas plus que ce à quoi j'avais droit. Après ces questions, il m'a remis le formulaire à compléter et m'a précisé la liste de documents à fournir. Ces questions n'étaient pas nécessaires dans la mesure où je devais remplir le formulaire une fois rentrée chez moi. De plus, la liste des documents à fournir dépendait des informations fournies par écrit. Cette fois-ci, mon impression a été la même que celle de J. Mais ça n'est pas toujours le cas.

Lorsque j'ai ramené mon dossier complété, je n'ai patienté qu'un peu plus de 3 heures avant d'être reçue par une femme, dans une autre partie du bâtiment. Celle-ci se trouvait derrière un guichet dans un espace ouvert. Les espaces de travail des agents étaient séparés par une fine cloison, derrières laquelle un couloir ouvert permettait de circuler entre les bureaux. Il n'y avait pas de séparation matérielle entre les allocataires, l'agent et moi étions séparées par une vitre dans laquelle se trouvait une petite ouverture pour échanger des documents. Sur la vitre, une note était écrite à l'attention des allocataires, stipulant que tout manque de respect ou agression, qu'elle soit verbale ou

[174] J s'est exprimé en créole.

physique, l'exposait à des poursuites pénales. Mais je n'ai pas été témoin de tels actes. Cette femme a enregistré mon dossier très rapidement. Elle m'a simplement posé deux questions pour réaliser une enquête statistique concernant mon niveau d'étude et ma disposition ou non à créer ma propre entreprise. Enfin, celle-ci m'a précisé qu'il fallait attendre deux à trois semaines avant de recevoir le courrier de confirmation parce que le dossier devait être enregistré au centre de la CAF en Métropole avant d'être validé en Guadeloupe. Le RSA est une aide régionale, mais les dossiers doivent nécessairement passer par la Métropole, ce qui allonge considérablement leur délai de validation. Et la plupart des démarches administratives obéissent à cette même procédure.

En ce qui concerne la sécurité sociale, les choses se déroulent plus ou moins de la même façon. Je m'y suis rendue deux fois également. La première fois c'était le 20 septembre 2011 et la seconde, dans les nouveaux locaux, le 20 novembre 2012. La première fois, je m'y suis rendue pour demander un formulaire de changement de Caisse Primaire d'Assurance Maladie (CPAM). Étant inscrite en Métropole, je souhaitais transférer mon dossier en Guadeloupe. Cette procédure n'étant pas accessible sur internet, je devais être reçue par un agent administratif dans les locaux de Pointe-à-Pitre. Ceux-ci se trouvaient juste à côté de la CAF. Lorsque je suis arrivée, vers 8 heures du matin, elle était déjà ouverte. Comme la CAF, le centre d'accueil ouvre tôt le matin, vers 7h30, et ferme tôt l'après-midi, vers 15h30. Une file d'attente était constituée dans un couloir extérieur comprenant une trentaine de personnes. Un agent d'accueil distribuait des tickets numérotés et faisait entrer les administrés à mesure que d'autres sortaient. Le temps d'attente ici fut relativement court.

Une fois entrée, je pensais pouvoir retirer mon formulaire au bureau d'accueil situé à l'entrée des locaux ouverts au public formant une seule grande pièce. Mais l'agent qui me fit entrer m'en empêcha. Il y avait une file d'attente d'environ 10 personnes et les allers et venues des administrés étaient soigneusement encadrés par des agents de sécurité. J'ai donc été dirigée vers l'espace de la salle d'attente. Cette grande pièce rectangulaire comprenait le bureau d'accueil, plusieurs rangées de sièges pouvant accueillir plus d'une centaine de personnes faisant face à des pièces séparées closes par des murs en verre sans plafond, installés sur toute la longueur. Il y en avait environ huit. Tous les sièges n'étaient pas occupés et certaines personnes patientaient debout, ce que tentaient d'éviter les agents de sécurité. La pièce, très haute de plafond, était mal insonorisée et un bruit de fond diffus emplissait la pièce. Plusieurs poteaux soutenaient le bâtiment et sur l'un d'eux, au centre, se trouvait un écran de télévision sur lequel était diffusé, sans le son, le « Magazine de la santé », une émission de France 5. Il y avait alors peut-être autant de femmes que d'hommes, certains étaient accompagnés de leurs enfants. Cette population comprenait tous les âges. La distribution était donc plus équilibrée

qu'à la CAF. La plupart de ces personnes discutaient entre elles, soit parce qu'elles se connaissaient et étaient venues ensemble, soit avec des inconnu(e)s situé(e)s à côté d'elles.

Après quelques minutes d'attente, j'ai demandé à une dame âgée assise sur le siège à ma gauche quel était le fonctionnement de cette administration et comment je saurais que c'est à mon tour. L'affichage des numéros ne fonctionnant pas, les agents administratifs sortaient de leur bureau pour appeler les administrés par leurs numéros. Une personne était donc chargée de tenir le compte, passant de bureau en bureau. Un moment après, un jeune homme est venu s'asseoir sur le siège à ma droite. Après un petit moment il a commencé une discussion en me demandant si le livre que je lisais était intéressant. J'ai déjà présenté cette discussion précédemment. Elle a porté sur le livre que je lisais, Le *discours antillais* d'E. Glissant, sur la littérature antillaise et sur la politique. Elle a été entrecoupée par les commentaires de ce jeune homme sur les présentateurs de l'émission diffusée. Nous avons également échangé quelques informations personnelles, j'ai alors su qu'il habitait aux Abymes (Grande-Terre) et qu'il venait pour avoir des informations sur un remboursement qu'il attendait. La discussion a duré plus d'une demi heure avant que ce ne soit mon tour.

L'attente a été plus rapide que je ne l'aurais pensé en partie parce que certaines personnes se désistent et quittent les lieux avant d'avoir été reçues. J'ai attendu environ deux heures trente en comptant l'attente extérieure et intérieure. Je suis entrée dans le bureau où une femme m'attendait. Elle était très bien habillée, maquillée et portait de gros bijoux imposants et brillants. Cela arrive très fréquemment que les femmes dans les bureaux administratifs soient habillées en tenues de soirée, ou du moins de façon sophistiquée. Le travail de bureau est considéré comme prestigieux dans la hiérarchie des tâches au travail, que ce soit dans le secteur public ou privé. Ce type de tâche a été réservé à une petite élite jusque très tard et les travailleurs *de bureau* jouissent d'un certain confort comparé à des travaux agricoles ou de service à la personne. Parallèlement à cela, le fonctionnariat est également considéré comme prestigieux et les 40 % du fonctionnaire contribuent à entretenir cette représentation constante depuis la période coloniale. Aussi, le travail administratif de bureau est doublement prestigieux. Si les plus jeunes femmes arborent des styles vestimentaires et des parures plus simples que leurs aînées, elles se plient à cette même norme de montrer leur prestige social. Le corps est alors utilisé comme support de l'expression de son rang social. Celle-ci a alors pris quelques informations et m'a donné un formulaire à remplir et à renvoyer à la CPAM de Guadeloupe en m'expliquant la procédure. À réception de ce courrier, cela prendrait environ deux à trois semaines pour qu'ils envoient la demande de transfert à mon centre de sécurité sociale métropolitain et reçoivent mon dossier. Je serai alors informée par courrier du bon déroulement des opérations.

Comme lors de ma première visite à la CAF, j'ai patienté plusieurs heures pour retirer un formulaire à compléter et à renvoyer.

Lors de ma seconde visite à la sécurité sociale, je souhaitais mettre à jour ma situation. Je me suis donc rendue dans les locaux à l'ouverture. Il n'y avait personne et aucune information affichée sur la porte. J'ai alors demandé à un vigile du bâtiment d'à côté qui comprend des bureaux administratifs de la sécurité sociale, ce qu'il se passait. Il m'a alors expliqué que le service d'accueil avait été déplacé dans un autre quartier de Pointe-à-Pitre, à Bergevin. Je suis donc arrivée là-bas après l'ouverture puisqu'il était presque 8 heures du matin. Ce bâtiment tout neuf comprend à l'entrée une petite terrasse extérieure, abritée du vent et partiellement de la pluie, avec des bancs fixés aux murs. Deux portes conduisent à l'intérieur. Sur la gauche se trouve une petite salle dans laquelle est placée une machine permettant d'effectuer certaines démarches avec sa carte vitale. Sur la droite un vaste ensemble est destiné à la réception du public. En arrivant, ne sachant pas vraiment où me diriger, j'ai demandé aux personnes patientant sur la terrasse. Il fallait attendre qu'un agent sorte pour nous distribuer un ticket. Celui-ci sortait toutes les cinq minutes, appelait les derniers arrivés et distribuait un ticket numéroté. Il repassait entre temps pour faire entrer les administrés par groupe de dix.

Les personnes dont la venue concernait la CMU (Couverture de Maladie Universelle) devaient prendre la file menant à un bureau d'accueil situé sur la droite. Après avoir passé ce bureau, elles devaient patienter pour être reçues dans les bureaux qui se trouvaient derrière. N'étant pas concernée, cet agent me dirigea avec les autres vers un couloir qui menait à une grande salle d'attente. Cette salle était très spacieuse et lumineuse. La climatisation était très forte, comme partout en Guadeloupe, si bien que nous étions plusieurs à nous couvrir d'un pull ou d'une veste en y pénétrant. Cette salle formait un rectangle très long. Sur le côté gauche, plusieurs rangées de siège étaient disposées faisant face à des bureaux fermés par des cloisons en verre, situés sur la droite. Cette salle était remplie aux deux tiers à mon arrivée, et a continué à se remplir pendant mon attente. Il y avait, comme la première fois, des personnes de tous âges, accompagnées d'enfants ou non, des hommes comme des femmes. Quelques personnes lisaient des livres, d'autres discutaient de temps à autre. La plupart restaient silencieuses et absorbées par leurs pensées. La pièce était plus spacieuse et plus calme que les anciens locaux. Il y avait aussi moins de discussions entre les administrés. Ce nouveau mobilier nous permettait d'être moins proches les uns des autres. Quelques temps après mon arrivée, une femme et son fils jeune adulte se sont assis à côté de moi. Ils étaient métropolitains, et apparemment pas habitués à de si longues attentes. Si bien qu'au bout d'une heure environ, ils

commencèrent à s'impatienter. Certaines personnes restaient relativement longtemps dans les bureaux. L'une d'elles est sortie après un long moment en s'adressant à l'agent administratif d'une façon chaleureuse et familière disant qu'elles se reverraient le dimanche suivant chez untel pour une communion. Cette mère s'en est plainte à son fils en disant : *mais pourquoi restent-ils aussi longtemps ? Ils ne voient pas qu'il y a du monde ?* Lorsqu'un administré quittait un bureau et qu'il y avait un temps d'attente avant que le suivant y entre, elle soupirait. Son fils avait adopté une attitude beaucoup plus patiente et tentait de rester indifférent à ces remarques.

Au bout d'un peu plus de deux heures et demi après être arrivée, je suis entrée dans un bureau. Pendant que la jeune femme s'occupait de ma demande, nous avons été interrompues deux fois. La première, ce fut par un jeune homme arrivant au travail et qui passait de bureau en bureau pour dire bonjour à tous ses collègues et échanger quelques mots, empruntant le couloir du personnel situé à l'arrière des bureaux et les desservant tous. La seconde fois c'était une femme habillée dans une robe de soirée faite de voiles et de paillettes, portant des bijoux imposants et brillants et des escarpins à strass. Celle-ci était venue consulter sa collègue au sujet d'un problème de photocopieuse et d'un administré qu'elle avait dans son bureau. C'était une personne apparemment connue de ces deux femmes puisque celle qui me recevait lui a demandé des nouvelles de ce monsieur à la suite de son hospitalisation. Elles ont ensuite discuté brièvement d'une autre collègue avant que cette femme ne quitte le bureau par la porte de derrière. Cette jeune femme a ensuite terminé de s'occuper de ma requête et m'a dit que je recevrai une confirmation de mon changement de situation d'ici une quinzaine de jours.

Donc après ces observations, nous pouvons retenir quelques caractéristiques récurrentes dans le fonctionnement des administrations. Tout d'abord il y a le temps d'attente qui est extrêmement long puisqu'il varie en moyenne de 2h30 à 4 heures. De là, certaines personnes s'impatientent, mais la plupart tentent de faire passer le temps en échangeant quelques mots avec leurs voisins. Le lien social permet de s'adapter à la situation et de l'accepter. Ce long délai d'attente se retrouve également chez d'autres prestataires de services comme à la poste. Certains bureaux de poste, comme celui des Abymes, du centre de Pointe-à-Pitre ou de Bergevin (Pointe-à-Pitre) ont parfois des files d'attente de plus d'une heure. Il est fréquent d'y trouver à son arrivée, une file de 80 personnes pour seulement 2 guichets ouverts. Il arrive également que des personnes attendent à l'extérieur du bâtiment pour réguler ce flux. Et puis, il y a l'attente extérieure avant d'entrer dans les bâtiments. Ceci est dû à l'importance du flux de personnes conjointement à la taille proportionnellement réduite des locaux d'accueil du public. Ce fonctionnement est récurrent dans les administrations guadeloupéennes si

bien que tout le monde sait qu'il faut tenter de s'y rendre à l'ouverture ou même avant, sinon on risque de ne pas pouvoir y entrer, et qu'il faut pouvoir disposer de sa matinée.

Ensuite, il y a la longueur des procédures administratives. Il faut souvent se déplacer et faire la queue seulement pour retirer un formulaire à compléter. Et une fois rapporté, ce dossier doit souvent être enregistré en Métropole avant d'être validé en Guadeloupe, ce qui se fait le plus souvent par courrier postal et non informatique. Ce phénomène de centralisation en Métropole n'est pas exclusivement le fait des administrations. Lorsque je suis arrivée pour faire mon terrain, je me suis rendue compte que je ne pouvais pas joindre ma mutuelle en Métropole. Le numéro spécial qu'il fallait composer de France pour joindre un conseiller n'était pas accessible dans les DOM, et le numéro pour appeler de l'étranger non plus parce que je me trouvais en France. L'agence de cette mutuelle en Guadeloupe n'ayant pas de lien avec celles de Métropole, le courrier postal restait ma seule option. J'ai aussi eu un problème à l'expiration de ma carte bleue. Je ne pouvais pas me la faire envoyer à une adresse sans justificatif de domicile, ce que je n'avais pas. Je ne pouvais pas non plus la faire livrer dans un centre basé en Guadeloupe, ce qui est possible en Métropole mais pas dans les DOM. La procédure que l'on m'a proposée était d'envoyer un fax à ma banque avant 15 heures, heure de Métropole, leur permettant de débloquer des fonds pendant 12 heures que je pourrais retirer dans une agence en Guadeloupe. En raison du décalage horaire, cette procédure était impossible à réaliser puisque je n'avais pas de fax à domicile. Donc ces problèmes pratiques de relations au centre métropolitain sont constants dans le fonctionnement des administrations, mais aussi des entreprises, et sont plus ou moins bien gérés. Le délai d'attente pour l'enregistrement des dossiers administratifs est donc en moyenne plus long qu'en Métropole.

De plus, les comportements et tenues vestimentaires diffèrent par moment de ce que l'on peut voir en Métropole. Cela n'est pas toujours perceptible, notamment pour ce qui est des styles vestimentaires qui diffèrent de façon générale des styles que l'on voit en Métropole. Mais par moments, certains comportements de personnalisation excessive du service ou l'aspect sophistiqué des agents administratifs féminins, nous rappelle que nous ne sommes pas en Métropole. Lors de toutes ces visites, l'agent distribuant des tickets numérotés aux administrés et régulant leur entrée dans le bâtiment était plutôt sèche et directive. C'était surtout le cas à la sécurité sociale. La psychologue du travail V. Ganem explique à propos d'agents d'accueil dans l'hôtellerie :

> *« Avec le client, il fallait être dans un rapport d'égalité, ne pas « jouer la comédie » comme, par exemple, lui sourire lorsqu'on n'en avait pas envie. Pour la majorité de ces femmes, accorder un sourire suppose en effet un*

engagement subjectif qui se mérite ; il est la réponse à une attitude respectueuse et amicale de la part d'un client, mais il ne lui est pas dû parce qu'il est « roi » ou qu'il a payé » (2012 : 71).

Cette auteure affirme que les relations entre les salariés offrant un service et les bénéficiaires de ce service s'inscrivent dans des relations de domination. De là, les attitudes de serviabilité et de cordialité ou à l'inverse de désobéissance voire d'agressivité du salarié, dépendent de son interprétation de la situation. Si elle est interprétée comme égalitaire, le salarié aura tendance à se montrer coopératif, accueillant et chaleureux. Par contre si elle est interprétée comme inégalitaire, le salarié aura tendance à adopter des attitudes exprimant son insoumission, sa résistance (2012 : 71-74). En situation coloniale, le travail administratif de bureau était réservé à une petite élite, dont les emplois se situaient en bas de la hiérarchie. Par la suite, l'extension des 40 %, la stabilité de l'emploi et le relatif confort de l'environnement de travail ont entériné ces représentations. D'autant plus que lorsqu'il s'agit de Sécurité Sociale ou de la CAF, l'administré se place dans une situation de demandeur de prestations monétaire ou de remboursement de frais médicaux. Étant donné le prestige social dont jouissent ces agents, nous pourrions alors supposer que la relation à l'administré puisse, par moments, être perçue comme inégalitaire par l'agent administratif. Mais à l'inverse de la situation décrite par V. Ganem, ce dernier se placerait dans la position du dominant, adoptant ainsi des attitudes de méfiance, de mépris ou de brusquerie.

Mais il y a surtout ces habitudes de discussions personnelles tolérées entre administrateurs ou entre administrateurs et administrés. Si certaines personnes en sont agacées, la plupart y sont habituées. Même dans le cadre du travail administratif, l'indifférence à l'égard de quelqu'un que l'on connaît personnellement est très mal vue. Une telle attitude est souvent interprétée comme une marque de discorde. La personnalisation du service public est donc une norme culturelle. Mais au-delà de cela, il y a une véritable pénétration de la culture dans le comportement des administrateurs et des administrés et dans l'organisation même des administrations.

À ce propos, T. Michalon explique que l'affectivité liée aux relations de parenté et de proximité structure les solidarités et les antagonismes des sociétés d'outre-mer (2002 : 427). Aussi, ajoute-t-il :

« ces cultures, où l'identité de chacun lui est conférée par ses relations bien plus que par ses fonctions, manifestent chaque jour de grandes difficultés à percevoir les institutions par-delà les personnes physiques qui les font fonctionner. Les notions d'État – personne morale incarnant la nation –, de loi – règle de porté générale et impersonnelle –, comme celle de citoyenneté – supposant l'exercice anonyme de droits et d'obligations identiques pour tous – demeurent donc fort abstraites pour ces communautés habituées aux échanges de

services sur une base relationnelle. En d'autres termes, la promiscuité personnalise toutes choses, et fait obstacle à la légitimité des institutions, les vide de leur signification » (ibid.).

Nous serions donc en présence de deux logiques contradictoires. L'une, relevant de la culture, est basée sur la personnalisation des échanges relationnels et le traitement arbitraire et différencié des individus ; et l'autre, relevant des institutions étatiques, repose sur l'indistinction dans le traitement des individus et l'anonymat ou l'impersonnalité des échanges relationnels. De là l'introduction de l'arbitraire et de l'informel au sein des administrations et des institutions étatiques semblent court-circuiter leur formalisme et tenir lieu de contre-pouvoir. Mais cela peut aussi être interprété comme une façon de s'approprier ces institutions, de les faire siennes en y intégrant ses propres pratiques et représentations.

Sur ce terrain, j'ai pu constaté une personnalisation du pouvoir politique local. Pendant la discussion avec le jeune homme lors de ma première venue à la sécurité sociale celui-ci m'avait dit : *Il faudrait qu'on arrête de maintenir les mêmes familles au pouvoir, c'est légal ça ?*[175] Ce à quoi j'avais répondu affirmativement dans la mesure où ceux-ci sont élus légalement. Il est vrai que dans certaines communes, certains sont maires de père en fils, ce qui fait qu'une ville peut pendant être dirigée par des personnes ayant le même patronyme pendant des décennies. C'est un fait qui est fréquemment soulevé par les électeurs. Ce même jour, je déjeunais avec le directeur du centre culturel Rémy Nainsouta à Pointe-à-Pitre. Nous parlions des différences entre la Martinique et la Guadeloupe et plus particulièrement du référendum obtenu en Martinique à la suite du mouvement social de 2009. À ce propos, il a affirmé : *En Martinique, il y a des divergences politiques, mais quand il faut prendre des décisions importantes, il y a une certaine unité martiniquaise. Ici, ça part dans tous les sens. La tradition politique est de voter pour une personne, pas pour un projet ou un parti. C'est ça qui pose problème*[176].

C'est un phénomène que j'ai pu constater entre les deux tours des élections cantonales en avril 2011. Je logeais alors aux environs de Morne-à-l'Eau. Les meetings des candidats, présentés en binômes, se faisaient le soir dans des commerces ou chez des particuliers. Chaque fois, c'étaient des amis ou des membres de la famille des candidats qui les organisaient. Le voisinage s'y rendait alors ou non, en fonction des affinités avec telle personne ou telle famille. J'ai rencontré plusieurs

[175] Nous discutions en français et en créole, ces propos ont été tenus en français.

[176] Cette conversation s'est déroulée en français.

personnes qui envisageaient de se rendre à des meetings simplement parce qu'elles étaient proches de la famille organisatrice, ou parce qu'elles étaient des clients habituels du commerce. À l'inverse, j'ai aussi rencontré des personnes qui refusaient de se rendre à certains meetings parce qu'elles n'appréciaient pas telle famille ou telle personne participant à leur organisation. Pendant deux semaines, ce voisinage a discuté de la façon dont tel candidat était perçu par son entourage, de ses liens de parenté, alliance et de voisinage et comment il se comportait avec eux ; mais aussi de ce qu'avait fait ou non ce candidat dans le domaine para-professionnel, s'il était corrompu, quelles étaient ses motivations, etc. Parmi ces candidats, l'un d'eux n'avait pas grandi dans cette commune et n'était donc pas rattaché à une famille connue dans cette section. Aussi, certaines personnes de mon entourage ont exprimé le fait qu'elles ne voteraient pas pour un inconnu, les autres n'en ont tout simplement pas parlé. La réputation personnelle du candidat efface le programme et les idées qu'il défend, ainsi que le parti qu'il représente. Pendant cette période, ce voisinage discutait quotidiennement de leurs affinités et discordes personnelles avec chaque candidat pour tenter de faire émerger le binôme favori pour lequel ils voteraient. Peu avant le deuxième tour, J a demandé à sa mère pour qui elle comptait voter. Celle-ci lui a alors répondu qu'il fallait que l'élu en place reste parce qu'il connaissait les dossiers, d'autant plus qu'elle n'avait rien – de personnel – contre lui. Cet élu est en poste depuis 2004 et est également vice-président du Conseil Général. Le choix des candidats à élire s'élaborait ici selon des critères extra-politiques.

Cet exemple tend à confirmer l'introduction du phénomène des réseaux de relations à l'intérieur de l'espace administratif et politique. On vote davantage par affinité personnelle envers un candidat que par adhésion à son programme. Si pendant cette période, j'ai entendu des commérages sur les candidats, je n'ai pas entendu parler de leurs programmes, de leurs projets ou de leurs idées. Sur une petite échelle, le jeu politique semble très personnalisé. Les candidats usent alors de leurs réseaux de relations pour se faire entendre et élire, mais aussi pour rester au pouvoir. Une fois les élections passées, ces derniers sont souvent accusés de pratiques clientélistes.

Donc je ne dirais pas que la culture se construit hors et contre les institutions, comme l'affirme J. Dahomay. Il est vrai que cette culture est réactive, mais l'est-elle plus qu'ailleurs ? Je conviens également du fait que l'espace politique précède l'émergence de cette culture, mais ceux-ci évoluent conjointement et s'influencent. Aussi, les phénomènes culturels que nous venons de voir ne s'inscrivent jamais totalement contre ou totalement hors des institutions, ils évoluent à leur marge mais les prolongent également lorsque celles-ci ne recouvrent pas l'ensemble d'un domaine de la

réalité sociale. Notons par ailleurs que les institutions ne régissent jamais, même dans les régimes totalitaires, la totalité de la réalité sociale. Elles sont plus ou moins couvrantes et la culture complète, en quelque sorte, les espaces vacants. Les phénomènes de *« créolisation du modèle politico-administratif » (Reno : 1997 (b))* montrent bien qu'on ne peut pas séparer complètement institutions et culture. La logique véhiculée dans la culture pénètre les institutions qui procèdent d'une logique contradictoire. Mais l'inverse est également valable, la logique des institutions pénètre la culture comme nous avons pu le constater à propos des valeurs républicaines et de l'appartenance nationale française qui relève aussi d'une adhésion à des valeurs et à des principes et mobilise des affects.

Aussi, nous pourrions nous demander si le fonctionnement de ces institutions n'est pas simplement le reflet de la culture et de la société. Elles sont à la fois inclusives sur les bases de la promiscuité et de la similitude, et exclusives face à ce qui ne rentre pas dans le cadre d'un fonctionnement pré-établi. Elles tentent d'être impersonnelles et égalitaires mais sont empreintes d'arbitraire et de différenciation. En somme, elles se nourrissent de logiques contradictoires et fonctionnent grâce à un équilibre toujours précaire entre les deux, sans jamais basculer définitivement vers l'une des deux.

Conclusion de la troisième partie

L'étude relationnelle des protagonistes du confit de 2009 nous a permis de dégager des parties mouvantes tout au long de ce mouvement social, un cadre universel ne signifie pas homogénéité. Il semble au contraire que le consensus de principes ou de valeurs, aille de pair avec des dissensions d'interprétations et de mises en applications de ceux-ci. Ce cadre universel n'entraîne pas la formulation d'un récit commun, d'un schème partagé d'interprétations et de réflexions autour de ces principes. Il n'est donc pas porteur d'unité puisqu'il s'accompagne de dissensions entre diverses positions. L'usage abondant de doubles registres contradictoires – universalisme et particularisme, démocratie et autoritarisme, affrontement et négociation, etc. – dénote une fluidité et une multiplicité extrêmes des références et une confusion du jeu politique. Les représentations des acteurs politiques, qu'ils soient locaux ou nationaux, sont ambivalentes tout comme les rôles et les positions qu'ils adoptent en fonction de leurs intérêts et des situations. La confusion tient en partie au fait que le conflit qui traverse cette société se déroule hors des protagonistes. Dans une telle configuration, chercher à déterminer des groupes réels en conflit constitue un leurre.

Cette multiplicité et cette fluidité se retrouvent dans la structuration du jeu politique dans laquelle la relation à la Métropole occupe une place centrale. La relation à l'autre sur-détermine alors la relation à soi. Cette situation de déséquilibre relationnel entraîne la formation d'une *dépendance globale*. Les sujets se construisent dans la périphérie de l'autre. Les positions au sujet de cette question statutaire oscillent entre un désir profond de liberté, de reconnaissance et d'existence collectives et un conservatisme sécuritaire. Mais aucune de ces options ne constitue, en soi, de solution à ce conflit. L'extranéité ressentie vis-à-vis du pouvoir, cette dépossession du pouvoir d'agir, est à la fois produit de la réalité et productrice de réalités. Le désir de changement place les sujets devant des choix qui leur sont impossibles de faire. La multiplicité des références et des affiliations, leur non-concurrence, mais aussi leur imbrication partielle, rendent toute tentative de définition et de circonscription de soi très difficile et incertaine. Choisir une affiliation exclusive, quelle qu'elle soit, se révèle impossible car cela reviendrait à nier la multiplicité des sujets. La frontière entre soi et l'autre est alors extrêmement précaire, fluide et manipulable car elle est une construction constante.

La porosité, la multiplicité et la fluidité des registres et des affiliations, la conjugaison des contraires constituent alors des formes de gestion permanente de ce conflit latent. Ces phénomènes permettent d'intégrer tous les éléments épars de la culture et de la société dans un tout relationnel et leur permet d'exister en tant que tels, de ne pas disparaître dans un tout indifférencié. Parce qu'il est une situation de déséquilibre problématique, ce conflit ayant comme enjeu le pouvoir appelle au mouvement permanent. Ainsi, cette culture échappe à toute tentative de fixation et de modélisation. Elle est un champ de forces convergentes et divergentes, un champ relationnel mais ne constitue pas une entité cohérente ou unifiée. Ce déséquilibre crée un mouvement permanent.

Conclusion générale

Le conflit identitaire guadeloupéen contemporain se déploie dans la relation à soi-même et à l'autre. Le phénomène créé avec l'assimilation a renforcé le conflit avec soi-même plaçant l'autre au centre de cette relation. Il se traduit par une tension interne de forces construites dans l'adversité les unes des autres et une impossibilité de départager et de choisir clairement ce qui est sien de ce qui est à l'autre, en fait une incapacité à se situer clairement par rapport à soi-même et à l'autre. Cette conception de l'assimilé a déjà été présentée par F. Affergan lorsqu'il écrivit :

> *« Le dominant ne s'oppose donc jamais, terme à terme, au dominé. Ils ne forment pas un couple de contraires ou de contradictoires. Ils seraient plutôt l'un dans l'autre. Et aucune logique binaire ne pourrait, à la Martinique, rendre compte de leurs relations. L'un porte l'autre en lui-même. Le dominé est à lui-même son propre dominant. Le pouvoir colonial-assimilateur s'exerce, non pas du dehors, mais du dedans, par personne interposée » (1983 : 235).*

Ce conflit a été mis en latence mais resurgit par soubresauts dans l'histoire guadeloupéenne lorsqu'un prétexte, ou un leurre, est fourni par le contexte. Le poids du symbolique investi diverses situations d'interaction sociale et leur fourni un cadre d'action, un contexte idéel.

Le pouvoir comme enjeu permet d'articuler ces différentes formes conflictuelles. Dans le champ économique, il a trait aux structures de la dépendance et de la domination qui s'organisent en fonction des modes de distribution/consommation et des moyens de mobilisation de ressources. Dans le champ socioculturel, il se manifeste par la recherche de démarcation identitaire et de construction d'une forme de puissance, la résistance à l'assimilation culturelle et à la menace de disparition du collectif qu'elle représente, la préservation de l'individu face aux contraintes exercées par le collectif, ou encore la production mémorielle visant à l'expulsion idéelle du dominant. Dans le champ politique, cet enjeu de pouvoir se traduit par des stratégies d'affrontement, des tentatives de sortie de la logique de la dépendance, ou des initiatives qui se déploient au-delà des institutions. Dans ces trois champs, chaque fois qu'il est question de compromis, de négociations, de mises en valeur de la relation, c'est pour éviter qu'un pouvoir que l'on n'aurait pas choisi ne s'impose. Et de la même manière, chaque fois qu'il est question d'émancipation, d'autonomie, ou de séparation, c'est pour fuir le pouvoir d'un autre. Dans cette problématique de la fusion et de la séparation qui fonde toute relation, il semble ici que ce soit l'enjeu du pouvoir qui crée cette dynamique permanente.

Ce conflit se traduit par un jeu à somme nulle entre soi et l'autre. La valorisation de soi nécessite l'expulsion et la prise de pouvoir sur l'autre. Les figures construites de soi et de l'autre ne peuvent cohabiter dans une relation égalitaire car ni l'un ni l'autre n'existent hors de cette relation problématique fondée sur le déséquilibre. Malgré les ruptures et les changements de contextes, la pensée de F. Fanon reste pertinente :

> *« Les Antillais n'ont pas de valeur propre, ils sont toujours tributaires de l'apparition de l'Autre [...]. Toute position de soi, tout ancrage de soi entretient des rapports de dépendance avec l'effondrement de l'autre. » (1952 : 171).*

L'autre n'est alors jamais reconnu pour lui-même, il est « un miroir de soi », pour reprendre la formule d'Affergan (1983 : 110). La figure de l'autre permet au sujet de se constituer dans cette relation conflictuelle sans faire l'objet d'une reconnaissance d'une existence propre et autonome. Il s'instaure une relation problématique entre soi et ce que l'on projette sur l'autre, fondée sur le déséquilibre du pouvoir. Dans une telle configuration, la périphérisation ne requiert pas la présence de cet autre. Ce dernier n'a pas besoin de se sentir centre, ni même d'exister en tant que tel. C'est le sujet périphérique qui se pense comme tel et projette les traits d'un centre sur la figure d'un autre. La périphérisation correspond à l'émergence d'une marge, à un décentrement, c'est-à-dire à une situation dans laquelle le sujet perçoit que le centre de sa relation au monde se situe hors de lui-même. Pour le dire autrement, le terme « périphérisation » indique que la relation à soi est médiatisée par un autre dominant et renvoie donc à une forme particulière de la domination.

Quelle que soit l'entrée empruntée pour saisir ce phénomène, ce conflit identitaire apparaît de façon transversale, globale et sous-jacente à toutes ces formes sociales. Dans le domaine économique, le thème de la *pwofitasyon* permet aux sujets de distinguer des parties selon des relations de domination/dépendance. Cette distinction, s'accompagnant d'une stigmatisation d'un autre dominant, permet aux sujets d'exprimer leur malaise, leur déréalisation, et de se constituer en tant que sujets dominés. L'expulsion de l'autre en soi, du *pwofitan* et du puissant, permet de se penser comme une entité cohérente et unitaire. Dans le domaine socioculturel, l'individualité des sujets se construit en se protégeant du pouvoir des autres. Les identités collectives se construisent en projetant une figure de l'autre antagoniste nécessaire à l'élaboration de soi. Les identités produites ont alors pour objectif de se construire une forme de puissance idéelle face à l'autre dominant. Les sujets produits par ces identités collectives ne sont alors pas autonomes de l'autre. Ils se construisent en réaction face à l'identité assignée à cet autre. Dans le champ politique, la problématique de la relation à l'autre dominant, quelle que soit la forme qu'il revêt, sur-détermine la construction et la projection

d'un soi collectif. Mais toutes ces tentatives d'expulsion sont intrinsèquement liées à l'intégration du conflit entre dominants et dominés à l'intérieur même des sujets et de leurs outils identitaires et conceptuels. Le déséquilibre conflictuel entre soi et l'autre est un déséquilibre global mais jamais total. Le pouvoir n'est jamais acquis de façon permanente. C'est un enjeu perpétuel qui donne lieu à des phénomènes de résistance et d'insoumission. Ces formes sociales se constituent toujours plus ou moins contre et hors de la figure du dominant qui est projetée sur l'autre sans jamais être totalement hors ni totalement contre. Le conflit entre dominants et dominés à été intégré par les sujets. Il se déroule désormais à l'intérieur d'eux et forme le contexte dans lequel ils se construisent. C'est la raison pour laquelle cette construction prend la forme d'un recentrement identitaire, d'une tentative de résistance face à la menace de disparition de soi en expulsant hors de soi la présence de l'autre. Mais ce recentrement identitaire n'est jamais achevé. Cet autre n'étant expulsable que de façon idéelle, sans existence autonome, il fait définitivement partie de soi. La quête identitaire du sujet périphérique ressemble alors à une errance identitaire, à une aspiration à être ce que ce conflit empêche de devenir, c'est-à-dire un être collectif unifié et réconcilié.

L'assimilation produit alors des sujets périphériques, dont les quêtes identitaires et politiques sont profondément orientées vers la recherche d'une position à la marge de l'autre et donc aussi d'eux-mêmes. Le sujet n'est alors ni hors de lui, ni hors de l'autre, il ne peut pleinement prendre possession de lui, ni expulser l'autre en lui, d'où cette position périphérique, instable et insatisfaisante. Dans le champ de l'identitaire comme dans celui du politique, la séparation complète de l'autre et l'assimilation totale sont majoritairement rejetées de façon virulente. Et lorsqu'elles sont recherchées ou désirées elles le sont de façon partielles et/ou incohérentes. Le phénomène de sur-valorisation du « Noir » ne permet pas d'abolir la relation identitaire au « Blanc » ou à l'Occident. Et l'indépendantisme politique n'arrive pas à faire émerger de paradigme alternatif, utilisant, comme dans le champ identitaire, les outils conceptuels de l'autre pour pouvoir le rejeter. La frontière entre le dedans et le dehors du sujet ne peut être clairement délimitée. La labilité des frontières entre soi et l'autre a complexifié ces relations tout en perpétuant certains paramètres du conflit.

Certains prolongements se dessinent dans la réalité et les interprétations que s'en font les sujets. Ces prolongements sont des éléments hérités du passé, reproduits dans le présent et transmis pour le futur. Les formes changent, mais certaines grilles de lecture, certains paradigmes, certains modes de relation ou certaines configurations perdurent à travers le temps et les ruptures. Le passé est réactualisé et instrumentalisé au service du présent. Le corps socioculturel actuel se saisit du passé pour vivre dans le présent. Le conflit a été mis en latence sans être réglé et a été intégré à la

culture. Il se transmet aujourd'hui sous de nouvelles formes sociales. Il reste donc bien présent et d'autant plus complexe qu'il n'oppose pas des groupes distincts mais se déploie au sein du corps social et culturel, le dispersant de l'intérieur.

Nous avons vu, à travers ces trois champs, des processus d'universalisation d'éléments culturels qu'il convient maintenant de relier à ce phénomène de périphérisation des sujets. Le processus d'universalisation correspondrait à une forme d'intégration de l'autre en soi. Un trait particulier provenant d'un autre est alors adapté, détourné, modifié en même temps qu'il est approprié. Il diffère du processus d'hybridation dans la relation à l'autre qu'il implique et dans la perception de l'élément approprié. L'hybridation suppose un lien réel ou imaginé entre l'élément approprié et les sujets externes dont il provient, elle garde la trace des origines. De plus, l'élément en question continue d'appartenir à l'autre, d'être autre après son appropriation. L'universalisation, quant à elle, confère un certain pouvoir ou une certaine légitimité à l'autre dont est issu l'élément en question. Accepter un trait culturel comme un universel revient implicitement à admettre que l'autre a *objectivement raison* sur ce point. La subjectivité de l'autre est partiellement effacée au profit d'une raison commune résultant d'un consensus plus ou moins consenti. Mais il y a aussi une sorte de dépossession de l'autre. L'élément universalisé est partiellement déconnecté du socle contextuel d'où il provient pour être repensé dans ce contexte. La présence de l'autre est effacée en surface, mais elle continue d'être. L'universalisation ne donne pas lieu à une uniformisation ou à une dynamique d'unification, comme cela est perceptible dans le système classificatoire racial, les manifestations et représentations du capitalisme ou la défense des valeurs démocratiques. L'universalisation débouche davantage sur une variabilité du même. Les éléments communs subissent de nombreuses variations au niveau de leurs interprétations et de leurs mises en actes.

Ce double phénomène apparaît dans la défense de valeurs communes associées à la République et à la France : la démocratie, l'équité, la justice, etc. Ces concepts sont communs mais leurs interprétations et leurs mises en application varient, créant des situations conflictuelles entre les sujets. Ce processus d'universalisation s'est réalisé de façon unilatérale au moyen de la contrainte et de l'attirance. Aussi, les concepts de République, de nation, de citoyenneté, de race, de développement ou encore de démocratie, de justice et de capitalisme ont été appropriés par la population guadeloupéenne et reformulés dans ce contexte particulier. Mais la France, l'*ailleurs*, restent, en quelque sorte, *propriétaires intellectuelles* de ces concepts. Ainsi, le cadre de référence se déplace de soi vers l'autre tout en maintenant l'illusion d'une propriété partagée. Ces concepts sont alors objectivés, naturalisés, apparaissant à la conscience comme surplombant les subjectivités

concourant à leur élaboration. La République française se trouve alors dépossédée partiellement de ces concepts, en même temps qu'elle figure comme la *propriétaire*, si l'on peut dire, d'une raison universelle. Comme nous avons pu le voir dans différents domaines, et notamment à travers la classification des Hommes en « races », l'intégration de l'autre en soi par l'universalisation de l'un de ses traits se réalise par la dépossession de sa spécificité en échange de son attribution d'un pouvoir symbolique. La classification des « races » et des couleurs se décline de façon particulière dans ce contexte, mais continue de placer au sommet le « Blanc », l'autre, ses valeurs et ses stigmates.

Aujourd'hui, et c'est probablement l'une des caractéristiques du contemporain, un certain nombre d'universaux ont été essentialisés. Le processus d'essentialisation d'universaux, dans cette optique, correspondrait à une inscription de ces éléments dans un ordre *naturel*. Ici, ce n'est pas un savoir, un système classificatoire, une idée ou une philosophie qui confère un pouvoir à l'autre, mais sa supposée capacité à (r)établir un ordre des choses pensé comme étant naturel. La démocratie tend aujourd'hui à être considérée comme une aspiration *naturelle*, tout comme le libre échange, l'équité sociale ou les classifications des couleurs humaines. C'est un processus qui naturalise les comportements humains, tendant à produire l'illusion de *« l'universalité de valeurs transhistoriques et ontologiques » (Latouche, 2005 : 169)*. Ceci n'est possible qu'après un premier mouvement d'universalisation de grilles de lecture de la réalité, le moment colonial. En ce sens, la période contemporaine s'inscrit dans une filiation, un prolongement du passé. Ceci n'exclut pas les ruptures et modifications de formes sociales. Mais le contemporain ne constitue pas d'alternative au passé.

Aujourd'hui, la tendance de l'assimilé décrite par F. Affergan s'est renforcée. Les sujets se sont rapprochés du centre, sans avoir fusionné avec lui, ce qui accentue les dynamiques de fusion et de séparation mises en œuvre vis-à-vis de celui-ci. La menace de disparition du collectif, de dilution culturelle dans un ensemble plus vaste s'est accrue, en même temps que les tentatives d'expulsion de l'autre en soi. À mesure que les sujets s'approchent du centre en termes de modes de vie, de valeurs, de références culturelles, identitaires et conceptuelles, le besoin de distinction ou de différenciation devient plus pressant. La déréalisation ressentie vis-à-vis du contemporain est contre-balancée par des recherches de formes d'authenticités culturelles. La généralisation de l'utilisation du français a donné lieu à une promotion du créole et à son intégration, certes parcimonieuse, dans l'enseignement scolaire. La critique de l'hégémonisme externe se traduit par des phénomènes de dispersion identitaires et mémorielles. L'assimilation politico-institutionnelle laisse une place de plus en plus importante à la prise en compte des spécificités locales. Les sujets se trouvent alors écartelés, tiraillés entre ces doubles orientations, entre la passivité assignée et la création collective. Cette double

dynamique contradictoire donne lieu à une instabilité permanente et à une tension latente pouvant entrer en irruption à tout moment. La période contemporaine n'a donc pas fait disparaître la binarité du colonial, elle en a modifié ses expressions.

Le colonialisme a introduit le principe de contradiction au cœur du modèle de société et dans toute la réalité sociale et culturelle. D'un point de vue fonctionnaliste, la culture permettrait d'intégrer ces composantes éparses et inégales dans un tout relationnel, mais aussi de gérer les incohérences et contradictions inhérentes à ce modèle. Par le biais des combinaisons hybrides, des multiplicités et porosités des références et allégeances et de la fluidité circonstancielle, les sujets réussissent, de façon toujours précaire, à déjouer l'incompatibilité des contraires. Ils jouent et se jouent des contraires, les combinent pour se façonner une existence en tant que sujets. Ce phénomène de combinaisons multiples – ne fournissant pas de modèle reproductible pour tous ou en toutes situations – peut constituer un trait de cette société, son caractère syncrétique. Ce modèle ouvert correspond à la gestion permanente du conflit et de la tension liée au principe de contradiction présent en toile de fond de tous les domaines de la réalité.

L'hybridité guadeloupéenne se caractérise par la distinction d'une multitude, d'une polyphonie culturelle donnant parfois l'impression d'un éclatement ou d'une dispersion du corps social et culturel. Elle correspond à la coexistence d'éléments identifiés comme divers sans être autonomes, agencés dans une dynamique conflictuelle empêchant leur fusion complète. L'hybridité préserve donc la diversité. Nous nous trouvons alors en présence d'une entité qui ne fait pas unité. Ce conflit a été intégré dans la culture, il génère des dynamiques. C'est un conflit créateur permettant à la société de se réinventer en permanence. Il est le moteur de dynamiques d'invention de tout un ensemble de stratégies déployées par les groupes et les individus pour s'adapter à la réalité sociale. Les créations d'authenticités culturelles sont négociées permettant aux sujets d'exister et de se positionner dans le conflit. Qu'il s'agisse de l'artisanat, du *gwoka*, de la langue créole, des outils identitaires « noirs », des mémoires populaires, ces outils de construction de soi se forgent au moyen de l'hybridité. Les prolongements au-delà du champ institutionnel sont envisagés comme des contournements des contraintes *formelles* et se révèlent être des compositions d'outils divers. Ce conflit donne donc lieu au mouvement, à la création et à l'invention culturelles.

De plus, ce conflit semble préserver la diversité, l'organisant et la réinventant en permanence. C'est à l'intérieur de celui-ci que cette culture née du conflit et évoluant dans ce conflit trouve un équilibre toujours précaire. Ici peut-être plus qu'ailleurs la culture est un champ de forces

contradictoires. Il permet la distinction des divers répertoires culturels, empêchant leur fusion complète, et donc leur disparition. Il rend donc possibles les multiples combinaisons qui s'élaborent en fonction des situations. Et c'est dans ce cadre que se réalisent la fluidité, la perméabilité et la multiplicité des identités ainsi que la flexibilité des sujets. Ceux-ci se « débrouillent », composent avec la diversité des répertoires culturels et identitaires et font ainsi société. Il apparaît donc que ce conflit intègre les différents composants culturels et les divers segments de la population dans un champ relationnel, ce que ne réussissent pas à faire les différentes volontés d'unification ou d'homogénéisation du corps culturel et social. Si cette culture procède par exclusion des antagonismes pour réaliser l'unité, elle inclut toutes ces composantes dans une relation conflictuelle. Ce conflit apparaît alors véritablement comme un conflit originel, constitutif de la société et de la culture, intemporel et permanent. Si ces formes sociales sont mouvantes, il inscrit ce collectif dans une filiation héritée du passé, reproduite dans le présent et transmise pour l'avenir. La latence du conflit guadeloupéen n'appelle alors pas tellement à la recherche d'une solution définitive. Il invite davantage à trouver des solutions sans cesse inachevées entretenant un mouvement perpétuel.

Bibliographie

OUVRAGES

Ouvrages généraux

ABÉLÈS M., *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages (Poche), 2012 (2008).

AFFERGAN F., *Exotisme et altérité*, Paris, PUF (Socio d'aujourd'hui), 1987.

- *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, 1997.

AMSELLE J. L., *L'Occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Pluriel, 2010 (2008).

- *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot & Rivages (Poche), 2010 (b) (1990).

APPADURAI A., *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages, 2005 (1996).

BESSIS S., *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte (Poche-essais), 2003 (2001).

CHIVALLON C., *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

DOUGLAS M., ISHERWOOD B., *Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens*, Paris, Éditions du Regard, 2008 (1979).

FANON F., *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspéro, 1970 (1961).

GILROY P., *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010 (1993).

GIRARD R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Pluriel, 2010 (1961).

HALBWACHS M. , *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.

HALL S., *Identités et cultures. Politique des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

LATOUCHE S., *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte (Poche), 2005 (1989).

LAVIGE L., BERNARDI C., *Tendance rasta*, Paris, Éditions 10/18, 2003.

MANCÉRON G., *Marianne et les colonies, une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte (Poche), 2003.

MAXIMIN C., *Dynamiques interculturelles dans l'aire caribéenne*, Paris, Karthala, 1988.

MEMMI A., *L'homme dominé*, Paris, Gallimard (Folio Actuel), 1968.
SCHMIDT N., *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats (XVI° - XX° siècle)*, Fayart, 2005.
SIMMEL G., *Le conflit*, Circé (Poche), 2003.
WIEVIORKA M., *La violence*, Paris, Hachette littératures, 2005.

Monographies

AFFERGAN F., *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983.
- *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Pars, PUF (Ethnologies), 2006.
BANCEL N., BLANCHARD P, BOETSCH G, DEROO E., LEMAIRE S. (dir.), *Zoos humains, Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte (Poche), 2004.
BLÉRALD A. P., *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique, Essai sur l'histoire politique*, l'Harmattan, 1988.
BOUGEROL C., *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF (Ethnologies), 1998 (1997).
BRAFLAN-TROBO P., *Conflits sociaux en Guadeloupe. Histoire, identité et culture dans les grèves en Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- *Société post-esclavagiste et management endogène, Le cas de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 2009.
BUTEL P., *Histoire des Antilles françaises, XVII° - XX° siècle*, Perrin, 2007 (2002).
CHANG J., *Can't stop won't stop, Une histoire de la génération Hip-Hop*, Paris, Allia, 2006.
CHEVANNES B., *Rastafari. Roots and Ideology*, New York, Syracuse University Press (Utopianism and Communitarianism), 1994.
EVIL P., *Gangsta-rap*, Paris, Flammarion, 2005.
FANON F., *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, (Points série Civilisation), 1952.
GAMA R., SAINTON J. P., *Mé 67... Mémoire d'un événement*, Port-Louis (Guadeloupe) , Éditions Lespwisavann, 2011 (1985).
GANEM V. *La désobéissance à l'autorité. L'énigme de la Guadeloupe*, Paris, PUF (Souffrance et Théorie), 2012.
GLISSANT E., *Le discours antillais*, Gallimard (Folio essais), 1997.
GUILLERM F. X., *(In)dépendance créole. Brève histoire récente du nationalisme antillais*, Pointe-à-

Pitre, Jasor, 2007.
JEANGOUDOUX A., *Français de soucheS*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2004.
LAUMUNO M. H., *Gwoka et politique en Guadeloupe. 1960-2003 : 40 ans de construction du « pays »*, Paris, L'Harmattan, 2011.
LUCRÈCE A., OZIER LAFONTAINE L. F., L'ÉTANG T., *Les Antilles en colère, Analyse d'un mouvement social révélateur*, L'Harmattan, Paris, 2009.
MAM LAM FOUCK S., *Histoire de l'assimilation, des « vielles colonies » françaises aux départements d'outre-mer, la culture politique de l'assimilation en Guyane et aux Antilles françaises (XIX° et XX° siècles)*, Matoury (Guyane), Ibis Rouge éditions, 2006.
MAZAMA A., *Langue et identité en Guadeloupe : Une perspective afrocentriste*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 1997.
REY N., *Lakou et Ghetto, les quartiers périphériques aux Antilles françaises*, Paris, L'Harmattan, 2001.
SCHMIDT N., *Victor Schoelcher, et l'abolition de l'esclavage*, Fayard, 1994.

Autres

CÉSAIRE A., *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 (1955, le deuxième discours fut prononcé à l'Université internationale de Miami en 1987).
COLMAR M., KAULANJAN-DIAMANT A., *Abécédaire LKP. Clés analytiques et critiques du mouvement*, Matoury (Guyane), Ibis Rouge Éditions (Espace outre-mer), 2012.
CONFIANT R., CHAMOISEAU P., BERNABÉ J., *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
GARVEY Amy Jacques (textes rassemblés par), *The philosophy & opinions of Marcus garvey. Or, Africa for the Aficans,* Dover, Massachusetts, The Majority Press, 1987 (1923 et 1925).
JÉGO Y., *15 mois 5jours entre faux gentils et vrais méchants*, Paris, Grasset, 2009.
PÉPIN E., *Toxic Island*, Éditions Desnel, 2010.
SAINTE-MARIE (de) J. B. P., *De l'exploitation des sucreries, ou conseils d'un vieux planteur aux jeunes agriculteurs des colonies*, Basse-Terre, Guadeloupe, 1792.
SCHWARTZ-BARTH A. , *La mulâtresse Solitude*, Éditions du Seuil, 1972.

ARTICLES

Articles généraux

ABÉLÈS M., « Politique et globalisation. Perspectives anthropologiques. », *L'Homme*, vol. 1-2, n° 185-186, 2008, pp. 133-143.

BARTH F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT P., STREIFF-FENART F., *Théories de l'ethnicité*, Paris PUF, 1995, pp. 203-249.

BOUQUET C., « La mondialisation est-elle le stade suprême de la colonisation ? Le transfert des modèles mondialisés dans les pays pauvres. », *Les cahiers d'Outre-Mer*, n° 238, Avril-Juin 2007, pp. 185-202.

CAILLÉ A., « « Ce que l'on appelle si mal le don... » Que le don est de l'ordre du don malgré tout. », *Revue du MAUSS*, 2007/2, n° 30, pp. 393-404.

CANIVEZ P., « Qu'est-ce qu'un conflit politique ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, n° 58, 2008, pp. 163-175.

EDELSTEIN D., JAINCHILL A., RÉGENT F., SERNA P., SIMONIN A. « Si l'on parlait de République ? », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 364, avril-juin 2011, pp. 211-238.

FAUVELLE-AYMAR F. X., « Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités », *L'Homme* 2002/1 n°161, pp.75-89.

GEISSER V., « L'autoritarisme des « dominés » : un mode paradoxal de l'autoritarisme politique ? », in DABENE O., *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XX° siècle*, La Découverte « Recherches », 2008, pp. 181-212.

GODELIER M., « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *L'Homme*, T. 5, n° 2, 1965, pp. 32-91.

- « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique. », *L'Homme*, T. 18, n° 3-4, 1978, pp. 155-188.

HILY M. A., COSTA-LACOUX J., « L'ethnicisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n° 2, pp. 123-138.

HOBSBAWM E., « Inventer des traditions. », *Enquêtes*, n° 2 Usages de la tradition, 1995, pp. 171 -189. Mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : http://www.enquete.revues.org/document319.html.

JACQUET-FRANCILLON F., « Le discours de la mémoire », *Revue française de pédagogie*, n° 165, octobre-décembre 2008.

JAULIN R., « Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement », *Tiers-Monde*, T. 25, n° 100, 1984,

pp. 913-927.
LAUTIER B., « Les limites de l'économie informelle comme alternative à la mondialisation libérale. », *Revue du Mauss*, 2003/1, n° 21, pp. 198-214.
MARTIN J. C., « Histoire, mémoire et oubli pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2000/4, n° 47-4, pp. 783-804.
MARTUCCELLI D., « Figures de la domination », *Revue Française de Sociologie*, vol. 45, 2004/3, pp. 469-497.
NDIAYE P., « Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratique du colorisme », in FASSIN D., FASSIN E. (dir.) *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 37-54.
NGALASSO M. M., « Je suis venu vous dire... Anatomie d'un discours néocolonial en langue de caoutchouc », in GASSAMA M. (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2008 (poche), [première édition février 2008], pp. 297-340.
OUEDRAOGO P., « Le panafricanisme : histoire, mythes et projets politiques », mis en ligne le 2 mars 2010, http://thomassankara.net/spip.php?article888.
PARKER G., « Francophonie et universalité : évolution de deux idées jumelles », in BLANCHARD P., BANCEL N. (dir.), *Culture post-coloniale, 1961-2006, Traces et mémoire coloniale en France*, Paris, Autrement, 2006., pp. 228-242.
PETERSON R. A., « La fabrication de l'authenticité. », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 93, pp. 3-20.
QUIJANO A., « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n°51, 2007/3, pp. 111-118.
RUSCIO A., « Y'a bon les colonies » in NICOLAIDIS D. (dir.), *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française ?* Paris, Autrement, série Mutation n° 144, 1994, pp. 36-51.
SHOHAT E., « Notes sur le « post-colonial » » (1992), *Mouvements*, n°51, 2007/3, pp. 79_89.
VERGÈS F., « Les troubles de la mémoire Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 3, n° 179-180, 2005, pp. 1143-1177.
« « Le Nègre n'est pas. Pas plus que le blanc » Frantz Fanon, esclavage, race et racisme » *Actuel Marx*, vol. 2, n] 38, 2005 (b), pp. 45-63.

Articles sur les Caraïbes

ADÉLAIDE J., « La question de la rémunération du travail sur les habitations des Antilles françaises (1848-1884) », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 11, 1985, pp. 722-736.
ANDWELE A., « The contribution of Rastafarism to the decolonization of the Caribbean » in ZIPS

W. (eds.), *Rastafari, a universal philosophy in the third millennium*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2006, pp. 7-21.

BÉLÉNUS R., « Le combat de Delgrès »,document en ligne La médiathèque Caraïbe (Basse-Terre) , non daté, **www.lameca.org/dossiers/1802/delgrès.htm**.

- « 6 mai 1802, le général Richepance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre » , document en ligne La médiathèque Caraïbe (Basse-Terre) , non daté, **www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm**.

BENOIST J., « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles* vol. XIX, n°1, 1996, pp. 47-60. Version électronique : Les classiques des sciences sociales, http://classiques.uqac.ca pp. 6-26.

BERNABÉ J., « De la Négritude à la Créolité : éléments pour une approche comparée », *Études Françaises* vol. 28, 2/3, 1992, pp. 23-38.

BONNIOL J. L., « La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale », *Ethnologie française* T. XX, 1990/4, pp. 410-418.

- « Beauté et couleur de la peau », *Communications* n°60, 1995, pp. 185-204.

- « La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles » in ABOU S., HADDAD K (dir.), *La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement*, Beyrouth, Université Saint Joseph et Montréal, AUPELF, 1997, pp. 161-172. Version électronique : Les classiques des sciences sociales, http://classiques.uqac.ca .

- « De la construction d'une mémoire historique aux figurations de la traite et de l'esclavage dans l'espace public antillais », in BONNIOL J. L., CRIVELLO M. (dir.), *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire (XVI°-XXI° siècle)*, Aix en Provence, Presses de l'Université de Provence, 2004, pp. 263-284. Version électronique : Les classiques des sciences sociales, http://classiques.uqac.ca .

- « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes », in DIMITRIJEVIC D. (dir.), *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004 (b), pp. 149-161.

- « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 1, n° 85, 2007, pp. 14-21.

- « Racialisation ? *Le cas de la colorisation coloniale des rapports sociaux* », *Faire savoirs, Sciences humaines et sociales en région PACA* n°6, mai 2007(b), pp. 37-46. Version électronique : Les classiques des sciences sociales, http://classiques.uqac.ca .

BOUGEROL C., « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'études africaines*, vol. 1-2, n° 189, 2008, pp. 267-281.

BROWN J., « Masculinity and Dancehall », *Caribbean Quarterly*, vol. 45, n°1, mars 1999, pp. 1-16.

CALIMIA-DINANE N., « Chronologie », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 29-36.

CHATHUANT D., « L'assimilationnisme : une structure mentale à l'origine de la départementalisation », *Études Guadeloupéennes*, hors série de décembre 2001, De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation. Les vérités difficiles, Pointe à Pitre, pp. 111-122.

CHIVALLON C., « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française* T. XXXII, 2002/4, p. 601-612.

CHIVALLON C., MARTIN D. C., « Une culture contre le politique ? Des sociétés afro-américaines face au politique » in BERTHOMIÈRE W., CHIVALLON C. (dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain. Un état des lieux*, Karthala et MSHA, 2006, pp. 339-346.

DAHOMAY J., « Identité culturelle et identité politique. Le cas antillais », *Comprendre*, n°1, Les identités culturelles, PUF, 2000, pp. 99-118.

- « Que voulons-nous Guadeloupéens ? », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 43-49.

DAMBURY G., « On mobilise en créole », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 132-134.

DANIEL J. « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, T. XXXII, n° 4, 2002, pp. 589-600.

JAMARD J. L., GIRAUD M., « Travail et servitude dans l'imaginaire antillais. Une littérature orale en question. », *L'Homme*, T. 25, n° 96, 1985, pp.77-96.

MAYOUTE-DUFLO M. C., « Les TPE dans la crise. », *in*, Ouvrage collectif, *La Guadeloupe en bouleverse, 20 janvier -4 mars 2009*. Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 135-137.

MÉRION J., « La Guadeloupe en mouvement », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 63-65.

MICHALON T., « Sur les « spécificités » de l'outre-mer : enquête et propositions. », *Hermès* 32-33, La France et ses outre-mers. L'enjeu multiculturel, 2002, pp. 423-434.

MIGEREL H., « Négociations : décryptage », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 101-116.

MONZA R., « Géopolitique de la crise guadeloupéenne : crise sociale et/ou crise postcoloniale ? », *Hérodote*, vol. 4, n° 135, 2009, pp. 170-197.

MULOT S., « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, vol. XXXVII, n° 3, 2007, pp. 517-524.

- « Chabines et métisses dans l'univers antillais », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 27, 2008, disponible en ligne : http://clio.revues.org/7447.

NUISSIER E., « Un avenir impossible », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 50-52.

RÉGENT F., « Le rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe, mémoire, histoire et « révisionnisme » 1802-2002 », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, n° 99, 2006, pp. 31-36.

- « 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe » par Régent F., document en ligne La Médiathèque Caraïbe (Basse-Terre), non daté, **www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm**.

REINETTE L., « Le LKP : quel modèle pour le monde ? », communication orale, in VERDOL P. (coordonné par), *LKP. Ce que nous sommes*, Actes du colloque « Rencontre LKP/UAG, Pou libéré konsyans a pèp-la », 15 &16 mai 2009, Campus de Fouillole, Pointe-à-Pitre, Éditions Ménaibuc, 2010, pp. 251-260.

RENO F., « Des îles à l'illusion unitaire ou l'invention de la Caraïbe », en ligne sur calamar.univ-ag/cagi/dossiers.htm, in ALBERTINI F., SALINI D. (dir.), *Iles et mémoires*, 1997, pp. 97-112.

- « La créolisation des institutions politico-administratives à la Martinique », in CONSTANT F. & DANIEL J. (dir.), *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997 (b). Disponible en ligne : http://calamar.univ-ag.fr/cagi.

SAINTON J. P., « Aux origines du mouvement syndical guadeloupéen (1889-1912) », communication du 16 janvier 1993, séminaire organisé par l'UGTG, Pointe-à-Pitre. Publié in *Études Guadeloupéennes* n°7, décembre 1995.

SELBONNE W., « Autopsie d'une chanson bien vivante », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 121-127.

- « *Lagwadloup sé tan nou*... genèse d'une chanson. Entretien de Wonal Selbonne avec Jacky Richard, auteur de la chanson *Lagwadloup sé tan nou*. », in *La Guadeloupe en bouleverse,* ouvrage collectif, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, pp. 128-131.

TACITA P., « Mouvman kiltirel Mas a po », communication orale, in VERDOL P. (coordonné par), *LKP. Ce que nous sommes*, Actes du colloque « Rencontre LKP/UAG, Pou libéré konsyans a pèp-la », 15 &16 mai 2009, Campus de Fouillole, Pointe-à-Pitre, Éditions Ménaibuc, 2010, pp. 162-176.

ZIPS W., « Tout n'est pas si noir dans cet Atlantique... noir ! Du bandit au rebelle : transformations de la masculinité dans la musique reggae Dancehall », *Volume !* n° 8 : 2, 2011, pp. 123-159.

DOCUMENTS

République française :

« Proclamation du Gouverneur de la Guadeloupe et de ses dépendances, aux cultivateurs esclaves », le 4 avril 1848, in, *Codes noirs, de l'esclavage aux abolitions*, textes présentés par CASTALDO A., introduction de TAUBIRA C., Dalloz, 2006.

Présidence de la République

tous ces documents sont disponible sur le site vie-publique.fr.

- Intervention sur RFO de M. le Président de la République à l'issue de l'entretien avec les présidents des collectivités locales et les parlementaires des départements d'Outre-mer, Palais de l'Élysée, jeudi 19 février.
- Conseil Interministériel de l'Outre-Mer, Mesures du CIOM déclinées par territoire, Palais de l'Élysée, le 6 novembre 2009.
- Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, sur les défis et priorités de l'outre-mer, à Petit-Bourg (Guadeloupe), le 9 janvier 2011.

Conseil Régional de Guadeloupe :

Résolution du 10 février 2009, présentée dans Actualités, 10/02/2009, « Réunion des élus de la Guadeloupe, une motion a été adoptée à l'unanimité des élus présents ». Disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cr-guadeloupe.fr/actualites/ARB_N_ID=&ARB_N_MERE=&ARB_N_S=759&ART_NID=2344

LKP :

Plate-forme de revendications, disponible en ligne à l'adresse : http://www.lkp-gwa.org/ rubrique NOU/ Sa NOU vlé.

Liste des organisations formant le LKP, disponible en ligne à l'adresse : http://www.lkp-gwa.org/ rubrique NOU/ Aki NOU.

« Déclaration du LKP : Ki Diab « États-Généraux » ésa !!! » (Que diable sont les « États-Généraux »!!!). Document mis en ligne le 6 avril 2009, disponible à l'adresse : http://ugtg.org/article_849.html.

CHEVRY E., Déclaration parue in « Guadeloupe. Pourquoi le LKP cherche-t-il un soutien international ? » CCN, le 23/12/2010, disponible sur le site www.caraibcreolenews.com.

GRUMBACH T., « LKP-Accord Bino : cachez ce préambule que je ne saurais voir... », mis en ligne le 12 mars 2009, http://ugtg.org/article_792.html.

MOUNIEN R., « LKP. Comprendre le mouvement, les enjeux & la situation », document mis en ligne le 20 mars et disponible à l'adresse : http://ugtg.org/article_811.html

Relever, comparer, informer : Déchoukaj a pwofitasyon, Études ouvrières (journal du bureau d'études ouvrières du LKP), n°1 juin 2011.

- PCG (Parti Communiste Guadeloupéen), *Déclaration du Comité Central*, Pointe-à-Pitre, 3 octobre 2010.

- CIPPA (Comité d'Initiative pour un Projet Politique Alternatif), *Projet d'évolution statutaire pour la Guadeloupe*, 29 janvier 2011.

- Accord Régional interprofessionnel sur les salaires en Guadeloupe – Accord Jacques Bino, disponible en ligne : http://ugtg.or/IMG/pdf/accord_bino.pdf.

- Protocole d'accord du 4 mars 2009, téléchargeable avec ses annexes à partir de la page : http://ugtg.org/article_778.thml.

- « Feel like going home », Martin Scorsese presents *The blues*, vol. 2, Vulcan/Reverse, Angle international Production. 2002. Document audiovisuel.

Annexes

Sommaire des annexes

Annexe 1 : Présentation des interlocuteurs.....475

Annexe 2 : Extrait traduit de l'entretien avec Brother Jimmy, le 18 février 2011, Pointe-à-Pitre.....480

Annexe 3 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis.
À propos des associations et de la solidarité.....484

Annexe 4 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis.
À propos de l'histoire du livre Mé 67.....487

Annexe 5 : Listes des 49 organisations formant le LKP.....491

Annexe 6 : Plate-forme de revendications du LKP.....493

Annexe 7 : Discours de M. Sarkozy, Président de la République du 19 février 2009.
Suivi d'un commentaire de texte au regard de la situation guadeloupéenne.....502

Annexe 8 : Paroles de la chanson La Gwadloup sé tan nou.....510

Annexe 9 : Entretien intégral avec Élie Domota, le 9 décembre 2010, Pointe-à-Pitre (ma traduction)
.....515

Annexe 1 : Présentation des interlocuteurs

J'ai tenté de préserver l'anonymat des personnes interrogées. Mais dans la mesure où certaines sont également des personnages publics, il n'y a pas d'anonymat dans ces cas. Dévoiler ainsi leur identité me permet de mettre en lien les propos qu'ils m'ont tenus et leurs activités professionnelles.Tous les entretiens ont été suivis de discussions, plus ou moins longues selon les interlocuteurs, en français.

En ce qui concerne la traduction de ces entretiens, le vouvoiement n'existant pas en créole, j'ai tenté de restituer la proximité que procure ce tutoiement généralisé entre les interlocuteurs.

I, entretien réalisé le 25 août 2009 sur la terrasse du musé de l'Herminier à Pointe-à-Pitre.

J'ai rencontré I la veille de notre entretien à la permanence du LKP à la Mutualité à Pointe-à-Pitre. I a une cinquantaine d'années, fait partie de l'association *Awtis Kat Chimen* et était l'une des personnes à l'origine du projet de réhabilitation du musée de l'Herminier et de sa transformation en centre culturel. L'entretien portait principalement sur son engagement au sein de cette association et son soutien apporté au LKP, et sur sa perception et son positionnement politique dans la question statutaire. J'ai posé les questions en français et il m'a répondu en créole et en français.

JM (Julien Mérion), entretien réalisé le 4 septembre 2009 dans son bureau à la Maison de la citoyenneté de Pointe-à-Pitre.

JM est politologue et enseignant à l'université des Antilles-Guyane, il est également président de la Maison de la citoyenneté, structure qui regroupe diverses associations. Je l'ai contacté par le biais de réseaux de relations qu'une personne de mon environnement proche avait à Marie-Galante. Notre entretien a porté sur ses analyses sociales et politiques du LKP, son analyse de la problématique statutaire, et certains aspects identitaires du champ politique. L'entretien s'est déroulé en français.

R, entretien réalisé le 14 octobre 2010 dans une pièce du sous-sol du musée de l'Herminier à Pointe-à-Pitre.

R est dessinateur pointilliste, il est également musicien. Nous nous sommes rencontrés au musée de l'Herminier. Il appartient au collectif *Awtis kat chimen*, tout comme I. L'entretien a porté sur son travail artistique, son engagement associatif, sa perception du LKP et de la *pwofitasyon* et plus généralement du conflit de 2009. L'entretien a eu lieu en créole.

ED (Élie Domota), entretien réalisé le 9 décembre 2010 dans son bureau au local de l'UGTG à Pointe-à-Pitre.

ED est le porte-parole du LKP et le secrétaire général de l'UGTG. J'avais pris un premier rendez-vous avec lui auprès du secrétariat de l'UGTG. Son emploi du temps étant extrêmement chargé à ce moment-là, nous n'avions pas pu réaliser cet entretien ce jour-là. Nous nous sommes rencontrés et avons discuté quelques minutes. Je lui ai donc présenté mon projet de recherche, ce que je n'avais pas pu faire auprès de la secrétaire, avant que celui-ci me donne son numéro de téléphone personnel et m'invite à le contacter dans les jours qui suivirent. Je l'ai donc recontacté et nous avons convenu d'un rendez-vous la semaine d'après. L'entretien a porté sur son engagement au sein de l'UGTG et du LKP, sur le contournement de la loi au travail, la *pwofitasyon*, sur l'aspect politique du LKP et sur le projet indépendantiste. L'entretien s'est déroulé en créole, excepté lorsque je n'arrivais pas à formuler ma pensée en créole.

F Big, entretien réalisé le 25 janvier 2011 dans la salle d'exposition du musé de l'Herminier à Pointe-à-Pitre.

F Big est un peintre-dessinateur que j'ai rencontré dans le musée de l'Herminier lors de son exposition temporaire dans ces lieux. L'entretien, qui a eu lieu quelques jours plus tard, a concerné son activité de peintre, l'influence du LKP sur les toiles qu'il a réalisées depuis le mouvement, sa perception du LKP, de la politique et de la question statutaire. Je lui ai également demandé de commenter certaines des peintures qu'il exposait. L'entretien s'est déroulé principalement en créole avec quelques passages en français.

EP (Ernest Pépin), entretien réalisé le 27 janvier 2011 dans son bureau à la Direction des affaires culturelles de la Région Guadeloupe au Fort Delgrès à Basse-Terre.

EP est écrivain et directeur des affaires culturelles de la Région. Je l'ai contacté grâce au directeur du centre culturel Rémy Nainsouta de Pointe-à-Pitre avec lequel j'ai sympathisé lors de mes recherches

documentaires. C'est lui qui m'a donné son numéro de téléphone personnel. J'avais déjà rencontré EP pour faire un entretien lors d'un terrain précédent. Cette fois, j'ai été introduite par le biais des réseaux de relations. L'entretien a porté sur son dernier roman, Toxic Island (2010), largement influencé par les évènements de 2009 et reformulant le symbolisme des esprits dans une réflexion sur les différentes temporalités sociales et culturelles guadeloupéennes. Nous avons parlé du lien aux ancêtres, de la reproduction sociale des relations sociales du passé, de la *pwofitasyon*, du LKP et du changement politique et statutaire. L'entretien s'est déroulé en créole.

BJ (Brother Jimmy), entretien réalisé le 18 février 2011 sur la terrasse d'un café de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre.

BJ est documentariste et animateur d'un jeu télévisé. Il travaille depuis des années sur une série de documentaires s'intéressant à des thèmes et des figures liées au « monde noir » à travers le monde. Ces documentaires connaissent un grand succès en Guadeloupe et sur le site internet B World Connection sur lequel il sont visionnables librement. Depuis peu, il anime un jeu télévisé, B Game, portant sur les cultures caribéenne, africaine, indienne, syro-libanaise et américaine. Là encore, mon réseau de relations m'a permis de me faire introduire auprès de cet interlocuteur. Lors d'une soirée, une amie m'a présenté un jeune homme qui venait de publier sa thèse de doctorat en civilisations anglophones portant sur la pénétration de la philosophie rastafari dans la production du hip hop aux États-Unis et dans les Caraïbes anglophones. Après avoir échangé un moment sur la recherche et le travail de doctorat, il m'a donné le numéro de téléphone personnel de BJ avec lequel il travaille dans ce jeu télévisé. L'entretien avec BJ a porté essentiellement sur son travail de documentariste, les identités noires et les identités guadeloupéennes, sa perception du LKP et sa perception de la question statutaire. Nous nous sommes entretenus en créole.

AP (Alain Plaisir), entretien réalisé le 31 août 2011 sur la terrasse d'un café vers le vieux port de Pointe-à-Pitre.

AP est secrétaire général de la CTU (Centrale des Travailleurs Unis), inspecteur des douanes à la retraite et responsable du dossier sur la vie chère au sein du LKP. Il a fondé le parti politique le CIPPA en 2010. Je l'ai rencontré lors d'une journée de réflexions et d'échanges organisée par le LKP quelques jours avant notre entretien sur la plage de Viard (Petit-Bourg, côte est de la Basse-Terre). L'entretien a porté sur son parcours de militant, la question de la vie chère et la négociation de la baisse des prix. Nous avons également parlé de la création de son parti politique et de son

programme, des représentations de la population des partis et personnes politiques et de la question statutaire. L'entretien s'est déroulé en créole.

RG, entretien réalisé le 1er septembre 2011 sur la terrasse de façade de son domicile à Port-Louis (nord de la Grande-Terre).

RG est historien, militant indépendantiste et membre du LKP. Il est le co-auteur du livre *Mé 67*, un travail d'histoire-mémoire qui retrace les événements de mai 1967 et les contextualise dans l'actualité de l'époque. C'est Élie Domota qui m'a donné son numéro de téléphone personnel en m'invitant à le contacter. Cet entretien a été, de loin, le plus long que j'ai réalisé puisqu'il a duré plus de deux heures quarante. Nous avons parlé de son travail d'historien, du livre *Mé 67*, dont il est le co-auteur, des mouvements sociaux et associations à travers l'histoire guadeloupéenne, du regard que porte la société sur son passé et de la reproduction de certains modes de relations sociales. L'entretien s'est déroulé en créole.

B, entretien réalisé le 28 septembre 2011 au bord de l'eau sur le campus de Fouillole à Pointe-à-Pitre.

B est professeure de créole en collège et lycée. Nous nous sommes rencontrées lors d'un atelier de graphie et de littérature créole qu'elle animait, organisé au centre culturel Rémy Nainsouta à Pointe-à-Pitre dans le cadre de la semaine du créole. Nous avons discuté du fonctionnement du CAPES de créole et de son travail d'enseignante, de la place de la langue créole dans la société et à l'école, de son activité de slameuse (en créole) et de sa perception de la question statutaire. L'entretien a eu lieu en créole.

K, entretien réalisé le 8 octobre 2011 à son domicile à Prise d'Eau, Petit-Bourg.

K est institutrice en maternelle. Elle est arrivée en Guadeloupe en Février 2009 avec son compagnon d'origine guadeloupéenne. Elle a passé le concours et la formation de l'IUFM en Guadeloupe. Elle faisait partie de mon réseau de relation sur place, j'ai séjourné chez elle pendant environ un mois, bien avant cet entretien, lorsqu'elle habitait à Gourbeyre. Notre entretien a porté sur la pratique de son métier d'enseignante, sur la culture enseignée à l'école et son adaptation à la société et à la culture guadeloupéennes. Celle-ci étant arrivée en Guadeloupe pendant le LKP, elle a directement été plongée dans les événements. J'ai donc souhaité recueillir son point de vue de migrante et d'enseignante. L'entretien s'est déroulé en français, sa langue maternelle.

E, entretien réalisé le 25 octobre 2011 dans son bureau au Centre Hospitalier Universitaire de Pointe-à-Pitre.

J'ai rencontré E dans le cadre du travail quelques mois avant notre entretien. Nous travaillions ensemble lorsque j'ai effectué des vacations pour un organisme de recherche dans le domaine de la santé, auprès des patients dans le service dans lequel E est salariée. Elle est technicienne d'études cliniques au CHU et déléguée syndicale à l'UGTG. Elle est par ailleurs secrétaire général de l'association culturelle *Mask a Klé*, association membre du LKP. L'entretien a porté sur son engagement au sein de l'UGTG, les relations sociales au travail et sa perception du LKP et de la question statutaire. J'ai également recueilli sa réaction à chaud au sujet d'un fait divers intervenu quelques jours avant notre entretien. Nous nous sommes entretenues en créole.

J, interlocuteur régulier.

J est mon compagnon. Il est rentré en Guadeloupe en mars 2011, après avoir vécu vingt ans en région parisienne. Il est originaire de Morne-à-l'Eau et est âgé d'une quarantaine d'années. J'ai choisi d'utiliser certaines de nos discussions et certaines situations dans lesquelles nous nous sommes trouvés. Sa présence a souvent été un facteur d'interactions avec d'autres sujets, je ne pouvais donc pas nier sa présence. J'ai donc opté, comme pour moi-même, pour sa considération en tant que sujet observable.

Informations relatives à la transcription des entretiens et discussions :

« , » : est utilisée lorsque le locuteur marque une courte pause, une respiration.

« ... » : il s'agit d'une pause plus longue, d'une hésitation ou quand le locuteur cherche ses mots.

« _ » : signifie que le mot énoncé n'est pas transcriptible.

Le recours à l'écriture en italique correspond à une discussion non enregistrée, simplement prise en note. La transcription reste fidèle dans la mesure où ces notes sont prises presque immédiatement, voire au fur et à mesure de la discussion. La traduction a souvent été réalisée simultanément à la prise de notes.

Annexe 2 : Extrait traduit de l'entretien avec Brother Jimmy, le 18 février 2011, Pointe-à-Pitre.

Moi : « Alors pour commencer nous allons parler de B World Connection, donc depuis quand ça existe et quel objectif aviez-vous au départ ?

BJ : Alors B World c'est depuis 2003, et l'objectif de B World est simple hein, l'objectif de B World c'est de montrer aux *Nèg* et de montrer à tout le monde, des bons exemples de *Nèg* qui font des choses positives dans le monde. C'est-à-dire que, les premières personnes qui nous dénigrent c'est nous-mêmes. Pour les *Nèg*, nous-mêmes nous disons en tant que *nèg* : les *Nèg* ne font jamais rien, le *Nèg* est maudit, les *Nèg* ceci-cela, nous répétons un paquet de paroles qu'ils ont importées, je sais pas qui les a importées, mais bref, tu te doutes quand même, mais nous nous dénigrons. En fin de compte, si tu ne t'aimes pas, tu ne peux pas aimer d'autres gens, ou même des fois tu as juste tendance à ne pas t'aimer et à aimer d'autres gens, en tout cas, tu n'aimes pas ton semblable. C'est très dur, je trouve ça très, c'est une sorte de schizophrénie, c'est-à-dire que tu ne t'aimes pas, tu n'aimes pas les gens qui te ressemblent, mais tu aimes tout ce qui n'est pas comme toi, et qui ne te ressemble pas, ça j'estime que c'est notre plus gros problème.

Et ce problème je crois que c'est un problème qui a commencé depuis l'époque de l'esclavage, parce qu'avant l'esclavage, le *Nèg* s'aimait, les *Nèg* étaient des rois, les *Nèg* s'entraidaient, et le *Nèg* n'était pas défini en tant que noir. Il se définissait en tant que kémit, en tant que l'homme à la peau d'ébène, plus tu étais noir à la limite, plus tu étais beau. Alors qu'après l'esclavage, plus tu étais noir plus tu étais laid, plus tu étais noir plus tu souffrais, jusqu'à ce que dans une famille tu prends un frère une sœur, s'il y en a un qui est plus clair que l'autre, il avait plus de chances dans la société d'essuyer moins de refus[177] que celui qui est plus foncé. Déjà dans sa propre famille, tu vois ? Donc notre première chose c'est ça, donc quand nous avons fait, quand j'ai conceptualisé cette émission, parce que moi je suis un mec[178] qui m'aime, mais quand je te dis que je m'aime je ne m'aime pas pour dire genre je m'aime, mais je m'aime en tant que *nèg*, je m'aime pour mon histoire. Mais qu'est-ce qui fait que je m'aime ? C'est parce que j'aimais la musique reggae !

Le message fondamental de la musique reggae c'est que nous tous sommes Africains, que nous tous

[177] Proposition originale : « *i té ni plis chans an sosyété la ké yo ba'y mwens gaz ki tala ki pli fonsé la* ». « *ba on gaz* » (donner un gaz) est l'équivalent de « prendre un vent » (essuyer un échec ou un refus)

[178] J'ai choisi de traduire « *boug* » par « mec », si le terme créole est moins familier que la traduction que j'en donne, il qualifie un homme, moins formellement que le terme « *nòm* » (homme), et s'utilise parfois comme équivalent du terme « ami » , comme dans la phrase « *sé boug an mwen* » (c'est mon ami, une personne de confiance). Ce terme induit donc une certaine proximité, une certaine familiarité.

étions des rois, avant que nous soyons esclaves, que nous avons une histoire pré-coloniale qui est magnifique, et surtout que nous avons apporté beaucoup à l'humanité, nous apportons beaucoup à l'humanité. Et donc, comment un peuple qui a apporté toutes ces choses à l'humanité d'un coup devient rien ? C'est pas possible, donc il y a une réhabilitation à faire. Et la musique reggae la fait avec des personnes comme Burning Spear, Bob Marley bien sûr, mais j'insiste beaucoup sur Burning Spear, parce que Burning Spear c'est un mec qui a toujours parlé de Marcus Garvey, c'est un mec qui a toujours parlé de, justement du continent, la terre mère Afrique. Et donc moi, quand j'écoutais ça j'avais douze ans, j'écoutais les chansons de Marcus de, lapsus, de Burning Spear, et Jacob Miller tout ça, mais Burning, Marcus Garvey, Marcus Garvey je me disais : bo ! Mais qui c'est ce monsieur ? Mais j'en suis venu à connaître Marcus Garvey beaucoup plus tard, j'en suis venu à le connaître dans les vingt ans je crois. Mais j'avais déjà été interpellé par le nom Marcus Garvey, en tout cas j'écoutais de la musique reggae et après je me suis retrouvé, mon parcours personnel, en foyer et différentes choses. Et donc, quand j'ai écouté la musique reggae autrement, c'est-à-dire en essayant de savoir ce que ces paroles disent, je suis allé chercher quelle personne était Marcus Garvey. Et quand j'ai su quelle personne était Marcus Garvey, quelle aide ce mec a apporté, quand j'ai vu ça j'étais déjà fan de Malcolm X de Martin Luther King, de Mandela, parce que pareil, pour la cause de l'apartheid, c'est la musique reggae, parce que beaucoup de gens comme lui dans la musique reggae condamnaient l'apartheid tout le temps que l'apartheid existait, et il y avait des concerts pour Mandela tout le temps, dans les Reggae Sunsplash, dans tous les concerts de reggae il y avait des hommages à Mandela, des hommages à Steve Biko, et c'est là que j'en suis venu à connaître des personnages comme ça, grâce à la musique reggae.

Donc après, quand j'ai lu les livres de Marcus Garvey, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, et en français c'était *Un homme et sa pensée*, quand j'ai commencé à lire ça, j'ai dis : bo ! Mais ce mec me parle ! Il y a un mec qui nous dit : mais il faut que nous soyons fiers, il ne faut pas que nous ayons peur de nous dire *nèg* parce que les *Nèg* ont fait ceci cela, mais surtout que dans la société occidentale, ce *Nèg* dit comment nous vivons, c'est-à-dire que souvent les *Nèg*, nous avons tendance à courir derrière l'argent, par tous les moyens nécessaires, mais quand nous le faisons par tous les moyens nécessaires, dont les moyens illégaux, c'est ce que je faisais quand j'avais 16-17 ans, je vendais de l'herbe et du *shit*[179], pas de cocaïne, pas de crack, jamais. Je le faisais, je fumais mon truc et surtout je vendais un peu, mais j'étais dans Babylone, et dans Babylone j'y étais en tant que *nèg*, je donnais une mauvaise image des *Nèg* et des jeunes *Nèg*.

Alors quand tu es jeune, avec ta capuche sur ta tête, tu es *nèg*, tu as tes *locks*, tu vis en banlieue

[179] Résine de cannabis

parisienne, tu as quatre handicaps ! Tu suis ? Et ben Marcus Garvey m'a fait voir que je ne suis pas du tout handicapé. Marcus Garvey m'a dit : Mon ami tu es fort, au contraire, tu vois ces quatre handicaps, tourne les en forces. Donc, j'ai arrêté de dealer, j'ai commencé à lire beaucoup de livres, et surtout j'ai décidé de ne pas me retrouver dans des histoires de vol, différentes choses, d'essayer de fonder quelque chose qui mette les *Nèg* devant. Et la vie fait que, j'ai rejoint la bande à Tonton David, toute la bande nous avons commencé à toaster[180] au sérieux. Et dans les années 90, avec High Fight Sound system, donc les Tonton David, les Daddy Nuttea, mais c'est surtout après j'ai monté mon son avec Rude Lion, Ghetto Youth Progress, et après j'ai monté mon propre sound system High fight International /StandTall Sound System, ah ben là c'était la grande équipe, Daddy Nuttea, Féfé Typical, MC Janik, Daddy Mory, Dixie Culture, Jah Mike et moi-même, là c'était la grosse armada, nous mettions deux mille à trois mille personnes à chaque fois que nous faisions un *sound system* dans Paris, et nous étions autonomes. Donc nous faisions ce que Marcus Garvey nous avait dit, parce que Marcus Garvey dans l'histoire, Marcus Garvey disait : *Nèg* organisez-vous entre *Nèg*, pour vous créer votre réseau entre *Nèg*, pour que vous ayez votre économie, pour que vous ayez vos banques. Parce que Marcus, qu'est-ce que Marcus a fait ? Il a fait des banques noires, les premières banques noires c'est Marcus Garvey qui était derrière ça, elles sont utilisées jusqu'à maintenant aux États-Unis. Une des premières banques noires est classée la troisième ou quatrième banque des États-Unis, il n'y a rien que des *Nèg* dedans ! La bande à, quel est le nom du gars, Spike [Lee] bien sûr, mais quel est le nom, Cosby, la bande à Bill Cosby tous ces messieurs cotisent là-dedans sérieusement. Ce qui fait que les *Nèg*, même si tu travailles dans une autre banque, avec les Blancs, les Rouges, les Indiens, tout le monde, mais n'oublie pas que tu es *nèg* ! Et donc, tu cotises pour justement, mettre en action des programmes pour améliorer la situation des *Nèg* en difficulté dans les ghettos, pour l'enseignement, *et cetera*, bon. Donc quand on a créé B World, c'est tout ça que nous avions en vue, mais surtout pour dire, c'est pour nous mais pour les autres, faut pas oublier qu'en 2007, et nous avons anticipé puisque je t'ai dit c'est depuis 2003 que l'émission, a été mise sur pied.

Nous avons anticipé sur quoi ? Parce que nous étions las d'entendre la colonisation positive, nous étions las d'entendre que ce sont d'autres personnes qui ont appris aux *Nèg* à faire ceci cela. Il était important pour nous de montrer à nous-mêmes et aux autres ce que les *Nèg* ont apporté à l'humanité. Les *Nèg* ont apporté les mathématiques, les *Nèg* ont apporté ceci, les *Nèg* ont apporté cela. Et nous montrons tout ça, des personnages contemporains, qui apportent leur aide, en tant que *Nèg*, donc naturellement comme ils sont *nèg*, ils apportent de l'aide aux *Nèg*, et à l'humanité. Tu suis ? Et je te

[180] « Toaster » est une manière de chanter dans les musiques reggae, ragga et dance hall, le toast est à l'intersection du chant et du rap.

donne un exemple très précis, Cheik Modibo Diara[181], beaucoup de gens ne le connaissaient pas avant que nous fassions B World Connection, ce mec, c'est le mec qui a inventé la sonde pour permettre d'aller sur Mars, la sonde Passfender. Et ce mec c'est un Malien, du Mali, né au Mali, élevé par quatre mamans, puisque sa famille était polygame, ce mec a été élevé dans la tradition malienne, c'est un Bambara. Et ce mec est devenu fort, il est descendu en France. En France, qu'est-ce qu'ils lui ont proposé comme travail quand il était étudiant ? Manutentionnaire électricien ou manutentionnaire autre chose. Le mec a dit non, il est parti aux États-Unis, a continué ses études, et il s'est retrouvé à la NASA, et le mec a fait cinq missions en quinze ans ! Et renseigne-toi, à la NASA ils te disent une personne qui fait cinq missions en quinze ans y en n'a pas dix, y en n'a pas cinq, cinq missions en quinze ans il faut que tu sois surdoué, il faut que tu sois très très fort ! Parce qu'il y a des gens qui font cinq missions en Vingt ans en trente ans. Et ce mec t'explique que lui du Mali, il calculait comment il allait faire voyager la sonde pendant des années, et arriver sur Mars à telle heure, telle minute, et telle seconde ! Et ce mec est *nèg*, du Mali, donc ça veut dire que tous les clichés tombent, tous les clichés : oui les Africains sont plus bêtes que les autres, oui l'Afrique pauvre, oui mais quand on est pauvre on n'est pas intelligent, oui mais l'Afrique n'a pas d'avenir, le mec a tué tout ça d'un coup ! Il est pas tout seul, tu as Philip Emeagwali[182], ils l'appellent le père de l'internet, nigérian, l'inventeur de l'ordinateur le plus rapide du monde, ce mec est un Nigérian. Où il est ? Il est aux États-Unis, dans une résidence surveillée, parce qu'ils sont obligés de le surveiller sinon ils vont le kidnapper, si ils le kidnappent, c'est un danger. Donc les États-Unis sont obligés de le protéger, et sa femme, prix Nobel de physique.

Tu vois c'est ça que nous voulons mettre en avant. Et pour dire aux *Nèg* : attention, car c'est un autre cliché qui est très important, ils ont besoin de nous faire croire que nous sommes forts et que nous ne pouvons réussir rien qu'en sport et en musique, non ! Nous sommes forts dans le sport dans la musique, comme nous sommes forts en sciences, comme nous sommes forts en histoire, comme nous sommes forts en tout ! Il ne faut pas mettre dans la tête de nos enfants que les mathématiques, le français, l'histoire tout ça, c'est trop fort pour notre cervelle, et le sport, la musique, nous sommes faits pour ça ! Ça c'est un piège, et nous somme enfermés dedans, donc B World c'est pour tout ça. »

[181] Modibo Diarra est depuis 2006, président de Microsoft Afrique. Le 17 avril 2012 il a été nommé Premier Ministre du Mali. Il est également citoyen des États-Unis.

[182] P. Emeagwali a reçu le prix Gordon Bell qui récompense la recherche en informatique aux États-Unis en 1989. Il est reconnu en Afrique pour ses travaux de recherches, mais fait l'objet de polémiques au sein de la communauté scientifique internationale. Il a fait ses études supérieures aux États-Unis, et sa thèse de doctorat n'a pas été acceptée par l'Université du Michigan. Le magazine Sahara Reporters a publié un éditorial en octobre 2010, contestant la réalisation de ses travaux. Cf. Wikipédia. Son épouse, Dale Emeagwali, afro-américaine, a reçu plusieurs prix pour ses travaux en microbiologie.

Annexe 3 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis. À propos des associations et de la solidarité.

Moi : « Quels rôles jouent les associations et les syndicats, ce que Jean-Pierre Sainton appelle la politique-association dans le politique et dans la société ?

RG : Pourquoi cela prend c'est formes-là ?... C'est parce que cela demande beaucoup de solidarité. Vivre ici demande beaucoup de solidarité. Du moins, à l'époque de l'esclavage et à l'époque post-esclavagiste. Il faut avoir beaucoup de solidarité pour vivre dans la masse si tu veux, de la communauté *nèg* qu'il y a en Guadeloupe. Puisqu'il y a une communauté *nèg* qui est dominante en terme de nombre depuis très très longtemps. Depuis le XVIII° siècle, bon cette masse a augmenté après 1763, après l'occupation anglaise de 1759 à 63, et c'est resté dominant, c'est resté continu.

La masse pour moi c'est, je suis obligé d'en venir à ça, je parle de solidarité, c'est qu'il y avait euh, il faut bien comprendre qu'il y avait des espaces dans le système esclavagiste, des entités euh, préétablies d'Afrique ou ailleurs, dont nous avons prolongé l'existence. Par exemple ici tu ne trouveras pas une continuité Ibo, une continuité, Sousso, je parle de peuples africains, je parle de nations africaines. Mais il y a un tel brassage de ces nationalités, que cela a créé dans une sorte de solidarité qui, qui est imperceptible, c'est-à-dire qu'aujourd'hui tu peux pas déceler ça parce que c'est mort. Sauf dans les manifestations indispensables qui ont été faits pour recréer le lien social. C'est cela les associations, les unions entre guillemets de terrain, de *lakou* d'habitations qui sont devenus des terreaux vivaces pour la période post-esclavagiste que l'institution organise, prend en charge d'organiser c'est l'émergence de ce lien social. Et c'est devenu des associations. Ce sont devenu des associations mais au départ ce n'était pas des associations, au départ c'est des regroupements que le système a créé entre plusieurs communautés.

Tu as un certain côté, tu sais, le système esclavagiste, je prends un exemple aux États-Unis : que montre l'expérience du système esclavagiste dans le sud des États-Unis sur ce plan ? Par exemple c'est quelque chose qui est très connu c'est une grande solidarité *black* je parle pour celui-là, je part de l'actualité pour redescendre. L'actualité *black*, quand tu regardes comme ça il faut redescendre historiquement, tu trouves la Bonne-Terre, tu trouves des structures d'organisation mais quand tu remontes tu remontes jusqu'à l'esclavage à un moment donné cela signifie quoi, parfois tu as des regroupements, parfois des communautés nationales africaines, on parle facilement de Nafi Satou Diallo comme une Guinéenne aux États-Unis. On n'en parle pas comme une *Black* mais comme quelqu'un qui est sorti de tel pays, elle est installé euh, et il y a une communauté tu suis ? Donc si je

fais ça c'est pour montrer qu'à l'origine c'était comme ça ! À l'origine c'était comme ça, entre la façon dont c'était à l'origine et l'immigration actuelle qui amène des communautés à se retrouver par exemple à New York, c'est entre ces deux choses que chez nous l'association prend la forme organisée, la forme émergeant de nouveaux systèmes de solidarité. C'est cela je crois, c'est comme cela que le voit. Et la forme institutionnalisée s'est accaparé de quelque chose *in vivo* qui était sur le terrain, tu redescends à l'assimilation, tu suis, mais l'origine ce n'est pas les institutions, c'est la vie !
L'origine c'est la vie, la vie des femmes et des hommes sur les habitations, la vie des femmes et hommes des quartiers, la vie des femmes et hommes des *lakou* (dans les faubourgs), autour des villes. C'est là que c'est parti. Est c'est cela qui est singulier chez nous. Cela prend un genre ici, que cela ne prend pas en Dominique, il n'est pas obligé de prendre la même forme à Antigues qu'ici. Tu suis ? Et là maintenant comme nous avons un problème sur l'origine, quelle particularité, quelle spécificité cela a en Guadeloupe ?
Et bien en Guadeloupe ce que je remarque c'est que… intrinsèquement cela a créé un espace de solidarité mais dans la construction même de l'avenir c'est-à-dire qu'en fin de compte il y a une communauté de destin qui traverse ces petites unités, et qui fait que lorsque tu vois ces revendications rejoindre une expérience collective cela a donné des mouvements de masse très très très tôt, comme par exemple, à la fin des années 1800, au début des années 1900, tu as des grands mouvements de masse. Comment expliquer, tu as d'autres, qui peuvent permettre d'expliquer ça, anthropologiques, sociologiques, économique, syndicaux *et cetera*, tu as beaucoup de phénomènes, tu as beaucoup d'entrées tu peux entrer dans ces liens et ces liants pour les comprendre, il ne faut pas rester rien que sur l'angle syndical ou bien uniquement sur l'angle politique. Il faut prendre toutes les entrées. Nous avons une particularité c'est une fibre de masse, c'est-à-dire qu'il y a tellement de mélanges ici, que *biten la* [ce truc, ici le corps social] cherche à consolider une unité, et c'est naturel, c'est naturel parce que sans cela il aurait déjà explosé sans cela il serait déjà mort ! Mais comme la vie domine dedans, il cherche a se cristalliser dans quelque chose. Je crois que chez nous c'est très fort, c'est beaucoup plus fort de ce point de vue que peut-être d'un certain sens, où ça s'exprime différemment en Martinique. Chez nous c'est très fort, chez les Noirs, chez les *Nèg*, parce que nous avons un compte à régler avec nous-mêmes !
Peut-être que nous avons des, c'est impossible à repérer mais moi-même j'ai été au Bénin c'est là que j'ai vu, je suis allé au Bénin en 2002 pour la première fois, en 2007 la deuxième fois, et c'est là que j'ai pris conscience réellement de la diversité que nous avons ici en tant que *Nèg* de Guadeloupe. J'ai vu quand j'étais au Bénin, ils regardent un *Nèg* et disent c'est un Soussou, ils regardent un *Nèg* celui-là ils disent que c'est un Fon, ils regardent celui-là c'est un Ibo, ils regardent celui-là et disent que c'est un Nago, ils regardent celui-là et disent que c'est un Yorouba et moi je ne vois rien que des

Nèg !... Tu vois ce que je veux te dire, je ne vois rien que des *Nèg* mais non non non non c'est un Ibo ! Mais ça dans la réflexion ça te permet de comprendre notre propre processus parce que nous voyons rien que des *Nèg*... mais moi je suis peut-être Yorouba, tu comprends ce que je veux te dire, j'ai perdu ça, c'est fini ! Mais si tu comprends, dans la conception identitaire je ne cherche rien, je cherche quelque chose qui ne va pas revenir, quelque chose d'inventé ! Tu suis ? Et donc c'est inconscient mais ça fonctionne à l'intérieur de toi puisque nous ne sommes pas pareils, il a des *Nèg* qui sont gros, il a des *Nèg* qui sont fins, enfin bref je veux te dire qu'il y a des nationalités[183] de traits mais on a été broyés ce qui fait que nous somme un peule de *Nèg*. Moi je peux dire que je ne suis le *Nèg* [esclave] de personne, je suis le *Nèg* [esclave] de personne, je suis un homme de Guadeloupe et de la Caraïbe, je ne suis pas ton *Nèg* [esclave] ! Donc voilà comment je préserve cela.

J'ai eu l'occasion de répondre en France à un français de passage à Paris en 2009, un français qui écrivait un livre, j'ai parlé à un moment avec lui un long moment sur tel phénomène, le phénomène de masse, la ligne de masse, pourquoi c'est très fort ici, pourquoi nous avons une telle attache avec l'action ouverte de masse, je dis euh, mais parce que cela nous fait gommer rapidement les différences, cela donne confiance, parce que nous sommes en construction ! Je pense que c'est un phénomène qui est lié à notre émergence après l'esclavage, dans les habitations dans les *lakou*, dans les grandes sociétés avec un phénomène de sourçage __[184] forcé toutes sociétés secrètes qui étaient très fortement implantées chez les esclaves ici, qui après s'est canalisé dans toute une série de sociétés, toute une série de sociétés qui parfois, aujourd'hui existent, il y a les Grenats à Saint-François, à Petit-Bourg *et cetera*, *et cetera*, qui ont donné des mutuelles, enfin qui ont donné un paquet de formes sociétales. Mais moi ce qui m'intéresse dans cette organisation, ce qui retiens mon attention c'est le fil central ! Il y a des fils centraux qui mène toute cette construction, aussi divers soient-ils ! Et à quel moment, et est-ce qu'il y a un moment dans l'expression de toute la masse ? LKP c'est un moment comme ça, mais il y a déjà eu des moments comme ça... Pas de la puissance du LKP, pas de la force du LKP, ça c'est différent, mais il y a déjà eu d'autres moments de grands moments de masse, à partir principalement de 1971-73, dans les années cinquante *et cetera* dans les années 1910 etc, oui il y a déjà eu des moments comme ça. Des mouvements de foule, de masse, des milliers de personnes qui se déplacent d'un point à un autre dans la revendication. Alors bien sûr tu as des entrées politiques, des entrées économiques, des entrées syndicales, nous ne regardons pas tu ne peux pas voir ça d'un seul point de vue, c'est multiforme, mais le foyer central pour moi c'est que nous cherchons à construire un corps social, un nouveau corps social. »

[183] Nationalité doit être entendu ici, dans son sens guadeloupéen, relatif à un peuple (*ethnos*) défini selon des caractéristiques assignés, culturels et biologiques. On se rapproche ici du terme ethnie, utilisé au XX° siècle pour les groupes de populations africaines. Là encore, la relation entre critères biologiques et culturels dans la définition d'un groupe, est trouble.

[184] Le mot n'est pas compréhensible sur l'enregistrement.

Annexe 4 : Extrait traduit de l'entretien avec Raymond Gama, le 1er septembre 2011, Port-Louis. À propos de l'histoire du livre *Mé 67*

Moi : « Alors pour commencer, vous avez écrit *Mé 67*, comme je vous l'ai dit c'est très très difficile de trouver ce livre en France, est-ce que vous pouvez me raconter l'histoire de ce livre, de sa première sortie à aujourd'hui ?

RG : Oui, oui, il n'y a pas de problème. Tu sais euh... Pour bien comprendre l'histoire de ce livre c'est d'abord, il faut considérer que nous sommes [ou étions] militants, alors je dis nous parce que je suis co-auteur de ce livre, et ce livre je l'ai fait avec un ami, Jean-Pierre Sainton. Et tous les deux à l'époque, nous étions en 84 grosso modo, disons entre 83 et 84, et bien nous étions militants à l'UPLG [Union Pour la Libération de la Guadeloupe]. Nous étions militants à l'UPLG mais, nous sommes historiens, c'est-à-dire que nous avons tous les deux fait des études d'histoire. Alors à ce moment il faut bien comprendre que cela faisait une dizaine d'années que j'avais fini ma maîtrise d'histoire, qui a été faite sur le PCF [Parti Communiste Français] et la question coloniale entre 1919 et 1939, à Tours. Jean-Pierre est également prof d'histoire, il avait fait une maîtrise aussi je crois sur la petite bourgeoisie quelque chose comme ça, à Nanterre ou enfin en région parisienne. Et nous étions un groupe d'étudiants en histoire, qui se nourrissait des relations à l'intérieur de l'AGEG[185] en Europe, L'AGEG qui est l'Association Générale des Étudiants Guadeloupéens et nous avions envie, sur le terrain de l'histoire de produire une réflexion spécifique, nouvelle, singulière, en rapport avec le mouvement de masse, en tout cas c'était mon projet personnellement, en rapport avec les nouveaux mouvements de masse qui affectaient les luttes [anti]coloniales en Guadeloupe à partir des années 1971, 72, 73. Donc c'est dans ce contexte, dans cette conjoncture que cette question de rédiger une brochure s'est posée dans l'UGTG, enfin un truc de propagande politique sur mai 67, et ils nous ont laissé en tant qu'historiens.

Mais personnellement, quand j'ai reçu cette commande organisationnelle, moi, nous étions déjà nous, dans un petit groupe d'historiens, nous étions quatre, nous étions déjà en réflexion. Nous étions déjà en réflexion sur l'histoire, quelle histoire, pour qui, comment faire *et cetera*. Moi-même j'avais déjà écrit un texte qui date de 78, est-ce qu'il faut être un historien guadeloupéen ou un historien de l'histoire de la Guadeloupe ? Enfin ce sont ce genre de réflexions que je menais. Et tu trouveras ça sur le site d'ailleurs, le texte date de 78, mais tu le trouves remanié. Et donc, je n'ai pas réagi comme

[185] Fondée en 1928, l'association s'engage dans la lutte anticoloniale vers la fin des années 1950. La plupart des fondateurs du GONG sont issus de l'AGEG mais ont opté pour une perspective plus radicale et plus globale en créant le GONG.

un militant politique, je veux dire idéologiquement. J'ai plutôt réagi comme un historien. J'ai dit : tiens, mais s'ils ont besoin de quelque chose, pourquoi ne pas faire une œuvre d'histoire, c'est-à-dire qu'il faut des investigations, une réflexion, et en tant que militant, c'était une belle occasion de porter justement dans le champ, dans l'activité historienne quelque chose de nouveau, quelque chose de propre à la Caraïbe et singulièrement sorti en Guadeloupe. C'est comme ça que nous nous sommes mis d'accord, nous sommes tombés d'accord sur cette idée tous les deux, et nous avons fait savoir à l'organisation que nous travaillons dans ce sens. Bon ils n'avaient pas d'autre proposition, ils auraient pu nous dire non.

Ma direction c'est une direction que je prends ils auraient pu nous dire non aussi, mais nous nous sommes mis à ce moment à travailler comme des historiens : rassembler les documents, rassembler des photos, et nous avons travaillé le plus sérieusement du monde. Et nous avons le point de vue critique de l'historien, puisque la force historienne c'est la documentation, le document, le cœur même de l'activité, et l'esprit critique, c'est-à-dire il ne faut pas te laisser submerger par ta propre pratique militante ou la subjectivité, des choses comme ça, mais enfin bref, tout en considérant, en ce qui me concerne que, c'est une part de toi-même que tu mets dans le traitement des documents, de toutes les façons. Mais nous avons relevé le défi et sommes partis dans ce travail, ça nous a pris environ un an et demi deux ans. Et en 84-85, nous avons publié, nous avons sorti *Mé 67*, avec une couverture de Michel Rovelas, il a gracieusement fait un petit dessin pour nous, c'est un grand peintre guadeloupéen, et ce livre a pratiquement été vendu de façon militante.

C'est-à-dire que nous avons fait, pour l'éditer, nous avons fait des listes de souscription. Les gens souscrivaient, nous les faisions payer 100 francs à l'époque, et nous avions des listes de gens, nous avons fait trois mille livres. Et nous avons vendu pratiquement tous les livres, enfin l'essentiel même de ces livres, les gens nous donnaient des chèques, nous les donnions aux gens par dix pour telle commune, par vingt pour telle commune. Avec un peu à la librairie générale, très peu, et puis nous-mêmes nous en vendions comme ça. Ça s'est fait comme ça pendant deux ou trois ans. Et donc à partir de ça, ce livre a eu un grand succès, surtout chez les militants, et il est devenu comme un outil pourquoi, parce qu'il y avait de la documentation, il était très riche en documents, et il y avait une réflexion critique sur le mouvement, et même sur les gens qui étaient acteurs du mouvement. Alors moi-même j'étais acteur en mai 67, en mai 67 j'avais 21 ans, j'étais un militant dans la rue. En 1967 Jean-Pierre, c'est le fils d'un responsable politique qu'ils ont arrêté *et cetera*, donc il a vécu ça dans sa chair. Tous les deux sommes des gens qui sont concernés par ces événements. Ça c'est un phénomène qui est aussi dans le traitement de ces événements, qui est venu porter un enrichissement dans ma vie puisque, dans certains passages il y a des choses qui sont très politiques d'ailleurs dans ce travail.

Donc c'est un résultat, un ouvrage, une œuvre qui, qui nous a permis de faire un état [des lieux] de l'espace politique en Guadeloupe au début des années 60, d'un point de vue assez exhaustif, et en même temps, il permet de situer les contradictions qui caractérisent les mouvements anticoloniaux sur l'ensemble des années 60 c'est-à-dire jusqu'à 1968-69 en quelque sorte. C'est-à-dire comment, pendant toute la décennie 60, les mouvements anticoloniaux se sont trouvé affectés par un certain nombre de débats qui passaient de l'autonomie réclamée par le PC à l'indépendance euh, préconisée par le GONG, avec la répression des 26 et 27 mai qui a frappé dans les rues de Pointe-à-Pitre, la masse de la jeunesse, la masse du peuple, dans une volonté du colonialisme, de l'État colonial de régler la question politique. Donc ce livre c'est d'abord, ces rencontres-là.

Bon, ceci étant, beaucoup d'années sont passées, les gens nous demandent le livre, et bon nous, moi je n'ai pas trop de considération personnelle sur ce que j'ai écrit, pendant un moment Jean-Pierre se demandait s'il fallait que l'on réédite le livre ou pas, et lui il avait fait un parcours universitaire je comprends que ça puisse être un questionnement, je dis une question de pudeur intellectuelle, moi je n'avais pas envie de reprendre le livre, je voulais ressortir le livre tel qu'il était, c'est de cela que j'avais envie. Donc nous sommes restés un bon moment à nous questionner sur cela sans pouvoir y répondre, puis finalement il y a quelques années, ensemble, nous avons dit oui, et donc nous nous sommes rencontrés sur le oui, et nous nous sommes mis en œuvre pour faire ça. Et donc la, comme moi-même j'étais dans le cadre de la réflexion que nous avons menée sur l'histoire, nous avions abouti en 84, à la construction institutionnelle d'une association pour la vulgarisation historique, que nous avions appelée la Société *Espwi Savann* (Esprit Savane), nous avons appelé ça *Savann*, c'était une innovation aussi, ça n'avait jamais été fait comme ça. Et nous étions quatre, il y avait jean-Pierre et moi-même, et il y avait Claude Hoton et Jean Barfleur Junior, nous étions quatre à l'origine d'une telle création en 84. Ce livre c'est notre réalisation à nous deux mais dans le fil de cette réflexion. Donc du coup, la Société *Espwi Savann* nous servira aussi de base pour divulguer toutes nos idées, nous vulgarisons l'histoire, comme un atout, comme un élément de la conscience, de l'identité guadeloupéenne. Ce que nous pensons avoir fait comme ça, ça n'avait jamais été fait ici, et après il y a eu des doutes qui envahirent le mouvement anticolonial, fin des années 80, grosso modo ça a basculé entre 86-87 et 90, et là le mouvement patriotique qui était très vivace dans les années 70-80 et qui, nous-mêmes nous nous sommes appuyés sur cette offensive pour mener une réflexion historienne et bien, c'est retombé, tout ce dynamisme est tombé autour des années 1990, et ça a affecté toutes les collaborations que nous avions sur le terrain de l'histoire, et je considérerai parce qu'il y a un phénomène particulier dans cela, c'est que bon, j'étais peut-être aussi engagé que les trois autres, mais j'étais un peu plus âgé, j'ai une dizaine d'années de plus. Donc j'avais, tu sais dans notre

pays, ça te donne un statut, ça ne te donne pas une primauté mais d'après moi tu viens avec un peu plus d'expérience, de questionnements enfin bref, toujours est-il que j'estimais qu'il ne fallait pas arrêter. Quand les autres m'ont dit qu'ils voulaient arrêter, la Société *Savann*, j'ai continué l'illusion, c'est-à-dire sans activité, de maintenir la structure en l'état. Euh, en l'état d'existence simplement, un peu comme quelque chose qui sommeille. Et après, donc ça s'est fait à partir des années 90, autour des années 92-93 nous avons arrêté toute activité collective, de l'histoire *Savann*, mais j'ai continué à faire mes activités tout seul, cela ne m'a posé aucun problème. Mais si je te dis cela c'est pour expliquer, quand tu trouves ce livre il a été réédité, c'est moi qui ai inventé une ligne éditoriale il y a environ quatre ans qui s'appelle *Lèspwi Savann* (L'esprit Savane), et c'est elle qui a réédité ce livre. En 2011. »

Annexe 5 : Listes des 49 organisations formant le LKP

Source : site officiel du LKP.

ADEIC - Association de consommateurs
ADIM - Association de défense des intérêts et du patrimoine des mutualistes de la Guadeloupe
AFOC - Association Force Ouvrière Consommateurs
AGPIHM - Association Guadeloupéenne des personnes invalides et handicapés moteurs
AKIYO - Mouvman Kiltirèl AKIYO
AN BOUT AY - Mouvman Kiltirèl AN BOUT AY
ANG - Alliance Nationale Guadeloupe
ANKA - Association d'organisation & promotion d'un esprit de solidarité...
ASSE - Agriculture Société Santé Environnement
ANBT - Association des agriculteurs du Nord Basse - Terre
Ass. Liberté Égalité Justice
CFTC - Confédération Française des Travailleurs Chrétiens
CGTG - Confédération Générale du Travail de la Guadeloupe
CNL - Confédération Nationale du Logement
Combat Ouvrier
Comité de l'Eau - Comité de défense et protection de l'eau de la Guadeloupe
Convention pour une Guadeloupe Nouvelle
COPAGUA - Comité des Patriotes Guadeloupéens
CSFG - Confédération Syndicale des Familles de la Guadeloupe
CTU - Centrale des Travailleurs Unis
Espérance Environnement
FAEN SNCL - Fédération Autonome de l'Éducation Nationale - Syndicat National des Collèges et Lycées
FO - Force Ouvrière
FSU - Fédération Syndicale Unitaire
GIE SBT - Groupement d'Intérêt économique du Sud Basse - Terre
KAMODJAKA - Mouvman Kiltirèl KAMODJAKA
KAP GWADLOUP - Koudmen pour une Agriculture Paysanne en Guadeloupe
LES VERTS

MADICE - Mouvement Associatif Développement Insertion Culture Environnement

Mas Ka Klé - Mouvman Kiltirèl MAS KA KLE

Mouvman NONM

PCG - Parti Communiste Guadeloupéen

SGEP - Syndicat Guadeloupéen de l'Enseignement Privé

SNEC - Syndicat National de l'Enseignement Catholique

SNUIPP - Syndicat National Unifié des Instituteurs et Professeurs des Écoles

SOS Basse-Terre ENVIRONNEMENT

SPEG - Syndicat des Personnels de l'Éducation en Guadeloupe

SUD PTT GWA

SUNICAG - Syndicat Unitaire du Crédit Agricole de Guadeloupe

SYMPA CFDT - Syndicat Maritime des Pêcheurs Artisans

Travayè é Péyizan

UDCLCV - Union Départementale Consommation Logement et Cadre de Vie

UIR CFTDT - Union Interprofessionnelle Régionale - Confédération Française Démocratique du Travail

UNSA - Union Nationale des Syndicats Autonome

UGTG - Union Générale des Travailleurs de Guadeloupe

UPG - Union des Producteurs Agricoles de Guadeloupe

UPLG - Union pour la Libération de la Guadeloupe

UMPG - Union des Marins Pêcheurs de la Guadeloupe

Voukoum - Mouvman Kiltirèl VOUKOUM

Annexe 6 : Plate-forme de revendications du LKP

Source : site officiel du LKP.

LIYANNAJ KONT PWOFITASYON

Mi nou ! nou gwadloupéyen

Nou ansanm ansanm sanblé adan on bel balan a konsyans avè angajman é détewminasyon pou nou détòtyé Gwadloup

Mi nou…nou LIYANNAJ KONT PWOFITASYON, liyannaj a owganizasyon, liyannaj a jenn, liyannaj a fanm, nonm, avoté kon matrité…, moun wodibou ansanm avè moun badibou an chimen é kapab konstwi on sosyété nèf ki dwet kapab prévwa manjé, édikasyon, konésans, santé, kaz, travay é respé pou tout pitit ay avè mès é labitid ay .

Mi nou…nou avè détwa lidé nou ka kwè ki bon pou nou, ki ka ba Gwadloup sans…tout sans ay davwa sé pawol senk é kat, sé pawol nèf, sé pawol a soufwans, sé pawol an-nou.

Nou ja gannyé davwa nou sanblé pou alé pli lwen

KA NOU VLÉ…

(Moi nous ! Nous Guadeloupéens

Nous ensemble rassemblés dans un bel élan de conscience avec engagement et détermination pour désentortiller (démêler la situation de) la Guadeloupe

Moi nous... nous LIYANNAJ KONT PWOFITASYON, *liyannaj* d'organisations, *liyannaj* de femmes, d'hommes, votons avec maturité..., les gens du haut du bourg avec les gens du bas du bourg ensemble sur le chemin et capables de construire une société neuve qui doit être capable de prévoir la nourriture, l'éducation, la connaissance, la santé, l'habitat, le travail et le respect pour tous ses petits avec ses us et coutumes.

Moi nous... nous avec deux ou trois idées que nous croyons bonnes pour nous, qui donnent du sens à la Guadeloupe...tout son sens parce que c'est parole cinq et quatre, c'est parole neuve (neuf), c'est la parole de la souffrance, c'est notre parole.

Nous avons déjà gagné parce que nous sommes unis pour aller plus loin.

CE QUE NOUS VOULONS...)

1- NIVEAU ET CONDITIONS DE VIE

• Un relèvement immédiat et conséquent d'au moins 200 €, des bas salaires, des retraites et des minima sociaux afin de relancer le pouvoir d'achat, de soutenir la consommation des produits guadeloupéens et plus généralement la demande.

• Le relèvement immédiat du SMIC, des salaires du secteur privé, des traitements de la fonction publique, du minimum vieillesse, des minima sociaux.

• Un salaire minimum guadeloupéen calculé sur le coût réel de la vie en Guadeloupe.

• Création d'un bureau d'études ouvrières, chargé de calculer l'évolution des prix des produits réellement consommés par les travailleurs.

• Réductions d'impôts fondées sur la justice fiscale.

• Baisse significative de toutes les taxes et marges sur les produits de première nécessité et sur les transports.

• Baisse des taux de la taxe sur les carburants.

• Suppression de la taxation des produits locaux Logements

• Gel des loyers pour une période indéterminée et pour l'année 2009 l'annulation de l'augmentation de 2,98%

• L'arrêt des saisies immobilières des propriétés des guadeloupéens et restitution des biens

• Un plan quinquennal pour résorber l'habitat insalubre

• Un vaste programme de construction de logements sociaux et intermédiaires.

Environnement

Contamination des terres par la chlordécone :

• Définition de mesures sanitaires pour protéger les populations des zones contaminées

• Indemnisation des victimes professionnelles et civiles

Transports

• Mise en place d 'un véritable service de transport des usagers.

• Engagement d'un audit indépendant sur les modalités de constitution des Groupements et d'attribution des marchés ;

• Révision des conditions d'exécution des marchés envers les usagers (abris bus, arrêts matérialisés, gares routières, poteaux d'indications des horaires de passage des bus)

• Réhabilitation et indemnisation des Transporteurs déclarés ''clandestins"

• Révision des conditions d'exécution des marchés par les groupements vis-à-vis des transporteurs (mise en fonction de la billetterie, fixation du prix à verser par chaque sous-traitant en fin de mois)

2-ÉDUCATION

• Mise en place dans l'immédiat d'un moratoire de 4 ans en ce qui concerne la réforme du recrutement des enseignants, le temps de permettre la mise en place par l'U.A.G. des masters de professionnalisation et les sorties des premières promotions.

• Acter dans ce cadre un plan de titularisation des contractuels pour palier les besoins de recrutement.

• Maîtrise de la gestion des postes et des personnels en Guadeloupe pour mettre en place une politique de l'emploi et de la formation conforme à nos besoins.

• Disposer d'un pouvoir décisionnel en matière de programmes, d'orientation, d'éducation de gestion des ressources, de la mise en place d'un plan de titularisation des personnels contractuels et des contrats aidés.

3-FORMATION PROFESSIONNELLE

• Création d'une structure assurant un véritable service public de la formation professionnelle : le CRFP ne constituant pas une réponse à la hauteur des enjeux.

• Augmentation des fonds alloués à la formation professionnelle - Minimum 100 millions d'euros.

• Création de filières de formation professionnelle liées à tous les secteurs stratégiques pour le développement de la Guadeloupe et adaptées à nos réalités avec production de référentiels spécifiques (Agriculture, Environnement, Énergies renouvelables,…)

• Plan de formation obligatoire dans toutes les entreprises et particulièrement dans les entreprises de moins de 10 salariés.

• Mise en place d'un dispositif d'accompagnement et de formation pour un chômeur ou un travailleur dans le cadre de la création d'activité.

• Création d'un Fonds d'urgence pour la formation professionnelle alimenté par les remboursements des trop perçus de la SARA.

4-EMPLOI

• Priorité d'embauche pour les Guadeloupéens.

• Embauche obligatoire de Guadeloupéens dans toutes les entreprises qui bénéficient d'aide publique.

• Mise en place d'un avenant régional à la prochaine convention Unedic en vue d'améliorer et d'élargir les conditions d'indemnisation du chômage en Guadeloupe : revalorisation des allocations de chômage en montant et en durée (moins du ¼ des chômeurs de Guadeloupe ont droit à ce jour à l'ARE).

• Respect de l'obligation de recrutement des Travailleurs Handicapés

• Arrêt de la déprogrammation des fonds de la formation professionnelle

• Ouverture des financements de la formation professionnelle à tous les chômeurs et non plus uniquement aux seuls indemnisés au titre de l'ARE & instauration d'un crédit annuel de formation pour chaque chômeur.

• **RÉHABILITATION DU FONDS SOCIAL** de l'ex ASSEDIC pour les situations individuelles.

• Limitation du CDD à 6 mois renouvelable une fois, à l'issue du renouvellement, embauche du salarié.

• Limitation du recours aux sociétés d'intérim à 5% des contrats du secteur marchand

• Embauche prioritaire à l'issue d'un contrat en alternance

• Obligation d'embauche des travailleurs handicapés au lieu du paiement de la pénalité prévue par la loi.

Contre les LICENCIEMENTS

• Participation des représentants des salariés dans les instances dirigeantes de l'entreprise avec voix délibératives.

• Plan social, reclassement et formation obligatoire quel que soit le nombre de licenciés et l'effectif salarié de l'entreprise,

• Réintégration de droit des licenciés pour faute, suite à la décision de justice ne confirmant pas la faute et systématisation du droit à la réparation.

• Remboursement par l'entreprise des aides publiques perçues en cas de licenciement économique

5-DROITS SYNDICAUX ET LIBERTÉS SYNDICALES

• Obligation d'un Accord de Branche ou d'Entreprise avant toute autorisation de travail le dimanche

• Mise à disposition d'une Maison des Syndicats à Jarry

• Négociation d'un Accord de Branche et Interprofessionnel sur l'exercice du droit syndical, la représentativité, la représentation de Branche, l'emploi

• Régularisation des travailleurs en situation irrégulière.

• Négociation de Convention Collective dans tous les secteurs.

• Renforcement de moyens des Inspecteurs et Contrôleurs du travail.

• Mise en place et respect du comité d'hygiène, de sécurité et de conditions de travail dans toutes les entreprises.

• Mise en place de délégué du personnel dans toutes les entreprises d'au moins 5 salariés.

• **Représentation des syndicats de Guadeloupe dans les entreprises et les organismes paritaires, (ASSEDIC-Sécurité Sociale-CAFAGEFOS- PME-FONGECIF…)**

• Liberté de participation de syndicalistes extérieurs au Comité d'Entreprise et aux Négociations Annuelles Obligatoires

• Extension systématique des Accords Collectives de Guadeloupe à l'ensemble de l'archipel,

• **Reconnaissance du 27 Mé, jour férié, chômé et payé.**

• Droit à l'organisation de formation syndicale ouverte à toutes les organisations syndicales de Guadeloupe.

• Budget formation alloué aux syndicats dans le cadre de la formation syndicale

• Annulation et Arrêt des poursuites pénales en matière d'action syndicale.

6-SERVICES PUBLICS

Création et préservation de véritables services publics dans les secteurs stratégiques (eau, transport, énergie électrique et fossiles, traitement des déchets, prévention et sécurité civile, crédit...) au service de la population et des besoins économiques du pays, comprenant au sein des instances dirigeantes des représentants des usagers et des travailleurs.

• **TRANSPARENCE sur la fixation des prix de l'eau, des transports, des carburants, des loyers, du gaz, de l'électricité, des nouvelles technologies de l'information et de communication**

• **Baisse immédiate de 50 centimes du prix des carburants**

• **Baisse du prix de l'eau, du prix de transport de passagers, du prix des communications**

EAU

• Distribution de l'eau en qualité et en quantité sur l'ensemble du territoire

• Fixation d'un prix unique sur l'ensemble du territoire

• Facturation en fonction de la quantité réellement consommée.

• Remplacement du réseau vétuste (plus de 50 ans)

• Révision du mode de calcul de l'assainissement des eaux usées.

• Suppression de la majoration de 12 € pour retard de paiement

SANTÉ

• Ouverture des négociations portant sur l'équilibre de l'offre de soins entre le Public et le Privé, entre Établissements Privés et sur l'ensemble du territoire ;

• Résorption des déficits structurels des Hôpitaux ;

• **Engagement des procédures pour la reconstruction du CHU ;**

• Révision du système d'évaluation des budgets dans le public et le privé

7-PRODUCTION

Volet Agricole

• **Maintien et aménagement du foncier agricole (eau d'irrigation, voiries, téléphone, électricité) afin de créer des entités de production viables et en constante recherche d'autonomie.**

• Finalisation de la mise à disposition des 32 hectares de terre pour la réalisation du projet porté par « Kè a Kanpech ».

• Maintien du traitement des dossiers collectifs par les SICA et Groupements de producteurs.

• Exonération de la taxe foncière au profit des exploitants agricoles sur l'ensemble du territoire.

• Suppression des taxes sur les engrais, désherbants, semences, aliments de bétail et gasoil etc.., destinés à la production agricole.

• Paiement des aides aux agriculteurs.

• Prise en compte de la valorisation de tous les co-produits issus de l'agriculture comme partie intégrante de la richesse produite par l'exploitation agricole (ex : bagasse pour l'énergie etc..).

• Mise en place de mécanismes fiscaux et douaniers pour développer la préférence guadeloupéenne.

Volet Pêche

• Suppression immédiate de toutes les taxes perçues sur les matériels, révision du coût des intrants.

• Révision immédiate du texte concernant les exonérations au titre de l'URSSAF pour les marins pêcheurs embarqués seuls.

• Mise en place d'un plan de formation des professionnels et des jeunes aux différentes activités de la pêche, aux acquisitions des techniques de capture nouvelles, aux utilisations de matériel électronique embarqué, aux techniques de conservation et de vente.

• Traiter les problématiques, conditions de vente en gros et au détail réalisé par les marins pêcheurs, produits d'importation, groupements d'intérêt économique, organisation des producteurs.

• Traiter les problématiques d'aménagement portuaire, points d'avitaillement, zone d'entretien des navires, zone de stockage des matériels.

• Mise en place d'une plate-forme de rencontres et d'échange avec les professionnels de la Caraïbe.

8-AMÉNAGEMENT DU TERRITOIRE ET INFRASTRUCTURES

La maîtrise foncière

• Fixer à 50 000 ha la surface agricole incompressible sous forme de ZAP (Zone Agricole Protégée) et mise en place d'une commission d'évaluation et de contrôle annuel.

• Favoriser l'installation des jeunes diplômés sur des exploitations viabilisées (350 dossiers en attente).

• Protection du patrimoine écologique de la Guadeloupe (forêt, mangrove,…)

• Arrêt de toutes spéculations immobilières et de la discrimination privant les Guadeloupéens du droit à l'accession à la propriété dans leur pays.

• Arrêt d'implantation de nouvelles stations services

• Arrêt de l'implantation et de l'extension des grandes surfaces

• Arrêt définitif du projet d'implantation d'un circuit automobile « Vigie Gate » à Anse Bertrand.

• Publication de tous les baux passés par les collectivités locales avec des particuliers et/ou des structures privées, à propos de la mise à disposition des terres achetées par ces dites collectivités

Un développement équilibré du territoire

• Rééquilibrage des territoires pour harmoniser l'organisation, la complémentarité et la répartition des activités sur l'ensemble du pays.

• Renforcement de pôles secondaires complémentaires aux pôles principaux (Région Pointoise et Basse Terre)

• Redynamisation des bassins de vie par le développement économique d'activités de terroir (exemples : agro-transformation, pêche…)

• Dynamiser et valoriser les îles en s'appuyant sur leur identité culturelle.

• Redynamiser les quartiers et les bourgs susceptibles de développer l'emploi de proximité.

Les infrastructures

• Dynamiser l'habitat social au travers d'un recensement des besoins égalitaire et concerté (Région – État- Mairie).

• Réaliser un recensement des besoins en logements, établissements scolaires, crèches, équipements sportifs, maisons de quartier afin d'y pourvoir par-delà toute prétention politicienne et électoraliste.

• La création d'une pépinière artisanale et agricole qui serait la vitrine de nos produits du terroir

• Le développement urgent de réseaux de transport secondaires : maritime, inter-iles, intercôtiers..

• Mise aux normes parasismiques de tous les établissements et infrastructures publics (écoles, hôpitaux, ponts…)

• Arrêt du projet d'implantation du port en eaux profondes.

9-KILTI

• Prise en compte dans la programmation des medias de la langue et de la culture guadeloupéenne par la présence de représentants des associations culturelles dans les conseils d'administration.

• Favoriser le développement d'entreprises et associations d'insertion culturelle.

• Réhabilitation des lieux de mémoire populaire par l'adressage (*non a lari*).

• Création d'un institut culturel « Papa Yaya » à Capesterre Belle Eau.

10-ARÉTÉ PWOFITASYON

• Rachat par les Collectivités du patrimoine foncier de Kalenda en vue de la création d'une unité hôtelière de luxe et du reclassement des salariés licenciés d'Anchorage et Kalenda.

• Restitution du patrimoine (financier, mobilier et immobilier) des mutuelles liquidées en Guadeloupe.

• Dessaisissement de l'administrateur provisoire (M.BORGAT) du dossier des mutuelles.

• Domiciliation des paiements de France Télécom, EDF…, dans les banques installées en Guadeloupe.

• Poursuites pénales pour les infractions relevant d'abus de position dominante, d'entente illicite et de publicité mensongère.

• Poursuite contre les Responsables des massacres de mai 67 à Pointe à Pitre et réparation des préjudices aux victimes et ayant-droits.

• Transparence et baisse des coûts des services et des taux pratiqués par les banques et par les établissements de crédit.

• Priorité et facilité d'accès au marché et aux aides publiques pour les entreprises Guadeloupéennes.

• Arrêt des abominations à l'encontre des travailleurs étrangers.

• Résolution de tous les conflits en cours.

POU BOUT… (POUR FINIR...)

Peuple de Guadeloupe, ouvriers, paysans, artisans, retraités, chômeurs, entrepreneurs, jeunes, LIYANNAJ KONT PWOFITASYON est notre construction, notre idée, notre outil, notre conscience.

Liyannaj kont pwofitasyon c'est nous !!!

An nou bay lanmen pou ba'y sans é pouvwa…

Ansanm ansanm nou ké gannyé tout rèvandikasyon nou dépozé an kabech a lé pwofitan.

(Donnons-nous la main pour lui donner sens et pouvoir...

Ensemble ensemble nous gagnerons toutes les revendications que nous déposons sous le nez des pwofitan)

Que partout dans les bourgs, les villes, les campagnes, le peuple envahisse les rues !!

Nou péké konstwi on sosyété nèf si nou rété anba dominasyon é pwofitasyon kapitalis é kolonyalis.

(Nous ne pourrons pas construire de société neuve si nous restons sous la domination et la pwofitasyon des capitalistes et colonialistes)

La Gwadloup sé tan nou, La Gwadloup a pa ta yo,
yo péké fè sa yo vlé an péyi an-nou

ADIM - AFOC – AGPIHM - AKIYO – AN BOUT'AY - ANG - ANKA – ASSE - ASS.AGRICULTEURS DU NORD BASSE-TERRE – ASS.LIBERTE EGALITE JUSTICE - CFTC - CGTG – CNL - COMBAT OUVRIER – COMITE DE L'EAU - CONVENTION POUR UNE GUADELOUPE NOUVELLE – COPAGUA – CSFG - CTU – ESPERANCE ENVIRONNEMENT – FAEN SNCL - FO – FSU – GIE SBT - KAMODJAKA – KAP Gwadloup - LES VERTS - MADICE – MAS KA KLE - MOUVMAN NONM - PCG – SGEP/SNEC/CFTC - SOS B/Terre ENVIRONNEMENT - SPEG - SUD PTT GWA – SUNICAG - SYMPA CFDT - TRAVAYE é PEYIZAN - UDCLCV - UIR CFDT – UNSA - UGTG - UPG - UPLG - UMPG – VOUKOUM.

Lapwent, 20.01.09

Annexe 7 : Discours de M. Sarkozy, Président de la République du 19 février 2009. Suivi d'un commentaire de texte au regard de la situation guadeloupéenne.

Source : vie-publique.fr, site officiel des déclarations des gouvernements français.

Notes pour le texte :
Seul le prononcé fait foi, mais je n'ai pas pu me le procurer.
Les fautes d'orthographe et de syntaxe sont d'origine dans le texte émis par l'Élysée. Je les signale par un [*sic*] mais ne les corrige pas dans cette reproduction. La mise en page est également d'origine.

INTERVENTION SUR RFO
DE M. LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE
à l'issue de l'entretien avec les présidents des collectivités locales
et les parlementaires des départements d'Outre-mer
Palais de l'Élysée – Jeudi 19 février 2009

Mes chers compatriotes d'Outre-mer,

Cet après-midi j'ai rencontré vos élus.
Nous avons parlé ensemble des difficultés que vous crée la crise économique mondiale, des menaces qu'elle fait peser sur votre avenir et nous avons réfléchi ensemble aux causes de ce profond malaise qui étreint un nombre croissant d'entre vous et je pense bien sûr d'abord à vous, mes compatriotes de la Guadeloupe, et à vous mes compatriotes de la Martinique. Nous avons discuté de vos attentes, de vos espoirs. Nous avons cherché des solutions pour le présent et surtout des voies pour l'avenir.

Alors ces solutions, elles ne peuvent pas naître du désordre.
Ces voies elles ne peuvent pas être celles de la violence.

Aujourd'hui en Guadeloupe une famille pleure. Je veux dire à cette famille, je veux dire à cette mère, à ce petit garçon de 8 ans qui n'a plus de père, à tous les habitants de la Guadeloupe qui se sentent

touchés par ce deuil que je m'associe, et à travers moi tous les Français, à cette douleur. C'est le déchainement [*sic*] d'une violence aveugle qui a permis que cet assassinat soit perpétré, car c'est bien d'un assassinat qu'il s'agit.

Mon devoir c'est de faire respecter les lois de la République et je les ferai respecter parce que je ne veux pas que demain d'autres familles aient à pleurer un père, une mère ou un enfant.

Nous avons la chance de vivre dans une démocratie. Ce n'est pas si fréquent dans le monde. Et dans une démocratie on peut s'exprimer, on peut se faire entendre, on peut manifester, sans avoir besoin de recourir à la violence. L'avenir de la Guadeloupe, comme celui de la Martinique, de la Guyane ou de la Réunion, mérite mieux. Cet avenir mérite du respect, de la compréhension, de l'écoute, du dialogue.

Je connais les frustrations, les blessures, les souffrances qui doivent être surmontées. Je ne vous demande pas d'oublier quoi que ce soit. Je ne vous demande pas d'oublier votre histoire, votre identité, votre culture.

Je sais que la crise économique actuelle est un révélateur de problèmes qui sont anciens et que l'on n'a jamais vraiment essayé de résoudre.

Je sais le sentiment d'injustice qui vous habite face à des inégalités, à des discriminations qui vous paraissent, à juste titre, j'emploie le mot, intolérables.

Ce sentiment d'injustice je le comprends. Je le partage.

Comment justifier que les prix dans les départements d'Outre-mer soient plus élevés qu'en métropole et le pouvoir d'achat plus bas ?

Comment justifier que le chômage y soit si important ? Comment justifier les monopoles, les surprofits, les rentes de situation et, pourquoi ne pas le dire, des formes d'exploitation qui ne devraient plus avoir cours au XXIe siècle ?

Cela fait des années que l'on s'efforce en vain de résoudre les problèmes de l'Outre-mer mais à mon avis on ne s'est pas attaquer [*sic*] aux racines du mal. Je vous propose de changer de méthode.

La crise économique en exacerbant les difficultés nous fait voir la profondeur du fossé qui s'est creusé entre les grands principes et la réalité sociale.
Elle nous oblige à prendre tout de suite des mesures pour éviter de fragiliser davantage des populations qui sont déjà dans une situation précaire.
Elle nous oblige en même temps à ouvrir le grand chantier de la transformation sociale qui permettra de renouer le pacte républicain.

Pour soutenir le pouvoir d'achat, nous avons décidé avec le Premier ministre, avec le Gouvernement, que l'Etat exonèrera [*sic*] de toutes les cotisations sociales, à la fois patronales et salariales, les augmentations que les entreprises vont accorder à leurs salariés et c'est bien aux entreprises de payer les salaires.

Les règles du RSA seront également adaptées pour les 110 000 foyers concernés dans les départements d'Outre-mer, afin de permettre au total une amélioration du pouvoir d'achat des travailleurs à bas salaires de l'ordre de 200 euros.

Pour réduire les écarts de prix inacceptables avec la métropole, j'ai demandé à la grande distribution de s'engager sur une liste de produits de référence qui seront désormais commercialisés à un prix plus proche de celui de la métropole.

Parmi les mesures déjà annoncées par le Gouvernement ou prévues dans la future loi d'orientation pour l'Outre-mer, la diminution de ce qui restera à charge au locataire bénéficiant de l'allocation logement représentera une économie de 50 euros par mois pour 27 000 familles. Les tarifs des cantines pour les familles pourront être abaissés grâce à la revalorisation de 20% des aides à la restauration. La réforme du système de fixation des prix du carburant indispensable permettra que la baisse des cours du pétrole soit plus rapidement et plus complètement répercutée dans le prix à la pompe. Comme c'est le cas en métropole. Il n'y a aucune raison que vous subissiez cette injustice.

Mais le plus important pour l'avenir, c'est d'engager le changement structurel.
C'est de permettre à chaque département d'Outre-mer de trouver des voies de développement qui lui sont propres.
C'est de lui donner les moyens de développer ses propres productions et de ne plus dépendre exclusivement des importations.
C'est de créer les conditions pour que chacun puisse y développer ses talents et ses compétences.

J'ai donc décidé d'augmenter de 50 millions d'euros les crédits du fonds exceptionnel d'investissement en faveur du développement des productions locales.

J'ai décidé aussi de porter le nombre de jeunes formés par le service militaire adapté de 3 000 à 6 000 par an pour améliorer le taux d'insertion professionnelle des jeunes parce que c'est d'eux dont dépend l'avenir.

L'autorité de la concurrence rendra dans les trois mois un avis sur le fonctionnement de la concurrence dans les départements d'Outre-mer et je mettrai en œuvre toutes les conclusions de ce rapport qui permettront de diminuer les marges excessives et de faire baisser les prix pour les consommateurs.

Au total c'est un effort financier de 580 millions d'euros que consentira l'Etat pour l'Outre-mer, dont 280 millions d'euros au titre du RSA. Cet effort s'ajoutera aux mesures décidées pour la France entière dans le cadre des négociations nationales avec les partenaires sociaux.
L'objectif principal c'est de rendre plus juste le partage des richesses. Ce qui vaut pour la Métropole vaut plus encore pour l'Outre-mer. La concurrence jouera son rôle. Mais un élan nouveau doit être donné à la négociation salariale, à la participation et à l'intéressement pour que les salariés aient leur juste part des résultats, la juste récompense de leurs efforts. La moralisation du capitalisme, cela concerne aussi naturellement les départements d'Outre-mer.

Mes chers compatriotes, je vous invite aussi à un débat sans tabou. Un débat où chacun pourra apporter sa contribution. Où tous les sujets pourront être abordés, qu'ils soient économiques, sociaux, culturels mais aussi identitaires ou encore institutionnels.

La crise actuelle nous pousse à nous interroger sur le modèle d'organisation que nous devons adopter dans nos territoires et bien je suis prêt à ouvrir aussi ce débat. En tout état de cause, la décision vous reviendra le moment venu à l'occasion de la consultation qui sera organisée dans les départements qui le demanderont, ce sont les règles de la Constitution.

Chaque territoire doit se réapproprier son destin. Chaque citoyen doit se sentir partie prenante non d'une République abstraite, désincarnée, mais d'une République réelle, d'une République qui se manifeste dans la vie de tous les jours.
C'est avec cet objectif que des Etats Généraux, que j'irai ouvrir moi-même en Guadeloupe, seront

organisés dans chaque département d'Outre-mer.

Dès demain, le Premier ministre présidera une réunion de ministres qui mettra en œuvre ces orientations.

Mes chers compatriotes, la voie que je vous propose est celle de la confiance et de la solidarité. L'Histoire nous a forgé une destinée commune. L'Histoire a uni nos familles, nos vies, nos cultures. Elle [*sic*] nous reste, c'est vrai, encore beaucoup à faire pour construire ensemble une République véritablement fraternelle. C'est mon but, c'est mon seul but. Je sais que c'est aussi le vôtre.

Commentaire de texte au regard de la situation guadeloupéenne

Ce discours est un discours de séduction appelant au calme dans l'ensemble des DOM. Il a eu lieu après l'entretien du Président avec les Présidents des collectivités locales et les parlementaires des DOM. Or, ces personnalités élues localement n'avaient pas anticipé le conflit, c'est donc pendant cette grève qu'ils semblent découvrir, en quelque sorte, les attentes de la partie qui s'exprime par ces mouvements sociaux. Ce sont donc les plus légitimes, d'un point de vue administratif et juridique, pour s'entretenir avec le Président de la République, mais ce ne sont probablement pas les mieux informés pour discuter des attentes des populations mobilisées. Lorsque le Président s'exprime pour la première fois dans les médias au sujet du conflit, la population guadeloupéenne entame la cinquième semaine de grève générale.

L'introduction de ce discours condamne le *« désordre »* et la *« violence »*. L'orateur cherche à susciter l'émotion sur la mort de Jacques Bino, tout en insistant sur la compassion éprouvée et partagée. Rappelons que l'on ne sait pas, ni à ce moment ni après, si le meurtre de Jacques Bino a été perpétré par l'une des parties en conflit, ni même s'il est lié à son activité de militant dans le mouvement, ce que tout le monde semble pourtant soupçonner à ce moment. Ceci lui permet de rappeler son *« rôle de faire respecter les lois de la République »*, et d'évoquer les valeurs démocratiques de *« respect »*, de *« compréhension »*, d'*« écoute »* et de *« dialogue »*. Cependant ce rappel à l'ordre et au calme du Président cache difficilement le fait que les services de l'État n'aient pas mesuré l'ampleur et la détermination de la mobilisation. C'est ce à quoi Yves Jégo fait allusion dans son ouvrage lorsque la grève débute :

« Comment 49 associations peuvent-elles bâtir un catalogue de revendications qui doit déclencher une forte mobilisation, sur une île où tout le monde connaît tout le monde, où tout se sait, sans que la rue Oudinot [siège du Ministère des Outre-mer] en sache rien ? Je n'ai jamais eu la moindre information, la moindre note, la moindre alerte. Je vais mettre ça sur le compte d'un « problème de transmission d'information ». Pour rester poli. [...] Je pense qu'il y a eu des services compétents de l'État qui ont dû faire des notes, de toutes les couleurs, qui sont sûrement remontées. Mais où ? Mystère et boule de gomme... » (2009 : 51).

Lors de son premier séjour en Guadeloupe, celui-ci affirme avoir adressé une question au Préfet :

« « Mais enfin d'où vient l'argent, une organisation aussi rodée ne peut pas vivre sans moyens ? » Son haussement d'épaules me prouve une fois encore la faiblesse des services de l'État, qui auraient dû savoir depuis bien longtemps comment ce mouvement se finançait. » (2009 : 81).

Le passage suivant du discours comprend deux ordres de champ lexical. Le premier renvoie à la compassion. Les verbes utilisés, presque tous conjugués à la première personne, débutent les phrases : *« Je connais »*, *« Je sais »* utilisé deux fois de suite, *« Je ne vous demande pas de »* utilisé également deux fois de suite, *« Je comprends »*, *« je le partage »*, et *« comment justifier [...] ? »* utilisé trois fois de suite. Ces anaphores tendent donc à créer une certaine connivence entre l'orateur et son auditoire. Le second champ lexical présent dans cette partie renvoie à la souffrance sociale et à la victimisation. Il tend à assimiler son auditoire à des victimes : *« frustration »*, *« blessures »*, *« souffrances »*, *« histoire »*, *« identité »*, *« culture »*, *« crise économique »*, *« problèmes qui sont anciens »*, *« inégalités »*, *« discriminations »*, *« intolérables »* et *« sentiment d'injustice »*. Par ce procédé, l'orateur tente de créer une proximité avec son auditoire, insistant sur sa sensibilité et sa compréhension des ressentis de ces populations. Ceci lui permet par ailleurs, de créer les conditions pour amener la suite de son propos : *« Je vous propose de changer de méthode »*.

C'est alors que l'orateur annonce une série de mesures chiffrées. Le Président de la République propose une exonération des cotisations patronales et salariales sur l'augmentation des salaires. En ce qui concerne les charges salariales, cela peut, pour les syndicats de salariés, poser problème. Quant aux employeurs, le coût du travail n'est pas le seul aspect à prendre en compte pour augmenter les salariés. Le prix de l'énergie, des matières premières et du transport, les effets du système bancaire et bien d'autres dimensions de la comptabilité dispersés dans différents thèmes de négociation agissent sur la possibilité de financer ces augmentations de salaires.

La deuxième mesure annoncée est l'adaptation du RSA pour 110 000 foyers des DOM, correspondant à une hausse d'environ 200 euros pour les bas salaires. Ce qui n'est pas encore arrêté à

cette date, est le fait que cette mesure prendra effet dans le cadre de l'accord Bino, cette mesure est donc provisoire puisque l'État s'engage pour 36 mois et la Région pour 12 mois. A cela, ajoute-t-il :

> *« j'ai demandé à la grande distribution de s'engager sur une liste de produits de référence qui seront désormais commercialisés à un prix plus proche de celui de la métropole ».*

Les négociations sont donc engagées mais n'ont, au moment de ce discours, pas encore abouti. Celui-ci propose également une modification des modalités de l'allocation logement formulée en ces termes :

> *« la diminution de ce qui restera à charge du locataire bénéficiant de l'allocation logement représentera une économie de 50 euros par mois pour 27 000 familles ».*

Dans les DOM, deux sortes d'allocation logement sont en vigueur : l'allocation de logement familiale (ALF) qui concernait en février 2009 selon les chiffres de la caisse d'allocations familiales 102 438 personnes ou foyers, et l'allocation de logement social (ALS), dont les dossiers sont individuels qui concernait, selon la même source, 56 921 personnes. Le total des allocataires pour l'aide au logement s'élevait donc à 159 359. Cette annonce ne dit donc pas si tout le monde bénéficiera d'une augmentation du montant de l'allocation familiale, ni à combien s'élèvera cette revalorisation.

Une augmentation de l'aide à la restauration scolaire, et une réforme sur le système de fixation des prix du carburant, désormais aligné sur le prix du pétrole ont également été annoncées. Rien n'est dit ici sur le problème de la transparence de cette formation des prix, qui fut pourtant le point de discorde central de ce dossier. A cela s'ajoute une augmentation de 50 millions d'euros des crédits du fond exceptionnel d'investissement pour favoriser les productions locales. Pour améliorer l'insertion professionnelle des jeunes, le Président propose de doubler les effectifs annuels du RSMA (Régiment du Service Militaire Adapté), passant de 3 000 à 6 000 jeunes formés par ans. Ce point est également un objet de discorde car le RSMA ne propose que des formations de subalterne (agent de sécurité, cuisinier en collectivité, chauffeur de poids lourd, etc.) et constitue, comme nous l'avons vu, une réponse conséquentialiste au taux très élevé d'échec scolaire et aux difficultés plus générales d'insertion professionnelle des jeunes. Enfin, le chef de l'État s'engage à mettre les moyens en œuvre pour réduire *« les marges excessives »* et *« faire baisser les prix pour les consommateurs »* lorsque l'autorité de la concurrence aura rendu son rapport.

Après l'énonciation de ces mesures, celui-ci annonce le montant total des dépenses prévues par l'État pour les DOM (RSA compris) qui s'élève à 580 millions. Deux remarques sont à noter à ce propos. D'une part les DOM sont les seuls départements français pour lesquels une comptabilité est

énoncée sur les dépenses de l'État. Les données comparables relatives aux autres départements ne sont pas comptabilisées, il est donc impossible de les comparer, à ce niveau, avec les autres territoires. D'autre part cette insistance sur les chiffres dans les propositions énoncées tend à reléguer au second plan l'imprécision au sujet de leurs modalités de mise en œuvre.

Le passage suivant concerne l'aspect politique du conflit et annonce la tenue prochaine d'États Généraux. Présentés comme :

> *« un débat sans tabou. Un débat où chacun pourra apporter sa contribution. Où tous les sujets pourront être abordés, qu'ils soient économiques, sociaux, culturels mais aussi identitaires ou encore institutionnels »*

Ces États Généraux constituent un espace de débat public organisé dans un cadre institutionnel, dont le but est de faire remonter au plus haut niveau de l'État des informations sur ce qu'expriment les citoyens des différents départements d'Outre-mer. Le traitement de la question politique est donc différé à un moment ultérieur. Les questions des salaires occupent une place centrale à cette période.

La fin de ce discours a pour but de rappeler l'appartenance des DOM à la République et à la France. Ce discours use du double registre de l'universel et du particulier. Il rappelle le rôle de la République et l'appartenance des DOM à celle-ci, le respect de ses lois, les valeurs démocratiques, et le souci de justice, d'égalité et de fraternité. Mais il joue également sur le registre des particularités lorsque le chef de l'État tente de créer une connivence avec son auditoire, annonce des mesures prises particulièrement pour les DOM et annonce le montant de ce que l'État va dépenser pour ceux-ci. Particularité cependant relative puisque les attentes spécifiques de chaque territoire sont envisagées de façon commune. Le chef de l'État propose donc ici des mesures spécifiques au regard de la Métropole, mais envisage les DOM comme un bloc monolithique. Les États Généraux, en revanche, seront l'occasion de s'intéresser aux spécificités de chaque territoire, prenant en compte chacun d'eux isolément.

Ce discours ne s'attaque donc pas aux problèmes de fond, contrairement à ce que l'orateur prétend. Cette intervention a lieu pendant la cinquième semaine de grève mais elle est développée comme si le Président avait été pris de vitesse. Les annonces sont chiffrées, mais les informations transmises manquent de clarté et de précision. L'orateur ne répond pas à un ensemble de problèmes posés, et laisse davantage penser qu'il tente de gagner du temps. Ce que ce discours suggère après analyse, c'est que le Président se rend compte à ce moment qu'il réagit trop tard sans vouloir le laisser paraître.

Annexe 8 : Paroles de la chanson *La Gwadloup sé tan nou*

Musique et paroles de Jacky Richard.

Texte publié le 18 mars 2009 sur le site UGTG.org, mise à jour le 24 juillet 2009.

Notes pour le texte :

- le texte de la version créole a été publié tel quel, l'orthographe employé est donc tel que sur le site de l'UGTG.

- Le vouvoiement étant absent de la langue créole, j'ai traduit en gardant le tutoiement initial.

Wi ! Gwadloupéyen / Oui ! Guadeloupéens
Sé lè pou mèt nou doubout ! / C'est l'heure de nous mettre debout !
Doubout kont tout pwofitasyon ! / Debout contre toutes les *pwofitasyon* !
LKP wouvè zyé an nou ! / Le LKP nous ouvre les yeux !

Refrain :

La Gwadloup sé tannou / La Guadeloupe est à nous
La Gwadloup sé pa ta yo / La Guadeloupe n'est pas à eux
Yo péké fè sa yo vé / Ils ne feront pas ce qu'ils veulent
Sa yo vé an péyi annou / Ce qu'ils veulent dans notre pays

(Bis)

1. *Liyannaj kont pwofitasyon* / Le *liyannaj* contre la *pwofitasyon*
Biten a Gwadloupéyen / quelque chose aux Guadeloupéens
Gwadloup la nou adan'y la / La Guadeloupe nous y sommes
Soley la ja ka chofé / Le soleil chauffe

Siw vini ka manjé nou / Si tu viens nous manger
Ou vini aswafé nou / [Si] tu viens nous assoiffer
On biten nou ké di vou / Nous te dirons une chose
Si tinn' bobo tini longan / S'il y a un mal il y a un remède

Refrain

2. *Liyannaj ka déklaré* / Le *liyannaj* déclare

Nou péké janmé lagé / Que nous ne lâcherons jamais
Zòt ja asé pwofité / Vous avez déjà assez profité
Négosyé pou négosyé / [assez de] négocier pour négocier

Tinn dé lwa ki ja voté / Il y a des lois qui sont déjà votées
Ki pé détòtiyé Gwadloup / Qui peuvent régler les problèmes de la Guadeloupe
Kontanté zòt apliké yo / Contentez-vous de les appliquer
Fò arété fè jé bésé / Il faut arrêter de jouer un jeu biaisé

Refrain

3. *Mésyé !* / Messieurs !
Pa fè jé épi tèt an mwen ! / Ne jouez pas avec moi !

DOMOTA *démontré yo* / Domota leur a démontré
SENT LISI apa SENT LIS' / Que Sainte-Lucie n'est pas Sainte Luce
Nou ka gadé la mafia / Nous regardons la mafia
Yo sizé anlè tab la / Ils sont assis à la table [de négociation]

Lè-w vwè pawol la chapé / Quand tu vois que notre parole s'élève
sé moun la yo ka tranblé / Ces gens-là tremblent
yo mandé o yo sòti / Ils demandent d'où ils sortent
Liyannaj kont pwofitasyon / Le *liyannaj* contre la *pwofitasyon*

Refrain

4. *Siw vwè on pèp an larila* / Si tu vois un peuple dans la rue

Pa mandé nou poukisa / Ne nous demande pas pourquoi
On konsyans ka boujoné / Une conscience bourgeonne
*La gwadloup vinn éklé*ré / La Guadeloupe prend conscience

Nou tinn dinité kouraj / Nous avons de la dignité et du courage
Nou kay adan sans a listwa / Nous allons dans le sens de l'histoire
Gwadloupéyen gadé lespwa / Les Guadeloupéens gardent espoir
Kou a kou milé an bwanka / Littéralement : « Cou à cou mulets en brancards »[186]

Refrain

5. *Sé on konba nou ka ménné* / C'est un combat que nous menons

[186] Il y a longtemps, les Guadeloupéens transportaient leurs effets via des mulets chargés de brancards, rattachés aux cous des animaux. L'image reflétée est celle de deux mulets avançant côte à côte, liés par le cou, portant leur charge commune.

Nou ka kité lé bwa kwazé / Nous arrêtons de nous croiser les bras

Nou ka maché ka balansé / Nous marchons, nous dansons

Sé san pou san nou vinn' chèché / C'est du 100 % [ou sang pour sang] que nous venons chercher

Misyé pwéfé vini rivé / Monsieur le Préfet vient d'arriver

Ja bouzen mété difé / Il a déjà besoin de mettre le feu

I jaka pozé véto / Il pose déjà son véto

I vé pwan nou pou rigolo / Il veut nous prendre pour des rigolos

Refrain

6. *Ou manké nou rèspé* / Tu nous a manqué de respect

Ou lévé anlè tab la / Tu t'es levé de la table [des négociations]

& poutan nou vinn mandé / Et pourtant nous sommes venus demander

Pou'w pésa négosyé / Pour pouvoir négocier

Sel biten ki fè an lapenn / La seule chose qui me fait de la peine

Sé dè vwè'w lévé si nou / C'est de te voir te dresser contre nous

Lè nou montwé'w nou sanblé / Quand nous t'avons montré que nous étions rassemblés

Gwadloupéyen o konba / Guadeloupéens au combat

Refrain

7. *Pa di nou sa pa posib* / Ne nous dit pas que ce n'est pas possible

Impossible n'est pas français [en français dans la chanson]

Tout lwa yo voté pou yo / Ils ont voté toutes les lois pour eux

Si'y bon pou yo i bon nou / Si c'est bon pour eux c'est bon pour nous

Lé gwan pawan pépa konté / Les grands-parents ne peuvent pas compter

Asi sa yo ka touché / Sur ce qu'ils touchent

Lé anplwayé pépa kenbé / Les employés ne peuvent pas tenir

Si'w malad sé pa menm palé / Si tu es malade n'en parles même pas

Refrain

8. *Pani pwotokol si la métod* / Il n'y a pas de protocole sur la méthode

Sé on dézòd ka mèt on lod / C'est le désordre qui met de l'ordre

Apa pawol an bistan kaché / Ce n'est des paroles de biais, cachées

Vérité pèp la vinn kouté / Le peuple vient écouter la vérité

Mèsi pou komité la / Merci pour le comité
Hélé Éli ki o konba / Appelle Élie qui est au combat
Si ni linité si on pwojè / S'il y a une unité sur le projet
Sé tout péyi la ki ké vwè klè / C'est tout le pays qui verra clair

Refrain

9. *Misyé sòti la i sòti* / Monsieur vient d'où il vient

Avè nouvel diktati / Avec une nouvelle dictature
Nou adan on démokrasi / Nous sommes dans une démocratie
Pa menm savé sa i ka di / Il ne sait même pas ce qu'il dit

Misyé pwéfé réfléchi / Monsieur le Préfet, réfléchis
Réfléchi byen sa'w ka di / Réfléchis bien à ce que tu dis
Nou vini pozé'w kèsyon / Nous venons te poser une question
A vou dè bannou on solisyon / À toi de nous donner une solution

Refrain

10. *Sel biten nou ka di yo* / La seule chose que nous leur disons

Péyi lasa sé tannou / Ce pays-là est à nous
Yo péké fè sa yo vlé / Ils ne feront pas ce qu'ils veulent
Sa yo vé an péyi annou / Ce qu'ils veulent dans notre pays

Ay kriyé lé sendika / Allez appeler les syndicats
Sendika Gwadloupéyen / Les syndicats guadeloupéens
Travayè é péyizan / Les travailleurs et les paysans
Ay kriyé tout jénès la / Allez appeler toute la jeunesse

Refrain

11. *Nou sé piti a Ignace* / Nous sommes les enfants d'Ignace

Désandan a Solitude / Les descendants de Solitude
Sé yo ki zansèt annou / Ce sont eux nos ancêtres
Sé yo ki Gwadloupéyen / Ce sont eux les Guadeloupéens

Sikriyé Gwadloup la / Les sucriers de la Guadeloupe
Nou goumé pou nou sòti / Nous avons lutté pour en sortir
Alè nou ja pété chenn / Aujourd'hui nous avons déjà cassé les chaînes

Nou paka viré anba chenn / Nous n'allons pas retourner dans les chaînes

Refrain

12. *Manman la Gwadloup sé tannou* / Maman la Guadeloupe est à nous

La Gwadloup péyi annou / La Guadeloupe est notre pays
La Gwadloup sé la nou yé / La Guadeloupe c'est là que nous sommes
La nou fèt an soley la / Là que nous avons vu le jour

Gwadada sé tannou / Gwadada est à nous
Péyi la sé pa ta yo / Le pays n'est pas à eux
On biten fo yo konpwann / Il faut qu'ils comprennent une chose
Yo ké lésé nou kon nou yé / Ils nous laisseront comme nous sommes

Refrain

Asé pwofité ! / Assez profité !
DOMOTA palé ! / Domota a parlé !
Liyannaj ohhh !
LKP !

Nou té ja la ! / Nous étions déjà là !
Domota woy !!!
LKP
Wouvè zyé annou / Nous a ouvert les yeux

Sé tannou wi / C'est à nous oui
A pa ta yo / Ce n'est pas à eux
LKP wo !
Wouvè zyé annou / Nous a ouvert les yeux

Refrain

Annexe 9 : Entretien intégral avec Élie Domota, le 9 décembre 2010, Pointe-à-Pitre (ma traduction)

1. « Il y a beaucoup de syndicats en Guadeloupe, alors pourquoi avoir choisi l'UGTG pour faire avancer la Guadeloupe ?

ED : Ah !... Euh... je suis entré dans l'UGTG (Union Générale des Travailleurs de Guadeloupe) en 1993. Quand j'ai commencé à travailler a l'ANPE et j'estimais que c'est ce syndicat qui répondait le mieux à mes aspirations, euh, quand tu regardes le devenir de ce pays... L'UGTG a toujours dit depuis les années 70 qu'il luttait pour la tranformation sociale, pour la libération sociale mais aussi la libération nationale et que c'est un peuple que nous avons [interruption de l'entretien, ED reçoit un bref appel téléphonique]. Je disais que l'UGTG est le syndicat qui répond à mes aspirations par rapport au pays par rapport à notre peuple mais il s'est positionné très tôt, depuis 75 je crois pour la libération sociale et nationale du peuple guadeloupéen, pour notre émancipation pour l'émancipation du pays et euh, ce que je peux dire aussi c'est que quand j'étais plus jeune, je fréquentais les jeunesses ouvrières chréiennes c'est là que j'ai appris la vraie histoire de la Guadeloupe, c'est là que j'ai appris qui était Napoléon, que j'ai appris qui était Delgrès. Je fréquentais des associations de jeunes qui mettaient en avant nos us et coutumes, qui mettaient en avant notre culture et je vois à travers l'UGTG une organisation qui est en ligne directe avec ces choses-là, qui défend des valeurs propres à la Guadeloupe et qui dit que le créole c'est une langue, que la Guadeloupe est un pays, et que le peuple guadeloupéen est un peuple, et c'est ça que je défends donc c'est pour ça que j'ai choisi l'UGTG.

2. Que fait l'UGTG dans le LKP ?

ED : Et bien l'UGTG est une organisation syndicale qui est membre du LKP comme les autres organisations syndicales. Alors la particularité, il faut dire que l'assemblée qui s'est faite, s'est faite à l'initiative de l'UGTG. Euh, c'est-à-dire la première réunion. Nous travaillions sur le problème de l'essence avec l'Union des Travailleurs des Produits Pétroliers une branche de l'UGTG, des camarades qui travaillent dans le transport des produits pétroliers et dans les stations-services, et nous travaillions sur la problématique du prix de l'essence et nous travaillions aussi sur la problématique de l'emploi dans les stations-services puisqu'ils avaient lancé des automates dans les stations-services qui remplaçaient les salariés, mille emplois en moins. Nous travaillions là-dessus et de toutes les façons que nous avons cherché à comprendre comment ils faisaient les calculs du prix de l'essence,

nous ne comprenions pas. Et plus nous cherchions d'informations plus nous nous rendions compte que c'était un truc marécageux, c'est quelque chose de flou, personne ne comprenait, en fin de compte ce n'était pas clair ! Et au fur et à mesure euh... nous... avancions l'essence augmentait depuis des mois et des mois ils augmentaient l'essence. Quand elle baissait sur le marché mondial, elle ne baissait pas ici, ils nous ont dit comme ça mais celle-ci ils l'ont achetée à ce prix et ben ils en ont encore donc ils ne peuvent pas baisser son prix. Donc nous ne pouvons pas comprendre parce que ce sont des voleurs qui nous volent. Donc nous avons pris l'initiative d'appeler les autres associations et de leur dire : y a un problème, est-ce que vous êtes d'accord pour faire quelque chose ensemble ? Toutes les organisations et nous nous sommes rencontrés pour la première fois le vendredi 5 décembre 2008, c'est d'ailleurs le secrétaire général de la CGTG Jean-Marie Nomertin qui a proposé le cinq décembre 2008 pour que nous puissions discuter entre nous. Et à partir des discussions que nous avions entre nous, nous avons élaboré une plate-forme, dans la plate-forme il y avait le problème du prix du carburant, il y avait également le problème du prix des marchandises, le problème du pouvoir d'achat, il y avait beaucoup d'autres problèmes qui sont venus se greffer. Et nous avons dit de nous mettre ensemble pour faire quelque chose et nous avons appelé à une première manifestation le 16 décembre 2008 dans les rues de Pointe-à-Pitre. Nous étions peut-être 6 000 ou 7 000 personnes, le Sous-Préfet a refusé de nous recevoir, en fin de compte il a fini par accepter après beaucoup, beaucoup de discussion. Il nous a dit qu'il nous recevrait par civilité mais qu'il n'avait rien à nous dire. Le lendemain nous avons demandé à ce que le Préfet nous reçoive, nous étions peut-être 2 000 ou 3 000 personnes à Basse-Terre, le Préfet nous a fait la même chose. Il nous a dit qu'il ne pouvait pas nous recevoir parce qu'il recevait, y avait le personnel et les enfants du personnel dans le cadre de la fête de noël donc il ne nous a pas reçus. Et c'est le mercredi 17 décembre au soir que nous avons décidé d'appeler à un mouvement général le 20 janvier 2009. Donc pour répondre plus précisément à ta question, euh..., l'UGTG pour le LKP a apporté sa contribution, à l'émancipation sociale, à la lutte contre le capitalisme, à la lutte contre le colonialisme, à la prise de conscience du peuple guadeloupéen et des travailleurs et à travailler dans le cadre d'un mouvement de masse qui est euh, qui est le LKP. Donc nous apportons notre contribution en tant qu'organisation de lutte de classe, de lutte de masse anticapitaliste et anticolonialiste.

3. En France le travail est une valeur importante, la carrière professionnelle passe devant beaucoup de choses, ici l'esclavage a laissé des traces dans la société, il y a beaucoup d'économie informelle, et le fruit du travail salarié ne profite pas à la majorité des gens. Alors quelle valeur a le travail dans la culture ?

ED : Euh... Alors c'est de l'anthropologie que tu fais ?

Oui.

ED : Tu fais bien de t'intéresser à ça parce que je pense qu'il faut parler, il faut parler de ça, il faut comprendre ce qu'il s'est passé parce qu'il y a beaucoup de choses dont nous n'avons pas encore mesuré l'importance. Euh... Nous avons entendu Guerlain dire, l'autre jour, qu'il ne savait pas si les *Nèg* travaillaient autant que ça. L'autre jour, début novembre il est passé sur France 2, il parlait de son nouveau travail en tant que parfumeur tout ça et il dit : « j'ai travaillé comme un nègre, mais je ne sais pas si les Nègres ont tellement travaillé, mais enfin ! » Tout ça pour dire que les *Nèg* en général ont une image de fainéants, comme nonchalants ou faignants. Pourquoi je crois que c'est important que les historiens, les sociologues, les anthropologues se penchent sur l'histoire de l'esclavage et sur l'histoire après l'esclavage, parce que je reste convaincu que le Guadeloupéen c'est quelqu'un de travailleur mais qu'il a une vision et une conception du travail et qu'il a une façon de voir la vie. Je dis ça pourquoi, euh, pendant plusieurs centaines d'années, les *Nèg* déportés d'Afrique qui sont devenus des Guadeloupéens, ils étaient soumis au travail forcé, à l'esclavage. Et l'esclavage qui était codifié, c'était la loi, le Code Noir c'est 1685, c'est la loi. Quand nous disons que la loi c'est l'interprétation d'un rapport de forces et que la loi n'est pas obligée d'être juste ! La loi française a fait le Code Noir qui désignait le *Nèg* comme un objet, comme étant un moins que rien, comme étant rien ! Et donc, ils les ont forcés à travailler... Et... en 1789 la France a sorti la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, c'est important, et pourtant l'esclavage a été aboli en 1848. Quand elle parlait de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1789, de quel(s) Homme(s) elle parlait ? Nous n'étions pas des Hommes, alors quand la France se dit « patrie des Droits de l'Homme » ça nous fait entre guillemets rire jaune ! Parce qu'en 1789 nous n'étions pas des Hommes pour ceux qui ont écrit ça.

L'esclavage a été aboli dans les colonies françaises en 1848. À l'abolition de l'esclavage... ils ont indemnisé les propriétaires d'esclaves. 500 francs germinal or par esclave libéré. Ils n'ont pas indemnisé les esclaves, ils ont indemnisé les maîtres. Ce qui veut dire que l'abolition de l'esclavage n'était pas un acte humaniste, c'était un acte politique ! Pour permettre à la France de garder les colonies. Parce que les esclaves se rebellaient dans toutes les îles, ils commençaient à massacrer les gens. Donc l'abolition de l'esclavage est un acte politique ! Pour leur permettre de garder les possessions coloniales. Et pour permettre justement à la domination, à la domination des Blancs de perdurer, ils ont indemnisé les colons, les propriétaires d'esclaves pour continuer à dominé la nouvelle société qui a été créée avec les Hommes de couleur libres, les *Nèg*, les esclaves libres. Donc tu étais esclave hier, le lendemain tu vas travailler chez celui chez qui tu étais esclave en tant que salarié. Il y en a eu beaucoup qui ont dit : je ne vais pas travailler, je ne travaillerai plus, je ne travaille pas pour quelqu'un ! Je vais travailler pour moi je fais ce que je veux je ne travaille pas pour

quelqu'un ! À ce moment, les propriétaires d'esclaves, l'État français qu'ont-ils fait ? Ils sont allés en Inde, en 1853 ils sont allés chercher des Indiens, c'est pour ça qu'il y a beaucoup d'Indiens ici, ils sont allés chercher des Indiens ! Ils sont allés à Madère, ils sont allés chercher des Blancs portugais à Madère, les paysans pauvres. Ils sont allés en Afrique chercher encore d'autres Africains ! D'accord, il y a des colonies d'Africains notamment il y en a à Capesterre [côte est de la Basse-Terre] qui sont arrivés après l'abolition de l'esclavage en Guadeloupe ! Et ils ont fait mieux encore ! Ils ont fait sortir un texte, j'ai oublié son nom mais Gama connaît ça il te le dira, ils ont sorti un texte qui punissait de mort tout *Nèg* qu'ils trouvaient à vagabonder ! … Celui-ci dit, ils te disent tu ne travailles plus mais s'ils te trouvent au bord d'un chemin, ils t'attrapent, ils te mettent en prison et peuvent te pendre.

Et deuxième chose, je vais dire ça aussi, mais là il y a des historiens qui peuvent te confirmer ça, même dans les plantations en tant qu'esclave, il y avait des *Nèg* qui travaillaient, qui travaillaient pour eux et qui faisaient un peu d'argent à côté pour eux. Pourquoi je dis ça, c'est parce qu'aujourd'hui, il y a beaucoup, beaucoup de petites entreprises en Guadeloupe qui génèrent à peine un salaire pour l'entrepreneur tout seul. Nous sommes la région de France et de Navarre qui a le plus de créations d'entreprises. La majorité des entreprises en Guadeloupe, ce sont des toutes petites petites entreprises, où il y a une personne qui se crée son emploi pour elle seulement. Et je crois que nous avons un rapport particulier avec le travail, pas au sens est-ce que tu aimes ou n'aimes pas le travail, les Guadeloupéens aiment travailler comme tout le monde, mais nous avons un rapport particulier à l'organisation du travail. Tu préfères créer ton emploi, travailler pour toi même, pour que personne ne vienne te houspiller[187]. Tu vois, je pense que peut-être qu'il y a une recherche à faire à ce niveau qui explique pourquoi il y a autant de créations d'entreprises individuelles. La personne préfère, au lieu de travailler pour quelqu'un, créer son propre emploi et générer son salaire pour elle. Et je pense que c'est lié à l'esclavage, c'est lié à la période post-esclavagiste, c'est lié aux rapports de domination qu'il y avait entre le maître et l'esclave. Je pense qu'il y a quelque chose, qu'il y a un... un fil, des analyses, des réflexions à porter à ce niveau.

Et bien évidemment, deux cents ans après, euh, les enfants des propriétaires d'esclaves indemnisés, ce sont eux qui sont dans l'agro-distribution, ce sont eux qui sont dans l'import-distribution, ce sont eux qui sont dans la finance, eux qui sont dans le commerce automobile, ce sont eux qui tiennent la société. Et c'est pour ça que quand je les vois parler de l'abolition de l'esclavage, je suis désolé, ça n'a jamais été un acte humanitaire ni humaniste, c'était un acte politique pour leur permettre de ne pas perdre les colonies et pour justement perpétuer le modèle de domination, ils ont indemnisé les colons. Si réellement ils avaient voulu créer une société plus juste, équitable et équilibrée, ils auraient

[187] La difficulté à trouver certaines équivalences idiomatiques en créole et en français m'incite à traduire « *fè gwòj anlè a'w* » par « te houspiller ». Littéralement ce terme fait référence à la technique d'utilisation de la gorge lorsque l'on émet un râle. Il qualifie un ton sur lequel on s'adresse à quelqu'un.

indemnisé les esclaves, et ce n'est pas ce qu'ils ont fait, d'accord ? Ils ont perpétué le crime.

4. Alors je travaille à * et je commence à expérimenter la *pwofitasyon*. Il y a beaucoup de choses illégales mais tout le monde dans l'entreprise trouve ça normal. Plus généralement dans ce pays il y a beaucoup de personnes qui n'ont pas respect pour la loi, est-ce tu penses que c'est culturel ?**

ED : Tu sais la Halde a fait un petit rapport rapide ces jours-ci en Guadeloupe et ils ont dit que la principale discrimination c'est celle qui est liée au droit syndical, tu vois euh... Dans le patronat, et singulièrement le patronat béké, le patronat blanc local. Ils n'acceptent pas que l'on puisse revendiquer. Et quelque part ils gardent un sentiment de supériorité vis-à-vis des Noirs et des Indiens. Quand tu vois leur attitude, quand tu vois quelles personnes ils embauchent dans les postes d'encadrement, tu sens très clairement que c'est imprégné dans leur culture qu'il faut garder l'organisation de la société guadeloupéenne suivant des rapports de race et de classe. Jusqu'au premier il y en a beaucoup, tu vois ça singulièrement dans les entreprises békées, l'encadrement est quasiment 100 % euh, comment je pourrais dire ça...blanc ! Alors que dans la salle des machines tu vas trouver des Noirs et des Indiens ! Et ça c'est quelque chose, quand tu dis que c'est des pratiques discriminatoires, ils vont te dire non parce que c'est comme ça pour eux que la société est ! Une société qui est basée sur des rapports de classe et de race au sommet tu as le Béké, tu as les *Blancs-pays* ou les Blancs européens et en bas tu as les Noirs et les Indiens, pour eux c'est comme ça que la société est. C'est pour ça que je dis, la société guadeloupéenne actuellement, elle est basée sur les mêmes structurations que la société de plantation. C'est la même chose, et l'État, les institutions de l'État font la même chose ! Tu rentres au tribunal, dans un procès, les juges et les magistrats qui sont assis là, ils sont blancs ! L'avocat du prévenu est noir, et le prévenu est noir ! Tu vas à la DRIV à la DRAC à la Préfecture, à la Sous-Préfecture, à la DDE, c'est la même chose ! Tu rentres dans l'encadrement ils sont blancs ! Et dans la salle des machines, c'est des Noirs et des Indiens ! Alors je dis : mais franchement arrêtons ! Quand tu entres de ce côté quand tu ouvres la porte de l'encadrement d'Hayot, Despointes ou à la Préfecture il faut que tu reconnaisses le peuple de Guadeloupe ! Tu ne reconnais pas le peuple de Guadeloupe ! Donc ça veut dire que c'est une minorité qui dirige une majorité, le nom de ça c'est l'apartheid. Et il ne faut pas qu'on accepte cela. Et en plus, c'est pas pour dire que nous n'avons pas les compétences ! La Guadeloupe est un cimetière de jeunes diplômés. C'est pas normal, c'est pas normal, ça crée des frustrations, c'est pas normal surtout dans un pays où il y a autant de chômage, et autant de jeunes dans la rue !

Tu vois ? Mais nous comprenons bien pourquoi ils font ça, il faut perpétuer le mythe du Nègre sauvage, imbécile et idiot ne sachant pas gérer, et qui reconnaît à travers l'Homme blanc, l'Homme

européen, l'Homme qui sait, le savoir et le pouvoir.

Je prends un exemple... Chaque année tu as entre 1 200 et 1 300 enfants qui quittent le système scolaire sans formation, sans qualification... D'accord ? Tu as à peine un enfant sur trois entré en maternelle qui arrive au bac, d'accord ? Tu as... 25 % de la population guadeloupéenne de moins de soixante ans à peu près qui est illettré[188], d'accord ? Si tu fais un classement des départements de France et de Navarre, nous sommes derniers. Nous sommes les plus mauvais. Est-ce que ça veut dire que les petits guadeloupéens sont plus idiots que les petits français de je sais pas quel endroit, non ! Nous sommes tous pareils[189] ! Ça veut dire que peut-être, c'est ce que je pense, le système pédagogique, le système éducatif en place qui représente la transposition de ce qui se fait à Paris, à huit mille kilomètres en zone tropicale en Guadeloupe n'est pas adapté. Ce n'est pas ce qu'il faut faire, puisque cela génère de l'échec, cela génère de l'échec ! Au lieu de poser les vraies questions pour trouver les vraies solutions sur la mise en œuvre d'une vraie école qui tienne compte de notre environnement, qui tient compte de nos us et coutumes, de notre culture, qui tienne compte de notre rythme biologique[190], qui tienne compte de la vie que nous vivons ici dans la Caraïbe ! Et bien non, ils créent par exemple le service militaire adapté. Quand les petits jeunes échouent à l'école, ils les font entrer dans l'armée, d'accord, tous les matins au garde à vous pour faire monter le drapeau bleu-blanc-rouge en chantant la Marseillaise, et ils nous font voir que grâce à la mission civilisatrice de la Mère Patrie, que cet enfant en échec et bien on l'a sauvé, il a quand même un CAP. Donc tous les instructeurs, la quasi totalité des instructeurs sont blancs, le lieutenant colonel est blanc, l'encadrement est blanc, nous sommes exactement dans la même vision que les expositions coloniales où ils prennent deux ou trois Africains de partout, les déposent au jardin d'acclimatation à Paris, le lendemain les montrent aux Français, aux Européens, voilà les sauvages, l'après-midi ils les habillent leur mettent un vêtement européen et disent : voilà notre mission c'est d'en faire des Hommes. Et c'était ça pour eux les bienfaits de la colonisation. La colonisation, c'est un viol déguisé en mariage. C'est un viol déguisé en mariage.

Et si la colonisation c'était une bonne chose, pourquoi le Général de Gaulle n'a pas accepté la colonisation par l'Allemagne en 39-45 ? … Aujourd'hui la France aurait déjà gagné la Coupe du Monde trois fois, elle aurait la plus grande industrie automobile d'Europe, et elle serait le pays le plus puissant d'Europe, et cela aurait été grand l'Allemagne et la France réunies ! Il n'a pas accepté la

[188] Selon l'enquête information et vie quotidienne 2008-2009, publiée en 2010 par l'INSEE, 25 % des 16-65 ans en Guadeloupe ont de fortes difficultés face à l'écrit en français, et 20 % sont en situation d'illettrisme. Il n'y a aucune donnée statistique concernant la maîtrise de l'écrit en créole.

[189] Traduction de l'expression « *tout moun sé moun* »

[190] Le calendrier scolaire en Guadeloupe est le même qu'en Métropole, les vacances suivent donc le rythme des saisons françaises qui diffèrent totalement de celles que l'on trouve en zone tropicale. Ceci pose certains problèmes récurrents notamment lors de la saison des cyclones qui débute à la rentrée scolaire.

colonisation allemande parce qu'il estimait que la France devait défendre son peuple, sa langue, sa nation, son territoire, sa culture et je suis d'accord avec le Général de Gaulle quand il disait ça. Et pourtant, il a enfreint la loi, il a enfreint la loi parce que Travail-famille-patrie avait signé un accord avec Hitler, le Maréchal Pétain c'était la loi ! C'était la force ! Et le Général de Gaulle et les résistants c'étaient des terroristes ! Et pourtant aujourd'hui et ben on dit : vive le Général de Gaulle, 8 mai 45, le Général patati patata et Pétain personne ne parle de Pétain ! Tu vois ? Donc c'est pour ça que nous savons que quand les gens luttent, ceux qui ne sont pas d'accord c'est eux qui vont changer de bord. Mandela y a quarante ans Mandela c'était un terroriste ! Et aujourd'hui, tous ceux qui veulent se donner bonne conscience vont voir Mandela, alors qu'il y a quarante ans et bien tous les pays européens se foutaient bien de l'apartheid ! Tu vois ? Et pourtant aujourd'hui tu entends Mandela, Mandela ! Mais, mais euh, j'ai déjà oublié la question, c'était quoi ?

Je vous demandais si c'était culturel de ne pas respecter la loi ici dans le travail ? (en français)

Alors en fin de compte, je parlais du patronat ? Je parlais du patronat et 80 % des conflits sociaux ici c'est le non-respect de la loi. On est obligés de se battre pour faire respecter ici les règles du code du travail. Il faut que tu fasses grève pour organiser une réunion des délégués du personnel. C'est dans cette situation que nous sommes. Et bien évidemment euh, la mobilisation, euh... nous n'avons pas d'autre choix que de nous mobiliser par la grève, nous sommes entravés, ils nous voient et c'est la répression. Il faut bien voir dans quelle situation nous sommes ! Mais il faut bien comprendre aussi, qu'on le veuille ou pas la Guadeloupe c'est une colonie. La Guadeloupe c'est une colonie, d'accord, donc tous ceux qui se rebellent contre leur patron, contre le système établi ce sont des subversifs, et les subversifs, faut les faire taire. C'est comme ça que la France voit ce pays hein. Alors tous les élus qu'on voit là ce sont des gens à la solde du pouvoir, tout simplement pour pérenniser le modèle décidé depuis Paris point-trait...

Je prends un exemple, l'agriculture dans un pays normal, on plante pour nourrir les habitants du pays. La France produit du lait, du blé, du maïs, des pommes de terre pour nourrir les Français et ils vendent à l'extérieur le surplus. Nous on fait des bananes pour l'exportation, et on fait du sucre pour l'exportation. Normalement nos principales productions ce serait pour nous nourrir. Nous avons une vraie agriculture coloniale. Et une colonie elle est là pour servir la Métropole, la Mère Patrie et non pas pour se développer, elle est là pour enrichir la Mère Patrie et pour lui fournir ce dont elle a besoin. Alors comme c'est là, ils ont eu besoin de personnes pour jouer au football, ils ont eu besoin de personnes pour travailler dans les hôpitaux, la poste dans les années soixante, ils ont besoin de personnes pour faire de l'athlétisme, tu vois ? Ils n'ont pas besoin de personnes pour faire autre chose hein, parce que là y a pénurie d'emplois alors ils n'ont plus besoin de personne ! Ce qui intéresse la

France c'est le pays !

La France est la deuxième puissance maritime au monde, de part ses possessions coloniales. Et on compte même pas les richesses, les richesses de la mer, de la faune, de la flore, c'est des richesses incalculables et du sous-sol, que ce soit en Guyane je sais pas moi, en Nouvelle-Calédonie avec le nickel et autre. Mais aussi, c'est l'un des rares pays où le soleil ne se couche jamais ! Le soleil ne se couche jamais en France, là je sais pas mais il doit être demain après-midi en Nouvelle-Calédonie[191]... tu vois ? Donc en fin de compte, ça n'a pas de prix !

Et il y a une chose que je dis souvent aussi, c'est que … très souvent on nous dit : ouais mais vous vivez grâce à des transferts sociaux, parce que c'est la France, on est les danseuses de la République et y a des Français qui disent ça. Moi je dis : c'est très simple, avant la colonisation et le pillage de l'Afrique, et l'esclavage, la France c'était un pays pauvre ravagé par la peste, le choléra, la famine. Grâce à l'esclavage, à la traite négrière, donc au sacrifice, au sang et à la sueur de nos grands-parents, la France est devenue un pays riche, les ports de Nantes, de Bordeaux *et cetera* sont devenus de grands ports négriers et la France est devenue un pays riche.

Aujourd'hui, sans haine, sans violence, en retour nous demandons le financement d'un vrai projet de développement économique et social élaboré par les Guadeloupéens, pour les Guadeloupéens, et financé au nom de la dette coloniale par la France et les pays européens. Ils nous doivent ça ! Il nous doivent ça ! Ce n'est pas nous qui leur devons ! D'accord ? Aujourd'hui on veut nous faire croire : ah ouais mais si vous étiez restés au Niger, au Tchad vous seriez déjà morts parce que ceci ou cela, pour nous faire croire aux bienfaits de la colonisation, non ! Si l'Afrique, Haïti sont dans cet état là, c'est qu'ils ont été colonisés, pillés, violés, découpés, d'accord ? Pour le développement de l'Occident. Donc aujourd'hui au nom de la dette coloniale, ils nous doivent ça ! C'est eux qui nous doivent quelque chose, nous ne leur devons rien ! Rien du tout.

5. Alors toi-même tu es indépendantiste, mais pourquoi le LKP n'a encore jamais parlé plus directement de souveraineté politique, économique/

ED : C'est normal ! C'est normal ! L'UGTG est un syndicat qui a affirmé depuis 1975 qu'il est pour l'indépendance de la Guadeloupe, qu'il est pour la libération sociale et nationale, la souveraineté du peuple guadeloupéen. C'est clair. Mais le LKP est un rassemblement de 48 organisations. Il y a des organisations politiques, il y a des organisations syndicales, il y a des organisations culturelles, des associations de défense l'environnement, des associations de défense des locataires, euh... des associations qui sont pour la promotion de l'agriculture guadeloupéenne, *et cetera*, *et cetera*. Il y a des structures qui ne se sont jamais posées cette question et qui n'ont pas vocation à se poser cette

[191] L'entretien a eu lieu en fin d'après-midi, à la tombée de la nuit.

question. Une association de défense des locataires qui prend position pour l'indépendance nationale, bon, ça peut se faire, mais c'est pas une vision première d'une association de défense des locataires. Et il y a des organisations politiques ou syndicales qui ne sont pas là-dedans non plus, donc ce qui est intéressant, c'est que nous nous sommes mis ensemble, nous nous sommes mis ensemble ! Pour que l'on débatte, pour nous mettre d'accord, pour définir ce qu'est le LKP. LKP est un mouvement de masse politique, anticapitaliste et anticolonialiste. Et je dis, il ne s'agit pas non plus de venir et de dire, euh... : voilà ce que je pense et voilà ce que le LKP doit faire. LKP est le papa et la maman de 48 organisations, mais LKP ne ressemble à aucune de ces organisations. D'accord ? LKP est influencé par 48 organisations, mais LKP ressemble au peuple guadeloupéen, LKP ressemble au LKP, LKP ne ressemble pas plus à telle ou telle organisation, parce que c'est une création de 48 organisations et le peuple guadeloupéen se reconnaît dans cette création.

6. Alors justement, pourquoi le LKP reste un mouvement social même si vous posez des questions politiques ?

ED : De toutes façons tout est politique. Même si tu es dans une association de parents d'élèves, tu fais de la politique. Même si tu es dans une association de quartier, quand tu soulèves un problème, c'est un problème politique, donc euh, quand tu entends des gens dire qu'ils sont apolitiques, c'est faux, ça existe pas. Quand tu es apolitique c'est que tu es d'accord avec le système en place, donc que tu soutiens la politique en place. Donc apolitique ça n'existe pas. Euh, rappelle-moi la question, reprends-la encore,

pourquoi LKP reste un mouvement social même si vous posez des questions politiques ?

Non, disons que nous sommes un mouvement de masse politique, nous ne sommes pas seulement un mouvement social, nous sommes un mouvement de masse politique, mais nous ne sommes pas un parti politique, d'accord ? Et je dirais que LKP est toujours en création. LKP est en création, en réflexion et nous avançons doucement, nous ne savons pas de quoi demain sera fait, mais pour l'instant nous avons fait le choix d'être un mouvement de masse politique anticapitaliste et anticolonialiste et qui a vocation à transformer les rapports sociaux en Guadeloupe. Et c'est ce que nous faisons et nous considérons que c'est notre contribution, Guadeloupéens, à la lutte internationale contre la *pwofitasyon*.

7. Excusez-moi pour le français, (je ne savais pas comment formuler ma question en créole)

ED : Il n'y a pas de problème !

Donc ce sont des spécialistes qui ont soulevé les problèmes de la Guadeloupe, qui ont proposé des solutions, vous avez fait des *liyannaj a pawòl* et les Guadeloupéens ne se sont jamais sentis

aussi bien informés que pendant la grève. Alors mon impression c'est que vous prposez un autre modèle de démocratie, mais quelle est la démarche vraiment du LKP, l'intention ?

ED : Euh..., c'est un mouvement de masse donc ce qui est important selon moi, selon nous, c'est la conscientisation, fournir les informations et obtenir l'adhésion du plus grand nombre, d'accord ? Nous n'avons pas d'armée, nous ne sommes pas des guérilleros, d'accord. Pour nous il est important que les Guadeloupéens connaissent la vérité sur la situation et sur l'origine de la situation. On nous a longtemps raconté plein de bobards, en fin de compte c'est un système organisé pour faire de nous des larbins, des manges-miettes dans la société.

Effectivement, quand les négociations ont commencé, ils ont diffusé ça à la télé. Nous n'étions pas au courant. C'est le Préfet et le Président du Conseil Régional qui ont organisé la diffusion, persuadés qu'on était une bande d'emmerdeurs, que nous ne connaissions rien, et ils voulaient montrer au peuple guadeloupéen et plus largement Guadeloupe, Martinique et Guyane, qu'on était qu'une bande d'emmerdeurs qui ne savait absolument rien. Malheureusement pour eux, ils sont tombés sur un os ! Les organisations membres du LKP, on existe depuis des années, voire des dizaines d'années. Les sujets qu'on traite, c'est des sujets que l'on traite depuis des années, des sujets que nous connaissons presque par cœur. C'est un rassemblement d'expertise, ils ne s'attendaient pas à ça ! Et ils ne s'attendaient pas non plus à ce que nous parlions d'une seule voix ! Ils s'attendaient, 49 organisations mais un brouhaha machin, alors que c'était : tac ! C'était organisé, cadencé, chaque personne avait un dossier qu'elle traitait, tac, tac, terminé ! Et en face, le Préfet, la Région, le Département, les patrons, secs ! Pas de réponse. Et à ce moment-là, quand ils ont vu qu'ils étaient compromis, le Préfet s'est levé, deux jours après le Préfet s'est levé et il n'y a plus eu de retransmission parce qu'en fin de compte, l'État, les élus, les collectivités, tout le monde avait été déshabillé, devant des milliers de Guadeloupéens, Martiniquais et Guyanais, et devant le monde entier. Ils avaient été déshabillés et ils ne pouvaient rien répondre parce qu'ils étaient pris !

Et à partir de ce moment-là ils se sont dit : on signe quelque chose avec eux, mais, il faut les éliminer ! Ils ont inventé les États-Généraux pour nous embobiner. On leur a dit : non, vous avez signé un accord avec nous, respectez cet accord. Ils ont fait semblant d'organiser des réunions de la Commission de suivi, en fin de compte, rien du tout. Et aujourd'hui ça fait un an que nous leur demandons de réunir la Commission de suivi pour faire le point sur les accords. Ils refusent de réunir la Commission de suivi et ils disent qu'ils veulent parler aux syndicats, à l'UGTG, mais pas au LKP. Et on comprend bien pourquoi. L'UGTG peut mettre 2 000 ou 2 500 personnes dans la rue. Le LKP met 20 000 personnes dans la rue. Le LKP a déshabillé L'État et les collectivités, les élus, LKP a mis à la face du monde une *pwofitasyon* organisée dans un pays dominé par la France avec le grand patronat Béké et ça, ils ne veulent pas que ça se fasse encore. Donc aujourd'hui leur objectif c'est

d'éradiquer le LKP. Donc, on ne répond pas à nos courriers, on ne nous invite pas à des réunions, on n'accepte pas de réunir la Commission de suivi, et bien évidemment si nous ne rentrons pas en vitesse, c'est la répression. Y a une manifestation qui est prévue le 14 décembre, ce sont des centaines de gendarmes qui arrivent pour mater entre guillemets la rébellion. Puisqu'en pays dominé c'est la rébellion. Voilà la réalité, ils ont une peur politique du LKP, car LKP aujourd'hui c'est la plus grosse force organisée de Guadeloupe. Il n'y a aucune organisation qui peut mettre plus de monde dans la rue que le LKP. Ça n'existe pas Si ça existait ils l'auraient déjà fait. Ils ont essayé ! Pendant les 44 jours, organiser une contre-manifestation. Y avait que des Blancs dedans, et tous les gens sont sont rentrés chez eux, ça a foiré. Parce que, qu'on le veuille ou pas, y a une fierté aujourd'hui, d'accord, de se dire guadeloupéen.

Les Guadeloupéens ont envie que la vie change, surtout pour nos enfants, que nos enfants réussissent, qu'on arrête de vivre dans un pays où on peut mourir à cinquante ans d'un infarctus où on peut mourir, tu meurs là parce qu'ils te foutent un coup de couteau pour voler ton sac et où nos enfants sortent de l'école à seize ans sans formation sans qualification, nous disons non ! Aujourd'hui le Guadeloupéen considèrent que c'est une personne et que toute personne est une personne. Et une chose importante c'est que nous sommes certainement, dans notre histoire, nous avons toujours lutté pour l'égalité, pour l'accès à l'égalité, pour la justice sociale. Dans toute notre histoire nous n'avons jamais lutté pour dominer quelqu'un, nous avons toujours lutter pour nous dire que nous sommes des personnes et que nous devons avoir les mêmes droits, les mêmes droits que tout le monde et c'est toujours dans ce scénario que nous sommes.

8. Pourquoi l'indépendance fait-elle peur aux gens ?

ED : Je pense que ce mot a déjà tellement été galvaudé. Ils l'ont déjà tellement lié à la misère, à la famine, à la guerre, à la dictature que le mot même nous gêne. Chaque fois que tu parles d'indépendance, ils te disent Haïti. Et ils prennent un pays d'Afrique où il y a la famine ils disent : regarde, tu veux devenir comme ça ? D'accord ? Et bien souvent c'est des anciennes colonies. Haïti c'est une ancienne colonie française et ils prennent un pays en Afrique qu'ils ont assassiné, qu'ils ont volé, et ils disent : regarde tu veux devenir comme ça ?

En fin de compte, quand nous parlons avec les gens, nous disons à ces gens, euh... nous parlons et nous disons : Que voulons-nous dans ce pays ? Que nos enfants entrent dans un système éducatif adapté et qu'ils réussissent l'école, que quand tu es malade tu puisses entrer dans un hôpital bénéficier de soins, que quand tu es vieux tu puisses bénéficier d'une pension, et de soins pour te permettre de finir ta vie dans de bonnes conditions. Que quand tu vas travailler tu puisses bénéficier d'une

rémunération qui te permette de vivre décemment et de bien élever tes enfants, vivre dans un pays sans pollution, que tu bénéficies d'un transport urbain qui peut te mener là où tu veux et qui ne coûte pas trop cher. Que tu bénéficies d'énergies renouvelables, du soleil, de l'éolien pour pas payer trop cher, d'accord, *et cetera*, *et cetera*. Et si c'était ça l'indépendance ? D'accord. Mais aujourd'hui, celui qui te presse, qui te domine, il faut toujours qu'il cherche à te dire, il y a quelques années, ils ont pris un exemple « ah oui, tu veux devenir comme la Dominique ? » Mais ils ne parlent plus de la Dominique ! La Dominique est indépendante depuis 1978. Avant il y avait une grosse immigration de Dominiquais en Guadeloupe, ils ne viennent plus ! Pourquoi ils ne viennent plus ? Parce que c'est mieux chez eux ! D'accord ? Avant c'est ce que nous disions : vous voulez devenir comme la Dominique ? Et nous parlons uniquement d'Haïti, mais l'histoire d'Haïti est particulière.

L'histoire d'Haïti euh... Elle est très liée à l'histoire de la Guadeloupe. En 1794, ils ont aboli l'esclavage en Guadeloupe. C'était suite à l'abolition de l'esclavage en 1791 à Saint-Domingue, Haïti, d'accord ! De 1794 à 1802, il y avait deux seules îles qui n'avaient pas d'esclaves dans la Caraïbe, c'était Saint-Domingue, Haïti, et la Guadeloupe[192]. D'accord ? En 1802, et même fin 1801 jusqu'à mai 1802 il y avait un gouvernement guadeloupéen dirigé par des Guadeloupéens en Guadeloupe. En mai 1802, Napoléon a fait la guerre ici, on a perdu la guerre, Napoléon rétablit l'esclavage. Napoléon a fait la même chose en Haïti, sauf que les troupes de Napoléon ont été battues par les troupes, et le 1er janvier 1804, la première république « noire » au monde était née, la République d'Haïti. Et la France n'a jamais accepté cette défaite ! Ils ont organisé un blocus à Haïti jusqu'à ce qu'ils lui fassent payer son indépendance, l'équivalent aujourd'hui de plus de 22 à 25 milliards d'euros ! Ils ont forcé Haïti à leur donner tout le bois précieux, tout l'or qu'ils avaient pour indemniser la France au titre de l'indépendance d'Haïti. Et début des années 1900, les États-Unis l'ont envahie, la France l'a envahie, le Canada l'a envahie, et depuis ce jour, ils occupent Haïti et ce sont eux qui ont mis les dictatures en place à Haïti. Les Duvalier et consorts étaient soutenus par les États-Unis, le Canada et la France. Ils ont fait payer à Haïti sa victoire contre la meilleure armée du monde de l'époque, les troupes de Napoléon, c'est ça la vérité. Donc aujourd'hui ce qui arrive en Haïti, c'est ni la malédiction du vaudou, d'accord, ni la malédiction de l'indépendance, ni la malédiction euh... d'être *nèg*, c'est la conséquence de l'impérialisme, du colonialisme français, américain et canadien. C'est ça qui arrive aujourd'hui, c'est la vérité. En fin de compte, il s'agit de perpétuer ce modèle qui veut que le *Nèg* ne sait pas gérer, le *Nèg* est un sauvage, le *Nèg* est fait pour vivre dans la misère, et la minorité, entre guillemets occidentale, dirige le monde. Le conseil de sécurité de l'ONU, tu vois ? L'Occident blanc dirige le monde. Et le monde c'est qui ? Le monde c'est les *Nèg* et les Indiens et les... je ne sais pas

[192] Il y en avait en réalité trois puisque Sainte-Lucie était à cette époque française, le décret d'abolition y a donc également été appliqué.

qui mais... la majorité c'est qui ? Tu vois, la minorité, le monde même est un apartheid, c'est ce qui arrive. Donc il s'agit toujours de perpétuer le modèle de société qui veut que *nèg pa ayen*[193] ! Et ils nous ont tellement bien formés ! Tu as entendu parler de Willy Lynch[194] ? Il était bien monsieur Lynch ! Il était tellement bien, ils nous ont tellement bien formés qu'ils nous ont appris à nous haïr entre nous. Tu vois, bon tu n'es pas d'ici, mais tu as déjà peut-être vu comment sont les gens ici ! Pendant l'esclavage, l'esclave était organisé selon sa couleur ! Les postes de travail étaient organisés suivant la couleur, celui-là il était de cette couleur, dans les champs au soleil ! Celui qui était plus clair, à côté de la maison ! Ou même dans les cuisines ! Donc en fin de compte faire une rivalité entre esclaves de différentes couleurs. D'où l'apparition chez nous de la notion de *po chapé*. Le *po chapé* c'est celui qui est moins loin du Blanc. Donc du coup le *po chapé* il a plus de chance(s). Et aujourd'hui encore, une personne de ta couleur, une personne de ma couleur est entre guillemets mieux vue qu'une personne qui est de cette couleur [il me montre un objet noir sur le bureau]. Tu vois ? C'est ça qu'ils nous ont appris ! C'est ça qu'ils nous ont appris, moins loin tu es du Blanc, mieux tu es, tu vois ? Donc c'est pour ça que je dis les historiens, les sociologues, les anthropologues, y a du boulot ! Y a du boulot évidemment !

C'est pour ça que je dis souvent, la première chose que nous avons à faire, c'est de nous aimer, de nous aimer pour ce que nous sommes, quelle que soit la façon dont nous sommes, aimons-nous nous sommes guadeloupéens point trait ! Que tu sois petit, gros, grand, machin, clair, moins clair, *nèg*, machin, tu es guadeloupéen, tu as une histoire, tu as un pays point trait ! Et à partir de ce moment nous ferons bloc ! Et quand quelqu'un viendra nous dire quelque chose, tu diras fort, mets-toi bien[195], c'est des Guadeloupéens qui sont là, c'est nous, tu comprends ? Créer le nous collectif.

9. Alors L'UGTG et le LKP aussi, réveillent un sentiment identitaire guadeloupéen, est-ce que tu penses que les Guadeloupéens ont changé la manière de se percevoir eux-mêmes depuis cette grève ?

ED : Je pense que... il y a un... le mouvement a déclenché, généré, une émergence d'un grand sentiment de fierté. Tu comprends ? Fierté d'être guadeloupéen, fierté de te reconnaître comme

[193] Ici l'expression peut être entendue dans les deux sens, « le *Nèg* n'est rien, il ne compte pas » ou « le *Nèg* ne vaut rien, il ne mérite rien »

[194] W. Lynch était un planteur dans les Antilles anglophones. Il a publié plusieurs textes et donné plusieurs conférences au début du XVIII° siècle aux États-Unis, théorisant la gestion des esclaves et des ateliers. Sa méthode, très connue, consistait à installer la division par l'hostilité et la méfiance entre les esclaves, neutralisant le pouvoir du collectif et renforçant ainsi la confiance envers le maître, et donc son pouvoir. Notons par ailleurs que ses théorisations sont antérieures à l'ouvrage de Poyen de Sainte-Marie publié en Guadeloupe, que nous avons évoqué dans la première partie de cette recherche. Lui aussi préconisait ce genre de méthodes, même s'il utilisait également la solidarité entre mêmes « nations » africaines et entre chrétiens pour réaliser la socialisation des esclaves et l'intégration des *bossales*.

[195] « *mété'w byen* », en français assez familier « mets-toi bien », dans les deux langues c'est une expression à double sens, pouvant signifier « mets-toi à l'aise », ou « ne cherche pas de problème, garde une bonne relation ».

quelqu'un qui lutte pour changer sa vie. Parce que, euh... tout le monde se rend compte que nous somme soumis à un modèle mais qui n'est pas fait pour nous. Je demande à un enfant de maternelle de dessiner une maison, il fait une maison avec une cheminée, c'est ce qu'ils lui ont appris. Il connaît mieux une fraise ou une pomme qu'un corossol, nous sommes dans une sorte de schizophrénie, nous sommes dans une sorte de dépersonnalisation, tu vois ? Ils nous disent que pour être des personnes il faut leur ressembler... Non ! Je suis moi et toi c'est toi ! Je te respecte pour ce que tu es, pour ce que tu manges, pour ce que tu aimes, et respectes-moi pour ce que j'aime ce que je mange et la fçon dont je vis parce que moi c'est moi ! Et je pense que c'est ça que nous devons développer.

Et une chose, quand nous parlons de Guadeloupe Martinique nous disons les régions ultra-périphériques, les ultra-marins, donc il y a un centre, et nous sommes des ultra-périphériques donc nous sommes loin du centre, donc nous sommes des arriérés parce que le centre c'est la connaissance, c'est le progrès, donc nous sommes loin du centre, je dis non, je suis le centre ! Toi tu es le centre ? D'accord, mais nous aussi nous sommes un centre, ça ne veut pas dire un centre fermé sur moi-même, je suis un centre ouvert sur la Caraïbe, ouvert sur le monde. Mais pourquoi je dis que je suis un centre, parce que je suis une personne, j'ai une histoire, j'ai une culture, j'ai une façon de voir la vie, j'ai une façon de voir la mort, je suis moi ! Tu comprends, nous avons une façon de faire les enterrements, ce n'est pas de la même façon que les Français font les enterrements, nous avons une façon de fêter noël, même si c'est eux qui ont apporté noël ici, nous avons une façon de venir dans les cimetières, même si ce sont eux qui ont apporté la Toussaint et la religion catholique, nous ne faisons pas les mêmes choses qu'eux parce que moi c'est moi ! Donc c'est pour ça que je dis : nous sommes le centre. Donc il faut que nous nous valorisions. Ça ne veut pas dire que tout ce que nous faisons est bien, d'accord ? Nous avons des petits soucis comme tout le monde sur la terre, comme tout le monde, mais... nous ne devons pas être, au nom de la mondialisation, au nom de l'Occident machin, au nom de la pensée unique, nous ne devons pas prendre l'autre pour exemple et considérer que nous ne sommes rien. Ça veut dire que tu considères que tu es un sous-homme et que la seule façon d'exister c'est de lui ressembler.

Ils nous ont toujours fait croire que c'est ça le développement, mais le type qui est au fin fond de la Guinée équatoriale, qu'est-ce qu'il te demande ? Il ne te demande rien ! Il ne te demande pas un cinéma, il ne te demande rien ! Donc, en allant jusque là, il vit de pêche, de chasse, il a des enfants et ils sont là, il vit ! Je ne sais pas s'il est mieux que moi, je ne sais pas, mais il ne demande pas le CAC 40, le Dow Johns, le machin de Francfort ou j'sais pas quoi... je sais pas moi, mais il vit. Donc en fin de compte, ce modèle de développement, qui est basé sur le profit, qui est basé sur la barbarie, est-ce que c'est ça qu'il nous faut ? Est-ce qu'il faut que l'on vive comme ce modèle prévoit que nous vivions ? Est-ce que nous devons parler comme ils veulent que l'on parle ? Les gens de Guadeloupe,

nous parlons créole, une fois dans l'année ils font un journal en créole, le jour de la journée du créole... mais normalement c'est la journée du français que nous devrions faire ! Tu comprends ? Nous parlons créole pendant 365 jours, et un jour dans l'année nous disons qu'aujourd'hui c'est la journée du français et nous faisons un journal en français, non ! Nous sommes guadeloupéens, nous sommes créolophones, d'accord ? Nous parlons français au journal à la télé toute l'année, et un jour nous venons avec notre culture, tu comprends ? Mais tout ça c'est lié à la domination. L'objectif c'est de faire en sorte que toi-même considères que ce que tu as est laid, que ta culture c'est rien, et que c'est ce qu'a l'autre qui est beau, tu comprends ? Et que ce que tu représentes c'est rien, tu suis ? Le folklore c'est de la sauvagerie, nous sommes toujours dans l'expression du mythe de la mission civilisatrice de l'Occident. Et ça, il faut le combattre à l'intérieur de nous-mêmes, parce qu'ils nous ont fait comme ça !

Je prends un exemple rigolo. Tu connais le tilapia ? Tilapia, un poisson... Ici en Guadeloupe, les gens disent qu'ils ne mangent pas ça, quand je suis descendu en France l'autre fois, j'ai vu un tilapia à 5€ 50 le kilo, il venait de Hollande, ils font des élevages de tilapia en Hollande. En juillet 2009, je mangeais dans un restaurant, j'ai demandé du poisson, ils m'ont apporté du lapia, tu comprends, ils importent du lapia d'Afrique et d'Asie pour le manger en Amérique ou aux États-Unis et nous avons du lapia ici mais nous ne mangeons pas ça, nous importons du poisson de partout pour manger. Donc toujours selon le mythe, ce que nous avons c'est pas bon, ce qui vient d'ailleurs est meilleur, parce que nous ne sommes pas bons. Si tu n'es pas bon, le pays n'est pas bon et ce qu'il y a dans le pays n'est pas bon. Et c'est ça que nous devons faire, nous sommes bons, nous sommes beaux, nous sommes intelligents, notre pays est beau, ce que le pays produit est bon, terminé. Il s'agit pas d'être fou non plus et de dire que tout ce que nous faisons est bon, mais bon, c'est ça qu'il faut qu'on fasse selon moi, tu comprends ? Et nous aimer, c'est important, c'est important... c'est important. Parce que nous faisons trop de différence entre nous et ça, ça nous détruit, mais ça commence à changer, ça commence à changer positivement.

10. Alors à quelques jours de la prochaine grève, dans quel état d'esprit vous vous préparez ? (en français)

ED : Euh... toujours dans le même état d'esprit, nous savons qui nous avons en face de nous. En face de nous nous avons l'État colonial, puissant, expérimenté, qui sait pratiquer la répression, qui a déjà pratiqué la répression, euh... et qui à l'habitude de la domination, qui a la pratique de la domination. Aujourd'hui ils ne nous répondent pas, ils ne nous parlent pas, avec la complicité des élus locaux, qui eux non plus ne nous répondent pas. Ils nous poussent à bout, et après, quand ils ont un motif légitime, ils peuvent nous réprimer, donc c'est à nous de pas tomber dans ce piège. C'est pour ça que

je dis, nous ne sommes pas des guérilleros, nous sommes des militants, convaincus de la nécessité de la transformation sociale en Guadeloupe, de la nécessité que ce pays, que les Guadeloupéens eux-mêmes puissent décider de leur devenir. Et c'est pour ça que nous sommes toujours dans la même arène, la conscientisation, la mobilisation de masse, l'information, les meetings, pour pouvoir conscientiser le maximum de gens. C'est ça notre moteur, amener un maximum de gens à exiger le respect des accords et la mise en place d'un véritable projet de développement économique et social en Guadeloupe au profit des Guadeloupéens, par les Guadeloupéens, pour les Guadeloupéens et financé par la France au nom de la dette coloniale. »