

RENVERSEMENT D'UNE LOGIQUE DE DOMINATION:
de l'inversion à la création

Marie-José Jolivet

L'objectif de cette contribution est de montrer comment peut être appréhendé le rapport autonomie/dépendance, à travers deux situations de dépendance paroxystiques, quasi caricaturales, et en même temps --c'est tout leur intérêt-- d'une complexité singulière: l'esclavage et l'intégration **départementale**. Ce sont là deux situations-clés pour les Antilles et la Guyane françaises: l'une, en tant que situation fondatrice, concernant par surcroît l'ensemble des Noirs du Nouveau Monde, l'autre, en tant que situation prégnante où se joue actuellement le devenir de ces trois pays, de leur problème d'identité, de leur réalité même, étant entendu qu'entre l'une et l'autre situation se déroule une longue histoire coloniale, au demeurant variable selon les lieux.

Dès l'instant où l'on s'attache à comprendre ces situations, et notamment si l'on veut saisir quels sont les véritables enjeux actuels, il est intéressant de commencer par un examen critique des diverses approches dont elles ont pu et peuvent toujours faire l'objet.

On peut définir schématiquement ces approches comme relevant d'un mouvement pendulaire entre deux pôles contraires:

Européanité/Africanité

Assimilation/Négritude

On a d'un côté la conception européeniste de la culture créole, qui reflète et véhicule l'idéologie assimilationniste, et de l'autre sa conception africaniste, qui reflète et véhicule l'idéologie de la négritude. En d'autres termes, la culture créole est vue comme étant marquée, par-delà l'esclavage, soit essentiellement par son européenité, soit essentiellement par son africanité, tandis que le devenir de ces pays est vu, par-delà la **départementalisation**, comme se jouant soit dans le sens de l'assimilation qui ancrerait définitivement la société et la culture créoles dans le monde occidental, soit dans le sens de la négritude qui affirmerait l'enracinement de cette même société et de cette même culture dans le monde africain conçu comme l'unique matrice.

L'exposé portera donc très largement sur l'examen critique de ces deux couples d'opposition. On en viendra ensuite à la question qu'entraîne le constat de cette bi-polarisation: si la réalité créole se prête bien à une double lecture, y a-t-il nécessairement irréductibilité de l'une à l'autre?

Africanité/Européanité

Le débat est ancien. Il apparaît dès l'instant où la traite des esclaves africains devient le levier des plantations du Nouveau Monde: les missionnaires justifient alors l'esclavage par le fait qu'il permet à l'Africain "sauvage", c'est-à-dire "sans culture", d'accéder à "la civilisation", celle de l'Europe chrétienne. Citons, pour les Antilles, les mémoires du Père Labat qui, dans son **Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique**, (1693-1705), pose déjà le problème en ces termes. Mais ce qu'il est surtout intéressant de noter, c'est que, sous le couvert de quelques réajustements, ces termes restent d'une actualité étonnante, jusqu'au début du XXe siècle. Il n'est, pour le comprendre, que de lire l'ouvrage que M.-J. Herskovits publie en 1941 sous le titre **The Myth of the Negro past***.

* Edition française: **L'héritage du Noir**, Paris, 1966, Présence africaine.

Dès l'introduction, l'auteur décrit bien le climat des années 1930, en dressant la liste des stéréotypes qui constituent pour lui le "mythe" par lequel on entend généralement expliquer le comportement des Noirs américains, un "mythe" qui revient en fait à priver ces derniers de tout passé propre, pour en faire les éternels apprentis de la civilisation occidentale.

Herskovits va démontrer ce "mythe" point par point, avec d'autant plus de vigueur et de conviction que pour lui: "un peuple sans passé est un peuple que rien n'ancree dans le présent". Il va s'attacher à mettre en relief l'africanité des cultures noires du Nouveau Monde. Mais il sait que cette africanité n'est ni partout présente au même degré --le mot partout s'appliquant aussi bien à des lieux géographiques qu'à des domaines culturels-- ni toujours directement manifeste. Il s'agira donc de chercher les "africanismes" dont peuvent faire montre les cultures noires américaines, dans un esprit comparatif incluant l'étude des cultures africaines correspondantes.

C'est à travers la problématique de l'acculturation qu'Herskovits aborde ces "africanismes". Là intervient la prise en compte de la situation d'esclavage. Cette prise en compte est au coeur de l'ensemble du débat; pour certains, nous le verrons plus loin, elle aboutit à une théorie de la table rase. Herskovits défend le point de vue inverse: à ses yeux, la situation d'esclavage n'est jamais qu'une situation d'acculturation. Sans doute ne songe-t-il pas à nier le fait que des deux groupes en contact, l'un est très dominant, et l'autre très dominé; il précise même que dans des domaines comme l'organisation politique et surtout la vie matérielle, les structures de l'esclavage sont trop contraignantes pour laisser filtrer beaucoup d'"africanismes". Mais ces derniers ont pour lui des lieux privilégiés, telles la religion et la magie; et à ce niveau, l'inégalité du contact culturel peut être surmontée par un processus de "réinterprétation": par-delà la domination exercée par le maître blanc, l'esclave peut conserver son africanité en "réinterprétant" ce qu'on lui impose à travers sa tradition de référence, jusques et y compris en adoptant une forme culturelle apparemment européenne, mais que justifie toujours une croyance africaine.

Dans la suite de ses travaux, Herskovits portera une attention de plus en plus grande au processus de syncrétisation. Ce dernier constitue alors: "l'un des deux pôles d'une ligne continue qui va des situations où l'on constate la fusion de croyances issues de deux ou plusieurs cultures en contact, à d'autres situations où les croyances antérieures ont été conservées intactes" (op. cit., préface à l'édition de 1958). Au concept de "réinterprétation", fait donc pendant le concept de "survivance".

Mais en classant les sociétés afro-américaines en fonction de leur degré de syncrétisme (de la pureté à la réinterprétation), c'est toujours la différence avec la culture dominante européenne que Herskovits entend montrer: nous l'avons dit, c'est leur africanité qu'il entend restituer aux Noirs américains. Cette volonté marque à la fois la force et la faiblesse de sa démonstration: elle détermine entièrement sa lecture des faits observés, une lecture qui est donc aussi idéologique que celle contre laquelle il a voulu s'ériger, au nom de la science. Et cette idéologie "africaniste" l'empêche parfois de tirer toutes les conséquences des phénomènes qu'il observe par ailleurs parfaitement bien. Ainsi, lorsqu'il lance son idée d'un substrat culturel commun à tout l'Ancien Monde, et qu'il suggère que ce qui réapparaît en situation de contact est souvent ce qui trouve raisonance dans l'un et l'autre système culturel (africain et européen, en l'occurrence), c'est pour montrer comment l'africanité se perpétue par cette correspondance, mais en occultant par là même toute la dimension créatrice de ces syncrétismes. On peut citer à cet égard le cas du Vaudou haïtien: Herskovits sait mettre en relief la correspondance qui s'établit entre les fonctions des dieux africains et celles des saints du catholicisme, et expliquer de la sorte pourquoi, par exemple, Legba, gardien des portes et des carrefours chez les Fon, et Saint-Pierre, gardien des clefs du Paradis, s'y confondent; mais il ne voit pas que ce Vaudou, après un siècle et demi de "dérive nationale", est désormais infiniment plus haïtien qu'africain.

Venons-en maintenant au second terme de notre

opposition. C'est essentiellement dans la manière d'appréhender la situation d'esclavage que se situe le clivage. Nous avons vu que Herskovits minimisait les conséquences de cette situation pour s'attacher aux résistances africaines. D'autres vont adopter l'approche inverse. Tel est notamment le cas du sociologue noir américain, F. Frazier, qui n'est d'ailleurs pas sans marquer ainsi sa réaction aux idées de Herskovits dont il craint l'utilisation dans le sens de l'idéologie ségrégationniste. Pour Frazier, l'esclavage est avant tout destructeur, au point de ne laisser derrière lui qu'un grand vide culturel. Sans doute note-t-il l'existence de certains "africanismes", mais sous forme de bribes inarticulées, dans un émiettement tel qu'ils ne sauraient constituer un quelconque contrepois à la désorganisation systématiquement opérée par l'esclavage.

Nous insisterons moins, ici, sur les travaux de Frazier que sur ceux de Herskovits, dans la mesure où le point de vue développé, qui est celui de la table rase et de la valeur morale des modèles chrétiens, est assez "daté" (c'est l'idéologie des années 1930-1940), et que la réflexion se limite à la seule réalité des Etats-Unis. C'est dans son étude de la famille noire nord-américaine et du problème de la matrifocalité que réside le principal apport de Frazier, comme il apparaît à travers son ouvrage le plus important: **The Negro family in the United States**, publié en 1939.

Pour Frazier, la famille africaine, qui est indissociable de l'exercice du contrôle par le groupe, ne saurait se reconstituer avec l'esclavage, car c'est le maître blanc qui, seul, y contrôle la situation, jusqu'à imposer une totale promiscuité, favorable à ses intérêts matériels. Là serait l'origine de l'instabilité des couples, toujours avérée, tandis que la matrifocalité serait également un héritage de l'esclavage, la mère et ses jeunes enfants y formant le seul groupe familial réellement institué. Après l'émancipation, la désorganisation familiale ne peut par surcroît que se renforcer, estime encore l'auteur: le contrôle du maître a en effet cessé, sans que pour autant un autre contrôle puisse immédiatement s'instaurer. Alors se pose la question qui, sans doute, intéresse le plus

Frazier: quelles sont les conditions sociologiques de la structuration de la famille sous la forme "institutionnelle" de type européen, ou inversement sous la forme matrifocale (la mère et ses jeunes enfants) ou "matriarcale" (la mère, ses filles adultes et leurs jeunes enfants)? Dans son analyse du devenir de la famille noire aux U.S.A., Frazier répond à cette question en mettant en relief deux variables essentielles: les conditions, stables ou instables, du travail de l'homme, et le cadre de vie, rural ou urbain, dont relève le contrôle social. Il montre alors qu'en milieu rural, où joue fortement le contrôle social, dès que l'homme trouve un travail stable, il tend à réaliser le modèle de la famille "institutionnelle", tandis que lorsqu'il se perd dans l'anonymat des villes, où le contrôle social est quasi inexistant, les problèmes de chômage lui font abandonner la responsabilité du foyer à la femme, si bien que le modèle matrifocal ou "matriarcal" tend à prévaloir.

En fin de compte, ce qui apparaît clairement à travers cette démonstration, c'est que le modèle perçu comme idéal est celui de la famille nucléaire de type chrétien, et que ce modèle s'affirme dès que les conditions socio-économiques le permettent. En d'autres termes, ce sont les conditions du processus d'assimilation (d'intégration nationale en l'occurrence) que Frazier cherche à mettre en évidence*.

*C'est précisément pour cette problématique de l'assimilation et l'idée de table rase à laquelle elle s'articule, que nous avons privilégié les analyses de Frazier. Rappelons cependant que la famille noire du Nouveau Monde a été par ailleurs très étudiée, notamment, pour la Caraïbe, par M.-G. Smith, R.-T. Smith, W. Davenport, F. Henriques...

Assimilation/Négritude

A l'opposition des deux précédentes approches scientifiques de la réalité noire américaine, correspond celle des idéologies sous-jacentes de l'assimilation de la négritude.

Nous avons déjà signalé qu'au temps de l'esclavage, ce dernier était alors justifié par les Blancs comme moyen de faire accéder les Noirs à "la civilisation". Précisons qu'il n'y a jamais eu là le moteur d'une volonté d'assimilation véritable; en fait, la rigidité des structures serviles ne pouvait qu'enfermer les esclaves dans leur différence, une différence qui a même bientôt été donnée comme étant non plus de l'ordre du socio-culturel, mais de l'ordre de la nature, et par là même indépassable: c'est l'avènement de l'idéologie raciste, qui a cheminé jusqu'à nos jours, et dont on ne connaît que trop les explosions périodiques.

Au contraire de ce type d'idéologie, celles de l'assimilation et de la négritude ont un point commun: elles correspondent toutes deux à la volonté de restituer au Noir du Nouveau Monde les moyens de sa dignité, soit par le progrès socio-économique, dans le cas de l'assimilation, soit par la désaliénation culturelle, dans le cas de la négritude.

C'est au XIXe siècle, avec la montée des idées libérales qui vont concourir à l'abolition de l'esclavage --à des dates toutefois variables selon les pays, les Anglais étant les premiers à la mettre en oeuvre-- que commence à se constituer l'idéologie de l'assimilation. Sans doute y a-t-il le précédent de la période révolutionnaire; mais le mouvement d'idées qui s'en dégage n'empêche pas le rétablissement de l'esclavage par Napoléon 1er. L'idéologie de l'assimilation s'affirme donc progressivement, au cours du XIXe siècle, dans une forme déjà très proche de celle qu'elle revêt actuellement. D'émergence plus tardive, l'idéologie de la négritude connaît en revanche des transformations plus marquées, et il convient d'en faire, au moins brièvement, l'historique.

Parmi les grands précurseurs de la négritude, on peut citer tout d'abord le médecin américain Dubois qui, dès 1909, organise la lutte pour le rétablissement des droits

civiques des Noirs, et devient l'un des chefs de file du mouvement "Niagara", célèbre pour son action contre la ségrégation. A travers cette action, Dubois va alors être amené à affirmer que la lutte doit se mener sur le plan culturel, avant de se mener sur le plan économique, et qu'il est nécessaire, pour les Noirs américains, de renouer avec leurs origines africaines.

L'anthropologue haïtien, Price-Mars, est un autre précurseur dont l'influence a même été considérable sur les intellectuels antillais, notamment grâce à des livres comme **Vocation de l'élite** (1919) et surtout **Ainsi parle l'oncle** (1928). S'élevant contre l'idéologie que véhicule la bourgeoisie mulâtre d'Haïti, fondamentalement européeniste --elle considère par exemple le Vaudou comme un culte barbare, empêchant le développement de l'île-- dénonçant ce qu'il appelle "la défroque de la civilisation occidentale" dont se pare cette bourgeoisie, Price-Mars prône lui aussi le retour à l'Afrique. Mais il s'attache également à montrer l'apport des cultures nègres à la civilisation mondiale, et en ce sens, s'il apparaît bien comme un père de la négritude, c'est plutôt selon Senghor que selon Césaire (cf. infra).

On peut enfin citer Marcus Garvey, plus connu, peut-être, en raison de la radicalité de ses positions et de la violence de sa contestation. Cette violence, qui préfigure un peu celle des Black Panthers, va d'ailleurs l'amener à comparaître plusieurs fois devant les tribunaux, et lui aliéner une partie de l'opinion publique noire américaine, singulièrement celle de la bourgeoisie ou d'intellectuels plus modérés comme Dubois. L'intérêt du cas de Garvey, pour notre présent propos, réside dans l'ambiguïté à laquelle vont prêter son action et ses idées. Garvey cherche à établir une vaste communauté regroupant les Noirs des deux Mondes et douée d'une autonomie économique; pour donner à cette communauté les moyens de s'affirmer, il juge utile de jouer aussi sur le registre culturel, en fondant une nouvelle Eglise au Dieu noir, où tous les Noirs, tant africains qu'américains, devraient pouvoir se retrouver. Mais dans son esprit, cette communauté autonome, forte d'elle-même et d'elle seule, doit être totalement fermée au monde des Blancs, dans une

différence irréductible. On comprend alors pourquoi Garvey ne tarde pas à être perçu comme un nouvel idéologue de la ségrégation, au point de recevoir l'appui du Ku Klux Klan qui voit là une action corroborant parfaitement la sienne. C'est contre ce genre d'ambiguïté que réagissent ceux qui ne voient dès lors de solution que dans l'assimilation.

C'est avec Damas (poète guyanais), Senghor et surtout Césaire qu'à la fin des années 1930, à Paris, se constitue réellement l'idéologie de la négritude. Elle prend corps à travers des oeuvres poétiques*, et le surréalisme en est le détonateur, celui qui fournit les "armes miraculeuses" (Césaire) contre l'aliénation.

"La reconnaissance du fait d'être noir et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture": telle est la définition que Césaire donne de la négritude. Si l'on s'en tient à son approche --la plus influente, sans doute, dans l'aire caraïbe-- il faut ajouter qu'outre le surréalisme, elle se nourrit aussi de la littérature ethnologique de l'époque. Est-ce à dire, comme le pense par exemple Bastide (1967), que Césaire est ainsi conduit à revendiquer la filiation à une Afrique plus mythique que réelle? Ou bien n'est-ce là au contraire, comme d'autres le croient, que le chemin conduisant à une revalorisation de la culture proprement antillaise? Quoi qu'il en soit, c'est la dignité du Noir antillais qui se trouve affirmée.

Dans un premier temps, la démarche de Césaire est également marquée par le marxisme. Il est inscrit au Parti Communiste --il le quittera en 1956-- et c'est surtout la bourgeoisie capitaliste qu'il met en cause, comme il apparaît encore dans son **Discours sur le colonialisme** (1955), même si ce pamphlet amorce un changement. En tout cas, dans les années 1940, la lutte des classes est pour lui un moyen important de la lutte pour la dignité du Noir Antillais. Ainsi s'explique le paradoxe apparent de son action en faveur de la "loi d'assimilation" qui, en

* Citons **Pigments**, de Léon Damas, publié en 1937, et surtout **Cahier d'un retour au pays natal**, d'Aimé Césaire, publié en 1939.

1946, donne le statut de "Départements d'Outre-Mer" aux Antilles, à la Guyane et à la Réunion, et dont il est alors le rapporteur devant l'Assemblée Nationale. Il est vrai que dès qu'il constatera le hiatus entre les aspirations de justice auxquelles la départementalisation était censée répondre, et la réalité des faits, il sera le premier à dénoncer cette loi, qui, au lieu de faire des Français à part entière, aura fait, selon sa formule, "des Français entièrement à part".

Il n'empêche que, même momentanée, cette concordance entre l'idéologie de la négritude et celle de l'assimilation est instructive quant à la complexité du problème que pose le rapport entre l'égalité et le droit à la différence. Si l'idéologie de la négritude correspond à la revendication d'une différence revalorisée, elle n'exclut pas pour autant des aspirations à l'égalité. Mais il est certain que les champions de l'égalité, ce sont d'abord les assimilationnistes, notamment parce qu'ils ont derrière eux une vieille tradition. Le problème est que l'idéologie assimilationniste repose sur une confusion, toujours tenace de nos jours, entre l'égal et le semblable, et par conséquent entre l'inégal et le différent, cette dernière confusion pouvant induire des situations de ségrégation ou d'apartheid qui viennent alors renforcer l'idée d'assimilation comme voie de libération.

L'idéologie de l'assimilation apparaît assez clairement dans son efficacité et ses implications, à travers le cas limite que constitue le processus de départementalisation. Nous restreindrons donc ici le champ géographique de la réflexion aux seuls "Départements français" de la Caraïbe.

Rappelons d'abord qu'au XIXe siècle l'idéologie de l'assimilation accompagne la montée de la bourgeoisie mulâtre qui, après l'émancipation de 1848, se focalise autour de l'exercice des professions libérales, ce qui implique l'obtention de diplômes universitaires et, partant, une appropriation de la culture française. Il s'agit là d'une assimilation voulue et revendiquée comme moyen de promotion sociale, et l'on peut y voir une trahison de l'origine africaine. On ne saurait cependant réduire toute la question de l'assimilation au seul phénomène d'aliéna-

tion culturelle qu'elle entraîne. L'exemple de la Martinique montre que le problème est plus complexe: contre la "caste" des Békés qui impose toujours sa domination, notamment parce qu'elle sait rester propriétaire de la majeure partie des terres et des capitaux de l'industrie sucrière, l'assimilation peut aussi être un moyen de lutte, non seulement pour la bourgeoisie mulâtre qui ainsi contourne la rigidité de la hiérarchie sociale, mais aussi pour les ouvriers agricoles et les petits cultivateurs satellites qui, par l'exode vers la ville -- lieu privilégié de l'assimilation, où se dilue la tradition, propre au monde rural*-- échappent à l'emprise de la plantation.

Mais dans la mesure où elle institutionnalise l'assimilation, la départementalisation modifie bientôt les données de la question. Grâce à une Assistance, sans doute conçue au départ comme une aide au développement, mais très largement déviée, à partir des années 1960, vers l'aide sociale aux personnes et à leurs conditions de vie quotidiennes, elle conduit les populations concernées à entrer de plain-pied dans la société de consommation et à en assimiler les valeurs. Son rôle est encore plus marquant au niveau de l'Éducation Nationale. Auparavant instrument de la bourgeoisie mulâtre et de sa reproduction, l'École désormais démocratisée acquiert un rendement maximal en tant qu'appareil idéologique d'État, c'est-à-dire moyen d'assurer une assimilation en fait modulée en fonction de l'appartenance sociale --c'est tout le problème de l'adaptation de l'enseignement aux seules couches sociales déjà assimilées, et du rejet parallèle au bas de l'échelle sociale de la majorité de la population scolarisée, par le biais des échecs et des retards scolaires.

* Contrairement à des pays comme le Brésil, les Antilles françaises, ni d'ailleurs la Guyane, n'ont jamais eu de villes assez importantes pour devenir des cadres propices à la reconstruction de "Nations" africaines. C'est la fonction de relais de la métropole qui s'y est imposée.

Bref, l'assimilation, en tant que moyen de promotion, tend à devenir un leurre, singulièrement depuis que le chômage augmente et que l'exode vers la France ne le résoud plus. Elle ne se caractérise dès lors plus guère que par son oeuvre de déculturation. Elle soulève donc une contestation qui va en croissant, et son idéologie motrice est rejetée au double nom du droit à la différence et du droit à l'égalité. Certains en reviennent alors à une idéologie de la négritude, mais nécessairement radicalisée par la lutte qu'elle doit mener contre le processus d'assimilation qui, s'il n'ose plus dire son nom, n'en demeure pas moins terriblement prégnant au niveau de l'ensemble de la population.

Les voies d'un dépassement

On vient de voir que l'opposition assimilation/négritude se renforce avec la départementalisation. Est-ce à dire qu'il en va de même de l'opposition européenité/africanité dans l'approche scientifique de la réalité créole? Tel n'est pas exactement le cas, d'une part, on le verra plus loin, parce que l'irruption, sur la scène des idées, de la recherche historique concernant la période de l'esclavage tend à déplacer la contradiction sur un autre terrain, d'autre part, parce qu'émergent actuellement des approches qui tentent précisément de dépasser cette contradiction. En fait, il ne s'agit pas d'approches à proprement parler nouvelles. On peut dire que R. Bastide, dès les années 1960, les a largement initiées, en mettant en relief le caractère créateur des cultures noires du Nouveau Monde, y compris dans le cas des syncrétismes où Herskovits ne voulait voir que la réinterprétation de l'Afrique.

Dans **Les Amériques Noires** (1967), Bastide fait le point sur la question. Reprenant l'idée d'un continuum, fonction du processus de syncrétisation, mis en avant par Herskovits, il le fait varier des cultures quasi africaines — comme dans le cas des Marrons du Surinam, réorganisés

selon les grandes lignes de la culture Fanti-Ashanti-- jusqu'aux cultures qu'il désigne comme "nègres", c'est-à-dire essentiellement nouvelles. Il insiste par ailleurs sur le fait que chaque cas est particulier et doit être étudié en lui-même. Mais son apport le plus intéressant réside peut-être dans son analyse du principe de la "coupure", principe selon lequel, montre-t-il, dans une même société peuvent très bien coexister deux types de civilisation (africaine et nègre, ou nègre et européenne), induisant pour une même personne deux appartenances culturelles vécues sans contradiction. Ainsi, tel Brésilien qui, à travers le Candomblé, participe à une culture africaine, pourra très bien, dans la vie quotidienne, participer à une culture "nègre".

Toutefois, si la question est claire dans un pays comme le Brésil où, de nos jours encore, on voit parfaitement bien cette juxtaposition et par là même les lieux où transparaît l'africanité, il n'en va pas de même pour les Antilles ou la Guyane françaises, où l'africanité ne peut être cherchée que par-delà des apparences souvent inverses, de sorte que le concept de "réinterprétation" selon Herskovits y est indéniablement le plus tentant. Mais cette démarche pose un problème dès l'instant où elle n'est qu'une lecture possible, c'est-à-dire lorsqu'elle est appliquée à des phénomènes qui peuvent aussi bien faire l'objet d'une lecture en termes d'européanité, sans qu'il soit permis d'affirmer scientifiquement que l'une des deux lectures est plus fondée que l'autre.

L'exemple de la langue créole offre une bonne illustration de ce problème. Pendant longtemps, le créole a été donné et reçu comme un patois de français. Aujourd'hui encore, dans leur majorité, les créolophones sont convaincus que leur langue n'est que du français "déformé", "mal parlé", avec tout ce que cette croyance implique d'infériorisation intériorisée. Sans doute, depuis un certain temps, des chercheurs se penchent-ils sur le problème de la genèse du créole --le singulier désigne ici un processus constitutif, car il y a plusieurs sortes de créoles attestés. Mais jusqu'alors, aucune théorie n'a été capable de faire l'unanimité. Dans la Caraïbe française, outre la théorie longtemps dominante du créole comme

patois de français (lecture européeniste), émerge aujourd'hui une théorie inverse (lecture africaniste) qui définit le créole comme une langue de structure africaine, où le français n'intervient que comme simple habillage. Pour séduisante que soit a priori cette seconde théorie --de l'ordre de la "réinterprétation" selon Herskovits-- elle ne paraît guère plus fondée que la précédente, l'une et l'autre ne correspondant en fait qu'à des choix idéologiques.

C'est tout au moins ce qu'il ressort des derniers travaux du GEREC (Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créolophone, Université de Fort-de-France), où des anthropologues et linguistes antillais ont entrepris une recherche systématique sur l'histoire du créole antillais, telle qu'elle est attestée par les archives, selon la méthode employée par Chaudenson dans son étude du créole à la Réunion. Ils montrent tout d'abord que, d'après des textes émanant de chroniqueurs de l'époque, il semble que les créoles de Martinique et des Guadeloupe soient constitués dans leurs structures fondamentales dès 1670, c'est-à-dire à une date où les Européens étaient plus nombreux que les Africains --le renversement de majorité s'opérant au cours des années 1670-1680. Dans cette première forme, le créole serait donc largement nourri de la rencontre des divers français régionaux que parlaient alors les colons, le français normalisé que l'on connaît aujourd'hui n'existant pas encore au XVIIe siècle. Ces chercheurs en reviendraient-ils, pour autant, à la classique lecture européeniste du créole? Justement non, et c'est tout l'intérêt de leur démarche: ce que leurs travaux mettent en relief, c'est le fait que la situation d'esclavage joue comme creuset socio-linguistique. Le créole apparaît alors comme une langue vivante, qui ne cesse d'évoluer selon une dynamique perpétuellement en action.

C'est également en termes de creuset que j'ai personnellement défini la situation d'esclavage dans mes travaux sur la Guyane (cf. **La question créole**), pour montrer que, placés dans la double impossibilité de conserver pleinement une mémoire collective africaine, faute d'un support vécu suffisant, comme d'assimiler les valeurs des Blancs par trop liées à leur fonction de maîtres, les

esclaves créoles (nés en exil) ne peuvent que créer une culture nouvelle, repensant modèles africains et européens dans une dialectique du choix et de la contrainte, culture dont l'originalité apparaît clairement aux lendemains de l'émancipation.

L'intérêt des concepts de creuset, dynamique, dialectique, culture nouvelle..., qui, seuls, permettent de dépasser la contradiction européenité/africanité, n'empêche pas que l'on puisse utilement s'interroger sur la part africaine de tel ou tel trait culturel, mais à condition de ne pas tomber dans le piège d'une lecture exclusivement africaniste ou exclusivement européeniste, l'une et l'autre s'avérant, dans leur principe d'exclusion, plus mutilantes qu'éclairantes. En revanche, dans une perspective nouvelle, tendant à mettre en lumière l'aspect créateur de la culture créole par-delà la part respective de l'origine africaine et de l'influence européenne, s'ouvre tout un champ de recherches dont les résultats pourraient cesser d'alimenter la polémique pour se faire constructifs. Il s'en dessine d'ailleurs en ce sens, à propos de la magie qui est peut-être le domaine qui s'y prête le mieux dans la mesure où son syncrétisme est essentiellement de type cumulatif --juxtaposition des pratiques d'origine africaine et européenne, progressivement adaptées au milieu, c'est-à-dire créolisées.

Si l'on observe actuellement, dans le champ scientifique, des tentatives de dépassement de la contradiction européenité/africanité, ces tentatives n'ont pas d'équivalent immédiat au niveau des grandes idéologies motrices. L'opposition assimilation/négritude s'articule trop étroitement aux stratégies politiques et aux contraintes socio-économiques nées de la départementalisation, pour cesser d'être significative. Le problème de la connaissance de la réalité fondant l'identité est alors bousculé par l'urgence de la construction de cette identité, trop longtemps ajournée par le processus d'assimilation --qui se voulait porteur d'identité, mais française, et dont l'échec, sur ce plan, est de plus en plus largement perçu, notamment en situation de migration où le renvoi permanent au phénotype fait obstacle à l'intégration. La question n'est donc plus de savoir qui l'on est, mais comment constituer un sujet collectif.

Sans doute, tous ne se posent-ils pas cette question: beaucoup continuent à croire à la départementalisation. Mais d'autres n'y voient plus qu'une nouvelle forme de domination coloniale, et pour ceux-là, la lutte passe désormais par une négritude radicalisée, rejetant complètement tout ce qui pourrait relever de l'euroanéité. Dans une telle optique, il n'y a plus de dialectique possible: il s'agit de constituer le colonisateur en étranger absolu. Le moteur devient donc l'exclusion. Et en ce sens, on a là l'inversion de l'idéologie de l'assimilation qui, à son heure triomphante, tentait d'extirper l'africanité.

Si cette démarche implique une resaisie de la culture créole en termes de pure africanité, ou au moins d'essence africaine --comme dans le cas du créole, vu comme langue de structure africaine, avec un simple habillage français-- la lutte peut aussi être menée sur un autre terrain que celui de la culture. Tel est le cas à la Martinique, où l'histoire de l'esclavage est au coeur des débats.

S'insurgeant contre l'histoire officielle, imposée par le colonisateur, qui pendant longtemps a désigné le mouvement abolitionniste européen, et singulièrement l'action de Schoelcher, comme cause essentielle de l'émancipation, certains vont insister sur la résistance des esclaves, une résistance non plus seulement culturelle, mais totale. En mettant l'accent sur les révoltes répétées des esclaves au cours des premières décennies du XIXe siècle et sur les grandes émeutes du 22 mai 1848 qui ont précipité la mise en application de la loi abolissant l'esclavage, il devient alors possible d'ériger le groupe des esclaves en acteur principal de l'émancipation, expulsant du même coup --ou au moins le rejetant au second plan-- le personnage encombrant de Schoelcher, ce "libérateur" en qui le colonisateur trouvait trop aisément le rédempteur susceptible de le laver du péché d'esclavagisme. On tend aussi à valoriser les mouvements de marronnage, de sorte à faire du Nègre marron (esclave fugitif) non plus le "bandit" stigmatisé par les Blancs, mais un héros auquel on pourra s'identifier.

C'est donc la réhabilitation de l'esclave qui est ainsi visée, à partir d'une autre lecture de l'histoire d'où l'on

peut dès lors faire surgir les fondements de "la Nation martiniquaise". On notera toutefois la place de l'héroïsme dans cette démarche: qu'il s'agisse du héros collectif que constituent les esclaves en lutte, ou des héros individuels comme les Nègres marrons, cette place est particulièrement importante. Et à certains égards, on peut se demander si cette importance n'est pas aussi le signe de la persistance de l'intériorisation de la situation d'esclavage comme une sorte de faute originelle, que, seule, la production de héros pourrait alors racheter...

Si l'on comprend bien la logique d'une démarche qui tend à replacer le problème de l'identité dans un contexte colonial "classique" (expérimenté ailleurs), par l'expulsion de l'autre, constitué en ennemi extérieur, reste le problème de sa viabilité. A moins que de pouvoir prouver que la culture créole se caractérise par une africanité essentielle d'une part, que le rôle du colonisateur se réduit à celui d'opresseur étranger d'autre part, cette viabilité n'est pas évidente. Car si, à l'inverse, on peut montrer que la culture créole est d'abord une création, sans doute élaborée sur fond d'apport africain, mais en étant inscrite dans le creuset fondateur de l'esclavage et par conséquent médiatisée par le rapport au Blanc et à sa culture, alors l'expulsion de l'autre ne peut plus être que refoulement --stricte inversion de celui que provoquait le rejet de l'africanité dans la démarche assimilationniste-- et expose donc au risque du retour du refoulé.

Reste à savoir si la constitution du sujet collectif passe obligatoirement par la lutte contre l'autre expulsé, ou si une autre voie est envisageable, telle celle que pourrait ouvrir le dépassement de la contradiction européenne/africanité par l'affirmation de la créolité, c'est-à-dire d'une dualité assumée à travers une dialectique créatrice. Encore faudrait-il, pour ce faire, arriver à penser l'avenir dans d'autres termes que ceux dictés par les contraintes actuelles.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- . R. Bastide, **Les Amériques noires**, Payot, 1967, Paris.
- . A. Césaire, **Cahiers d'un retour au pays natal**, réédition, Présence africaine, 1975, Paris.
- . A. Césaire, **Discours sur le colonialisme**, réédition, Présence africaine, 1973, Paris.
- . F. Frazier, **The Negro Family in the United States**, University of Chicago Press, 1939, Chicago.
- . G.E.R.E.C., **Espace créole**, revue publiée par le Centre Universitaire Antilles-Guyane, n°1 paru en 1976.
- . M.-J. Herskovits, **The myth of the negro past**, New York, Edition française sous le titre **L'héritage du Noir**, Présence africaine, 1966, Paris.
- . R.-P. Labat, **Nouveau voyage aux isles de l'Amérique**, 1742, Réédition Saint-Joseph (Martinique), Courtinard, 4 tomes, 1979.
- . J. Price-Mars, **Ainsi parla l'oncle**, Bibliothèque haïtienne, Port-au-Prince, 1928.