

OKARO-KOJWANG, K. M.

1969 'Origins and Establishment of the Kavirondo Taxpayers' Welfare Association', in B. G. MCINTOSH, ed., *Ngano. Nairobi Historical Studies I* (Nairobi: East African Publishing House): 111-128.

OLOO ARINGO, P. C.

1969 *History of Settlement: The Example of Luo Clans of Alego (1500-1918)* (Nairobi: University of Nairobi, B. A. dissertation), mimeo.

PARKIN, D.

1978 *The Cultural Definition of Political Response: Lineal Destiny among the Luo* (London: Academic Press).

SOUTHALL, A.

1952 *Lineage Formation among the Luo* (London: Oxford University Press).

VANSINA, J.

1965 *Oral Tradition* (London: Routledge & Kegan Paul).

1985 *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press).

WHISSON, M.

1964 *Change and Challenge: A Study of the Social and Economic Changes among the Kenya Luo* (Nairobi: Christian Council of Kenya).

In: Cah. Et. Afric., n° 107-108, 1987 P. 4  
Vol. 27

Casimir F1

Marie-José Jolivet

## La construction d'une mémoire historique à la Martinique :

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire du schoelchérisme au marronnisme

N° : 25649 ex. 1 98

Cote : B M 7-11-88

Bien qu'axé sur l'exemple de la Martinique, cet article s'inscrit dans une perspective comparative, faisant référence aux trois autres pays de la Caraïbe — Guadeloupe, Guyane et Haïti — durablement colonisés par la France.

Parmi ces quatre pays, c'est évidemment Haïti qui se distingue des autres au premier chef, puisque cette partie occidentale de l'ancienne île de Saint-Domingue est indépendante depuis près de deux siècles, alors que la Guadeloupe, la Guyane et la Martinique, longtemps considérées comme de « vieilles possessions françaises », sont devenues, en vertu de la « loi d'assimilation » de 1946, des Départements d'outre-mer (DOM), ou parfois « Départements français d'Amérique »<sup>1</sup>.

La Martinique possède cependant une particularité non négligeable, du point de vue qui nous intéresse ici : celle de n'avoir pas vécu pleinement les contrecoups de la Révolution française. Occupée par les Anglais de 1794 à 1802, elle fut en effet soustraite à la première abolition de l'esclavage qui, durant la même période, introduisit des modifications sensibles dans le paysage socio-politique des autres colonies françaises de la Caraïbe : en Guyane, l'économie de plantation, encore balbutiante, perdit toute possibilité de se renforcer réellement ; en Guadeloupe, les planteurs blancs virent leur positions s'affaiblir considérablement, et ne purent jamais retrouver leur hégémonie antérieure ; à Saint-Domingue, débuta alors une lutte au terme de laquelle fut proclamée l'indépendance (1803)...

De plus, en Guadeloupe et surtout à Saint-Domingue, la période révolutionnaire révéla des hommes qui allaient devenir de grands noms de l'histoire de la Caraïbe. Toussaint Louverture est l'un des plus connus. Premier artisan de l'indépendance haïtienne, il ne put en voir l'avènement — il mourut en France, au fort de Joux dans le Jura, où Napoléon l'avait

fait enfermer, huit mois avant la proclamation de l'indépendance de son pays —, mais il sut en réunir les conditions, en organisant une véritable armée formée d'esclaves rebelles, ceux qu'on appelait les « nègres marrons » parce qu'ils s'enfuyaient des plantations dont ils refusaient le régime esclavagiste pour aller vivre dans les bois et le brouillard des mornes<sup>2</sup>. L'écrivain haïtien René Depestre (1980 : 171) écrit à propos de Toussaint Louverture : « La lutte armée trouva sa valeur et son efficacité avec l'entrée en scène d'un nègre génial qui ouvrit au vieux marronnage des perspectives tactiques et stratégiques irréversibles ».

Mais ce ne fut pas seulement un chef militaire. Son principal titre de gloire, nous explique encore Depestre (*ibid.* : 172) est d'avoir su arracher l'abolition locale de l'esclavage au commissaire de la République dès le mois d'août 1793, puis d'avoir exigé, pour le ralliement définitif de ses troupes aux forces républicaines, que cette abolition soit ratifiée par la Convention ; ainsi peut-il apparaître comme l'initiateur de la première abolition de l'esclavage dans les colonies françaises : « Le 4 février 1794, la Convention vota dans l'enthousiasme l'abolition de l'esclavage. A Saint-Domingue comme en France, on sait que cette victoire historique est l'œuvre de Toussaint Louverture » (*ibid.*).

En Guadeloupe, ce fut en 1802, lorsque commença à se propager la nouvelle d'un rétablissement imminent de l'esclavage, que Delgrès prit la dimension d'un héros. Chef militaire lui aussi — il était commandant de bataillon en 1799 —, Delgrès ne parla jamais d'indépendance. Mais au plus fort de sa lutte contre Richepance — le chef de l'expédition militaire envoyée par Bonaparte pour soumettre l'île au nouveau pouvoir qu'il incarnait —, il exigea que son ralliement au Consulat fasse l'objet d'un véritable traité, rendant notamment impossible tout retour de l'esclavage. Lorsqu'il comprit qu'il avait perdu la partie, il préféra faire sauter l'habitation où il s'était réfugié avec ses troupes, plutôt que de capituler. Sa popularité s'est maintenue jusqu'à nos jours, à partir de deux phrases restées célèbres : « Préférons la mort à l'esclavage », aurait-il déclaré à ses troupes en apprenant les arrestations opérées par Richepance<sup>3</sup>. « Vivre libre ou mourir », aurait-il encore écrit<sup>4</sup>, selon le cri de ralliement de ses soldats.

Durant la même période, de la Révolution à l'Empire, la Martinique et la Guyane n'ont pas vu naître de semblables héros, susceptibles de passer à la postérité. Trop faiblement peuplée, la Guyane ne disposait pas de concentrations humaines suffisantes pour favoriser ce type d'émergence. Au reste, en eût-elle disposé que selon toute vraisemblance elle eût plutôt connu, à l'instar du Surinam voisin, les grands mouvements de

2. Mot créole employé aux Antilles pour désigner les collines et les petites montagnes.

3. D'après A. Lacour, historien guadeloupéen du XIX<sup>e</sup> siècle, cité par J. ADÉLAÏDE-MERLANDE (1986 : 130).

4. Toujours d'après Lacour, cité par J. ADÉLAÏDE-MERLANDE (1986 : 139).

marronnage — avec reconstitution de « tribus » indépendantes<sup>5</sup> — auxquels l'immensité des « grands-bois » formant l'arrière-pays pouvait inciter.

Quant à la Martinique, elle fut sans doute privée, par l'efficacité du maintien de l'ordre sous l'occupation anglaise, de toute occasion de voir se développer une révolte révélatrice de fortes personnalités<sup>6</sup>. Ce n'était là, toutefois, que simple conjoncture. Pas plus qu'une autre, cette île ne pouvait être durablement à l'abri des révoltes d'esclaves : son histoire en fut jalonnée. Mais celle du 22 mai 1848 a en quelque sorte « surclassé » les autres, en s'imposant, récemment, au rang des souvenirs à commémorer. Elle seule, en effet, pouvait avoir la charge symbolique d'un Delgrès ou d'un Toussaint Louverture : il s'agissait toujours de lutte pour « vivre libre ». Encore fallait-il que le symbole prenne place face au mythe de Schœlcher.

\*

Comme on a pu déjà l'entrevoir, plutôt que sur l'histoire proprement dite — telle celle de l'historien pratiquant la critique des sources — mon interrogation porte surtout sur les représentations dont le passé peut faire l'objet. C'est d'ailleurs dans cet esprit que j'entreprends d'analyser le « schœlchérisme » qui devra donc, ici, être compris au sens large de système de représentations.

Les représentations du passé se sont modifiées au fil des temps. Toujours étroitement liées, par nature<sup>7</sup>, à la question de l'identité, elles

5. Tels les Djuka et les Saramaka qui obtinrent leur indépendance vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, et que M. J. HERSKOVITS (1966) prend notamment comme exemples de groupes de Noirs du Nouveau Monde particulièrement marqués par la persistance d'« africanismes », fanti-ashanti en l'occurrence ; tels encore les Boni qui, dans les années 1770, demandèrent aux autorités françaises de les accueillir sur la rive droite du Maroni — car ils étaient chassés du Surinam par les deux précédents groupes alliés pour l'occasion aux troupes du gouverneur de Paramaribo — et dont le géographe J. M. HURVAULT (1961) a également montré tous les « africanismes ». Mais comme le souligne R. BASTIDE (1967), ces « tribus » ne correspondaient pas à la simple reconstitution d'ethnies africaines : elles impliquaient des syncrétismes et des adaptations...
6. Il faut signaler, à ce propos, que s'il s'est illustré en Guadeloupe au point d'y mettre en jeu sa vie, et si, en conséquence, c'est dans cette île qu'il est devenu célèbre, Delgrès est né en Martinique. On sait peu de chose sur son passé. Peut-être s'est-il engagé, nous dit J. ADÉLAÏDE-MERLANDE (1986 : 9), dans les troupes levées à la Martinique en 1793-1794, en vue de défendre l'île contre les Anglais. « On le retrouve en Guadeloupe en 1795, mais venant de France avec le bataillon des Antilles », ajoute l'historien qui explique encore que, fait prisonnier par les Anglais en 1796, envoyé en Angleterre, puis libéré en 1797, Delgrès revient en Guadeloupe en 1799 (*ibid.* : 10).
7. Étant entendu qu'il s'agit là d'une manière très « française » de lier l'identité à l'histoire, par une relation de nécessité, manière indéniablement moins usitée aux États-Unis, mais qui, curieusement, fait retour sous la plume de M. J. HERSKOVITS (1966 : 212) lorsqu'il écrit, précisément à propos des Noirs du Nouveau Monde : « Un peuple sans passé est un peuple que rien n'ancre dans le présent ».

le sont *a fortiori* aujourd'hui dans les trois DOM de la Caraïbe où les populations sont confrontées au besoin d'une véritable reconstruction identitaire. Longtemps fascinées par un processus d'intégration que — exception faite du groupe « Légitime défense » en 1932-1933 et de sa vigoureuse dénonciation de l'assimilation coloniale — nul n'a vraiment songé à dénoncer avant les années 1950, tant il semblait porteur de justice et de progrès, ces populations prennent en effet de plus en plus largement la mesure du leurre auquel s'est finalement réduite l'idée d'assimilation ainsi « chargée ». Alors vient le temps des répliques...

À cet égard, l'exemple qu'offre la Martinique est très démonstratif : la diversité du rapport que les gens peuvent établir avec Schœlcher et le 22 mai d'une part, la difficulté qu'il peut y avoir à faire coïncider la nouvelle « mémoire historique » autoconstruite avec la mémoire collective façonnée par une longue histoire où domination et résistance s'enchevêtrent d'autre part, font clairement apparaître les embûches et les enjeux de la construction identitaire dans ces régions.

On examinera donc la construction et la portée de l'histoire « officielle » organisée autour de Schœlcher, puis les voies d'une « mémoire historique », conçue comme nécessaire à la réappropriation de l'identité, avant d'aborder le problème du rapport entre cette « mémoire historique » et la mémoire collective.

### Schœlcher et l'histoire officielle

Personnalité de premier plan dans l'histoire de la France, de la monarchie de Juillet à la Troisième République, Victor Schœlcher<sup>8</sup> (1804-1893) est avant tout connu pour sa lutte contre l'esclavage et son rôle décisif au moment de l'abolition. Son combat pour le rétablissement de la république, sous Napoléon III, qui lui valut vingt ans d'exil, puis son action aux côtés de Jules Ferry en faveur de l'école laïque et de la démocratisation de l'enseignement, sa prise de position, enfin, contre la peine de mort, largement en avance sur son temps : autant d'éléments qui, ajoutés aux précédents, lui ont valu de devenir une grande figure du mouvement progressiste...

C'est dans l'Amérique des plantations, en Louisiane qu'il visita dès 1829, et à la Martinique où il se rendit quelques années plus tard, que Schœlcher trouva la raison de sa première et principale indignation : l'esclavage. Affichant ses idées républicaines, il défendait avec force les

8. Il n'est évidemment pas question de retracer ici la vie et l'œuvre de Schœlcher, d'ailleurs assez bien connues ; les textes choisis par E. Tersen (SCHŒLCHER 1948) constituent une bonne entrée en matière. Empruntés à diverses sources, directes (*ibid.*) et indirectes (CHAULEAU 1973 ; ÉLISABETH 1983 ; BRUHAT 1975a, 1975b), les éléments qui suivent ne prétendent qu'à une approche succincte, et par là même approximative, dont le seul but est d'introduire le problème du « schœlchérisme ».

principes pour lui vitaux de liberté et d'égalité que bafouait l'esclavage : « La liberté d'un homme est une parcelle de la liberté universelle, vous ne pouvez toucher à l'une sans compromettre l'autre tout à la fois », écrivit-il notamment (in Chauleau 1973 : 254).

D'abord membre de la vieille Société des amis des Noirs, créée sous la Révolution, Schœlcher prit bientôt des positions plus radicales — très vite, il s'était déclaré en faveur de l'abolition immédiate — dans le cadre du Comité pour la libération des Noirs en 1832, puis de la Société pour l'abolition de l'esclavage fondée en 1834.

Au lendemain de la révolution de février 1848, au moment où François Arago<sup>9</sup>, quoique partisan déclaré de l'abolition, hésitait encore quant aux modalités précises de cette mesure d'importance, Schœlcher sut par sa conviction emporter la décision qui allait donner lieu au décret préparatoire du 4 mars proclamant le principe de l'abolition immédiate, puis au décret du 27 avril proclamant l'abolition définitive.

Tels sont les faits, peu contestés en eux-mêmes<sup>10</sup>, mais qui n'en occasionnent pas moins des lectures très diverses, selon l'esprit avec lequel on considère l'ensemble des événements qui ont constitué l'abolition, et notamment ceux qui, sur le terrain, ont suivi les décrets établis à Paris, pour en accélérer ou provoquer — question de lecture, justement — la mise en application.

Cependant, Schœlcher étant un homme politique, sa popularité aux Antilles put se mesurer dès les élections de 1848, où Martiniquais et Guadeloupéens à l'unisson voulurent en faire l'un des trois députés que chaque île devait envoyer à l'Assemblée constituante ; il opta alors pour la Martinique. Mais l'année suivante, aux élections législatives, les Martiniquais lui préférèrent un homme du pays, Bissette, célèbre pour avoir lutté, dès la Restauration, en faveur de l'égalité des droits pour les « hommes de couleur libres » dont il faisait partie, et pour avoir ensuite rallié les thèses abolitionnistes. À l'approche des élections de 1849, Bissette fit alliance avec les planteurs blancs — ce qui le fit par la suite désigner comme traître à la cause des esclaves libérés — et supplanta Schœlcher, qui fut néanmoins réélu par les Guadeloupéens. Exilé pendant toute la durée du Second Empire, Schœlcher redevint député de la Martinique<sup>11</sup> après la chute de Napoléon III...

9. Alors ministre de la Marine et des Colonies dans le cadre du Gouvernement provisoire qui venait de proclamer la Deuxième République. Connu en France pour ses travaux de physique et d'astronomie, ainsi que pour son rôle politique en 1830 et 1848, François Arago (1786-1853) l'est surtout, aux Antilles et en Guyane, pour être l'un des signataires du décret abolissant l'esclavage. C'est là ce qui lui vaut d'avoir une rue portant son nom, tant à Fort-de-France qu'à Pointe-à-Pitre ou à Cayenne.

10. Au moins par les gens qui s'intéressent d'assez près à la question. En revanche, parmi ceux qui s'en tiennent aux échos des débats actuels, on peut rencontrer des cas de complète remise en cause : j'en donnerai un exemple ultérieurement.

11. Il avait été désigné aussi par la Guyane, et avait opté, cette fois encore, pour la Martinique.

C'est sous la Troisième République que commença à prendre forme le schœlchérisme en tant que système de représentations. Lié à la popularité de l'abolitionniste, le phénomène fut le produit d'un glissement, auquel Schœlcher lui-même — bien que ce fût de son vivant — demeura sans doute étranger, et que l'on ne saurait comprendre dans toutes ses dimensions sans avoir très présentes à l'esprit les lignes de force de l'époque, et leurs conséquences en matière de politique coloniale<sup>12</sup>. Les débuts de la Troisième République sont en effet caractérisés par deux grands mouvements qui, aujourd'hui, peuvent sembler d'esprit contraire sur certains points, mais qui étaient alors parfaitement compatibles : l'impérialisme et le réformisme — celui que les radicaux désignaient toutefois comme « opportuniste », et qui de fait se distinguait du réformisme radical, dit « intransigeant ».

Un homme incarna l'un et l'autre à la fois : Jules Ferry. La politique d'expansion qui conduisit à la constitution du second empire colonial français se mit en place dès les années 1870 sous son impulsion. Il pensait notamment que « La politique coloniale est une manifestation internationale des lois éternelles de la concurrence » (Bruhat 1975b : 710), et que « Les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures », et aussi « le devoir de civiliser les races inférieures » (Bruhat 1975a : 705).

Ce fut dans la doctrine assimilationniste, sans doute au début essentiellement administrative mais qui n'en contenait pas moins les germes d'une assimilation culturelle des colonisés, comme le montrent — par delà leur racisme évident — les propos qui viennent d'être cités, que Jules Ferry trouva la cohérence des deux éléments apparemment peu harmoniques de la politique qu'il mit en œuvre entre 1879 et 1885 : l'expansion coloniale d'une part, et de l'autre la démocratisation de l'enseignement primaire — y compris dans les colonies — qui devint gratuit, obligatoire et laïc<sup>13</sup>. On sait que Victor Schœlcher appuya Jules Ferry dans sa lutte pour la laïcité, et plus particulièrement pour l'application aux colonies des mesures favorisant l'extension de l'enseignement primaire. Conformément à l'esprit de l'époque, il ne pouvait concevoir la possibilité d'effacer les séquelles de l'esclavage et de réduire un peu les inégalités de cette société à la hiérarchie jusqu'alors si rigide qu'à travers une assimilation en profondeur, que seule la fréquentation généralisée de l'école française était, à ses yeux, en mesure d'assurer.

Par ailleurs, les tenants de l'école confessionnelle se recrutaient parmi les conservateurs, royalistes ou bonapartistes. Mais, très logiquement, c'étaient aussi ceux-là qui, dans les anciennes colonies, telle la Martinique, tout particulièrement, refusaient l'assimilation : ils en craignaient évi-

demment les effets de délitescence sur les barrières sociales qui garantissaient la reproduction de leur position dominante. Ils étaient donc amenés à revendiquer la reconnaissance des spécificités locales, étant entendu que les structures sociales propres au système de la plantation qu'ils dominaient étaient pour eux la « spécificité » essentielle à maintenir. Assimilationnisme progressiste ou autonomisme conservateur : telle était donc l'alternative à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

À certains égards, on peut donc dire qu'à la Martinique le schœlchérisme, dans ses prémices, fut l'expression de la lutte du pouvoir central réformiste<sup>14</sup> contre le lobby « béké<sup>15</sup> » conservateur. Et de ce point de vue, il était alors parfaitement conforme au sens de la lutte de Schœlcher. Il s'agissait en effet d'organiser l'adhésion des populations aux valeurs républicaines, vis-à-vis desquelles les planteurs tentaient au contraire d'entretenir la méfiance ou, mieux encore, l'ignorance, l'école publique étant, dans un tel contexte, un enjeu de premier plan.

Mais le passage de l'expression d'une lutte somme toute marquée par son humanité à un simple moyen de conditionnement allait ensuite s'opérer : le véritable schœlchérisme qui, s'il n'avait plus grand-chose à voir avec Schœlcher, avait devant lui un immense avenir, était en train de naître. Il utilisait la popularité de Schœlcher, liée, on l'a dit, à son action abolitionniste dont le souvenir s'était inscrit dans la mémoire collective, pour en faire l'instrument d'un nouveau credo : celui de la grande et généreuse Mère-Patrie. On ne peut plus alors parler du schœlchérisme sans s'interroger sur ses promoteurs. Qui avait intérêt à transformer la popularité de Schœlcher en mythe, à faire du juste hommage qui lui était rendu un culte ? S'agissait-il exclusivement des « progressistes » français qui dominaient alors la scène métropolitaine ?

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il est vrai, le terme de « progressiste » faisait avant tout référence à l'idée républicaine, par opposition à l'idée monarchique encore très présente : le contenu social que l'on affecte aujourd'hui au concept de « progressisme » — mais c'est là un néologisme qui n'apparut qu'au XX<sup>e</sup> siècle, entre les deux guerres — ne teintait guère le réformisme de cette époque. D'ailleurs, les « progressistes » n'étaient jamais que les anciens « opportunistes »<sup>16</sup> ; toutefois, les radicaux, malgré des divergences suffisamment importantes pour provoquer la chute de Jules Ferry en 1885, restaient forcément pris dans le bloc républicain, face au danger que constituait la tentation monarchique, directe ou déguisée comme elle le fut dans la démarche du général Boulanger qu'ils avaient un moment pris pour l'un des leurs.

14. Qu'il soit « opportuniste », avec J. Ferry, ou « intransigeant », à la manière des radicaux.

15. Longtemps teinté d'une nuance péjorative, ce mot, qui désigne le groupe des Blancs créoles à la Martinique, est aujourd'hui d'un emploi banalisé.

16. Il faut cependant noter que ce fut sous Jules Ferry que fut instaurée la liberté syndicale (loi de 1884). Au demeurant, la réforme de l'enseignement passait alors pour être la meilleure manière de résoudre la question sociale.

12. Là encore, les éléments qui suivent — empruntés, notamment, aux articles de J. BRUHAT (1975a, 1975b) — ne constituent qu'une présentation sommaire, uniquement destinée à éclairer le propos spécifique.

13. Lois de 1881 et 1882.

En réalité, « progressistes » ou radicaux, les « républicains » en tant qu'assimilationnistes avaient tout pour séduire, à la Martinique, la classe montante issue de l'ancien groupe des « gens de couleur libres ». N'était-ce pas pour l'assimilation, en tant qu'accès à l'égalité des droits avec les Blancs, qu'ils n'avaient cessé de lutter depuis la Restauration ? N'était-ce pas pour « l'assimilation totale », dont les décrets de 1848 relatifs à l'abolition de l'esclavage n'avaient fait que poser le principe, qu'ils avaient ensuite continué à se battre ? N'était-ce pas, enfin, par l'assimilation, en tant que mode d'appropriation de la culture française, qu'ils étaient parvenus à construire leur stratégie d'ascension sociale, contournant ainsi l'obstacle que dressaient obstinément devant eux les colons blancs restés propriétaires de la quasi-totalité des terres cultivables dans de bonnes conditions, et par là même seuls maîtres du système de la plantation ?

Car il y avait, à la Martinique, et d'ailleurs aussi dans les deux autres colonies d'Amérique, une bourgeoisie « de couleur »<sup>17</sup>, qui investissait de plus en plus largement le secteur des professions libérales et des emplois administratifs, ainsi que des domaines comme l'enseignement où, justement, maîtriser la culture française, diplômés à l'appui, était à la fois nécessaire et suffisant. Cette classe tendait désormais à occuper également la scène politique, en particulier à la Martinique où : « Les métis ou mulâtres sont aujourd'hui la classe dirigeante », écrivait le vice-recteur Garaud à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (in Chauleau 1973 : 267).

Profondément républicaine, pour les raisons qu'on a vues, la bourgeoisie « de couleur » retrouvait aussi les clivages propres à la métropole, entre « opportunistes » ou « progressistes » et radicaux. Ainsi, après une période d'entente, alors qu'à Paris Clémenceau faisait tomber Ferry, les deux députés qu'elle envoyait au Parlement<sup>18</sup> laissaient éclater leurs dissensions. Élu du nord de l'île et notamment de Saint-Pierre, Hurard, le modéré, recrutait ses électeurs dans la petite bourgeoisie « de couleur », tandis que le radical Deproge, élu du sud et de Fort-de-France, recrutait les siens parmi la nouvelle couche supérieure de cette même bourgeoisie. Mais l'un et l'autre, de toute façon, concouraient à l'enracinement local de l'idée républicaine et de l'appartenance à la République française, dont la bourgeoisie considérée était précisément le produit.

Finalement, le schœlchérisme, en tant que système de représentations,

17. C'est le mot par lequel se désigne le plus souvent le groupe social considéré, mais on rencontre aussi l'expression « bourgeoisie mulâtre ». Sans vouloir aborder un domaine un peu éloigné de mon présent propos, je rappellerai néanmoins toute l'importance du phénotype dans la hiérarchie sociale antillaise.
18. Sur la question des élus martiniquais, cf. TERRÉE (1980 : 334 sq.). Signalons simplement que l'absentéisme des milieux populaires resta tel, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que les élus furent alors nécessairement ceux de la bourgeoisie, voire même de la seule bourgeoisie « de couleur », à laquelle les Blancs créoles abandonnèrent le pouvoir politique tant qu'ils crurent à une possible restauration.

n'a fait qu'exprimer cette situation, en lui donnant toutefois les « nobles » fondements que permettait une certaine utilisation de l'œuvre politique de Schœlcher et de sa popularité. En d'autres termes, l'histoire de la Martinique au moment de l'abolition, dans cette version « officielle » qui prit corps sous la Troisième République et resta en vigueur jusque dans les années 1970, correspond à une sorte d'« anachronisme » — au sens où elle se sert d'une situation pour en traduire et prolonger une autre — dont on ne peut saisir la signification qu'en se plaçant sur le terrain de l'historicité.

Cette histoire officielle peut être résumée en quelques mots. L'idée première est la suivante : c'est à Schœlcher que les esclaves ont dû leur émancipation en 1848 ; à cet homme grand et généreux qui fut donc leur libérateur, les intéressés ont voué une infinie reconnaissance. Mais formulée à l'usage des générations suivantes auxquelles elle s'adresse en fait, cette histoire peut d'abord être dite ainsi : symbole de la France républicaine, le grand et généreux Schœlcher est le libérateur des Antillais qui lui doivent une reconnaissance éternelle. Puis, lorsque la République n'est plus menacée, elle peut devenir explicitement : incarnation de la grande et généreuse Mère-Patrie, Schœlcher est le libérateur des Antillais qui doivent donc à cet homme *et à ce qu'il représente* une reconnaissance éternelle.

Sans doute est-ce là manière de dire, pour abrégé. Mais on peut trouver dans les discours officiels, quand la mise en place de la départementalisation provoque la grande recrudescence du schœlchérisme<sup>19</sup>, des formules toutes semblables à la dernière évoquée. C'est aussi ce que les enfants apprennent depuis longtemps sur les bancs de l'école. Et ces souvenirs n'ont cessé de s'inscrire dans la mémoire collective. De plus, à Fort-de-France, la rue Schœlcher, le lycée Schœlcher, la bibliothèque Schœlcher<sup>20</sup> et, quelques kilomètres plus loin, la commune de Schœlcher où est d'ailleurs installé le campus universitaire, sont là pour soutenir la mémoire. Au centre-ville, les rues Arago, Lamartine, Garnier-

19. Le mouvement prend alors une telle ampleur que certains, tel A. LUCRÈCE (1981) qui souligne la prolifération des hommages rendus à Schœlcher à l'occasion du centenaire de l'abolition et dans les années suivantes, y voient les vrais débuts du schœlchérisme. Il est évident qu'on atteint là une sorte de paroxysme ; mais il est non moins sûr que le phénomène est solidement ancré dans la mémoire collective. Il n'est que de rappeler les « principes schœlchéristes » auxquels se réfère le député Lagrosillière (cf. *infra*) dans son manifeste de 1919 qui vise à rallier les républicains « autour des idées et des traditions de l'immortel philanthrope », pour en saisir la profonde résonance. Toutefois, il se peut que le schœlchérisme ait connu un retrait entre les deux guerres : c'est tout au moins ce que signale Césaire dans un discours de 1945 (CÉSIRE 1978). Mais alors s'explique d'autant mieux sa force quand vient la départementalisation : c'est celle d'une résurgence.

20. Son fonds initial est dû à un legs de Schœlcher — de 9 à 10 000 titres si l'on en croit L. CHAULEAU (1973 : 258). Quant au lycée, il fut ouvert en 1902, pour remplacer le lycée Schœlcher de Saint-Pierre après la destruction de cette ville par son volcan.

Pagès, etc., renforcent le dispositif mnésique. Et si tous ne savent peut-être plus qui est Garnier-Pagès, en tout cas, tous connaissent Schœlcher.

En faisant de Schœlcher l'incarnation de la France républicaine, puis de la France entière, les pouvoirs publics et leurs représentants locaux ont réussi, à la Martinique, un véritable tour de magie, faisant rejaillir la gloire de l'un sur l'autre : dans la dernière formule évoquée, ce n'est plus seulement Schœlcher qui est grand et généreux, c'est la Mère-Patrie, à laquelle les Antillais doivent donc aussi toute leur reconnaissance, sans réticence aucune puisque cette Mère-Patrie a finalement su leur apporter et la civilisation et le droit d'en jouir librement. Ainsi, par l'érection du culte de Schœlcher en tant que symbole de la Mère-Patrie, le colonisateur se trouve lavé du péché d'esclavagisme : il ne reste plus de lui que le « civilisateur », porteur des grands principes de liberté, d'égalité et de fraternité.

D'une logique imparable à bien des égards, cette représentation s'est avérée longtemps particulièrement prégnante : il n'est que d'écouter, aujourd'hui encore<sup>21</sup>, certains Martiniquais issus de milieux simples, parler de leurs origines pour mesurer l'ampleur du phénomène :

« Au début, il y a eu l'esclavage. Les gens n'étaient pas civilisés [...] C'est Schœlcher qui a libéré les esclaves. Et après, petit à petit, avec l'école, tout ça, ils ont appris la civilisation », dit par exemple une femme d'environ 70 ans, ancienne manœuvre sur les champs de canne qui explique ensuite que « les Martiniquais doivent tout à la France », puisqu'ils « appartiennent à la France depuis si longtemps »<sup>22</sup>.

Comme le montrent clairement ces propos, c'est fondamentalement la question de l'identité qui est posée par la longue intériorisation du schœlchérisme, qu'on peut dès lors définir comme le mythe fondateur de la situation d'assimilation.

### Les voies d'une mémoire historique

La situation d'assimilation a trouvé son apogée avec la départementalisation qui en a parallèlement révélé la nature profonde.

Durant la période coloniale post-esclavagiste, et plus précisément jusqu'à la guerre de 1914-1918, l'assimilation est restée avant tout l'affaire de la bourgeoisie « de couleur », en tant que revendication et moyen d'ascension sociale à la fois. Après la Première Guerre mondiale, la base sociale de la revendication assimilationniste s'est très nettement élargie. Les socialistes et les communistes, en particulier, ont joué à cet égard un rôle important.

21. Ou tout récemment, au moins, car il est possible que les débats publics autour du 22 mai, dont on parlera plus loin, aient déjà amorcé la modification de ces représentations.

22. Entretien effectué dans un quartier populaire de Fort-de-France, en 1982.

Plusieurs représentants politiques, de diverses tendances, intervinrent en ce sens sur la scène nationale. Pour la Martinique<sup>23</sup>, on peut citer le député socialiste Lagrosillière en 1915 et le sénateur radical Lémery en 1923. Le Conseil général intervint également à deux reprises : pour une assimilation « mitigée » en 1925, et pour une assimilation « intégrale »<sup>24</sup> en 1938. Sur place, Jules Monnerot, le leader du groupe « Jean Jaurès » qui devait donner naissance, quelques années plus tard, à la fédération puis section martiniquaise du Parti communiste, affichait même des positions résolument assimilationnistes, à l'encontre des recommandations de la toute jeune Internationale communiste et de sa section française, à l'époque exclusivement favorables à l'indépendance des colonies<sup>25</sup>.

La revendication d'assimilation n'était toutefois pas le fait de la seule classe politique — qui, au demeurant, se recrutait toujours très largement dans les rangs de la bourgeoisie « de couleur »<sup>26</sup>. Les travailleurs l'avaient reprise à leur compte. Quelles étaient exactement leurs aspirations ?

Dans un article consacré à la question de la départementalisation, J.-C. William (1980 : 58) écrit à ce propos :

« Il importe de souligner que le dynamisme des travailleurs martiniquais est aussi le reflet de leur volonté d'assimilation. Ce trait se remarque d'abord au plan de l'organisation : en 1937, est créée, à la Martinique, l'union des syndicats CGT. Quant aux luttes, elles marquent une volonté d'améliorer les conditions des travailleurs et de les voir bénéficier des lois sociales applicables aux travailleurs français ».

D'une manière générale, dans les explications données aujourd'hui sur la large adhésion au principe de l'assimilation, il semble y avoir accord sur le fait que les travailleurs y aspiraient fortement, parce qu'ils y voyaient le moyen d'une meilleure justice sociale<sup>27</sup>.

La revendication assimilationniste avait en tout cas cessé d'être l'apanage de la bourgeoisie « de couleur » ; au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le consensus était total. C'est pourquoi L. Bissol,

23. Les interventions étaient généralement faites par un Martiniquais et un Guadeloupéen, conjointement.

24. Il s'agissait là des deux formules d'assimilation (mitigée et intégrale), parmi les solutions proposées par le rapport Leconte, établi en 1925 à la demande du ministre des Colonies, après consultation des gouverneurs et des assemblées de Martinique, Guadeloupe et Guyane, pour résoudre la question sans cesse reposée du statut.

25. Cette position allait ensuite évoluer vers l'idée d'une possible assimilation des vieilles colonies, qui s'est cristallisée au moment du Front populaire.

26. Ouvrier ébéniste, Léopold Bissol, l'un des pionniers du communisme en Martinique, crée un précédent lorsqu'il est élu au Conseil général en 1937.

27. C'est notamment ce qui apparaît à travers les divers articles que regroupe l'*Historial antillais* sur cette période, ou à travers les textes de DARSÈRES (1974) et de de LÉPINE (1978), dont on reparlera plus loin.

nouveau député de la Martinique, déposait, au nom des deux îles antillaises et en même temps que G. Monnerville pour la Guyane et P. Vergès pour la Réunion, une proposition de loi en faveur du passage de ces colonies au statut de départements français, tandis que A. Césaire, autre nouveau député de la Martinique, s'en faisait le rapporteur devant l'Assemblée nationale.

Le 19 mars 1946, la « loi d'assimilation » (loi n° 46-451) était votée ; elle précisait notamment que :

Article 2 — Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine et qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies feront, avant le 1<sup>er</sup> janvier 1947, l'objet de décrets d'application à ces nouveaux départements.

Article 3 — Dès la promulgation de la présente loi, les lois nouvelles applicables à la métropole le seront dans ces départements sur mention expresse insérée aux textes.

Le dernier article ouvrait en fait la voie à toutes les restrictions. A. Césaire fut le premier à en faire l'amer constat. Et à ceux qui, aujourd'hui, lui reprochent son action de 1946, il rétorque :

« Tout mot d'ordre est situé historiquement et répond à des aspirations très précises. En 1945, tous les ressortissants de l'ex-empire voulaient devenir citoyens et cesser d'être des sujets. C'était déjà la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle. Jamais aucune loi ne fut aux Antilles plus populaire que celle qui instituait la départementalisation. Pour les Antillais, cette mesure signifiait la fin de l'arbitraire, l'accès aux salaires européens et à la Sécurité sociale, la substitution de la loi au décret. Par le régime départemental, ce qui était recherché c'était, naïvement sans doute, mais sincèrement, l'égalité des droits. Mais la France demeura réticente à appliquer ce qu'elle avait voté. J'ai alors réalisé que nous avions passé un marché de dupes et que la départementalisation n'était qu'une nouvelle forme de domination. Si erreur il y eut, elle fut collective... »<sup>28</sup>.

La départementalisation, toutefois, dans l'esprit des intellectuels martiniquais des années 1940, ne devait pas être perte d'identité. Depuis l'époque du journal *L'Étudiant noir*, créé à Paris en 1934 par un groupe qu'animaient Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas<sup>29</sup> — époque où l'idée de négritude émergeait comme rassemblement sur la base de l'appartenance à une seule et même « race noire », face à l'Occident donc<sup>30</sup>, et par delà les contingences de l'histoire colo-

28. Entretien réalisé par P. Decraene le 6 déc. 1981 (cf. DECRAENE 1984).

29. Moins connu que Senghor et Césaire, le poète guyanais Damas participa aussi très activement à la construction de l'idée de négritude.

30. Dans une étude qu'il consacre à la négritude, A. BLÉRALD (1981 : 29) insiste sur le fait que le mouvement de 1934 « tire sa raison d'être du dogme de l'identité noire, croyance qui exige, dans un premier temps, le rejet absolu de toutes les conceptions occidentales ».

niale —, la question de l'identité avait sans doute évolué<sup>31</sup>, mais en 1946 encore, Césaire utilisait les « armes miraculeuses » du surréalisme pour obtenir « le jaillissement espéré du moi nègre » (Decraene 1984).

Le rôle joué par A. Césaire dans la mise en place de la départementalisation a fait l'objet de nombreuses controverses, et le débat, sans doute, n'est pas entièrement clos. Mais mon propos ici n'est pas de l'ordre de cette polémique — encore qu'elle traduise, finalement, le problème de la diversité de lectures dont tout fait historique peut être l'occasion<sup>32</sup>. Qu'en 1946 la question de l'identité ait été trahie, comme certains l'estiment, ou qu'elle soit simplement restée à l'arrière-plan, elle ne tarda pas, de toute façon, à réoccuper le devant de la scène martiniquaise, et avec elle l'interrogation sur le passé en termes d'historicité — c'est-à-dire en tant que mode spécifique qu'une société a de se produire et d'être sujet de son histoire.

De ce point de vue, deux voies peuvent être distinguées : l'une part de la négritude comme retour à l'authenticité des origines africaines, l'autre s'enracine dans l'histoire coloniale.

Dans le mouvement de la négritude, au moins à ses débuts, l'histoire reste présente : mais c'est l'histoire d'avant la traite, exclusivement africaine — ce qui veut dire ni européenne, ni amérindienne — et ressaisie à travers les travaux des ethnologues européens (Frobenius notamment). R. Bastide (1967 : 219) montre que la négritude ainsi comprise correspond avant tout à un « marronnage idéologique », et ne peut faire référence qu'à une Afrique « mythique ». C'est là une première forme de « mémoire historique », renouant avec un passé enfoui sous trois siècles de colonisation, un passé dont, toutefois, on ne cherche pas les marques dans la mémoire collective qui se vit au présent, mais que l'on reconstruit *in situ*

31. Pour A. BLÉRALD (1981 : 73), l'évolution fut radicale : « ...métamorphosée en humanisme, la négritude aspirait à la collaboration des cultures. Révolue la période du refus absolu des apports de l'Occident ! ».

32. En fait, c'est surtout au niveau du rapport à la lutte des classes que Césaire est attaqué. A. BLÉRALD (1981 : 61) reproche à la négritude d'être une « mystification idéaliste », de planer « par-dessus les structures spécifiques de classes issues des rapports coloniaux ». R. MÉNIL (1981 : 72), qui pourtant participa étroitement à la revue *Tropiques* que Césaire fit paraître à la Martinique pendant la guerre, mais qui, il est vrai, fut aussi l'un des principaux animateurs de « Légitime défense » dont les prises de position, déjà fondamentalement marxistes, contre le fait colonial et l'assimilation étaient particulièrement violentes, écrit à ce sujet : « ...les thèses politiques de la négritude ont été élaborées de façon explicite et consciente pour escamoter la lutte des classes, pour condamner le communisme et se concilier l'appui de la bourgeoisie indigène et de l'impérialisme ». Il faut toutefois noter que Ménil tire essentiellement ses arguments de la lettre de démission que Césaire adressa au Parti communiste en 1956, lettre qui marque indéniablement la rupture vis-à-vis de la stratégie de la lutte des classes comme moyen d'émancipation des peuples colonisés, mais qui signe aussi l'acte de naissance de l'autonomisme, tant au niveau de la doctrine politique qui va donner naissance au Parti progressiste martiniquais, qu'au niveau de la quête identitaire qui va passer de la négritude à la singularité antillaise.

en lui assignant l'unique fonction, purement symbolique, de rappeler la grandeur des origines, que le colon n'a cessé de rabaisser et qu'il paraît désormais urgent de revaloriser.

Par ailleurs, chez Césaire en tout cas, cette mémoire n'exclut pas celle de la période coloniale, avec toutes les horreurs de l'esclavage, avec ses héros aussi : Toussaint Louverture, bien sûr, mais également Schœlcher :

« ...j'en arrive à la plus belle œuvre de Schœlcher. Une œuvre non écrite et pourtant vivante. Une œuvre publiée par des milliers de visages et imprimée dans des milliers de cœurs : le 27 avril 1848, un peuple qui depuis des siècles piétinait sur les degrés de l'ombre, un peuple que depuis des siècles le fouet maintenait dans les fosses de l'histoire, un peuple torturé depuis des siècles, un peuple humilié depuis des siècles, un peuple à qui on avait volé son pays, ses dieux, sa culture, un peuple à qui les bourreaux tentaient de ravir jusqu'au nom d'homme, ce peuple-là, le 27 avril 1848, par la grâce de Victor Schœlcher et la volonté du peuple français, rompait ses chaînes et au prometteur soleil d'un printemps inouï, faisait irruption sur la grand-scène du monde »<sup>33</sup>.

Discours public, dont le ton n'est sans doute pas indifférent à l'atmosphère de l'immédiat après-guerre, ce texte de Césaire révèle bien le mode d'attention alors porté au passé colonial. Dans cette vision d'un peuple qui « piétinait sur les degrés de l'ombre », ou relégué « dans les fosses de l'histoire », semble être désigné ce que d'autres appellent « infra-histoire », voire absence d'historicité. On y trouve néanmoins un élément qui annonce le passage vers une nouvelle approche : l'idée de l' « irruption sur la grand-scène du monde ». Contrairement à d'autres pour qui l'aliénation reste la trame principale de l'histoire antillaise depuis l'abolition jusqu'à nos jours, ou qui encore, tel É. Glissant (1981 : 130-131) ne voient dans l'histoire qui commence avec la traite que ruptures, chocs, contractions, explosions, c'est-à-dire discontinuité impossible à cerner, « non-histoire » par « raturage de la mémoire collective », Césaire voit, en 1848, l'émergence d'un peuple désormais entièrement sujet de son histoire.

L'esclavage, il n'empêche, reste la situation qui prélude à cette émergence. La fuite dans le passé d'avant la traite, vers laquelle tend la négritude, montre alors ses limites : la revalorisation ne peut plus toucher seulement les vieilles civilisations africaines, il faut qu'elle touche encore le passé plus récent où se joue le réenracinement en terre américaine. Et à partir de là s'impose la nécessité d'une autre « mémoire historique ».

Dans un premier temps, des héros comme Toussaint Louverture, Dessalines, Delgrès..., semblent suffire : haïtiens ou guadeloupéens, ils appartiennent à tous. Puis vient un moment où l'affirmation de la singularité martiniquaise paraît souffrir de l'absence de héros propres. A propos de la fête de la Caraïbe dite Carifesta créée en 1976, dans le but d'une

33. Extrait du discours prononcé par Césaire le 21 juillet 1945, jour de la Saint-Victor, traditionnellement consacré à la mémoire de Schœlcher (CÉSZAIRE 1978).

célébration commune des héros antillais, É. Glissant (1981 : 135) écrit :

« La communion populaire consacrait là de manière spectaculaire et massive ce qui n'avait jusqu'alors été qu'un rêve d'intellectuels. En ce sens, la Carifesta faisait passer dans la conscience de tous la pulsion de quelques-uns.

Une publication pamphlétaire de la Martinique a fait (en 1979) reproche aux 'intellectuels séparatistes' de ce pays de nourrir un 'complexe de Toussaint', c'est-à-dire de tenter de compenser par l'adoption des héros d'autrui l'absence en Martinique même d'un grand héros populaire. Et il est vrai que cette absence contribue à frapper une collectivité d'un *manque-à-vaincre*<sup>34</sup> paralysant ».

Comme on le voit, on en est ici à une étape ultérieure de la quête identitaire : retrouver l'union — mais caraïbe, c'est-à-dire exclusivement inscrite en Amérique — par delà la singularité. Néanmoins, le problème des héros est posé, et l'auteur en dit encore (*ibid.* : 136) :

« Toussaint Louverture est un marronneur, de la même espèce, j'allais dire de la même race, que le plus obscur et le plus méconnu des Nègres marrons de Fonds-Massacre en Martinique. Il s'agit du même phénomène historique<sup>35</sup>. Et c'est parce que le peuple martiniquais n'a pas mythifié les défaites de ses Nègres marrons, mais les a entérinées purement et simplement, qu'il y a lieu encore aujourd'hui d'argumenter autour de Toussaint ».

L'apologie du marronnage peut alors se substituer à l'apologie du héros traditionnel. C'est ce « marronnisme » que certains reprochent à Glissant. Pour lui, le marronnage n'est pourtant que l'une des deux formes de la résistance populaire — la première, qualifiée de « coutumière », étant « l'organisation d'une économie de survie » — et l'important est sans doute davantage dans son non-aboutissement<sup>36</sup>, son impossible inscription dans la mémoire collective.

On remarquera cependant que, glorieux ou obscurs, les nègres marrons sont plutôt appréhendés comme héros singuliers que comme collectif, même lorsqu'il s'agit d'un groupe : c'est la rançon de cette lutte en forme d'éclats, et c'est pourquoi la médiation du mythe — comme trame jouant le rôle de continuum — peut apparaître d'autant plus nécessaire à leur éventuelle résonance identitaire<sup>37</sup>. En revanche, dans la construction du héros collectif, ce n'est plus au mythe de jouer ce rôle : c'est à l'histoire.

34. Souligné par l'auteur.

35. Souligné par l'auteur.

36. « Ainsi la résistance ne manqua pas ; mais ses prolongements furent par force incertains : elle ne permit jamais l'éclosion de la nation » (GLISSANT 1981 : 71).

37. On peut noter, par exemple, que la légende construite autour du personnage de Beauregard — entre 1942 et 1949, depuis les mornes où il s'était réfugié comme les marrons d'antan, il nargua la gendarmerie qui le recherchait pour un délit dont un béké l'accusait — fait de ce rebelle un héros positif toujours présent dans la mémoire des Martiniquais. Récemment, un film est d'ailleurs venu consacrer le héros.

Les événements du 22 mai 1848 constituent très précisément l'occasion de construire ce héros collectif. Mais il n'est pas facile d'en retracer le déroulement, tant ils prêtent à lectures passionnelles : troubles, émeutes, révolte, révolution..., déjà les mots pèsent bien au-delà de leur sens quand il s'agit simplement de nommer cette journée totalement ignorée par l'histoire officielle<sup>38</sup>. Que se passa-t-il, ce 22 mai ? Les faits en eux-mêmes ont en l'occurrence beaucoup moins d'importance que les interprétations dont ils sont aujourd'hui l'objet et qui placent la question sur le terrain de l'historicité. Je réduirai donc l'exercice — périlleux en l'absence de recherches historiques personnelles — de leur relation au strict minimum : celui des éléments sur lesquels tous s'accordent à peu près.

Les événements proprement dits commencent au matin du 22 mai, dans la région de Saint-Pierre, au nord de l'île. Un témoin<sup>39</sup> parle d'« un grand mouvement populaire », auquel participent tous les esclaves des ateliers qui entourent la ville. Ils veulent la libération de l'un d'entre eux, qu'un planteur a fait emprisonner. L'esclave est libéré, mais le mouvement ne s'arrête pas, et le soir, dans le proche bourg du Prêcheur et au cœur de Saint-Pierre, il prend la forme violente d'une émeute au cours de laquelle des hommes sont tués. On parle désormais d'émancipation immédiate<sup>40</sup>. Le 23 mai, des esclaves se rassemblent également à Fort-de-France. Alors, dans la soirée, le gouverneur décrète l'abolition en ces termes :

« Considérant que l'esclavage est aboli de droit et qu'il importe à la sécurité du pays de mettre immédiatement à exécution les décisions du Gouvernement de la Métropole pour l'émancipation générale dans les colonies françaises. Arrête :

1 — L'esclavage est aboli à partir de ce jour à la Martinique.

2 — Le maintien de l'ordre public est confié au bon esprit des anciens et des nouveaux citoyens français »<sup>41</sup>.

Au niveau des faits eux-mêmes, l'importance imputable aux initiatives respectives des esclaves, du conseil municipal de Saint-Pierre et du gouverneur dans la promulgation sans délai du décret d'abolition, varie selon les sources. Nul ne saurait nier, toutefois, que « le grand mouvement populaire » de Saint-Pierre en ait été le facteur déclenchant. Mais à partir de là, les interprétations divergent : cette page d'histoire se prête en effet tout particulièrement à l'élaboration de représentations aussi opposées que le sont les postures identitaires des Martiniquais au moment

38. Mais non pas par Schœlcher qui est le premier à avoir intégré cette journée dans sa relation des faits.

39. Cité par L. ÉLISABETH (1983 : 59).

40. Le conseil municipal de Saint-Pierre formule alors, en ce sens, une demande au gouverneur de la colonie.

41. *Journal officiel* du 24 mai 1843 (ÉLISABETH 1983 : 76).

où ce passé est exhumé (fin des années 1960), moment qui n'est évidemment pas le produit du hasard — le système de la plantation est alors en pleine crise...

Sans parler des lectures minimales du 22 mai, s'attachant à l'inscrire dans le cadre déjà vu des représentations schœlchéristes, citons plutôt, en premier lieu, Camille Darsières, secrétaire général du Parti progressiste martiniquais (PPM) et dauphin de Césaire. Son livre illustre l'une des lectures nationalistes du 22 mai. Il n'est que de lire les premières pages de son introduction pour saisir la motivation de son propos (1974 : 11-12) :

« ...durant 122 ans, nous avons célébré le 27 avril en tant que journée de libération de l'esclave, tout bonnement parce que ce jour-là, en 1848, fut signé, à Paris, [...] le décret qui [...] déclarait l'esclavage entièrement aboli [...].

Durant 122 ans, nous avons admis et répété que, sans ce décret, œuvre essentielle du démocrate Victor Schœlcher, Nous, Martiniquais, serions demeurés dans les fers, vils meubles, objets de commerce, sans patrimoine comme sans âme. Et nous avons été tentés, sur le moment, de transmettre aux générations, qui en eussent été confondues de reconnaissance, que Schœlcher était le libérateur exclusif.

Durant 122 ans, comme corollaire, nous avons considéré nos ancêtres de 1848 comme passifs, masse résignée à poursuivre l'enfer de l'enfermement physique, social, moral... ».

Et Darsières de citer ensuite le discours prononcé par Césaire, en tant que maire de Fort-de-France, le 22 mai 1971, à l'occasion de l'inauguration d'une statue de la liberté et d'une place du 22-Mai, discours dont une phrase, notamment, éclaire le sens de l'entreprise (*ibid.* : 12) :

« ...voilà l'événement que nous célébrons aujourd'hui [...] : une liberté non pas octroyée mais arrachée de haute lutte ; une émancipation non pas concédée mais conquise, et qui enseigne à tous, et d'abord aux Martiniquais eux-mêmes, que s'il est vrai que la Martinique est une poussière, il y a cependant des poussières habitées par des hommes qui méritent pleinement le nom d'hommes<sup>42</sup>. Et cette assurance, voyez-vous, est de celles qui nous autorisent à regarder le présent avec plus de fermeté et à toiser l'avenir avec plus d'insolence ».

Est ici livré l'un des principaux nœuds du problème de l'identité en Martinique : dans le rapport présent à la situation première d'esclavage. Darsières (*ibid.* : 31) ne parle-t-il pas de l'« empreinte ineffaçable » de l'esclavage ? Et s'il est un Frantz Fanon (1952 : 186) pour écrire en conclusion de *Peau noire, masques blancs* :

« Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée. [...] Je n'ai pas le droit de me laisser engluier par les déterminations du passé. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères »,

l'attitude reste rare. Il y a, semble-t-il<sup>43</sup>, peu de Martiniquais pour qui

42. C'est moi qui souligne.

43. Sans doute ne s'agit-il que d'une appréciation portée de l'extérieur, mais l'hypothèse a le mérite d'éclairer la cohérence d'attitudes apparemment contraires.

l'esclavage ne constitue pas toujours et encore le drame, conscient ou inconscient, des origines, une sorte de péché qu'il convient de racheter. C'est en ce sens qu'il faut comprendre et la fuite dans l'assimilation ou dans la négritude — l'euroanéité ou l'africanité exclusives permettant, dans leur inversion, le même oubli du temps honni de la rencontre —, et la nécessité de la référence à un héroïsme à partir duquel ressaisir le passé.

Certains, tel R. Ménil (1981 : 52), en font l'analyse en termes de « contre-mythologie », expression de la réaction à la « mythologie coloniale », sans différenciation :

« Dans la crise actuelle de nos sociétés en mal de décolonisation, les Antillais sont en quête d'une haute ascendance historique, de grands héros du passé, des morts vénérables [...] Poètes, romanciers, critiques, historiens antillais évoquent l'ombre des Ancêtres pour qu'ils revivent dans les Antillais d'aujourd'hui — les Marrons, Toussaint Louverture [...] les Insurgés de 1848 [...], etc. Et par dessus l'espace et le temps antillais, l'Ombre des ombres — l'Afrique, mère des Origines.

Cette mythologie [...] n'est pas autre chose que la recherche polémique d'une nouvelle paternité et donc d'une identité nouvelle qui puisse être le fondement de la foi des Antillais dans leur destin ».

De son côté, E. de Lépine (1978), qui répond plus directement à Darsières, et dont le propos est plus immédiatement politique que celui de Ménil, stigmatise cette obsession des origines. En ancien communiste exclu de son parti en 1971, mais demeuré marxiste, il reproche à Darsières une conception trop utilitariste de l'histoire, et propose une approche beaucoup plus globale du phénomène d'abolition. Mais surtout, il souligne (*ibid.* : 137) le point crucial de cette construction identitaire autour de l'apologie du 22 mai comme révolution ayant arraché l'abolition<sup>44</sup> :

« Les esclaves guadeloupéens, réunionnais, guyanais, dominicains, sainte-luciens, barbadiens, trinitadiens, jamaïcains ou cubains sont-ils donc moins dignes de notre admiration que les insurgés de Saint-Pierre parce que leur libération a été le résultat immédiat d'une décision de leurs métropoles et non d'une insurrection victorieuse ? »

En réalité, E. de Lépine entend développer une idée plus caraïbe que martiniquaise, et c'est pourquoi il inscrit son argumentation dans un contexte plus large, historiquement et géographiquement. Pour lui, l'insurrection du 22 mai est indissociable de la Révolution de février 1848 d'une part, de l'ensemble des insurrections qui ont soulevé la Caraïbe durant les décennies précédant l'abolition d'autre part. Et, dans un tel dispositif, le recours à l'héroïsme devient inutile. Pourtant ce recours

44. Mais il a préalablement signalé « le panache et le sens de l'initiative historique » (LÉPINE 1978 : 41) des insurgés qui, à ses yeux, révèlent en l'occasion la force que constitue la classe des esclaves.

prend son sens dans la construction d'une mémoire historique « populaire »<sup>45</sup>, qu'il faut alors comprendre dans son rapport à la mémoire collective.

### Mémoire historique, mémoire collective

Il serait absurde de prétendre apporter une conclusion au problème de l'identité aux Antilles, problème dont on a vu qu'il est au cœur de toute interrogation sur la mémoire et sur l'histoire, mais qui, à ce point de la réflexion, appartient avant tout à ceux qui en sont les acteurs directs.

Il est cependant un niveau auquel l'anthropologue pourrait utilement intervenir : celui du mode habituel d'approche de la mémoire collective dans la réflexion antillaise. Quand É. Glissant (1981 : 131) parle de « raturation de la mémoire collective », quand E. de Lépine (1978 : 13) parle de « tragique amnésie collective » pour désigner cette même mémoire, d'autres décrivent la question en termes de « vide culturel »<sup>46</sup>, et par là même vont jusqu'au bout de cette logique. Car l'existence d'une culture sans mémoire collective est difficilement concevable, à moins que de rejeter entièrement la culture dans l'inauthenticité du « folklore »<sup>47</sup>, ce dont, précisément, se garde bien un auteur comme Glissant qui a au contraire à cœur de débusquer la « folklorisation ».

D'une certaine manière, ce problème nous ramène au vieux débat engagé par Herskovits dans les années 1940, aux États-Unis, pour la défense des « africanismes » comme résistance culturelle à l'esclavage, face aux théories plus intégrationnistes du « vide ». Mais la situation martiniquaise peut paraître plus grave encore, puisque aux ravages de l'esclavage sur l'africanité constitutive s'ajoutent les ravages de l'assimilation sur les tentatives post-esclavagistes de reconstruction identitaire. Est-ce à dire que l'assimilation a imposé sa loi et que, aux Antilles ou en Guyane, les sociétés « créoles » sont devenues de pures sociétés « occidentales » ?

Tout observateur un peu attentif de la réalité socio-culturelle dans ces pays sait évidemment qu'il s'y trouve des manières d'être et des pratiques impossibles à réduire à la dimension d'un folklore exotique. Là

45. Et E. de Lépine le sait bien, puisque, dans son livre, il accuse précisément le PPM de « national-populisme ».

46. M. Hospice citée par GLISSANT (1981 : 214) : « Régression et stagnation de l'économie colonisée, extermination culturelle, oppression et domination politique ont bloqué et figé les mécanismes et processus internes d'enrichissement de la pratique collective, la sédimentation de ses traditions, la construction de son histoire. Ce vide culturel est un atout maître des forces coloniales... ».

47. Le mot étant pris ici non pas au sens propre que lui donnent les ethnologues, mais au sens dérivé et péjoratif de la langue commune.

se tisse la trame, parfois ténue mais toujours présente, d'une véritable mémoire collective, au sens que définit Halbwachs (1951, 1975), c'est-à-dire accrochée à des réalités vivantes, lesquelles, en l'occurrence, ont nom, par exemple, « créole » (la langue), mais aussi « quimbois »<sup>48</sup>.

Il faut noter que si, ces dernières années, la langue créole a fait l'objet d'un mouvement de revalorisation particulièrement vigoureux et apparemment assez efficace, en revanche, les pratiques magiques — qui certes, surtout aux Antilles<sup>49</sup>, n'ont pas besoin d'être revalorisées tant elles demeurent prégnantes — n'occupent pas, dans les réflexions sur l'assimilation et l'aliénation, une place correspondant à leur poids réel<sup>50</sup>. Mais la magie est le lieu de bien des ambivalences, et ceux-là mêmes qui, se plaçant d'un point de vue plus anthropologique, voient dans ces pratiques le cœur vivant de la culture antillaise, sont souvent ceux qui ont pris les plus grandes distances vis-à-vis d'elles.

En fait, le rapport de la mémoire historique à la mémoire collective est contradictoire. Dénoncer le raturage ou l'amnésie, c'est avant tout déplorer que la mémoire collective ne soit pas ce qu'on voudrait qu'elle soit, c'est-à-dire cette mémoire historique que l'on fait aujourd'hui surgir de l'ombre où la rejetait l'histoire officielle. Dénoncer les contemythologies, et dire en même temps que

« Nos historiens ne parviennent pas à constituer de notre passé un film continu. Ce qui nous est offert, ce sont des visions fugitives, lacunaires, isolées — au mieux des chroniques (1823, Bissette ; 1834, la Grande Anse ; 1848, la révolte des esclaves et l'abolition de l'esclavage ; 1870, l'insurrection du Sud, etc.<sup>51</sup>) » (Ménil 1981 : 45),

dévoile bien la contradiction à laquelle est nécessairement confronté celui qui, au-delà des temps forts qu'on lui restitue enfin, doit encore assumer les interstices, cette quotidienneté de la situation d'esclavage et de la vie sur la plantation, où s'est précisément tramée la mémoire collective.

Une mémoire historique « glorieuse », une mémoire collective « honteuse » : telle risque de devenir la nouvelle donne en cette phase où la hiérarchie des valeurs, intériorisée au cours de trois siècles de domination occidentale, est en train de vaciller non plus seulement pour quelques-uns, comme aux premiers temps de la négritude, mais pour une population de plus en plus large. Le problème serait alors de savoir comment réconcilier ces deux mémoires, comment les incorporer en un seul et même ensemble où les interstices viennent étayer les temps forts, au lieu de paraître les contredire.

48. Désignation des pratiques de sorcellerie à la Martinique.

49. Elles sont indéniablement moins omniprésentes chez les créoles guyanais.

50. Le récent ouvrage de H. MIGÈREL (1987), consacré à la magie antillaise en France, ouvre peut-être la voie à d'autres réflexions.

51. L'auteur ne signale là que les temps forts de la résistance à l'esclavage ou aux planteurs.

Par ailleurs, la tentation de l'inversion demeure grande : elle est en prise directe sur la réaction naturelle des gens. Une jeune fille explique :

« L'histoire du 22 mai, ça m'a fait comprendre qu'à l'école et partout on n'a pas arrêté de nous tromper. On nous a dit : c'est Schœlcher qui vous a donné la liberté. C'était pas vrai ! Qu'est-ce qu'il a fait, Schœlcher ? Simplement mettre sa signature en bas d'un bout de papier. L'abolition de l'esclavage, c'est nous, personne d'autre [...]. Il aurait fallu qu'ils le disent avant. Maintenant, on ne peut plus rien croire. Tout est faux ! Tout ce qu'on nous a appris à l'école ! Et même les parents, parce que les parents croyaient tout ce que disaient les Blancs !... »<sup>52</sup>

Ce discours montre que la perte de confiance peut s'étendre, de proche en proche, jusqu'à reproduire à un autre niveau cela même qu'on entend corriger. Cette jeune fille n'en arrive-t-elle pas à reprocher à ses parents une crédulité et une soumission qu'elle vient tout juste d'apprendre à ne plus reprocher aux esclaves d'antan ?

Et il est vrai que la génération socialisée au temps de l'assimilation triomphante ne pouvait transmettre qu'une mémoire forcément marquée par cette situation. Mais cette même génération, pour qui « nègre marron » demeurait synonyme de bandit et qui voyait en Schœlcher le grand libérateur, était évidemment capable d'autant de résistance que les générations antérieures. Il n'est, pour le comprendre, que d'étudier certains moments d'histoire récente, telle la constitution, au cours des années 1960-1970, du quartier de Volga-Plage, à la périphérie de Fort-de-France : la normalisation progressive de cet ancien bidonville n'a pu se faire qu'à partir des luttes et de la vigilance sans relâche de ses habitants, longtemps menacés d'expulsion par les pouvoirs publics. Et cet exemple n'est pas isolé...

\*

Pour terminer, peut-être faut-il insister sur toute l'importance que revêt le contexte économique et socio-politique dans le devenir de ces mémoires. Déjà, la fin du système de la plantation, la montée corrélative de l'économie de « transferts » induite par la départementalisation, et toute l'évolution sociale par là même impliquée ne sont pas sans rapport avec l'émergence des deux processus de revalorisation évoqués : l'un concernant certains éléments de culture traditionnelle, nés d'un monde aujourd'hui en disparition, celui de la plantation, dont on peut désormais revendiquer l'acquis culturel dans la mesure où il se trouve enfin débarrassé de sa charge de misère ; l'autre concernant certains pans d'histoire coloniale,

52. Entretien effectué à Fort-de-France, en 1982. La jeune fille qui parle a alors 17 ans. Elle est en classe de troisième. Sa mère fait des ménages ; son père est manœuvre.

et à travers eux l'enjeu d'une identité « moderne ». Cette relation étroite et nécessaire vient rappeler que la contradiction entre la mémoire collective et la mémoire historique est aussi le produit d'une situation évolutive (du rural vers l'urbain, notamment) qui en modifie peu à peu les termes. En ce sens, il faut envisager que viendra inéluctablement l'effacement de certains éléments de mémoire collective, peu à peu obsolètes faute de support vécu, et que cet effacement, dès lors, libérera la mémoire historique de la nécessité de se focaliser sur l'inversion qui la guide aujourd'hui. Ce n'est sans doute qu'une question de temps. Mais le problème sous-jacent de l'identité peut-il attendre ?

Paris, ORSTOM.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ADÉLAÏDE-MERLANDE, J.  
1986 *Delgrès*, Paris, Karthala.
- BASTIDE, R.  
1967 *Les Amériques noires*, Paris, Payot.
- BLÉRALD, A.  
1981 *Négritude et politique aux Antilles*, Paris, Éditions caribéennes.
- BRUHAT, J.  
1975a « Colonialisme et anticolonialisme », *Encyclopaedia Universalis*, IV : 703-707.  
1975b « Colonisation », *Encyclopaedia Universalis*, IV : 707-711.
- CÉSAIRE, A.  
1978 « Hommage à Victor Schœlcher », in *Tropiques*, vol. II, Paris, J.-M. Place : 229-235 (1<sup>re</sup> éd. 1945).
- CHAULEAU, L.  
1973 *Histoire antillaise*, Pointe-à-Pitre, Désormeaux.
- DARSIÈRES, C.  
1974 *Des origines de la nation martiniquaise*, Pointe-à-Pitre, Désormeaux.
- DECRAENE, P.  
1984 « Aimé Césaire », in *Entretiens avec « Le Monde »*. IV. *Civilisations*, Paris, La Découverte-« Le Monde » : 193-201.
- DEPESTRE, R.  
1980 *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Laffont.

- ÉLISABETH, L.  
1983 *L'abolition de l'esclavage à la Martinique*, numéro spécial des *Annales des Antilles*, 5 (« Mémoires de la Société d'histoire de la Martinique »).
- FANON, F.  
1952 *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil.
- GLISSANT, É.  
1981 *Le discours antillais*, Paris, Le Seuil.
- HALBWACHS, M.  
1951 *La mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France.  
1975 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris-La Haye, Mouton (1<sup>re</sup> éd. 1925).
- HERSKOVITS, M. J.  
1966 *L'héritage du Noir*, Paris, Présence africaine (1<sup>re</sup> éd. 1941).
- HURAU, J. M.  
1961 *Les Noirs réfugiés boni de la Guyane française*, Dakar, Institut français d'Afrique noire (« Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire » 63).
- LÉPINE, E. de  
1978 *Questions sur l'histoire antillaise*, Pointe-à-Pitre, Désormeaux.
- LUCRÈCE, A.  
1981 *Civilisés et évergumènes. De l'enseignement aux Antilles*, Paris, Éditions caribéennes-L'Harmattan.
- MÉNIL R.  
1981 *Tracées*. Paris, Laffont.
- MIGEREL, H.  
1987 *La migration des zombis. Survivances de la magie antillaise en France*, Paris, Éditions caribéennes.
- SCHËLCHER, V.  
1948 *Esclavage et colonisation*. Textes choisis par E. TERSEN, introduction par A. CÉSAIRE, Paris, Presses universitaires de France.
- TERRÉE, E.  
1980 « L'élargissement de la vie politique », *Historial antillais*, IV : 329-349. Fort-de-France, Éditions Dajani.
- WILLIAM, J.-C.  
1980 « Les origines de la loi de départementalisation », *Historial antillais*, VI : 50-61. Fort-de-France, Éditions Dajani.

M.-J. JOLIVET — *The Construction of an Historical Memory in Martinique.*

In making Schoelcher the white liberating hero, imbued with the power of cleansing the colonial power of its sin of slavery, official history responded to the necessities of the politics of assimilation. The construction of a particularly 'Creole' identity, i.e. rooted in the slave trade (but not merely the African slave trade), requires an entirely different representation of this history. Lacking a singular hero who could be seen as responsible for a founding epic, the people of Martinique reorganized their 'historical memory' around the collective hero constituted by the slaves in each of their revolts. But in privileging only the hitherto obscured bright moments of the past, this memory maintains contradictory relations with the collective memory which resulted from the daily experience of servile reality and the plantation system. The future of Martinique's identity no doubt rests largely on the evolution of these relations.