

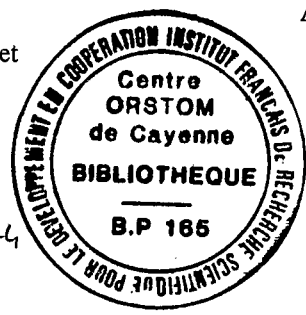
Carte interdite

Gf  
Br  
B.3.3  
JOL

# Culture et bourgeoisie créoles

A partir des cas comparés de la Guyane et de la Martinique

Marie-José Jolivet  
ORSTOM



6174

Tx

« La bourgeoisie, en tant que classe, est condamnée, qu'on le veuille ou non, à prendre en charge toute la barbarie de l'histoire, les tortures du Moyen-Age comme l'Inquisition, la raison d'Etat comme le bellicisme, le racisme comme l'esclavagisme, bref, tout ce contre quoi elle a protesté et en termes inoubliables, du temps que, classe à l'attaque, elle incarnait le progrès humain. »

(Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*)

Rappelons, en préambule, que le mot « créole » vient de l'espagnol *criollo* et désigne, au sens large, la descendance locale d'une espèce importée. Dans la Caraïbe, ce mot a été appliqué non seulement aux colons mais aussi aux esclaves nés sur place et ainsi distingués de ceux que la traite continuait à faire venir d'Afrique. Une double opposition — aux autochtones et aux nouveaux-venus — marque par conséquent sa première acception.

Actuellement, aux Antilles, le terme de « créole » n'est plus guère utilisé que comme désignation linguistique ou culturelle — encore qu'un très récent « Eloge de la créolité » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989) en tente la réappropriation sur un registre plus large. Le phénomène n'est sans doute pas étranger à la disparition des Amérindiens. Car en Guyane, où les Amérindiens sont toujours présents, où il existe aussi des sociétés dites « tribales », nées aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles du marronnage<sup>1</sup> en forêt d'esclaves de traite, l'emploi du mot « créole », pour qualifier des personnes, est au contraire resté pleinement de rigueur : comme les colons blancs (en tant que groupe bien identifié) ont disparu de la scène guyanaise vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les « Créoles » d'aujourd'hui y sont les descendants des anciens esclaves ou affranchis créoles — le métissage avec les colons blancs étant fréquent, mais non nécessaire — auxquels s'ajoutent ceux que le groupe ainsi défini a assimilés à partir des migrations postérieures à l'esclavage.

Dans les pages qui suivent, le mot « créole » sera pris dans son sens guyanais, la bourgeoisie

créole correspondant alors à ce que l'on désigne, aux Antilles, comme bourgeoisie mulâtre ou bourgeoise de couleur.

De quelle culture la bourgeoisie créole est-elle porteuse ? Souvent s'impose à l'esprit l'idée que la culture créole « authentique<sup>2</sup> » doit être cherchée dans les campagnes, et plus précisément sur les plantations des colons : c'est là qu'elle aurait commencé à se former, au temps de l'esclavage, là qu'elle aurait trouvé, après 1848, le cadre principal de son épanouissement. Il en est effectivement souvent ainsi : à la Martinique, par exemple, le système de la plantation demeura si prégnant, jusqu'à une date très récente, que rien sans doute — comme l'a notamment souligné Jean Benoist (1968) — n'a jamais pu s'y construire sans aucun rapport avec lui ; il fut en tout cas longtemps le principal foyer de la culture créole.

En Guyane, toutefois, ce lien entre le système de la plantation et la culture créole est loin d'avoir la même force. Les plantations coloniales n'y furent le creuset de la créolité que durant la période d'esclavage ; après 1848, leur régression presque immédiate leur interdit de demeurer, comme aux Antilles, le lieu privilégié de la construction créole. Certes, cette constatation ne conduit pas à nier l'importance de la composante rurale de la culture créole guyanaise : la naissance de la petite *habitation créole*<sup>3</sup>, aux lendemains de l'émancipation, illustre tout le contraire. Mais s'il est parfaitement vrai que cette nouvelle habitation prit la relève de la grande plantation comme lieu essentiel de l'élaboration culturelle, la ville y joua également son rôle — sur un mode finalement assez proche et en tout cas d'autant moins négligeable que la ruée vers les mines d'or de l'intérieur du pays ne tarda pas à venir perturber la dynamique culturelle tout juste « libérée » par l'abolition de l'esclavage.

L'exemple de la Guyane, en tant que cas très singulier, permettra donc, comparativement à celui, plus classique, de la Martinique, de faire apparaître quelques-uns des fondements de la culture créole et, à travers eux, toute l'ambiguïté des tentatives de localisation spatiale ou sociale d'une version « authentique » de cette culture —

Br  
B 3.3  
JOL

qui serait alors prise au piège d'une stricte opposition entre rural et urbain, populaire et bourgeois.

Après avoir retracé les conditions de l'avènement de cette bourgeoisie qui s'affirme en tant que classe sociale au cours des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, on s'interrogera donc sur la culture créole, ses lieux et ses formes, avant d'aborder la question de la bourgeoisie créole et de sa culture dans les termes d'une possible dialectique de l'assimilation et de la créolisation.

## ■ L'avènement de la bourgeoisie créole

C'est au temps de l'esclavage que commença à se former le groupe qui allait plus tard donner naissance à la bourgeoisie créole : celui des affranchis et de leurs descendants, c'est-à-dire les « gens de couleur libres », que l'on désignait alors — tous étant le plus souvent métissés — par le vocable péjoratif de « personnes de sang-mêlé ».

Si l'on veut comprendre l'origine de la culture de cette future bourgeoisie créole, il faut garder à l'esprit la dureté du sort que la loi imposa non seulement aux esclaves, mais également aux gens de couleur, affranchis ou nés libres. Certes, le Code Noir, ou Edit de mars 1685, « *servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice et de la police des Iles françaises de l'Amérique* », s'il commandait aux affranchis « *de porter un respect singulier à leurs anciens maîtres* » (art. 58), leur octroyait parallèlement « *les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres* » (art. 59). La discrimination proprement raciale n'intervint qu'un peu plus tard. A. Gisler (1981) montre que l'exclusion de la vie publique des personnes « de sang-mêlé » fut officiellement formulée pour les Iles du Vent en 1733<sup>4</sup> et qu'en 1765, un arrêt du conseil supérieur de la Martinique défendait « *aux notaires, greffiers et procureurs d'employer des gens de couleur dans leurs études (...)* » (*op. cit.*, p. 93). D'une manière générale, la plupart des mesures concernant les esclaves leur furent étendues. Ainsi, signale encore Gisler (*op. cit.*, pp. 94-95), il leur était interdit de se vêtir comme les blancs, de porter des armes, de s'attacher, de venir en métropole, de participer à l'enseignement élémentaire...

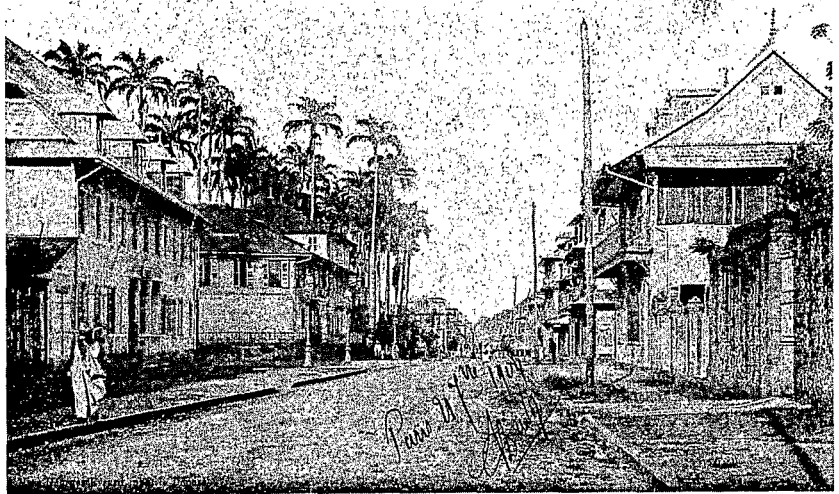
Un mémoire du roi aux administrateurs de la Guyane, daté du 9 septembre 1776, résume assez bien cette logique discriminatoire : « *Les gens de couleur sont libres ou esclaves; les libres sont des*

*affranchis ou des descendants d'affranchis : à quelque distance qu'ils soient de leur origine, ils conservent toujours la tache de l'esclavage, et sont déclarés incapables de toutes fonctions publiques; les gentilhommes mêmes qui descendent à quelque degré que ce soit d'une femme de couleur ne peuvent jouir des prérogatives de la noblesse. Cette loi est dure, mais sage et nécessaire : dans un pays où il y a quinze esclaves contre un blanc, on ne saurait mettre trop de distance entre les deux espèces, on ne saurait imprimer aux nègres trop de respect pour ceux auxquels ils sont asservis. Cette distinction, rigoureusement observée même après la liberté, est le principal lien de la subordination de l'esclave, par l'opinion qui en résulte que sa couleur est vouée à la servitude, et que rien ne peut le rendre égal à son maître.* » (Gisler, *op. cit.*, pp. 99-100).

Parfois agriculteurs, voire petits propriétaires d'habitations comptant quelques esclaves, les gens de couleur libres étaient plus souvent artisans, dans les bourgs et les villes : c'est en ce sens qu'ils purent s'affirmer comme classe intermédiaire, par-delà la volonté des Blancs à toujours les ramener vers la masse des esclaves. Eurent-ils ainsi la possibilité d'intérioriser entièrement le système de valeurs des colons blancs ? En tout cas, les gens de couleur ne cessèrent de lutter pour faire reconnaître leurs droits d'hommes libres, et par là même marquer tout l'écart qui les séparait des esclaves. Étroite, toutefois, était la voie que la rigidité du régime leur laissait pour y parvenir. L'enrichissement par l'activité professionnelle et l'amélioration, de génération en génération, du niveau d'instruction : tels furent leurs principaux moyens ; ils portaient en eux les germes d'une autre affirmation. Avec l'abolition, s'ouvrit enfin à eux la voie d'une assimilation véritable. Les rouges en ont été souvent décrits, et je me contenterai, ici, d'insister sur deux points : l'importance, en la matière, du rapport direct à la métropole — comme lieu premier de la civilisation occidentale — et le rôle bien connu de l'instruction.

La Martinique offre la meilleure illustration du premier point. En effet, la bourgeoisie mulâtre s'y est constituée dans un heurt permanent avec la classe des *Békés* (Blancs créoles). Sans doute y eut-il des alliances électorales<sup>5</sup> entre les deux groupes. Il n'empêche que, dès la Restauration, il était apparu clairement, aux gens de couleur libres, que si leurs revendications étaient rejetées par les *Békés*, elles pouvaient être entendues dans certains milieux français de la métropole. Les villes locales, dans le même temps, avaient vu leur image se modifier : « *Auparavant déjà, alors qu'elles étaient les principaux théâtres des événements révolution-*

8.- CAYENNE. - La Rue de la Liberté



Carte postale. Collection du Musée régional de Guyane.

*naires, elles avaient pu apparaître comme les lieux où se jouait la rupture avec l'Ancien Régime auquel était associée la domination des grands planteurs. Avec la Restauration, et surtout à partir de la Monarchie de Juillet qui introduisait une certaine libéralisation du régime colonial, elles virent progressivement se rassembler les éléments de la fonction idéologique qui allait être la leur, après 1848 : celle de cadres-relais d'une civilisation que les Blancs créoles ne pouvaient plus désormais confisquer à leur seul usage.* » (Jolivet, 1985, p. 107).

Ainsi, au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, enfin libérés des interdits que le régime servile avait jusqu'alors fait peser sur eux, les gens de couleur purent commencer, dans un rapport privilégié aux villes et à la métropole, une ascension sociale que les Békés n'étaient plus en mesure de juguler, même si, toujours maîtres du système de la plantation, ils restaient économiquement dominants. Investissant le champ des emplois administratifs et des professions libérales, la nouvelle bourgeoisie martiniquaise parvint même à occuper la scène politique que lui abandonnèrent finalement les Békés, plus soucieux de maintenir une position économique que les crises sucrières mettaient à rude épreuve. Quant aux moyens de son avènement, cette bourgeoisie montante les trouva surtout, on le sait, dans l'instruction — étant entendu qu'elle disposait déjà, par une accumulation antérieure due aux activités artisanales ou commerciales, d'une base économique suffisante. C'est bien par la parfaite maîtrise de la culture française, acquise dans les écoles primai-

res, les collèges et les lycées locaux<sup>6</sup>, mais aussi dans les Facultés et les Ecoles françaises décernant les diplômes nécessaires à l'exercice des professions privilégiées — seuls, les juristes pouvaient recevoir localement une formation<sup>7</sup> —, que cette classe put s'affirmer et se reproduire en tant que telle. L'assimilation, dans son double sens d'accès à la totale égalité des droits avec les Blancs et de mode d'appropriation de la culture française, fut toujours au centre de cette démarche (cf. Jolivet, 1987, p. 294).

Est-ce à dire que cette bourgeoisie n'a pu exister qu'en tant qu'elle se faisait pleinement occidentale ? Avant d'avancer une réponse, examinons l'exemple comparatif de la bourgeoisie créole de Guyane : il apporte un autre éclairage.

La ruée vers l'or — découvert dès 1855, et réellement exploité à partir des années 1870, 1880, jusqu'aux années 1930 — est le phénomène qui a le plus profondément marqué la Guyane durant toute cette période. Strictement contemporain, le bague, sans doute, ne fut pas sans influence sur la structuration de la société guyanaise, mais dans des limites beaucoup plus étroites. On notera d'ailleurs la profonde contradiction entre les images de la Guyane — Eldorado et Enfer vert — offertes simultanément par l'un et l'autre événement. S'il a pu servir de repoussoir à certains Européens, quand d'autres y voyaient au contraire une main-d'œuvre bon-marché, le bague, en tout cas, n'a jamais dissuadé les voisins de la Caraïbe de venir fouiller le sol guyanais à la recherche du métal précieux. Ces gens firent-ils fortune ? Vin-

rent-ils ainsi grossir les rangs de la bourgeoisie montante ?

En fait, localement, cette bourgeoisie se constituait davantage en participant aux activités commerciales induites par la ruée vers l'or, qu'en exploitant directement les *placers* (mines d'or) de l'intérieur. Il faut dire que, venus par milliers surtout des Antilles les plus proches, les immigrants formaient autant de petits orpailleurs, vite transformés en clients forcés des concessionnaires-négociants qui — en changeant en obligations d'achat les dettes et les redevances — s'assuraient une rentrée régulière de métal jaune malgré l'insécurité régnant sur les chantiers. Certes, les premiers bénéficiaires du système étaient les gros négociants français ainsi que quelques Békés, qui avaient su s'implanter au bon moment. Mais y trouvaient également leur place des membres de la nouvelle bourgeoisie guyanaise auxquels s'ajoutaient quelques-uns de leurs homologues Martiniquais. Il y eut évidemment des fortunes rapidement édifiées à partir de découvertes exceptionnelles; il y eut aussi des accumulations plus lentes, par l'exploitation de mines au rendement plus moyen. Mais la voie commerciale fut la plus sûrement (au moindre risque) lucrative.

Parallèlement à cette voie, l'accès aux emplois publics et aux professions libérales représenta, ici aussi, un mode constitutif de la bourgeoisie montante. Le processus fut à peu près le même qu'aux Antilles. Joua d'abord l'instauration d'un rapport plus direct à la métropole, comprise comme modèle et lieu de passage plus ou moins nécessaire à l'ascension sociale. L'écrivain Paré pou<sup>8</sup>, par-delà les réticences et les exagérations induites par son profond nationalisme — en raison d'elles-même — nous a donné un témoignage assez instructif à cet égard. Dès la présentation de son héros, Atipa, le rapport à la France apparaît : « *Quand il était jeune, il a fait un voyage en France avec son maître. Ils y sont restés quelque temps. C'est un gars qui aime parler de tout, surtout de ce qui se passe en France. Ses amis qui savent qu'il est allé en France prennent plaisir à l'écouter lorsqu'il parle. Ils savent qu'il n'est pas un menteur. Ils ont tous confiance en lui...* » (Paré pou, [1885] 1987; p. 7).

Le discours ensuite prêté à Atipa est déroulé comme un perpétuel contrepoint de ce qui se faisait en France. Là était manifestement le modèle auquel se réfèrent ses compatriotes : « (...) on prétend que notre pays est malheureux, qu'il n'y a pas d'aussi bonnes choses qu'en France. N'en crois rien, compère, ce n'est pas vrai ! Les gens qui parlent ainsi sont allés fourrer leur nez deux jours en France et ils racontent ça pour se faire valoir. Ils ne connais-

sent rien de la France. Moi, je suis resté six ans en France, je suis allé partout et je vais te dire ce qu'il en est : lorsque le diable a raison, il faut avoir le courage de le reconnaître. Je sais qu'en France c'est beau. On y trouve beaucoup de bonnes choses, mais tout n'est pas arrivé comme ça, en un jour ! » (ibid., p. 61).

Quant au meilleur moyen d'acquérir une bonne position sociale, il était d'aller se former dans les institutions scolaires de France : « *Vois (...) tous ces Créoles qui sont allés en France et qui sont revenus ici puissants* », dit à ce propos Atipa/Paré pou (ibid., p. 147) qui les estimait largement supérieures aux institutions religieuses encore fort influentes à Cayenne<sup>9</sup>. Très anticlérical, il est vrai, il en déplorait la faiblesse. Mais par là même, il soulignait toute l'importance de l'instruction aux yeux de ceux — il en était — qui souhaitaient voir s'améliorer le sort des Créoles, encore si près du temps de l'esclavage.

Moyen de promotion pour l'ensemble de la population, l'instruction était d'abord un moyen de reproduction sociale pour la bourgeoisie, seule à même — en raison de son assise antérieure et de sa position d'« héritière »<sup>10</sup>, progressivement acquise au temps de l'esclavage (surtout sous Louis-Philippe), puis après l'abolition — non seulement de faire un détour par la France, mais encore de profiter pleinement de l'enseignement primaire dispensé en Guyane, un enseignement plus adapté à sa situation qu'à celle des mineurs ou des cultivateurs.

La parfaite maîtrise de la culture française était-elle, par conséquent, la caractéristique de cette nouvelle bourgeoisie, à Cayenne comme à Fort-de-France ? A propos de l'enrichissement, Paré pou écrivait encore : « *Tout le monde arrive à se faire une situation ici (...) Même ceux qui ne savent pas parler, qui ne savent pas lire ni bien écrire arrivent à être riches.* » (op. cit., p. 71). Mais entre devenir riche et appartenir pleinement à la classe bourgeoise, n'y avait-il pas, justement, la dimension du rapport à la France et à sa culture ? Quel était alors ce rapport ? Le mimétisme dont se moquait Paré pou ? « *Des mulâtres d'ici prétendent qu'ils ne peuvent pas vivre sans vin et sans pain; ce n'est pas vrai ! Les Blancs eux-mêmes ne boivent pas tous du vin.* » (op. cit., p. 53). « (...) *les Créoles qui parlent mal de Cayenne, ils le font pour se rendre intéressants, pour faire comme les Blancs. J'en connais qui ne sont restés que deux jours en France; à leur retour, sans blaguer, ils ne connaissent plus rien de notre pays ! Ils font même semblant d'avoir oublié notre langue !* » (ibid., p. 69).

En fait, au bout de cette logique, se profile la

remise en cause de la créolité de cette bourgeoisie. C'est une optique fréquente. On ne peut toutefois en apprécier le sens et les limites indépendamment de toute approche de la culture créole qui, elle aussi, a longtemps fait l'objet d'évaluations en termes de mimétisme.

## ■ Culture créole, culture bourgeoise

S'il est devenu presque banal d'affirmer que la culture créole est le produit d'une véritable création, tel n'a donc pas toujours été le cas.

Il y eut tout d'abord, de la part du colonisateur, une longue phase de déni quant à la seule idée de culture créole : la langue créole était définie comme un simple patois de français ou d'anglais, selon les lieux, les autres éléments manifestement particuliers étaient interprétés comme autant de preuves d'infantilité, d'incapacité à assimiler pleinement les modèles européens<sup>11</sup>. On sait à quel point cette infériorisation fut longuement et fortement intériorisée par les populations concernées, toutes catégories sociales confondues...

Ensuite vint le temps de la quête des « africanismes » dans les sociétés du Nouveau Monde, selon la problématique de M.-J. Herskovits ([1941] 1966) qui, en mettant en relief les « survivances » et les « réinterprétations » d'éléments africains, dont ces cultures pouvaient faire montre, voulait restituer son passé, et par là même sa dignité, au peuple noir d'Amérique. Mais à l'aune des « africanismes », c'étaient les cultures des Noirs Marrons que Guyanes qui étaient manifestement les plus « authentiques » — c'est-à-dire les plus africaines —, tandis que les cultures créoles se trouvaient nécessairement repoussées vers le pôle opposé de la référence européenne.

Roger Bastide (1967) a été l'un des premiers à souligner l'importance du phénomène de création dans toutes les cultures du Nouveau Monde — y compris, d'ailleurs, pour les Noirs Marrons, confrontés comme tous les autres à la nécessité de s'adapter au milieu. Ce phénomène aurait marqué particulièrement les communautés qu'il définit comme « nègres », à savoir : [des communautés] « dans lesquelles la pression du milieu environnant a été plus forte que les bribes de mémoire collective, usée par des siècles de servitude, mais dans lesquelles aussi la ségrégation raciale n'a pas permis l'acceptation par le descendant d'esclave des modèles culturels de ses anciens maîtres; dans ce cas, le noir a dû inventer de nouvelles formes de vie en société, en réponse à son isolement, à son régime de travail, à

*ses besoins nouveaux; nous les appellerons des communautés nègres; nègres, parce que le Blanc reste en dehors, mais pas africaines, puisque ces communautés ont perdu le souvenir de leurs anciennes patries. »* (op. cit., p. 49).

Quelle correspondance y a-t-il entre les communautés nègres ainsi comprises et les sociétés créoles qui nous intéressent ici ? Il est clair que la définition précédente peut en partie s'appliquer aux groupes villageois qui se sont constitués, en Guyane, aux lendemains de l'émancipation : la déroute des planteurs blancs, d'une part, l'émergence de la petite habitation créole, de son complexe d'activités et de son mode de vie, d'autre part, correspondent assez bien aux conditions d'isolement et à la créativité des communautés nègres en question — même si, en l'occurrence, il ne s'agit pas de véritables communautés.

En va-t-il de même pour les Antilles et la vie sur les plantations ? Certes, surtout à la Martinique où les Békés, par leur pratique de l'endogamie, constituent presque une *caste*, la séparation entre Nègres et Blancs est nette. Encore faut-il ne s'attacher qu'aux groupes sociaux. Au niveau des personnes et de leurs rapports, le métissage complexifie singulièrement la question. De plus, peut-on exclure entièrement les Békés de la culture créole ? En travaillant sur l'histoire des créoles antillais, des linguistes<sup>12</sup> ont montré que l'existence des créoles de Martinique et de Guadeloupe était attestée dès 1670 — avant que les esclaves africains ne deviennent plus nombreux que les colons européens — et que ces créoles ont par conséquent été, au départ, très largement nourris des divers français régionaux que parlaient alors les colons.

Y aurait-il, dès lors, une différence fondamentale entre les modes constitutifs de la culture nègre, marquée selon Bastide au sceau de la créativité, et de la culture créole, une fois de plus rejetée vers la mimétique européenne ? Le croire serait bien mal comprendre la nature de la relation de la culture créole à son européanité — constitutive, sans doute, mais ni mimétique, ni exclusive. Il n'est que de rappeler, à propos du créole, à quel point les esclaves se le sont approprié, l'ont détourné à leur usage et lui ont insufflé la dynamique d'une langue vivante, pour ressaisir immédiatement l'emprunt en termes de création. Quant aux Békés, ils n'ont pas tardé à rejeter ce parler dans l'infériorité que conférait à leurs yeux son usage servile<sup>13</sup> : ainsi le créole est-il devenu langue nègre.

Il n'empêche qu'est posé, à travers l'opposition entre emprunt-démarquage et création, le pro-

blème de la limite à partir de laquelle il deviendrait impossible de parler encore de culture spécifique. Et c'est pour la bourgeoisie — dès le niveau des classes moyennes et *a fortiori* dans les classes supérieures — que le problème est le plus tangible. Bastide écrit à ce propos : « *On peut dire que l'ascension de l'homme de couleur, dans les deux Amériques, se fait par l'incorporation ou l'intériorisation des modèles blancs. Aux Etats-Unis, la caste des nègres s'est divisée en classes, la classe basse qui reste encore la plus importante, qui est celle des descendants des anciens esclaves libérés, la classe moyenne, surmontée d'une toute petite classe haute, qui est celle des descendants des anciens nègres libres et mulâtres. Or ce qui définit cette classe moyenne, ce n'est pas tant l'argent que l'acceptation des valeurs de la classe moyenne blanche (...).* » (op. cit., p. 203).

Selon cette analyse, la bourgeoisie noire américaine cesserait donc d'être porteuse de culture nègre — celle-ci étant d'abord caractérisée par l'originalité de ses productions. Est alors posée toute la question de la nature des cultures dont sont porteuses les bourgeoisies noires du Nouveau Monde. Contrairement aux cultures européennes dont la représentation première — vis-à-vis de l'extérieur aussi bien qu'au travers des enseignements nationaux — reste encore largement attachée à l'image de « l'homme cultivé » et traduit par là même toute la valeur attribuée aux cultures bourgeoises correspondantes, les cultures bourgeoises des Amériques Noires sont *a priori* suspectes de trop démarquer les cultures métropolitaines, de sorte que, dans ce type de pays, seules les cultures populaires sont ressenties comme pleinement « authentiques » (originales en l'occurrence, et non plus seulement africaines). On notera, d'ailleurs, que le procès d'inauthenticité ne met jamais en accusation que la mimétique européenne. Quand, par exemple, l'ethnologue haïtien Price-Mars stigmatise, dans les années vingt, le fait que la bourgeoisie mulâtre de son pays se pare de « la défroque de la civilisation occidentale », c'est pour mieux prôner un retour aux valeurs africaines, en aucun cas pensables en termes de « défroques ».

De manière symétrique, si la question des survivances africaines — de leur possibilité — a souvent agité la réflexion sur la culture des Noirs d'Amérique<sup>14</sup>, à l'inverse, la théorie de l'européanité fondamentale de la culture créole n'a guère été combattue sur le terrain de sa possibilité concrète : c'est surtout en essayant de mettre en relief l'africanité globale de toute culture créole — comme dans les prolongements les plus radicaux du

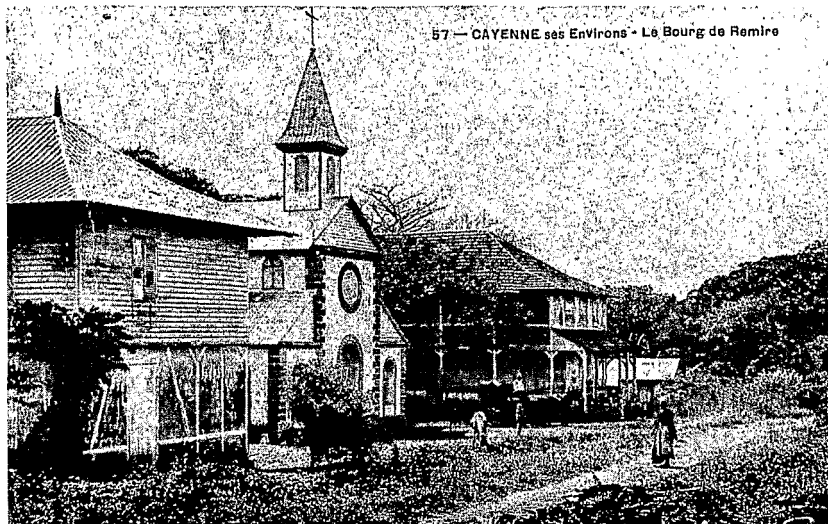
mouvement de la Négritude — ou, plus simplement, l'africanité de tel ou tel pan de la culture considérée que l'on a cherché à faire pièce à la conception européeniste.

Pourtant, on peut estimer que la structure même de l'esclavage a dès le départ fait obstacle à l'assimilation, par les esclaves, des modèles des maîtres blancs. C'est le point de vue que j'ai personnellement développé dans *La question créole* (Jolivet, 1982) : si l'esclave créole, né sur place et socialisé à partir des normes imposées par les maîtres, a forcément très largement perdu, faute d'un support vécu suffisant, la mémoire africaine de ses ancêtres, il n'a jamais eu pour autant la possibilité d'acquérir réellement la mémoire collective des maîtres blancs au vécu si radicalement différent du sien ; ainsi a-t-il été rapidement condamné à l'invention d'autres valeurs.

Imaginer, à partir de là, qu'après l'abolition de l'esclavage, l'obstacle de l'inégalité de statut étant par conséquent levé, le seul maintien du contact avec les Blancs aurait permis aux Créoles libérés de remplacer point par point leurs valeurs propres par celles des anciens maîtres, relève, à mon sens, de la croyance purement ethnocentrique en quelque supériorité des modèles occidentaux sur les autres modèles culturels. D'une autre nature sont les stratégies d'appropriation ou de détournement qui n'ont cessé de jaloner la construction créole, dès l'époque de l'esclavage.

L'émancipation n'en correspond pas moins à un moment décisif dans l'histoire de l'élaboration culturelle créole. Auparavant, tout condamné qu'il fût à la création, l'esclave créole ne disposait pas d'une grande latitude pour exprimer les valeurs qu'il était en train de construire. Par ailleurs, ayant perdu la mémoire des modes africains de structuration, il n'a pu effectivement constituer l'organisation qu'on lui laissait enfin la liberté d'opérer qu'à partir — dans l'inversion — des structures antérieurement expérimentées : celles de l'esclavage. Il est vrai que cette liberté resta toute relative aux Antilles où le système de la plantation perdura ; mais elle fut bien réelle en Guyane, et c'est pourquoi, dans sa spécificité même, ce cas est particulièrement éclairant. Ainsi ai-je pu montrer (op. cit.), en y étudiant l'avènement de la nouvelle petite habitation créole, que l'idéologie du contre-esclavage y avait joué un rôle moteur, plaçant l'individualisme<sup>15</sup> au centre du dispositif. Puis une étude comparée du mode de participation à la ruée vers l'or m'a permis de faire apparaître cet individualisme comme le premier principe structurant des sociétés créoles de la Caraïbe.

Si l'individualisme est ainsi mis à sa véritable



Carte postale. Collection du Musée régional de Guyane.

place, l'opposition entre culture populaire et culture bourgeoise est ramenée sur un terrain plus homogène et l'authenticité doit être repensée. Car souvent, aux Antilles, l'idée de la solidarité villageoise et/ou populaire — la seconde se confondant avec la première en milieu rural et étant censée la reproduire en milieu urbain — est opposée à celle de l'individualisme bourgeois, et c'est dans cette opposition que certains voient la vraie nature de chacune *des* cultures considérées : la solidarité serait d'essence africaine et marquerait la culture populaire, notamment à travers toutes les pratiques d'entraide collective; l'individualisme serait d'essence européenne et marquerait la culture bourgeoise. Compris essentiellement en termes d'égoïsme et de rivalité, cet individualisme serait même à la fois le signe et le moyen de l'ascension sociale.

Lors d'un entretien mené, en 1982, auprès d'un vieil habitant de Volga-Plage — ancien bidonville de la banlieue de Fort-de-France (Martinique), né du transfert de la pratique rurale de l'entraide dite « coup de main », et ainsi progressivement « durci » — il m'a été dit, à propos d'un petit entrepreneur en maçonnerie : *« Il n'est plus du genre à donner un coup de main. S'il vient vous aider, il va vous demander des sous ! Ou bien il dira « non », qu'il a trop de travail ! C'est parce qu'il préfère travailler pour les riches ! (...) A Volga maintenant, l'entraide, c'est fini : il n'y a plus que des bourgeois, pour ainsi dire... »*

Mais la spécificité guyanaise, en la matière, vient clairement illustrer le fait que l'individualisme peut prendre un autre tour : au lendemain de

l'esclavage et dans les décennies suivantes, l'individualisme marquant le travail et la vie sur l'habitation ou sur les *placers* était avant tout l'expression la plus tangible de la liberté retrouvée. Quitter la plantation du maître pour passer à son compte — quels qu'en soient la manière et le lieu — fut bien la volonté première qui, à travers ce vaste pays de Guyane, sonna le glas des grandes plantations, en s'actualisant par un large mouvement de dispersion que les Antillais, eux, n'eurent jamais la possibilité concrète de mener aussi loin.

Toutefois, la ville fut aussi un important lieu d'actualisation de cette liberté, et ce, aux Antilles aussi bien qu'en Guyane. Certes, avec la ruée vers l'or Cayenne en vit, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une manifestation plus radicale encore : sur l'individualisme se greffa l'affairisme. Il n'empêche que, partout, la ville offrit des opportunités de rompre avec l'ancienne structure; elle fut d'emblée perçue comme le cadre privilégié de l'ascension sociale, selon le chemin qu'en avaient précédemment tracé, en ses murs, les hommes de couleur libres. Fut-elle bien, pour autant, le foyer d'une culture assez coupée de la culture créole telle qu'elle s'élaborait sur les grandes plantations antillaises ou les petites habitations guyanaises, pour en être estimée indépendante ? Là encore, l'exemple de la Guyane, avec les liaisons incessantes qu'amenait le commerce de l'or entre Cayenne et son arrière-pays, oblige à reconsidérer une telle représentation. De même, l'idée d'une coupure opposant strictement la culture populaire à la culture bourgeoise y semble peu opérante, quand la fièvre de l'or rendait les barrières sociales fluctuantes.

En fait, on va le voir maintenant, la créolité de la culture bourgeoise ne peut être appréciée qu'en fonction de la dynamique créole et du rapport que cette dernière instaure entre assimilation et créolisation.

## ■ Assimilation et créolisation

Tel qu'il est utilisé dans la Caraïbe, le concept d'assimilation est aujourd'hui synonyme d'occidentalisation. Dans sa pleine acception, cependant, il ne renvoie pas seulement à l'idée, actuellement prédominante, de dépersonnalisation; il connote aussi tout un passé de luttes dont les membres de la bourgeoisie créole et leurs ancêtres ont été les premiers protagonistes.

Durant l'esclavage, c'était avant tout l'égalité des droits avec les Blancs que revendiquaient, sous le nom d'assimilation, les hommes de couleur libres. Mais parallèlement, autant que leur permettaient les interdits auxquels ils étaient soumis, — dans certaines limites, donc — ils œuvraient dans le sens de l'assimilation culturelle. Après les décrets de 1848 qui en avaient posé le principe en même temps que la loi d'émancipation, l'assimilation totale devint l'objectif de la bourgeoisie montante. Reprenons l'exemple de la Martinique, pour mieux saisir la démarche considérée.

L'égalité des personnes devant la loi venait d'être acquise. Mais l'île restait soumise au régime colonial et à sa « spécialité législative ». En effet, les lois françaises ne s'appliquaient à l'outre-mer que s'il en était fait expressément mention par le législateur. L'assimilation politique fut donc la première demande de la nouvelle bourgeoisie mulâtre qui, sans pouvoir empêcher que le principe de la « spécialité » coloniale soutenu par l'aristocratie sucrière dont c'était l'intérêt économique<sup>16</sup>, fût conservé par la constitution de 1875, vit néanmoins sa revendication — tout comme autrefois celle de l'abolition — recevoir un écho favorable dans certains milieux de la métropole : « *L'assimilation est faite dans les mœurs, la langue et les idées, et ce sont des pays où chacun est français, où chacun ne voit que la France, ne vit que pour la France.* » (cité par J.-C. William, 1980, p. 54), estimait par exemple, dans les années 1880, L. Coste, ancien procureur général à Fort-de-France, qui trouvait donc légitime l'idée d'une assimilation totale, puisque l'assimilation culturelle, à son sens effective, prouvait en quelque sorte que les intéressés le méritaient. Ces derniers, d'ailleurs, allaient au bout de cette logique du

mérite en revendiquant, en même temps, que leur soit appliqué le devoir de payer « l'impôt du sang » — ce qui fut fait à partir de 1913, avec un décret leur élargissant les lois sur le recrutement de l'armée... Toujours est-il que l'assimilation culturelle, tout à la fois moyen d'ascension sociale et preuve de mérite, joua un rôle de premier plan dans la stratégie mise en œuvre par les gens de couleur pour s'affirmer comme nouvelle bourgeoisie.

J'ai signalé plus haut l'importance de la scolarité dans ce processus. On sait que, poussé par Victor Schœlcher pour qui l'assimilation totale était le terme du chemin commencé avec l'abolition, Jules Ferry fit étendre aux colonies les lois de 1881 et 1882 sur l'enseignement primaire, dès lors gratuit, obligatoire et laïc. L'enseignement secondaire connut aussi une avancée importante. Quelle fut précisément la portée de ces actions ?

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire et la géographie de la France, ainsi que la littérature française, enseignées selon les mêmes programmes, étaient aussi connues des jeunes bourgeois martiniquais que de leurs homologues métropolitains. L'île pouvait s'enorgueillir d'une population « cultivée »... Au cours des décennies précédentes, s'était donc opérée une véritable appropriation de la culture française par un groupe qui, de la sorte, était parvenu à s'affirmer sur un double front : d'une part face à la masse pauvre et le plus souvent illettrée — même après la promulgation de la loi sur l'école obligatoire<sup>17</sup> — que constituaient la plupart des descendants des esclaves libérés en 1848 et des nouveaux immigrants (Africains, Indiens...); d'autre part face aux Békés, Blancs possédant la terre et héritiers de vieilles lignées, voire de quelques titres de noblesse, qui par conséquent n'avaient pas à prouver leur niveau de « culture » pour légitimer — à leurs yeux et du point de vue de l'époque — une position dominante.

Ainsi les hommes de couleur purent-ils construire leur différence; la maîtrise de la culture et de la langue françaises leur fournirent même les éléments d'une véritable identité de classe. Se confondirent-ils pour autant avec la bourgeoisie de France ? Le procès leur en est souvent fait, aujourd'hui, par les nationalistes. Certains insistent davantage sur leur pouvoir — ils fournissaient, on l'a vu, les cadres politiques — et vont jusqu'à parler de « mulâtrocratie ». S'il est clair qu'une indéniable assimilation était alors le prix de l'ascension sociale et de l'accès au pouvoir politique, doit-on cependant en conclure que cette assimilation se traduit par la pure et simple



adoption de la « culture française » — c'est-à-dire bourgeoise — sans autre forme de créolité ? Pour se garder des simplifications hâtives, il faut aussi s'interroger sur le processus de créolisation, pris en lui-même et dans sa relation à l'assimilation.

Qu'est-ce que la créolisation ? Pour les linguistes, le concept est assez clair : il désigne l'apparition d'un parler créole — la question de la genèse des créoles restant en débat. Appliqué à la réalité socio-culturelle, en revanche, il devient infiniment moins précis, car on peut parler de créolisation dans des sens divers, selon l'époque et le lieu où l'on situe le phénomène.

Au temps de la traite négrière, aux Antilles comme en Guyane, la créolisation a d'abord correspondu à une sorte d'assimilation minimale : l'esclave créolisé se distinguait de l'esclave *bossale* (récemment débarqué) par son « éducation » — apprentissage des règles de vie imposées par les maîtres et début de christianisation. Au-delà de cette assimilation minimale, cependant, commençait aussi à se mettre en place un processus de créolisation culturelle, en tant que construction d'une culture nouvelle. Après l'émancipation, la créolisation en termes d'assimilation forcée a pu s'effacer devant la créolisation en termes de création culturelle. Il n'empêche que l'euroanéité est restée constitutive de la créolité, même si cette dernière a également puisé, on le sait, à d'autres sources.

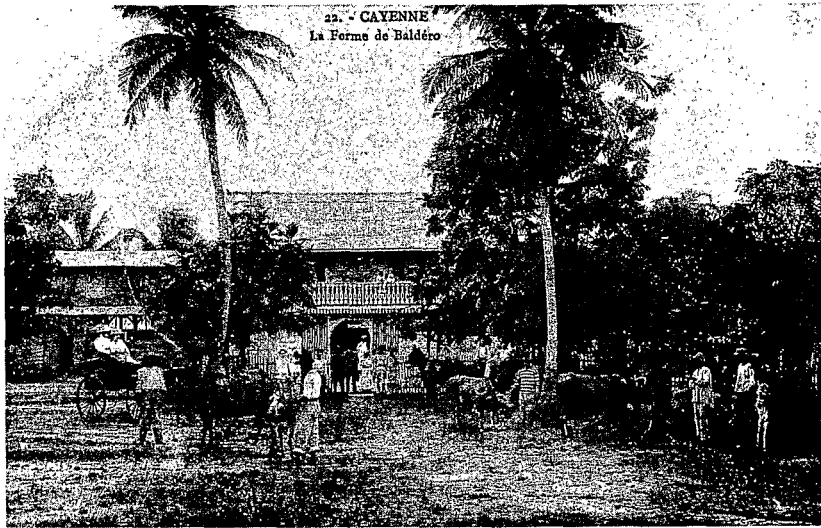
A ce stade de la réflexion, il convient d'en revenir au cas de la Guyane qui, avec la fièvre de l'or, a connu une situation beaucoup plus mouvante que ne l'était — malgré la conjoncture difficile des crises sucrières — celle des plantations martiniquaises. L'importance des flux migratoires, notamment, y a nécessairement infléchi le processus de créolisation. Fragile parce que trop récente pour avoir acquis une bonne assise, la construction créole s'est trouvée à la fois bloquée par le changement des conditions socio-économiques, et contrainte d'assumer les conséquences culturelles du bouleversement démographique. Trop peu structurée encore pour conduire au repli que provoque aujourd'hui l'immigration, elle n'a pu que s'ouvrir aux nouveaux-venus à partir d'une créolisation en termes d'assimilation recentrée, ou si l'on préfère d'une guyanisation de type créole<sup>18</sup> — c'est-à-dire fondée sur le partage par tous de l'individualisme.

Recentrée, donc, sur l'axe focal d'une culture encore en devenir, l'assimilation des immigrants et de leurs descendants, par le groupe récepteur, a pu s'accompagner de l'intégration de divers éléments culturels ; cette intégration a été facilitée par la

proximité des cultures concernées (créoles aussi le plus souvent), les éléments devant de toute manière s'inscrire dans le schéma individualiste. L'ensemble n'a toutefois pas forcément constitué un tout parfaitement homogène. Ainsi a-t-on pu voir apparaître, à Cayenne, *des* traditions familiales, aux prolongements encore observables de nos jours. La bourgeoisie fut touchée par ces processus, au même titre que les autres groupes sociaux, voire plus encore, peut-être, au sens où elle fut le lieu des insertions réussies — celles-ci étant généralement liées à l'or. Ces insertions impliquèrent évidemment par la suite et/ou pour les descendants, un cheminement dans la voie d'une assimilation (au sens d'occidentalisation, cette fois) plus poussée. Mais cette dernière n'excluait pas obligatoirement tout syncrétisme.

On touche ici au fond de la question : si l'on définit la culture créole — et le raisonnement vaut aussi pour la Martinique — comme étant au départ une culture nouvelle, nourrie de réinterprétations, de syncrétismes, de réappropriations, de détournements et de dérives, doit-on considérer que la culture de la bourgeoisie créole s'est faite à partir d'un tout autre schéma : celui du mimétisme, de la « défroque » ? Il est vrai qu'à trop changer d'échelle, les phénomènes finissent par changer de nature. Or, l'on sait que le niveau d'euroanéité de la culture affichée par la bourgeoisie était infiniment plus élevé que ne l'était celui de la culture créole *populaire*, au moins telle qu'elle se construisait dans les petites et grandes habitations. Encore faut-il saisir que, sous couvert d'un certain affichage, au reste interprétable en termes de réappropriation stratégique (en Guyane comme à la Martinique, l'euroanéité était donnée à voir comme preuve de capacité à l'assimilation totale), la culture bourgeoise pouvait fort bien comporter en son fond d'autres types d'éléments : il n'est que de songer à la toujours profonde résonance des croyances magiques — qui d'ailleurs empruntent autant aux vieilles croyances européennes qu'aux cultures africaines — pour imaginer, sans grand risque d'erreur, qu'elles ne devaient pas être alors sans écho, même parmi les bourgeois.

Il faut encore prendre en compte la stratification interne de cette bourgeoisie. Revenons pour autant à la Guyane. Jusque dans les années 1930, de nouvelles découvertes d'or sont régulièrement venues conforter l'organisation socio-économique mise en place quelques décennies plus tôt. Parallèlement, l'exploitation du bois de rose, de la gomme de balata et du bois en grumes apporta quelques ressources supplémentaires et contribua à mainte-



Carte postale. Collection du Musée régional de Guyane.

nir l'animation commerciale à son maximum, jusqu'à la guerre. Néanmoins, l'enrichissement n'a probablement jamais été aussi facile que le prétendait Paré pou (*op. cit.*). Autre fut en tout cas l'opinion de Jean Galmot : arrivé en Guyane en 1906 pour s'occuper d'un *placer*, élu député de la colonie en 1919, fervent défenseur des intérêts des Guyanais pour qui il était devenu « Papa Galmot », il n'hésita pas à dénoncer le monopole des « grandes firmes qui contrôlent la vie économique de notre empire d'outre-mer » (cité par B. Cendrars, 1930, pp. 79-80), et à lutter — mais en vain — pour le renverser. Son témoignage fait apparaître qu'à partir d'un certain échelon l'ascension sociale était sans doute plus laborieuse que ne le laissent supposer les récits attachés aux cas de réussite les plus spectaculaires. En fait, la mobilité sociale, pour réelle qu'elle fût aux niveaux intermédiaires, ne laissait accéder aux plus hauts échelons qu'une petite minorité. Selon Bernard Chérubini (1988, pp. 90-91), dès cette époque « *l'art du paraître* » et « *l'obligation festive discriminatoire* » — dont j'ai personnellement montré toute l'importance au début des années 1970, en analysant le protocole de la Fête de Cayenne (1982, pp. 350-352) — venaient conforter la hiérarchie. Toutefois, ce « paraître » s'adressait à tous les autres, aussi bien aux catégories intermédiaires et défavorisées qu'aux membres de sa classe : reprenant à propos de la Guyane l'argumentation de P.J. Wilson (1969) sur la manière dont la bourgeoisie, dans la Caraïbe, se forge une « réputation », B. Chérubini (*op. cit.*, p. 103) estime que la bourgeoisie de

Cayenne construisait la sienne « sur la base de l'adhésion aux signes caractéristiques de l'identité culturelle créole (langue, croyances, mode de vie, etc.) ».

Aussi parfaite que fût sa maîtrise de la langue et de la culture françaises, la bourgeoisie guyanaise aurait donc choisi de suivre en même temps la manière d'être créole. Effectivement, le créole était parlé par tous. La danse jouait pour tous un rôle essentiel. Le carnaval constituait pour tous un moment fort dans l'année. La cuisine créole était sur toutes les tables. Les remèdes créoles entraient dans toutes les maisons — directement ou par l'intermédiaire des gouvernantes et des domestiques. Les maisons elles-mêmes relevaient toutes d'un style créole, notamment caractérisé par la composition symétrique des façades et le large débord des toits...

Certes, la langue créole — « le patois », comme on disait alors — était utilisée dans des circonstances qui variaient beaucoup avec la position sociale des locuteurs, les bourgeois affectant de ne parler que le français dans la vie publique et avec leurs enfants. Certaines salles de bal étaient plus sélectes que d'autres. Certaines danses « locales » (sur fond de tambours) n'avaient pas droit de cité dans les salons où l'on préférait le plus souvent les danses venues d'Europe (ou à la mode en Europe), sur fond d'orchestre. Le mode de participation au carnaval dépendait beaucoup de l'origine sociale; les bals « Titane » (clôturant, en salle, les défilés de rue) opéraient, malgré la gratuité de l'entrée, une sévère sélection par le biais des atours exigés.

Par-delà les traits communs, l'allure des maisons créoles était soumise à la variation des fortunes. La différenciation intervenait aussi au niveau de l'entraide dite *mayouri* : pratique située au cœur de la construction créole — elle seule, après l'émancipation, était venue faire contrepoids à l'individualisme qui prévalait le reste du temps dans le travail et la vie sur l'habitation —, déjà déclinante dans les campagnes en raison de la régression de l'agriculture au profit du travail de l'or, cette entraide n'arrivait ni jusqu'à la ville, ni *a fortiori* dans les milieux bourgeois...

Il y avait donc, à l'évidence, au sein du monde créole de Guyane, d'importantes différences culturelles liées à l'appartenance sociale. De même à la Martinique, large était l'écart entre le mode de vie des grandes familles mulâtres de Fort-de-France, et celui de *La rue Cases-Nègres*, pour prendre l'exemple du roman autobiographique bien connu de Joseph Zobel ([1950] 1974), qui décrit la vie sur la plantation, dans les années 1920, et nous montre comment un enfant issu du milieu le plus défavorisé, celui des coupeurs de cannes et des manœuvres de la plantation, pouvait en sortir et s'ouvrir le chemin de l'ascension sociale par l'instruction, mais ce, au prix — sans exclure le mérite personnel — d'une volonté familiale qui n'était pas le lot de tous et qui soulignait, par contraste, toute la distance à parcourir.

Cependant, si les écarts culturels étaient particulièrement marqués entre les extrêmes, il y avait assez de stades intermédiaires pour assurer une continuité relative, capable en tout cas de produire un lien réel entre les diverses expressions du fait créole. Entendons-nous bien : il y avait une immense disparité de statuts et de niveaux de vie; entre les Békés de la Martinique ou les gros négociants de Guyane — c'est-à-dire le monde des Blancs (créoles ou européens) — et les Noirs issus de l'esclavage, voire entre ces derniers et les grandes familles mulâtres ou créoles, il n'y avait même aucune commune mesure de type socio-économique. Mais le monde créole reconstituait perpétuellement son unité en rejetant à l'extérieur les groupes de structure holiste, des groupes marginalisés justement pour avoir refusé la créolisation — d'emblée, comme dans le cas des Amérindiens, ou après expérimentation forcée, comme dans le cas des Noirs Marrons.

La bourgeoisie créole s'est constituée en tant que classe-relais du pouvoir central : ainsi a-t-elle pu assurer sa montée progressive en Guyane, ou contourner la barrière obstinément dressée par les Békés, à la Martinique. Cette fonction de relais n'a pu se forger qu'à travers un double rapport : d'une

part avec la métropole, son pouvoir et sa civilisation, d'autre part avec l'ensemble de la population créole (au sens guyanais) et sa culture. Dans cette situation à trois termes, la bourgeoisie créole avait une position doublement contradictoire : elle était l'émanation de la population créole vis-à-vis du pouvoir central, en même temps que la représentante de la métropole et la détentrice de ses modèles vis-à-vis de la population locale; inversement, elle tirait son statut de bourgeoisie (sa « réputation ») de son appartenance au monde créole, vis-à-vis de ce dernier, en même temps que de sa manière de s'en démarquer, vis-à-vis de la métropole. C'est en gérant ces contradictions que s'est formée la culture de la bourgeoisie créole : par une dialectique de l'assimilation et de la créolisation au sens étroit de chacun de ces concepts, ou, si l'on préfère, par une créolisation, au sens large du terme, impliquant non seulement l'assimilation première — génératrice de l'euro-péanité constitutive de toute culture créole, dans la Caraïbe — mais aussi une dynamique interne, jouant sans doute plus de la réappropriation et du détournement de modèles européens que des « survivances » africaines, mais n'excluant cependant la trace ni de syncrétismes ni de réinterprétations.

Il n'empêche que, sauf exception, tel récemment V. Huygues-Belrose (1989, p. 67) pour qui, dans la Guyane de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la nouvelle bourgeoisie représente même le seul « laboratoire culturel de la « créolité » », l'*intelligentsia* guyanaise ou martiniquaise, pourtant le plus souvent issue de ce milieu, en a rarement revendiqué ou glorifié la culture, en tant que culture spécifique. Au contraire, singulièrement à l'encontre des artistes de la fin du siècle dernier ou du début de celui-ci, la génération suivante, celle de la Négritude, lui a résolument reproché son mimétisme. Posant « le problème d'une culture spécifiquement antillaise », M. Leiris (1955, p. 106) a souligné l'importance que ces intellectuels accordaient, au début des années 1950, à la « culture des masses » : « C'est selon eux ces masses qui s'avèrent les vraies depositaires du patrimoine culturel et qui aujourd'hui en pleine évolution portent l'avenir de la culture antillaise » (op. cit., p. 114).

On soulignera que, malgré tout, le récent grand mouvement de revalorisation de la culture créole est très largement lié à l'*intelligentsia* qui, à tout le moins, par-delà son européanisation, n'a jamais cessé de ressentir sa profonde appartenance à cette culture...

## Notes

1. Au temps de l'esclavage, tout esclave en fuite était désigné comme « marron » — de l'espagnol *cimaron*, qualifiant l'animal domestique redevenu sauvage. Lorsqu'ils s'opèrent en forêt avec un nombre suffisant d'esclaves, ces mouvements de marronnage purent donner lieu à la reconstitution de groupes structurés dont sont issus ceux que l'on nomme aujourd'hui les « Noirs Marrons ».

2. La notion d'authenticité est évidemment problématique; c'est d'ailleurs tout l'objet de mon propos dans ces pages. Elle n'a de sens, ici, que dans une mise en perspective historique.

3. Ainsi est nommée la toute petite exploitation agricole. Dans sa forme première la plus fréquente, elle était isolée; on y accédait par la rivière; on y pratiquait l'agriculture itinérante sur brûlis, et les activités complémentaires de chasse-pêche et/ou élevage.

4. « *L'ordre du roi, Monsieur, est que tout habitant de sang-mêlé ne puisse exercer aucune charge dans la judicature ni dans les milices.* » (op. cit., p. 93).

5. Des accords de ce type intervinrent dès la Révolution : les gens de couleur libres préférèrent se ranger du côté des planteurs royalistes plutôt que des grands négociants de Saint-Pierre, des Békés aussi, mais républicains, hostiles néanmoins à l'ascension des gens de couleur dont ils craignaient la concurrence. L'affaire la plus célèbre, cependant, est celle de Bissette qui, après avoir lutté dès la Restauration pour faire admettre l'égalité des droits des hommes de couleur libres, puis rallié les thèses favorables à l'abolition, fit alliance avec les planteurs blancs, aux élections de 1849, pour faire échec à la candidature de Schœlcher — alors très populaire pour son rôle dans l'abolition de 1848.

6. « *La Martinique disposait, à Saint-Pierre, d'un lycée de garçons fondé en 1881 et d'un*

*pensionnat colonial pour les filles, ouvert en 1883, d'un établissement libre, le Séminaire Collège fondé en 1852 par Mgr Le Herpeur.* » (Chauleau, 1973, p. 291).

7. « *Le 11 janvier 1882, une école de droit fut, par arrêté, instituée à Fort-de-France. (...) Les étudiants pouvaient obtenir les diplômes de capitaine, de bachelier ou de licencié.* » (ibid., p. 291).

8. Il s'agit d'un pseudonyme. On ignore quelle est l'identité d'Alfred Parépou; on ne connaît de lui qu'un « roman guyanais », écrit en créole et publié en 1885. Son témoignage doit donc être pris avec les réserves qu'implique l'imprécision de la position sociale de l'auteur.

9. Pendant longtemps, les Frères de Ploërmel assurèrent l'enseignement secondaire, pour les garçons, les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, pour les filles. « *Avec l'arrivée de Jules Ferry au Ministère de l'Instruction Publique, commence en Guyane l'ère de la laïcité. La direction du Collège de Cayenne échappe alors aux Frères de Ploërmel, en même temps qu'un arrêté du 7 février 1881 porte la création d'un Collège laïque en Guyane (...). Cependant, malgré les efforts de laïcisation, la diffusion de l'enseignement élémentaire en Guyane reste largement tributaire de la bonne volonté des congrégations religieuses.* » (Serge Patient, 1989, p. 78).

10. La notion d'héritage est prise au sens économique, mais aussi culturel, selon l'utilisation qu'en font Bourdieu et Passeron dans *Les héritiers*.

11. Ainsi était traitée la question de la famille et de la tendance à la matrilocalité, par exemple, mais celle de la langue aussi, à travers l'image du « petit nègre ».

12. Cf. J. Bernabé et L.-F. Prudent (1980), L.-F. Prudent (1980), ainsi que les travaux du GEREK (Groupe d'Etudes et de Recherches en Espace Créolophone).

13. Cf. Bernabé et Prudent, *Op. cit. supra*.

14. C'est tout le débat des années 1930 et 1940, aux Etats-Unis, autour de la problématique M.J. Herskovits et de l'idée contraire de l'esclavage comme table rase.

15. L'individualisme est pris comme valeur sociale, au sens que lui donne L. Dumont (1983), dans son opposition au holisme caractérisant notamment les sociétés amérindiennes et marronnes.

16. Les Békés craignaient notamment la perte de leurs avantages en matière fiscale et douanière, avantages sans lesquels ils ne pouvaient résister à la concurrence métropolitaine.

17. A partir des tableaux de chiffres présentés dans l'*Annuaire de la Martinique* de 1897 (cité par Chauleau, op. cit., p. 288-289), il apparaît que, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la population martiniquaise âgée de plus de 14 ans comptait près de deux tiers d'illettrés. Dans certaines communes rurales la proportion d'illettrés, dans les mêmes tranches d'âge, pouvait atteindre 80 % de la population (cas de Sainte-Marie). En revanche, dans les communes urbaines (Saint-Pierre et Fort-de-France), cette même proportion tombait au-dessous de 50 %. Signalons une importante différence entre les sexes dans la commune de Fort-de-France (plus exclusivement urbaine que celle de Saint-Pierre) où le taux d'illettrés parmi les hommes de plus de 14 ans tombait au-dessous du tiers.

18. Les particularités de la situation guyanaise, en tant que lieu de trois principaux types de culture (créole, amérindienne et marronne) recoupant la grande division entre individualisme et holisme, ne permet pas l'utilisation du seul concept de gyanisation, pour désigner l'assimilation des immigrants par le groupe récepteur. Pris dans son sens le plus étroit — qui implique qu'on ne puisse être Créole que dans le pays où l'on est né — le terme de créolisation est le plus adapté. Le fait qu'en l'occurrence, il concerne essentiellement des populations de culture créole (mais antillaise) oblige néanmoins à cette mise au point.

## Références bibliographiques

BASTIDE R., 1967, *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot, bibliothèque historique, 236 p.

BENOIST J., 1968, « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique », in *Cahiers des Amériques latines*, n° 2, Paris, Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine, pp. 130 à 159.

BERNABÉ J., CHAMOISEAU P., CONFIAnt R., 1989, *Eloge de la créolité*. Paris, Gallimard, 70 p.

BERNABÉ J., PRUDENT L.-F., 1980, « La langue créole. Contribution à la sociogénèse des langues antillaises... » In *Historial antillais*, Fort-de-France, Dajani, tome 1, pp. 319 à 346.

CENDRARS B., 1930, *Rhum. L'aventure de Jean Galmot*. Paris, Grasset, 230 p.

CHAULEAU L., 1973, *Histoire antillaise. La Martinique et la Guadeloupe du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Pointe-à-Pitre, Désormeaux, 319 p.

CHERUBINI B., 1987, *Cayenne, ville créole et polyethnique*. Paris, Karthala / CENADDOM, 261 p.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 267 p.

GISLER A. (1965), 1980, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Karthala, 228 p.

HERSKOVITS M.J. (1941), 1966, *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*, (traduit de l'américain par A. Grémy), Paris, Présence africaine, 347 p.

HUYGHES-BELROSE V., 1989, « L'anticléricisme d'Atipa : les ambiguïtés d'un radicalisme guyanais », in *Atipa revisité ou les itinéraires de Parépou*, sous la direction de Marguerite FAUQUENOY, Paris/ Fort-de-France, L'Harmattan, P.U.C., pp. 53 à 76.

JOLIVET M.-J., 1982, *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, Mémoire 96, 503 p.

1985, « Migrations et histoire dans la 'Caraïbe française' ». In *Anthropologie et histoire, Cahiers de Sciences humaines*, ORSTOM, Vol. XXI, n° 1, 1985, pp. 99 à 113.

1987, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schelchérisme au marronnisme. » In *Cahiers d'Etudes africaines*, 107-108, XXVII-3-4, pp. 287 à 309.

LEIRIS M. (1955) 1974, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*. Paris, Les Presses de l'UNESCO / Gallimard, coll. Race et société, 192 p.

PAREPOU A. (1885) 1987, *Atipa (roman Guyanais)*. Traduit et annoté par M. Fauquenoy. Paris, GEREC / L'Harmattan, 231 p.

PATIENT S., 1989, « La querelle laïque dans Atipa », in *Atipa revisité ou les itinéraires de Parépou*. (Sous la direction de Marguerite Fauquenoy). Paris / Fort-de-France, L'Harmattan / P.U.C., pp. 77 à 82.

PRUDENT L.-F., 1980, *Des baragouins à la langue antillaise*. Paris, Ed. Caribéennes, 211 p.

WILLIAM J.-C., 1980, « Les origines de la loi de départementalisation », in *Historial antillais*, Fort-de-France, Éditions Dajani, tome IV, pp. 50 à 61.

WILSON P.J., 1969, « Reputation et respectability : a suggestion for caribbean ethnology », in *Man*, 4 (1), pp. 70-80.

ZOBEL J. (1950) 1974, *La rue Cases-Nègres*. Paris, Présence africaine, 240 p.

